

JOÃO PACHECO DE OLIVEIRA

La naissance d'une nation

Formation des altérités au Brésil



La naissance d'une nation

Formation des altérités au Brésil

João Pacheco de Oliveira

Traducteur : Cristina Moreno, Thara Corredor et Alicia Rinaldy

DOI : 10.4000/books.iheal.9694
Éditeur : Éditions de l'IHEAL
Lieu d'édition : Paris
Année d'édition : 2022
Date de mise en ligne : 5 septembre 2022
Collection : Travaux et mémoires
EAN électronique : 9782371541443



<https://books.openedition.org>

Édition imprimée

Date de publication : 10 septembre 2022
EAN (Édition imprimée) : 9782371541436
Nombre de pages : 434

Ce document vous est offert par Campus Condorcet



Référence électronique

PACHECO DE OLIVEIRA, João. *La naissance d'une nation : Formation des altérités au Brésil*. Nouvelle édition [en ligne]. Paris : Éditions de l'IHEAL, 2022 (généré le 27 octobre 2022). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/iheal/9694>>. ISBN : 9782371541443. DOI : <https://doi.org/10.4000/books.iheal.9694>.

Légende de couverture

Peinture de Jean-Baptiste Debret, dans *Voyages pittoresques et historiques au Brésil*.

© Éditions de l'IHEAL, 2022
Conditions d'utilisation :
<http://www.openedition.org/6540>

RÉSUMÉS

Les récits relatifs à la fabrique des nations sont toujours pleins d'oublis. Dans le cas du Brésil, considérer que les peuples indigènes ont joué un rôle actif dans l'histoire du pays revient à toucher un château de cartes : il suffit d'en déplacer une seule pour que tout l'édifice s'écroule et pour que les interprétations consacrées, les certitudes les mieux ancrées, s'effondrent.

Le chercheur doit alors construire de nouvelles interprétations, mettre à distance les catégories de pensée héritées de l'ère coloniale et toujours bien présentes dans les sociétés contemporaines, revoir de manière critique son outillage méthodologique et ses instruments d'analyse. En considérant les marges comme de possibles façonneuses du centre et en s'interrogeant sur les régimes d'altérité, il devient alors en mesure de bâtir à nouveaux frais un récit alternatif sur la naissance d'une nation.

Sur la base d'un travail ethnographique et dialogique engagé auprès des peuples autochtones brésiliens depuis plusieurs décennies, João Pacheco de Oliveira propose dans cet ouvrage une autre histoire du Brésil et de la formation des identités brésiliennes. Cet exercice d'anthropologie historique donne à voir les tensions complexes qui ont existé et existent toujours entre la pratique disciplinaire du pouvoir et les formes de résistance, de rébellion à l'autorité, entre les politiques publiques nationales et les dynamiques de la mondialisation, entre les héritages de l'époque coloniale et les mutations les plus contemporaines.

JOÃO PACHECO DE OLIVEIRA

João Pacheco de Oliveira est anthropologue, professeur à l'université fédérale de Rio de Janeiro (UFRJ) et conservateur des collections ethnologiques du Musée national de Rio de Janeiro. Ses travaux de recherche portent sur les peuples autochtones au Brésil et sur leur place dans la construction de la nation brésilienne. Il déploie ses analyses aux confins des champs de l'anthropologie historique et de l'anthropologie de la colonisation.

CRISTINA MORENO (TRADUCTION)

Collectif de traductrices Les Traverses

THARA CORREDOR (TRADUCTION)

Collectif de traductrices Les Traverses

ALICIA RINALDY (TRADUCTION)

Collectif de traductrices Les Traverses

JOÃO PACHECO DE OLIVEIRA

La naissance d'une nation

Formation des altérités au Brésil



La naissance d'une nation

Formation des altérités au Brésil

JOÃO PACHECO DE OLIVEIRA

Ouvrage traduit par **Cristina Moreno, Thara Corredor & Alicia Rinaldy**

Éditions de l'IHEAL

La naissance d'une nation

Formation des altérités au Brésil

João Pacheco de Oliveira

La naissance d'une nation

Formation des altérités au Brésil

Ouvrage traduit par
Cristina Moreno, Thara Corredor & Alicia Rinaldy
du collectif de traductrices Les Traverses

© Éditions de l'IHEAL, Aubervilliers, 2022.
Collection « Travaux et Mémoires », n° 97.
ISBN 978-2-37154-143-6

ÉDITIONS DE L'IHEAL-Creda · CAMPUS CONDORCET, 5, COURS DES HUMANITÉS ·
93322 AUBERVILLIERS CEDEX

Sommaire

Glossaire	7
Liste des sigles.....	15
Liste des présidents brésiliens depuis la fin de la dictature	17
Préface	19
Introduction – Mythes fondateurs et autoreprésentations nationales.....	35

PREMIÈRE PARTIE

DÉCONSTRUIRE LES MYTHES FONDATEURS

Chapitre I – La naissance du Brésil: révision d'un paradigme historiographique	77
Chapitre II – Les formes de l'oubli: la formation nationale, la mort des Indiens et la naissance du métis	115
Chapitre III – Ethnologie des <i>índios misturados</i> : territorialisation, ethnogenèses et traditions culturelles.....	155

DEUXIÈME PARTIE

FRONTIÈRE ET CRÉATION DES ALTÉRITÉS

Chapitre IV – Récits et images sur l'Amazonie. La frontière comme construction historique	185
Chapitre V – La production d'une frontière: déplacement, travail forcé et pratiques d'extermination	215

Chapitre VI – Pratiques et savoirs gouvernementaux dans la création de frontières ethniques: une anthropologie des recensements nationaux.....	255
---	------------

TROISIÈME PARTIE

LE RÉGIME TUTÉLAIRE ET L'ÉPIPHANIE DE L'AUTRE

Chapitre VII – Régime tutélaire et globalisation: sociogénèse des mouvements indigènes contemporains	289
Chapitre VIII – Sans la tutelle, une nouvelle forme de nation	311
Chapitre IX – Pacification et tutelle militaire dans la gestion des populations urbaines	337
Aggiornamento (2022).....	373
Bibliographie	377
Publications originales des chapitres.....	423
Remerciements	425
Table des figures et des tableaux.....	427
Table des matières	429

Glossaire

Aldeia/Aldeamento. Dans le contexte de la colonisation du Brésil, l'*aldeia* ou l'*aldeamento* désignait une agglomération de familles indigènes, parlant parfois différentes langues, dans un petit noyau de peuplement. Elles étaient administrées par des missionnaires qui poursuivaient l'évangélisation et la civilisation des indigènes. Il est important de signaler le caractère délibéré de ces agglomérations, promues par des intérêts et des agents externes. Au sein des colons, elles étaient parfois établies par des particuliers, des militaires ou des représentants de la Couronne.

Apostolat de l'Église positiviste du Brésil. L'Apostolat de l'Église positiviste du Brésil fut fondé en 1881 pour défendre les idées d'Auguste Comte et leur transcription dans le contexte brésilien. Les positivistes croyaient au progrès et à la République. Ils s'opposaient à l'esclavage et à la démocratie libérale. La devise du pays, « Ordre et Progrès », est le résultat de leur influence sur le gouvernement provisoire de la jeune République des États unis du Brésil.

Arrastões. Pluriel d'*arrastão*. Groupe étendu de personnes qui se déplacent de manière concertée et solidaire, en parcourant des zones spécifiques de la ville (rues, plages ou lieux fréquentés) dans le but de voler de l'argent, des téléphones portables ou des bijoux. À l'origine, ce terme faisait référence à une modalité de pêche grâce à laquelle deux groupes de personnes traînaient un énorme filet vers la plage afin de capturer une grande quantité de poissons. Actuellement, il désigne dans le contexte urbain une manière d'attaquer plusieurs personnes en même temps.

Bandeirantes paulistas. Explorateurs de São Paulo qui menaient des expéditions vers l'intérieur du pays à la recherche de métaux précieux et d'esclaves indigènes destinés aux *haciendas* du littoral. En général, ils avaient une bonne connaissance des *sertões*, des langues et des coutumes indigènes.

Barracão. Entrepôt commercial établi dans les zones rurales, où le supposé propriétaire des terres imposait aux habitants un monopole d'achat et de vente de produits agricoles ou d'extraction en échange de marchandises. Ce monopole était fréquemment associé au

troc ou à la circulation des monnaies locales, ainsi qu'à des formes de travail forcé. Ces potentats locaux étaient appelés « patrons » par les habitants soumis à un système de vassalité.

Bolsa família. Programme social du gouvernement fédéral créé par le gouvernement Lula en 2003 destiné aux familles considérées comme « pauvres » ou en « situation d'extrême pauvreté », ayant une rente mensuelle *per capita* inférieure à cent soixante-dix-huit reais (soit environ cinquante-huit dollars à l'époque). En 2021, le programme a été remplacé par le gouvernement Bolsonaro par Auxílio Brasil visant à l'aide d'urgence pendant la pandémie de Covid-19.

Brabos. Dans la région amazonienne, les travailleurs récemment arrivés dans les *seringais* étaient appelés *brabos*. Ce terme servait à désigner les néophytes dans le domaine de l'extraction de la *seringa* qui ne connaissaient pas les modes de production adéquats. Le même terme était utilisé à l'époque coloniale pour qualifier les indigènes non convertis au christianisme, ceux qui étaient des objets de guerre et d'asservissement.

Bugreiros. Chasseurs d'indigènes rémunérés par des colons étrangers et des grands propriétaires terriens brésiliens.

Cabanagem. Nom donné à la rébellion populaire (1835-1840) survenue dans les provinces de Pará et d'Amazonie, où pendant cinq ans, les rebelles contrôlèrent la région grâce à l'occupation de quelques villes, dont la capitale de l'État de Pará, Belém. Elle fut menée par la population pauvre de la région, avec une forte participation indigène. Le gouvernement impérial la réprima violemment, en engageant des mercenaires étrangers. Le mot *cabano* vient des habitations précaires où étaient installées les familles des rebelles (*cabana*, cabane en français).

Caboclo. Dans le passé, le terme *caboclo* était utilisé pour désigner les indigènes ou leurs descendants. Dans la langue portugaise actuelle, *caboclo* a un sens plus ambigu et souterrain, même péjoratif. Il insinue *a minima* une descendance indigène et peut renvoyer, dans un sens plus métaphorique, à un habitant de l'arrière-pays aux coutumes simples et rudimentaires. Ainsi, l'identification du *caboclo* en tant qu'indigène est principalement résiduelle et négative.

Candomblé. Ensemble de pratiques rituelles et sacrées provenant des religions africaines, amenées au Brésil par les esclaves, et actuellement pratiquées par une partie importante de la population brésilienne, en particulier dans les États de Bahia, de Maranhão et de Rio de Janeiro. À l'époque coloniale, au XIX^e siècle et pendant la période de la République, les adeptes du *candomblé* étaient poursuivis par la police et criminalisés.

Casa-grande/Casa-senzala. Nom donné à la résidence patronale au sein des sucreries, par opposition à la *senzala*, demeure collective des esclaves.

Cearense. Individu originaire de l'État de Ceará, dans le *Nordeste* brésilien.

Capoeira. La *capoeira* est une forme de lutte créée au Brésil par les esclaves africains, accompagnée de musiques, d'instruments et de diverses prescriptions rituelles originaires d'Afrique.

Carte de travail et de prévoyance sociale. Au Brésil, la Carte de travail et de prévoyance sociale (CTPS) est un document personnel obligatoire qui réunit toutes les informations de la vie professionnelle du travailleur. Elle atteste que la personne possède un emploi stable et cotise chaque mois à la sécurité sociale. Elle garantit l'accès aux droits du travail – congés hebdomadaires, vacances annuelles, treizième mois – et habilite à la demande de services et de bénéfices provisoires. Créée en 1932 sous le gouvernement de Getúlio Vargas, elle devient obligatoire à partir de 1934 pour tous les travailleurs du pays.

Carteira indígena. Programme créé en 2004 par le ministère de l'Environnement pour soutenir les projets économiques des communautés indigènes inspirés par l'agroécologie.

Casebres. Petits logements de fortune où réside une population très pauvre, rurale ou urbaine, dans la plupart des cas, sans aucun registre de propriété.

Caveirões. En portugais, *caveira* désigne une tête de mort, *caveirões* étant son superlatif. Durant les incursions policières ou militaires dans les *favelas*, les *caveirões* désignent des véhicules blindés, des « chars de guerre » qui affichent une tête de mort traversée d'un poignard et de deux revolvers.

Choupanas. Habitat précaire.

Commission Rondon. Commission créée par le gouvernement fédéral au début du ^{xx}e siècle dans le but d'installer des lignes télégraphiques dans les zones les plus reculées du pays. Pour ce faire, la Commission entra en contact avec de nombreuses populations indigènes qu'elle « pacifia » et « sédentarisa ». Elle fut à la base de la création en 1910 du Service de protection aux Indiens (SPI) ainsi que des différentes pratiques de l'indigénisme officiel. Son créateur, Cândido Mariano da Silva Rondon, ingénieur militaire de formation positiviste, fut son directeur pendant des années. Il est, jusqu'à aujourd'hui, vénéré comme son « icône ».

Cordeis. Nom donné aux récits populaires divulgués par le biais de brochures.

Correrias. Incursions armées et violentes qui détruisaient les habitats indigènes, brûlant leurs biens et leurs cultures. Lors des *correrias*, les indigènes les plus rebelles étaient abattus, tous les autres étaient réduits en esclavage, en particulier les femmes et les enfants. À la différence des *descimentos* (déplacements) de l'époque coloniale, les *correrias* n'étaient encadrées par aucune réglementation officielle ni par des missionnaires.

Cortiços. Au ^{xix}e siècle, les *cortiços* désignaient les habitations de fortune du centre-ville de Rio de Janeiro. L'Inspection générale d'hygiène estimait que le nombre d'habitants y avait doublé entre 1888 et 1890, s'élevant à plus de cent mille habitants. Avec la légitimation scientifique de « l'hygiénisme » [Chaloub, 1996 ; Schwarcz, 1993], qui associait l'irruption d'épidémies à l'insalubrité de la ville et aux miasmes des marais et

des fleuves, une campagne d'éradication des *cortiços* et de drainage de certaines parties de la ville fut lancée. En 1904, l'ingénieur Everardo Backheuser recensait dans un rapport au ministère de la Justice plus de six cents logements collectifs expulsés par la Santé publique, où logeaient plus de treize mille personnes [Abreu, 1994, p. 34-46].

Cultura viva. Le programme *Cultura viva*, créé en 2004 par le ministère de la Culture, englobait des initiatives culturelles qui impliquaient les communautés dans des activités artistiques, culturelles, de citoyenneté et d'économie solidaire. Les organisations sélectionnées recevaient des subventions du gouvernement brésilien. Ce partenariat entre l'État et la société civile s'appelle *Ponto de cultura*. Le programme visait également à préserver et promouvoir la diversité culturelle. Il prit fin en 2011.

Descimentos. Activité militaire et religieuse consistant à déplacer les familles et les communautés indigènes pour les confiner dans les *aldeias* administrées par les missionnaires.

Devassa. Procès de grande envergure, où un compte rendu des faits était réalisé et où des culpabilités et des responsabilités étaient attribuées.

Directoire des Indiens. Le Directoire des Indiens ou Directoire pombalin fut créé en 1755 par le marquis de Pombal, premier ministre de la Couronne portugaise. Il avait vocation à remplacer les anciennes missions (*aldeias*). Établies entre les *xvi^e* et *xviii^e* siècles, les missionnaires étaient chargés de les mettre en place et de les gérer. Pendant le Directoire, les missions furent transformées en villages administrés par des pouvoirs séculaires. Selon ce nouveau schéma, les indigènes furent proclamés formellement libres, même si dans les faits ils vécurent sous les ordres des directeurs, qui se servaient d'eux comme main-d'œuvre pour leurs activités économiques, pour leur propre bénéfice ou celui d'autres colons.

Estado Novo. L'*Estado Novo* fut une période politique d'exception durant laquelle le pouvoir était centralisé par le président de la République, Getúlio Vargas, qui persécuta les communistes et criminalisa le mouvement dit « intégraliste » (d'inspiration néo-fasciste). Il entreprit par ailleurs des réformes populaires et consolida la législation du travail.

Favela. Ensemble d'habitats précaires où réside la population la plus démunie de la ville. Il s'agit souvent d'une occupation illégale de terrains dépourvus de l'infrastructure des services publics (eau, électricité, égouts, ramassage d'ordures) et des institutions gouvernementales (écoles, hôpitaux, commissariats de police). Des registres de la fin du *xix^e* siècle témoignent de la construction de logements dans les *morros* (collines), mais seulement en tant que faits isolés et temporaires. Un changement s'opéra lorsque se posa le problème du logement des soldats qui participèrent à la campagne de Canudos et à la révolte armée de 1894, alors que des permis étaient délivrés pour leur installation sur les pentes des *morros* Santo Antônio et da Providência. Le mot « *favela* », qui était à l'origine employé pour désigner le *morro* da Providência, fut par la suite employé de manière générique pour désigner les nouvelles occupations dans d'autres *morros*.

Front d'expansion. Le terme « front d'expansion » renvoie à l'extension de la frontière économique, qu'elle soit agricole, d'élevage ou extractive, en raison de l'implantation de structures de production, de circulation et des premières transformations de produits destinés à l'exportation.

Guerre juste. Institution apparue du temps de la *Reconquista* de la péninsule ibérique, suite à la défaite et à l'expulsion des califats musulmans. Elle désigne une guerre considérée comme sacrée, destinée à imposer le christianisme chez des populations qualifiées de « païennes ». En Amérique, les populations autochtones remplacèrent les « Maures ». Les « guerres justes » ne pouvaient être décrétées que par le roi ou les gouverneurs. Les indigènes pris en otage pouvaient demeurer captifs pendant de longues périodes.

Igarapé. Nom donné en Amazonie aux petites rivières, généralement navigables.

Indianisme. Mouvement littéraire et artistique qui domina la vie culturelle brésilienne au XIX^e siècle. D'inspiration romantique, il proposait une vision idyllique de l'indigène et de certaines coutumes et valeurs nationales.

Indigénisme. Ensemble de principes et de pratiques censé guider les relations entre les États nationaux et les populations indigènes d'Amérique. L'Institut indigéniste interaméricain, qui avait des représentations dans chaque pays du continent, en fut le promoteur. La doctrine de base fut élaborée entre les États-Unis et le Mexique dans les années 1940 et 1950, et eut une répercussion importante au Brésil.

Indigéniste. Mot employé pour désigner les techniciens du gouvernement qui traitent spécifiquement les thématiques liées à l'assistance des populations indigènes.

Índios bravos/Índios mansos. L'administration portugaise distinguait deux catégories d'indigènes : les *índios bravos* (Indiens féroces) qui résistaient à la domination, et les *índios mansos* (Indiens dociles) qui acceptaient l'évangélisation et l'autorité portugaise. Tandis que les seconds étaient reconnus comme des sujets de la Couronne, les premiers étaient fortement stigmatisés et criminalisés en tant qu'ennemis, et contraints à des formes violentes d'assujettissement (esclavage et extermination) et de mise sous tutelle.

Jurema. La *jurema* est une boisson rituelle ayant des propriétés hallucinogènes, préparée avec les racines et les fruits d'un arbre du même nom.

Langados. Au début de la colonisation en Amérique, comme en Afrique, c'est ainsi que furent appelés en portugais les exilés ou les naufragés, qui commencèrent à vivre parmi les indigènes et servirent de médiateurs entre les commerçants européens et les populations locales.

Langue générale. Élaborée et promue par les jésuites pendant le XVI^e siècle, la « langue générale » était un tupi « simplifié », auquel fut ajoutée une série de vocables et de concepts propres aux missionnaires.

Latifundia. Vastes étendues de terres contrôlées par un seul propriétaire. À l'époque coloniale,

elles résultaient de dons faits par le roi du Portugal, par les gouverneurs, et bénéficiaient aux nobles, aux marchands et aux soldats.

Loi des Terres de 1850. Ensemble de lois en vigueur pendant la période postcoloniale, qui réglementaient l'accès à la propriété et l'usage des terres agricoles au Brésil, instituant un marché d'achat et de vente des terres. Ces lois remplacèrent le système des *sesmarias* suivant lequel les terres ne pouvaient être acquises que par le biais d'une concession spécifique du roi du Portugal.

Maison d'exportation. Établissements commerciaux qui offraient des crédits et approvisionnaient en marchandises les commerçants locaux (*seringalistas*). Ces derniers finançaient à leur tour leurs employés (*seringueiros*), en leur donnant divers produits en échange de leur travail et en leur imposant l'obligation d'un monopole commercial.

Mamelucos. Désigne les filles et les fils d'indigène et de Portugais.

Nações de gentios. « Nations gentils ». Les Portugais employaient la catégorie théologique de *gentios* pour désigner les païens amérindiens.

Peão. Le *peão* est un travailleur recruté à titre temporaire et sans réglementation légale, qui perçoit généralement des salaires très bas et qui ne respecte pas la législation.

Populations sertanejas. Nom donné aux personnes et aux peuples qui habitent dans le *sertão* brésilien.

Postes d'attraction. Postes créés par la FUNAI destinés à l'attraction, à la sédentarisation et à la protection des peuples indigènes en situation d'isolement volontaire.

Poste indigène. Unité locale de l'action indigéniste gouvernementale, généralement située à l'intérieur ou à proximité d'un village indigène.

Premier Empire. Le Premier Empire désigne la période qui débuta avec la déclaration d'indépendance en 1822 et s'acheva avec l'abdication de Dom Pedro I^{er} en 1831. Suite au décès de son père, il retourna au Portugal pour accéder au trône sous le titre de Dom Pedro IV. Une série de régences provisoires fut mise en place après le Premier Empire, jusqu'à l'investiture de son fils en 1840 sous le titre de Dom Pedro II.

Projet Calha Norte. Programme gouvernemental élaboré en 1985 par le Conseil de sécurité nationale où il était établi que pour les questions agraires et administratives, une frange de cent cinquante kilomètres au long des frontières, des fleuves et des routes dépendrait directement de la planification et de la supervision des militaires.

Quilombolas. Le terme *quilombolas* est utilisé pour désigner la population rurale noire descendante des anciens *quilombos* ou des populations esclaves dans le passé.

Quilombos. Refuges des esclaves noirs qui fuyaient les propriétés esclavagistes.

Recôncavo baiano. Région géographique qui englobe le littoral et les territoires voisins, et qui forme un arc autour de la Baie de tous les Saints.

Régime de mémoire. Expression utilisée par Johannes Fabian [2001a, p. 70-85] pour désigner une « architecture de la mémoire qui établit les conditions de possibilité d'énonciation d'un récit » et reprise, avec un sens modifié par João Pacheco de Oliveira, pour décrire la pluralité des pratiques et des doctrines relatives aux indigènes.

Second Empire/*Segundo Reinado*. Le Second Empire, aussi appelé *Segundo Reinado*, désigne la période de l'histoire brésilienne qui débuta avec la déclaration de la majorité légale de Pedro II en 1840, et s'acheva avec la proclamation de la République en 1889. Elle correspondit à la mise en place des fondements de l'État brésilien.

Seringueira. La *seringueira* (*Hevea brasiliensis*) est une espèce d'arbre dont la sève contient du latex. Son extraction ne nécessite pas d'abattre l'arbre, car elle peut se faire en petites quantités et de manière régulière au moment de la *zafra* (environ trois mois pendant la saison sèche). De croissance lente et de grande longévité (environ 200 ans), la *seringueira* est une espèce native de la vallée du fleuve Amazone, dont la concentration varie entre 0,7 à 3 arbres par hectare. Les zones considérées les plus productives étaient les sources des fleuves affluents de la rive droite de l'Amazone, notamment de la région d'Acre. L'exploitation débutait par l'ouverture des chemins (*estradas*) qui reliaient entre cent et deux cents arbres. La *colocação* était une petite cabane au milieu de la forêt où habitait le *seringueiro*. Depuis cet endroit, il pouvait accéder tous les jours à deux ou trois routes d'une largeur de six à dix kilomètres à l'intérieur de la forêt. Le matin, le *seringueiro* faisait une incision sur chacun des arbres des *rutas*. Il revenait l'après-midi pour récupérer le latex qui jaillissait de ces dernières. À la fin de la journée, on fumait le matériel accumulé afin de former de boules de caoutchouc. Le *seringueiro* les transportait chaque semaine ou chaque mois, en fonction de la distance, au *barracão* (magasin) de son « patron ». Ce dernier, considéré comme le propriétaire d'un *seringal*, exerçait sur le travailleur un monopole commercial absolu. Son magasin était généralement situé sur les rives d'un fleuve important. Il pouvait ainsi contrôler l'accès fluvial aux *colocações*. Un ensemble de *colocações* composait un *seringal*, unité de production fondamentale du caoutchouc en Amazonie. Les ressources (argent et marchandises) permettant de financer cette production provenaient des maisons d'exportation, grandes maisons commerciales situées dans les capitales Manaus et Belém qui se chargeaient également de faire circuler cette production au sein du marché national. Le réseau de financement avait une structure pyramidale, au sommet de laquelle se trouvaient les grandes banques étrangères articulées au marché international. Au début du *boom* du caoutchouc, tous les travailleurs étaient appelés *seringueiros*, mais au fur et à mesure de la croissance de la production, les rôles se différencièrent. Le commerçant (« le patron ») fut dès lors appelé le *seringalista*, c'est-à-dire le propriétaire des moyens de production, et séparé du travailleur exploité (*seringueiro*).

Seringal/Seringais. Le *seringal* (*seringais* au pluriel) désigne la zone peuplée par la *seringueira* en vue de son exploitation.

Sertão/Sertões. Historiquement, les *sertões* (au singulier, *sertão*) désignaient les régions de l'intérieur du pays ayant une faible densité démographique et une importance économique moindre. Elles étaient souvent habitées par des indigènes et peuplées de *quilombos* (refuges des Noirs qui fuyaient les *haciendas* esclavagistes du littoral). Étant donné que ces régions ne répondent à aucune spécificité géographique, les *sertões* doivent être comprises comme une catégorie idéologique et politique qui désigne le lieu – toujours lointain – de l'autre.

Sertanista/Sertanistas. De nos jours, le mot *sertanista* (*sertanistas*, au pluriel) désigne les fonctionnaires de l'agence indigéniste officielle qui travaillent uniquement en contact avec les populations indigènes isolées, en essayant d'établir avec elle des rapports pacifiques. Les valeurs et la rhétorique des *sertanistas* eurent par le passé, et encore aujourd'hui, une grande importance dans la définition du *modus operandi* de l'agence indigéniste officielle et de l'indigénisme brésilien lui-même.

Sesmaria/Sesmarias. Acte administratif établi par la Couronne portugaise, par le biais duquel le roi octroyait d'immenses lots de terre à certains de ses sujets, en rétribution d'un service rendu (militaire ou commercial). Ce dispositif fut le principal outil de la colonisation et de l'appropriation latifundiaire au Brésil. Puisqu'une personne pouvait les cumuler, les *sesmarias* furent à l'origine de la fondation des *latifundia*.

Tapuia. Terme générique utilisé par les colons portugais pour désigner les populations qui, parlant différentes langues, habitaient dans l'arrière-pays. À la différence des Tupi qui occupaient le littoral, habitaient des grands villages et pratiquaient l'agriculture, les Tapuia étaient généralement nomades et leurs économies reposaient sur des activités d'extraction.

Terreiro. Désigne les lieux où sont réalisés les rituels afro-brésiliens du *candomblé*.

Tropas de resgate. Expéditions militaires organisées par des particuliers pendant la période coloniale pour libérer des indigènes faits prisonniers par d'autres indigènes et supposément condamnés à l'anthropophagie. Les indigènes « rescapés » n'étaient pas libérés et devenaient des esclaves temporaires avec la justification de financer par leur travail les coûts de l'expédition.

União. L'Union (en portugais, a *União*) désigne la personnalité juridique de droit public qui représente le gouvernement fédéral à l'échelle nationale et la République du Brésil à l'international.

Vieille République. Période allant de 1889 à 1930, au cours de laquelle les partis politiques n'étaient pas nationaux mais étaient circonscrits aux États brésiliens. La vie politique y était régulée par des accords entre élites régionales.

Liste des sigles

ABA	Association brésilienne d'anthropologie
ACITRUT	Association des communautés indigènes du rio Trairá
AIBA	Académie impériale des beaux-arts
ANAI	Association nationale d'action indigéniste
APIB	Articulation des peuples indigènes du Brésil
AUCIRT	Association unifiée des communautés indigènes du rio Tiquié
BID	Banque interaméricaine de développement
BOPE	Bataillon des opérations de police spéciale
CCE	Commission scientifique d'exploration
CDP	Compagnies détachées de patrouille
CAPOIB	Comité d'articulation des peuples et des organisations indigènes du Brésil
CEDI	Centre œcuménique de documentation et d'information
CGTT	Conseil général de la tribu ticuna
CIMI	Conseil indigéniste missionnaire
CIR	Conseil indigène de Roraima
CIVAJA	Conseil indigène de la vallée du Javari
CNBB	Conférence nationale des évêques du Brésil
COIAB	Coordination des organisations indigènes d'Amazonie brésilienne
CSN	Conseil de sécurité national
CTPS	Carte de travail et de prévoyance sociale
DSEI	Districts sanitaires indigènes spéciaux
ECO-92	Conférence des Nations unies sur l'environnement et le développement

FOIRN	Fédération des organisations indigènes du rio Negro
FUNAI	Fondation nationale de l'Indien (1967)
FUNASA	Fondation nationale de Santé
GPAC	Groupe de patrouilles des zones spéciales
GTME	Groupe de travail missionnaire évangélique
IBAMA	Institut brésilien de l'environnement
IBGE	Institut brésilien de géographie et de statistique
IECLB	Église évangélique de la confession luthérienne brésilienne
IHGB	Institut historique et géographique brésilien
INCRA	Institut national de colonisation et de réforme agraire
ISA	Institut socioenvironnemental
MAIC	Ministère de l'Agriculture, de l'Industrie et du Commerce
MEC	Ministère de l'Éducation
MMA	Ministère de l'Environnement
NDI	Centre des droits indigènes
OIT	Organisation internationale du travail
PINEB	Programme de recherche sur les peuples indigènes du <i>Nordeste</i> brésilien
PPTAL	Projet de protection des populations et des territoires indigènes de l'Amazonie légale
PRONAF	Programme national de soutien à l'agriculture familiale
SGE	Service géographique de l'armée
SPI	Service de protection aux Indiens (1910)
SPILTN	Service de protection aux Indiens et de localisation des travailleurs nationaux
UNI-ACRE	Union des nations indigènes d'Acree et du sud de l'Amazonie
UNI	Union des nations indigènes
UPP	Unité de police pacificatrice

Liste des présidents brésiliens depuis la fin de la dictature

1985-1989 José Sarney
1990-1992 Fernando Collor de Mello
1992-1993 Itamar Franco
1994-2002 Fernando Henrique Cardoso
2003-2010 Luis Inácio Lula da Silva
2011-2015 Dilma Rousseff
2016-2018 Michel Temer
2019-2022 Jair Bolsonaro

Note des éditions de l'IHEAL à la préface d'Alban Bensa

Alban Bensa a écrit cette préface «Continuités indigènes» le 27 janvier 2020 et l'a soumise à discussion au groupe de recherche AMOC (Régimes nationaux de l'autochtonie), financé par un fonds franco-brésilien (Capes-Cofecub) qui a réuni américanistes et océanistes le 4 mars 2020. Les échanges portaient alors sur ses usages des termes Indien, indigène, amérindien, aborigène et autochtone, mais Alban, déjà très fatigué par sa maladie, n'avait pas pu participer à la discussion. Dans son texte, Alban utilise ainsi cinquante-deux fois le terme «indien», cinquante fois «indigène», huit fois «autochtone» et deux fois «amérindien». Son décès prématuré à l'automne 2021 nous a privés d'un échange approfondi avec lui sur les termes à retenir *in fine*. C'est pourquoi nous avons décidé en accord avec João Pacheco de Oliveira, Capucine Boidin, Pablo Barbosa et Julie Métais de respecter les usages initiaux des termes utilisés par Alban, signes d'un état de la langue et de l'anthropologie française.

Préface

Cet ouvrage concerne la formation de la nation brésilienne. Mais les questions qu'il soulève excèdent ce pays pour interpeller l'anthropologie et la sociologie contemporaines dans leur ensemble. João Pacheco de Oliveira m'a fait l'honneur de me demander de rédiger cette préface, proposition que j'ai acceptée volontiers. Mes préoccupations méthodologiques et théoriques, alliées à une longue expérience de l'Océanie coloniale française en Nouvelle-Calédonie, ont sans doute limité mon dépaysement à la lecture de cette somme¹. Toutefois, les perspectives méthodologiques, comparatistes et généralistes qu'elle ouvre n'ont cessé de stimuler de bout en bout ma réflexion. Je voudrais ci-après faire partager l'effet roboratif de cette lecture.

João Pacheco de Oliveira relativise les croyances savantes et politiques concernant les populations autochtones au Brésil. Ce livre rompt avec les faux-semblants qui ont pour point commun de faire disparaître les indigènes en les repoussant dans l'altérité ou la sauvagerie absolues. À l'inverse, il rétablit l'importance des Indiens dans la naissance du Brésil comme nation. Il démontre que l'interdépendance pragmatique et ambivalente entre colonisateurs spoliateurs et colonisés survivants prévalut à mesure qu'avancait le front de la colonie. À travers ces rapports de domination des uns, pour exploiter, et la résistance des autres, pour survivre, s'étayèrent peu à peu, principalement au bas de l'échelle sociale, des liens de travail, de voisinage et de famille. De cette imbrication, constamment

1. Bensa Alban, *La Fin de l'exotisme, essais d'anthropologie critique*, Toulouse, Anacharsis, 2006; Bensa Alban, *Après Lévi-Strauss, pour une anthropologie à taille humaine*, Paris, Textuel, 2010.

traversée par l'idéologie coloniale inégalitaire, est né un espace social intermédiaire, occupé par une population à la fois mélangée, en ce qu'elle est devenue la trame d'une même nation, et diversifiée, en ce qu'elle peut aussi apparaître comme la combinaison de nombreuses identités.

João Pacheco de Oliveira retisse ainsi les liens oubliés de la nation brésilienne à ses indigènes et propose « une autre lecture des premiers épisodes de l'histoire du Brésil [qui] s'appuie sur les perspectives et les stratégies des populations autochtones, premières collectivités assujetties dans l'histoire de la construction nationale » [p.78].

Ce livre, à partir de situations précises intégrées à une réflexion générale, réintroduit les Indiens dans l'histoire citoyenne, tout en soulignant combien les Portugais et l'idéologie « civilisatrice » ont tenté de les repousser hors de l'histoire du Brésil, y compris de celle de l'esclavage.

Ce qui devint finalement le Brésil était une terre entièrement occupée par les Amérindiens que les Portugais tentèrent d'éliminer pour prendre leur place. La question coloniale est donc bien constitutive de la nation en ce que sa genèse et son histoire supposent, explique João Pacheco de Oliveira, « l'anéantissement routinier et systématique des hétérogénéités et des autonomies » [p.115]. La nation étatique ne saurait en effet s'embarasser d'ensembles sociaux déjà constitués, plus ou moins autonomes et éventuellement liés entre eux au sein d'institutions souples qui ne font pas de la frontière un principe politique, mais privilégient des relations fluctuantes et aux issues incertaines comme celles de l'échange et du conflit. En intégrant l'indigène dans l'histoire nationale, João Pacheco de Oliveira pose la question des limites de l'ethnisation. Il montre l'enchevêtrement des situations où l'indigène agit comme dominé culturel et simultanément comme dominé citoyen brésilien, Indien en résistance et travailleur récalcitrant.

L'idée de mondes clos, épargnés par l'histoire et le changement, refuges d'une primitivité « non touchée », vierge, nie les interrelations concrètes entre indigènes et colonisateurs dès les premiers contacts ; même s'il est évident que ce poids de contraintes croisées, « alimenté par des antagonismes et des réciprocitys, n'excluait ni asymétries, ni manipulations, ni désaccords » [p.90]. Mais ces jeux de masques au creux des affirmations de soi fonctionnent simultanément et déclinent une complexité extrême parce qu'il s'agit toujours de se définir par rapport à l'autre dans un monde où l'irruption colonisatrice en 1549 a définitivement relativisé l'identité de tous les acteurs.

Pour leur part, souligne João Pacheco de Oliveira, « les indigènes se virent refuser le statut d'acteurs effectifs, de témoins valables ou fiables. [...] On leur refusa la condition de ceux qui prennent part au processus – et qui par là même sont investis de droits et de devoirs » [p. 138]. La dévalorisation de l'action et de la pensée indigènes déploie un argumentaire justificatif qui assigne les colonisés à un sens caché. Ce qu'ils disent et font ne mériterait pas d'être pris en considération parce que leur attitude renverrait à des conceptions non rationnelles du monde dont le christianisme pourtant est tout aussi imprégné.

João Pacheco de Oliveira, en resituant le discours et les savoirs sur les indigènes dans l'histoire de leurs relations aux Portugais, montre qu'un écran épais a rapidement été dressé dans l'idéologie nationale brésilienne entre le nouvel État en formation et les populations qu'il a spoliées et asservies pour s'installer et prospérer sur leurs terres conquises, toujours au moyen d'une violence extrême. Il serait irréaliste de dessiner le périmètre sanitaire d'une authenticité qui serait indépendante de cette histoire. Mais, en retour, il serait inexact, de penser l'histoire du Brésil comme celle d'une assimilation réussie de « sauvages » par un « projet civilisateur », tant il est vrai, souligne l'auteur, que « la construction de l'indigène en tant que primitif ne précéda pas la colonisation, elle en fut le résultat » [p. 90], l'effet d'une histoire en réalité principalement foncière qui s'étend peu à peu sur tous les territoires pour en faire un seul pays.

En phase avec l'idée d'une frontière aussi mobile que politique développée par Fredrik Barth, João Pacheco de Oliveira soutient « une perspective processuelle de la frontière » qui sous-tend la distinction tout idéologique entre d'un côté du front, « l'indigène colonial », c'est-à-dire christianisé de force et contraint au travail pour ses maîtres blancs, et de l'autre côté, « l'indigène sauvage », rejeté au-delà de l'expansion pionnière et objet d'une dépréciation raciste ou d'une idéalisation romantique. Le paradoxe de ces imageries en apparence opposées tient à ce qu'elles sont produites au moment même où l'indigène devient une « ressource fondamentale », dit l'auteur, pour le développement des productions coloniales.

Les politiques économiques du capitalisme marchand (caoutchouc, bois, soja) ont poussé les frontières du Brésil d'est en ouest, toujours plus avant sur les terres indiennes. Tous les indigènes ont été et sont encore touchés par cette avancée meurtrière qui fait écho à la conquête

de l'ouest aux États-Unis, mise en pratique de « l'idéal squatter » qui promeut l'installation sur une terre sans titre de propriété [Turner, 1911, p. 223]. Car évidemment, rappelle João Pacheco de Oliveira, « le droit exclusif et antérieur des populations autochtones sur les territoires précédemment occupés n'était pas reconnu » [p.190]. Question juridique subsidiaire, mais cruciale soulevée par toute colonisation de peuplement: les droits fonciers des vaincus s'éteignent-ils à jamais dès lors que leurs bénéficiaires originels ont été éliminés ou maîtrisés? C'est ce qu'ont imaginé les Portugais au fil de leur conquête. Ainsi, parmi de multiples cas détaillés tout au long de son livre, l'auteur mentionne par exemple que « des véritables guerres d'extermination furent menées contre les Tupinambá du Maranhão, les indigènes du rio Negro, les Mura et les Mundurucu. Certaines sources coloniales estiment qu'un capitaine général du Pará extermina ou rendit captifs plus de 500 000 indigènes en l'espace de cinq ans, de 1621 à 1626 » [p.195].

Au moment du contact, les premiers propriétaires du sol, beaucoup plus nombreux et organisés qu'on ne l'admet aujourd'hui, ont été supprimés sciemment au fil d'affrontements brutaux ou insidieux présentés comme des mesures de « pacification » qui ont visé à mâter toute opposition, à s'emparer des territoires et à faire des survivants une main-d'œuvre obéissant aux plus forts militairement, les Portugais. Pour ces derniers, il s'agissait de coloniser en constituant des ensembles sociaux et politiques nouveaux, entièrement soumis. Ce travail d'anéantissement et de mise sous tutelle a été masqué, voire dénié, par des savoirs gouvernementaux où le recensement joue un rôle central. Il est donc indispensible, comme le montre João Pacheco de Oliveira, de contextualiser et de critiquer « l'usage des matériaux quantitatifs, en particulier ceux qui proviennent des statistiques démographiques et agraires, souvent rattachés à d'autres temporalités que celle du présent ethnographique » [p.255]. L'objectivité apparemment implacable du chiffre permet en situation coloniale de truquer l'évaluation de la démographie indigène.

La mémoire orale, la géographie historique, l'archéologie attestent cependant, pour les Amériques et aussi, par exemple, pour l'Océanie, d'un peuplement d'avant la conquête beaucoup plus important que celui retenu par l'administration et la science coloniales. Pour des raisons politiques et économiques, ces pouvoirs avaient tout intérêt à minimiser le nombre d'indigènes et les usages qu'ils faisaient de la terre, jusqu'à décréter, comme en Australie, tout un continent insulaire *terra nullius*,

« terre sans maître ». Mais cette entreprise négationniste n'a jamais été parfaitement aboutie, car les populations indigènes ont fait preuve d'une capacité considérable à encaisser les coups tout en se renouvelant. Au Brésil, elles ont infiltré sur le terrain le monde portugais colonisateur par des mélanges matrimoniaux, des liens de voisinage ou de travail.

On pourrait se demander si ces interactions concernent aussi les populations forestières de l'ouest brésilien, les « tribus reculées ». Mais ce serait alors supposer que les mouvements des colons, des orpailleurs, les dispositifs juridiques fonciers, les réductions, les massacres soient restés sans effet sur ces populations, leurs relations entre elles et leurs déplacements. Or nombre de collectivités indiennes d'Amazonie n'ont cessé de changer d'implantations et même d'organisation politique sous les effets directs et indirects des initiatives des colons. À cet égard, les situations des Indiens sont très variables d'un État ou d'une région à l'autre. Les Indiens ont discrètement travaillé à se déprendre du pouvoir missionnaire dans l'espoir de continuer à donner un sens spécifique à leur existence collective et personnelle.

Plutôt que de s'enfermer dans une argumentation globale qui fait de tous les Indiens des victimes passives, il convient donc, comme le développe João Pacheco de Oliveira, de se pencher sur les contextes concrets, afin de saisir, au cas par cas, les réactions et décisions des Indiens pris dans l'adversité coloniale et dans des conditions économiques variables (mines, exploitations forestières, élevage, etc.). Ainsi démontre-t-il avec de multiples preuves à l'appui, « l'absence d'une reconnaissance officielle et explicite n'implique en aucune manière que ces personnes aient cessé d'établir des réseaux d'échange et de solidarité, ou d'entretenir des formes d'organisation spécifiques, réunissant des familles et des groupes à l'intérieur d'un ensemble social plus large » [p. 109].

Les adaptations aux nouvelles conditions de vie imposées n'excluent en rien le maintien des organisations sociales, des cycles rituels, des savoirs naturalistes, dispositifs qui demeurent opératoires tout en se modifiant avant et après l'arrivée des Portugais. Mais il ne saurait pourtant être question pour João Pacheco de Oliveira de faire de ces perpétuations et stabilités les expressions d'une authenticité qui aurait échappé à la grande transformation. La ligne centrale de ce livre est que les Indiens ont une présence active et continue dans l'histoire du continent avant et après l'invasion européenne.

C'est également à travers l'analyse de l'émergence de nouvelles ethnies, durant les trois dernières décennies, que João Pacheco de Oliveira éclaire avec acuité cette réalité qui bat en brèche l'idée d'un espace social et politique indien échappant à l'emprise des États constitués dans la foulée de la colonisation. Pas question de laisser de côté les relations sociales effectives (familiales, économiques, territoriales) entre les populations colonisatrices et les collectivités colonisées. L'attention à ces ajustements pratiques fait apparaître la place des indigènes dans la nation brésilienne. Ainsi les réactions territoriales, intellectuelles, rituelles, artistiques des indigènes à l'histoire brésilienne sont-elles les symptômes de tentatives d'adaptation, – ou de « survivances-adaptations », disait Roger Bastide –, aux situations, bien plus que la perpétuation de comportements ancestraux qui auraient, intacts ou meurtris, traversé l'histoire nationale.

João Pacheco de Oliveira examine en détail la situation des Indiens du nord-est du Brésil qui se sont mélangés au point d'être appelés *misturados*. Les anthropologues historiques, tels Alfred Louis Kroeber (1876-1960) ou Alfred Métraux (1902-1963), les ont négligés parce qu'à leurs yeux, ils ne constituaient pas des cultures pures, homogènes, mais plutôt des collectivités vite dites « acculturées ». Aujourd'hui toutefois, plus de cinquante communautés locales se déclarent indiennes même si elles peuvent être considérées par un regard extérieur comme à « faible distinction culturelle » [p. 156].

Peut-on limiter la compréhension des formes de vie collectives à leurs signes distinctifs les plus marquants, tout en laissant de côté les pratiques par lesquelles les gens de ces sociétés se lient à d'autres groupes, soit spontanément, soit sous la contrainte? Peut-on ethniciser ainsi des groupes ou des régions au point d'occulter l'histoire des relations que ces entités ont entretenues et entretiennent encore avec la société dominante? L'ethnie est un produit historique non pas en soi, mais en réaction à des histoires plus vastes qui l'englobent et pour une part la déterminent. Ainsi ses membres ont-ils des expériences diversifiées allant du rituel domestique suivant la naissance d'un enfant, au mariage entre voisins d'origines diverses tout en travaillant au loin sur une exploitation forestière. Ces glissements d'un cadre à un autre, ces mobilités symboliques, sociales et spatiales coexistent. On peut, nostalgique, les traiter sur le mode de la perte et s'attacher à retrouver ce qui a disparu, ou bien plus réaliste, avec João Pacheco de Oliveira, tout

prendre en compte simultanément et se montrer attentif à ce qui peut survenir de nouveau sur cet humus social. C'est à cette condition, et à cette condition seulement que, dans le cas du Brésil, peut être objectivement qualifié le rôle des Indiens dans la construction de l'identité nationale. Dès lors, l'autochtone n'est plus simplement une couleur locale, chère au tourisme, mais participe de l'histoire du pays.

Au Brésil, l'écrasement des Indiens, leur repli pour mieux jouer et se jouer des nouvelles frontières de la conquête économique afin de survivre et leur arrivée au cœur des villes et de la culture nationale contemporaine ne permettent pas d'établir de ruptures nettes entre ce qu'ils furent il y a cinq siècles et ce qu'ils sont toujours aujourd'hui. Certes des modifications dans les aspects de leur présence sont manifestes, mais il s'agit davantage de reformulations permanentes que d'un « *never more* » absolu. Leur revitalisation culturelle contemporaine ne doit donc pas être considérée comme illusoire, mais, à l'inverse, mobiliser toute notre attention d'ethnographes. Les Indiens constituent un pôle différentiel et existentiel fondamental dans ce que tous les Brésiliens d'aujourd'hui peuvent dire et penser d'eux-mêmes. La facture coloniale de l'histoire colle à la peau du Brésil et, plus largement, de tous les pays d'Amérique du sud et du nord.

João Pacheco de Oliveira explore les modalités selon lesquelles des Indiens pensent eux-mêmes leur place dans le Brésil contemporain en faisant fi des discours politico-savants qui tentent de les objectiver souvent jusqu'à la caricature. L'adhésion des autorités dominantes à un panel simple de croyances relatives aux indigènes a en effet fonctionné dans toutes les colonies du monde. Comme nous le montre João Pacheco de Oliveira, un texte paru en 1823, les « Notes de Bonifácio de Andrada e Silva », consacre une certaine conception de l'indigène au Brésil qui entre dans l'imaginaire de la période impériale et fait référence pour des décennies. Il l'analyse en écho à l'essor de l'indigénisme et du nativisme, courants de pensée attachés à promouvoir un portrait idéal de l'Indien dans la nation, esquisse fort éloignée des réalités. Il est surprenant qu'ensuite et jusqu'à nos jours, malgré les études des anthropologues, ces stéréotypes ne s'émeussent pas, mais continuent à sévir, en particulier dans les moments de conflit politique.

Logiquement, ce livre accorde une place heuristique à l'analyse des images de l'Indien, selon les époques, les programmes politiques et économiques et les mouvements picturaux ou littéraires qui les accompagnent. La place de l'Indien dans la peinture et les lettres brésiliennes

révèle le sentiment social général de la nation à leur égard. Omniprésents dans les images et pourtant expulsés de la réalité, convoqués à tous les banquets idéologiques à leur propos (évolutionnistes, ségrégationnistes, humanitaristes, écologiques...) sans jamais être là pour en débattre eux-mêmes, les Indiens hantent le pays comme des fantômes inexpugnables. Le retour du refoulé s'opère dans des tableaux, des fresques, des décorations, des publicités de voyagistes, des films. João Pacheco de Oliveira démontre combien ces figurations de l'Indien générique inventé sont prégnantes, déterminantes même dans le lancement des politiques publiques le concernant. Les préjugés se cristallisent en effet dans des images prégnantes, récurrentes « qui orientent nos questionnements et nos actions » [p. 187] et demeurent durablement très lourdes pour ceux qu'elles représentent. Mais des retournements sont toujours possibles, si l'on considère que les représentés produisent eux aussi des images, des objets, des œuvres en phase avec leur propre expérience collective et personnelle. Les musées jouent de fait un rôle important dans la carrière scientifique et militante du professeur Pacheco de Oliveira.

Les colonies ont toujours besoin d'une image de l'Indien, de l'Africain, de l'Océanien, etc., permettant de justifier leur politique violente et/ou condescendante à l'égard des populations locales arraisonnées. L'exotisme joue dans cette élaboration idéologique un rôle moteur, en ce qu'il invente une altérité robot, en quelque sorte prédestinée à être dominée. Des ethnologues ont souvent aidé à la confection de ce costume *ad hoc*. À l'entreprise coloniale française, Maurice Leenhardt en Nouvelle-Calédonie avec *Do Kamo* et Marcel Griaule au Mali avec *Dieu d'eau* ont ainsi apporté des arguments d'altérité permettant d'éluder les actions et initiatives indigènes. L'idée sous-jacente à ces mises à distance est toujours profondément évolutionniste. Toutes visent à enfermer l'indigène dans un éloignement vertigineux des Blancs qui, pour leur part, se tendraient au sommet de la civilisation.

Les autochtones subissent ces contre-vérités, mais ils sont aussi habités par leur propre histoire, celle qu'ils ont vécue et mémorisée jusqu'à aujourd'hui ou qu'ils réactivent par des visites aux sites qu'ils ont dû abandonner. João Pacheco de Oliveira connaît ces récits indiens et les vieux chemins qui ramènent aux points de la dispersion initiale sous les coups de boutoir des nouvelles frontières économiques imposées par les entrepreneurs cupides, portugais puis brésiliens. En anthropologue de terrain en pays indien, il s'attache ici à qualifier les modes d'historicité

de ces narrations, leur originalité en regard du style de l'histoire nationale blanche.

La nation, constituée ou en voie de formation, s'appuie sur l'histoire linéaire et continue de l'État d'où, comme l'a bien montré Norbert Elias², elle a émergé. Les conquêtes lointaines ne sont pensées que comme les extensions nécessaires à l'accroissement d'un pouvoir central, celui de la nation ou de l'empire. L'histoire des dominants est toujours celle de leur domination. Mais les formations sociales non étatiques, non centralisées, n'ont pas ce souci. Elles déploient, quand elles se racontent, des enchevêtrements de récits, véritables jeux narratifs de pouvoirs qui ne sont pas tenus par une seule main, mais par plusieurs en divers lieux de la configuration politique. Ce schéma composé de nappes et de points ne fait que partiellement consensus. Mais la « vérité historique » [p. 118] acceptée n'annihile pas d'autres vérités, sans que tranche ici le veto du non-respect du principe de contradiction, mécanisme logique consacré par les pouvoirs forts. En situation coloniale, une tension s'instaure : d'un côté, la centralisation des discours par l'État et ses historiens ; de l'autre, les diasporas mémorielles indigènes multipolaires et foisonnantes que collecte l'ethnographe.

Plutôt que s'éclipser « dans une zone d'invisibilité » [p. 130] et se fondre dans une sorte d'anonymat, les peuples autochtones mettent en place de « multiples stratégies de résistance » [p. 111] que João Pacheco de Oliveira décline au fil de son ouvrage, tant au niveau global que local. C'est dans l'ordre spatial que se situe d'emblée le travail mémoriel. Les traces de l'ancrage se trouvent sur les sites nommés, points nodaux du passé, lorsque les Indiens étaient beaucoup plus nombreux et moins contraints. Aujourd'hui, ces endroits sont devenus d'immenses cimetières laissés par les forces d'État voulant faire place nette aux missionnaires, colons, multinationales.

Mais le refus indien d'être effacé laisse des *omphalos* dans les paysages, des lieux marqués, voire sacrés, qui font sens, et rappellent ce qui fut ou ce qui est encore, parfois différemment d'autrefois. Le récit autochtone conjure l'oubli par des îlots mémoriels, qui font des éléments du paysage des signes. Un arbre, une souche, un rocher suffisent à réveiller chez l'Indien tikuna de l'Alto Solimões en Amazonie un

2. Elias Norbert, *La Dynamique de l'Occident*, Paris, Agora, 2003 [1977].

souvenir ouvert quand il conduit l'anthropologue qui a sa confiance là où cela s'est passé: le départ de l'ancêtre, la dispute entre l'aîné et son cadet, l'ancien conflit armé, autant de vestiges d'une mémoire éclatée dont il suffirait de relier les épigones majeurs pour faire émerger tout un continent. Cet arrière-pays sous-jacent, les colonisateurs ont tout fait pour l'éradiquer, l'enfouir avec les corps et les mémoires de ceux qui les ont précédés sur la terre. Mais ces mémoires peuvent se réveiller, car les indigènes entretiennent une archéologie des savoirs où chaque strate peut en cacher une autre. La colonisation mène des politiques de l'oubli et/ou du remplacement d'une mémoire par une autre, en particulier dans la toponymie. Mais les indigènes reprennent pied dans leur mémoire et ce, d'autant plus que « la perspective historique des dominés englobe des modalités très variées de connaissance, telles que les usages de la géographie, les rituels, les biographies de caciques, voire des interprétations proprement indigènes des documents légaux ayant donné naissance aux *resguardos* » [p. 119].

L'une des thématiques centrales de la mémoire des lieux est celle d'une relation maintenue à une origine. Le voyage de retour, fantasmé ou réel, constitue l'un des moteurs de l'attachement collectif; et João Pacheco de Oliveira d'ajouter: « L'ethnicité suppose une trajectoire historique et déterminée par plusieurs facteurs, et une origine qui est une expérience primaire, individuelle, mais qui se traduit aussi par des savoirs et des récits dans lesquels elle s'imbrique » [p. 175]. Les continuités indigènes supposent un lien affectif porté par une histoire commune qui entend revenir aux origines du groupe: un territoire ancestral, des objets, des gestes, des habitudes qui distinguent tous ses membres de ceux des autres groupes. Les violences coloniales ont toujours visé à couper ce lien aux origines. Mais force est de constater qu'il s'est maintenu et aujourd'hui s'affirme avec force dans des revendications d'autonomie, voire d'indépendance. L'histoire indigène redéfinit en cela un espace à soi qui s'inscrit dans ce que João Pacheco de Oliveira désigne comme un « processus de territorialisation » (chap. 3).

La question de fond posée par cette méditation argumentée de João Pacheco de Oliveira est celle des relations entre la territorialisation et l'affirmation d'une culture indigène distincte de celle des autres brésiliens: « Ce processus fonctionna comme un mécanisme anti-assimilationniste et créa des conditions propices à l'affirmation d'une culture

distincte, faisant de la population sous tutelle un objet clairement identifié et par sa culture et par son territoire » [p. 168].

João Pacheco de Oliveira se situe à la croisée des « instrumentalistes » qui, comme Fredrik Barth, rapportent l'ethnicité à des opérations politiques dans des contextes spécifiques, et des « primordialistes » pour qui la cohérence ethnique s'appuie sur des « loyautés primaires » [Geertz, 1963]. Sans rejeter ces deux approches théoriques, João Pacheco de Oliveira rappelle que « le propre des identités ethniques est que leur actualisation historique n'annule pas le sentiment de référence à l'origine, mais, qu'au contraire, elle le renforce » [p. 175].

Ces mécanismes de construction de l'appartenance ethnique sont tributaires de la délimitation préalable des territoires. La colonisation est en tout premier lieu cartographie de reconnaissance, en l'occurrence portugaise: « La carte d'Albernaz datée de 1631 témoigne du contrôle territorial exercé par les "nations indigènes"[...] » [p. 83]. Mais l'acte colonial s'appuie très vite sur la mise en place d'une nouvelle carte, d'un nouveau cadastre où l'indigène est confiné. Les forces d'occupation portugaises ont découpé des niches où chacun a été comme assigné à résidence, selon une organisation dualiste bien marquée: aux indigènes, les réductions, les *aldeamentos*, puis les réserves, aux autres des *haciendas*, des villages ou des villes. Loin de considérer ces espaces dédiés aux Indiens comme des carcans qui enserreraient leur « vie traditionnelle » inchangée, il faut reconnaître leurs effets en profondeur sur les conditions d'existence des communautés elles-mêmes: « Un objet politico-administratif [...] se transforme en une collectivité organisée à partir de la formation d'une identité propre, de l'institution de mécanismes de décision et de représentation, et de la restructuration de ses formes culturelles, y compris celles qui la lient à l'environnement et à l'univers religieux » [p. 165]. Ainsi, le travail constant de recomposition de soi en tant que collectivité et même en tant que personne, est tributaire du territoire que l'on habite et de ceux où l'on se trouvait auparavant. Certes, les Indiens du Brésil ont subi et subissent encore de plein fouet l'économie prédatrice qui a dévoré leurs premiers territoires et les en a chassés, mais ils tentent aussi de se doter de nouveaux espaces où prospérer à leur manière. Le processus de territorialisation est, par exemple, inséparable de la reconstruction d'une relation aux ancêtres et ce travail mobilise des conceptions du monde et des valeurs spécifiques.

Le dynamisme spatial des Indiens est contrecarré par l'armée et la police et également, de façon plus perfide, par une certaine idéologie anthropologique. João Pacheco de Oliveira remarque en effet qu'« on attribuait aux indigènes la seule fonction d'incarner le symbole de la terre » [p. 83]. En jouant l'identification symbolique contre l'acte politique de contrôle du sol, on opère un glissement pervers qui attribue une pensée non pragmatique aux Indiens. Alors qu'ils défendent leurs droits territoriaux, ils sont renvoyés à leur supposée primitivité, beaucoup moins dérangeante que leurs revendications.

Ainsi, entre l'idée d'un indigène ontologiquement vissé à son identité millénaire et celle d'un Indien qui serait le pur produit de manipulations coloniales doit se développer une anthropologie des pratiques indigènes autonomes, fondées sur leur propre système de valeur à la croisée des héritages du passé et des enjeux contemporains. L'ouvrage de João Pacheco de Oliveira mobilise une documentation ethnographique et interdisciplinaire substantielle pour étayer cette perspective qui permet d'échapper à tout culturalisme fixiste et sonne le glas de l'exotisme. L'auteur ajuste en effet la focale de l'anthropologie afin d'échapper tant à la recomposition d'un passé idéalisé et d'une altérité mythifiée qu'à la dépréciation symétrique du présent, perçue comme imparfait parce qu'inauthentique.

Derrière ces idéologies de la primitivité cachée ou disparue se jouent en réalité des rapports de force très actuels qu'atteste l'étude des mouvements indigènes. L'auteur retrace les parcours complexes qu'ont empruntés les initiatives indiennes au Brésil en réaction aux politiques d'État. Celles-ci, à géométrie variable, visent à protéger l'expansion économique capitaliste tout en se targuant d'un souci bienveillant d'assistance aux indigènes. Là encore, la territorialisation se tient au cœur des débats et souvent des confrontations. Car les mesures de politiques publiques ne cessent jamais, depuis les débuts de la colonisation, de légiférer sur les terres. Les populations indigènes, en retour, se pensent à travers ces espaces régulièrement retaillés selon les projets du pouvoir central. Et les Indiens de répondre à ces situations en s'ancrant à chaque fois dans les nouveaux territoires auxquels on les affecte au prix d'un inlassable travail de « resémantisation (réinterprétations et recompositions) et [de] nouvelles élaborations (créations et innovations) » [p. 293].

Sur le terrain et dans les esprits, la présence indigène s'en est trouvée renforcée au point de modifier les attendus du débat. D'une part, les

Indiens se sont installés, explicitement désormais, au cœur de l'identité politique, économique et, pourrait-on dire, écologique et philosophique contemporaine. Les grands espaces forestiers ne sont plus des terres d'aventure et d'expériences marginales, mais des « poumons de la planète », tandis que les *leaders* indiens sont reçus par toutes les grandes institutions internationales et que des anthropologues tentent d'évaluer les apports d'une pensée amérindienne à des questionnements universels sur ce qui nous lie à la nature, la notion de personne, le statut des rêves, etc. D'autre part, tout à fait concrètement, les revendications pour de nouvelles terres, rurales ou urbaines, pour de meilleures places en ville dans les institutions municipales, médicales ou à caractère social, ouvrent peu à peu la possibilité de carrières longtemps fermées aux Indiens. Dans la concurrence avec tous les autres Brésiliens pour s'imposer dans ces espaces, les porteurs d'autochtonie mobilisent des références particulières en puisant dans des formes de savoirs et de pratiques thérapeutiques, historiques, éthiques, pouvant leur assurer quelque avantage. Se reconstruisant ainsi eux-mêmes pour se requalifier dans des contextes contemporains nouveaux, ils mettent en avant leur différence culturelle et le multiculturalisme, selon une logique aujourd'hui observée dans le monde entier.

Mais ces initiatives ne sont pas entièrement libres dans la mesure où les Indiens ont été traités comme des citoyens particuliers à travers le prisme de dispositifs constitutionnels et juridiques qui n'ont cessé de varier au fil de l'histoire du Brésil. Tout au long de ce livre dense, à la fois factuel et théorique, anthropologique, historique et politique, João Pacheco de Oliveira rappelle le poids déterminant de ces politiques publiques, mais prend soin de ne jamais déconnecter les Indiens des contraintes que ces dispositions leur imposent et qui configurent pour eux le champ des possibles. Dans le domaine de la santé, de l'école, des délimitations territoriales, les débats ont oscillé entre deux conceptions de l'identité indienne : soit pensée comme un ensemble de cultures à préserver, soit comme un atout pour l'élaboration de modes de développements originaux.

L'apport spécifique des indigènes à l'élaboration de la nation brésilienne constitue le fil directeur de ce livre, non seulement sur le plan économique, par exemple pour l'essor de l'exploitation du caoutchouc, mais aussi sur le plan imaginaire et même, ajouterais-je, religieux : le Brésil n'est-il pas un pays affichant un idéal évangéliste permanent

dans le prolongement du travail missionnaire auprès des Indiens? L'expérience indienne est étroitement liée à la fondation progressive de ce pays pour le meilleur et pour le pire: sans doute la découverte, pour l'Europe, de nouvelles richesses, mais aussi, irréfutablement, l'exercice d'une domination coloniale doublée d'une domination esclavagiste à partir desquelles s'est institué un schème relationnel raciste tant à l'égard des Indiens que des Noirs. La grande force de João Pacheco de Oliveira est de nous montrer à la fin de son ouvrage combien ce modèle hiérarchique et ségrégationniste imprègne encore au XXI^e siècle les politiques brésiliennes de la pauvreté et de la délinquance.

Le « pont analytique » qui permet de passer des siècles de la colonisation à la période contemporaine est indiqué par une catégorie de gouvernance particulière, celle de « pacification » dont l'auteur montre qu'elle fonctionne aujourd'hui comme aux premiers temps de l'implantation européenne. L'analogie entre le traitement des Indiens sauvages et celui des jeunes des *favelas* est flagrante. Les militaires portugais ont tué les autochtones à grande échelle. La police brésilienne use et abuse aussi de ses armes contre les Noirs pauvres des grandes villes. Ces agressions ont été et sont toujours perpétrées par le pouvoir d'État au nom de la « pacification », « catégorie centrale qui a traversé cinq siècles, depuis l'époque coloniale jusqu'au Brésil contemporain » [p. 339]. Les justifications de ces actes criminels n'ont guère changé non plus. Il s'agit toujours de « pacifier » pour rétablir l'ordre, sans s'interroger sur les causes du soi-disant désordre, et dans le même élan de combattre les mauvaises mœurs. La dimension morale de l'agression coloniale ou policière, présentée comme une « guerre juste » ou comme une mesure de « salubrité publique » figure, on le sait, au bréviaire des monarchies et de tous les régimes autoritaires. Ainsi, développe João Pacheco de Oliveira, « pendant la période coloniale, la "pacification" est envisagée comme une transformation profonde d'un groupe de personnes considérées comme païennes, immorales et anarchiques vers une condition supposément nouvelle et plus élevée, propice à leur participation au sein de la société colonisatrice. Alors qu'on célébrait l'avènement d'un Indien nouveau, chrétien et sujet fidèle du roi du Portugal, les aspects militaires et répressifs semblaient dans l'oubli » [p. 352]. La parole des princes cingle comme la géhenne à laquelle les missionnaires de par le monde vouaient les populations qui s'adonnaient à la polygamie, à la sorcellerie et à l'anthropophagie. Et aucune réponse à leur monologue

autosatisfait et inquisiteur ne sera tolérée. L'Indien ou l'habitant des *favelas* n'a pas voix au chapitre et s'il veut parler, il doit commencer par se taire. Car l'un et l'autre se trouvent sous la tutelle du contrôle étatique qui parle à leur place.

La translation qui assimile le pouvoir colonial au pouvoir policier contemporain est tout aussi tangible dans le discours actuel des médias sur les habitants des *favelas*. Le vocabulaire discriminatoire utilisé par les policiers se situe dans le prolongement de celui utilisé envers les Indiens. Les catégories politiques de l'entendement des Portugais conquérants et celles de l'Unité de Police pacificatrice de Rio de Janeiro sont les mêmes. En 2019, environ 2000 personnes ont été tuées par la police d'une seule ville au Brésil.

Ainsi João Pacheco de Oliveira a-t-il réussi, avec tact et érudition, dans ce livre à tracer une ellipse qui relie l'origine coloniale d'une nation à sa politique intérieure actuelle. Le Brésil est miné par le traitement que ses fondateurs portugais ont infligé aux indigènes en fourbissant contre eux leurs armes et leurs argumentaires stéréotypés. De cette violence contre tous les plus démunis du pays la police brésilienne a repris les principales catégories mortifères.

En mettant au service de son implacable, mais subtile démonstration, un ensemble considérable de connaissances articulées, l'auteur nous invite à sortir des cloisonnements disciplinaires. L'anthropologie, en particulier, voit ici ses cartes rebattues. Les monographies américanistes elles-mêmes, qui ont joué un si grand rôle dans les débats conceptuels de tout ordre, sont remises en perspective à la lumière d'une dynamique historique, celle de la nation brésilienne tout entière. Ces travaux ethnologiques bien circonscrits et méticuleux, désormais insérés dans ce mouvement, s'enrichissent alors de significations nouvelles. João Pacheco de Oliveira invite par-là à repenser tout le destin et l'avenir du Brésil.

À partir du cas du Brésil et en tant que Brésilien lui-même, João Pacheco de Oliveira interroge indirectement toute nation du monde d'aujourd'hui sur ses rapports à sa propre indigénéité. Sujet brûlant s'il en est à propos duquel ce livre, à la fois documenté et analytique, pragmatique et historique, propose une méthode d'investigation reliant en permanence détails et conceptualisations, données qualitatives et quantitatives, temporalités courtes et longues. Un maître-livre !

Alban Bensa, janvier 2020

Note de l'auteur et des éditions de l'IHEAL

Le mot « indigène », traduction du terme « *indígena* » en portugais, sera utilisé tout au long de ce livre pour désigner les populations autochtones du Brésil. Il existe en revanche de nombreux autres termes, fréquemment utilisés tant au Brésil qu'en France pour désigner ces populations.

Le terme le plus ancien et le plus couramment utilisé au Brésil est « *Índio* ». Ses usages actuels ont une connotation primitiviste, qui sert subrepticement à justifier l'exercice de relations de pouvoir et de tutelle sur ces populations. C'est pourquoi il n'est en aucun cas accepté par les populations indigènes ni utilisé par les anthropologues aujourd'hui, que ce soit au Brésil ou en Amérique hispanophone.

Au contraire, dans la tradition littéraire et dans l'imaginaire français, l'expression « Indien du Brésil » recouvre des connotations positives, indiquant une expérience humaine « autre », radicalement différente de l'Occident. Elle inspire en parallèle un sentiment nostalgique d'une authenticité originelle, toujours en péril ou déjà perdue. Le terme « amérindien », pour sa part, émerge plus récemment et s'applique à des personnes, groupes et situations qui se réfèrent principalement au passé, aux traditions et pratiques précolombiennes, préférant ignorer ou passer sous silence les stratégies de survie, de résistance et de transformation historiques. Au Brésil, l'usage du terme « *ameríndio* » est réservé aux textes de circulation académique, le mot n'étant jamais utilisé dans les mobilisations politiques, les textes légaux ou les débats publics. Les individus ou les groupes ne s'identifient jamais comme « amérindiens », préférant être « *indígena* », une catégorie d'identification fièrement mobilisée pour s'opposer aux pratiques discriminatoires et lutter pour des droits.

Pour les populations *indígenas*, l'actualisation contemporaine de leurs cultures passe nécessairement par la réflexion sur leurs stratégies politiques et économiques, leur rapport concret avec les enjeux de la construction citoyenne et les perspectives sur l'avenir global de l'Amazonie et de l'humanité [Pacheco de Oliveira, 2018]. C'est pourquoi nous préférons conserver la traduction de « *indígena* » par « indigène ». Certes, le terme « indigène » charrie en français l'expérience de la colonisation en Algérie au ^{xix}^e siècle et désigne un statut juridique subalterne, celui de citoyen de seconde catégorie que des allochtones attribuent à des autochtones. La condition coloniale doit être renversée, jamais ignorée, ni oubliée. Nous faisons ainsi le pari que nous pouvons transformer les effets de signification de notre vocabulaire et charger, en parallèle, le mot « indigène » de l'agentivité (*agency*) des populations *indígenas* contemporaines d'Amérique latine.

Introduction

Mythes fondateurs et autoreprésentations nationales

La représentation la plus connue du Brésil est le tableau *A Primeira Missa no Brasil* (*La Première Messe au Brésil*), peint par Victor Meirelles à Paris en 1860 et présenté au Salon de la peinture l'année suivante, puis accueilli en grande pompe à Rio de Janeiro (figure 1). Inspirée du rapport rédigé en 1500 par l'écrivain de bord du roi du Portugal, elle représente la conquête de Porto Seguro. Les indigènes, nombreux, forment une foule qui s'étend telle une rivière vers l'intérieur des terres et semble se fondre dans la forêt. Malgré leur présence, valorisée esthétiquement, ils ne sont pas à proprement parler les protagonistes de la scène principale ni ne semblent comprendre le sens des événements en cours. Ils apparaissent comme extérieurs à la création de la colonie, tels des témoins passifs dont la destinée est de se confondre avec la nature, elle-même appropriée légitimement par les étrangers. Reproduit partout, des manuels scolaires aux billets de banque, et légitimé par les intellectuels, ce tableau est devenu l'image officielle de la « naissance du Brésil ».

Les scènes fondatrices [Seed, 1997 ; Sommer, 1993] ne correspondent jamais à une transposition fidèle du passé, bien qu'elles soient perçues comme telles. Elles sont reconstruites, elles établissent une nouvelle hiérarchie entre les personnages centraux et les personnages périphériques, entre les zones du visible et de l'indicible. Les faits rapportés sont alors entièrement resignifiés par une certaine articulation entre les différents éléments de la toile, par un recadrage systématique des personnages et des rapports qu'ils entretiennent entre eux. Le tableau de Victor Meirelles, présenté dans un registre historique dit neutre, illustre le projet de nation de l'élite esclavagiste de la seconde moitié du XIX^e siècle :

les esclaves africains sont absents et le Brésil apparaît comme une œuvre de la civilisation européenne, de nature spirituelle et religieuse.

Figure 1. *A primeira Missa no Brasil*, Victor Meirelles, 1860



Les autoreprésentations nationales constituent les premières voies d'accès à la connaissance historique et anthropologique, et les plus fréquentes. Derrière les mythes fondateurs, nous retrouvons toujours la recherche d'une essence et d'un destin. Ces mythes reprennent le passé (en tant qu'effet-témoignage), mais ils laissent aussi entrevoir des éléments moins évidents ou absents de leur contexte de création (l'effet-actualisation). Il ne s'agit pas simplement d'un souvenir du passé, mais de quelque chose qui prévoit et façonne le présent, tout en prescrivant un futur spécifique. L'autoreprésentation produit un sujet historique, établit un dialogue durable et institue un projet collectif.

Même en suivant certains principes de méthode et en s'appuyant sur différentes théories interprétatives du fait social, les histoires nationales, au même titre que les autoreprésentations, ne peuvent être réduites à de simples actes de connaissance. Leur fonction politique est inséparable

de leur dimension cognitive, au risque d'écarter des significations structurelles et constitutives. Prétendre isoler les sphères et les implications d'un savoir associé à une circonstance unique est une erreur, car leur trame n'est pas accidentelle, au contraire, elle se tisse de façon entrecroisée et solidaire. L'analyse critique ne doit pas procéder par décanations visant à séparer le scientifique du politique, mais doit chercher à comprendre les enjeux complexes de signification contenus dans des actes qui relèvent à la fois d'une construction cognitive et d'une intervention politique.

La question de la participation des indigènes est un point aveugle constant et naturalisé des histoires nationales. Comme nous le verrons, la présence indigène dans la construction nationale du Brésil est toujours abordée de manière exotique, fruit exclusif de surprises, coïncidences, incidents mineurs et récits pittoresques.

Bien qu'ils proposent des écritures opposées de l'histoire nationale, depuis le monarchisme catholique, esclavagiste et conservateur du ^{xix}^e siècle jusqu'aux études du ^{xx}^e siècle sur la formation de la classe laborieuse inspirées du marxisme, les indigènes continuent d'être traités de manière ethnocentrique et inexacte, non reconnus en tant que véritables sujets sociaux, porteurs de fonctions économiques et de stratégies politiques.

Penser autrement la construction nationale (*nation building*)

Par le passé, et aujourd'hui encore, les actions indigènes sont communément expliquées à partir de représentations déformantes et péjoratives, qui empêchent la compréhension des objectifs et du sens que leur octroient les indigènes et leurs contemporains. C'est pourquoi mes écrits partent d'une révision critique des sources, par le biais d'une opération historiographique [De Certeau, 2002] qui doit nécessairement être associée à une analyse anthropologique et à la compréhension du contemporain.

Dans mes travaux, je me suis toujours engagé à formuler une critique soignée des expériences et du langage quotidiens. Le passage des mots et des faits communs à l'expérience analytique exige une véritable catharsis. Pour parler de la thématique indigène, nous devons nous astreindre

à une révision des savoirs qui nous précèdent, procéder à une psychanalyse de la connaissance [Bachelard, 1970] et repenser nos propres penchants et certitudes afin de remettre en question les concepts, les méthodes et les attentes que nous formulons, le plus souvent inconsciemment. Avant même d'être l'objet d'un discours anthropologique ou historique, la construction, l'utilisation et la circulation des régimes d'altérité correspondent à des actions sociales liées aux conflits pour les ressources naturelles et à de multiples pratiques de guerre, de disciplinarisation et de gouvernementalité.

Loin de se résumer à une étude circonscrite pour penser le particulier au sein d'une totalité, comme le font souvent l'ethnohistoire, l'ethnologie indigène ou les études interculturelles, les chapitres qui composent ce livre constituent des exercices d'anthropologie historique et critique. Ils ne portent pas exclusivement sur les acteurs indigènes et leurs multiples cultures originaires, et ne prétendent pas redécouvrir le sens des actions indigènes dans le cadre d'une histoire conventionnelle du pays, dont ils questionnent par ailleurs les chronologies et les significations.

Rétablir les indigènes dans leur rôle d'agents de la construction nationale n'est en aucun cas une tâche aux répercussions ponctuelles ou limitées. Johannes Fabian [1983, p. 35] nous avertit que l'entrée du natif dans les « forteresses temporelles » de l'anthropologie générera de grandes transformations au sein de la discipline. Son ouvrage se focalise sur les protocoles épistémologiques et sur l'histoire de cette discipline. Je souhaite explorer les récits et les images qui entretiennent et légitiment la production des altérités au sein d'une construction nationale spécifique, celle du Brésil. À l'instar d'un château de cartes à peine effleuré qui s'écroulerait sous nos yeux, nous sommes obligés de revenir sur les interprétations les plus fréquentes et consacrées, avancées par d'éminents historiens, sociologues, géographes, économistes et anthropologues du pays. Chercher à mieux comprendre les motivations et le sens des actions réalisées par des indigènes ou des acteurs qui interagissent avec eux, c'est apporter un éclairage nouveau aux événements et aux personnages de l'histoire nationale. Cela dépasse les récits et les images construites et mises en circulation par des phénomènes locaux, des situations historiques spécifiques ou par un régime de mémoire particulier. Il est en effet fréquent que les répercussions débordent la thématique indigène et les objets de recherche habituels de l'ethnologie.

Si mes thématiques de recherche portent sur les indigènes, la finalité de ce livre est d'appréhender la construction de ces altérités comme un processus social qui a de fortes inspirations et implications politiques et économiques, et de souligner le rapport qu'il entretient avec la notion de frontière. Je voudrais que ce livre contribue aux efforts de comparaison et de révision des histoires nationales ainsi qu'aux formes de connaissance enracinées dans des contextes sociaux spécifiques [Stocking Jr., 1991 ; Pels & Saleminck, 1999]. Les « autres » ne sont pas toujours des autochtones, ils peuvent également renvoyer aux populations déplacées, aux migrants, aux résidents désignés comme « étrangers » ou à ceux que l'on a considérés purement et simplement comme une incarnation du mal.

Cet ouvrage propose ainsi des hypothèses interprétatives sur le processus de construction nationale. Il contribue à une meilleure compréhension des contradictions, des enjeux politiques et des processus de construction des mémoires et des altérités, qui caractérisent la fabrique d'une nation. Il n'est pas seulement question d'un passé, mais aussi de conflits et de processus contemporains, qui affectent les conditions de faisabilité d'une analyse anthropologique.

Les analyses et les hypothèses présentées se déploient toujours dans des scénarios particuliers, au sens de « *locations* » [Appadurai, 1996], et constituent un savoir situé et engagé [Haraway, 1988]. Elles exigent le déracinement des préjugés et des horizons coloniaux, et engagent la possibilité de composer un récit différent de la nation brésilienne, y compris sous la forme d'une totalité virtuelle. J'espère qu'elles encourageront des études similaires au sein d'autres histoires et anthropologies.

Ma préoccupation constante est d'aborder les phénomènes sociaux à partir d'une posture ethnographique et dialogique, combinée à une analyse historiographique. Partir de l'ethnographie est une vertu fondamentale que l'anthropologue a appris à cultiver, en mettant à la vue des lecteurs, de manière claire, synthétique et organisée, le matériel empirique dont il dispose, ainsi que les voies sociales, intellectuelles et affectives qu'il a parcourues pour délimiter son objet et les interprétations qui en découlent. C'est un souci explicite et central de l'anthropologie historique qui a inspiré par la suite d'autres approches. Il s'agit d'un acte de rigueur et d'honnêteté intellectuelle qui trouve une résonance dans le soin des historiens pour expliciter et critiquer les sources avec lesquelles ils travaillent.

Les faits étudiés et observés de manière directe par l'anthropologue ne peuvent être analysés comme s'ils se déroulaient dans un laboratoire, où les variables externes sont relativement contrôlées par le scientifique. Ils prennent place dans une histoire réelle et vécue, et sont sujets à l'intervention d'une multitude de facteurs et à l'existence de différentes versions d'un même fait. Ils constituent des actions singulières qui affectent des personnes spécifiques, dont les relations aux institutions, aux modèles, et dont les rôles doivent être soigneusement étudiés.

L'ethnographie suppose l'établissement préalable de contextes qui délimitent les motivations et les significations des faits étudiés, et pose les bases d'une possible comparaison. Ces contextes correspondent aux hypothèses du chercheur dans lesquelles certaines variables déterminantes sont repérées dans leur relation aux autres. Dans les différents chapitres de ce livre, ces contextes sont identifiés en tant que « situations historiques », un concept permettant d'explorer la diversité des acteurs et des agentivités (*agency*), propice aux comparaisons avec des configurations parfois éloignées dans le temps et l'espace. La description comparative des acteurs sociaux et l'analyse des articulations qui les associent au sein d'une configuration sociale caractérisée par l'inégalité et l'asymétrie du pouvoir, et par une capacité différenciée d'interférer ou d'altérer leur condition sociale et leurs droits sociaux, sont donc centrales dans ce travail.

Toutes les constructions abstraites élaborées par l'anthropologue, qu'elles s'appuient sur une bibliographie de référence, sur les synthèses produites par ses interlocuteurs ou sur ses observations directes, doivent également être analysées. La notion de « situation ethnographique » est implicite dans le processus du travail de terrain ou d'archive, et constitue un outil indispensable pour les analyses postérieures. Elle désigne les « conditions sociales spécifiques qui président à la production des données ethnographiques », donnant une place centrale à la relation entre le chercheur et son objet d'étude et considérant les modes d'interdépendance et les formes de conflits comme des espaces stratégiques [Pacheco de Oliveira, 1999a, p. 9]. Autrement dit, il s'agit de retrouver la « communauté de communication » [Apel, 2000] qui est concrètement engagée dans la production de savoirs spécifiques.

La frontière comme négation de droits

Pour étudier la formation d'une nation, de ses institutions et de ses pratiques, et pour produire une ethnographie des peuples indigènes qui ne les réifie pas, la notion de frontière est un outil indispensable. Ce concept a été utilisé au Brésil par une génération de chercheurs se définissant comme anthropologues, à l'origine de la création en 1951 de l'Association brésilienne d'anthropologie (ABA) [Ribeiro, 1970; Cardoso de Oliveira, 1972]. Il est aussi mobilisé dans des travaux postérieurs [Velho, 1976, 1985; de Souza Martins, 1986, 1997].

À travers une recherche concrète sur la conquête de la vallée amazonienne (chap. v), j'ai essayé de construire une théorie à partir de ces travaux en les faisant dialoguer avec d'autres études classiques et contemporaines. Quand nous parlons de frontière, nous ne nous référons ni à un territoire lointain, ni à un obstacle naturel défini par ses particularités écologiques ni simplement aux limites internationales qui parfois coïncident avec les frontières que nous y établissons. La frontière est un processus politique qui articule deux ou plusieurs groupes de personnes, des territoires, des formes économiques et de gouvernements.

Le concept de frontière que nous mobilisons est inextricablement lié à l'exercice de la guerre, à l'altérisation de certains groupes sociaux et à leur marginalisation. Dans une analyse sur les usages et les significations du mot frontière au Moyen Âge, Lucien Febvre a montré que, au-delà de son utilisation dans le domaine de l'architecture (comme façade), son application était strictement militaire et renvoyait à la « ligne de front d'une troupe rangée en bataille, face à l'ennemi », ligne d'où il fallait extraire les blessés [Febvre, 1962, p. 11]. Avant la période napoléonienne, la frontière intéressait seulement les princes et leurs armées, elle était presque méconnue du commun des mortels¹. La République transformera les hommes en citoyens d'un même État dépourvu d'obstacles internes et doté de limites clairement définies, celles de la délimitation internationale.

Les usages diplomatiques ainsi que la planification économique et territoriale ont apporté de nouvelles significations à la notion de

1. Il est important de souligner l'importance de ce concept dans la proposition analytique d'une « histoire à part entière » de Lucien Febvre [1962]. Prenant comme terrain d'étude la rencontre coloniale, Romain Bertrand [2011] propose, au contraire, de faire une « histoire à parts égales » des XVI^e et XVII^e siècles.

frontière, sans toutefois en effacer sa définition originale. Cette notion demeure fondamentale pour l'analyse. Nous désirons, par l'emploi systématique de ce mot dans ce travail, soulever les dimensions violentes et conflictuelles inhérentes à la notion de frontière, en l'associant à la volonté de construire un groupe humain en tant qu'autre, sauvage, inférieur ou ennemi.

La frontière n'est jamais construite par la population locale. Elle résulte de l'action de médiateurs économiques et politiques, intéressés par les richesses et les personnes présentes sur ce territoire [Barth, 2011 (1967)]. Ces agents extérieurs rendent visibles de nouvelles ressources naturelles et introduisent de nouveaux calculs et attentes de profits économiques. Ces derniers seront par la suite légitimés par des arguments publics, installant ainsi la croyance commune dans la croissance générale de la richesse ou dans le progrès politique et culturel. La frontière est aussi une construction imaginaire [Tsing, 2005].

Dans un texte désormais classique, Marx [1900 (1867)] critiquait les théories d'Edward Gibbon Wakefield au sujet de la colonisation spontanée selon le modèle américain et, en conséquence, la politique de vente de terres à des prix élevés qui a été menée en Australie et en Nouvelle-Zélande. Selon Wakefield, cette politique garantirait une main-d'œuvre pour les colons déjà établis sur le territoire et permettrait aux travailleurs récemment arrivés d'acheter des terres et de devenir à leur tour propriétaires. Marx s'opposait à cette théorie qu'il qualifiait de façon ironique de « philanthropique » et démontrait que les relations de production ne voyageaient pas automatiquement avec les personnes. Au contraire, elles s'instauraient par des relations de dépendance, qui ne faisaient que reproduire l'inégalité. Dans le chapitre v de cet ouvrage, nous démontrons que l'occupation de l'Amazonie par les travailleurs venus de la région du *Nordeste* du Brésil fut rendue possible par leur soumission à un réseau de dettes et d'obligations qui les convertit, malgré l'abondance des terres, en une main-d'œuvre nomade souvent décrite comme « semi-esclave », car totalement privée de droits et d'assistance sociale.

Les très vastes territoires d'Amérique ne furent jamais inhabités. Des sociétés indigènes de grande taille vivaient selon leurs propres formes d'organisation et leurs cultures. À part quelques situations exceptionnelles où les alliances militaires et les relations d'interdépendance économique s'imposaient aux Européens, ces territoires furent toujours imaginés comme des espaces sujets à la libre exploitation et à

l'appropriation des colonisateurs². Malgré la diversité des situations, les frontières renvoient invariablement à des territoires où les normes et les droits des peuples indigènes ne sont jamais considérés comme légitimes.

Guerre, frontière et construction de l'autre

La dynamique de consolidation et d'expansion de la colonie ne s'explique pas seulement par la poursuite d'un idéal religieux, l'évangélisation, ou par une volonté du pouvoir d'étendre l'Empire portugais au nom de certaines normes et valeurs. Comme nous le verrons dans le premier chapitre, la guerre contre les indigènes de la côte atlantique et leur soumission systématique fut la condition de possibilité de l'établissement de la colonie brésilienne. Ce même procédé fut utilisé au cours des siècles suivants dans les régions de l'arrière-pays appelées *sertões* (chap. III). Après l'indépendance, pendant le processus de construction nationale aux ^{XIX}^e et ^{XX}^e siècles, la conquête des territoires indigènes et le génocide demeuraient des pratiques usuelles dans la région amazonienne (chap. III et IV) qui engageaient, bien qu'il ne s'agît pas d'une politique officielle, la complicité des autorités, des agents économiques et des acteurs non indigènes.

L'établissement d'une frontière met en évidence l'association intrinsèque entre celle-ci, la guerre, l'altérité et la tutelle. Pour que les ressources fussent disponibles et appropriables, la violence était indispensable aux colonisateurs. Elle était justifiée par l'attribution d'identités stigmatisantes aux usagers précédents de ces ressources. Une fois que la guerre, désignée au Brésil par l'euphémisme « pacification », fut gagnée par les colonisateurs et qu'un contrôle effectif fut établi sur les territoires, les richesses et les populations, les usages et les attentes qui pesaient sur elles furent radicalement modifiés. Le moment était propice à la mise en place d'une surveillance généralisée, consistant en une intervention définie comme « protectrice », et dont le résultat fut la mise en place de la tutelle, phénomène à la fois politique et juridique.

2. Voir le concept de « territoires d'extraction » [Richard *et al.*, 2018].

La constitution de cette frontière eut pour objectif de mettre en place une structure institutionnelle fondée sur le postulat d'une inégalité fondamentale entre les citoyens et sur le droit d'un exercice illimité de la force et de pratiques répressives contre ceux que l'on intègre continuellement au système.

Si l'on cherchait dans les « archives coloniales » [Saïd, 1984] une image correspondant à ce qu'était la forme de gouvernement sur la frontière et les « autres », la gravure de Jean-Baptiste Debret, reproduite en couverture de ce livre, serait assez suggestive: après une incursion militaire contre un village indigène, des soldats métis conduisent des femmes et des enfants capturés, qui deviendront le nouveau sang de la colonie, en tant que futurs amants et épouses, ouvriers et soldats. La peinture de Debret, micro-univers de la formation nationale, nous montre l'origine crue de la colonie et de la nation, dans une version brésilienne de l'enlèvement des femmes sabinas, mythe fondateur de la Rome antique.

Bien que cette inégalité fondamentale entre les citoyens ne fût pas nommée dans les constitutions et les lois, monarchiques ou républicaines, les frontières et leurs modes de fonctionnement étaient implicites dans les calculs et les attentes de l'élite dirigeante, y compris quand leur légitimité morale est contestée. Les pratiques discriminatoires et leurs effets sont bien connus. Un dicton populaire au Brésil attire l'attention sur l'inadéquation entre les lois, qui s'appuient sur des critères clairs et rigides, et les pratiques sociales qui, dans leur ambiguïté, permettent l'exercice de la force et la reproduction des inégalités: « Ordonne qui peut, obéit celui qui a du bon sens » (« *Manda quem pode, obedece quem tem juízo* »).

D'une certaine manière, la frontière manifeste « l'état d'exception » dont parle Agamben [2003], les prisons de haute sécurité, les camps de réfugiés et les zones de non-droit étant les exemples les plus extrêmes. Ce dernier démontre la coexistence paradoxale de formes de gouvernement autoritaires et de traditions démocratiques. Dans le cadre juridique actuel, les peuples indigènes devraient habiter dans les réserves indigènes, créer pour leur fournir des services d'assistance sociale et où devrait idéalement prévaloir une idéologie indigéniste et protectrice. Cependant, l'État et les autorités gouvernementales ne revendiquent pas souvent la création de réserves indigènes ni la mise en place d'initiatives visant l'amélioration de leur condition de vie. Aujourd'hui comme hier, ils évitent habilement de se prononcer au sujet de l'existence courante,

dans certaines situations de frontière, de pratiques qui sont contraires aux dispositions légales.

Une théorie critique de la frontière exige d'identifier le surgissement de nouvelles richesses à exploiter, mais aussi de prendre en considération la construction d'altérités dans le cadre d'une même unité politique qui passe par la négation des droits d'une partie des citoyens et par la mise en place de processus violents de subalternisation (exterminations, « pacifications », déplacements forcés). Les phénomènes sociaux complexes provoqués par la création d'une frontière ne peuvent en aucun cas faire l'économie de ces processus.

Les structures et les pratiques étatiques ne peuvent être comprises uniquement à partir des espaces sociaux et politiques européenisés, où sont en vigueur des catégories économiques établies par une tradition antérieure ou régulées par contrat. Au Brésil, la notion de frontière correspond à l'utilisation historique et variable de la catégorie *sertão*, lieu où les citoyens de la métropole s'approprièrent les ressources naturelles de façon permanente, sporadique ou par le biais d'intermédiaires. Les habitants originaires de ces régions, caractérisés comme « autres », c'est-à-dire extérieurs à la communauté politique, étaient transformés en butin de guerre ou en réfugiés. Autrement dit, ils étaient dépourvus de leurs droits et investis de nouvelles obligations, pour la plupart illégitimes ou illégales selon les normes en vigueur dans les métropoles et les capitales.

Dans les chroniques coloniales, la violence accompagnant l'appropriation des territoires indigènes était minimisée et oubliée parce qu'elle survenait à la suite de récits caricaturaux à propos des « sauvages », de descriptions d'attaques et d'assassinats de colons, de pillages d'*haciendas* et de narrations tragiques du martyr vécu par les missionnaires et les prisonniers de guerre. Pour être oublié, le génocide devait apparaître comme une réaction simple et méritée contre des actes d'une cruauté démesurée et inexplicable, qui asseyaient l'hypothèse de la nature néfaste des populations autochtones, qu'il fallait vaincre et asservir afin de pouvoir les domestiquer et les mettre sous tutelle.

L'élite dirigeante réservait aux populations autochtones ayant survécu à la conquête un traitement exclusivement dicté par la mise sous tutelle ou par des pratiques sociales qui, de manière dissimulée, reproduisaient ce mandat. C'est ainsi qu'elles furent constituées comme des objets à administrer : elles étaient surveillées en permanence, contrôlées et utilisées selon les fins et les besoins des colonisateurs.

S'il arriva que des limites fussent posées à cette domination par la voie juridique ou à travers les protestations de l'opinion publique, les conséquences pratiques étaient fréquemment estompées par la déficience du contrôle politique et la faible applicabilité des sanctions. En revanche, dans des situations de conflits caractérisées par une animosité exacerbée où les arguments et les affects étaient polarisés sur la base de critères ethniques, les colonisateurs doutaient de l'humanité des dominés et agissaient en conséquence. De nouvelles guerres ou « pacifications » furent ainsi présentées comme nécessaires et considérées dès lors comme justifiées.

Au Brésil, la constitution d'une bureaucratie et de pratiques étatiques alla de pair avec la création continue de frontières et l'appropriation perpétuelle de territoires indigènes. Le statut de tuteur fut un outil indispensable qui octroyait à son détenteur, souvent à la tête d'un poste administratif ou indigéniste, un pouvoir multiple et polymorphe sur les autochtones lui permettant de poursuivre ses fins économiques, géopolitiques ou religieuses. Ce pouvoir, utilisé sans limites, fut rarement questionné et contrôlé par les autorités ou par l'opinion publique. Ainsi, un individu, membre d'une structure bureaucratique ou d'un quelconque groupe social, pouvait exercer une relation de domination quasi totale sur un autre individu, issu d'un autre collectif, et développer des pratiques de jouissance et de représentation potentiellement illimitées.

L'expansion de la frontière et la construction nationale

Une rapide comparaison des avancées économiques et démographiques des jeunes nations américaines sur les territoires indigènes peut nous permettre de mieux formuler nos arguments. Commençons par l'extrême sud du continent.

Grâce à de nombreuses études anthropologiques et historiques³, nous savons aujourd'hui que la « Conquête du désert » argentin (1882) ne fut ni une saga militaire ni une croisade rédemptrice entre la « civilisation

3. Il existe une abondante bibliographie à ce sujet. On peut citer, entre autres, les études suivantes : Briones & Carrasco [1996, 2000]; Delrío [2005]; Salomón Tarquini [2010]; Radovich & Balazote [2010]; Lazzari [2012]; Lenton [2010].

et la barbarie », mais la conquête de territoires indigènes. Morcellement de terres, corruption et clientélisme, déplacements forcés, – qui, en raison de la cruauté, tuèrent souvent plus de personnes que les actions militaires elles-mêmes –, camps de concentration clôturés par des murs de plus de trois mètres de hauteur constituent quelques-uns des aspects de ce processus. Nous savons également que le régime du travail forcé était la norme – l’esclavage, aboli après l’indépendance, perdura dans les faits –, que des familles furent séparées, que des abus sexuels et des actes de torture furent commis. Des pratiques racistes et génocidaires cherchaient à effacer, à mettre à feu et à sang toute trace de l’ancienne occupation indigène de ces territoires.

Cette « conquête » fut la condition de possibilité de la formation de la nation argentine avec les limites territoriales, les richesses et les structures du pouvoir que nous lui connaissons aujourd’hui. Elle lui donna quelques-unes de ses caractéristiques principales : l’élevage et ses pâturages infinis, les colonies agricoles et les immigrants européens, mais aussi le clientélisme politique, les relations asymétriques entre la province et la capitale ainsi que le rôle majeur des militaires dans le pays. La « Conquête du désert » constitue un exemple privilégié d’un processus social complexe de création d’une frontière et d’une nation, appelant à la comparaison et à l’analyse théorique.

Il ne s’agit pas d’une spécificité argentine. De l’autre côté de la cordillère des Andes, l’occupation de l’Araucanía fut aussi un moment fondamental pour la construction territoriale de la nation chilienne. De 1862 à 1883, un système de fortifications et de villages fut bâti au sud du fleuve Bío-Bío, et des colons, pour la plupart immigrants européens, s’établirent progressivement sur les terres les plus fertiles du pays [Pinto Rodríguez, 2003]. La conquête de l’Araucanía ne fut pas réalisée par des troupes réunies pour l’occasion, mais par une armée entraînée et équipée, victorieuse du Pérou et de la Bolivie lors de la Guerre du Pacifique (1879-1883) et qui occupa Lima pendant plus de deux ans. Au cours des décennies suivantes, une partie des familles indigènes fut relocalisée dans des réserves grâce à la concession de titres de propriétés collectives (*títulos de merced*) [Bengoa, 2000 (1985)]. Légitimées par différents gouvernements et des politiques diverses, ces pertes correspondaient au milieu du xx^e siècle à 95 % du territoire autonome mapuche de la période coloniale [Morales Urra, 1994].

Autrement dit, après plusieurs décennies d'altercations et de conflits localisés, et en à peine quatre années (1879 à 1883), les gouvernements d'Argentine et du Chili, agissant de manière séparée, mais convergente [De Jong, 2016], et mobilisant des récits présentés comme indépendants, avaient anéanti le territoire du peuple mapuche (*Puer Mapu*), dont les dimensions étaient comparables à celles de nations européennes comme la Belgique ou la Hollande qui, à l'époque, détenaient d'importantes possessions coloniales.

De l'autre côté du continent, en Amérique du Nord, la colonisation fut l'œuvre des Anglais, des Français, des Hollandais, des Russes et des Espagnols. Le processus de construction nationale aux États-Unis fut possible par l'incorporation progressive, à partir de la fin du XIX^e siècle, des territoires autochtones. En 1783, pendant la guerre d'indépendance contre les Anglais, les territoires occupés par les colons ne représentaient qu'un cinquième de la superficie du pays. En 1854, au moment de la guerre de Sécession, toute la région ouest des États-Unis, soit plus de la moitié du territoire, était sous contrôle des nations indigènes. En 1890, date à laquelle le réseau ferroviaire, l'agriculture et l'industrie minière étaient déjà bien installés, la colonisation était parvenue jusqu'à la côte pacifique. Les indigènes furent alors confinés dans des territoires délimités, les réserves, dont l'étendue ne dépassait pas un quinzième du territoire national.

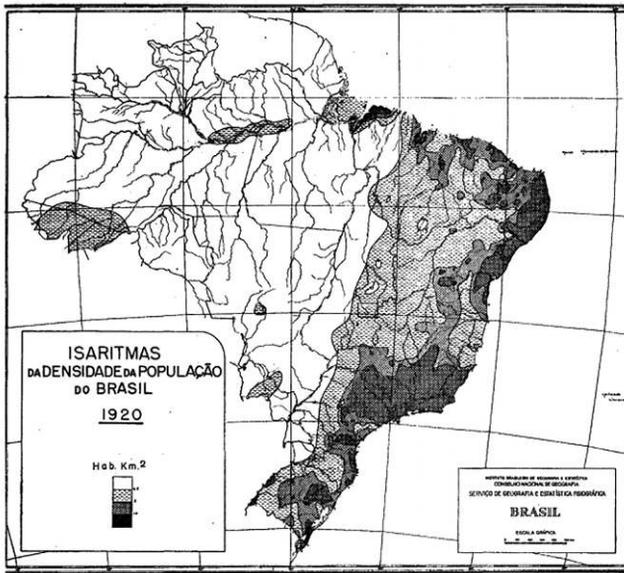
Au Brésil, quand nous évoquons l'extermination des indigènes, les gens croient en général qu'il s'agit de faits lointains et confus qui remontent au début de la colonisation, il y a près de cinq siècles. On ne pense jamais au processus de construction nationale du XIX^e siècle ou à la période républicaine du XX^e siècle. Or, cela constitue une grave erreur et un oubli historique.

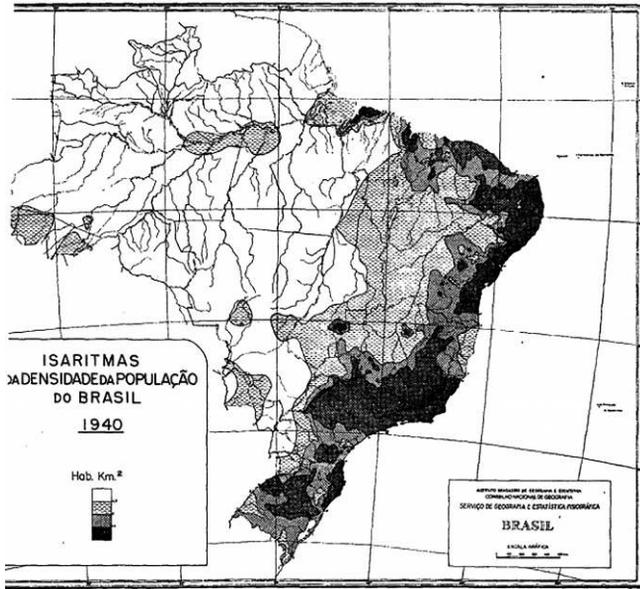
Au moment de l'Indépendance (1822), des régions très vastes, qui font aujourd'hui partie de la carte politique du pays, étaient encore totalement isolées et sous contrôle de différents peuples indigènes. C'est le cas des provinces du sud, où résidaient les indigènes Kaingang; du nord du Minas Gerais, où habitaient les Botocudo et les Xacriabá; du sud de Bahia, avec les Pataxó et les Tupinambá; du centre-ouest, avec les peuples de langue jê; des confins de la région du Chaco, avec les Terena, les Kadiwéu et les Guaraníe; du Mato Grosso, avec les Apiaká et les Pareci; et finalement, de l'immense vallée amazonienne, où des dizaines de peuples autochtones formaient une mosaïque de langues et

Le rythme d'occupation des régions de l'intérieur du Brésil fut extrêmement lent. Dans l'*Atlas de l'Empire du Brésil* [Mendes de Almeida, 1868], l'État de São Paulo se composait de vingt-six cantons, dont vingt-cinq détenaient des villes, des villages, des paroisses et des colonies bien identifiées (figure 2). Le dernier canton, Itapeva, s'étendait sur plus de la moitié de la superficie de l'État. On n'y trouvait aucune trace de présence brésilienne, une inscription signalait simplement : « Terrains occupés par des Indiens féroces. »

Cent ans après l'Indépendance, en 1920, une carte élaborée par l'Institut brésilien de géographie et de statistique (IBGE) montrait la baisse de la densité de population au fur et à mesure que l'on s'éloignait des régions côtières. Dans les provinces de l'arrière-pays, elle était extrêmement faible, oscillant autour de 0,5 habitant par km². Quelques années plus tard, en 1940, la carte changea radicalement par l'occupation quasi complète de la région sud par des colonies agricoles, et de celle du sud de Bahia en raison de la production de cacao destinée à l'exportation (figure 3).

Figures 3. Représentations de la densité de population en 1920 et en 1940





En raison de la dimension continentale de la jeune nation conçue comme un Empire et non comme une République, ainsi que de sa grande dispersion spatiale et de sa diversité écologique et culturelle, les conquêtes furent menées à des moments historiques distincts. Elles obéirent à des intérêts économiques variables, à travers différentes formes politiques. Contrairement à l'Argentine et au Chili, elles ne furent pas réalisées de manière centralisée et convergente, ni par le biais de guerres et de traités [Nichols, 2014].

La guerre faite aux Botocudo de Minas Gerais et d'Espírito Santo, aux indigènes Kaingang et à ceux qui occupaient les terres de Guarapuava (État actuel de Paraná), se déroula pendant les deux premières décennies du XIX^e siècle. Cependant, les actions d'extermination menées par des *bugreiros*, les chasseurs d'Indiens rémunérés par des colons et de grands propriétaires terriens, contre les Kaingang et les Xokleng dans le sud du pays, se déployèrent jusque dans les premières décennies du XX^e siècle, au même titre que celles effectuées contre les Terena et les Guaraníe dans la région du Mato Grosso. La conquête de la vallée

amazonienne (chap. v), peuplée d'*índios bravos*, fut l'œuvre des producteurs de caoutchouc et correspondit à l'expansion de la production de la gomme élastique à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle. À ce jour, nous méconnaissions l'ampleur de l'extermination des peuples et des communautés indigènes.

Toutes ces situations de frontière partagent un critère commun : elles furent considérées comme des événements locaux sans répercussion politique ou économique. Leur importance dans l'histoire nationale fut négligée. Les récits se focalisèrent sur la « surprise » des explorateurs et des voyageurs lors de leur découverte des « Indiens sauvages » encore présents dans l'arrière-pays en voie de modernisation. Que faire de ces populations, que l'on décrivait, dans des récits anecdotiques ou burlesques, comme primitives ?

L'extermination et la tutelle : les conditions dialectiques de la frontière

Au Brésil, dès 1910, l'intervention fédérale vis-à-vis des indigènes fut dirigée par une agence spécifique, le SPI (Service de protection aux Indiens) [Souza Lima, 1995], et animée par une idéologie protectionniste et humanitaire : la devise des entreprises de « pacification » du maréchal Rondon était « mourir s'il le faut, tuer, jamais ». Ces « pacifications » eurent lieu principalement dans la province du Mato Grosso pendant les deux premières décennies du XX^e siècle. Elles furent largement diffusées dans la presse et elles bénéficièrent d'un soutien considérable dans le contexte culturel et politique de la République.

Dans la région du Brésil central et de l'Alto Xingú, les territoires furent effectivement intégrés à la vie économique du pays à partir des années 1940 [Villas-Bôas & Villas-Bôas, 2012]. Dans les années 1970, les programmes de développement économique de la dictature militaire (1964-1984) – parmi lesquels, les grands projets de construction d'autoroutes et de centrales hydroélectriques, et l'extraction minière dans les Provinces de Pará, Maranhão, Goiás, Mato Grosso, Rondônia et Amazonie [Davis, 1977] – permirent à la nouvelle agence indigéniste, la FUNAI, créée en 1967, d'identifier les parcelles de terre indigènes délimitées et protégées.

Bien qu'elle fût une condition préalable à la politique de protection des populations indigènes, la délimitation territoriale ne fut exécutée que dans certains cas exceptionnels, par exemple lorsque les conflits avec les indigènes gagnaient une ampleur médiatique et une visibilité nationale et internationale. Dans la plupart des cas, et particulièrement avant les années 1970, la résolution de ces conflits était gérée par les autorités provinciales et municipales de façon expéditive, afin d'éviter que les débordements ne gagnent de l'ampleur et que les préjudices matériels présumés des colonisateurs ne s'aggravent. Les autorités s'exécutaient de manière pragmatique, rapide et silencieuse, considérant les indigènes, ainsi que certains chroniqueurs et administrateurs coloniaux, comme l'un des « fléaux qui ravageaient les plaines » de l'intérieur du pays, voués à disparaître sans laisser de trace.

Au Brésil, le traitement réservé aux indigènes fut basé sur un paradoxe évident : alors que la politique officielle et l'agence indigéniste fédérale promouvaient systématiquement les procédures de « protection » et de « pacification » en cas d'affrontement, ces orientations furent souvent écartées du champ d'action dans les provinces et les municipalités. Les expéditions d'extermination entreprises par des particuliers dans maintes situations de frontière ne suscitaient guère de réactions d'indignation de l'opinion publique et semblaient même tolérées par les autorités locales, considérant qu'elles relevaient de la légitime défense et qu'elles favorisaient l'intégration rapide et contrainte des indigènes.

Le « paradoxe de la tutelle » [Pacheco de Oliveira, 1988c] révèle la coexistence au sein de l'État, y compris à différentes échelles de l'agence indigéniste, de la rhétorique protectionniste et des pratiques administratives qui rendirent possible l'expropriation et la subordination des territoires indigènes aux intérêts de l'expansion capitaliste. Contrairement aux discours d'autoreprésentation du Brésil, dans le champ des politiques adressées aux populations autochtones, l'extermination et la tutelle ne s'excluaient pas mutuellement, mais constituaient deux dimensions unies dialectiquement et caractéristiques de la situation de frontière.

Les politiques et les pratiques d'intégration des indigènes aux nations émergentes peuvent être analysées à différents niveaux. Patricia Seed [2001] décrit le « repentir américain » (« *american pentimento* ») qui, au-delà des politiques indigénistes et des stratégies politiques des indigènes contemporains, fait ressortir les différences fondatrices des modèles de

colonisation anglais, français, espagnol et portugais. À un autre niveau d'analyse, la notion de « régimes nationaux d'altérité » [López Caballero & Giudicelli, 2016] s'avère très utile à l'identification d'importants écarts entre le traitement accordé par chaque pays à ses populations autochtones.

Je voudrais souligner ici la nécessité de constater les différentes situations de frontière qui existent à l'intérieur d'une même nation. Celles-ci ne relèvent pas seulement de différents contextes historiques et géographiques, mais sont également le fruit de rapports sociaux et de classifications/catégorisations assez divers. Dans le cas argentin, le contraste est évident entre la frontière sud, intégrée par le biais d'une campagne militaire, et la frontière nord et nord-ouest où, malgré les épisodes violents et les massacres, l'entrepreneuriat économique, l'évangélisation et l'urbanisation constituaient le fer de lance de l'avancée sur les territoires indigènes⁴.

L'expansion du système económico-politique et la construction de la nation ne se privèrent jamais d'un discours de criminalisation de l'autre, inculquant des récits et des images qui justifiaient les actions répressives et, dans les cas les plus extrêmes, les génocides. Ce processus se poursuivait en parallèle d'un discours civilisateur, basé sur des institutions spécifiques, comme la tutelle, ou tout simplement promoteur de l'intégration de l'autre au marché et aux pratiques administratives et politiques de la nation. La catégorie de « *settler colonialism* » [Wolfe, 1999; Veracini, 2010], issue des études anthropologiques sur l'Australie, pourrait s'appliquer à certaines situations de frontière dans plusieurs lieux d'Amérique.

La polarité radicale entre la politique indigéniste du Brésil et celle d'Argentine ou d'autres pays d'Amérique du Sud relève en grande partie des autoreprésentations et des classifications juridiques, esthétiques et philosophiques des élites des deux pays, et non pas d'une divergence réelle entre les pratiques qui ont vu le jour dans différentes régions et dans des situations de frontière concrètes. L'extermination et la subalternisation – sous des formes variées d'assimilation et d'intégration telles que le salariat, le patronage et la tutelle – étaient présentes dans

4. Voir à ce sujet Briones [2005], Escolar [2007], Gordillo [2005], Tamagno [2001], Trincherro [2012], Wilde [2009].

différentes situations de frontière des deux pays. Cependant, elles n'affectèrent pas les autoreprésentations nationales de la même manière.

En Argentine, la conquête de l'Araucanía fut justifiée par des représentations criminalisant les populations indigènes et encourageant leur éradication. Au Brésil, l'élite se concevait comme l'héritière des indigènes du passé et soutenait une politique officielle protectionniste et tutélaire. L'action indigéniste était l'exception par rapport à la règle. En effet, l'État intervenait très rarement dans les processus d'extermination entrepris à l'échelle locale. D'après les données du SPI, on observe l'extermination de quatre-vingt-sept ethnies indigènes pendant la première moitié du ^{xx}e siècle, à l'époque de la République et de la fondation de l'agence indigéniste fédérale [Ribeiro, 1970, p. 238]. Il n'est pas surprenant que les données démographiques (2010) des populations indigènes des deux pays soient assez proches, 955 000 en Argentine et 896 000 au Brésil, bien qu'elles représentent 2,4 % de la population argentine et 0,5 % de la population brésilienne.

Les obstacles pour penser la construction nationale autrement

Les récits sur la *nation building* dont nous faisons ici la critique relèguèrent au second plan la diversité ethnique, raciale et régionale du pays. Le ^{xix}e siècle au Brésil fut ponctué par d'importants mouvements insurrectionnels et de rébellion, toujours définis par l'histoire officielle comme issus de conflits purement locaux, liés aux fanatismes religieux ou aux idéologies séparatistes. Des travaux d'historiens et de sociologues mirent en lumière les motivations économiques et politiques de ces mouvements, révélant l'originalité de leurs revendications et leur solide ancrage social et ethnique.

En ce qui concerne la population afrodescendante, un ensemble de facteurs favorisa progressivement la révision de cette distorsion, avec des recherches sociologiques et historiques très hétérogènes : le culturalisme de Gilberto Freyre, l'école sociologique de Florestan Fernandes, Octavio Ianni et Fernando Henrique Cardoso, les travaux des « brésilianistes » étatsuniens et les études plus récentes sur la diaspora africaine. Mais il est indispensable de noter la présence accrue d'intellectuels noirs dans

la vie culturelle et politique du pays à partir de la fin du XIX^e siècle, tels qu'André Rebouças, Luís Gama, José do Patrocínio, et, plus récemment, Abdias do Nascimento et Lélia Gonzales.

Les populations indigènes connurent un autre sort. Considérées comme sauvages, inférieures et étrangères au corps de la nation, en fonction des intérêts de l'élite et de ses préjugés, elles furent toujours représentées par des non-indigènes (juges des orphelins, missionnaires ou fonctionnaires de l'agence indigéniste). Les voix indigènes contre la colonisation ne purent se faire entendre qu'à partir des quatre dernières décennies, à travers les luttes pour la démarcation de leurs territoires⁵, dont la portée s'explique en partie par l'appui d'un éventail d'alliances avec des églises, des universités, des organisations pour les droits humains, des syndicats, etc. Elles purent ainsi interpeller l'opinion publique, en opposition frontale avec la posture tutélaire de l'indigénisme officiel et les autoreprésentations idylliques du Brésil.

Auparavant, la stratégie rhétorique de l'indigénisme, en tant qu'idéologie dominante de l'agence indigéniste, cherchait à éveiller une posture humanitaire auprès de l'opinion publique afin de légitimer différentes formes d'intervention étatique [Ribeiro, 1970], définies par les euphémismes de « protection » et d'« assistance ». Mettre en évidence qu'il s'agit avant tout de modes de domination et définir l'indigénisme comme un savoir colonial [Pacheco de Oliveira, 1998a] est encore choquant pour des indigénistes et des anthropologues solidaires d'une vision romantique du pays et d'une compréhension formaliste de l'État.

Les intellectuels indigènes, légalement traités comme des sujets incapables, sous tutelle, eurent rarement l'opportunité de s'exprimer et d'être entendus. La rupture ne s'amorça que vers la fin des années 1970. Avant cela, l'inadéquation entre le rapport aux indigènes et le récit de la construction nationale demeurait incontestable.

5. Le chapitre VII analyse le surgissement des mouvements indigènes et la diversité de leurs modes d'organisations.

Une altérité réifiée

La dictature militaire (1964-1985) abrogea les droits politiques de figures intellectuelles importantes – tels que Paulo Freire, Darcy Ribeiro, Josué de Castro, Celso Furtado, parmi nombre d'autres intellectuels – dont les travaux entretenaient un rapport dialogique avec l'histoire et le contexte politique contemporain. Elle censura également les universités et la vie culturelle. Mais paradoxalement, elle stimula la création de formations d'études supérieures de troisième cycle ainsi que les recherches inspirées des paradigmes scientifiques internationaux.

Au sein des anthropologies hégémoniques, le paradigme dominant de la recherche américaniste était l'étude des cultures « natives » dans leur diversité, comprises comme primitives, extérieures et incompatibles avec la colonisation⁶. L'accent était exclusivement porté sur l'analyse des différences culturelles, produisant ainsi des compréhensions relativistes, arbitraires et réifiantes des multiples existences socioculturelles. Fondamentalement séparées des approches historiques, ces anthropologies opéraient ce que Gérard Lenclud [1996] nomma de manière critique « le grand partage », une distinction radicale entre le « nous » (d'Occident) et les « autres » (non-Occidentaux). Certains axes de recherche eurent du mal à incorporer, au sein de leur domaine d'intérêt théorique, les formes concrètes de résistance des communautés indigènes, leurs modes d'organisation, ainsi que les actualisations de leur culture dans le contexte contemporain et leur formulation de projets futurs.

Ce paradigme scientifique imposait l'oubli des aspects violents de la colonisation, l'invisibilité ethnographique de la tutelle et faisait du relativisme son seul horizon cognitif et éthique. La conséquence fut une reconstruction réifiante de la culture, manifestement issue d'un contexte colonial ou de domination exercée par les États-nations, bâtie sur l'oubli et réduite au silence.

L'acceptation tacite de l'absence de questionnement analytique des conditions de réalisation de la recherche empêchait l'analyse des

6. Cela ne s'appliquerait en aucun cas aux études africanistes. Soulignons par exemple les apports des travaux de Balandier [1951, 1955], Meillassoux [1964], Terray [1969], Augé [1975], Amselle & M'bokolo [1985] ou Bazin [2014]. Certains de ces auteurs, comme Augé, Bazin et Jean Copans, ont d'ailleurs publié leurs contributions dans le recueil coordonné par Jean-Loup Amselle [1979], *Le Sauvage à la mode*, qui critique fortement l'américanisme.

processus de domination subis par les indigènes, et octroyait à leurs manifestations socioculturelles un caractère essentialiste, permanent et immuable, réfractaire aux rapports locaux et aux contextes politiques concrets.

Bien qu'ignorée, la dimension coloniale ou de domination des États-nations orientait le regard comme la production ethnologique et interprétative de ces peuples. La démarche de la recherche prédéterminait le rapport des chercheurs avec leurs interlocuteurs, renforçant certaines pratiques, en écartant d'autres, influençant les conditions de sa divulgation, de sa restitution sociale et l'exploitation de ses résultats.

Dans la mesure où elles ne rendent pas compte dans leurs ethnographies et leurs théories ethnologiques des formes concrètes qui ont permis aux communautés indigènes de survivre au génocide et aux multiples mécanismes de domination et de subalternisation, certaines perspectives de recherche sont incapables d'expliquer comment les indigènes s'assument actuellement en tant que sujets de droit, engagés dans des voies d'empouvoirement (« *empowerment* »), d'expérimentation de nouvelles formes de citoyenneté et de projets ethnopolitiques au sein du processus de construction de l'État-nation.

Dans certains pays d'Amérique latine (Mexique, Colombie, Pérou), les traditions nationales établirent un rapprochement entre l'anthropologie et l'histoire, ainsi qu'un lien étroit et inspirant entre l'anthropologie et les mouvements sociaux (Déclaration de Barbados de 1971) [Dostal, 1972; Chirif, 2021]. Les œuvres des principaux auteurs d'une pensée latino-américaine en anthropologie, mais également dans d'autres disciplines⁷, remirent en question le colonialisme et furent attentives aux enjeux et aux défis contemporains.

Ces dernières décennies, un ensemble de chercheurs de différents pays tentèrent d'établir un dialogue constant avec les historiens, délimitant le champ de ce que nous appelons ici l'« anthropologie processuelle » ou « anthropologie historique ». Si leurs efforts renvoyaient à des écoles de recherche aux dénominations diverses – anthropologie politique, anthropologie critique, anthropologie historique, études post-coloniales, *public anthropology*, économie morale, anthropologies du Sud, anthropologies mondiales –, ils se retrouvaient tous dans le rejet de

7. On peut citer à Fernando Ortiz, José María Arguedas, Guillermo Bonfil Batalla, Rodolfo Stavenhagen, Enrique Dussel, Pablo Gonzales Casanova, Orlando Fals Borda, parmi d'autres.

l'ancienne perspective impériale de la discipline⁸. Ils proposèrent alors de nouveaux objets et paradigmes de recherche, inspirés d'un rapprochement avec l'histoire, les mouvements de décolonisation et d'autres dynamiques sociales émancipatrices.

Les techniques et le registre narratif réifiants adoptés par les premiers anthropologues, comme instrument de rupture avec les conceptions philosophiques de la pensée occidentale, ne peuvent constituer de nos jours des outils de connaissance qui permettraient aux anthropologues d'expliquer et d'intervenir face aux phénomènes contemporains. En l'absence d'un effort d'abstraction, de critique et de conceptualisation de contextes opposés, distincts et pluriels, l'ethnographie serait limitée à un simple récit éloigné des nécessités du présent.

La multiplicité des représentations et des pratiques sur les populations indigènes

L'altérité ne peut être pensée de façon réifiée et homogène ni être exclusivement appréhendée à travers la définition consacrée par les idéologies des États-nations et des écoles scientifiques. Les peuples indigènes ne se réduisent pas à ceux qui habitent les terres indigènes, et encore moins à l'ensemble de cultures et de terres qui ont été un jour reconnues par l'État⁹.

8. Je fais ici référence aux travaux produits en France par les africanistes (Jean Bazin et Jean Loup Amselle, entre autres), par les océanistes (Alban Bensa) et par les américanistes (Nathan Wachtel, Carmen Bernard, Serge Gruzinsky et Guillaume Boccarda); dans le monde anglophone par les spécialistes de l'Inde (Bernard Cohn), d'Afrique (Achille Mbembe) et des Amériques (John Gledhill, Charles Hale, Stephen Nugent). Il convient aussi de noter les travaux d'Eric Wolf, George Marcus et James Clifford en tant qu'ouvrages de référence, ainsi que les travaux de Jean et John Comaroff, et de Veena Das.

9. D'après l'IBGE, parmi les 896000 personnes recensées en 2010 comme indigènes, 57,7 % habitent des unités administratives établies par l'agence indigéniste, alors que 379000 personnes, soit 42,2 %, habitent à l'extérieur de ces terres. De plus, une partie significative de l'échantillon recensé dans les villes (soit parce qu'elles y séjournent temporairement en raison de leur travail, leurs études ou leur santé, soit parce qu'elles s'y sont installées définitivement) est composée d'indigènes qui luttent pour la reconnaissance des territoires où ils habitent. D'après la FUNAI, il existe cent seize terres indigènes dont la demande est encore en cours d'examen (vis-à-vis desquelles l'organisation ne dispose pas de données, et où leurs habitants vivent sans aucune protection juridique), quarante-trois en voie de régularisation et six avec des ordonnances provisoires d'interdiction (s'agissant de peuples en isolement volontaire).

Il n'existe pas une seule histoire indigène au Brésil, mais une multiplicité d'histoires qui ont lieu dans différentes langues, cultures et situations de frontière, imbriquées aux expériences survenues dans des temporalités, des écosystèmes et des modalités de colonisation diverses. Il en résulte un ensemble complexe de formes organisationnelles, de traditions culturelles et d'horizons politiques tout aussi distincts. La question indigène ne concerne pas exclusivement l'Amazonie : les communautés indigènes habitent dans les vingt-sept États du Brésil et dans toutes les régions. La répartition des populations indigènes selon les régions – 38 % au nord, 26 % au nord-est, 11 % au sud-est, 9 % au sud et 16 % au centre-ouest – indique que même si le nord de l'Amazonie réunit la plus grande proportion d'indigènes, on retrouve d'importantes populations indigènes dans tout le pays. Pour se faire une idée de la porosité caractéristique de la présence indigène, le recensement de 2010 enregistre la présence de communautés indigènes dans 3 489 municipalités, ce qui correspond à 63,3 % des municipalités brésiliennes.

Les stratégies de reproduction et de permanence de l'élite dirigeante, constamment basées sur la guerre et la mission civilisatrice, ne purent jamais se priver de l'« autre », d'un collectif à dominer et à exploiter, dont le nom et la forme changèrent au cours de l'histoire, – véritable épiphany de l'altérité [Levinas, 2010]. Loin d'être le réceptacle de qualités immuables, les indigènes furent décrits en fonction de caractéristiques variables, parfois même antagoniques selon les contextes, en raison des « régimes de mémoire »¹⁰ spécifiques auxquels ces récits se référaient.

La production de mémoires (images, récits, données quantitatives, ethnographies) dépend d'institutions et de rapports sociaux historiquement situés, qui peuvent être étudiés empiriquement. Dans un effort de synthèse, nous pouvons distinguer au Brésil au moins quatre régimes de mémoire clairement identifiables.

Le premier résulta des plus anciennes rencontres entre les populations autochtones et les populations européennes. Il appréhenda les indigènes comme des alliés militaires, des partenaires ou associés économiques, des personnes auprès de qui il était possible d'établir des liens

10. Expression utilisée par Johannes Fabian [2001a, p. 70-85] pour désigner une « architecture de la mémoire qui établit les conditions de possibilité d'énonciation d'un récit ». J'ai employé ce concept afin de distinguer quatre modalités de mémoire se rapportant aux indigènes, qui donnent lieu à des discours porteurs de conséquences politiques radicalement distinctes [Pacheco de Oliveira, 2011a, p. 9-16].

d'amitié, d'affection et même d'alliance familiale. Sur la côte atlantique brésilienne, ces rapports s'établirent durant près de cinq décennies, lors de la première moitié du *xvi*^e siècle. Les premiers chroniqueurs parlaient de « nations d'indigènes » et, dans certains contextes, désignaient les *leaders* alliés comme des « rois » à la tête des territoires.

À partir de quelques illustrations trouvées sur les cartes hollandaises, françaises et italiennes (cf. figures 14, 15 et 16 dans le chap. 1), il est possible de suivre l'évolution d'une attitude de sympathie – les indigènes y étaient représentés avec noblesse et simplicité – vers une posture de criminalisation, où la pratique du cannibalisme et leur caractère belliqueux étaient mis en avant. À l'aube du *xix*^e siècle, les illustrations représentaient les indigènes comme des communautés rudimentaires et néolithiques. Le primitivisme attribué aux indigènes n'était pas le fait du registre contemporain des premières rencontres, mais une représentation formulée *a posteriori*, qui émanait d'intérêts économiques nouveaux et d'autres conceptions politiques et morales.

Le deuxième régime de mémoire appréhenda les populations autochtones comme des ennemis potentiels, comme un obstacle à la mission civilisatrice. Caractéristique du discours colonisateur le plus récurrent et agressif, il décrivit les institutions indigènes comme primitives et sauvages, ne leur accorda aucune moralité ni raison, et considéra ces individus comme des païens qui n'avaient pas peur de Dieu et qui devaient être convertis. Les récits et images portugaises et hollandaises du *xvi*^e au *xviii*^e siècles opéraient une séparation entre l'*índio bravo* (Indien féroce) et l'Indien colonial, en pointant avec précision les scénarios et les contextes sociaux où chacun se trouvait. Le premier apparaissait toujours comme un être menaçant, mauvais et traître, adepte de rituels qui offensent les valeurs européennes. Le second menait une vie pacifique dans les *haciendas* et les missions (*aldeias*), transformé en travailleur chrétien. Les représentations les plus emblématiques nous parvinrent des registres hollandais, qui distinguaient radicalement les Tupinambá des Tapuia, séparation qui se prolongea avec la scission des Tupi et des Tapuia dans l'historiographie brésilienne (figures 4 à 7).

Figure 4. *Femme tapuia*, Albert Eckhout, 1641



© Musée national du Danemark.

Figure 5. *Homme tapuia*, Albert Eckhout, 1643



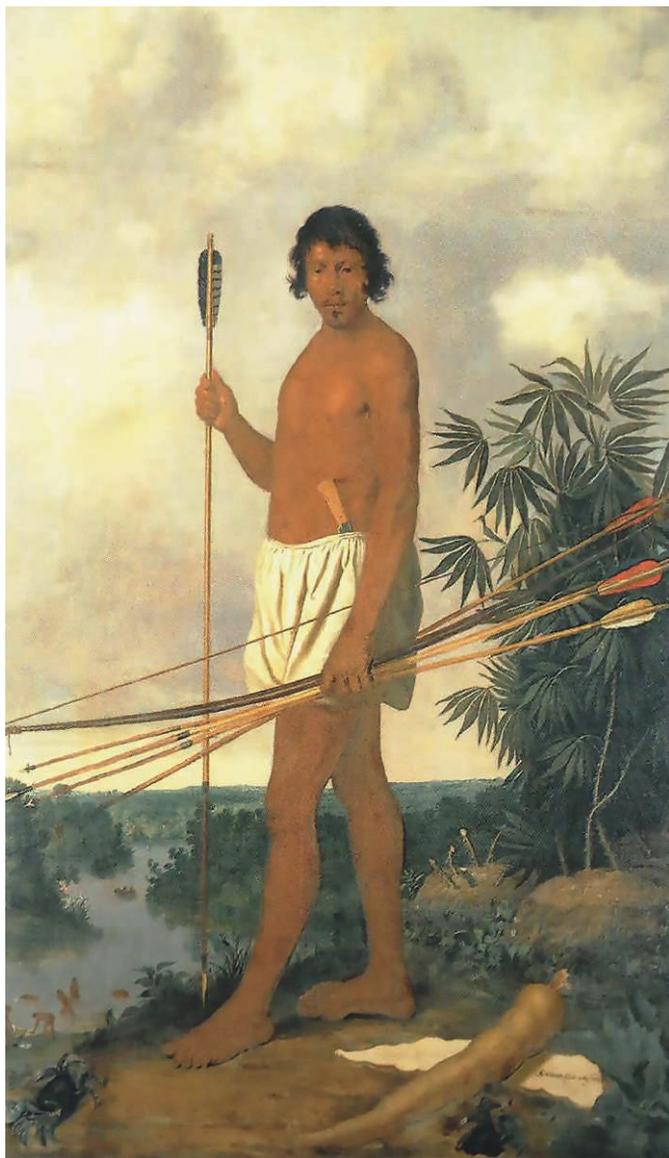
© Musée national du Danemark.

Figure 6. *Femme tupinambá*, Albert Eckhout, 1641



© Musée national du Danemark.

Figure 7. *Homme tupinambá*, Albert Eckhout, 1643



© Musée national du Danemark.

Le troisième régime de mémoire, qui correspondait à la période de l'indépendance et de construction de la nation (xix^e siècle), produisit une représentation des indigènes comme figure ancestrale des Brésiliens (cf. chap. II). Ils étaient considérés comme constitutifs de la singularité de la jeune nation brésilienne, ils symbolisaient ce qui ne venait pas d'Europe et qui n'était pas lié aux colonisateurs portugais. L'Indien du passé, antérieur à la colonisation, était esthétisé et anobli dans ses pratiques, transformé en personnage tragique de la littérature indianiste et des arts romantiques. Il incarnait la genèse du Brésil dont les Brésiliens actuels sont les descendants. Cette représentation des indigènes comme des êtres bons et héroïques, mais disparus, est la plus répandue.

En revanche, l'indigène « réel », caractérisé par les transformations culturelles et par la perte d'autonomie politique et économique, ne suscita aucun intérêt chez les intellectuels artistes ou scientifiques des xix^e et xx^e siècles. Dans les charges politiques de l'Empire, il surgit comme un personnage insolite qui incarnait les secteurs marginalisés et appauvris de la société brésilienne.

Le quatrième régime de mémoire dépeignit l'indigène comme un être incapable de survivre au sein de la société brésilienne actuelle sans la tutelle de l'État. Inspiré du positivisme d'Auguste Comte, qui appréhendait les indigènes comme des êtres primitifs, l'expression la plus pure de l'ancienne condition humaine (le fétichisme), il les décrit dans leur incapacité à atteindre rapidement le monothéisme ou la raison scientifique. C'est pourquoi l'indigénisme républicain s'opposa aux missions religieuses, à la présence des indigènes dans les villes et, bien plus tard, au processus actuel d'organisation autonome du mouvement indigène. L'indigénisme républicain conçoit comme seule politique adéquate la séparation des indigènes du reste des « Blancs¹¹ », mis sous la tutelle et l'administration (la « protection ») des fonctionnaires de l'agence indigéniste.

L'insistance sur l'éloignement des indigènes, comme sur leur difficulté à faire face aux institutions et à la technologie moderne, met en évidence le rapport que ce régime entretient avec un discours paternaliste justifiant la tutelle. Il ignore par ailleurs les problèmes vécus par les

11. Entendus en tant que catégorie sociale construite, « Blancs » désigne le groupe qui se pense majoritaire et qui se définit comme neutre, à différence des autres groupes minoritaires qui sont eux définis par des particularités ethniques ou raciales (indigènes, Noirs, *pardos*, *caboclos*, *quilombolas*).

indigènes dans leur quotidien au sein des réserves et considère le régime tutélaire comme une « protection » et non comme une forme exogène de gouvernance et comme un mode de domination. Il ne tient pas compte des indigènes qui habitent en dehors des réserves, qui sont des paysans ou des travailleurs ruraux, ni des indigènes qui séjournent ou habitent dans les villes, exprimant toujours un doute sur leur identité (« ils ont cessé d'être indigènes »), ne pouvant pas être ainsi reconnus comme bénéficiaires des politiques étatiques.

Les régimes de mémoire se reproduisirent dans des contextes historiques précis, au sein desquels s'articulaient leurs significations et leurs fonctions. Or les récits et les images qui les constituent ne disparaissent pas pour autant avec la transformation de ces contextes. Ils continuent à traverser la vie sociale, l'esprit et le comportement des individus, devenant des alternatives potentielles pour les acteurs d'autres temps et espaces. Ces récits et images sont souvent resignifiés. Les contenus antérieurs apparaissent alors de nouveau dans une forme modifiée.

Loin de penser ces régimes comme des états s'excluant les uns les autres sur une même ligne évolutive, les récits et les images produits sur les indigènes aujourd'hui continuent de les représenter soit comme les habitants d'un paradis terrestre, soit comme des ennemis maléfiques, soit comme des ancêtres respectables ou bien tels que des primitifs mis sous tutelle. Ces représentations perdurent en tant que constructions dynamiques capables d'accorder un sens relativement cohérent et clair aux actions contemporaines, investi d'une certaine faculté de perception rapide, d'explication et de légitimation. Les discours actuels des autorités gouvernementales, bien entendu républicaines, reproduisent inconsciemment les représentations d'usage du régime colonial, ce qui semble cohérent avec leur posture d'identification de l'indigène comme ennemi.

La permanence d'un mythe fondateur ou la circulation d'images et de récits d'un régime de mémoire ne nous autorise pas à en déduire que leur importance, leurs fonctions et/ou leurs sens demeurent inchangés. La structure d'un régime de mémoire ou d'une situation historique « survit » à des contextes spatiotemporels différents : ses significations actuelles se nourrissent justement de la diversité des fonctions et des contextes, et incorporent les différences et la singularité de chacun. Ce qui compte, ce n'est pas la durée de l'expression d'un régime de mémoire spécifique, mais sa constante capacité de resignification.

Les indigènes : protagonistes de l'histoire

Le mouvement indigène des années 1970 engagé dans la lutte pour la reconnaissance de leurs territoires eut une très forte incidence dans la configuration politique du Brésil. Soutenus par les secteurs progressistes de l'Église catholique, par des anthropologues, des défenseurs de droits humains, des étudiants et des artistes, les peuples indigènes se mobilisèrent à l'échelle nationale. La revendication politique de démarcation des terres indigènes se fit connaître dans tout le pays, portée par des *leaders* indigènes locaux et des étudiants indigènes, avec l'appui d'une douzaine d'associations civiles engagées dans la cause indigène et de campagnes nationales et internationales d'opinion publique (cf. chap. vii et viii). À la fin de la dictature militaire, la Constitution de 1988 octroya aux indigènes le droit aux territoires, garantissant leur bien-être et leur sauvegarde culturelle, le droit à la libre association et à la pratique de leurs langues et cultures. Elle définit enfin les responsabilités de l'État pour les accompagner dans la construction de leur système éducatif, de santé et dans la protection de leur environnement.

Un changement radical s'amorça dans les orientations des politiques publiques et des actions indigènes. Les terres reconnues comme indigènes sont aujourd'hui au nombre de 443 et représentent 13,75 % du territoire national¹². Selon l'IBGE, les indigènes constituent le groupe avec la plus grande croissance démographique, atteignant en 2010 presque 896 000 personnes, soit dix fois plus qu'en 1950. Des peuples considérés comme « disparus » par la littérature anthropologique sont réapparus et des douzaines de processus d'ethnogenèse ont vu le jour partout dans le pays (cf. chap. iii).

Ces changements transformèrent profondément la pratique de l'anthropologie et le panorama culturel brésilien. Dans un dossier publié par la revue *Virtual Brazilian Anthropology – Vibrant* [Pacheco de Oliveira, 2018], nous avons démontré, à travers neuf études de cas, à quel point l'organisation sociale et la culture des sociétés indigènes contemporaines du Brésil furent déterminées par ce processus, dans la mesure où la lutte pour la terre constitue un facteur d'organisation aussi

12. [En ligne] <https://www.gov.br/funai/pt-br/atuacao/terras-indigenas/demarcacao-de-terras-indigenas> [Dernière consultation le 2 avril 2022].

fondamental que la structure des lignages ou la formation de royaumes sur le continent africain.

Une enquête ethnographique ignorant ce processus risquerait de formuler des interprétations biaisées, sans prise en compte des jeux d'échelle au sein des institutions autochtones et de la vie communautaire des villages. Les travaux en résultant seraient rejetés par les indigènes, qui y verraient de simples théories étrangères à leur rôle et à leurs formes d'intervention et de connaissance. Il est impossible de comprendre les stratégies et les performances indigènes sans considérer les interactions qu'elles entretiennent avec les contextes dans lesquels elles s'inscrivent, à savoir les relations interethniques à l'échelle locale, l'appartenance à un État-nation, les réseaux et les flux transnationaux. L'histoire, dans ses multiples échelles et temporalités, doit être perçue comme « un fait constitutif qui préside à l'organisation interne et à la consolidation de l'identité d'un groupe » [Pacheco de Oliveira, 1988c, p. 55].

Nous assistons à la construction d'un cinquième régime de mémoire, contemporain, élaboré par les mouvements et les organisations indigènes, très éloigné des représentations romantiques et des modèles juridiques tutélaires. Ces derniers cherchent à exprimer leur condition indigène actuelle à travers les éléments diacritiques de leur altérité: les peintures corporelles, les ornements et les *cocares* (couronnes de plumes) sont valorisés et circulent intensément entre les différents peuples.

Les actions culturelles et les performances rituelles cessent d'être un savoir réservé aux plus anciens pour s'ouvrir progressivement aux jeunes et aux femmes, et incorporent également les contextes quotidiens tels que les activités scolaires, les manifestations artistiques et les mobilisations politiques (figures 8 et 9). L'utilisation des nouvelles technologies – Internet, vidéo, etc. – est une autre caractéristique de ce régime où, pour la première fois, les indigènes deviennent les principaux artisans et protagonistes.

Figure 8. Indigènes xucuru dans une manifestation à Pesqueira



© Estevão Palitot, 2006.

Figure 9. Femmes tupinambá dans une manifestation du mouvement indigène à Brasília



© Bruno Pacheco de Oliveira, 2005.

D'autres facteurs importants méritent d'être soulignés, comme le succès d'artistes indigènes, à l'image du succès éditorial d'auteurs tels que Ailton Krenak, Daniel Mundurucu, Davi Yanomami, et le nombre croissant de productions cinématographiques primées, ainsi que l'augmentation de la présence des indigènes au sein des universités, ce qui laisse présager d'une formation avancée dans des professions plus diverses. Selon les données de l'INEP, les étudiants indigènes étaient plus de quarante-neuf mille en 2016, soit 5,5 % de la population indigène totale¹³.

Composition du livre

L'ouvrage réunit neuf chapitres organisés en trois parties, chacune composée de trois chapitres.

La première partie entreprend la critique de certaines catégories fondamentales du discours porté sur les indigènes au Brésil. Le premier chapitre explicite les mythes fondateurs ainsi que les méthodes et les présupposés à partir desquels fut élaborée l'histoire du Brésil. Les considérations finales développent les limites de certaines stratégies discursives, telles que la fausse polarité entre extermination et protection, les qualifications des indigènes comme étant « pacifiés » ou « disparus », qui correspondaient davantage aux intérêts des colonisateurs qu'aux observations ethnographiques, ou encore le clivage radical entre indigènes et Brésiliens, alors qu'un processus d'intégration est en jeu entre indigènes de diverses régions et origines ethniques, les afrodescendants et les autres Brésiliens.

Le chapitre II expose l'émergence de l'indianisme et souligne son importance dans les arts, la vie sociale et politique, et la construction de la nationalité. L'indianisme brésilien, né au XIX^e siècle, cohabite, malgré sa forte tonalité nativiste, avec les inégalités sociales, l'esclavage noir et le catholicisme, à la différence du mouvement indianiste qui vit le jour, durant les périodes postérieures au processus de construction nationale, dans les pays de colonisation espagnole, qui était fréquemment républicain, laïque et qui bénéficiait d'un fort attrait populaire. Ce chapitre

13. [En ligne] www.justica.gov.br/news/estudantes-indigenas-ganham-as-universidades [consulté le 18 juillet 2019].

met aussi en évidence le processus par lequel l'image de l'indigène qui se généralisa dans la société brésilienne correspond à celle de l'*índio bravo* de l'époque coloniale, une figure rigoureusement étrangère aux institutions et aux coutumes nationales.

Le chapitre III montre que la présence indigène dans le Brésil contemporain ne se cantonne pas exclusivement à la région amazonienne et aux descendants supposés des *índios bravos*. Elle inclut également les populations paysannes de diverses régions du pays, issues des anciennes missions religieuses ou des *haciendas*. L'analyse critique de la catégorie d'ethnogenèse facilite une approche dialectique de l'ethnicité, signalant que sa force et son dynamisme résultent d'un dépassement de l'aporie entre l'attachement à un lieu d'origine et la valorisation d'une trajectoire historique. Ce chapitre acquiert une importance particulière dans la mesure où il explique pourquoi les modèles soi-disant amazoniens, basés sur le structuralisme, ne permettent pas de saisir la situation des peuples indigènes dans d'autres régions du Brésil, et présentent de grandes limitations pour comprendre le dynamisme des populations amazoniennes elles-mêmes. Il s'agit de remettre en question la scission entre anthropologie et histoire, et d'avancer d'autres propositions théoriques et méthodologiques pour l'étude des peuples originaires.

La deuxième partie examine la création des frontières et leur importance au sein du processus de construction des altérités. Le chapitre IV retrace l'histoire de l'Amazonie depuis les premières explorations du XVI^e siècle jusqu'au contexte actuel de démarcation des terres indigènes, au cours de la dernière décennie du XX^e siècle. Il interroge l'idéologie des vides démographiques et les représentations de cette région, basées sur la puissance de la nature et la méconnaissance de sa diversité socio-culturelle. La récupération de l'histoire de l'Amazonie permet aussi de comprendre comment de vastes espaces furent identifiés et reconnus comme terres indigènes. Avec le déclin de l'extraction du caoutchouc, la majorité de ces terres restèrent sous le contrôle de communautés indigènes spécifiques et de populations locales, bien qu'elles ne possédassent pas de titres de propriété et qu'elles circulassent sur des terres considérées comme « publiques ».

Le cinquième chapitre tente d'approfondir et de rendre opérationnelle la notion de frontière. À l'aune d'une théorie plus générale sur cette dernière, il décrit et analyse l'occupation de la vallée amazonienne, profondément articulée au commerce international et au capitalisme

financier. Malgré cette dimension globalisée, l'exploitation du caoutchouc était réalisée à l'échelle locale selon des modalités de contrôle et de répression de la force de travail, semblables sous certains aspects aux formes de privation de liberté des indigènes pendant la période coloniale. Il expose également l'extermination de nombreuses communautés indigènes vivant dans cette situation de frontière et révèle à quel point les gouvernements et l'État républicains, en raison de leurs préjugés et de leurs intérêts, ignoraient le génocide des indigènes vivant dans un « état d'exception » [Agamben, 2003].

Le chapitre VI propose une histoire des indigènes au Brésil à partir d'une étude des recensements nationaux. Il contribue à une perspective critique de l'analyse de données quantitatives, que l'on ne peut désormais envisager comme un portrait fidèle de la réalité, mais que l'on doit examiner avec un regard anthropologique qui tient compte du rapport que ces données entretiennent avec les contextes politiques et les gouvernements.

La troisième partie de ce livre se penche sur le cadre juridique des rapports entre l'État et les indigènes, et leur traduction en pratiques sociales, politiques publiques et stratégies politiques. Le chapitre VII retrace le processus de formation du mouvement indigène au Brésil, explorant sa diversité, ainsi que les différents projets politiques qui orientent l'action de ses composantes. Se détournant radicalement d'une théorie de l'aliénation, il s'efforce d'analyser, en tant que problème ethnographique et théorique, les processus sociaux et politiques à partir desquels une « prise de conscience » advient au sein d'un segment subalterne de la société, ici représenté par les indigènes. Il y est question des jeux d'intérêts, des conflits et des alliances qui favorisent le surgissement d'un nouvel acteur, le mouvement indigène, sur la scène politique brésilienne.

Le chapitre VIII explique comment se met en place, dans les années 1980, la dérogation de la tutelle étatique sur les populations indigènes, et analyse ses multiples répercussions institutionnelles, avec l'émergence de nouvelles catégories juridico-administratives qui encouragent la mobilisation de nouveaux segments de la société brésilienne, tels que les communautés traditionnelles, les communautés quilombolas et les agents extractivistes. D'un point de vue théorique, ce chapitre décrit la construction de l'État en tant qu'institutionnalisation de groupes subalternes, administrés par le mécanisme juridique et social de la tutelle. Il

expose dans quelle mesure la pensée politique de la nation brésilienne ne peut pas être comprise comme un système clos, composé de façon homogène d'acteurs détenant des droits et des devoirs reconnus, mais comme un système ouvert et produit par la guerre, qui incorpore sous un statut de subordination les populations désignées par des origines ethnique et raciale différentes.

Le dernier chapitre analyse l'usage actuel, tant de la part des gouvernements que des médias, de la catégorie coloniale de « pacification » dans la gestion des problèmes urbains contemporains¹⁴, lieu commun des politiques adressées aux populations des *favelas* de Rio de Janeiro, majoritairement noires et métisses. L'ethnographie de cette situation, que certains chercheurs qualifient de « génocidaire », à l'image de l'Holocauste ou de la conquête de l'Amérique, permet de reprendre la discussion sur la situation de frontière, signalant le danger des conceptions purement géographiques de la frontière et des perceptions essentiellement ethniques de l'altérité. Les frontières ne sont pas des faits naturels, mais peuvent être érigées par des intérêts politiques et économiques : nous pouvons l'observer dans les collines et les zones périphériques des grandes villes brésiliennes, particulièrement à Rio. Ces politiques répressives reprennent ouvertement les catégories coloniales et les préjugés racistes, qui vont à l'encontre des droits sociaux énoncés dans la Constitution de 1988, ainsi que dans les conventions et les accords internationaux.

14. Dans une perspective comparatiste, voir « Pacifications urbaines », codirigé par Michel Agier & Martin Lamotte [2017].

PREMIÈRE PARTIE

DÉCONSTRUIRE
LES MYTHES FONDATEURS

Chapitre I

La naissance du Brésil : révision d'un paradigme historiographique

Lorsque nous, ethnologues, présentons dans des expositions, des vidéos, des livres didactiques, des débats publics et des entretiens, de beaux exemples de la richesse et de la complexité des organisations socioculturelles des peuples indigènes, de leurs cosmologies, de leurs valeurs éthiques et esthétiques, dont nos ethnographies foisonnent, nous sommes rarement entendus. Nos matériaux et nos interprétations touchent peu les esprits parce qu'ils contredisent un récit adverse, ancré dans des préjugés naturalisés par les usages sociaux, les habitudes et les institutions. La tentative d'imposer des données et des images nouvelles au sein d'une structure narrative réfractaire s'avère peu fructueuse au regard des efforts qu'elle implique.

Les objets d'étude de l'ethnographie sont des phénomènes historiques et ils ont des conséquences politiques fortes. C'est pourquoi les manières de raconter l'histoire autant que la dimension implicite des préjugés et des postures des destinataires peuvent nourrir une résistance accrue à nos arguments et rendre encore plus difficile l'acceptation des conclusions que nous formulons.

Malgré les divergences qui opposent sur plusieurs aspects les grandes interprétations de l'histoire du Brésil avancées au cours du xx^e siècle, leurs récits et leurs appréciations diffèrent peu en ce qui concerne les indigènes et leur contribution à la construction de l'identité nationale.

Les écarts, dus à des approches disciplinaires et/ou théoriques distinctes, créent des variations superficielles et insignifiantes, qui laissent les pré-supposés sous-jacents intacts. Ces variations se cristallisent en un « système de vérités » qui constitue la partie invisible et muette de l'iceberg, y compris lorsque les postures éthiques ou politiques s'écartent du conservatisme. De telles « vérités » sont peu examinées, parce qu'elles entrent en conflit avec d'autres certitudes, et parce qu'elles garantissent la stabilité d'une conception de l'histoire comme totalité. Au Brésil, le socle sur lequel s'appuient ces interprétations ainsi que les vérités fondatrices au sujet de la relation entre la nation et ses populations autochtones sont énoncés depuis plus de cent cinquante ans. Le cadre interprétatif proposé par Carl Friedrich Philipp von Martius au concours lancé en 1840 par l'Institut historique et géographique brésilien (IHGB) – son mémoire remporta le prix – en fixa largement les termes. Ce socle fut complété par la construction délibérée et systématique de la première histoire du Brésil rédigée par Francisco Adolfo de Varnhagen en 1854. Même si le peuple brésilien était décrit comme le produit d'un métissage entre trois races (blanche, noire et indigène), celles-ci n'existaient pas sur un même plan d'égalité. Le Brésil fut toujours considéré comme un projet et une création portugaise, de sorte que la préoccupation principale des historiens fût de mettre en avant une certaine forme de continuité avec les institutions, les doctrines et les énoncés de la vie lusitanienne.

La complexité du tissu social de la colonie, l'importance des accords et des stratégies locales, la disparité des potentiels économiques des différentes régions, la réitération des tentatives de colonisation entreprises par d'autres puissances européennes, les guerres continues contre les indigènes, ainsi que les constantes protestations et rébellions autochtones et populaires, furent minorées dans l'analyse de leurs significations contemporaines. Tous ces phénomènes furent décrits et étudiés de manière accessoire et superficielle. Le fil conducteur de la narration donnait à voir le Brésil comme un pur héritage portugais, légitimant par là son unité géographique et politique, ainsi que le régime qui avait accompagné le processus d'indépendance et de construction des institutions nationales.

Je souhaite proposer une lecture autre des premiers épisodes de l'histoire du Brésil : celle-ci s'appuie sur les perspectives et les stratégies des populations autochtones, premières collectivités assujetties dans la construction de l'histoire nationale. Il s'agit de « brosser l'histoire à

rebrousse-poil » [Benjamin, 1986] en faisant éclater une structure narrative qui ne cesse d'être produite depuis la perspective des vainqueurs.

Cette structure narrative était récurrente au ^{xx}^e siècle. Elle ne se focalisait plus sur les grands hommes ou sur l'histoire politique compromise avec *l'establishment*, mais sur l'analyse des structures économiques, des rapports de production et des réseaux internationaux. Il est cependant inutile d'adopter une idéologie libérale ou socialiste, de remplacer les Portugais par les Anglais ou les Étatsuniens, tant que ces analyses sur le Brésil perpétuent les préjugés vis-à-vis des populations autochtones et ignorent tout des expériences fondatrices de la création de la colonie dans l'Amérique portugaise. C'est dans ce contexte qu'émergèrent des institutions et des pratiques sociales qui furent déterminantes pour comprendre le processus de construction nationale au ^{xix}^e siècle, ainsi que l'occupation des espaces intérieurs (les frontières économiques) au ^{xx}^e siècle.

D'importants travaux ont exorcisé les préjugés au sujet des indigènes, à rebours du récit conventionnel portugais¹. Historiens et intellectuels d'autres disciplines ont consulté de très riches contributions basées sur le relativisme et la reconnaissance académique du discours anthropologique. Ces dernières affirmaient la nécessité d'envisager les actions indigènes à l'aune de leurs propres références culturelles [Carneiro da Cunha, 1992 ; Ramos & Albert, 2002].

Mais il est indispensable de faire une critique radicale des catégories et des schémas analytiques encore largement mobilisés aujourd'hui pour comprendre la présence indigène dans la construction du Brésil. Ce chapitre ne résulte pas de l'analyse de nouvelles sources documentaires, mais d'une opération historiographique [De Certeau, 1982] qui propose une relecture des sources connues. Il est question d'articuler les résultats de recherches en histoire et en anthropologie, et les paradoxes et dilemmes que les mouvements indigènes posent actuellement à l'État et à la société brésilienne.

Je souhaite donc examiner, dans ce chapitre, les catégories coloniales, les images et les interprétations réifiées qui ont trait aux indigènes

1. Voir les études pionnières de Ribeiro [1970] et Hemming [1978], et les initiatives de nature plus didactique et politique de Prezia & Hoornaert [1989]. Consulter également Pacheco de Oliveira & Rocha Freire [2006].

et au Brésil, dans l'intention de faire éclater une structure narrative² qui, de nos jours, entrave la recherche scientifique et nuit à la compréhension des défis complexes que pose à la citoyenneté la participation accrue des indigènes³.

Le paradigme évolutionniste

Deux aspects stylistiques du récit conventionnel de l'histoire du Brésil, en lien avec le paradigme évolutionniste, méritent d'être commentés. Le premier concerne le rôle du hasard. À la fin du xv^e siècle, les récits sur les conditions précaires et aventurières de la navigation nourrissent des attentes erronées au sujet de la « découverte » du Brésil et du rapport que les Européens entretenaient avec les populations autochtones. Par métonymie, la rencontre fut souvent décrite, non sans un brin d'ironie et de non-sens, comme due au hasard, une rencontre prétendue accidentelle et fortuite. Dans une perspective évolutionniste, le moteur de la dynamique sociale apparaît comme extérieur à la conscience et totalement indépendant de la volonté des hommes. Par conséquent, le sens octroyé aux actions humaines est toujours établi *a posteriori*. Il n'y aurait alors pas besoin de s'attarder sur les conceptions propres à l'époque ou sur l'existence d'autres choix historiques.

C'est ici qu'entre en jeu le second aspect. La recherche d'une rationalité conduit à intégrer les personnages et les événements concrets au sein d'un processus plus large, celui de l'expansion du monde européen sur le continent américain, les inscrivant dans une narration prétendument globale, inexorable et univoque. Le hasard se transforme en une sorte de fatalité qui efface les agents historiques, fatalité qu'il n'est plus question de justifier ou d'acquitter. Tout coïncide pour que naisse la certitude d'une condition éphémère de la rencontre et de l'insignifiance

2. Je préfère ici l'appréhender comme paradigme en raison de son caractère nécessaire, inconscient et normatif.

3. L'histoire des indigènes du *Nordeste* (la plus ancienne région colonisée au Brésil, où les autorités et les intellectuels considéraient que les indigènes avaient été « éradiqués » depuis le xix^e siècle) fut élaborée à partir de préjugés qui interdisent sa compréhension (cf. chapitre III).

des indigènes dans la constitution du monde colonial qui s'instaure dans ladite Amérique portugaise.

La notion de « cycle » est un outil qui semble convenir à cette structure narrative et qui aurait pour fonction de décrire la diversité des formes économiques et sociales répertoriées au cours de l'histoire. Néanmoins, elle s'inscrit dans un processus abstrait, cumulatif et ascendant, de nature téléologique.

L'histoire se transforme ainsi en une succession de cycles agricoles et d'extraction de ressources naturelles telles que le bois du *pau-brasil*⁴, le sucre, le cuir, les plantes médicinales du *sertão*⁵, les mines, le café et le caoutchouc, cycles auxquels succèdent les différentes phases de l'industrialisation. L'intérêt porté à chacune de ces phases coïncide avec le moment où elle acquiert une forte visibilité et devient le mode de production dominant, ce qui offre au chercheur des sources abondantes et variées. En dehors de ce moment « d'apogée », les récits s'avèrent toujours réducteurs, reléguant en arrière-plan tous les faits qui ne « s'ajustent » pas à la logique du régime économique dominant.

Au sein de cette narration, un lieu et un moment, antérieurs au Brésil, furent attribués à l'indigène. Puisque les indigènes étaient les seuls détenteurs des ressources naturelles avant l'arrivée des Portugais, il fallait de préférence, à partir d'une telle perspective, circonscrire leur histoire à la période précoloniale. Une fois la colonisation engagée, ils ne pouvaient qu'être conçus comme des fleurs qui fanent et meurent. Ils n'avaient plus qu'à être répertoriés avant de disparaître. La supériorité technologique et militaire des colonisateurs, les violences et les épidémies pouvaient expliquer leur extinction.

Il ne sert à rien d'apporter de nouvelles théories ni de proposer une révision terminologique si le « système de vérités » sur lequel s'établit le récit conventionnel ne fait pas l'objet d'un examen critique. Le terme de « découverte » est équivoque et inapplicable, mais le remplacer par des

4. Arbre très répandu sur les côtes brésiliennes au xv^e siècle, dont la résine était employée pour la fabrication de teintures à la couleur rougeâtre.

5. Historiquement, les *sertões* (au singulier, *sertão*) désignent les régions de l'intérieur du pays ayant une faible densité démographique et une importance économique moindre. Elles étaient souvent habitées par des indigènes et peuplées de *quilombos* (refuges des Noirs qui fuyaient les *haciendas* esclavagistes du littoral). Étant donné que ces régions ne répondent à aucune spécificité géographique, les *sertões* doivent être comprises comme une catégorie idéologique et politique qui désigne le lieu – toujours lointain – de l'autre.

euphémismes tels que « la rencontre de deux mondes » ou « la rencontre de civilisations » s'avère dérisoire si les règles syntaxiques et les préjugés du discours colonial ne sont pas remis en cause. Un antidiscours, tel que celui de « l'invasion », sera chargé d'une insignifiance comparable s'il n'est pas orienté vers une critique approfondie des certitudes et des attitudes données pour acquises dans la narration habituelle.

Cette narration, que nous combattons, n'a jamais été contemporaine des événements du ^{xvi}^e siècle : elle est une production du ^{xx}^e siècle. Elle n'a pas vu le jour dans le contexte de la Renaissance ou du monde colonial, mais dans celui de l'évolutionnisme, et en particulier durant le « Second Empire⁶ ». Depuis lors, elle s'impose en tant que vérité parmi les intellectuels de droite comme de gauche, historiens, sociologues et philosophes.

Dans sa célèbre lettre, Pero Vaz de Caminha, écrivain de navire à bord de la première flotte arrivée au Brésil, n'employait pas le terme de « découverte », mais celui de « trouvaille⁷ », qui n'exclut pas l'intentionnalité. Il ne considérait pas non plus les autochtones comme dangereux, improductifs ou incompetents. Même en ayant des intérêts contraires à ceux des indigènes, les chroniqueurs du ^{xvi}^e siècle documentèrent l'extension démographique et la diversité des autochtones. Administrateurs, missionnaires et explorateurs consacrèrent nombre de pages dans leurs récits aux multiples « nations de gentils⁸ », tout en précisant que la colonie ne serait pas viable si elle n'établissait pas un *modus vivendi* avec elles, par la voie de l'évangélisation ou bien de l'extermination.

Près d'un siècle et demi après la « trouvaille » du Brésil, à son retour en Europe après un long séjour dans le Pernambuco, Mauricio de Nassau, prince d'Orange, écrivait à la Compagnie des Indes occidentales que le destin de la colonie dépendrait fondamentalement des relations que les administrateurs parviendraient à établir avec les natifs [Nassau, 1906]. Ce n'était pas l'appréciation d'un navigateur du ^{xvi}^e siècle, découvrant

6. Le Second Empire, aussi appelé *Segundo Reinado*, désigne la période de l'histoire brésilienne qui débuta avec la déclaration de la majorité légale de Pedro II en 1840, et s'acheva avec la proclamation de la République en 1889. Elle correspondit à la mise en place des fondements de l'État brésilien.

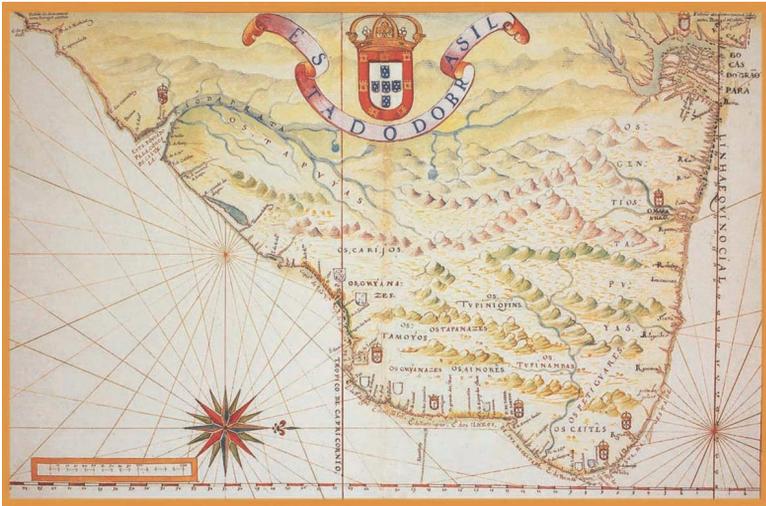
7. En portugais, *achamento*, substantif du verbe *achar*, trouver (N.d.T.).

8. En portugais, *nações de gentios*. Les Portugais employaient la catégorie théologique de *gentios* pour désigner les païens amérindiens (N.d.T.).

une terre lointaine peuplée de créatures inconnues des Européens, mais celle de l'administrateur du plus grand domaine de plantation esclavagiste de l'Amérique, premier fournisseur en sucre du marché européen, dont les potentialités et les richesses étaient convoitées et disputées par les métropoles coloniales.

Reconnaître l'importance de la présence indigène dans la colonie n'était pas une particularité hollandaise. Le travail minutieux des cartographes portugais révèle que les colonisateurs ne contrôlaient que la frange du littoral pendant la première moitié du XVIII^e siècle. La carte d'Albernaz datée de 1631 témoigne du contrôle territorial exercé par les « nations indigènes », certaines d'entre elles étant désignées sous des termes génériques comme les « *Tapuia* », d'autres identifiées de façon plus spécifique, comme les Potiguara, les Tupinambá ou Tupiniquim (figure 10).

Figure 10. L'État du Brésil, João Teixeira Albernaz



© Velho, 1631.

Ce récit conventionnel se structura durant le Second Empire, alors que le projet de nation s'élaborait sur fond de débats sur l'immigration et la fin de l'esclavage, et que l'on attribuait aux indigènes la seule fonction d'incarner le symbole de la terre. Ce récit pouvait compter sur une

œuvre, la monumentale histoire générale de Varnhagen, et bénéficiaire de la protection d'une institution, l'IHGB, et plus tard ses relais provinciaux. Ainsi s'intégra-t-il à la pensée des élites et des secteurs populaires.

Le régime des comptoirs

Pendant la première moitié du ^{xvi}^e siècle, les régions côtières de l'Amérique méridionale furent le théâtre d'intenses disputes entre Portugais, Espagnols et Français. Leur principale préoccupation était de gagner la sympathie des autochtones et de s'assurer de leur collaboration. Le régime des comptoirs désigne la première « situation historique⁹ » au sein de laquelle autochtones et Européens ont interagi régulièrement. L'essentiel de la production fut concentré sur le *pau-brasil*, une économie de troc ; le territoire étant l'objet de querelles, l'attention se focalisa sur le commerce. La relation entre colonisateurs et colonisés n'était pas dualiste, mais quadripartite. Y prirent part les Portugais, leurs ennemis français, les indigènes alliés aux Portugais et ceux alliés aux Français. Le conflit entre les Européens se superposa aux conflits qui opposèrent les Tupi entre eux, de telle sorte qu'il apparaissait, pour certaines « nations de gentils », sous un jour qui leur était familier et signifiant.

Dans ce contexte, le registre d'images et de narrations sympathiques au sujet des indigènes du Brésil donna lieu à un premier « régime de mémoire ». *L'Épiphanie* – de Vasco Fernandes, surnommé « Grão Vasco », autour de 1505 – sur le grand autel de la cathédrale de Viseu (figure 11), est la première représentation graphique des indigènes au Portugal. Un des rois mages apparaît sous les traits d'un Tupiniquim ayant assisté à la messe célébrée par le frère Henrique de Coimbra.

9. Désigne une configuration déterminée de relations de pouvoir entre des acteurs sociaux concrets [Pacheco de Oliveira, 1988c, p. 54-59; 1999a, p. 8-12].

Figure 11. *Épiphanie*, de Vasco Fernandes surnommé «Grão Vasco», autour de 1505



© Cathédrale de Viseu, Portugal, vers 1505.

Figure 12. *Terra Brasilis* de Lopo Homem, cartographe de la cour portugaise, dans Pedro Reinel & Jorge Reinel, *Atlas Miller*, 1519



© Bibliothèque nationale de France.

La représentation positive¹⁰ des autochtones se manifesta aussi dans la cartographie, notamment dans la carte intitulée *Terra Brasilis* (1519) attribuée à Lopo Homem, Pedro et Jorge Reinel (figure 12). Cette carte, remarquable par le rendu détaillé du littoral qui précise plus de cent quarante-six accidents géographiques tout le long de la côte, présente une image colorée et radieuse des indigènes et de la nature environnante, à l'image de ladite « Terre des Perroquets » [Belluzzo, 2000].

Les narrations sur et les images des indigènes et du Brésil ne furent pas exclusivement élaborées par l'Empire portugais. Les récits et l'iconographie réalisés par les Français témoignent également de leur présence sur les côtes atlantiques. Dans le contexte européen, la présence de chefs indigènes alliés octroyait du prestige aux monarques. Ils étaient accueillis en grande pompe, exhibés dans les cours françaises et portugaises (figure 13)¹¹.

Pourtant, à mesure que la colonisation avançait, les représentations sur les indigènes de l'Amérique méridionale devinrent de plus en plus négatives et défavorables. Les illustrations des cartes de navigation aux ^{xvi}^e et ^{xviii}^e siècles en attestent. D'innombrables cartes portugaises et hollandaises, datées de la période des découvertes et des premiers contacts, représentent des indigènes se tenant avec prestance, dans des attitudes nobles. Les figures de l'homme et de la femme indigènes de la figure 14, exécutées par des cartographes hollandais, suggèrent même une correspondance avec des modèles romains, alors que la figure 15, datée du début du ^{xviii}^e siècle, met l'accent sur les éléments porteurs de stigmates et incriminants pour la mentalité européenne, tels que la nudité, le cannibalisme et l'agressivité.

10. Les représentations positives de l'Amérique [Buarque de Holanda, 1959; Greenblatt, 1996] contrastent fortement avec celles des indigènes [Mello e Souza, 1993]. Alors qu'elles étaient ancrées dans un même imaginaire européen, elles eurent des répercussions très différentes suivant les contextes et les modalités de la colonisation, ce qui me conduisit à les classer dans des régimes de mémoire et des situations historiques distinctes.

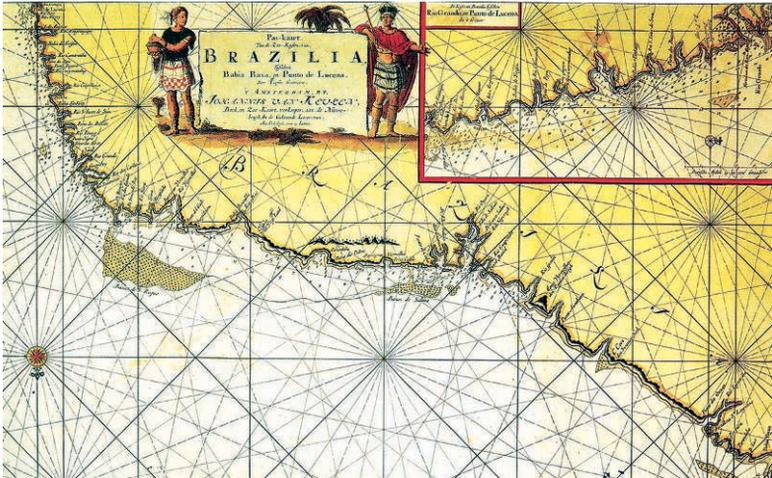
11. Les voyages, les réceptions et les mises en scène des chefs indigènes en Europe au ^{xvi}^e siècle (exhibés de manière exotique mais aussi politique), ainsi que les récits de voyage, eurent un impact direct dans la pensée européenne. Montaigne inaugura une généalogie qui trouva son aboutissement chez les Lumières et dans la théorie du bon sauvage de Rousseau. La bibliographie est assez riche à ce sujet, je ne citerai que deux auteurs : Melo Franco [1976] et Pagden [1982].

Figure 13. Réception du Roi Henri II et de la Reine Catherine de Médicis dans la ville de Rouen en 1550



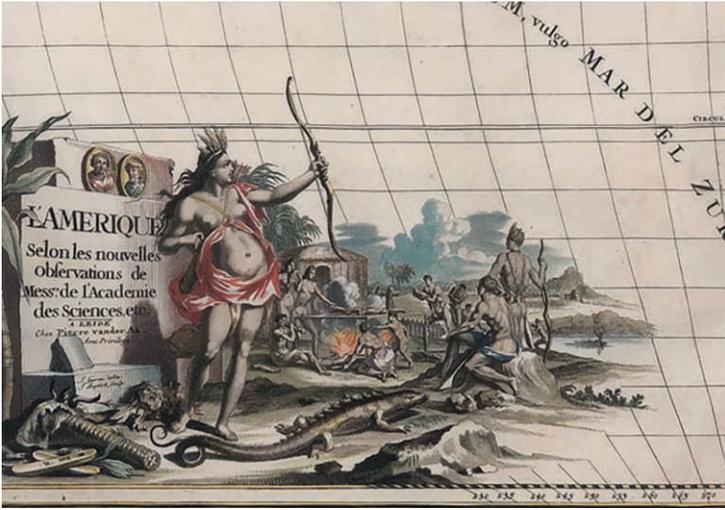
© Une fête brésilienne à Rouen, Ferdinand Denis, 1850.

Figure 14. Détail de la carte nautique de la côte du Ceará, du Rio Grande do Norte et du Paraíba, entre Baía Baixa et Ponta de Lucena



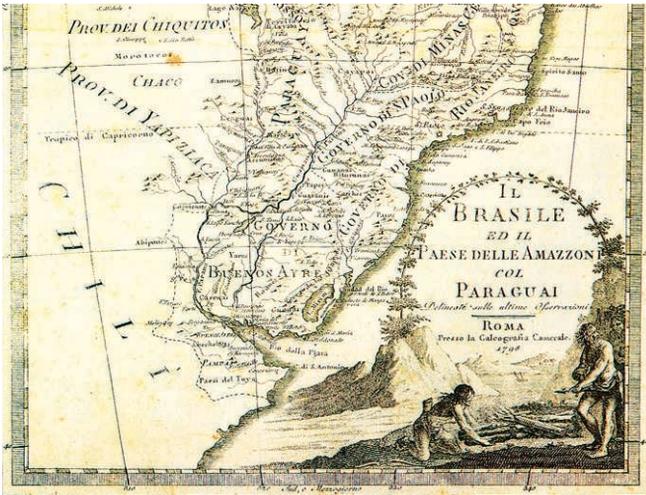
© Claes Jansz Vooght, 1696.

Figure 15. Détail de la carte *L'Amérique*. Selon les nouvelles observations de Mess. de l'Académie des Sciences, etc.



© Pieter Van des Aa, 1713.

Figure 16. Détail de la carte *Il Brasile ed il Paese Delle Amazoni Col Paraguai*



© Giovanni Maria Cassini, 1798.

À l'aube du ^{xix}^e siècle, alors que les idées évolutionnistes et raciales devinrent centrales, une carte de navigation italienne dépeignait les indigènes semblables à des hommes du Néolithique, habitants rudimentaires d'une terre dévastée (figure 16).

Ainsi, la construction de l'indigène en tant que primitif ne précéda pas la colonisation, elle en fut le résultat. Par le biais des images, nous pouvons identifier le processus suivant lequel les hommes et la nature américaine cessèrent d'être la resplendissante évocation d'un paradis terrestre, pour devenir l'expression d'une humanité primitive et appauvrie.

En soulignant la fragilité de la domination, je ne cherche pas à proposer une vision idyllique de la colonisation portugaise ni à circonscrire l'analyse à une dimension locale. Dans cette situation historique, un réseau d'interdépendances entre colonisateurs et indigènes se constitua, fruit d'une articulation plus large entre les pouvoirs coloniaux, et déterminé également par leur disposition et leur capacité à investir en hommes et en ressources dans les colonies.

Ce jeu d'interdépendances, alimenté par des antagonismes et des réciprocitys, n'excluait ni asymétries, ni manipulations, ni désaccords. Les mariages entre *lançados*¹² (bannis, naufragés et déserteurs) et autochtones assirent une structure de pouvoir. Indispensables aux colonisateurs, ces mariages légitimèrent par la suite la domination portugaise. Par-delà la représentation favorable qu'elle donna des indigènes, la lettre de Caminha relevait déjà le potentiel économique de la terre pour le commerce et l'agriculture, tout en suggérant au roi l'importance de la tutelle chrétienne sur les autochtones¹³.

Une nouvelle orientation

Quatre décennies plus tard, la liste des implantations portugaises sur la côte du *Pau-Brasil* était assez réduite : Igarassu et Olinda (État actuel de Pernambuco) ; Ilhéus, Porto Seguro et Santa Cruz (État de Bahia) ; Vitória

12. En portugais, du verbe *lançar*, lancer (N.d.T.).

13. « C'est pourquoi, il me semble que le meilleur fruit que nous pourrions récolter [de cette terre] sera le salut de ses gens. Telle doit être la principale semence que votre Majesté doit répandre sur ces terres » [Castro, 1985, p. 116].

(capitale actuelle de l'État d'Espírito Santo); et Santos et São Vicente (État de São Paulo). La plupart de ces villages étaient fréquemment assiégés par des indigènes hostiles, ce qui empêchait leur expansion voire leur conservation. Quant aux Français, ils entretenaient un commerce régulier et quelques alliances avec des indigènes dans les États actuels de Rio de Janeiro, du Pernambuco (île d'Itamaracá), du Paraíba et de Sergipe.

Le moment de la fondation de la colonie ne fut jamais celui de la « trouvaille » de l'an 1500, mais celui de la mise en place d'un gouvernement général, de l'instauration d'un siège et d'un appareil administratif à Baie de Tous les Saints, et de la définition d'un projet civilisateur. L'Ordonnance du 17 décembre 1548 [Couto, 1995, p. 233], remise à Tomé de Souza, premier gouverneur général, est révélatrice du changement de posture de la Couronne portugaise vis-à-vis du Brésil. Il n'était plus question de profiter des jardins du paradis, mais de prendre les mesures nécessaires pour gagner la guerre, qu'elle était en train de perdre, contre les indigènes et leurs alliés français.

Les dispositions prises visaient à renforcer la capacité défensive des foyers déjà existants, en fortifiant les villages et les bourgs. Même les sucreries et les *haciendas* devaient se munir de structures défensives, de tours et de forts. Tous les colons qui possédaient une maison, des terres ou des embarcations devaient s'équiper d'un armement personnel. Il était formellement interdit de vendre aux « gentils » tout type d'arme défensive ou offensive (arquebuses, fusils, poudre et munitions, arbalètes, lances, épées ou poignards)¹⁴. La construction d'embarcations à rame, équipées de pièces d'artillerie procurées par le Trésor Royal, fut autorisée dans le but d'atteindre les *sertões* par voie fluviale [Couto, 1995, p. 233].

L'Ordonnance stipulait que les Indiens¹⁵ alliés devaient recevoir un traitement convenable, interdisant aux colons, sous peine de coups de fouet, de se rendre dans les missions (*aldeias*¹⁶) pour recruter des

14. Sur les pratiques d'autodéfense, voir également Dorlin [2017].

15. Ce terme est celui utilisé par l'Ordonnance, d'où notre choix de le conserver ici.

16. Dans le contexte de la colonisation du Brésil, l'*aldeia* ou l'*aldeamento* désignait une agglomération de familles indigènes, parlant parfois différentes langues, dans un petit noyau de peuplement. Elles étaient administrées par des missionnaires qui poursuivaient l'évangélisation et la civilisation des indigènes. Il est important de signaler le caractère délibéré de ces agglomérations, promues par des intérêts et des agents externes. Au sein des colons, elles étaient parfois établies par des particuliers, des militaires ou des représentants de la Couronne.

travailleurs ou pour faire du commerce sans l'autorisation formelle du gouverneur. En réprimant les abus, la Couronne prétendait contenir les agitations et les révoltes indigènes, tout comme leur défection au profit des Français. Le roi admettait l'importance de la conversion au catholicisme de la population autochtone. Néanmoins, l'Ordonnance prévoyait que tous ceux qui s'opposeraient à la domination portugaise seraient inculpés pour « trahison ». Un traitement très sévère était alors prévu. Les Tupinambá étaient explicitement cités : tous ceux qui se rebelleraient contre les Portugais seraient « châtiés avec grande rigueur [...] par la destruction de leurs *aldeias* et de leurs villages, et par l'assassinat ou l'emprisonnement d'une partie d'entre eux, celle que vous jugerez nécessaire afin de punir et de donner l'exemple » [Couto, 1995]. Apparaissait déjà dans ce texte la figure juridique de la « guerre juste¹⁷ ».

À la différence des Indes, où la présence portugaise était discontinue et coexistait avec des institutions assez hétérogènes, au Brésil, le contrôle territorial était devenu l'objectif principal. Il s'exerça par la jonction de foyers de peuplement dispersés et vulnérables, et par l'implantation d'institutions politiques européennes. Le roi visait la pleine et totale soumission de la population autochtone, en déclarant la guerre à tous ceux qui s'opposeraient au pouvoir portugais et en privant les Français de tout soutien.

La version consacrée de l'histoire ne décrit pas les faits ainsi. Rejoignant les sources officielles de l'époque, qui raisonnaient en termes diplomatiques et en accord avec le traité de Tordesillas, les Français sont qualifiés « d'envahisseurs », et les indigènes ayant tissé des alliances avec eux, de « traîtres ». Paradoxalement, cet historicisme naïf et extrême fut associé à un « présentisme » du ^{xix}^e siècle ethnocentrique, qui nia aux indigènes tout rôle actif dans leurs rapports aux puissances européennes. Une lecture unilatérale des sources prévaut, selon laquelle l'agir portugais s'explique à l'aune d'une unique *rationalia*, l'expulsion des Français. Le

17. Institution apparue du temps de la *Reconquista* de la péninsule ibérique, suite à la défaite et à l'expulsion des califats musulmans. Elle désigne une guerre considérée comme sacrée, destinée à imposer le christianisme chez des populations qualifiées de « païennes ». En Amérique, les populations autochtones remplacèrent les « Maures ». Les « guerres justes » ne pouvaient être décrétées que par le roi ou les gouverneurs. Les indigènes pris en otage pouvaient demeurer captifs pendant de longues périodes.

rôle octroyé aux indigènes fut de préférence celui d'alliés militaires combattants contre les « envahisseurs » et leurs alliés indigènes.

Néanmoins, les Ordonnances et documents administratifs de l'époque suggèrent une autre interprétation. Le Portugal ne considérait plus l'indigène en tant qu'allié ou partenaire, mais en tant que vassal. Il ne cherchait plus à favoriser un commerce lucratif, mais à fonder une colonie portugaise dans l'Amérique méridionale, ce qu'impliquaient le contrôle territorial et le peuplement des terres. Il lui était nécessaire de dominer le gouvernement des indigènes et de s'assurer de la souveraineté exclusive sur ces terres. Pour ce faire, il fallait expulser les Français et implanter des modalités stables de production de richesse, susceptibles d'offrir aux habitants une autonomie relative face au Trésor Royal. Cette nouvelle rationalité économique se matérialisa dans l'établissement de plantations de canne à sucre et de sucreries, implantées dans les terres octroyées en tant que *sesmarias*¹⁸ aux colons.

Si le combat avec les Français apparaît comme la façade héroïque de la fondation de la colonie et va être repris tel quel par le récit historique conventionnel, un autre aspect, dérivé d'une décision du gouvernement portugais, demeure occulté : la nécessité d'une soumission définitive des populations autochtones présentes sur la côte atlantique de l'Amérique du Sud.

La guerre de conquête

Cet aspect transparaît dans l'épisode de la conquête de la baie de Guanabara [Knauss, 1991]. La colonie dite de *França Antártica* résista moins de quatre ans. En 1560, l'Armée royale portugaise avait déjà détruit les fortifications, exécuté les officiers français et fait captifs des prisonniers envoyés par la suite à Lisbonne. Ainsi, s'acheva la tentative d'une colonie française sur le littoral de l'État de Rio de Janeiro.

18. Acte administratif établi par la Couronne portugaise, par le biais duquel le roi octroyait d'immenses lots de terre à certains de ses sujets, en rétribution d'un service rendu (militaire ou commercial). Ce dispositif fut le principal outil de la colonisation et de l'appropriation latifundiaire au Brésil. Puisqu'une personne pouvait les cumuler, les *sesmarias* furent à l'origine de la fondation des *haciendas* et des *latifundia*.

S'ensuivit une lutte engagée par les Portugais contre les Tamoio, chez qui s'étaient réfugiés quelques soldats français qui avaient échappé au siège de Fort Coligny.

En 1565 participèrent à la seconde expédition des indigènes originaires principalement des États actuels de Bahia, d'Espírito Santo et de São Paulo. Il s'agissait, stratégiquement, de fonder un village (Rio de Janeiro) et de combattre les Tamoio afin de les expulser, pour occuper par la suite leurs territoires. Les Français qui résidaient parmi les indigènes – moins d'une dizaine – furent emprisonnés et pendus. Alors que le chef principal, Aimbirê, succombait aux combats et que ses adeptes étaient faits captifs, un groupe important d'indigènes battait en retraite par la mer sur environ deux cents canoës, en direction de la région de Cabo Frio.

La troisième expédition, menée dix ans plus tard et composée exclusivement d'habitants et d'indigènes, visa les Tamoio ayant fui la baie de Guanabara. Au cours de cette campagne, les derniers chefs furent abattus, et 4 000 prisonniers emmenés de force vers les *haciendas* tout juste installées à Rio de Janeiro. Selon les données démographiques fournies par Pero de Magalhães Gândavo, ses prisonniers représentaient plus du quintuple des Portugais résidant sur place.

Toutes les autres guerres livrées contre les indigènes par Mem de Sá, troisième gouverneur général du Brésil, furent liées à la progression de la colonisation, sans qu'elles pussent être attribuées à la présence d'autres « envahisseurs » européens. Durant deux décennies, Mem de Sá promut des guerres dites justes qui visaient les Tupinambá du *recôncavo baiano*¹⁹, les Tupiniquim du sud de la capitainerie de Bahia et celle d'Espírito Santo, et des Caeté de la capitainerie du Pernambuco. Au cours des décennies suivantes, la « guerre juste » fut déclarée aux Aymoré de la capitainerie de Porto Seguro et d'Ilhéus, ainsi qu'aux Potiguara de la capitainerie de Paraíba et de Rio Grande do Norte.

La cruauté des mesures répressives devait servir d'exemple, comme en atteste la campagne entreprise par Mem de Sá contre les Tupiniquim. En 1560, le gouverneur est informé que « les "gentils" Tupiniquim de la capitainerie d'Ilhéus se sont rebellés, tuant de nombreux chrétiens, détruisant et mettant le feu à toutes les sucreries [...]. Les habitants sont assiégés. » Il se rendit alors, embarquant avec lui des indigènes

19. Région géographique qui englobe le littoral et les territoires voisins, et qui forme un arc autour de la Baie de tous les Saints (N.d.T.).

des missions et des soldats portugais, « jusqu'à un village qui se trouvait à sept lieues [42 km], situé dans les hauteurs, entouré d'eau. » Après cette description presque bucolique, il entama subitement le récit de l'action militaire: « J'ai détruit le village et tué tous ceux qui résistaient. Sur le chemin du retour, j'ai détruit et brûlé tous les villages que je laissais derrière moi. » D'autres Tupiniquim furent acculés contre la mer, où ils combattirent et périrent entre les mains d'autres indigènes. « Aucun Tupiniquim n'a survécu, tous ont été ramenés sur terre et disposés le long de la plage, leurs corps alignés atteignant presque une lieue [environ 5 km] » [Couto, 1995, p. 266]. En l'espace de trente jours, ces terres furent pacifiées. Les indigènes qui sortaient de la brousse et des fourrés venaient « demander miséricorde et j'ai fait la paix avec eux à condition qu'ils devinssent des vassaux de Votre Majesté et qu'ils aidassent à la reconstruction des sucreries » [Couto, 1995, p. 266-267]. Les années suivantes, les chroniqueurs soulignèrent comment les Tupiniquim devinrent les plus fidèles alliés des Portugais, composant l'essentiel des troupes qui ont maté les Tamoio de la baie de Guanabara.

La fondation de la colonie

La capitainerie de Bahia, en tant que siège du gouvernement général, manifesta les intentions du projet colonisateur. En 1549, arrivèrent dans l'ancien village de Pereira le premier gouverneur, des soldats, des bannis, des artisans, un juge et des missionnaires. En très peu de temps, six cents soldats et quatre cents bannis [Soares de Souza, 2000 (1587), p. 89-101] durent construire toute une infrastructure gouvernementale là où s'élève aujourd'hui Salvador de Bahia: le Palais du gouverneur, l'Audience, le Conseil, la douane, le Trésor, des forts et des casernes, des prisons, la chapelle de Nossa Senhora da Conceição, des dépôts, des forges et des habitations destinées aux colons. L'ensemble s'érigait sur un terrain préalablement clôturé, équipé de bastions d'artillerie.

En l'espace de quelques années, la population de Bahia fut multipliée par six. En 1570, Gândavo comptait mille deux cents maisons et plus de six mille habitants [Gândavo, 1995 (1576), p. 67-123]. Quinze ans plus tard, ces chiffres avaient doublé: onze mille Portugais pour

une population totale de vingt-deux mille indigènes [Anchieta, 1988, p. 418-431]. Selon une autre source, vers 1590, la capitainerie royale comptait environ trente mille habitants [Soares de Souza, 2000 (1587), p. 11].

Tomé de Souza, premier gouverneur général du Brésil, céda des *sesmarias* à ses plus proches collaborateurs, qui implantèrent au fil des années des *haciendas* et des sucreries dans les environs. L'augmentation du nombre de sucreries permet d'évaluer la croissance vertigineuse de la région. Avant la fondation de la ville, il n'existait qu'une seule sucrerie. En 1570, leur nombre s'élevait à dix-huit puis à quarante-six en 1585, pour atteindre cinquante en 1590 [Couto, 1995, p. 287].

En 1550, Tomé de Souza octroya aux jésuites, entre autres privilèges, une *sesmaria*. Ils y construisirent une école pour orphelins où étaient scolarisés plus de soixante enfants – des indigènes, pour la plupart [Couto, 1995, p. 320]. Il n'existe pas d'informations concernant l'implantation des missions au cours des premières années de la présence jésuite. Avant 1557, les sources font mention de deux cas, une première située dans les environs de la ville (São Sebastião), et une deuxième localisée à neuf kilomètres de là (Nossa Senhora, à Rio Vermelho). En 1557, il existait déjà quatre missions avec une population totale de dix mille habitants. Leur nombre augmenta *crescendo* : mention est faite de onze missions en 1562 pour une population totale de trente-quatre mille indigènes [Marchant, 1980, p. 95].

Cette croissance démographique, économique et territoriale reposait indéniablement sur le travail indigène. L'implantation des missions accompagnait l'installation des *haciendas* et des sucreries, parsemées autour de Salvador de Bahia sur un rayon de vingt à cent quatre-vingts kilomètres. Les indigènes résidant dans les missions administrées par les jésuites représentaient à eux seuls une population cinq fois supérieure à l'ensemble des colons portugais recensés par Gândavo pendant la décennie suivante²⁰.

20. Les chiffres avancés ici ne font référence qu'aux indigènes « libres », c'est-à-dire aux habitants des missions. Il n'existe pas de données concernant les indigènes « captifs », ce qui rend très difficile l'histoire démographique du Brésil colonial. Les recherches existantes sont locales et s'appuient sur des inventaires et des documents divers [Monteiro, 1994].

Les « pacifications » réitérées des Tupinambá

L'avancée de la colonisation se heurta à la résistance des populations autochtones. En 1554 éclata la première révolte, qui dura presque deux ans. Elle fut écrasée par une expédition punitive menée par soixante hommes et six chevaliers sous le commandement de Don Duarte de Costa, fils du deuxième gouverneur du Brésil. Seules quelques embuscades furent recensées. Sans aucune résistance active, ils capturèrent le *morubixaba* (chef) et mirent le feu aux deux villages voisins qui leur auraient prêté leur soutien.

Peu de temps après courait la nouvelle d'une alliance entre six villages tupinambá assiégeant la sucrerie d'un des colons les plus influents de la région. À cette occasion, une expédition punitive fut menée par environ deux cents hommes qui combattirent mille Tupinambá et mirent le feu à leurs villages.

Lors d'une troisième phase, et en raison de la persistance des foyers de conflits, le même gouverneur ordonna l'année suivante la destruction de tous les villages équipés de clôtures : à ses yeux, elles présageaient d'une organisation militaire en vue d'une défense contre les Portugais. L'objectif était de soumettre les Tupinambá, afin de les contraindre à prêter serment au roi, à payer un tribut²¹ et de les confiner dans les missions administrées par les jésuites, où ils auraient été recrutés pour travailler dans les sucreries ou à l'occasion de nouvelles expéditions guerrières.

À la contestation des normes les plus rigides de l'évangélisation s'ajoutait l'insatisfaction des Tupinambá face à la perte progressive de leurs territoires. La guerre dite « du Paraguaçu » eut lieu dans ce contexte. En 1558, au commandement de trois cents Portugais et quatre mille indigènes des missions, Mem de Sá ordonna la destruction de cent trente à cent soixante villages dans la région du *recôncavo baiano*. Cette fois-ci, la soumission des indigènes impliquait la pleine acceptation des nouvelles normes de l'évangélisation.

En 1662, plus de trente mille personnes furent victimes d'une épidémie de variole à Salvador de Bahia, principalement dans les missions. Les sources témoignent d'une nouvelle épidémie en 1584. En raison

21. Voir la lettre de don Duarte da Costa à Don João III (Salvador de Bahia, 10 juin 1555), citée dans [Couto, 1995, p. 265].

de maladies et de désertions dues à l'insatisfaction générale vis-à-vis du nouveau contexte, le nombre d'indigènes diminua considérablement dans la capitainerie. D'après Gândavo, en 1576, il ne restait plus que huit mille indigènes dans la région. Selon le père Anchieta, vers 1585, le nombre d'esclaves africains équivalait à un peu plus d'un tiers du nombre d'indigènes.

La Conquête du Pernambuco

Bon nombre d'études montrent que le travail indigène représentait la principale main-d'œuvre du Brésil au ^{xvi}^e siècle. En s'appuyant sur la documentation existante au sujet de la sucrerie royale du Sergipe, Stuart Schwartz [1988] démontra qu'en 1572 la main-d'œuvre indigène représentait 93 % de la force productive, et les esclaves africains²², 7 %. Parmi les indigènes, le contingent le plus important était celui des Tupinambá, suivi des Caeté et des Tapui. Il existe par ailleurs des registres d'individus originaires de populations lointaines, comme les Tamoio et les Carijó [Schwartz, 1988, p. 60-69].

En 1562, en « représailles » du décès des naufragés six ans plus tôt – parmi lesquels, le premier archevêque du Brésil –, le gouverneur Mem de Sá déclara la « guerre juste » aux Caeté qui habitaient sur la côte allant du nord de Salvador de Bahia au Pernambuco. Une fois assujettis, suivant le même sort que les Tupinambá du *recôncavo baiano*, les Caeté furent touchés par un autre fléau. Une épidémie de variole tua approximativement soixante-dix mille d'entre eux [Marchant, 1980]. Écrasés militairement et ravagés par la maladie, les « gentils » Caeté de la capitainerie du Pernambuco n'opposèrent plus de résistance armée aux colonisateurs.

En 1546, il existait cinq sucreries dans la province du Pernambuco. En 1570, leur nombre s'élevait à vingt-trois, et à soixante-six en 1585. La population suivait à peu près la même tendance, passant de trois mille

22. Avant 1600, la présence africaine reste rare au Brésil. Le recours à la main-d'œuvre esclavisée africaine devient massif à partir de la seconde moitié du ^{xvii}^e siècle. Pour voir l'évolution des déportations d'Africains dans les Amériques, voir la base de données : <https://www.slavevoyages.org/voyage/database#tables>

habitants en 1546, à environ huit mille en 1585 [Couto, 1995, p. 276-277 ; p. 287]. Quelques années auparavant, Gândavo observait : « Il y a beaucoup d'esclaves indigènes, ils représentent la principale richesse de ces terres. Ils sont emportés et achetés par d'autres capitaineries, parce qu'ici ils sont nombreux et moins coûteux que sur le reste de la Côte » [Gândavo, 1995 (1576), p. 287].

La « guerre de conquête » de la côte du *Pau-Brasil*, engagée grâce à l'établissement d'un gouvernement général, avait pour finalité l'assujettissement des populations autochtones par l'occupation de leurs terres et la mobilisation de leur force de travail. Pour les anthropologues et les historiens contemporains, le désintéret évident de l'histoire officielle pour l'éclaircissement des causes de la prétendue disparition de populations indigènes aussi nombreuses que les Caetés, les Tamoio et les Tupinambá, est ahurissant. Pareille perspective est une forme de déni, puisqu'elle refuse de voir que dans ce modèle de colonisation, la richesse dépend fondamentalement des alliances tissées avec différentes strates de la population, des alliances qui impliquent à leur tour des processus de « pacification » et d'extermination.

Le changement de médiateurs : des *lançados* aux missionnaires

Le succès initial de la colonisation semble paradoxalement dépendre du réseau de relations établi durant le régime des comptoirs. Dans ce contexte, certaines figures médiatrices eurent un rôle prépondérant, les *lançados* côté portugais et les « truchements » côté français. L'apprentissage des langues et des coutumes indigènes ne faisait pas de ces hommes de simples traducteurs ou *línguas* (interprètes), mais plutôt des agents pratiquant des alliances. En épousant des femmes indigènes, ils héritaient de réseaux de relations politiques et cérémonielles. Ainsi, ils purent s'investir dans la production du *pau-brasil* et se conduire en médiateurs avec les Européens. Les familles qu'ils fondèrent devinrent les plus anciennes lignées de colons, comme ce fut le cas à São Paulo, Bahia et au Pernambuco. Même les idéologues de la colonisation en

métropole étaient favorables au métissage, qu'ils considéraient comme une stratégie politique et de peuplement²³.

La coopération des indigènes s'avéra indispensable, ce que les Portugais admirent de manière explicite. En décembre 1548, le roi adressa une lettre à Diogo Álvares, aussi appelé Caramuru, afin qu'il intercédât auprès des indigènes et favorisât l'implantation d'un noyau de dirigeants. Avant son retour au Portugal, le premier gouverneur, Tomé de Souza, octroyait le titre de chevalier à trois fils et un gendre de Diogo Álvares, en raison des services notoires qu'ils prêtaient à la Couronne en tant qu'intermédiaires auprès des indigènes [Couto, 1995, p. 239-242]. La mise en place de l'infrastructure nécessaire au développement du projet colonial, la réalisation des travaux publics indispensables au fonctionnement effectif des sucreries n'auraient pas été possibles sans l'accord et la main-d'œuvre des populations autochtones.

De la même manière, l'alliance avec les Tabajara permit l'expansion des Portugais dans la capitainerie du Pernambuco, la plus prospère de toutes. Igarassu, la première implantation, se trouvait sur un terrain cédé par les Tabajara. Jerônimo de Albuquerque, beau-frère du donateur, s'était marié à une des filles du cacique Arcoverde. Leur vaste descendance donna naissance à quelques-unes des plus anciennes familles locales. En 1535, sur les terres des Caeté, la fondation d'Olinda inaugura un conflit long de plus de deux décennies. À certaines occasions, les Caeté réussirent à s'imposer aux Tabajara en assiégeant Igarassu et Olinda [Staden, 1974 (1587), p. 47-51].

Dans le projet de colonisation de la seconde moitié du xvi^e siècle, les intermédiaires chargés de traiter avec les « gentils » n'étaient plus les *lançados*, mais les missionnaires. À ce stade, il n'était plus question d'une cohabitation pacifique avec les coutumes indigènes, mais d'imposer des valeurs et des institutions portugaises. Figures notables du projet colonial, les missionnaires fondèrent les missions où ils étaient chargés de civiliser et de catéchiser les autochtones cantonnés dans des espaces restreints.

23. Voir la lettre que Diogo Gouveia adresse en 1532 à Dom João III, dont il était le conseiller. Il y avançait des propositions sur la colonisation privée du Brésil et la possibilité de réaliser des mariages entre les autochtones du royaume et les femmes indigènes, afin d'accélérer le peuplement et la reproduction de vassaux [Couto, 1995, p. 218].

L'Ordonnance de Tomé de Souza, s'inscrivant dans la tradition juridique ibérique, joua un rôle essentiel dans l'instauration du premier gouvernement centralisé au Brésil. Elle classait les ennemis en deux catégories : d'une part, ceux qui acceptaient de se convertir et de se soumettre aux souverains catholiques pour devenir leurs sujets ; d'autre part, ceux qui persistaient dans leur condition d'« infidèles » et devaient à ce titre être combattus, exécutés ou faits esclaves. La doctrine de la « guerre juste » exigeait non seulement le châtement des infidèles, mais aussi la conversion de ceux qui s'étaient soumis. Afin de justifier l'action des colons, il fallait mettre en avant, outre sa dimension politique ou économique, sa portée éthique et spirituelle [Nóbrega, 1954 (1556-1557)]. À son arrivée à Bahia, le père Manuel da Nóbrega s'étonna de la généralisation d'une pratique chez les colons, à savoir la mise en esclavage des autochtones²⁴. Ces usages défiaient la bulle pontificale « *Veritas Ipsa* » promue par Paul III en 1537, qui affirmait que les populations autochtones d'Amérique possédaient une âme et ne devaient pas subir de mauvais traitements ou être réduites en esclavage. Afin d'adapter la conquête aux paramètres de la « guerre juste », il était nécessaire de lui attribuer un fondement religieux et d'entreprendre une véritable conversion des « gentils », en leur faisant sentir le « doux joug du Christ ». La polygamie, l'anthropophagie et l'intervention des *pajés* (« chamanes ») devinrent, dès lors, inacceptables dans le cadre de l'évangélisation.

En réalité, missionnaires, colons et administrateurs s'inscrivaient dans un maillage dense de rapports d'interdépendance. Lors de ses visites aux capitaineries, le père Nóbrega voyageait souvent aux côtés des gouverneurs, il accompagnait leurs campagnes militaires et participait aux négociations avec les indigènes. La plupart des religieux n'ayant pas de rapport avec les autochtones, ils s'occupaient principalement de l'accompagnement spirituel des colons. Les pères Manuel da Nóbrega et José de Anchieta, les plus influents catéchistes du *xvi*^e siècle, exprimèrent dans nombre de leurs lettres la croyance selon laquelle la « guerre juste » facilitait la conversion des « gentils ».

Le besoin en main-d'œuvre indigène dans les *haciendas* et les sucreries devait être satisfait par la mise au travail des Indiens des missions.

24. Il critiquait également la pratique, parmi les Portugais, de la polygamie et la participation à des rituels païens.

Ces derniers devaient recevoir le paiement d'un salaire, à condition de ne pas bouleverser la structure économique des missions et de ne pas porter préjudice à l'évangélisation. Le nombre d'instructions royales prescrivant le paiement des services rendus aux indigènes suggère que les normes établies pour remplir ces conditions furent continuellement bafouées. Seule une infime partie de ces salaires était effectivement destinée aux indigènes, ce qui atteste de la distance entre ce mode de recrutement et le travail libre.

Face à la dégradation de leurs conditions de vie dans les missions, les indigènes réagirent en prenant la fuite, ce qui rendait le système encore plus inefficace et peu viable. Une alternative, pour les missionnaires, était de s'orienter vers les régions du *sertão*, afin d'établir des missions dans des contrées plus éloignées des pressions de l'économie coloniale, déjà implantée sur le littoral.

De manière générale, les missionnaires furent présentés comme les protecteurs des indigènes. La plupart des récits sur les cultures des Amériques dont nous disposons nous sont parvenus grâce à leurs écrits. Leur point de vue était guidé par le catéchisme, qui concevait l'indigène comme un être imparfait et abruti, dont l'unique valeur résidait dans son potentiel chrétien. Certaines pratiques inhabituelles du catéchisme – le théâtre et la musique, l'incorporation et l'usage de certains symboles autochtones, la connaissance des langues indigènes et l'apprentissage d'une « langue générale » – n'exclurent ni les *descimentos*²⁵ (déplacements), ni la pédagogie du châtimement, ni l'usage de la force lorsqu'elle était considérée comme indispensable [Baeta Neves, 1978]. La mission de conversion des « gentils » justifiait la défense de leur liberté face aux abus et aux mauvais traitements, mais légitimait les interventions militaires dans le cadre de la guerre sainte.

Les représentations des religions sataniques, de l'horreur de l'anthropophagie et de l'esprit guerrier des indigènes, furent abondantes dans les illustrations des chroniques des missionnaires et des récits de voyage du milieu du *xvi^e* siècle. Ces images, qui allaient bientôt faire le tour du monde, dépeignaient les indigènes du Brésil sous les traits de féroces cannibales, figeant dans le temps les attentes et les discussions philosophiques qu'ils pouvaient susciter [Raminelli, 1996; Lestringant, 1997].

25. Activité militaire et religieuse consistant à déplacer les familles et les communautés indigènes pour les confiner dans les *aldeias* administrées par les missionnaires.

L'expansion des *haciendas* et des sucreries sur les territoires indigènes fut facilitée par les *descimentos* et l'implantation des missions. Confinés dans des espaces délimités et contrôlés par les missionnaires, les indigènes constituaient la réserve de travailleurs indispensable à la croissance économique de la colonie. Ils représentaient en outre le principal contingent des troupes mobilisables, dans la guerre contre les indigènes réfractaires à la domination portugaise et les envahisseurs français.

Les jésuites ne furent pas les seuls à condamner le métissage et à imposer cette position en tant que principe moral. Le refus du métissage, officiellement adopté au Portugal durant les ^{XVI}^e et ^{XVII}^e siècles, fut tributaire des interprétations chrétiennes et bibliques du péché originel de la femme et de sa relégation, prétendument justifiée, au sein de la société patriarcale. La situation coloniale attisa ces croyances et fut propice à l'émergence en Europe d'un corpus de représentations discriminant et accusateur à l'égard des femmes indigènes. À partir de la Renaissance, il était d'usage de représenter les continents par des métaphores féminines. Ainsi, l'Europe était symbolisée par une *materfamilias*, femme au foyer discrète, associée à l'agriculture, la richesse, les arts et les métiers (figure 17), tandis que la femme indigène était dépeinte sous les traits d'une guerrière sanguinaire, cruelle et colérique, attrayante par sa nudité, mais malgré tout inquiétante. On ne pouvait entretenir avec elle que des rapports de domination et d'assujettissement (figure 18).

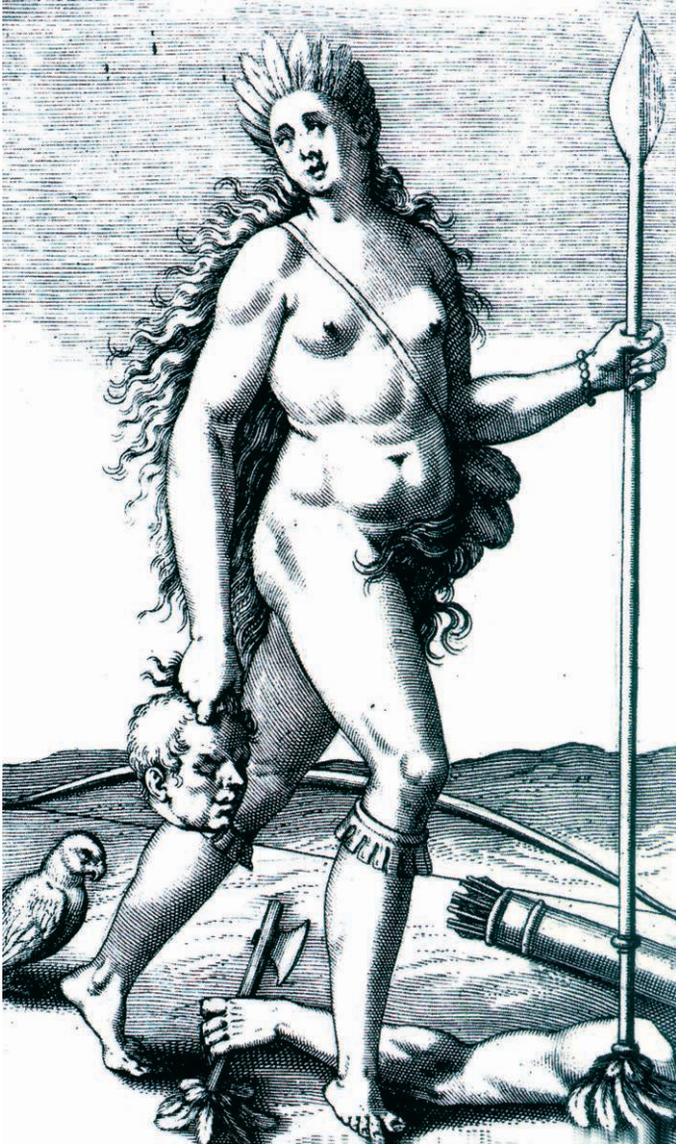
Dans l'imaginaire européen, la colonisation de l'Amérique est une œuvre purement masculine. Dans la figure 19, l'homme blanc chrétien apparaît non seulement sous les traits du bâtisseur d'une nouvelle société sous les tropiques, mais aussi, et surtout comme celui qui vient domestiquer les populations autochtones, symbolisées par une figure féminine très ambivalente.

Figure 17. *Europa* de Cesare Ripa



© Casera Ripa, Iconologie, 1618.

Figure 18. *América* de Philips Galle



© Philips Galle, *Proposopographia*, 1585-1590.

Figure 19. Amerigo Vespucci redécouvre l'Amérique



© Théodore Galle, Philippe Galle & Jan Collaert, suivant Jan Van Der Straet, 1580.

Dans un tel contexte, le projet colonial ne fut plus tant basé sur le métissage et la cohabitation des institutions portugaises et indigènes, que sur le mariage catholique et monogame, le baptême et la conversion. Les missionnaires se préoccupèrent constamment de l'arrivée de femmes portugaises pouvant se marier et engendrer de véritables familles chrétiennes, lesquelles devaient constituer le socle moral de la colonie.

Rares furent les indigènes qui bénéficièrent d'un certain statut social, celui-ci étant strictement octroyé aux familles qui collaboraient dans les conquêtes militaires et recevaient en retour des *sesmarias* ou des distinctions honorifiques, le cas le plus emblématique étant celui de Araribóia. À d'autres moments de l'histoire du Brésil, quelques personnalités indigènes jouirent de certains mécanismes de prestige et de mobilité sociale. Un autre exemple notoire, durant l'occupation hollandaise de 1630 à 1654, fut celui d'Antonio Felipe Camarão.

La guerre de conquête, – ses *descimentos*, ses missions et ses « guerres justes » –, transformée en mécanisme d'expansion de la frontière économique, fut importée dans les *sertões* au *xvii*^e siècle et au début du *xviii*^e siècle, inaugurant ainsi les futurs épisodes de l'histoire de la

construction territoriale brésilienne. Les *bandeirantes paulistas*²⁶ et leurs troupes d'esclaves indigènes et *mamelucos*²⁷ furent engagés eux aussi pour agir dans les contrées lointaines. Ces troupes concurrencèrent les missionnaires dans leur rôle de médiation et de contrôle des « gentils ». Elles devinrent, à certains endroits, le vecteur principal de la progression de la frontière.

Les indigènes comme main-d'œuvre secondaire

La troisième conjoncture correspond au système de plantation esclavagiste de la fin du *xvi*^e siècle, qui s'imposa comme le dispositif colonial hégémonique des deux siècles suivants. Consacré à l'exportation de sucre et basé sur une main-d'œuvre africaine, on retrouve ce modèle dans quelques régions de l'Amérique espagnole, notamment dans les îles Caraïbes, où la population autochtone fut éradiquée en quelques décennies, ce qui explique pourquoi l'ensemble de la force de travail employée dans la monoculture était composé d'esclaves africains²⁸.

La « guerre de conquête » de la côte du *Pau-Brasil* finit par rendre ce système économique viable. La domination hollandaise l'établit définitivement et le renforça au siècle suivant. Implanté dans les missions du littoral, le contingent d'indigènes « libérés » diminua drastiquement en raison des conflits de cohabitation entre les missions et la demande accrue de force de travail des sucreries. D'après John Hemming [1978],

26. Explorateurs de São Paulo qui menaient des expéditions vers l'intérieur du pays à la recherche de métaux précieux et d'esclaves indigènes destinés aux *haciendas* du littoral. En général, ils avaient une bonne connaissance des *sertões*, des langues et des coutumes indigènes.

27. Désigne les filles et les fils d'indigène et de Portugais.

28. Dans une étude comparative portant sur l'économie politique du sucre et l'esclavage noir, Miller nous met en garde contre les risques d'une généralisation du système de plantation esclavagiste d'après le modèle de la plantation de grande étendue, spécialisée et dont les travaux étaient effectués par des esclaves noirs. En effet, ce type de plantation ne fut viable que dans des contextes historiques précis, les exemples les plus importants étant ceux de la Jamaïque et de Saint-Domingue au *xviii*^e siècle. En dehors de ces cas, il faut être prudent avec la description et l'analyse de phénomènes semblables en apparence, puisque certains facteurs économiques, démographiques et politiques peuvent transformer de telles entreprises « en une entité complètement différente de celles qui la précèdent » [Miller, 1997, p. 12].

vers la moitié du xvii^e siècle, les indigènes « libérés » ne correspondaient plus qu'à un tiers de ceux qui peuplaient le littoral en 1590²⁹.

L'implantation progressive de ce modèle économique poussa la population autochtone vers des activités moins lucratives, bien qu'indispensables à la vie de la colonie (moyens de production subsidiaires, activités de subsistance et toute une gamme de services divers rendus aux colons).

En l'absence de données quantitatives, le récit des chroniqueurs juste après la guerre de conquête du littoral reste assez éloquent [Gandâvo, 1995 (1576), p. 16-17] :

« Les personnes qui souhaitent vivre au Brésil et qui de ce fait deviennent des occupants de la terre, aussi pauvres soient-elles, doivent posséder deux paires ou une demi-douzaine d'esclaves (qui coûtent autour d'une dizaine de *cruzados* chacun) afin de subvenir dans l'immédiat à leurs besoins ; parce que les uns pêchent et chassent pour eux, et parce que les autres entretiennent l'*hacienda*, ainsi s'enrichissent peu à peu les hommes et ainsi vivent-ils honorablement dans leur terre, avec plus de repos que dans ce royaume [le Portugal]. [...] Les esclaves, indigènes de la terre, se procurent eux-mêmes leurs aliments et fournissent aussi ceux de leurs seigneurs ; de cette manière, leur survie et l'entretien de leur personne ne représentent aucune charge. »

Le postulat de Gandâvo fut repris par d'autres sources postérieures. Dans les *Diálogos das Grandezas do Brasil* (*Dialogues sur la Grandeur du Brésil*), le portugais Brandônio, personnage inventé par l'écrivain Ambrósio Fernandes Brandão (propriétaire terrien du Pernambuco à la fin du xvi^e siècle), affirmait que « la plus grande richesse des laboureurs de la terre est de posséder un peu ou de nombreux esclaves ». Il racontait ensuite comment sa subsistance était assurée par des esclaves indigènes qui pêchaient et chassaient au quotidien pour leur seigneur [Brandão, 1997 (1618), p. 213]. Dans son travail de lecture et de compilation de

29. Il est important de prendre en considération ces chiffres sans tomber dans le piège d'une vision dichotomique, polarisée entre extermination et protection, comme le fait notamment la position indigéniste critiquée plus loin. Malgré les fuites (individuelles ou de groupes familiaux) et les mouvements migratoires vers les *sertões*, les indigènes du littoral continuèrent à vivre dans les missions, qui étaient leur point de référence et de convergence jusqu'à la seconde moitié du xix^e siècle.

documents de l'époque, Pereira da Costa [Vicente de Salvador, 1965 (1627), p. 186-187] aboutit à une conclusion similaire: « Il n'y avait pas de Blanc, aussi pauvre soit-il, qui ne possède vingt ou trente indigènes captifs à son service; les plus riches possédaient des villages entiers. »

C'est ainsi qu'apparut une force de travail non spécialisée, fortement discriminée, à très faible valeur économique et fonctionnant toujours comme antidote à la pauvreté des certains colons. Dans ce contexte de captivité, les individus ne trouvaient d'autre issue que de se fondre dans l'anonymat et d'abandonner toute marque extérieure de statut indigène et d'identités particularisées, invisibilité dont ils ne vont s'extraire que vers la fin du *xx*^e siècle, dans un tout autre contexte historique.

Malgré un fort déclin démographique, les indigènes de la côte atlantique ne furent pas « éradiqués » au cours du *xvi*^e siècle, contrairement à ce que laissent entendre certains préjugés encore en vigueur. Les recherches anthropologiques de la dernière décennie ont démontré l'existence de plus d'une trentaine de collectivités qui, dans les *sertões* et sur la côte atlantique du *Nordeste*, se définissent elles-mêmes comme indigènes, parmi lesquelles des populations du littoral qui firent l'objet de longues chroniques et subirent l'assaut colonial, telles que les Potiguara, les Tupinambá et les Tupiniquim [Pacheco de Oliveira, 2004a, p. 39-42]. L'absence d'une reconnaissance officielle et explicite n'implique en aucune manière que ces personnes aient cessé d'établir des réseaux d'échange et de solidarité, ou d'entretenir des formes d'organisation spécifiques, réunissant des familles et des groupes à l'intérieur d'un ensemble social plus large [*idem*, p. 13-42].

Considérations finales

L'histoire officielle du Brésil établit sa trame narrative et interprétative au sujet des indigènes sur trois équivoques. Il est inconcevable de prétendre à la compréhension de la présence indigène dans l'histoire nationale ainsi que dans le monde contemporain sans réaliser d'abord une critique radicale de ces équivoques, pour en souligner l'inefficacité en tant qu'outils descriptifs et analytiques, et dans l'objectif de rendre explicites les présupposés politiques et idéologiques sur lesquels ils reposent.

La première de ces ambiguïtés réside dans le fait que tous les discours au sujet des indigènes se sont construits autour du couple protection/extermination. Peu importe la période historique, la région ou l'ethnie évoquée par le narrateur, tous les personnages, les lois et les événements de son récit furent systématiquement classés en fonction d'une position protectrice ou prédatrice vis-à-vis des autochtones.

Cette dichotomie remonte aux premiers écrits des missionnaires présents au Brésil, puis elle devint plus rigide et impérieuse au xvii^e siècle, en particulier dans les écrits du père Antonio Vieira. Elle servit de fil conducteur à toutes les narrations historiques postérieures, au sujet des indigènes jusqu'au xx^e siècle, se perpétuant même jusqu'à nos jours. Elle opposa jésuites et colons, comme d'autres couples. Le Directoire pombalin³⁰ confronta missionnaires et directeurs jusqu'à son extinction formelle en 1798. La période républicaine distingua militaires et extractivistes. Toute l'histoire de l'indigénisme officiel au xx^e siècle opposa les militaires, en tant qu'agents étatiques et exécuteurs de lois, aux pouvoirs locaux qui utilisent des formes dites « arriérées » de production capitaliste. La dichotomie protection/extermination est également présente au sein des mouvements politiques contemporains, où les acteurs historiques sont qualifiés d'« indigénistes » et d'« anti-indigénistes ». Les premiers seraient représentés par les fonctionnaires de la Fondation nationale de l'indigène (FUNAI), la Fondation nationale de santé (FUNASA), le ministère de l'Éducation (MEC) et le ministère de l'Environnement (MMA), ainsi que par le personnel des organisations non gouvernementales (ONG) ; les seconds, par les fonctionnaires d'autres institutions publiques, par les hommes d'affaires, les propriétaires terriens, les usurpateurs de terres, etc.

Classer de manière manichéenne et simpliste les actions et les épisodes dans lesquels sont engagés les indigènes ne permet pas de

30. Long règlement élaboré par le marquis de Pombal, Premier ministre de Dom José I, roi du Portugal. Ce dernier établit de nouvelles orientations pour la colonisation : les missions cessèrent d'exister. Désormais considérées comme des villages, elles furent administrées par des pouvoirs séculiers. Les mariages interethniques étaient encouragés, et les colons, désignés comme « tuteurs d'Indiens », contrôlaient leur force de travail. Dans les années suivantes, cette politique se concrétisa par l'instauration de nouveaux décrets, dont l'expulsion des jésuites du Brésil et de toutes les colonies portugaises, à l'instar des colonies espagnoles. L'immense patrimoine constitué par les jésuites (constructions, *haciendas*, bétail, et esclaves) fut repris par des particuliers, principalement des commerçants et des serviteurs de la Couronne.

comprendre l'espace politique qu'ils occupent actuellement ou celui qu'ils occupèrent par le passé ni de saisir les multiples stratégies de résistance qu'ils mirent en place au cours du temps. Cette classification réduit, en outre, tout espoir, actuel ou futur, au sujet de leur participation politique. Ce discours est un puissant instrument de légitimation de la tutelle ainsi naturalisée.

Bien qu'ils témoignassent d'une perspective parfois opposée à celle des colons, les récits des missionnaires ne cherchèrent pas à critiquer ou à reformuler les appréciations négatives au sujet des indigènes. Les chroniques des missionnaires du *xvi*^e siècle firent principalement ressortir les facteurs et coutumes qui différençaient radicalement les autochtones des Portugais. Ces dernières ratifiaient le besoin de tutelle et de conversion des indigènes, et mettaient en valeur les difficultés de leur entreprise religieuse.

À rebours de cette vision manichéenne qui oppose un humanisme cosmopolite à un ruste égoïsme local, au *xvi*^e siècle, l'activité missionnaire et les actions punitives, éléments indissociables dans la conquête des populations autochtones et de l'établissement d'un ordre colonial, marchaient main dans la main.

Les missionnaires et les colons se querellaient pour le contrôle du travail indigène, et se référaient à la même base juridique et idéologique. La « civilisation » de l'indigène, à savoir sa soumission politique, l'utilisation de sa force de travail et le salut de son âme grâce à l'évangélisation, était vue comme une vertu et une nécessité.

La convergence d'intérêts entre missionnaires et colons les conduisit à des pratiques similaires envers les indigènes. Les sources coloniales les présentent comme « naturellement » réfractaires au travail, potentiellement dangereux, et comme ayant besoin de tutelle et de civilisation. Cela invite à douter de l'exactitude des anciennes interprétations historiques qui eurent tendance à donner un rôle secondaire ou inexistant aux indigènes au sein du processus de formation nationale.

Les perspectives dualistes sont aussi erronées dans la mesure où elles situent toujours l'indigène face aux dilemmes entre se soumettre ou résister, entre l'acculturation et l'extermination. C'est ici qu'intervient la deuxième erreur d'interprétation. La *Pax* coloniale, nommée « pacification », est un état juridico-administratif militaire, et non pas une catégorie sociologique. Elle implique uniquement la cessation des hostilités armées dans une circonscription territoriale (administrative).

L'ordre ainsi établi reflète le point de vue des colonisateurs, mais ne nous dit rien au sujet de la réception et de l'utilisation de ces normes par les autochtones ni sur les pratiques effectivement en vigueur, y compris celles qui contredisent les dispositions réglementaires.

Quel fut le degré de tolérance des colonisateurs vis-à-vis des écarts de comportement des autochtones? En général, les appréciations des missionnaires étaient plus exigeantes que celles des fonctionnaires royaux ou des colons. Pour ces derniers, l'insatisfaction était associée à des intérêts très concrets liés à la terre et au travail indigène. Or, enclencher les mécanismes répressifs avait un coût – en ressources, en temps et en énergie – que les administrateurs étaient prêts à payer seulement dans des cas extrêmes. Les « limites de l'intolérable » renvoyaient généralement aux conflits armés qui mettaient supposément en péril la sécurité physique et patrimoniale des colonisateurs, du fait de l'invasion ou de la destruction des sucreries ou *haciendas*, ou bien en raison des attaques et assassinats de Portugais.

Quand bien même ladite « pacification » put sembler définitive et irréversible – une initiative résolvant la contradiction entre civilisation et barbarie, entre ordre et chaos –, elle fut en réalité un processus toujours inachevé. Les Tupinambá, par exemple, furent placés dans des missions et constituèrent une force de travail essentielle à l'économie coloniale au cours du *xvi*^e siècle [Maestri, 1995]. Néanmoins, ils ne cessèrent jamais de se mobiliser par le biais d'actions militaires, d'alliances politiques ou dans le cadre de mouvements religieux [Vainfas, 1992] qui dérangeaient fortement les autorités portugaises. Bien qu'à maintes reprises (1556, 1558, 1562) les gouverneurs aient annoncé au roi la complète « pacification » des Tupinambá, la documentation postérieure témoigne de la persistance des conflits dans cette région pendant les *xvi*^e et *xvii*^e siècles. Ce territoire vit même surgir des phénomènes religieux, comme celui de la « sainteté de Jaguaripe » en 1585 [*ibid.*], qui furent réprimés en raison de la fuite massive d'esclaves indigènes.

Toutes les formes de résistances culturelles qui rendaient difficile l'entreprise de la colonisation furent combattues avec violence et persécutées. Au fil du temps, elles furent transformées en actions ou croyances condamnées au silence et rendues inoubliables. Comme l'observe Michel de Certeau [1982], l'exercice du droit et de la parole est un privilège des Européens. Ce monopole eut des conséquences dans le domaine de l'écriture de l'histoire et dans la production des sources

historiographiques, ce qui rendit extrêmement difficile la reconstruction du quotidien des relations entre indigènes et colonisateurs, au-delà du schématisme de l'histoire officielle.

Cette narration est porteuse d'une troisième équivoque qui consiste à instaurer une scission radicale et définitive entre indigènes et non indigènes. Ces derniers sont classés selon un modèle disjonctif, inspiré par le monde religieux séparant le païen du chrétien, qui n'admet pas de mélanges, de superpositions ou d'alternances.

Suivant ces paramètres idéologiques, les populations autochtones furent alors représentées comme des *índios bravos*³¹. Ceux qui acceptèrent le baptême et la condition de vassal ne devaient plus être décrits de manière différente des autres sujets du roi ni être associés, sous aucun prétexte, à ceux qui conservaient encore des différences importantes et ressemblaient aux *índios bravos*. Cela explique l'absence de registres des familles et des collectivités indigènes qui choisirent de vivre au sein de la société coloniale, même si dans leur vie quotidienne ils perpétuaient des spécificités culturelles et linguistiques.

Au Brésil, il existe une tendance à penser le métissage exclusivement comme résultat d'un mélange entre descendants de Portugais et d'Africains. On omet les croisements avec les populations autochtones et l'importance de l'indigène dans la formation de la famille brésilienne fut très peu signalée, à l'exception de Mendes Jr [1912] et Gambini [1999], et presque exclusivement mentionnée par le mariage des femmes indigènes avec des Portugais ou avec leurs descendants métissés (*mamelucos*).

L'intégration des indigènes au sein des familles de descendants de Portugais se faisait à titre purement individuel – les lois et les conventions sociales stipulaient d'ailleurs de ne pas en parler –, sans impact sur les classifications collectives. Dans le cas des indigènes, leur intégration au sein de familles portugaises n'impliquait pas de reconnaître le métissage et de diminuer des conflits ethniques, mais accentuait la stigmatisation des indigènes. Croyant déroger à leur statut grâce au mariage, ils

31. L'administration portugaise distinguait deux catégories d'indigènes : les *índios bravos* (Indiens féroces) qui résistaient à la domination, et les *índios mansos* (Indiens dociles) qui acceptaient l'évangélisation et l'autorité portugaise. Tandis que les seconds étaient reconnus comme des sujets de la Couronne, les premiers étaient fortement stigmatisés et criminalisés en tant qu'ennemis, et contraints à des formes violentes d'assujettissement (esclavage et extermination) et de mise sous tutelle.

soutenaient les préjugés, socialisaient leur descendance et dissimulaient des mémoires et des pratiques anciennes.

Le métissage au Brésil fut exclusivement pensé comme un phénomène racial, imaginant un Indien « soluble » dans la colonisation. Son destin le plus accompli était de devenir invisible au sein de la société brésilienne. Or, la condition indigène n'a rien à voir avec la race ou la couleur de la peau [Pacheco de Oliveira, 1999a; 2012]. Il faut avoir recours à d'autres critères, politiques, socioculturels et religieux, pour inscrire adéquatement son appartenance identitaire dans le large spectre de la diversité brésilienne.

Pourtant, l'opposition du stigmate, toujours associée à des traits comportementaux, persiste, tout comme l'idée selon laquelle il peut être résorbé définitivement par un tuteur. La voie du métissage n'est pas seulement celle de la mobilité. C'est aussi et surtout celle de la construction permanente de tuteurs et d'individus mis sous tutelle, lieux politiques en perpétuelle réélaboration par le biais de nouveaux stigmates et de nouvelles ségrégations.

Pour comprendre la diversité ethnique du Brésil, il faut intégrer toutes ces histoires perdues de familles, d'affects, de mémoires et de diasporas qui traversent les frontières ethniques et mettent en évidence, de manière critique, les limites de l'ethnisation. Il est nécessaire de repenser l'histoire du pays dans sa singularité et sa complexité, sans faire appel aux catégories issues de modèles juridiques coloniaux, ou à une structure narrative tribulaire d'un modèle de nation toujours inégalitaire, autoritaire et opérant à travers des stigmatisations ethnoraciales et de classe.

Chapitre II

Les formes de l'oubli : la formation nationale, la mort des Indiens et la naissance du métis

« L'oubli, et je dirais même l'erreur historique, sont un facteur essentiel de la création d'une nation, et c'est ainsi que le progrès des études historiques est souvent pour la nationalité un danger. L'investigation historique, en effet, remet en lumière les faits de violence qui se sont passés à l'origine de toutes les formations politiques, même de celles dont les conséquences ont été le plus bienfaisantes. L'unité se fait toujours brutalement... »

Ernest Renan, Qu'est-ce qu'une nation?, Paris, 1992 [1882], p. 13-14

Malgré tous les biens culturels qui l'exaltent et l'honorent, le concept d'analyse sociale que nous appelons « nation » se fonde sur des processus violents d'asservissement des différences ainsi que sur l'anéantissement routinier et systématique des hétérogénéités et des autonomies. Les faits et les personnages liés à ces processus sont l'objet d'un fort contrôle social. Ils sont présentés aux générations postérieures de manière ritualisée, institutionnalisés sous des formes spécifiques de perception et de narrativité. La variabilité de ses usages, en fonction des contextes qui se succèdent dans le temps, n'entame pas pour autant l'engrenage d'oublis dans lequel sont pris ces événements.

L'objectif de ce chapitre est d'analyser les représentations qui existent sur les indigènes durant le XIX^e siècle, au moment des indépendances et en particulier pendant le Second Empire. Nous ciblerons une modalité spécifique de l'oubli de la présence indigène dans la construction nationale. Celle-ci est le fruit d'un travail politique, à travers l'établissement de politiques indigénistes et d'un projet civilisateur pour le pays, autant que le produit d'actions de nature artistique, telles que l'indianisme¹ littéraire et la peinture académique.

À la différence des actes civiques et politiques, les manifestations esthétiques expriment avec une grande intensité la diversité et l'ambiguïté des sentiments, des attentes, des usages sociaux. Les personnages, les trames narratives et les symboles mobilisés reflètent les contradictions et désirs qui traversent le quotidien d'une époque. Nous ne cherchons pas à appréhender le phénomène esthétique en soi. Nous voulons mettre en évidence ses usages sociaux possibles et renouvelés, ainsi que sa capacité à contenir des messages intimes et personnels. Le phénomène esthétique rend alors explicite la signification politique et l'horizon social des catégories ordinaires qui lui sont contemporaines.

L'oubli et son mode d'existence

Pour que la multiplicité des situations, des scénarios et des temporalités qui traversent une nation puisse se référer à une même unité virtuelle, omniprésente, il est nécessaire d'instituer une « communauté imaginée » par le biais d'un réseau actif de communication [Anderson, 1983]. Les informations régulières véhiculées par ce réseau cherchent à favoriser une convergence des attentes à même d'établir un agenda commun. En outre, il faut fabriquer des icônes capables d'incarner symboliquement une origine commune de la collectivité [Weber, 1994 (1922); Barth, 1994]. Célébrer les héros nationaux et les épisodes significatifs est fondamental pour consolider une histoire connue de tous et supposément partagée par tous. Cela nécessite d'inventer des « lieux de mémoires » [Nora, 1984] qui forment le point de convergence d'un large

1. Mouvement littéraire et artistique qui domine la vie culturelle brésilienne au XIX^e siècle. D'inspiration romantique, il propose une vision idyllique de l'indigène et de certaines coutumes et valeurs nationales.

éventail de discours, où opèrent la ritualisation des conduites civiques et la socialisation aux symboles et aux valeurs de la nation.

Dans ce chapitre, je ne débattrai pas de cette notion proposée par Pierre Nora. Je cherche plutôt à pointer ce qui serait son antipode ou sa zone d'ombre. Bien que moins visible et peu étudiée, cette zone d'ombre est pourtant indispensable au maintien de l'unité et au bon fonctionnement de la collectivité, car elle légitime ses institutions les plus centrales et permanentes. Il ne s'agit pas d'identifier les lieux de l'oubli, mais plutôt les multiples conséquences qu'il produit à partir d'un ensemble hétérogène d'images et de récits.

Son mode d'existence se distingue de celui des mémoires publiques et officielles. Contrairement aux lieux de mémoires, les expressions de l'oubli ne sont pas monumentales, elles ne commémorent pas ni ne s'énoncent de façon ostentatoire. Au contraire, elles rabaisent et rétrécissent les faits et les personnages concernés. Ils n'y sont pas sacralisés. Le plus souvent, ils sont présentés comme lucides et curieux, authentiques. Ils ne sont pas mus par des actions intentionnelles, mais ont des motivations fortuites qui apparaissent spontanément. Les effets de l'oubli ne s'incarnent pas dans une statue en pierre, marquée lentement par les forces de la nature. Ils sont davantage semblables à de légers papillons, murmurant des choses qui nous enchantent et nous surprennent. Jalousement gardés par des métaphores et des métonymies, ils ne se présentent jamais directement au regard et à la conscience.

Loin d'être un acte unique et explicite d'une évidente matérialité, l'oubli produit des effets dispersés en une multitude de récits, de légendes et d'images. La notion d'« Indien générique », fréquemment utilisée par les anthropologues pour la distinguer des indigènes aux expériences concrètes et singulières abordés par leurs ethnographies, ne doit en aucun cas être pensée comme monolithique. Cette figure renvoie à un répertoire infini d'images et de significations, produit par des formes discursives différentes, activé dans des contextes historiques très variés. Les acteurs sociaux et les époques inscriront ou non la présence des indigènes et décriront les relations qu'ils établissent avec eux par le biais de ces représentations. C'est pourquoi il est nécessaire de se débarrasser de la notion simplificatrice d'erreur² et de la remplacer par une

2. «[...] Il n'y a pas de démarche objective sans la conscience d'une erreur intime et première» [Bachelard, 1970, p. 242].

appréhension de la multiplicité des usages sociaux de l'oubli. Son identification et son analyse s'avèrent fondamentales pour l'anthropologie et pour les études historiographiques afin qu'une posture plus vigilante à l'égard des savoirs déjà constitués puisse voir le jour.

Une réflexion critique s'impose avant d'utiliser une catégorie qui renvoie à la psychologie individuelle. À ce niveau, l'oubli n'est pas immédiatement perceptible pour l'individu. Il s'agit d'un acte manqué. On en prend conscience par le biais d'une posture réflexive qui requiert une écoute attentive, et de questions posées par un interlocuteur (ethnographe, analyste ou autre). Dans l'analyse qu'il fait des expériences mémorielles contenues dans les récits oraux de personnes d'origine juive ayant été emprisonnées dans les camps d'extermination allemands, Michel Pollak [1986] a démontré que l'on n'avait pas affaire, à proprement parler, à un oubli au sens d'une perte effective de mémoire [Pollak, 1990]. Il s'agissait plutôt du choix du silence sur soi, d'une stratégie de survie dans le but d'éviter de nouvelles situations embarrassantes, garantissant ainsi les conditions nécessaires à la communication dans l'environnement où les nombreuses victimes avaient choisi de vivre. Même dans des cas où le contexte historique évolue, ceux qui ont vécu les effets dévastateurs de la domination peuvent se trouver plongés dans une profonde affliction au moment d'explicitier certains souvenirs. Ils s'en accommodent en les rangeant dans la sphère de l'indicible.

Cette gestion de la mémoire est caractéristique des indigènes qui ont perdu leur autonomie relative et qui ont vécu dans les *haciendas*, soumis aux pouvoirs des potentats locaux. Afin d'éviter la surexploitation par rapport à leurs voisins non indigènes, ils occultèrent les institutions culturelles et les identités susceptibles de les définir en tant qu'indigènes [Pacheco de Oliveira, 1998b].

Pour un observateur externe, au contraire, l'oubli peut se transformer, par le biais de choix stratégiques et à travers les circuits organisés de l'interaction sociale, en consensus. Il est progressivement naturalisé et intériorisé en tant que présumé discursif. Les actes juridiques et les classifications légales acquièrent un rôle performatif et finissent par devenir des faits sociaux susceptibles d'être décrits en tant que vérités historiques [Bourdieu, 1996].

Lorsque la distance temporelle entre les faits et le moment de l'énonciation se creuse, les personnes interrogées n'ont pas pris part

aux événements qu'ils relatent. Ils évoquent alors des mémoires qui leur ont été transmises. Dans ce cas, le silence peut se transformer en oubli ou donner lieu à des récits ne s'accordant pas avec l'histoire familiale. Comme le souligne Joanne Rappaport [2000], dépasser cette forme de l'oubli exige d'être attentif aux multiples traditions et modes d'énonciation. La perspective historique des dominés englobe des modalités très variées de connaissance, telles que les usages de la géographie, les rituels, les biographies de caciques, voire des interprétations proprement indigènes des documents légaux ayant donné naissance aux *resguardos*.

L'histoire s'écrit toujours au présent et résulte d'un point de vue spécifique. Ce que d'autres ont vu et retenu du passé diffère de ce que nous verrions si nous en avions été des contemporains. Ce qui pour nous apparaît comme un oubli peut en effet correspondre à une interprétation stricte et rigoureuse de sources soigneusement déterminées et souvent consacrées. La critique doit s'attacher, comme le stipule Walter Benjamin, à faire éclater la pseudocontinuité de l'histoire. Elle doit interrompre le cortège triomphal où les vainqueurs des différents temps historiques se transmettent leurs trophées et s'identifient mutuellement.

« Car tout ce qu'il [l'historien] aperçoit en fait de biens culturels révèle une origine à laquelle il ne peut songer sans effroi. De tels biens doivent leur existence non seulement à l'effort des grands génies qui les ont créés, mais aussi au tribut anonyme de leurs contemporains. Car il n'est pas de témoignage de culture qui ne soit en même temps un témoignage de barbarie. » [Benjamin, 1986, p. 225]

Il est important de distinguer les formes de l'oubli qui ont accompagné la formation de l'État brésilien de celles qui ont été hégémoniques dans d'autres contextes historiques, que ce soit la période coloniale, la République ou les deux dernières décennies [Pacheco de Oliveira, 2008]. Les régimes discursifs ont cherché à s'appropriier le passé, s'arrogeant ainsi une continuité et une permanence. Mon intention est d'analyser l'une de ces modalités dans sa singularité. L'étude de l'enchaînement et de l'interdépendance des faits historiques n'est pas mon objet. Les hypothèses que j'avance par la suite ont pour objectif principal de comprendre les jeux politiques et identitaires promus par les récits et les images produites par des artistes et des intellectuels au cours du XIX^e siècle.

Ruptures avec le régime discursif colonial

Dans une lettre royale (*Carta Regia*) datée du 25 juillet 1789, qui mit fin au Directoire des Indiens³, Dona Maria I établit que les « Indiens » récemment « domestiqués », travaillant au service de particuliers, devaient recevoir le traitement réservé aux orphelins. Il était de la responsabilité du juge des orphelins de veiller à ce que les Indiens fussent éduqués, baptisés et payés pour les services rendus, pour éviter la mise en esclavage de ceux censés être libres. Or afin qu'elle ne nuisît pas à leurs affaires, les colons pouvaient contourner cette norme de la Couronne par le biais d'une ruse. Il leur suffisait d'obtenir la déclaration d'une « guerre juste » contre telle ou telle « horde de sauvages ». Les Indiens ainsi capturés pouvaient temporairement être faits esclaves, souvent pour une durée minimale de quinze ans : c'était là une forme de châtement et un moyen de rééducation. C'est ce qui se passa dans les années qui suivirent. En 1808, le prince régent Dom João, désormais au Brésil, signa une déclaration de « guerre juste » contre les Botocudo du nord de la région de Minas Gerais et d'Espírito Santo. Plus tard, cette dernière fut élargie aux Indiens de Guarapuava (Paraná) et aux Coronados (du nord de Rio de Janeiro).

À la fin du XVIII^e siècle, durant les premières décennies du XIX^e siècle et tout au long de la période coloniale, le traitement des *índios bravos* était une préoccupation récurrente pour les autorités et les élites dirigeantes. Le fameux texte « *Apontamentos para a Civilização dos Índios Bravos do império do Brasil* » (« Notes pour la civilisation des *índios bravos* de l'Empire du Brésil »), écrit par José Bonifácio de Andrada e Silva [1992 (1823)], définit les orientations principales de la politique indigéniste qui sera adoptée au sortir des indépendances. Une version préliminaire de ce texte avait déjà été proposée aux cours portugaises, aux côtés de cinq projets de loi similaires, présentés par quelques députés brésiliens, ce qui témoigne de l'intérêt suscité par ces thématiques.

3. Le Directoire des Indiens fut créé en 1755 par le marquis de Pombal, premier ministre de la Couronne portugaise. Il avait vocation à remplacer les anciennes missions (*aldeias*). Établies entre les XVI^e et XVII^e siècles, les missionnaires étaient chargés de les mettre en place et de les gérer. Pendant le Directoire, les missions furent transformées en villages administrés par des pouvoirs séculaires. Selon ce nouveau schéma, les « Indiens » furent proclamés formellement libres, même si dans les faits ils vécurent sous les ordres des directeurs, qui se servaient d'eux comme main-d'œuvre pour leurs activités économiques, pour leur propre bénéfice ou celui d'autres colons.

Lors de la première Assemblée constituante convoquée au Brésil, le document reçut un accueil favorable et fut adopté le 18 juin 1823. Bien qu'elles n'eussent pas été soumises au vote ni intégrées au corpus constitutionnel, les « Notes » devinrent une référence incontournable pour la compréhension de la législation pendant la période impériale, ainsi que pour la pensée politique et l'imaginaire national en cours de formation. Sa lecture est indispensable pour qui veut comprendre les structures administratives et les valeurs sous-jacentes au traitement impérial de la question indigène, et pour appréhender la société et la nation brésilienne au moment de sa formation.

Dans ce texte, José Bonifácio [1992 (1823), p. 351] exprimait son désaccord concernant l'utilisation de la « guerre juste » dans le cadre des relations entre l'État et les populations autochtones [art. 7] : « [...] Ce fut une grossière ignorance, pour ne pas dire une brutalité, que de chercher à civiliser les Indiens par la force des armes, avec le concours de soldats et d'officiers dépourvus très souvent de jugement, de prudence, et de moralité. » Il disait son désarroi de voir que « récemment, dans la cour du Brésil, et dans un siècle aussi éclairé que le nôtre, les Botocudo, les Puris et les Bugres de Guarapuava ont été transformés, à nouveau, de prisonniers de guerre en misérables esclaves. »

Dans le contexte de l'indépendance, on ne peut pas sous-estimer l'importance, y compris démographique, des *índios bravos*. Un recensement des paroisses, réalisé en 1816 par le conseiller Veloso, estimait la population du pays à 3 200 000⁴ personnes. Selon ces estimations, les *índios bravos*, qui ne faisaient pas partie du décompte précédent, étaient environ 800 000, soit un quart de la population recensée.

Selon José Bonifácio, également appelé le « patriarche de l'indépendance », la stratégie la plus adéquate pour la construction du pays consistait à rendre l'idée de nation attrayante aux yeux des indigènes par les voies de la justice et de la douceur. Bonifácio considérait les indigènes « capables de civilisation » dans tous les domaines [1992 (1823), p. 352] et, à la différence des témoignages de nombreux missionnaires et chroniqueurs du ^{xvi}e siècle, il ne pensait pas qu'ils étaient les habitants d'une sorte de paradis terrestre ni porteurs d'une propension naturelle

4. Parmi ces dernières, il faudrait signaler les nombreux indigènes convertis au christianisme, appelés « *índios mansos* » ou « chrétiens » qui vivaient dans les missions et à proximité des villages, des chemins et des rivières.

au péché et au mal. À ses yeux, « l'homme primitif n'est ni naturellement bon ou mauvais. Il est un simple automate dont les engrenages sont susceptibles d'être activés par le biais de l'exemple, de l'éducation et de la mise en place de récompenses. » Il concluait [1992 (1823), p. 350] :

« Si Newton était né parmi les Guaranis, il ne serait plus qu'un bipède pesant de son poids sur la superficie de la terre. En revanche, un guarani éduqué par Newton pourrait probablement occuper sa place. [...] La lumière naturelle de la Raison n'est pas étrangère aux *índios bravos*. »

Incorporer les indigènes à la nation en voie de construction exigeait la mise sous tutelle des *índios bravos*, c'est-à-dire des autochtones encore éloignés de la civilisation. Les missionnaires semblaient être les plus aptes à agir avec justice et douceur, et le commerce jouerait, en outre, un rôle important. Bien que José Bonifácio parlât « d'imiter et de perfectionner la méthode des jésuites » [1992 (1823), p. 354], il ne suggérait pas d'isoler les indigènes des autres habitants du pays. Au contraire, il promouvait le mariage des indigènes avec les Blancs et les mulâtres [art. 5]. De même, il encourageait « à introduire des Brésiliens respectables et censés, en tant que caciques des nations pour le moment non réduites en missions (*aldeias*) » [art. 6, p. 353]. Il décrivait minutieusement comment les indigènes devaient être habitués au travail, passant progressivement de la réalisation de tâches simples (ouvrier agricole, muletier, pêcheur, gardien de troupeaux) à l'administration de cultures permanentes [articles 21, 24-27, p. 30-32]. Enfin, les villages d'indigènes et les villages de Blancs devaient maintenir des relations de coopération et de complémentarité [art. 36]. L'établissement de foires et de circuits d'échanges [art. 37] de même que la transformation des indigènes en main-d'œuvre pour les investissements privés et publics [art. 38 et 41] serviraient à cet effet. En cas de crime et de désordre, les indigènes ne devaient pas rester impunis [art. 40]. Il fallait donc installer de petites prisons militaires à une distance raisonnable des missions [art. 10 et 11]. Soulignant la fonction civilisatrice de ces dernières, l'auteur conseillait de réserver les charges de contremaître aux « Indiens » « qui s'habillent le mieux et qui ont les maisons les plus propres et confortables » [art. 33].

Durant la période coloniale, le régime discursif au sujet des indigènes gravita autour de l'opposition entre *índios mansos*, considérés,

sans distinction légale, comme des « vassaux du Roi », et *índios bravos*, considérés comme des ennemis auxquels il fallait déclarer la « guerre juste » dans le but d'opérer des *descimentos* (déplacements) et de les placer dans des missions et de les évangéliser.

La « guerre juste » fut un procédé incluant l'ensemble de ces attitudes. Elle ne fut jamais critiquée dans son essence, mais seulement dans ses excès et ses irrégularités. Les faits historiques et littéraires rendus mémorables et présentés comme dignes d'être retenus mettaient l'accent sur le baptême et l'alliance avec les Portugais. Ils célébraient la naissance d'un nouvel homme, un sujet fidèle au roi du Portugal. Cela fut le cas de Tibiraçá à São Paulo, d'Araribóia à Rio de Janeiro, d'Arcoverde, cacique des Tabajara, au Pernambuco, et, plus tard, d'Antonio Felipe Camarão à Potiguara. Les chefs indigènes qui s'étaient alliés aux Hollandais et aux Français furent, au contraire, qualifiés de « traîtres » et subirent les châtiments dus à leur condition, sans que cela produisît le moindre émoi chez les narrateurs. À l'instar de la conception du Marquis de Pombal⁵, le destin des indigènes était de se fondre dans la population portugaise et de donner ainsi naissance au peuple qui habiterait la colonie. La destinée de l'indigène était l'abandon de sa condition d'infidèle et de païen, conçu non pas comme une mort, mais comme une renaissance. Peu importe si d'autres événements considérés comme mineurs contredisaient ce récit.

L'indépendance, en 1822, engendra un ensemble complexe de processus, notamment durant Second Empire, qui altéra le régime discursif au sujet des indigènes. L'attention des hommes politiques, des législateurs et des autorités se déplaça vers les *índios bravos* résistant à la colonisation. D'une certaine manière, les *índios mansos*, Indiens dociles, étaient déjà intégrés à la vie économique et sociale de l'ancienne colonie. Les expressions artistiques et populaires au sujet des indigènes suivront la même voie. À des fins d'analyse et d'exposition, nous les classerons en six axes thématiques qui nous semblent significatifs.

5. Sebastião José de Carvalho e Melo (1699-1782), premier ministre de Dom José I, roi du Portugal. Il fut responsable de l'élaboration du Directoire des Indiens (1755), un nouveau projet pour la colonisation du Brésil, caractérisé par l'expulsion des jésuites et la promotion de l'assimilation et du métissage des indigènes.

Le « *nativisme* »

L'émancipation politique jeta un regard nouveau sur les populations autochtones : les indigènes n'étaient plus ces païens susceptibles de devenir sujets de la Couronne portugaise, mais bien les possesseurs légitimes et originaires de la terre, ceux qui avaient précédé les Portugais. D'une certaine manière, les autochtones pouvaient être considérés comme les premiers Brésiliens.

Avec le retour à Lisbonne de Dom João VI et de sa cour en 1821, la ville de Rio de Janeiro cessa d'être la capitale de l'Empire portugais. Les années suivantes, la pression de la part des députés et des hommes politiques de la métropole augmenta en vue de rétablir la colonie au Brésil. Avant et après la déclaration d'indépendance, des mouvements populaires et régionaux, qui contestaient le pouvoir central, virent le jour. Un profond rejet anti-portugais se manifestait dans certaines provinces, où l'élite commerçante portugaise refusait d'accepter la scission politique avec l'ancienne métropole.

Ce rejet se manifesta en particulier à Salvador de Bahia, où les autorités locales et les grands commerçants ignorèrent la déclaration d'indépendance pendant presque un an. Né dans la ville de Cachoeira, le mouvement nationaliste se propagea dans la région du *recôncavo baiano*, et après quelques affrontements avec les troupes portugaises, parvint à Salvador de Bahia le 2 juillet 1823. Suite à la capitulation portugaise, une foule composée de soldats, de villageois et d'esclaves libérés défila en chantant dans les rues de la ville, aux côtés d'un char qui avait auparavant servi à transporter des pièces d'artillerie et sur lequel la foule mit un vieil indigène, en guise de défi lancé aux commerçants lusitaniens. L'année suivante, la même célébration se reproduisit, et une sculpture en fer communément appelée « *caboclo*⁶ », qui représentait un

6. Dans la région amazonienne, le terme *caboclo* désigne les personnes qui vivent aux abords des rivières en développant leurs propres activités de subsistance (la cueillette, la pêche et l'agriculture à petite échelle), à l'écart du marché et de l'assistance des institutions nationales. Majoritairement autochtones, la plupart des *caboclos* se réclament d'une ascendance ou bien d'une identité indigène. Le terme possède de façon générale une connotation péjorative, il est souvent employé pour désigner des personnes d'un statut social inférieur. Dans d'autres régions du Brésil, il est également employé pour désigner les métis ou les habitants des espaces ruraux.

indigène terrassant avec sa lance un guerrier portant heaume et armure, remplaça le vieil indigène, faisant allusion à la défaite portugaise⁷.

Pendant plusieurs décennies, cette festivité populaire eut un caractère lusophone prononcé, la figure du *caboclo* s'affichant à la une de nombreux journaux anti-portugais de Bahia. Ayant pris acte du mécontentement des commerçants lusitaniens, un gouverneur commanda dans la décennie 1840 une sculpture féminine en hommage à l'indigène Paraguaçu, prétendant octroyer à cet autre personnage une authenticité historique. Cette supposée « princesse indigène », fille d'un cacique notoire, avait épousé le naufragé portugais Diogo Álvares, dit Caramuru, formant avec lui un couple légendaire, symbole de la fondation de la colonie⁸. La tentative de remplacement de la figure du *caboclo* par celle de Paraguaçu faillit provoquer un soulèvement populaire, suite à quoi le gouverneur fut contraint d'admettre rapidement le retour du *caboclo* au sein du défilé⁹.

La nouvelle figure fut appelée dans le langage populaire la *cabocla*, c'est-à-dire, la femme du *caboclo*. Progressivement, une importance magico-religieuse fut attribuée au *caboclo* et il devint l'objet d'un culte durant lequel des offrandes et des requêtes variées lui étaient adressées. Jusqu'à ce jour, le 2 juillet, un grand cortège civique commémore le contexte de l'indépendance et la célébration religieuse du *caboclo*¹⁰, reconnu en outre, par les adeptes du *candomblé*¹¹, comme « possesseur de la terre », une puissante entité surnaturelle.

Le nativisme connut également des manifestations érudites en littérature et en poésie, qui firent souvent des indigènes les symboles d'une

7. Voir pour plus de détails Querino [1923] et Campos [1937]. Voir également Kraay [1999].

8. À certains moments, le récit de cette alliance a fonctionné comme un mythe légitimant la fondation de la colonie et la domination portugaise. Lors de l'abdication de Dom Pedro I^{er}, les membres du Parti restaurateur qui proclamaient son retour étaient appelés *caramurus* [Amado, 2000].

9. D'après Querino [1923] et Campos [1937].

10. Voir Santos [1995] et Serra [2000] pour une exploration analytique de la figure du *caboclo*. Voir aussi Sampaio [1988] et Boyer [1992].

11. Ensemble de pratiques rituelles et sacrées provenant des religions africaines, amenées au Brésil par les esclaves, et actuellement pratiquées par une partie importante de la population brésilienne, en particulier dans les États de Bahia, de Maranhão et de Rio de Janeiro. À l'époque coloniale, au XIX^e siècle et pendant la période de la République, les adeptes du *candomblé* étaient poursuivis par la police et criminalisés. Sur le *candomblé*, voir Capone [1999]. Voir plus généralement sur la thématique de l'afro-brésilianité, Agier [2003] et Boyer [2015].

jeune nation qui n'était plus essentiellement européenne. En 1836, Domingos José Gonçalves de Magalhães posa les bases du mouvement romantique au Brésil¹². Vingt ans après, il publia le poème épique « *A Confederação dos Tamoios* » (« La confédération des Tamoio »). Quelques années plus tard, alors qu'il séjournait à Coimbra, Antonio Gonçalves Dias écrivit « *Canção do Exílio* » (« Chanson d'exil », 1843) [Bandeira, 1969, p. 11-12]¹³. La thématique indigène était déjà présente dans les fragments qu'il esquissait en 1842, fragments qu'il reprit par la suite à São Luis do Maranhão dans le « *O Canto do Piaga* » (« Le chant du Chamane », 1846) [Bandeira, 1969, p. 11 ; p. 45]. Une fois arrivés à Rio de Janeiro, ses poèmes parurent en trois livres successifs¹⁴. Dans le dernier livre, un des poèmes, « *I-Juca-Pirama* », définit avec vigueur l'indianisme.

Le poème épique « *Os Timbiras* » (« Les Timbiras »), qui correspond selon l'auteur à une « Iliade américaine », est le fruit d'un travail commencé en 1847 (six premiers chants), qui se prolongea à Paris (douze chants étaient prêts en 1853) et s'acheva en 1861. Les manuscrits originaux disparurent à la mort du poète, lors d'un naufrage sur les côtes du Maranhão, à son retour en 1864. Nous ne connaissons que la version publiée à Dresde en 1857, dédiée à l'empereur Pedro II, où figurent seulement les quatre premiers chants [Gonçalves Dias, 1997b (1857)]. L'année 1857, durant laquelle le poème épique de Gonçalves de Magalhães fut publié, marqua l'apogée de la poésie indianiste, qui apparut alors dans toute sa splendeur.

Comme chez José Bonifácio, la colonisation y est fortement critiquée, à l'aune des effets néfastes qu'elle a sur la vie des indigènes [Gonçalves Dias, 1997b (1857), p. 63] :

« Triste Amérique, déjà si bienheureuse
 Avant que la mer et le vent ne ramenèrent
 Vers nous les fers et les canons d'Europe
 Tuteur vieux et avare, il t'a convoitée, pupille démunie [...] »

12. Voir Gonçalves de Magalhães [1836].

13. D'après son biographe et ami Antônio Henriques Leal, ce poème faisait partie d'un des chapitres du roman « *Memórias de Agapito Goiaba* », écrit un an auparavant et détruit par l'auteur.

14. *Primeiros Cantos*, Rio de Janeiro, Typographia Universal de Laemmert [1847] ; *Segundos Cantos e Sextilhas de Frei Antão*, Rio de Janeiro, Typographia Clássica [1848] ; *Últimos Cantos*, Rio de Janeiro, Typographia de F. de Paula Brito [1851].

Pour décrire le rapport colonial, le poète emploie la figure juridique de la tutelle: une Europe vieille, avisée et masculine convoite une Amérique féminine, jeune et sans défense, opérant ainsi un rapprochement entre la colonisation et le viol. Il remet fermement en cause les valeurs de la colonisation [Gonçalves Dias, 1997b (1857), p. 62]:

« Appelez cela progrès
Lorsque l'extermination séculière se vante
Moi, modeste chanteur du peuple disparu
Je pleurerai dans les si vastes sépulcres qui s'étendent
des Andes et de la Plata
À l'ample et douce mer de l'Amazonie [...]. »

Le poète signale aussi les peines que la jeune nation devra purger en raison de ses origines: « Dieu ne pardonne pas les crimes des nations. » Et, faisant allusion aux guerres entre Européens pour la conquête de l'Amérique, il ne distingue pas les Hollandais, les Espagnols, les Français et les Portugais, et les accuse [*ibid.*]:

« Partagent le pouvoir entre eux,
Comme s'il n'était pas à toi? »

Le moment de la « découverte » et de l'arrivée des caravelles portugaises est redéfini dans les termes d'une révolte et d'une tragédie annoncée, suivant une rhétorique inspirée non pas des traditions indigènes, mais de l'Apocalypse selon Jean [Gonçalves Dias, 1969 (1846), p. 48]:

« Blanches ailes qui devancent le typhon, tel un vol d'ingénus hérons
Planant dans les airs – voilà qu'ils partent [...]
Il fouille nos terres, il suit leur trace...
Ce monstre – Qu'est-il venu chercher ici?
Il vient tuer vos braves guerriers,
Il vient vous voler fille et femme! »

Le poète et le lecteur s'identifient aux indigènes, adoptant une posture nativiste qui glorifie les choses brésiliennes par opposition à tout ce qui semble inconnu, artificiel et importé [Gonçalves Dias, 1969 (1846), p. 61].

« La vieille lumière d'Europe ne m'éblouit pas
Elle s'éteindra, mais elle la submerge maintenant
Et nous... nous avons eu du mauvais lait, enfants
Il était corrompu, l'air que nous avons respiré. »

L'auteur se présente comme un enfant de la terre, il se donne de nouveaux sujets et un nouveau langage, auquel il incorpore des mots et des expressions de la langue tupi, ainsi que des descriptions détaillées de la nature tropicale [Gonçalves Dias, 1997b (1857), p. 30].

« Chanteur modeste et humble
Je n'ai pas couronné le front de myrte et de laurier
D'abord je l'ai enguirlandé de branches vertes
D'agrestes fleurs décorant la lyre [...]
Chanteur des forêts tropicales, parmi les buissons drus
Je choisis le tronc rugueux du palmier
Enlacé à lui je lâcherai mon chant
Pendant que le vent souffle dans les palmeraies
Rugissant les larges éventails retrouvés. »

L'inspiration poétique doit naître d'un « lieu où mes yeux ne découvrent rien, triste parodie des terres lointaines » [*ibid.*, p. 62-63]. Pourtant, l'appréciation au sujet des indigènes ne laisse aucun doute: il s'agit « du peuple américain, éradiqué à présent » [*ibid.*, p. 29]. Le lyrisme indianiste se réfère exclusivement au passé le plus lointain, qu'il s'agisse du récit de la noble vie des indigènes avant l'arrivée des Portugais ou bien de la mort glorieuse des guerriers tupi.

Une telle approche eut des conséquences dévastatrices pour les indigènes. Elle fonctionna comme une certification poétique de l'inexistence ou de l'insignifiance des indigènes contemporains et elle permit de justifier des politiques qui causèrent grand tort à ces peuples. Contrairement à cette « mort de l'indigène » proclamée et idéalisée par l'indianisme, les résultats du premier recensement national, réalisé en 1872 par les autorités impériales, indiquaient que les indigènes ou *caboclos* représentaient 6 % de la population du pays, qu'ils n'étaient pas uniquement concentrés dans l'extrême nord, ce qui de nos jours correspond à l'Amazonie, mais qu'ils habitaient aussi les régions du *Nordeste* et de l'est. Un nombre significatif d'indigènes vivait dans les États de Ceará,

de Bahia et de Minas Gerais, ce qui témoignait de leur présence dans toutes les provinces du *Nordeste*, où ils représentaient jusqu'à 10 % de la population (cf. chap. vi). Lors des procès qui succédèrent à la Loi des Terres de 1850¹⁵, l'occupation des terres par les indigènes dans les zones des anciennes réductions d'indigènes fut contestée par les autorités des provinces du *Nordeste*. En 1863, le gouverneur de la province décréta l'inexistence des indigènes dans le Ceará et destinait leurs terres à la colonisation. Entre 1870 et 1880, dans le Pernambuco et le Paraíba, des commissions d'ingénieurs délimitèrent des terrains destinés à des particuliers à l'intérieur des anciennes missions religieuses encore habités par des indigènes. Parmi ces terrains se trouvaient des terres qui appartiennent à présent aux indigènes fulniô, pankararu et potiguara entre autres.

L'ancienne noblesse des indigènes

Avec la publication du roman *O Guarani* [*Le Guarani*, 1857] de José de Alencar, l'indianisme se détacha des seules manifestations poétiques pour s'exprimer dans un champ littéraire plus vaste, élargissant considérablement son domaine d'influence. Du fait de leur circulation préalable dans divers journaux et quotidiens, les œuvres romantiques atteignirent un nombre plus large de lecteurs.

L'histoire d'*O Guarani* se déroule dans un endroit lointain et en un temps nébuleux. « La civilisation n'y avait pas encore pénétré » [Alencar, 1857, p. 1], lorsque Dom Antonio Mariz, un noble seigneur portugais, ayant assisté à la légendaire défaite de Dom Sebastião à la bataille d'Alcácer-Quibir, se réfugia à l'intérieur des forêts brésiliennes. La micro-société qui tente alors de faire renaître le Portugal de ses cendres, dans ces contrées lointaines, se compose de sa fille Cecilia, de son beau-fils promis en mariage, le noble seigneur Álvaro et d'un moine carmélite excommunié ayant perdu la foi, Loredano, ainsi que d'autres travailleurs

15. Ensemble de lois en vigueur pendant la période postcoloniale, qui réglementaient l'accès à la propriété et l'usage des terres agricoles au Brésil, instituant un marché d'achat et de vente des terres. Ces lois remplacèrent le système des *sesmarias* suivant lequel les terres ne pouvaient être acquises que par le biais d'une concession spécifique du roi du Portugal.

et artisans. Ils y rencontrent leurs adversaires, une nature redoutable et les féroces indigènes aymoré.

Dans un premier temps, leur projet consiste à construire des logements afin de mettre en place une *sesmaria*. C'est pendant cette première étape que Dom Antonio fait connaissance de l'Indien Peri: identifié comme appartenant à la nation Guaraní, il porte une tunique en coton et parle le portugais. Peri s'incline devant le noble et lui baise la main. Suivant les canons du roman chevaleresque, le guerrier libre Peri se sent esclave d'un rêve, qui lui apparaît d'abord dans l'image de Notre-Dame, et qui par la suite prend la forme de son amour pour Cecilia, à qui il s'adresse sous le nom de Ceci, ce qui, dans sa langue, fait allusion à la souffrance, indissociable de l'amour et du devoir.

Surviennent ensuite les assauts de la tribu des Aymoré, mettant en évidence la faiblesse d'une telle entreprise civilisatrice. La force, le courage et la fidélité que Peri voue à son seigneur symbolisent les valeurs médiévales qui animent le personnage de Dom Antonio, tandis qu'Álvaro succombe aux charmes d'Isabel, une métisse séduisante¹⁶, et meurt au combat.

Dom Antonio, enfin, persuadé que seul Peri peut sauver sa fille, le baptise et lui attribue son propre nom. Ainsi est consacrée la victoire de l'amour chaste et pur sur la conduite licencieuse détournée de la vertu. Serait-ce la naissance d'un autre Brésil, fruit de l'union entre un indigène et une femme blanche? Métaphore d'une purification, la grande crue du fleuve Paquequer emporte avec elle les indigènes aymoré, ainsi que les jeunes amants.

Alfredo Bosi [1992] constate que la préoccupation de l'auteur pour l'anoblissement de ses personnages principaux est si pressante qu'à maintes occasions, elle nuit à la structure narrative et à la vraisemblance de son déroulement. Dans son analyse, Bosi attire l'attention sur toute une série de faits que l'auteur dépeint toujours de façon marginale et qui, tout au long de l'intrigue, se trouvent relégués dans une zone d'invisibilité. Derrière le terrain à bâtir de la famille Mariz, se tiennent deux énormes dépôts habités par une quarantaine d'«aventuriers et

16. Dans l'analyse qu'il nous livre du roman, Renato Ortiz [1988] souligne le rôle négatif attribué aux métis à travers le personnage d'Isabel. Dans un poème antérieur, «*Marabá*», Gonçalves Dias [1969 (1846), p. 53-56] faisait déjà allusion à une métisse, introduisant une nouvelle catégorie de personnes stigmatisées parmi les indigènes.

mercenaires », qui exploitent les ressources du *sertão* pour les vendre ensuite à Rio de Janeiro, partageant les bénéfices avec le noble seigneur. Historiquement, la quête de minerais ne fut jamais dissociée de la capture et la mise en esclavage des indigènes. Il signale que les « us et coutumes des mercenaires » ne pouvaient pas imiter ceux du « seigneur ». La colonie ne reproduisait pas le « Moyen Âge », mais venait « décrire une société déjà ouverte » [Bosi, 1992, p. 190-191].

Poursuivant cette analyse, Bosi observe que l'apogée de l'indianisme correspond à la période durant laquelle les conservateurs jouissaient d'une certaine hégémonie dans la vie politique et au parlement, empêchant tout débat sur la question du travail servile. En comparant les contextes historiques dans lesquels ont évolué Gonçalves Dias et Alencar, il montre que le premier est né sous le signe d'une conflictualité accrue entre les provinces du nord, qui opposait « Brésiliens », « péninsulaires » et anti-Portugais locaux, tandis que le second est lié à la période qui débute avec la maturité précoce de Pedro II, dont le père d'Alencar soutiendra politiquement la régence, et la conciliation conservatrice des années 1850. Les différentes variantes d'indianisme et de nationalisme chez ces auteurs semblent compatibles avec les contextes historiques dans lesquels ils se sont formés [Bosi, 1992, p. 176-185].

La construction d'une galerie de personnages indigènes, réels ou fictifs, décrits sous un jour favorable, se rapportant au passé et jamais au présent, eut des conséquences sur les changements sociaux en cours, en particulier sous le Second Empire. Une élite brésilienne était en train de se constituer au même moment, et ses noms de famille et individuels ne se réclamaient plus des ordres dynastiques, des lignées ou des titres ancestraux octroyés par les souverains européens, mais se référaient aux distinctions honorifiques décernées par l'Empereur, qui reprenaient fréquemment la toponymie du pays, ainsi que les mots et les noms des nations indigènes.

La mort glorieuse des guerriers

Un des plus célèbres poèmes indianistes de Gonçalves Dias a pour thème central la mort glorieuse et exemplaire. Il met en scène un brave guerrier tupi, fait prisonnier par les Timbira et voué au sacrifice d'un

rituel anthropophage, défiant ses exécuteurs et les menaçant de la future vengeance des siens [Gonçalves Dias, 1997a (1851), p. 13-14]: « Je suis brave, je suis fort, je suis l'enfant du nord; entendez guerriers, mon chant de mort. »

La scène se situe en Amérique, avant l'arrivée des Portugais. Toute la trame de l'histoire est vouée à montrer comment le courage, signe honorable et distinction sociale, doit prévaloir sur les sentiments familiaux et la piété. Dans les traditions des peuples guerriers, la mort au combat ou la mort du rituel anthropophage ne mettent pas fin à la vie, mais sont l'expression naturelle d'un cycle de la vie sociale, qui anticipe une vengeance et réaffirme l'honneur individuel et collectif. Même l'amour filial ne saurait être vertueux s'il s'oppose à la glorieuse mort du guerrier. Cette conception transparaît déjà dans le titre du poème « *I-Juca-Pirama* », qui signifie, en langue tupi « ce qui se doit d'être tué, ce qui est digne d'être tué » [Gonçalves Dias, 1997a (1851), p. 7].

Dans *Ubirajara* [1874], une de ses dernières œuvres, que l'auteur décrit comme une « légende tupi », et non comme un roman, José de Alencar se consacre à l'étude des indigènes dans un contexte précolonial. *Ubirajara* est un jeune guerrier araguaia qu'aime passionnément Jandira. Il fait la connaissance de la vierge Araci lors d'une expédition dans les terres des Tocantim. En raison de l'habileté et du courage dont il fait preuve pendant les guerres entreprises par les Araguaia, *Ubirajara* est nommé chef de tribu. Toutefois, ce dernier retourne au village des Tocantim et se bat contre d'autres guerriers afin d'avoir le droit d'épouser Araci. À la fin, *Ubirajara* devient « chef des chefs et seigneur des forêts », et unifie les Araguaia et les Tocantim au sein d'une même et puissante nation, qui prend le nom du héros et qui contrôle encore les *sertões* à l'arrivée des « *Caramurus*, les guerriers de la mer ».

Allant à l'encontre de la férocité et du primitivisme qui caractérisaient les indigènes dans les sources coloniales antérieures, la prose de José de Alencar prétendait éveiller chez le lecteur la fierté d'être l'héritier de ces peuples. C'est la raison pour laquelle il décrivait les indigènes comme de « vaillants guerriers, de loyaux amis, et des épouses dévouées au sacrifice », afin que la nation puisse y retrouver ses origines, comme a pu l'observer Manuel Cavalcanti Proença [1974 s.d., p. 21].

En guise d'avertissement, Alencar affirmait [Alencar, 1874 s.d., p. 145-147]:

« Historiens, chroniqueurs et voyageurs de la première époque (si ce n'est de toute la période coloniale) doivent être lus à la lumière d'une critique sévère [...]. Deux types d'hommes ont fourni des informations sur les indigènes : les missionnaires et les aventuriers. S'opposant l'une à l'autre, ces deux visions s'accordaient néanmoins sur un point : elles considéraient les sauvages comme des bêtes féroces. Ainsi, les missionnaires exaltaient l'importance de leur évangélisation, et les aventuriers justifiaient la cruauté qu'ils infligeaient aux Indiens. »

Les Européens oubliaient fréquemment qu'ils « descendaient eux-mêmes de barbares, encore plus féroces et grossiers que les sauvages américains », omettant ce qu'il y avait de plus poétique, « les traits les plus généreux et nobles du caractère des sauvages » [*ibid.*]¹⁷.

La thématique de l'anthropophagie, qui orienta de façon décisive les considérations européennes sur les indigènes, reçut un traitement radicalement distinct chez les écrivains indianistes et les chroniqueurs coloniaux. À la différence de ces dernières sources, qui ont exprimé un profond rejet et une certaine indignation face à l'anthropophagie, Gonçalves Dias la présentait comme un trait culturel propre aux sociétés guerrières, mettant en valeur le courage et la vertu individuels de ses personnages. Pour sa part, Alencar voyait en elle une institution caractéristique de certaines sociétés indigènes, établissant un rapport direct entre l'anthropophagie et la logique, propre à chaque groupe, qui préside à la distribution des honneurs et du prestige, comme a pu l'avancer un siècle plus tard le sociologue Florestan Fernandes [1970]. Ces deux interprétations sont très éloignées de la posture moderniste, qui a tenté d'inverser la critique des chroniqueurs pour faire de l'anthropophagie un instrument de la construction nationale, sans jamais questionner les représentations coloniales dont elle faisait l'objet [Rouanet, 1999, p. 417-440].

Les auteurs que l'on a catalogués comme étant des « indianistes » ne sont pas reconnus pour le seul intérêt qu'ils portent à la thématique indigène, mais aussi pour leur recherche de nouveaux procédés techniques visant à rendre leur poésie et leur prose plus conformes à leurs

17. Afin de défaire cet imaginaire, l'auteur propose une recherche bibliographique détaillée, riche en notes de bas de page, aussi nombreuses qu'énergiques, et qui constituent à elles seules presque un tiers de l'œuvre.

objectifs. Ils se sont beaucoup investis dans l'étude de la langue tupi, en employant un vocabulaire riche en mots, expressions et formules syntaxiques, qui avait la prétention de mieux traduire lesdites cultures. Il existe également de grandes divergences entre eux, au sujet desquelles José de Alencar a livré de nombreuses remarques, prologues et épilogues dans *Iracema* et *Ubirajara*. Même si ce n'est pas la voie d'analyse empruntée dans ce chapitre, je recommande aux intéressés la lecture de Afrânio Peixoto [1931], Antonio Cândido [1959], Manuel Cavalcanti Proença [1974] et Alfredo Bosi [1995].

L'indigène étranger à la fondation du pays

La rupture avec le style baroque colonial portugais ne peut pas s'expliquer par la seule arrivée de la Mission artistique française¹⁸ et la création de l'École royale des sciences, des arts et des offices par Don João VI en 1816 [Naves, 1996]. En effet, la Mission s'installa une dizaine d'années plus tard, dans le Brésil indépendant (1822) de Dom Pedro I, sous le nom d'Académie impériale des beaux-arts (AIBA). Pendant tout le XIX^e siècle, cette institution s'engagea activement dans le processus de construction de l'identité nationale, en partageant les mêmes préoccupations que l'Institut historique et géographique brésilien (IHGB) fondé par Dom Pedro II en 1838. Cependant, bien qu'elles partageaient cette visée commune, les deux institutions étaient traversées par des dynamiques distinctes. Au sein de l'IHGB étaient débattues les grandes questions nationales. C'était aussi un centre de diffusion de textes et de documents jugés importants pour l'histoire du pays, notamment par le biais de la publication d'une revue. Là où l'AIBA avait pour mission la formation d'une nouvelle génération d'artistes brésiliens, l'IHGB réunissait plutôt des professionnels d'horizons divers. Il fonctionnait comme un forum où se retrouvait l'élite et contribuait par ce biais à la constitution d'un projet national¹⁹. L'AIBA tâchait de

18. Composée de l'architecte Auguste Henri Victor Grandjean de Montigny (1776-1850), le peintre Jean-Baptiste Debret (1768-1848) et le sculpteur Auguste-Marie Tauney (1768-1824), entre autres. Voir Alfonso de Taunay [1956].

19. Il existe une riche bibliographie sur le sujet, mais je citerai en particulier Manoel L. Salgado Guimarães [1988], Heloísa Maria Bertol Domingues [1989], Lucia Maria Paschoal Guimarães [1995] et Kaori Kodama [2005].

définir et de transmettre des procédés techniques, tandis que l'intervention de l'IHGB dans la production littéraire jouait plutôt le rôle de caisse de résonance des débats philosophiques, artistiques et politiques, consacrant certaines figures, comme ce fut le cas pour quelques indianistes et particulièrement pour Gonçalves Dias.

Félix Taunay, second directeur de l'AIBA entre 1834 et 1851, fut un personnage influent. Il explicita à plusieurs reprises sa vision de la formation de l'artiste brésilien, principale vocation de l'Académie : l'artiste devait contribuer à l'éducation des peuples et à l'exaltation des vertus civiques²⁰. C'est dans ce contexte, durant cette troisième phase d'existence de l'AIBA, que des tableaux très appréciés et élevés comme emblèmes authentiques de l'identité nationale virent le jour. L'engouement pour les sujets historiques ne laissait aucune place aux indigènes : il se focalisait sur les personnages et les épisodes glorieux de la fondation du pays.

La peinture historique connut son apogée pendant le XIX^e siècle, et en particulier au cours de la seconde moitié, lorsqu'il fut admis que son instrumentalisation servait le processus de construction nationale et une certaine nationalisation du passé [Burke, 2005]. Au Brésil, cette reconnaissance prit la forme d'une simple liste d'œuvres réalisées entre 1840 et 1890 par des artistes académiques : *Desembarque em Porto Seguro de Pedro Álvares Cabral* (1842), de Rafael Mendes de Carvalho; *Nóbrega e seus companheiros* (1843), de Manuel Joaquim Corte Real; *A Primeira Missa no Brasil* (1860), *Combate Naval do Riachuelo* (1872), *Passagem de Humaitá* (1872), *Juramento da Princesa Isabel* (1875) et *Batalha de Guararapes* (1879), de Victor Meirelles; *Batalha do Avaí* (1879), de Pedro Américo, et *Grito do Ipiranga* (1885), de Pedro Américo.

La plus célèbre de ces peintures, *A Primeira Missa no Brasil* (*La Première messe au Brésil*), est réalisée par Victor Meirelles en 1860 (cf. figure 1). Cette œuvre fut souvent comparée à la lettre de Pero Vaz de Caminha, un document qui ne présentait pas les indigènes de façon

20. « Il est nécessaire que la patrie surveille attentivement l'éducation de ses artistes, parce que si on leur inculque seulement la pratique et la technique de leur profession, ils ne seront que des ouvriers minutieux; si, par le biais de l'exercice, on éveille chez eux le sentiment du beau, et sa capacité d'expression, ils seront d'excellents producteurs d'une poésie muette; mais si, avec suffisamment d'instruction, la bonne éducation et l'amour pour la vertu stimulent leurs facultés, alors ils seront les grands alliés de l'association politique. » Discours d'ouverture à la cérémonie annuelle des prix de l'AIBA de 1839 [Santos, 1997, p. 29].

défavorable ou en conflit avec les Portugais. La lettre de Caminha fut conservée pendant des siècles dans la Torre do Tombo à Lisbonne et ne fut connue au Brésil qu'à la suite de la reproduction partielle qu'en fit Manuel Aires de Casal en 1822²¹, puis dans les années suivantes grâce aux publications de Ferdinand Denis²² et Robert Southey²³. Manuel Porto Alegre, directeur de l'AIBA et professeur de Meirelles, conseillait son élève dans une lettre [Mello Jr., 1982, p. 60] :

« Lis Caminha, ô artiste, marche vers la gloire
Puisque le ciel t'a nommé Victor sur terre
Lis Caminha, peins et marche²⁴. »

Pendant son séjour à Paris, Victor Meirelles vit ou prit probablement connaissance du tableau d'Horace Vernet, *Première messe en Kabylie*, exposé au Salon en 1855. Ce dernier tableau reproduit le dernier épisode de l'assujettissement par le pouvoir colonial français d'une population autochtone ayant résisté par les armes. De fait, Vernet fut témoin de la scène. Avant de la composer, il participa à son agencement. La similitude entre les deux peintures ne concerne que le choix de la mise en scène : une cérémonie religieuse dans le contexte de l'expansion européenne sur des terres habitées par des peuples païens. Jorge Coli [2000, p. 114] souligne la différence qui existe quant au traitement que chacun des peintres propose. Meirelles prend des libertés par rapport à la scène principale, là où Vernet restitue avec précision la cérémonie religieuse. Le premier se sert d'un cadre horizontal, plus proche du regard du spectateur, qui favorise l'inclusion du paysage, tandis que le deuxième adopte un cadre vertical, conforme à la structuration hiérarchique de la scène, et au regard, tout aussi ordonné, qui se pose sur elle. La transition des tonalités douces chez Meirelles contraste avec les coloris intenses des uniformes et des baïonnettes chez Vernet.

21. Dans *Corographia Brasílica* [1817].

22. *Journal des voyages* [Paris, 1821] et *Le Brésil, ou l'histoire, mœurs, usages et coutumes des habitants de ce royaume* [Paris, 1822].

23. *History of Brazil* [Londres, 1822, 2^e édition].

24. Porto Alegre fait un jeu de mots entre le nom de l'auteur (Caminha) et sa signification en portugais, *camina*, marcher (N.d.T.).

Les tableaux de Vernet ou de Meirelles offrent des visions antagoniques de l'intégration des peuples non chrétiens due à l'expansion commerciale et militaire occidentale. Chez le premier, les différences culturelles apparaissent clairement et s'expriment par des juxtapositions, alors que chez Meirelles, la composition pointe en direction d'une possible fusion où la rencontre des civilisations correspond, selon l'expression de Coli, à une sorte d'« utérus fécond » de la nouvelle nation [*ibid.*]. Ces procédés participèrent sans doute de l'énorme succès de l'œuvre, exposée au Salon de Paris en 1861 et à Rio de Janeiro la même année, ce qui permit à l'auteur d'être nommé professeur émérite de l'AIBA et d'être promu au grade de chevalier de l'Ordre impérial de la Rose [Cadorin, 1997, p. 168].

La réception enthousiaste de l'œuvre, dans le contexte culturel que nous avons décrit, n'exclut pas les analyses critiques qui lui furent adressées, notamment en ce qui concerne la représentation des indigènes. Mônica Cadorin observe que la composition est centrée autour de l'autel, reléguant les indigènes au rang de « simples spectateurs d'un rituel qu'ils ne comprennent pas », ce qui sous-entend « une absolue méconnaissance de ce qui a lieu sous leurs yeux » [1997, p. 168]. Dans une étude qui compare la construction des icônes de la nation au Brésil et aux États-Unis, Dinah Guimarães [1998] attire l'attention sur la manière dont les indigènes sont dépeints par Meirelles : des êtres de la nature qui demeurent à contre-jour et se fondent dans le paysage, assistant passivement à la célébration de l'épisode inaugural de l'histoire brésilienne.

Étrangers au sens des actes héroïques qui se déroulent devant eux, les indigènes sont à peine présentés comme d'éventuels témoins de la fondation de la nation et ils n'en sont jamais les protagonistes. Il est capital de signaler à quel point la rhétorique du hasard et de la surprise imprègne la majorité des récits qui portent sur le moment de la « découverte », produisant des effets idéologiques qui contribuèrent à l'omission de la présence indigène dans l'histoire de la colonie (chap. 1). Le tableau de Victor Meirelles, maintes fois reproduit dans les livres d'histoire et les manuels scolaires, traduisait visuellement l'esprit de la lettre de Caminha. Il fournit au contexte politique et intellectuel du Second Empire l'acte de naissance²⁵ qu'il désirait tant.

25. Dans sa célèbre thèse soutenue au Colégio Pedro II en 1883, Capistrano de Abreu faisait l'éloge de la lettre de Caminha, cet « acte de naissance [du Brésil], façonné sur les berges de la source de la future nation » [1932, p. 173-199].

Depuis la proclamation de ladite fondation de la nation, engendrée sous le Second Empire au moment de la consolidation des institutions centrales de la culture et de l'administration publique, les indigènes se virent refuser le statut d'acteurs effectifs, de témoins valables ou fiables. Même s'ils ne furent pas complètement absents ou appréhendés comme des opposants, on leur refusa la condition de ceux qui prennent part au processus et qui par là même sont investis de droits et de devoirs²⁶. C'est bien cette ambiguïté fondatrice, teintée de fascination pour une harmonie apparente et une compénétration profonde, presque végétale, avec la nature, qui produisit les effets de l'oubli²⁷.

La mort, destinée tragique des indigènes

Au-delà des grands événements de l'histoire nationale, dans les années 1870 et 1880, la production d'images qui prenaient l'indigène comme sujet s'inspira principalement de l'indianisme, bien que la plupart des textes poétiques et littéraires fussent écrits dans des périodes antérieures. S'inscrivant dans la perspective de l'époque, l'artiste y représentait un passé lointain, associé aux premiers épisodes de la colonisation.

La réalisation d'images issues de productions indianistes accoucha d'une thématique phare, la mort des indigènes, qui fut reprise dans de nombreuses œuvres, notamment parmi les plus célèbres et reconnues.

Pendant la période coloniale, les mécanismes violents de gestion des populations indigènes, tels que les *descimentos*, les *tropas de resgate*²⁸ et les « guerres justes », ne furent jamais questionnés en tant que

26. On a, sous l'Empire, un très bon aperçu de cette distribution des charges politiques : les indigènes y étaient les simples marionnettes de débats politiques entre personnages historiques importants.

27. La thématique de la fondation de la colonie et de l'intégration de l'indigène à l'aventure coloniale est célébrée dans le tableau *A elevação do cruzeiro em Porto Seguro* de Pedro Peres (1879). Bien qu'il ait choisi le contexte de la découverte, les procédés techniques (lumière, tonalités, plans) de la peinture de Perez contrastent avec ceux employés par Meirelles. C'est la raison pour laquelle, selon les critiques, la réception réservée à cette œuvre fut si peu enthousiaste et eut une faible répercussion.

28. Expéditions militaires organisées par des particuliers pendant la période coloniale pour libérer des indigènes faits prisonniers par d'autres indigènes et supposément condamnés à l'anthropophagie. Les indigènes « rescapés » n'étaient pas libérés et devenaient des esclaves temporaires afin de financer par leur travail les coûts de l'expédition.

tels, et firent à peine l'objet d'examen lorsque leurs modalités d'application semblaient détournées ou excessives. Missionnaires et colons se disputaient pour réguler ces activités, mais il ne fut jamais question de leur abrogation, étant donné que ces procédés fournissaient une main-d'œuvre aux *haciendas*, aux services des particuliers et des travaux publics, mais également aux activités nécessaires au fonctionnement des missions. En plus des richesses matérielles, l'objectif le plus important de la colonisation était la conversion de l'indigène au christianisme et le salut de son âme, qui engageait une renaissance spirituelle.

Avec les Lumières et l'abolition de la « guerre juste », l'indigène comença à être appréhendé non plus seulement comme un païen, mais aussi comme un homme soumis à la douleur et la souffrance. C'est dans le contexte du XIX^e siècle que la mort de l'indigène devient un phénomène esthétique de la peinture académique brésilienne, sous l'influence du style néoclassique français, des adaptations introduites par Jean-Baptiste Debret²⁹, et plus tard, du romantisme académique (le pompéisme) qui régnait dans les ateliers de Paris, où se formaient les élèves boursiers et les lauréats de l'AIBA. La prédilection du goût romantique pour les sujets qui abordaient l'existence humaine dans sa dimension tragique, parfois lugubre, orienta ce choix [Coelho de Sá, 1997, p. 163].

Le premier à ouvrir cette voie fut Victor Meirelles, s'inspirant d'un poème épique et romantique du XVII^e siècle, écrit par le frère augustin José de Santa Rita Durão, né au Brésil, mais ayant été instruit et résidant au Portugal. Parue une première fois à Lisbonne en 1781, l'œuvre fut rééditée sous le Second Empire [Durão, 1845]. Acclamé comme « le plus

29. Le peintre Jean-Baptiste Debret était attaché à l'école néoclassique française, qui se caractérisait par la recherche de sujets exemplaires et édifiants, ainsi que par le mépris du paysagisme et des postures contemplatives. Ses chefs de file étaient Johann J. Winckelmann, pour qui la perfection des formes ne pouvait être atteinte que dans l'imitation des modèles anciens, Antoine Quatremère de Quincy qui trouvait son inspiration dans les sujets et les personnages romains, et surtout Jacques-Louis David. Comme le souligne Naves [1996, p. 47-62], le contexte politique radicalement distinct, notamment en ce qui concerne l'esclavage, empêcha Debret de devenir un simple imitateur de cette esthétique moralisatrice. Au contraire, il n'hésita pas à expérimenter dans ses œuvres réalisées au Brésil : il accentua les détails, traça des contours fragiles, créa des compositions fragmentaires et donna aux couleurs des tonalités plus suaves et décoratives. Son abondante production se fit connaître au Brésil avec la parution de son *Voyage pittoresque et historique au Brésil (1816-1831)* – en trois tomes, publiée à Paris entre 1834 et 1839 par Firmin Didot et Frères. Cet ouvrage mérite d'être distingué parmi les récits de voyageurs étrangers et la littérature de voyage.

brésilien de nos livres » [Romero & Ribeiro, 1906], le poème loue l'existence aventurière du naufragé portugais Diogo Álvares, dit Caramuru, qui épousa la princesse indigène Paraguaçu, baptisée Catarina, devint seigneur des terres et contribua, avec leur vaste descendance, à la fondation de la première capitale coloniale portugaise en Amérique.

Cependant, l'interprétation de Meirelles se focalisa sur un autre personnage plutôt périphérique dans le dénouement du récit. *Moema*, titre éponyme du poème, est l'indigène qui, voyant Caramuru partir vers l'Europe avec Paraguaçu pour unique épouse, se jeta à la mer et nagea près de la caravelle jusqu'à ce qu'elle périsse, noyée. Le tableau considéré comme un chef-d'œuvre évoque une atmosphère lyrique (figure 20). Le corps de l'indigène, échoué sur la plage, garde son intégrité et sa dignité, tandis que son âme s'insinue dans la composition exquise du paysage, la plage déserte et les nuages, suggérant un monde éthéré et illusoire [Cadorin, 1997, p. 167]. La peinture célèbre l'amour idyllique d'une indigène pour le colon, une option qui, conduite à l'extrême, mène au sacrifice tragique de sa vie.

Figure 20. *Moema* de Victor Meirelles, 1866



© Museo de Arte de São Paulo.

Durant toute cette période, la thématique de la mort fut systématiquement associée aux indigènes. Parmi les œuvres les plus représentatives, on peut distinguer *Lindóia* de José Maria de Medeiros (1882), *Moema* de Rodolfo Amoedo, *Moema* de Décio Vilares³⁰ et *As exéquias de Atalá* (*Les obsèques d'Atala*, 1878) d'Augusto Rodrigues Duarte³¹.

Pour conclure notre réflexion sur ce sujet, nous citerons le tableau *O ultimo Tamoio* (*Le dernier des Tamoio*, 1883) de Rodolfo Amoedo (figure 21). Cette peinture romantique s'inspire du poème épique *A confederação dos Tamoios* (*La confédération des Tamoio*), écrit par Gonçalves de Magalhães en 1857. Plutôt que d'illustrer les scènes de combat ou les actes héroïques de la conquête de la Baie de Guanabara, où se trouve aujourd'hui Rio de Janeiro, le peintre choisit de symboliser le dénouement de la bataille par l'image d'un indigène agonisant et d'un missionnaire lui venant en aide.

L'éradication des Tamoio est représentée à une échelle individuelle. Aucune mention n'est faite des batailles ou des luttes. Les armes des vaincus et des vainqueurs, les drapeaux et les trophées brillent par leur absence. La nudité du corps témoigne de sa pleine humanité, et la mort, de l'expression brute d'une destinée commune. Le manteau noir du jésuite, démuné face à la mort, et son geste, qui tente de le soulager, et peut-être même de lui donner les derniers sacrements, nous met face à une autre conclusion : la disparition des indigènes est inévitable, c'est une fatalité que même le plus élevé des idéaux chrétiens ne peut empêcher.

30. Dans la collection du Musée national des beaux-arts de Rio de Janeiro, on retrouve deux études de *Moema* réalisées par Amoedo, mais dont la date signalée correspond à la date d'entrée dans les collections et non pas à la date de réalisation ; même constat pour la *Moema* de Décio Vilares.

31. Ce tableau ne s'inspire pas de l'Indianisme brésilien mais du roman *Atala ou Les amours de deux sauvages au désert* de François-René de Chateaubriand publié en 1801, dont l'histoire se déroule parmi les tribus indigènes d'Amérique du Nord.

Figure 21. *O ultimo Tamoio*, Rodolpho Amoedo, 1883



© Museu Nacional de Belas Artes (MNBA).

La mort « quasi végétale » de l'indigène

L'œuvre littéraire issue de l'indianisme qui marqua profondément la vie brésilienne du XIX^e siècle est *Iracema*. Son auteur, José de Alencar, fit précéder son roman d'un « argumentaire historique » où il expliquait que les événements racontés faisaient référence aux premiers épisodes de la conquête du Ceará. Pourtant, il ne qualifiait pas son œuvre de roman historique, mais de « légende du Ceará ». De cette manière, Alencar anticipait les critiques susceptibles d'être adressées au schématisme de ses quelques personnages³². La première édition parut en 1865, suivie d'une deuxième en 1870, précédée cette fois-ci d'un prologue.

32. Par la suite, certains commentaires de l'œuvre ont critiqué la faible densité psychologique de ces personnages, qui contribuerait à les déshumaniser. Pourtant, Alencar emprunte une autre voie.

La narration y est plutôt simple. Iracema, jeune fille du chamane des Tabajara et vierge détentrice des secrets de la préparation de la *jurema*³³, tombe amoureuse de Martim, guerrier portugais égaré dans ces terres. Bien que ses qualités soient exaltées tout au long du récit – sa beauté, sa maîtrise de l'arc, son amour filial et fraternel, sa dévotion et sa fidélité à son mari –, Iracema est doublement pécheresse. Elle l'est, tout d'abord, en raison de sa pureté qui aurait dû être destinée aux seuls esprits ; ensuite, car elle ose séduire son amant. Ces deux fautes se rejoignent et s'inscrivent dans la thématique chrétienne de la culpabilité féminine. Iracema apparaît comme une Ève primitive, alors que Martim, toujours prêt à préserver l'honneur de ceux qui l'hébergent, ne cède à ses avances que sous l'effet de la *jurema* que cette dernière lui offre.

Le couple s'installe dans le village des Potiguara, ennemis des Tabajara et alliés des Portugais, où habite Poti, fidèle ami de Martim. Quand Iracema annonce qu'elle attend un enfant, Martim est peint et orné comme un indigène, symboles qui signent son incorporation au monde des autochtones. Cependant, Iracema, résidant parmi les ennemis de son peuple, et voyant son mari constamment mobilisé dans le cadre de campagnes militaires, sombre dans la tristesse. Elle est aussi très jalouse des silences de son mari, qu'elle attribue aux réminiscences d'une vierge blonde qu'il aurait laissée au loin. Iracema se consume. Immédiatement après avoir donné naissance à son fils, et tel qu'elle l'a annoncé, elle décède dans les bras de Martim. Le rejeton prend le nom que sa mère a choisi pour lui, Moacir, « celui qui est né de ma souffrance ».

La scène qui ouvre le roman, et qui resurgit à la fin légèrement modifiée, est emblématique. Un homme blanc, un bébé et un chien indigène se tiennent debout sur une embarcation qui s'éloigne du rivage de Céara. Des larmes coulent des yeux du guerrier portugais, tandis que le vent et les oiseaux au-dessus des cocotiers paraissent murmurer le prénom d'Iracema. La dernière scène du livre présente Martim accompagné d'un grand nombre de guerriers et d'un prêtre qui s'efforce de planter une croix dans la terre. Poti est le premier baptisé. Désormais, plus rien ne le sépare de Martim. Souvent, celui-ci vient s'asseoir, ému,

Parallèlement à d'autres procédés, il utilise les noms propres comme éléments de l'interprétation. Ainsi, il se rapproche des narrations mythologiques et de la production d'allégories.

33. La *jurema* est une boisson rituelle ayant des propriétés hallucinogènes, préparée avec les racines et les fruits d'un arbre du même nom.

sur le sable fin du rivage pour se consoler. L'oiseau continue de voler sur le haut du cocotier, mais cette fois-ci, on ne l'entend plus prononcer le prénom d'Iracema.

Dans son étude sur l'indianisme, Bosi [1992] analyse le caractère tragique de cette histoire. Il le définit comme un complexe sacrificiel, marqué par l'immolation volontaire des protagonistes. « Le dévouement de l'Indien au Blanc est total. Il se livre à lui corps et âme. On exige de lui qu'il abandonne sa tribu d'origine et qu'il fasse de nombreux sacrifices. Il s'agit d'un voyage sans retour » [Bosi, 1992, p. 178-179]. Bien que l'analyse de Bosi se limite à l'étude des personnages d'un auteur en particulier, José de Alencar, ce complexe sacrificiel a une résonance plus large. Il s'agit d'un des principaux motifs qui servit à dépeindre l'indigène durant le Second Empire.

L'Iracema du récit d'Alencar nous rappelle la représentation visuelle de la *Moema* de Victor Meirelles. Tous les deux se focalisent sur des relations amoureuses entre une Indienne, le féminin, et un colonisateur, toujours masculin. Si pour Gonçalves Dias ces relations sont forcément placées sous le signe de la violence, dans le tableau de Victor Meirelles, c'est l'amour idyllique aux conséquences tragiques qui est représenté. Paraguaçu aurait pu avoir le rôle de l'épouse dans ce mariage. Or, la différence culturelle et le rejet, au moins officiel, de la polygamie dans la société coloniale naissante ne laissaient guère de place à Moema. L'alliance entre autochtones et colonisateurs, représentés respectivement par les pôles féminin et masculin, n'était pas seulement affaire de saccage, de butin et de viol. Elle pouvait se conclure par le mariage, heureux dans le cas de Paraguaçu, ou partiellement dans le cas d'Iracema, ou déboucher sur un amour romantique où la femme périt d'une mort tragique, comme c'est le cas de Moema et de l'Iracema d'Alencar.

À l'évidence, la limite de cette narration est de retranscrire le point de vue du Blanc, en omettant le protagonisme indigène. Il convient de s'y attarder pour en déceler la singularité, car il ne s'agit plus ici du discours colonial où l'indigène disparaît au profit du vassal chrétien dans une sorte de renaissance individuelle. Il n'est pas davantage ici question de la mort abrupte, dramatique et définitive des peintures que nous avons décrites précédemment. Iracema cohabite avec l'idée de sa mort depuis longtemps et prépare soigneusement son arrivée, qu'elle affronte comme quelque chose de naturel. La connaissance préalable de la mort, son acceptation et ses préparatifs s'inscrivent dans une modalité du rapport

à la mort qui contraste avec les conceptions du ^{xix}^e siècle [Ariès, 1975, p. 22-27]. Le rapport d'Iracema à la mort diffère de celui du siècle d'Alencar et de ses lecteurs, qui finissent, de ce fait, par l'attribuer à la différence culturelle entre les deux amoureux. Même s'ils ne comprennent pas la manière qu'elle a de faire face à la mort, ils constatent qu'il y a consentement et abandon à cette dernière. Aucune révolte ne s'y dessine, ce qui s'avère fondamental pour atténuer l'effet tragique et néfaste de la tragédie. Iracema ne renvoie pas à l'oubli, mais au souvenir amoureux et à la nostalgie. Elle incarne la beauté, la force et l'esprit de la terre.

Il n'est pas surprenant que, dans la peinture, le dessin et la sculpture, les représentations visuelles la figurent vivante. Sa mort, à l'instar de la soumission et la destruction de nombreux peuples indigènes, est aussi ineffable pour les Brésiliens que le sont les camps de concentration pour les Allemands, leurs contemporains ou les générations postérieures. L'Iracema de José de Alencar se retire du terrain des images tragiques de la mort, abandon que l'on retrouve dans la peinture de José Maria de Medeiros (figure 22).

Le prénom Iracema, créé par José de Alencar, est une anagramme d'Amérique. Avec le temps, il devint un prénom commun pour les jeunes filles brésiliennes. Les nombreuses rééditions de l'ouvrage, dans des formats populaires, reproduits sous forme de *cordeis*³⁴, et légitimés par des ouvrages didactiques, contribuèrent à ce que le personnage et l'histoire, fortement idéalisés et valorisés, soient connus dans tout le pays.

L'effet littéraire recherché par José de Alencar n'est pas la disparition totale ou l'oubli de l'indigène. Iracema s'est consumé durant sa grossesse; son fils lui sert de pont. Elle survit en lui, le premier des *Cearenses*³⁵, par le biais d'une métamorphose. Iracema ne représente pas tant la célébration nostalgique d'un passé indigène disparu et antérieur, comme c'était le cas dans l'indianisme de Gonçalves Dias, que l'affirmation du métissage résultant du mélange entre colonisateur et colonisé. Son héritage est l'avènement d'une catégorie qui synthétise les expériences contrastées.

34. Nom donné aux récits populaires divulgués par le biais de brochures (N.d.T.).

35. Individu originaire de l'État de Ceará, dans le *Nordeste* brésilien (N.d.T.).

Figure 22. *Iracema*, José María de Medeiros, 1881



© Museu Nacional de Belas Artes (MNBA).

Alors que dans le poème « *Marabá* », Gonçalves Dias met en scène un métis incapable de construire une famille et de procréer, un paria parmi les indigènes, chez José de Alencar, à l'exception du roman *Ubirajara*, les indigènes sont animés d'une sorte d'héliotropisme. Ils se construisent par leurs contacts et dans leurs fusions avec le colonisateur. Ainsi en va-t-il de Poti et d'Iracema, dans ce final d'où le tragique ressort atténué. L'indigène se transfigure en sa terre natale. Il survit dans la mémoire et dans les affects de ses descendants, les *Cearenses* et Brésiliens actuels, héritiers de ces personnages, aux mêmes titres que l'auteur et ses présomés lecteurs.

Le régime discursif inauguré par l'indépendance qui, dans un premier temps, s'écarta des catégories coloniales, finit d'une certaine manière par les absorber, quoique modifiés dans les imaginaires du Second Empire. On ne célèbre plus la mort tragique de l'indigène ni uniquement sa renaissance coloniale, mais désormais, son mimétisme et son identification au paysage tropical, sa transmutation en mémoire affective et sa renaissance en métis des tropiques. « Personne n'a surpassé l'éloquence et le goût avec lequel José de Alencar a associé l'exubérance des

paysages brésiliens aux drames humains », écrivit Gilberto Freyre [s.d, p. 10], défenseur résolu des vertus du métissage et de l'écllosion d'une science tropicale.

Il y a un autre aspect à considérer dans le personnage d'Iracema : le paysage brésilien est pensé en termes d'allégorie comme héritage féminin. Reprenant les propos de José de Alencar, Gilberto Freyre observait, au regard de la composition sociale du Brésil, que « la race indigène a été [...] une race principalement maternelle³⁶ » [s.d, p. 14]. Épouses, mères et grands-mères : c'est par voie matrilineaire que la grande majorité des Brésiliens ont tissé leurs liens généalogiques avec les indigènes. Selon cette perspective, les indigènes, êtres quasi végétaux, toujours en marge de l'histoire, devaient finir par se fondre dans la scène locale, au même titre que les femmes dans une société patriarcale et conservatrice.

Considérations finales

L'objectif de ce chapitre était d'analyser les récits et images au sujet des indigènes, produits au moment du processus de formation de la nation. Nous envisageons ici ce processus comme la construction des structures étatiques, intellectuelles, esthétiques et affectives qui eut lieu au XIX^e siècle. Les efforts réunis dans la constitution d'une histoire, d'une identité et d'une culture propres, qualifiées ensuite de nationales, conduisent à une sacralisation civique de personnages, d'œuvres artistiques et de situations historiques, réunis en une *memorabilia* qui constitue l'essence institutionnelle et symbolique de la jeune nation. Les indigènes n'y sont pas plongés sous les lumières resplendissantes des projecteurs. Au contraire, il faut chercher leurs traces sur les sentiers de l'exotique, du curieux et de l'accidentel. Leur image est prise à contre-jour. Ils apparaissent comme des ombres et du bruit, ils sont ce qui ne se dit pas.

Les images et les récits produits au sujet des indigènes ne sont pas uniformes et ne renvoient pas à une représentation unique. Fabriqués

36. Il est possible de trouver un développement de cet argument depuis une perspective psychanalytique chez Gambini & Dias [1999]. Cependant, aucune référence ou connexion n'est faite avec le roman d'Alencar.

par un double, un autre, toujours changeant et différent, jamais conçus par eux-mêmes, ces récits véhiculent des discours assez différents, qui s'opposent souvent et poursuivent des finalités parfois contradictoires³⁷.

La transmission historique d'un savoir n'est ni mécanique ni le produit exclusif de structures inconscientes et inertes. Elle résulte de l'action de différents créateurs dans les domaines de la poésie, de la littérature, de la peinture et de la sculpture, et de l'appréciation de critiques et de différents types de publics qui impriment de nouvelles significations à ces œuvres³⁸. Dans certains cas, ces significations contredisent les précédentes, même si elles sont fréquemment placées sous le signe de la continuité par ceux qui prétendent attribuer à leurs interprétations un caractère permanent et naturel.

Les récits et les images circulent socialement. Ils deviennent hégémoniques quand ils offrent un sens aux expériences intellectuelles et affectives de leurs créateurs, et quand ils parviennent à toucher un champ plus large d'acteurs et d'institutions. Ils quittent ainsi le circuit des spécialistes et des créateurs, pour atteindre le public virtuel d'une société ou d'une époque, et ils produisent par capillarité ce « tribut anonyme » des contemporains dont parlait Benjamin [1986].

Pour souligner la singularité de la nation brésilienne, les cercles érudits et les secteurs populaires donnèrent dans leurs représentations, une place privilégiée aux indigènes. En revanche, immédiatement après, ils les rattachèrent à différents « paquets de significations », à travers lesquels les effets de l'oubli purent agir. C'est ainsi qu'un nativisme extrême accompagna les luttes indépendantistes et qu'une certaine noblesse fut attribuée aux indigènes pendant le Second Empire, qui répondait aux intérêts et aux ambiguïtés de la période. En certaines occasions, l'indigène fut érigé en symbole de la nation de manière tout à fait extravagante : par exemple, lorsqu'il fut représenté comme un guerrier, muni d'un bouclier où figuraient les armes de l'Empire et le sceptre de la dynastie des Bragança (figure 23). Or, au fur et à mesure que la mémoire collective s'institutionnalisa et commença à être publicisée, les

37. Comme l'a souligné Edward Saïd [1990] dans le cas de l'orientalisme, les significations dont seraient porteurs les indigènes leur ont été attribuées par d'autres. Elles reflètent les manières de penser et les intérêts (variables) de ces derniers.

38. Comme nous l'a appris Bourdieu [1996].

productions évoluèrent. L'indigène devint un témoin éventuel et passif de l'histoire. La peinture représentant la première messe le dévoile.

L'élite, qui promut l'indépendance et se constitua en même temps que les structures étatiques de base, se trouva face à un dilemme. D'un côté, il devait se distinguer de l'élite portugaise, instituer sa légitimité propre et proclamer sa longévité³⁹. Jusqu'en 1840, la plupart de l'élite politique brésilienne se formait à l'université de Coimbra⁴⁰, y compris après l'indépendance. Porter un regard positif sur les indigènes et les mettre en valeur en tant que précurseurs de la nation paraissaient la voie la plus simple et la plus logique pour affirmer la singularité et la longévité de la jeune nation brésilienne. De l'autre côté, les indigènes, au même titre que les esclaves noirs, étaient exclus de la vie politique. Ils ne l'étaient pourtant pas pour les mêmes raisons. Les premiers l'étaient à cause de leur supposée disparition ; les deuxièmes, de leur sujétion juridique et économique. Les lettrés et membres de l'élite politique avaient besoin de parler de l'extermination des indigènes et d'expliquer comment celle-ci avait eu lieu, afin de forger une histoire et une identité nationale. Comment ériger une nation appelée à se perpétuer dans le temps sur la base d'un tel crime ?

39. Norbert Elias [1972] attire l'attention sur l'importance qu'il y a à établir l'ancienneté d'un peuple ou du moins de ses groupes dirigeants, dans le processus de formation nationale.

40. Parmi les ministres de l'Empire, 71,8 % furent formés à l'université de Coimbra entre 1822 et 1831, et 66,6 % entre 1831 et 1840. Ces pourcentages ne varient qu'à partir de la période postérieure. De 1840 à 1853, la proportion descend à 45 % [Murilo de Carvalho, 1987, p. 71].

Figure 23. *Alegoria do Império do Brasil*, Francisco Manuel Chaves Pinheiro, 1872



© Museo Nacional de Belas Artes (MNBA).

L'indianisme qui fleurit au Brésil produisit des images et des récits très différents de ceux issus, parfois sous le même nom, d'autres pays d'Amérique latine. Souvent, ces récits, inspirés des Lumières françaises, des idéaux républicains et anticléricaux, voire des doctrines socialistes

et populistes, émergèrent après la formation des structures étatiques. Les auteurs de ces œuvres étaient très imprégnés par la vie rurale, partageaient la vie quotidienne des communautés indigènes et avaient vu différentes traditions culturelles se réactualiser et s'assumer comme autochtones.

Au contraire, l'indianisme brésilien s'inspirait, lui, des Lumières portugaises, monarchiques et cléricales, et se tint toujours à distance du radicalisme français. Ses auteurs ne puisèrent pas leur inspiration dans une expérience concrète, mais principalement dans la littérature coloniale, construisant leurs personnages à partir de traits culturels disparates. Ils ne firent jamais référence à un indigène contemporain et réel⁴¹. Cet indianisme n'exprima pas non plus les demandes ou les revendications au présent d'une quelconque partie de la population. Il représentait une lutte exclusivement symbolique entre différentes composantes de l'élite.

Si, pour les indianistes latino-américains, la destruction des communautés indigènes était toujours en cours et représentait une fin douloureuse et peut-être inévitable des luttes de leur temps, pour les indianistes brésiliens, l'indigène constituait à peine une donnée d'un passé lointain. La mort, thématique privilégiée du romantisme, devint un topos fondamental des discours sur l'indigène au XIX^e siècle durant le processus de formation de l'État brésilien. Cependant, il est possible d'en dégager différentes modalités.

La première de ces morts fut la mort glorieuse, que l'on associa au lyrisme du nativisme et de l'indianisme de Gonçalves Dias. En elle, les guerriers les plus vaillants trouvaient leur plus grande raison d'être, car ils réaffirmaient les valeurs individuelles et collectives, et assuraient la continuité de la vie sociale. Il s'agissait d'une mort à imiter : exemplaire, ritualisée, signifiante, anticipée, connue de tous et publique. C'est une mort

41. Gonçalves Dias participa à la Commission scientifique d'exploration (CCE), première initiative de ce genre réalisée sous les auspices de l'IHGB entre 1859 et 1861. À partir de cette expérience, il écrivit un essai « Brazil e Oceania » [1869], dans *Obras Posthumas*, São Luís [s.d., 1869], des notes de voyages (*Diário de Viagem ao rio Negro*, Rio de Janeiro, ABL, 1997), quelques articles dans le *Jornal do Comércio* (Rio de Janeiro) ainsi que de nombreuses lettres. La perte de l'ensemble du matériel photographique et d'une grande partie des collections scientifiques, à cause du naufrage de l'embarcation qui les transportait, a largement réduit l'impact de ces explorations. En raison de la maladie qui affaiblit le poète et de sa mort prématurée, cette expérience ethnographique n'aura pas eu d'influence sur son œuvre indianiste, qui précéda de dix ans son voyage dans le nord du pays.

que l'on peut rapprocher de la « mort apprivoisée » dégagée par Philippe Ariès [1975, p. 28]. Si, dans la vision coloniale, le destin de l'indigène était de renaître comme chrétien grâce à l'action du colonisateur, ici, tout s'inverse : l'indigène accédait à l'immortalité par lui-même, en s'appuyant sur sa culture. L'intervention externe renvoie exclusivement au pillage et à la tromperie. Même s'il fait rarement référence à l'indianisme, l'indigénisme militant de la première moitié du xx^e siècle doit beaucoup aux récits et aux images empruntés à cette première modalité de la mort.

La seconde fut la mort tragique. Elle fut représentée avec zèle dans la peinture académique et dans les récits au sujet de Peri. Elle fut aussi mise en musique et en scène dans l'opéra *O Guarani* de Carlos Gomes (1870). Elle renvoyait à la modalité de la mort, qui apparut à la fin du xviii^e siècle et accompagna le long xix^e siècle, qu'Ariès [1975] désignait, en raison de ses composantes stupéfiantes, de son rapport à la souffrance et au dramatisme, sous le nom de « mort de l'autre ». Cette modalité de la mort veut qu'aucun élément de continuité n'entre en ligne de compte. On a affaire à la mort dans ses aspects finaux, ultimes. La nudité sert à exhiber l'aspect viscéral de cette souffrance. Dans le cas des personnages féminins de Moema et Lindóia, cet aspect est atténué grâce à l'usage de certains procédés esthétiques. Il est, à l'opposé, exacerbé à l'extrême dans le cas des personnages masculins. Le Tamoio de Rodolfo Amoedo, vaincu et moribond, désigné comme « le dernier » d'entre eux, exhibe de manière crue l'incompatibilité de l'indigène avec la colonisation, ainsi que l'inanité des actions humanitaires visant à le sauver d'une inévitable disparition. La tragédie indigène était soit mobilisée pour parler des souffrances universelles (par exemple, dans les *charges* politiques du xix^e siècle, où l'indigène est comparé aux pauvres « libres⁴² »), soit envisagée dans sa particularité, mais alors présentée comme un destin inexorable, sans qu'aucune responsabilité ne puisse être attribuée, sans que l'on puisse par ailleurs évoquer des souvenirs fondateurs. Ce type de représentations est largement répandu dans les sphères érudites et le sens commun.

La troisième, dont Iracema est l'emblème incontestable, renvoyait, quant à elle, à une mort quasi végétale. À certains égards, elle ressemble plutôt à une adaptation symbiotique ou à un phototropisme, car elle n'implique aucune rupture violente ni de contrariétés réelles ou

42. Ce qui le différencie par conséquent des esclaves noirs.

rituelles. De cette mort émerge un être nouveau qui n'est ni un hybride comme la « *Marabá* » de Gonçalves Dias⁴³ ni un simple miroir indigène du colonisateur : l'Indien christianisé du monde colonial, censé rejeter et oublier ses origines païennes. Le colonisateur, d'ailleurs, n'est pas rendu coupable de cette mort. Ce nouvel être métis est le Brésilien, le seigneur et amant de la nature, héritier de droits et de titres par voie paternelle, d'obligations et de sentiments par voie maternelle.

La singularité de ce personnage réside dans la reconnaissance de ce double héritage, dicté par les canons européens du projet civilisateur, mais chargé d'une nostalgie pour les paysages de la terre natale. L'écrivain et homme politique Joaquim Nabuco [Nabuco, 1966, p. 67] signalait le douloureux paradoxe ressenti par les élites brésiliennes, impériales et plus tard celles de la vieille République⁴⁴ : « Notre sentiment est brésilien, notre imagination européenne. » L'« île de lettrés », gouvernant une « mer d'analphabètes » [Murilo de Carvalho, 1987, p. 55], trouva en Iracema l'image qui permettait de raconter la mort de l'indigène, tout en célébrant, par une opération métonymique, l'importance et la beauté des origines autochtones.

Par le biais des « paquets de significations » précédemment décrits, les nombreuses morts des indigènes, toutes célébrées différemment, produisirent des effets sociaux qui engendrèrent une modalité particulière de l'oubli. L'oubli est sous-jacent au processus de construction d'une identité nationale. Ces morts constituent le substrat d'une croyance commune très ancrée, selon laquelle l'indigène s'inscrit dans une histoire antérieure à l'existence du Brésil, qui lui est étrangère. Les récits et les images au sujet des indigènes qui ne s'alignèrent pas sur le stéréotype colonial de l'indigène sauvage furent condamnés à l'invisibilité. Leur existence fut remise en question, leur légitimité récusée.

À l'exception des anthropologues, des indigénistes et des indigènes qui construisent leurs croyances à partir d'expériences vécues, tous les

43. Gonçalves Dias utilise le terme *caboclo* pour se référer aux Indiens au cours de ces voyages dans les provinces du nord. Cette désignation traduit probablement un changement de posture vis-à-vis du métissage. Il est peut-être associé à son activité au sein de la CCE. Cette dernière avait pour objectif la connaissance et la valorisation de la nature et des types humains caractéristiques du Brésil [Kury, 2001, p. 40].

44. Période allant de 1889 à 1930, au cours de laquelle les partis politiques n'étaient pas nationaux mais étaient circonscrits aux États brésiliens. La vie politique y était régulée par des accords entre élites régionales.

acteurs sociaux se représentent l'indigène à partir d'outils narratifs et visuels semblables à ceux que nous avons analysés. Aujourd'hui, la montée des revendications indigènes et des mobilisations ethniques dans les différentes régions ayant subi la colonisation – le *Nordeste*, le centre-ouest et l'Amazonie – met en échec ces discours et les certitudes du public plus large [Pacheco de Oliveira, 2004b]. Les stratégies indigènes doivent faire face à ces manières de penser et de construire des arguments capables de combattre les préjugés et explorer leurs contradictions réciproques.

Avec l'avènement de la République et l'institution de l'indigénisme de Rondon, établi sur la base du positivisme comtien, les indigènes ne furent plus seulement représentés à l'instar de ce que nous avons décrit plus tôt. Ils furent désormais considérés comme les représentants de certaines étapes rudimentaires de l'humanité, qu'il fallait protéger et mettre sous tutelle. À partir de ce moment-là, on leur concéda la possibilité d'habiter les limites extrêmes du pays, dans les étendues sauvages des plateaux et des forêts, dans des conditions de vie antérieures à la civilisation. Avec eux, le mythe de la découverte et les vieilles catégories coloniales comme celle de la « pacification » furent réactualisés. Débarrassé des croix chrétiennes, mais sous l'égide de l'État, le Brésil marcha à la conquête de l'arrière-pays afin de l'intégrer. C'est ainsi que de nouvelles technologies et des moyens de communication furent mis en place. Les images ne renvoyèrent plus à des peintures, mais plutôt à des films et à des photographies. Les récits ne jaillirent plus de romans, mais d'entretiens et de reportages⁴⁵. Selon cette perspective, l'indigène ne peut être trouvé que dans ces espaces frontaliers ou dans le passé le plus lointain. La tutelle juridique et administrative, associée à d'anciens et de nouveaux « paquets de significations », configura un autre régime discursif qui doit faire l'objet d'une autre analyse.

45. Les films de Thomas Reis à propos des travaux de la commission Rondon donnent à voir la conquête des *sertões* et la « pacification » des indigènes engagée par les illustres représentants de la nation. La photo, trouvée dans les archives du Musée de l'Indien à Rio de Janeiro, montre Rondon aux côtés des indigènes de l'État de Mato Grosso, probablement les Halithi, en 1908.

Chapitre III

Ethnologie des *índios misturados*¹ : territorialisation, ethnogenèses et traditions culturelles

Il y a encore quelques décennies, les peuples indigènes du *Nordeste* brésilien ne suscitaient guère d'intérêt chez les ethnologues. Il était rare de trouver des études spécialisées dans les bibliothèques ou sur le marché éditorial, et malgré le développement considérable du troisième cycle d'études universitaires au Brésil, peu de monographies existaient sur ce thème au début des années 1990. Il s'agissait d'un objet d'étude marginal, considéré comme une « ethnologie mineure », qui allait à rebours des problématiques mises en avant par les chercheurs américanistes européens et des grands débats anthropologiques.

Dans les années 1950, le registre des peuples indigènes du *Nordeste* recensait dix ethnies. Une quarantaine d'années après, en 1994, la liste s'élevait à vingt-trois. De nos jours, le mouvement indigène en compte plus de soixante-dix. Si nous considérons que les peuples indigènes des Amériques sont « peuples uniques » [Bonfil Batalla, 1995, p. 10] ou que

1. L'adjectif portugais « *misturado* » signifie mélangé, mêlé, mixte. Une traduction littérale mais réductrice de l'expression *índios misturados* serait « Indiens métissés ». Nous privilégions l'expression portugaise afin de mieux transmettre la spécificité de cette catégorie (N.d.T.).

les droits indigènes sont des droits « originaires² », nous nous retrouvons face à une contradiction : le surgissement en deux décennies de peuples considérés et qui se considèrent comme originaires. Quel est le sens de ce paradoxe ? Il existe sans doute un rapport avec les lacunes ethnographiques et les silences historiographiques, mais ils n'expliquent pas à eux seuls cette énigme, d'où la nécessité de discuter les modèles analytiques en vigueur et, ce faisant, de contribuer au développement des théories sur l'ethnicité.

Je vais, dans ce chapitre, examiner ce paradoxe en trois temps. Je reviendrai d'abord sur le processus de construction des « Indiens du Nordeste³ » comme objet d'étude, en prenant appui à la fois sur les paradigmes scientifiques nationaux et internationaux, et sur les institutions locales, afin de mettre en évidence les rapports qui se sont établis entre les modèles cognitifs et les demandes politiques. Puis, je discuterai différents concepts d'analyse de l'ethnicité et, à partir d'ethnographies plus récentes, j'essaierai d'avancer une nouvelle clé d'interprétation des phénomènes liés à « l'émergence » de nouvelles identités. Enfin, je proposerai une réflexion sur les perspectives d'étude des populations considérées comme étant « à faible distinction culturelle » ou « culturellement *misturadas* ».

Une ethnologie des pertes et des absences

Dans son travail de classification des aires culturelles indigènes du pays, Eduardo Galvão [1978, p. 225-226] exprime ses doutes quant à l'unité et la consistance de la dernière d'entre elles, la onzième appelée *Nordeste*. En mettant l'accent sur les effets de l'acculturation, il avance, à propos des dix ethnies présentes dans cette aire : « La plus grande

2. Cette problématique étant vaste, on retrouve des conceptualisations qui lui font écho un peu partout dans le monde, telles que les « populations aborigènes » (inscrites dans la législation en Australie, en Océanie, en Argentine et dans d'autres pays d'Amérique latine) ; les populations autochtones (ce référent commun de l'ethnologie française, et en particulier des africanistes) ; les *First Nations* au Canada et les *Native Americans* (employés par les associations indigènes aux États-Unis).

3. Pour le mouvement indigène actuel, cette dénomination réunit les peuples qui habitent dans les États de Ceará, du Rio Grande do Norte, du Paraíba, du Pernambuco, d'Alagoas, de Sergipe, de Bahia, du Minas Gerais et d'Espírito Santo, que ce soit sur le littoral ou bien à l'intérieur des terres.

partie vit intégrée au milieu régional, et l'on fait le constat d'un mélange et d'une perte considérables des éléments traditionnels, y compris de la langue. » Lorsqu'il évoquait les Pataxó, l'auteur ajoutait l'adjectif « métis-sés ». L'article de Galvão, par son caractère introductif et classificateur, est un des textes les plus consultés par les étudiants en anthropologie, les muséologues, les bibliothécaires, les éducateurs et les travailleurs sociaux en général.

Pour le public plus spécialisé, le scénario est similaire. Dans le *Handbook of South American Indians*, ouvrage de référence pour les études ethnologiques, les peuples indigènes du Nordeste sont présentés dans de courts articles ou plutôt des notices rédigées par Robert Lowie [1946] et Alfred Métraux [1946], dont l'une fut écrite en collaboration avec Curt Nimuendaju [Métraux & Nimuendaju, 1946]. Ces auteurs citent des sources historiques, et notamment des récits des chroniqueurs des XVI^e et XVII^e siècles ou des voyageurs naturalistes des XVIII^e et XIX^e siècles. Ces peuples et ces cultures y sont décrits uniquement à l'aune de ce qu'ils avaient été, ou de ce que l'on croyait qu'ils avaient été par le passé, alors que l'on ne savait presque rien de ce qu'ils étaient au moment présent. Ce fut un maigre apport à l'ethnologie en tant qu'étude comparative des cultures.

Dans une métaphore devenue célèbre, Claude Lévi-Strauss [1967, p. 422] nous dit que « L'anthropologue est l'astronome des sciences sociales: il est chargé de découvrir le sens de configurations très différentes, par leur ordre de grandeur et leur éloignement, de celles qui avoisinent immédiatement l'observateur. » Loin d'être une association accidentelle ou peu représentative de son œuvre, cette métaphore est le fruit d'un apprentissage imprégné des présupposés fondamentaux de la « méthode ethnologique » selon l'auteur.

Lévi-Strauss attire d'une part l'attention sur l'échelle temporelle dans laquelle doit se situer l'ethnologue afin de produire ses analyses: c'est la « longue durée », comme chez Braudel, où le rapport au temps renvoie aux paramètres qui ont cours en géologie. D'autre part, l'ethnologie et l'histoire, qui partagent le même objet d'étude et la même méthode, se distinguent par leurs perspectives complémentaires, structurant leurs données relativement aux « conditions inconscientes de la vie sociale », pour ce qui est de la première, et relativement aux « expressions conscientes », pour la seconde [Lévi-Strauss, 1967, p. 34]. La notion de culture est comparée à celle d'« isolat » qu'utilisent les démographes.

Même lorsque son étendue varie en fonction du « type de recherche considéré », la culture ne cesse jamais de « correspondre à une réalité objective » [Lévi-Strauss, 1967, p. 335]. Une telle démarche méthodologique donnerait à l'anthropologie sa place parmi les sciences sociales comme étant « actuellement, la seule discipline de la distanciation sociale » [Lévi-Strauss, 1967, p. 423].

L'influence de Lévi-Strauss dans les études américanistes ne se mesure pas seulement aux nombreuses citations et références explicites parues dans les articles et les monographies, mais aussi au rayonnement de cette image simple et suggestive, partagée par beaucoup d'ethnologues étudiant les populations autochtones sud-américaines, et même chez ceux qui ne se réclament pas de son approche théorique⁴.

Toutefois, si la métaphore de l'astronome est inapplicable à l'étude des cultures autochtones du *Nordeste*, elle peut nous aider à comprendre le manque d'intérêt porté par les ethnologues à leur égard. Si la différence culturelle, qui rend possible distanciation et objectivité, instaure une relation de non-contemporanéité entre le natif et l'ethnologue, comment procéder avec les cultures indigènes du *Nordeste*, qui ne se présentent pas comme des entités discontinues et discrètes ?

Mettre en pratique la méthode ethnologique, telle qu'elle est définie par Lévi-Strauss, suppose que le moment privilégié pour l'observation des dites cultures correspond à la période immédiatement postérieure aux premiers contacts des indigènes avec les Portugais, c'est-à-dire aux premières étapes de la colonisation des *xvi^e* et *xvii^e* siècles. Au-delà, ces cultures seraient surexposées au champ magnétique occidental, limitant ainsi la compréhension par l'ethnologue de l'altérité indigène antérieure. Le travail de terrain doit continuer à être pratiqué et magnifié, mais il doit être inspiré par la reconstitution du passé et par la recherche de ses traces dans le présent⁵. L'apport de ces cultures à l'ethnographie et à l'ethnologie serait inférieur à celui d'autres cultures qui seraient placées dans un champ d'observation plus favorable.

4. L'image de l'astronome scrutant les cieux les plus lointains pour mieux comprendre la formation de notre univers nous rappelle les orientations pour le voyageur-ethnologue faites un siècle et demi auparavant par Joseph-Marie Degérando, pour qui les voyages à travers l'espace pouvaient aussi permettre d'immenses traversées temporelles [Stocking Jr., 1982; Fabian, 1983].

5. Une telle reconstitution du passé rappelle le commentaire aigu d'Anne-Christine Taylor [1984, p. 232] sur « l'archaïsme » caractéristique de « l'américanisme tropical ».

Si les deux courants majeurs d'études ethnologiques des populations autochtones d'Amérique du Sud – l'évolutionnisme culturel étatsunien et le structuralisme français – semblent converger en une commune dépréciation des perspectives qu'offre une ethnologie des peuples et des cultures du *Nordeste*, le même processus est à l'œuvre en ce qui concerne les études dites indigénistes. Dans un texte largement diffusé, Darcy Ribeiro [1970] émet un avis plus incisif encore. Employant des images fortes, il décrit les « résidus de la population indigène du *Nordeste* », comme des « bandes d'Indiens mal-en-point » aperçus sur les îles et les ravins du fleuve São Francisco [Ribeiro, 1970, p. 56]. L'auteur se souvient avec tristesse que « même les symboles de leur origine indigène avaient été adoptés pendant le processus d'acculturation » [Ribeiro, 1970, p. 53]. Il illustre cette affirmation avec l'exemple des Potiguara, qui utilisaient dans leurs danses des instruments africains, le *zambé* et le *puitã*, « croyant qu'ils étaient typiquement tribaux ». Décrivant les Xucuru de façon similaire, il constate qu'ils étaient fortement métissés avec la population *sertaneja* locale et qu'ils avaient perdu « la langue et toutes leurs pratiques tribales, sauf peut-être le culte du Juazeiro sacré, si jamais cette cérémonie fut originellement la leur » [Ribeiro, 1970, p. 54]. Au ressentiment s'ajoutent la suspicion et le discrédit, qui questionnent leur statut de sujets historiques [Ribeiro, 1970, p. 57] :

« Dans tous les *sertões* du *Nordeste*, le long des chemins des troupeaux de bœufs, toute la terre est occupée de manière pacifique par la société nationale, et les survivants tribaux qui résistent encore à la vassalité n'ont de sens qu'en tant que phénomènes locaux, impondérables. »

Le *modus operandi* habituel de l'action indigéniste s'inscrivait dans un contexte de frontières en expansion, toujours contre les peuples indigènes qui contrôlaient de vastes espaces (ou qui, au contraire, menaçaient le contrôle de certains espaces convoités par les Blancs) et qui possédaient une culture distincte de celle des non-indigènes. Établir une tutelle sur « les Indiens », c'était exercer une fonction de médiation interculturelle et politique disciplinaire nécessaire à une coexistence basée sur la pacification des indigènes de la région, la régularisation minimale du marché des terres et l'implantation des conditions du développement

économique⁶. Or dans le *Nordeste* – ancienne région de colonisation, où les formes économiques et le réseau territorial étaient définis depuis deux siècles, et où les indigènes n’incarnaient pas un fort contraste culturel –, l’agence indigéniste agissait de façon sporadique⁷.

Dans les universités de la région, l’ethnologie indigène ne bénéficiait pas de la même attractivité que les recherches sur les religions afro-brésiliennes, l’archéologie ou le folklore. Les professeurs d’université abordaient la thématique indigène exclusivement depuis une perspective passéiste⁸. Cela transparaisait clairement dans les musées, où les cultures indigènes étaient représentées par le biais de pièces archéologiques et de registres historiques des populations ayant vécu dans le *Nordeste*, ou bien à travers des collections ethnographiques présentant les populations actuelles des zones du fleuve Xingu ou de l’Amazonie. Les indigènes du *Nordeste* ne formaient pas un objet d’action politique indigéniste significatif, pas plus qu’ils ne permettaient d’établir des perspectives pertinentes en ethnologie.

Construction d’un objet d’étude : les « Indiens du *Nordeste* »

Suite à un certain nombre de faits politiques – revendications pour la terre et pour le droit à l’assistance adressées à la Fondation nationale de l’Indien (FUNAI) –, les peuples indigènes actuels du *Nordeste* ont commencé à attirer l’attention des anthropologues rattachés aux universités de la région⁹. Organisés et mobilisés à partir de la création de

6. Pour approfondir ce sujet, voir Pacheco de Oliveira [1998a] et Lima [1995].

7. À l’occasion de ses interventions ponctuelles et peu nombreuses, l’agence indigéniste devait justifier, face à sa propre structure et aux autres pouvoirs étatiques, que l’objet de ses actions visait des « Indiens » et non de simples « survivants ».

8. Nous pouvons citer les travaux de Frederico Edelweiss [1969] (étude historique des langues tupi), Pompeu Sobrinho [1929] (archéologie et ethnographie) et de Luis da Câmara Cascudo [2001].

9. En 1975, suite à la rencontre de l’Association brésilienne d’anthropologie (ABA) à Salvador (État de Bahia), s’établit un contrat entre la FUNAI et l’université fédérale de Bahia (UFBA). L’UFBA devait produire des études pour soutenir les programmes d’assistance et de développement destinés aux peuples indigènes de cet État. Même si cette collaboration fut brève, elle contribua à l’émergence d’un premier « groupe de travail » [Carvalho, 1977 ; Bandeira, s.d. ; parmi d’autres] axé sur quelques peuples indigènes de Bahia, tels que les Pataxó et les Kiriri. Ces peuples ne disposaient pas de terres délimitées

l'Association nationale d'action indigéniste (ANAI) et du Programme de recherche sur les peuples indigènes du *Nordeste* brésilien (PINEB) [Agostinho, 1995], des anthropologues ont commencé à produire des articles et des rapports qui ont élargi la connaissance empirique des conditions d'existence de la population indigène de l'État de Bahia [Carvalho, 1984; Agostinho, 1988], et qui ont renforcé les revendications indigènes¹⁰.

L'expression *índios misturados*, fréquemment employée dans les rapports des présidents de provinces pendant le XIX^e siècle ainsi que dans nombre de documents officiels¹¹, requiert une attention particulière, puisqu'elle permet de rendre explicites certaines valeurs et stratégies d'action ainsi que les attentes des multiples protagonistes impliqués dans cette situation interethnique. Il convient d'appréhender la *mistura* comme un processus imposé et comme une construction idéologique, afin d'élaborer des instruments théoriques permettant d'étudier ce phénomène.

Dans une étude antérieure [Pacheco de Oliveira, 1994c], j'ai comparé les indigènes de la région du *Nordeste* avec ceux de l'Amazonie, sur la base des territoires qu'ils occupent ou qu'ils revendiquent. Compte tenu des caractéristiques et de la chronologie de l'expansion des frontières en Amazonie, les peuples indigènes y détiennent une partie significative des terres et des niches écologiques, tandis que dans le *Nordeste*, les terres ont été intégrées à des flux colonisateurs antérieurs. Les possessions actuelles des indigènes ne diffèrent pas beaucoup de celles établies sur un modèle paysan, elles semblent plutôt dispersées

et protégées, mais étaient néanmoins reconnus comme « Indiens » par l'agence indigéniste officielle ainsi que par la littérature ethnologique.

10. C'est dans ce contexte que surgit la première tentative de définition des « Indiens du *Nordeste* » comme unité à part entière, associant des variables de nature écologique et historique au sein d'un archétype à caractère régional et singulier. Les « Indiens du *Nordeste* » constitueraient donc un ensemble ethnique et historique, composé de différents peuples liés les uns aux autres, adaptés à la *caatinga* (région semi-désertique, où la végétation est rare) et historiquement associés aux fronts d'expansion des activités d'élevage et au modèle missionnaire du XVI^e et du XVII^e siècles [Dantas *et al.*, 1992, p. 433].

11. « À partir de la seconde moitié du XVI^e siècle, les Indiens des missions (*aldeias*) sont de plus en plus souvent considérés comme des *índios misturados*, et on leur assigne une série d'attributs négatifs qui les disqualifient et les opposent aux Indiens purs du passé, idéalisés et présentés comme des ancêtres mythiques » [Dantas *et al.*, 1992, p. 451].

parmi la population régionale¹². Si, en Amazonie, l'invasion des territoires indigènes et la dégradation de leurs ressources environnementales sont une menace majeure, dans le cas du *Nordeste*, l'action indigéniste se confronte au défi du rétablissement des territoires indigènes. Pour cela, elle doit obtenir le retrait des non-indigènes des terres indigènes et elle doit dénaturer la *mistura* comme symbole d'une unique voie possible de survie et de citoyenneté.

En ce sens, le « processus d'ethnogenèse » est le fait social qui s'est progressivement imposé parmi les indigènes du *Nordeste* ces vingt dernières années, recouvrant à la fois l'émergence de nouvelles identités et la réinvention d'ethnies déjà reconnues. « L'ethnologie des pertes » n'est plus une dénomination descriptive ou interprétative [Pacheco de Oliveira, 1994c]. D'un point de vue théorique, le débat s'est réorienté vers la problématique des émergences ethniques et de la reconstruction culturelle. À partir de ces préoccupations théoriques, s'est constitué au début des années 1990 un corpus significatif de connaissances au sujet des peuples et des cultures indigènes du *Nordeste*, prenant appui sur la bibliographie européenne et étatsunienne concernant l'ethnicité, l'anthropologie politique et l'histoire, ainsi que sur les études brésiliennes portant sur le contact interethnique¹³.

Cette accumulation de données ethnographiques et des interprétations qui y sont proposées¹⁴ permet de développer une réflexion systématique sur la place et l'apport de ces études à l'ethnologie indigène.

12. Alors qu'en Amazonie la plupart des aires dépassent 50 000 hectares et que les terres indigènes représentent entre 10 % et 40 % de la superficie des États de cette région, dans le cas du *Nordeste*, les étendues de terres disputées sont moins importantes. Elles correspondent à des *haciendas* de petite ou moyenne taille et représentent moins de 0,7 % de ces États. En Amazonie, la proportion terre/homme est supérieure à 1 000 hectares par indigène. Dans le *Nordeste*, le rapport est de 7,2 hectares par indigène.

13. Voir Cardoso de Oliveira [1964, 1972, 1993, 1996] et Pacheco de Oliveira [1988c, 1993, 1994c, 1999a].

14. Il s'agit, pour la plupart, de travaux de thèse de doctorat et de master, soutenus au sein du Programme d'études supérieures en anthropologie sociale du Musée national (PPGAS/MN/UFRJ), à l'université fédérale du Pernambuco (UFPE), l'université fédérale de Campina Grande (UFGC), l'université fédérale de Ceará (UFC), l'université fédérale de Rio Grande do Norte (UFRN), l'université de Brasília (UnB) et l'université de São Paulo (USP).

Situation coloniale et territorialisation

La notion de territoire n'est pas nouvelle en anthropologie. Lewis H. Morgan [1973 (1877)] l'employait comme critère de distinction de deux formes de gouvernement: la *societas*, basée sur les groupes de parenté, et la *civitas*, basée sur le territoire et la propriété. Elle fut ensuite reprise par Meyer Fortes et Edward Evans-Pritchard [1975 (1940)], qui lui ont accordé une fonction similaire dans la classification des systèmes politiques africains.

Plus tard, Paul Bohannan [1975] réunit un nombre important d'exemples dans lesquels les principes organisateurs d'une société apparaissent à divers endroits de leur structure – lignage, classes d'âge, organisation militaire, système rituel, formations religieuses –, sans que les actions sociales ne puissent se référer directement à une base territoriale fixe. À l'inverse, d'autres sociétés avaient tendance à se constituer en États et appréhendaient le territoire comme un facteur régulateur des relations entre leurs membres.

Bien qu'il soit possible d'identifier plusieurs facteurs, internes et externes, qui expliquent le passage d'une société segmentaire à une société centralisée, un se distingue par sa récurrence, sa constance et est responsable d'une telle transformation: l'incorporation à une situation coloniale, et par conséquent, l'assujettissement à un appareil politico-administratif. La présence coloniale est un fait historique qui instaure un rapport de la société à son territoire, produisant des transformations rapides, à des échelles différentes de son existence socioculturelle [Pacheco de Oliveira, 1993].

La notion de territorialisation surgit pour souligner la radicalité et l'ampleur d'un tel changement, ce qu'Henri Maine [1972 (1861)], employant un langage évolutionniste et omettant le contexte colonial, célébrait comme « la révolution la plus radicale qui ait eu lieu dans le domaine de la politique ». Comme j'ai pu le montrer précédemment [Pacheco de Oliveira, 1993, p. s.n.] :

« [L']assignation d'une société à une base territoriale fixe constitue un élément clé pour appréhender les changements qu'elle traverse, en ce qu'elle affecte profondément le fonctionnement de ses institutions et la signification de ses manifestations culturelles. »

En ce sens, la notion de territorialisation est définie comme un « processus de réorganisation sociale » qui implique :

1. la création d'une nouvelle unité socioculturelle par l'attribution d'une identité ethnique différenciatrice;
2. l'établissement de mécanismes politiques spécialisés;
3. la redéfinition du contrôle social sur les ressources environnementales;
4. la réélaboration de la culture et du rapport au passé.

Cette formulation prétend ajouter un élément nouveau à l'analyse désormais classique de Fredrik Barth [1969] au sujet des groupes ethniques et de leurs frontières. Se distanciant des postures culturalistes, Barth a défini un groupe ethnique comme un type d'organisation au sein duquel la société fait usage de différences culturelles pour fabriquer son individualité face aux autres groupes avec lesquels elle coexiste, dans un processus d'interaction sociale permanent. D'un point de vue heuristique, il serait erroné de recourir à une prétendue situation d'isolement passée pour expliquer les éléments qui définissent un groupe ethnique, dont les limites (*bounderies*) sont toujours construites *in situ* par les membres de la société. Cela a conduit Barth à décentrer son regard, auparavant focalisé sur les cultures comprises comme éléments isolés, pour étudier les processus identitaires dans des contextes précis, perçus de surcroît comme des actes politiques. Barth a repris ainsi, de manière implicite, la définition weberienne des « communautés ethniques » [Weber, 1983 (1922)].

Si l'élaboration théorique de Barth s'est orienté dans une telle direction, son cheminement a été interrompu par un virage empirique. Lorsqu'il reprendra cette théorisation quelques années plus tard [1984; 1988], le prisme qu'il adopte est tout autre. Cette situation, dite inter-sociale, où les groupes ethniques se constituent, mérite notre attention. Il ne s'agit en aucun cas d'une contextualisation abstraite et générique qui peut s'appliquer à toutes les sociétés et à leurs différentes formes de gouvernement, mais d'un type d'interaction qui a lieu dans un contexte politique précis, dont les paramètres sont fixés par l'État-nation¹⁵. Afin d'octroyer une plus grande actualité historique au contexte, il faut

15. Brackette Williams [1989] a une réflexion semblable avec, cependant, des objectifs divergents.

également observer les réglementations internationales qui se renforcent chaque jour et qui instituent de nouvelles dynamiques dans le rapport entre groupe ethnique et État-nation.

La dimension stratégique qui permet de penser l'incorporation des populations ethniquement différenciées au sein de l'État-nation est, à mon sens, la dimension territoriale. Du point de vue des organisations étatiques, dont la première modalité connue fut les royaumes, administrer équivaut à mettre en place une gestion du territoire, à diviser la population en unités géographiques plus réduites et hiérarchiquement subordonnées les unes aux autres [Revel, 1990], ainsi qu'à définir des limites et à ériger des frontières [Bourdieu, 1980].

La notion de territorialisation remplit la même fonction heuristique que celle de situation coloniale¹⁶, dont elle découle et s'inspire théoriquement. L'intervention de la sphère politique assigne, de manière prescriptive et indiscutable, un ensemble d'individus et de groupes dans des limites géographiques déterminées. C'est bien cet acte politique, capable de constituer des groupes ethniques par le biais de mécanismes arbitraires et d'arbitrage¹⁷, que je propose d'adopter comme fil conducteur de la recherche anthropologique.

Ce que je nomme « processus de territorialisation » décrit le mouvement par lequel un objet politico-administratif – une « ethnie » dans les colonies françaises, une « réduction » ou une « réserve » dans l'Amérique espagnole, ou une « communauté indigène » au Brésil – se transforme en une collectivité organisée à partir de la formulation d'une identité propre, de l'institution de mécanismes de prises de décision et de représentation, et de la restructuration de ses formes culturelles, y compris celles qui la lient à l'environnement et à l'univers religieux¹⁸. Ainsi, je reviens à Barth, sans vouloir me restreindre à la dimension identitaire, afin de mettre l'accent sur les éléments de force qui opèrent en tant

16. La notion de situation coloniale a été travaillée par Georges Balandier [1951]. Elle a été réélaborée par Roberto Cardoso de Oliveira [1964], ainsi que par les africanistes français, puis par George W. Stocking Jr. [1991].

17. Arbitraires au sens où ils sont extérieurs à la population en question et dans la mesure où ils résultent d'un rapport de pouvoir imposant la médiation entre les différents groupes qui intègrent l'État.

18. Il convient de distinguer la territorialisation (le processus social enclenché par une instance politique) et la territorialité (un état ou une qualité inhérente à chaque culture). L'usage du second concept risque d'encourager une réflexion autour du rapport entre culture et environnement dans des termes atemporels.

que vecteurs de l'organisation sociale. Les affinités culturelles ou linguistiques, les liens affectifs ou historiques qui peuvent exister entre les membres de cette unité politico-administrative, et qui pourraient paraître arbitraires et circonstanciels de prime abord, sont réappropriés par les sujets dans un contexte historique déterminé et sont opposés aux caractéristiques attribuées aux membres d'autres unités, générant un processus de réorganisation socioculturelle de grande ampleur.

Qu'est-il arrivé aux peuples et aux cultures indigènes du *Nordeste*? Les peuples indigènes qui habitent actuellement cette région sont les descendants des cultures autochtones impliquées dans deux processus de territorialisation aux caractéristiques très différentes: le premier débuta avec les missions religieuses pendant la seconde moitié du xvii^e siècle et les premières décennies du xviii^e siècle; le second fut mis en place par l'agence indigéniste officielle au xx^e siècle¹⁹.

Lors du premier processus, quelques familles autochtones de langues et cultures diverses furent ramenées vers les missions (*aldeias*). De ce regroupement sont issues les dénominations contemporaines des indigènes du *Nordeste*: des collectivités qui ont vécu dans les missions sous le contrôle des missionnaires, à l'écart des autres colons et des principales entreprises coloniales, telles que les plantations de canne à sucre, les *haciendas* de bétail et les villes du littoral. Les registres des missions [Dantas *et al.*, 1992, p. 445-446] peuvent être étudiés à la manière d'un arbre généalogique complexe, composé d'enchaînements successifs et de revendications territoriales.

Les missions religieuses furent des instruments importants de la politique coloniale, en tant qu'initiatives d'expansion territoriale et d'enrichissement de la Couronne, implantées pour la plupart dans le *sertão* du fleuve de São Francisco. Leur démarche consistait à intégrer à l'État colonial portugais un groupe d'*índios mansos* (Indiens dociles), issu d'une première *mistura*. Ce mode de territorialisation, tel qu'il a pu être vécu par la population autochtone, ne ressemble en rien à celui généré par la politique indigéniste du xx^e siècle, qui prétendait interrompre le

19. Même si cela peut paraître surprenant, la construction d'objets ethniques n'a pas eu lieu pendant la période de la *Conquista*. En étudiant les Chipaya et leurs voisins dans l'*altiplano* bolivien, Nathan Wachtel observe par exemple que la cristallisation d'éléments, que l'on pourrait identifier comme constitutifs des identités ethniques actuelles, n'a eu lieu qu'au cours du xviii^e siècle [Wachtel, 1992, p. 46-48].

processus d'assimilation obligatoire, en accordant aux non-indigènes la tâche d'accomplir le progrès matériel de la région. Les missions, unités de base d'occupation territoriale et de production économique, avaient à leur début comme destinée explicite la promotion de l'adaptation entre les différentes cultures, à savoir la mise en œuvre d'un processus d'homogénéisation par le biais de l'évangélisation et de la discipline au travail. La *mistura* et l'articulation avec le marché furent des facteurs déterminants dans cette situation interethnique.

Là où les missions, en tant qu'objet des politiques étatiques, conjuguèrent principes d'assimilation et principes de préservation, le Directoire des Indiens s'orienta de façon décisive vers la première tendance, promouvant les mariages interethniques et l'implantation des colons blancs dans les terres des anciennes missions. Cette deuxième phase de *mistura* n'engendra pas d'effets dévastateurs, en raison du caractère répandu et diffus de la présence humaine dans la région. En l'absence de flux migratoires de grande envergure en direction du *sertão*, les terres des anciennes missions restèrent sous le contrôle des descendants des indigènes des missions, qui conservaient un régime de propriété collective, en même temps qu'ils s'identifiaient collectivement aux premières missions, aux saints patrons, aux accidents géographiques ou bien à des traditions antérieures.

Cependant, la politique assimilationniste s'intensifia, prenant appui sur les changements démographiques et économiques. La Loi des Terres de 1850 déclencha dans tout l'Empire du Brésil un mouvement de régularisation des propriétés rurales. Les familles en provenance des grandes propriétés du littoral ou des *haciendas* de bétail cherchèrent à s'installer dans les terres des anciennes missions, des villages d'Indiens et de leurs environs. Les gouvernements provinciaux déclarèrent progressivement « en extinction » les anciennes missions et attribuèrent leurs terrains aux cantons et aux municipalités en développement. Dans le même temps, les petits agriculteurs ou propriétaires terriens non indigènes consolidèrent leurs glèbes ou contrôlèrent par le fermage des parcelles importantes qui, en l'absence d'autres candidats, restaient en possession des descendants des indigènes des missions. Cette troisième phase de la *mistura* fut la plus radicale. Elle réduisit de façon considérable les propriétés indigènes et laissa des traces indélébiles dans leurs mémoires et leurs récits. Les Pankararu de Brejo dos Padres (État de Pernambuco) se remémorent, par exemple, la disparition de leur ancienne *aldeia* du « temps

des lignes », faisant allusion aux travaux de délimitation et d'attribution des terrains [Arruti, 1996].

Au crépuscule du XIX^e siècle, on ne faisait plus mention des peuples ou des cultures indigènes du *Nordeste*. Destitués de leurs anciens territoires, ils perdirent leur statut de collectivité pour n'être reconnus qu'individuellement en tant que « survivants » ou « descendants ». Ils devinrent les *índios misturados* décrits par les autorités, la population régionale, et y compris par eux-mêmes, alors que leurs festivités et leurs croyances étaient recensées sous l'étiquette de « traditions populaires ». Ce fut dans cette perspective que dans les années 1970, une équipe de l'ancien Institut national du folklore visita l'ancienne mission d'Almofala, afin de filmer et d'enregistrer la réalisation du *torém*, le plus important rituel des Indiens tremembé [Valle, 1993].

La deuxième modalité de territorialisation débuta dans les années 1920, lorsque le gouvernement de l'État de Pernambuco reconnut les territoires octroyés à l'ancienne mission d'Ipanema (1907), tout en consolidant les occupations postérieures des terres. Il plaça ces territoires sous le contrôle de l'agence indigéniste, afin « que les descendants des Carnijo puissent y résider », jusqu'à ce qu'ils s'émancipent de sa tutelle²⁰ [Peres, 1992]. Les Fulni-ô, qui portaient le nom d'implantation du poste indigène²¹ homonyme, furent perçus comme le groupe le plus « indien » parmi la population indigène du *Nordeste*, en raison de leur langue, le *yatê*, et de leur pratique de l'*ouricouri*, période d'enfermement rituel. Ce processus de territorialisation fonctionna comme un mécanisme anti-assimilationniste²² et créa des conditions propices à l'affirmation d'une culture distincte, faisant de la population sous tutelle un sujet identifié et par sa culture et par son territoire.

Durant les décennies qui suivirent, des postes indigènes furent implantés dans diverses zones du *Nordeste* afin d'atteindre les populations qui y étaient établies : les Pankararu de Brejo dos Padres (État de Pernambuco, 1937) et les Pataxo de l'*Hacienda* Paraguaçu/Caramuru à

20. Malgré ce décret, le projet des tuteurs et des individus mis sous tutelle ne s'orienta jamais vers l'assimilation totale et la suppression de la tutelle.

21. Unité locale de l'action indigéniste gouvernementale, généralement située à l'intérieur ou à proximité d'un village indigène.

22. Notion employée par Cardoso de Oliveira [1972] pour décrire l'impact de la création des postes indigènes sur les populations sous tutelle.

Ilhéus (État de Bahia, 1937); les Kariri-Xocó de l'île de São Pedro (État d'Alagoas, 1944); les Truká de l'île d'Assunção (État de Bahia, 1945); les Atikum de la chaîne montagneuse d'Umã (État de Pernambuco, 1949); les Kiriri de Mirandela (État de Bahia, 1949); les Xukuru-kariri de l'*hacienda* Canto (État d'Alagoas, 1952); les Kambiwá (État de Pernambuco, 1954); et les Xukuru de Pesqueira (État de Pernambuco, 1957). Dans la plupart des cas, les terres furent délimitées et octroyées aux populations concernées.

De manière générale, ce processus de territorialisation entraîna avec lui l'imposition d'institutions et de croyances caractéristiques du mode de vie des réserves indigènes. En effet, les indigènes des réserves se virent imposer, de façon plus contraignante, l'exercice paternaliste de la tutelle, et ce indépendamment de leur diversité culturelle. Parmi les principales composantes de cette indianité [Pacheco de Oliveira, 1988c], on peut mentionner la structure politique et les rituels distinctifs.

L'organisation politique introduisit dans la plupart des zones trois rôles différenciés, le cacique, le *pajé* et le conseiller (ou membre du « conseil tribal »), considérés dès lors comme « traditionnels » et « authentiquement indigènes ». Les responsables de ces charges étaient nommés par l'agent indigéniste local, le chef du poste indigène, qui siégeait tout en haut de la structure de pouvoir et distribuait les avantages financés par l'État (nourriture, emplois, prêts ou autorisations pour l'usage des instruments agricoles, des moyens de transport, de l'eau, etc.).

Le patrimoine culturel des peuples indigènes du *Nordeste*, affectés par un processus de territorialisation de plus de deux siècles et soumis par la suite à une assimilation presque forcée, fut traversé par divers « flux » et « traditions » culturels [Barth, 1988; Hannerz, 1997]. Il n'est pas nécessaire que les coutumes ou les croyances proviennent exclusivement de leur société pour qu'elles soient considérées comme des composantes légitimes de leur culture. Au contraire, la plupart de ces éléments culturels sont souvent partagés avec d'autres populations indigènes ou régionales. C'est le cas, par exemple, des indigènes Tremembé et de leurs voisins qui partagent un ensemble de croyances et de récits communs au sujet du passé et du monde surnaturel, très éloignés de ceux de la population rurale de l'intérieur des terres dans l'État du Ceará [Valle, 1993].

Or, la politique indigéniste officielle exigeait la définition de discontinuités culturelles face aux voisins non indigènes, ce qui différencie

ce processus de territorialisation de celui des missions religieuses. Le rituel du *toré*, par exemple, permet d'exhiber les signaux diacritiques d'une manière d'être indigène propre aux autochtones du Nordeste à tous les acteurs qui prennent part à la situation interethnique (voisins non indigènes, indigénistes et indigènes eux-mêmes). Transmis de groupe en groupe par l'intermédiaire des *pajés*, « chamanes », et d'autres participants, le *toré* se diffusa dans toute la région et devint une institution commune et unificatrice. Rituel politique, il était pratiqué à chaque fois qu'il semblait nécessaire de tracer des frontières entre les « Indiens » et les « Blancs ». Les Atikum, par exemple, ne furent reconnus « indiens » par le Service de protection aux Indiens, ancien organisme indigéniste actif jusqu'en 1967, qu'à la suite d'une représentation de *toré*. L'inspecteur témoigna de la manière dont ils « dansaient le *toré* avec volonté et conviction », il fut convaincu et initia le processus de reconnaissance du groupe [Grünewald, 1993].

Le processus de territorialisation ne s'exerce jamais de façon unidirectionnelle. L'actualisation qui en est faite par les indigènes atteste même le contraire, à savoir qu'elle est à l'origine d'une identité ethnique individualisée dans chaque communauté face à l'ensemble générique « Indiens du Nordeste ». Bien que les *pajés* pankararu transmettent la pratique du *praiá*, cérémonie de la danse des masques représentant les « enchantés », à des communautés liées par la parenté, chaque village, tout comme chaque groupe ethnique qui y a pris naissance (les Pankararé, les Kantaruré et les Jeripancó), érige sa propre *casa dos praiás*, instituant une galerie d'« enchantés » singulière et un rapport spécifique aux « enchantés » plus anciens [Arruti, 1995].

Chaque groupe pense la *mistura* et s'affirme en tant que collectivité à mesure qu'il se l'approprie en fonction des intérêts et des croyances qu'il rend prioritaires. L'idée même de *mistura* est présente chez les indigènes et elle est souvent invoquée pour accentuer les divisions entre les factions. C'est ainsi que les Xukuru et les Kukuru-Kariri, parmi d'autres, distinguèrent les « Indiens purs », appartenant à d'anciennes familles reconnues comme indigènes, des *braiados*, issus d'une union avec des Blancs ou des Métis²³ [Fialho, 1992 ; Martins, 1994].

23. Je n'ai pas trouvé de définition du mot *braiado*. S'agissant d'une région d'élevage, il se peut qu'il soit en rapport avec le mot *bragado*, employé pour désigner les bœufs et les chevaux « dont les pattes ont une couleur distincte du reste du corps » [Holanda, 1975, p. 224].

Dans certains cas, le fonctionnaire de l'agence indigéniste identifia lui-même les membres appartenant à une dénomination indigène à travers la délivrance de documents d'identité attestant que leur porteur était « effectivement indien ». Toutefois, si l'imposition de la norme était générale, son appropriation locale était spécifique et individualisante. Les Kiriri créèrent ainsi un nouvel outil pour faire face au phénomène de l'identité ethnique : une liste, dont ils possédaient la maîtrise et qui pouvait être utilisée en fonction de la situation. Pour être « indien » il ne suffit pas d'avoir une ascendance indigène ou des documents d'identité. Il faut faire preuve d'une conduite morale et politique jugée adéquate pour continuer à faire partie de la liste, liste gardée par le cacique et actualisée lors des réunions du « conseil indigène » [Brasileiro, 1996].

Avant de conclure cette présentation des nouvelles ethnographies des indigènes du *Nordeste*, revenons à la discussion formulée en première partie, à propos de la nature ultime des groupes ethniques. S'inscrivant dans la lignée de Max Weber et de son analyse des communautés ethniques [1983 (1922)], Barth dirait sûrement que cette nature est politique. Pourtant les faits présentés dans une situation ethnographique difficile, où les populations qui se revendiquent indigènes sont dépossédées de leurs territoires et des moyens de production, et profondément affectées par des agences et des institutions occidentalisantes, réclament une plus grande complexité. Chaque communauté est considérée comme une unité religieuse, c'est ce qui fonde son unité et permet de poser des bases internes à l'exercice du pouvoir. Une métaphore, employée par différents groupes dans différents contextes, lie les générations du passé à celles du présent : les ancêtres incarneraient « les vieux troncs » et les générations contemporaines, « les pointes des branches » [Baptista, 1992 ; Barreto Filho, 1993 ; Grünewald, 1993 ; Arruti, 1996]. Lorsque les fils généalogiques s'effacèrent de la mémoire et qu'il n'y eut plus de traces palpables des anciens villages indigènes, les nouveaux villages durent invoquer les « enchantés » pour prendre leurs distances avec la condition de *mistura* dans laquelle ils avaient été placés par le passé. C'était le seul moyen pour eux de reconstruire la relation à leurs ancêtres (leur « vieux tronc ») afin de se redécouvrir « pointes des branches ».

Ethnogenèse et diasporas

Durant les années 1970 et 1980, alors qu'éclataient au grand jour les revendications et les mobilisations de certains peuples indigènes qui n'étaient pas reconnus par l'organe indigéniste et n'avaient pas été recensés par la littérature ethnologique, un autre mouvement de territorialisation émergea. On peut citer, parmi d'autres, les cas des Tinguíbotó, des Karapotó, des Kantaruré, des Jeripancó, des Tapeba et des Wassu, considérés comme de « nouvelles ethnies » ou des « indigènes émergents ».

Les métaphores utilisées pour décrire ce processus ou pour définir la spécificité de ces sociétés doivent être traitées avec beaucoup de réserve, étant donné leur tendance à compromettre la recherche de présupposés arbitraires et erronés. L'utilisation d'images naturalisantes, qui associent la dynamique de ces sociétés aux cycles biologiques de l'individu, est très courante. On y invoque par exemple la naissance et la mort, mobilisées à travers des images simples et directes, prétextant parfois une intention littéraire, là où l'on tâche d'élaborer ou de réélaborer des concepts censés expliquer ces sociétés.

C'est ainsi que le terme d'ethnogenèse est apparu sous la plume de Gerard Sider [1976], dans un contexte d'opposition à l'ethnocide. Son sens est assez transparent, bien qu'on ne puisse pas vraiment parler d'un concept. Sider et d'autres, comme Goldstein [1975], reprennent cette idée dans leurs ethnographies des peuples indigènes, mais n'ont jamais cherché à le définir de manière rigoureuse et précise.

Théoriquement, l'application de cette notion à un ensemble hétéroclite de peuples et de cultures peut finir par substantiver un processus qui est, au contraire, historique. Il peut donner la fausse impression que l'on ne trouve pas de processus de construction identitaire dans d'autres cas, par exemple chez les peuples où l'on n'emploie pas les termes « d'ethnogenèse » ou « d'émergence ethnique ».

De la même manière, certaines notions occupent une place spécifique dans des cadres théoriques précis, tandis que leur sens se trouve souvent modifié. C'est le cas des concepts de « paysanisation » ou de « prolétarianisation », utilisés par Amorim [1970, 1975], pour décrire un cycle évolutif marqué par une forme de fatalité, expansion du capital et prolétarianisation, attribuée à l'histoire.

Un autre type de classification fréquent est celui qui touche à l'invisibilité. Celle-ci renvoie à une vieille tradition occidentale, qui assimile la connaissance à la vue, cette dernière étant considérée comme un sens privilégié. Ce type de classification n'est pas réservé aux populations autochtones d'Amérique. Il existe des monographies, comme celle d'Elizabeth Colson [1974 (1953)] sur les Makah et celle d'Antony Stocks [1981] sur les Cocomas, dont l'axe de l'exposé est structuré de façon assumée autour de la notion d'invisibilité. Bien qu'elle ait son utilité en tant qu'artifice descriptif sur le plan de l'analyse comparative, elle dépend d'une ethnologie des pertes et des absences culturelles.

La caractérisation d'« indigènes émergents » est également problématique. Tout d'abord, elle suggère des associations de nature physique et mécanique qui sont propres à l'étude de la dynamique des corps. Quand cette dernière est appliquée à l'étude des phénomènes humains, elle peut conduire à des présupposés et des attentes déformés. En tant qu'image littéraire, l'émergence renvoie au contraire à une apparition imprévue. L'emphase est mise sur la surprise. En raison de son ambiguïté, ce terme peut être utilisé dans divers contextes, sans contribuer pour autant à la compréhension des aspects saillants du phénomène qu'il désigne.

Il existe un autre ensemble d'images qui adopte la stratégie de la singularisation, afin de distinguer ces sociétés des modèles sociologiques classiques. Le plus répandu est celui qui emploie le terme de « nouvelles ethnicités » [Bennett, 1975]. Ce terme désigne un ensemble très large de phénomènes (migrants, minorités reconnues, afro-américains, indigènes dans les villes, etc.) qui ont, en soi, très peu de choses en commun. Par ailleurs, existe-t-il une « vieille » ethnicité? Les chercheurs qui parlent de « nouvelles ethnicités » ne seraient-ils pas en train de construire une réalité fantasmagorique? Au lieu de nous perdre dans le vocabulaire de l'empirisme, nous devrions expliciter les présupposés théoriques, identifier ceux qui sont inopérants pour décrire les nouvelles circonstances et ceux qui sont capables d'ouvrir des chemins alternatifs pour l'analyse. L'extension des concepts de la physique à l'étude du monde social, par exemple ceux de « sociétés fractales » ou de « résilience » appliqués respectivement aux unités sociales caractérisées par des sociabilités irrégulières et discontinues ou aux structures ayant une forte capacité à se reconstruire face aux changements, me semble infructueuse. Ces concepts créent une impression fallacieuse de scientificité et

d'exactitude. Ils sont en réalité une solution nominaliste, qui attribue un nom à une question qui n'a pas de réponse [Bachelard, 1970, p. 55-72], et c'est en ce sens qu'ils représentent des obstacles à la connaissance plutôt que de nouvelles hypothèses de recherche.

James Clifford [1997] essaie de donner un statut analytique à la notion de diaspora, largement utilisée dans les débats actuels sur la globalisation, les migrations et les ethnicités. Même s'il ne nous en donne jamais une définition, elle renvoie aux situations où l'individu élabore son identité personnelle à partir d'un sentiment de scission entre deux loyautés contradictoires : celle qu'il doit à sa terre d'origine (son foyer) et celle qu'il doit à sa *location* [Bhabha, 1995], autrement dit l'endroit où il habite et construit son insertion sociale. En dépit de la multiplicité des formes que prend la diaspora, Clifford insiste sur le fait que cette notion exclut les indigènes, que l'on renverrait sans cesse à leur origine, contrairement aux autres nations et groupes non indigènes.

L'exclusion des peuples indigènes du concept fourre-tout de diaspora résulte d'un usage schématique des polarités culturelles en situation interethnique. Cependant, je m'intéresserai à un autre aspect du problème. Clifford fait implicitement de la relation à « l'origine » ancestrale une caractéristique essentielle des identités indigènes. Pourquoi les indigènes ne pourraient-ils pas vivre la condition d'*unhomed* [Bhabha, 1995, p. 9], pourtant caractéristique des populations sujettes aux processus migratoires ?

Toutes ces raisons me conduisent à abandonner les concepts évoqués précédemment et à reprendre une image que j'ai utilisée dans un texte antérieur à celui de Clifford : celle du « voyage de retour » [Pacheco de Oliveira, 1994c]²⁴. Dans le contexte de l'époque, ce voyage renvoie à l'énonciation autoréflexive de l'expérience d'un migrant qui part du *Nordeste* pour aller travailler dans les métropoles du *Sudeste*, à São Paulo et Rio de Janeiro. En 1968, le poète brésilien Torquato Neto (1944-1972) exprimait, à travers un jeu de métaphores suggestives, la densité

24. Afin d'échapper aux généralisations prématurées et aux synthèses excessives, Fabian invite à faire un usage plus modéré des définitions positives. Ainsi, il propose de reconsidérer l'importance des images et des actes créatifs exprimant la négativité de la pensée [Fabian, 2001a, p. 98-99]. Étant donné que la publication de 1994 s'adressait à un public hétérogène, parmi lequel figuraient des *leaders* indigènes de différents mouvements sociaux, il a été possible d'élaborer une nouvelle métaphore, loin des usages scientifiques antérieurs.

et la complexité du sentiment suscité par ce rêve de revenir chez soi, dans sa chanson «*Todo dia é Dia D*»: «*Depuis que je suis parti de chez moi/j'ai emporté avec moi le voyage du retour/gravé sur ma main/enterré dans mon nombril/à l'intérieur et à l'extérieur, toujours avec moi/ma propre direction*²⁵. »

La formation de l'ethnicité

Dans quelles mesures ces images peuvent-elles aider à la compréhension de ces formes d'ethnicité? Les débats à ce sujet ont tendance à se séparer en deux courants théoriques aux postures analytiques opposées. D'un côté, les instrumentalistes [Barth, 1969; Cohen, 1969; parmi d'autres] expliquent l'ethnicité à l'aune de processus politiques qui sont toujours analysés dans leurs contextes spécifiques. De l'autre, les primordialistes [Geertz, 1963; Keyes, 1976; Bentley, 1987] l'identifient à des loyautés primaires. À mon avis, ces théories ne s'excluent pas et désignent des dimensions constitutives sans quoi l'ethnicité ne pourrait être pensée.

L'ethnicité suppose une trajectoire historique et déterminée par plusieurs facteurs, et une origine qui est une expérience primaire, individuelle, mais qui se traduit aussi par des savoirs et des récits dans lesquels elle s'imbrique. Le propre des identités ethniques est que leur actualisation historique n'annule pas le sentiment de référence à l'origine, mais, qu'au contraire, elle le renforce. La force politique et émotionnelle de l'ethnicité découle de la résolution symbolique et collective de cette contradiction.

Dans l'image du «*voyage de retour*», il y a deux aspects qui explicitent la relation entre ethnicité et territoire d'une part, et celle entre ethnicité et caractéristiques physiques des individus d'autre part. Il est nécessaire de mieux rendre compte de ces aspects, d'en élaborer la teneur. Pour les *Nordestinos* (habitants du *Nordeste*), l'expression «*enterré dans le nombril*» a un sens très particulier. Dans les espaces

25. Citation originale: «*Desde que saí de casa trouxe a viagem de volta gravada na minha mão enterrada no umbigo dentro e fora assim comigo minha própria condução.*» Pour une interprétation de cette chanson par Gilberto Gil, voir [en ligne] <https://www.youtube.com/watch?v=0mNG8V520ic>

ruraux du *Nordeste* du Brésil, les mères ont la coutume d'enterrer le cordon ombilical des nouveau-nés afin qu'ils demeurent liés émotionnellement à leur terre d'origine. Dans ces régions, il est fréquent de migrer afin de trouver de meilleures opportunités de travail. Cet acte magique augmenterait les probabilités d'un retour, au moins une fois dans la vie. Cette figure poétique suggère une connexion profonde entre appartenance ethnique et territoire d'origine spécifique, où l'individu et ses composantes magiques s'unissent et s'identifient à la terre elle-même, établissant ainsi un destin commun.

Le territoire est médiateur de la relation entre individu et groupe ethnique. Cette médiation n'est pas seulement juridique ou politique, et elle ne se cantonne pas exclusivement à la revendication de droits. Le territoire, tel qu'il est envisagé ici, renvoie à la notion de scénario ou de paysage (cf. chap. 4), un univers peuplé de couleurs, d'odeurs, de goûts, de sensations, d'affects et de désirs, qui s'articulent au sein de multiples et diverses expériences sensorielles. Son expression évoque la réminiscence d'une mémoire primaire, où le sentiment du collectif s'identifie aux expériences individuelles et familiales.

Le deuxième aspect fait référence à la relation entre ethnicité et caractéristiques physiques. Nous sommes très loin des simples marqueurs identitaires, tels que les vêtements, les peintures ou les manières d'agir. Il s'agit de quelque chose de plus fort encore qu'une loyauté, dont les ressorts renvoient aux phénomènes socioculturels, aux contextes et aux opportunités d'actualisation historique. Inscrite dans le corps et omniprésente, « à l'intérieur et à l'extérieur, toujours avec moi », la relation à la communauté d'origine se situe dans le domaine de la fatalité, de l'irrévocable. C'est l'aimant qui oriente la boussole et dicte les paramètres d'une trajectoire sociale concrète.

Si par le passé les anthropologues se sont attelés à démystifier la notion de « race » et à déconstruire celle « d'ethnie », aujourd'hui les membres des groupes ethniques ont tendance à aller dans le sens opposé. Ils réaffirment leur unité et situent la connexion avec leur origine sur un plan qui ne peut être ni traversé ni arbitré par des personnes extérieures à la communauté. Ils se savent éloignés de leurs origines, que ce soit en termes d'organisation politique ou sur un plan culturel et cognitif. Or, ils continuent de se référer aux institutions du passé, puisant en elles des orientations importantes pour leurs stratégies contemporaines. Le « voyage de retour » (« *viagem da volta* ») ne correspond pas à

un retour nostalgique dans un passé qui serait délié du présent. Il n'est donc pas question d'un simple retour²⁶.

Une autre raison m'a conduit à mobiliser cette image du « voyage de retour ». Depuis Victor Turner [1974], nous autres, anthropologues, savons que les pérégrinations sont des moyens précieux pour la construction d'une unité socioculturelle entre personnes qui ont des intérêts et des manières d'être différents. Un grand nombre d'auteurs considèrent que les voyages sont un facteur important dans la constitution des sociétés [Anderson, 1983 ; Fabian, 1983 ; Pratt, 1992 ; Clifford, 1997].

Les études les plus récentes sur les populations du *Nordeste* le confirment. Le rôle joué par certains *leaders*, comme Acilon chez les Turká [Baptista, 1992], Perna-de-Pau (Jambe-de-bois) chez les Tapeba [Barreto Filho, 1993] ou João-Cabeça-de-Pena (Jean-Tête-de-Plume) chez les Kambiwá [Barbosa, 1991], fut décisif. Les voyages qu'ils entreprirent dans les capitales du *Nordeste* et à Rio de Janeiro, dans le but d'obtenir la reconnaissance du SPI et la délimitation de leurs terres, donnèrent naissance à de véritables rituels de pèlerinages politiques, au cours desquelles l'invention de mécanismes de représentation, l'établissement d'alliances, l'élaboration et la divulgation de programmes futurs, la cristallisation des intérêts éparpillés et la naissance d'une unité politique auparavant inexistante eurent lieu.

Si ces voyages purent recouvrir une telle signification, c'est parce que les *leaders* agirent à d'autres niveaux. Ils furent de véritables pèlerinages, au sens religieux du terme, dont l'intention était de réaffirmer certaines valeurs morales et certaines croyances fondamentales sur lesquelles repose la possibilité d'une existence collective.

Selon le récit que sa fille a fait à la chercheuse Mércia Baptista cinquante ans après, Acilon Ciriaco da Luz fut le premier « chef de l'*aldeia* ». Il voyagea à travers le temps et l'espace pour se rendre à l'ancienne *aldeia*, où ses ancêtres (« des Indiens purs ») lui apprirent des choses très importantes et utiles que ses aïeux avaient oubliées. Ils lui révélèrent le véritable nom de l'*aldeia* qui avait été oublié et lui montrèrent les contours qu'elle devait prendre. Enfin, ils lui ordonnèrent de « l'ériger à nouveau » et d'apprendre « aux siens » comment ils devaient y vivre.

26. En portugais, il est possible de distinguer deux sens dans les expressions *viagem de volta* et *viagem da volta*. Le premier correspond simplement au voyage qui retourne à son point de départ. Le deuxième s'attache davantage au processus en lui-même : l'important, c'est le parcours, le sens du mouvement.

Ce voyage, fait par un homme paralysé de naissance, est à l'origine du peuple turká [Baptista, 1992].

De là découle une constatation : l'émergence d'une nouvelle société indigène n'est pas le simple résultat d'une attribution territoriale, d'une « ethnification » [Amselle & M'Bokolo, 1985], un fait purement administratif, l'effet de soumissions, de mandats politiques et d'impositions culturelles. C'est aussi une communion de sens et de valeurs qui a sa source dans un baptême collectif, dans l'allégeance à une autorité à la fois religieuse et politique. Seule l'élaboration d'utopies, morales, politiques et religieuses est capable de dépasser la contradiction entre desseins historiques et sentiment de fidélité aux origines. L'identité ethnique devient alors cette pratique sociale effective, qui représente la concrétisation du processus de territorialisation.

Vers une anthropologie historique

Si nous revenons à la métaphore de l'ethnologue-astronome, il est possible de dire qu'une étrange malédiction a pesé sur l'ethnologie du *Nordeste*. Au moment où l'observation des différences eut été la plus propice, c'est-à-dire au début de la colonisation, la discipline anthropologique, avec son arsenal théorique et méthodologique, n'existait pas encore. Lorsque celle-ci était finalement constituée, il n'y avait plus de cultures permettant de saisir des distanciations significatives.

Ce paradoxe n'est pas spécifique au *Nordeste* brésilien. À différents degrés, cette situation est comparable à celle des plus anciennes régions colonisées de l'Amérique, comme la côte est de l'Amérique du Nord, le plateau central du Mexique, la frange entre le littoral pacifique et les Andes ou la région du Rio de la Plata. Dans ces régions apparurent des populations hétérogènes aux « cultures hybrides » [Garcia Canclini, 1995], composées d'« Indiens métissés » à qui, de manière générale, l'anthropologie américaniste n'a pas prêté grand intérêt²⁷.

27. Dans un numéro spécial de la revue *L'Homme*, paru dans le cadre de la commémoration des cinquante ans de la découverte de l'Amérique, Bernard & Grunziski [1992, p. 21] analysent de façon critique certains aspects significatifs de la recherche ethnologique. Selon eux, les méfis seraient les vrais grands oubliés de la recherche américaniste, dont l'écueil principal serait d'entreprendre des

Depuis les années 1950, l'anthropologie brésilienne a produit des questionnements novateurs et des réflexions assez originales au sujet des problématiques et des méthodologies du travail scientifique à l'ordre du jour dans les centres métropolitains de production et de consécration de la discipline. J'en citerai trois, encore d'actualité, qui méritent d'être considérés et examinés : la critique des concepts d'acculturation et d'assimilation, l'accent mis sur les impacts de la situation coloniale sur la production des données et des interprétations scientifiques, et la dimension éthique de la science.

Les suggestions contenues dans la métaphore de l'astronome ont été à l'origine d'avancées importantes dans de nombreux domaines en ethnologie, mais elles ont aussi inhibé ou ont eu tendance à rendre invisibles ou secondaires la recherche et la réflexion sur les phénomènes socioculturels qui ne coïncidaient pas avec ses vues. En somme, pour contribuer à la révision des présupposés de l'américanisme, je souhaite indiquer, très schématiquement, quatre points fondamentaux de rupture.

Le premier concerne la critique de l'abstraction totale des contextes dans lesquels sont produites les données ethnographiques. Ces dernières ne voyagent pas dans l'espace interstellaire grâce à l'objectif d'un télescope, elles ne naissent pas dans les conditions idéales d'un laboratoire. Il faut alors décrire, de manière rigoureuse, les conditions concrètes de fonctionnement des cultures et de comprendre, de manière contextuelle, les données obtenues [Rosaldo, 1980, 1989; Fabian, 1983; Clifford & Marcus, 1986; Clifford, 1988, 1997; Pacheco de Oliveira, 1988 c]. Dans une étude critique de certaines monographies classiques des africanistes anglais, Maxwell Owusu [1978] a apporté d'importantes rectifications ethnographiques et interprétatives. À ses yeux, ces erreurs sont le résultat d'une habitude qu'il nomme « anachronisme essentiel », qui est celle de présenter les données comme si elles résultaient du contexte traditionnel, alors qu'elles ont été élaborées en situation coloniale. Les sociétés indigènes sont, en effet, contemporaines de celle de l'ethnographe. Elles interagissent avec elle, par le biais de multiples interactions socioculturelles qu'il faut décrire et analyser, car elles constituent une dimension essentielle de la production des données.

recherches en partant du « clivage épistémologique entre Indiens d'un côté et non-autochtones de l'autre » [1992, p. 9].

Deuxièmement, il n'est pas possible de décrire les faits et les événements qui surviennent au sein d'une culture à partir d'une temporalité unique et homogénéisante (la longue durée). Si les productions ethnographiques se réduisent à une seule temporalité, elles auront tendance à défaire, minorer, voire omettre ce qui ne s'ajuste pas à ce rythme. Les analyses seront partielles, schématiques et d'une faible valeur heuristique. C'est ainsi qu'une histoire de la contingence et de l'accidentel voit le jour, qui n'est pas une histoire constitutive intégrant les différentes temporalités et permettant la compréhension des faits et des sociétés observées [Bloch, 1977; Appadurai, 1981; Thomas, 1989, 1994; Le Goff, 1992; Trouillot, 1995; Bensa, 1996].

Troisièmement, les récits ethnographiques mettent en évidence le fait que les sociétés indigènes sont complexes et que leurs cultures sont hétérogènes et diversifiées. Il est nécessaire de souligner cette polyphonie réelle [Ramos, 1988; Turner, 1991], même quand il s'agit de comprendre les expressions les plus émotionnelles et les plus récurrentes d'unité et d'harmonie. Les actions et les contenus symboliques ne sont pas seulement la projection de modèles atemporels et inconscients, ils sont aussi des solutions à des problèmes qui surgissent au cours des interactions sociales [Bellah, 1983; Velho, 1995; Fabian, 2001a]. Il serait appauvrissant d'enlever aux interventions verbales des autochtones leur dimension critique et explicative [Rappaport, 1990, 2005; Cardoso de Oliveira, 1996], dimension qui peut opérer sur plusieurs plans et poursuivre des objectifs différents.

Quatrièmement, les cultures ne sont pas rigoureusement identiques aux sociétés nationales ou aux groupes ethniques. Cette identité provient, d'une part, des demandes que formulent les groupes sociaux établissant leurs frontières via des porte-parole et, d'autre part, de cette thématique complexe de l'authenticité qui assure une relative position de pouvoir à certains membres de la collectivité. Ne cherchant que les informateurs les plus savants (en général, les anciens, les chamanes, les spécialistes rituels, etc.), c'est-à-dire ceux capables de transformer les faits en systèmes et doctrines, l'anthropologue finit naïvement par adhérer uniquement à leurs points de vue. Il omet et déconsidère ainsi d'autres acteurs sociaux (métis, jeunes, femmes, étrangers, médiateurs économiques, politiques et religieux) qui vivent au sein de ces sociétés et ont d'autres modes de sentir, de penser et d'agir.

À l'heure du multiculturalisme, les réflexions de Rajagopalan Radhakrishnan sont utiles [1996, p. 210-211] :

« Pourquoi ne pourrais-je pas être un Indien [d'Inde] sans avoir à être "authentiquement" indien? L'authenticité, est-ce une maison que nous construisons pour nous-mêmes ou est-ce un ghetto où nous résidons pour satisfaire le monde dominant? »

Afin d'échapper à ce piège, certains auteurs [Barth, 1988; Hannerz, 1992, 1997; Fabian, 2001a] suggèrent d'abandonner les images architectoniques de systèmes fermés. Ils proposent d'analyser plutôt les processus de circulation des significations, en mettant l'accent sur le caractère conflictuel, dynamique et virtuel de la culture. Cette construction théorique me semble davantage bénéfique et universelle. Elle permet d'établir des comparaisons sur des bases élargies, sans nous obliger à accepter les présupposés liés à l'isolement, la distance ou l'objectivité. C'est en ce sens que je considère que les recherches et les interprétations au sujet des *índios misturados*²⁸ eurent et ont le mérite d'intégrer aux débats entre ethnologues certains défis qui se posent à la discipline anthropologique, sans se limiter à une tradition de connaissance régionalisée, propre aux auteurs américanistes, mais en cherchant à dialoguer avec d'autres manières de faire de l'anthropologie, dans des contextes et des perspectives différentes. Si, par souci de concision, je devais ajouter un adjectif à l'exercice de recherche anthropologique que je mène, je parlerais d'« anthropologie historique ».

28. À ce sujet, voir entre autres Bartolomé [2006], Escolar [2007] et Clifford [2013].

DEUXIÈME PARTIE

FRONTIÈRE
ET CRÉATION DES ALTÉRITÉS

Chapitre IV

Récits et images sur l'Amazonie. La frontière comme construction historique

Les analyses sur l'Amazonie brésilienne n'accordent pas suffisamment d'importance à un aspect fondamental: l'Amérique portugaise n'était pas constituée d'une seule colonie. Il en existait deux très différentes. La première fut celle du Brésil, qui eut pendant de longs siècles¹ son siège à Salvador. Elle s'étendait de la capitainerie de São Vicente (São Paulo) à l'État de Ceará, incluant le littoral et la Mata Atlântica², et s'étalait jusqu'aux *sertões* du fleuve São Francisco. La deuxième comprenait l'État de Maranhão et la zone de Grão-Pará. Son siège était la ville de Belém, à proximité de l'embouchure du fleuve Amazone. Elle était constituée par la vallée de ce fleuve et de ses nombreux affluents.

1. La ville de Salvador fut la capitale du Brésil de 1549 à 1763. En raison de l'importance de l'extraction de l'or dans la région de Minas Gérais, la capitale fut déplacée à Rio de Janeiro entre 1763 et 1960. Construite de toutes pièces pour être le centre administratif et géographique du pays, la capitale est depuis 1960 installée à Brasília.

2. Forêt tropicale qui s'étendait, pendant la période coloniale, de manière majestueuse tout le long du littoral du Brésil. Aujourd'hui, elle représente une petite superficie.

Il ne s'agit pas là d'un détail de la vie politico-administrative portugaise, mais de l'instauration de deux modèles de colonisation qui diffèrent autant par les stratégies mises en œuvre pour intégrer les autochtones que par les modes d'exploitation des ressources naturelles mobilisées. Cette différence eut des répercussions dans la constitution de leurs unités sociales respectives. Elle engendra des formes d'organisation et des modalités d'autoreprésentation distinctes.

Dans ce chapitre historique, j'utilise un instrument analytique fondamental, la notion de frontière, que j'emprunte aux travaux de Darcy Ribeiro [1970], Roberto Cardoso de Oliveira [1978] et Otávio Velho [1970, 1976]. J'ai essayé par ailleurs de systématiser leurs apports et ceux d'autres auteurs, afin d'offrir de nouveaux paramètres pour l'élaboration d'une théorie de la frontière et de ses modes d'expansion (cf. chap. v). Les notions de « situation historique » et de « régime tutélaire », mobilisées tout au long de ce texte, proviennent de mon propre travail ethnographique avec les Ticuna [Pacheco de Oliveira, 1988c]. L'objectif est de proposer un instrument analytique capable de relier, de manière organique, l'observation ethnographique aux contextes historiques spécifiques.

Cette analyse historique s'appuie également sur une recherche sur les images. Le concept de scénario renvoie moins à la notion sociologique du *setting* qu'à celle du paysage, tel qu'elle est mobilisée dans l'analyse picturale. En ce sens, il se rapproche davantage de la catégorie de *landscape*, utilisée par certains anthropologues anglais [Hirsch & O'Hanlon, 1996 (1995)].

Axé principalement sur les représentations construites au sujet des indigènes amazoniens et sur le processus d'expansion de la frontière, ce chapitre a une dimension comparative implicite. Sur certains points, des parallèles seront établis avec la place des autochtones dans le modèle de colonisation mis en place le long de la côte Atlantique. Pour saisir la singularité de l'histoire de l'Amazonie, il est nécessaire de comprendre les différentes modalités de la frontière qui existèrent au Brésil, car elles eurent des caractéristiques et des temporalités différentes.

L'image de « l'ultime frontière »

Quand on prononce le nom « Amazonie », quelles images viennent à l'esprit des Brésiliens? Que savons-nous de l'ensemble des représentations qui conditionnent nos actions et nos pensées à l'égard de l'imaginaire de cette région pourtant bien réelle, et qui nous conduisent à exprimer des idées sur ses habitants, son histoire et sa situation actuelle?

Même si ces images nous habitent et nous apparaissent comme familières, elles ne sont jamais produites par nous-mêmes. Extérieures à nous et arbitraires, elles sont des conventions dont les présupposés nous échappent fréquemment [Halbwachs, 1950]. Présentes dans nos esprits, celles-ci résultent d'une confrontation entre différentes conceptions élaborées par les générations précédentes en des lieux proches ou distants de nous. Néanmoins, elles orientent nos questionnements et nos actions, gouvernant fréquemment nos émotions et nos attentes.

Pour analyser la production de ces images et de ces récits, il n'est pas nécessaire de remonter en 1492 (arrivée des Européens en Amérique), ni en 1500 (arrivée des Portugais au Brésil) ni en 1542 (première navigation espagnole sur l'Amazonie). Il faut plutôt se diriger vers le *xix^e* siècle, siècle où ont été produites la plupart des idées qui nous gouvernent aujourd'hui comme si elles étaient atemporelles, naturelles et sans justification. Certains intellectuels de cette époque nous ont légué des productions artistiques et scientifiques au sujet de l'Amazonie qui conduisent à nous représenter cette région à travers un prisme unique, par le biais d'images stéréotypées et des idées préconçues qui composent une totalité présentée comme indiscutable.

Selon ces descriptions qui alimentent encore de nombreux mythes, l'Amazonie serait le monde des eaux et de la forêt, où la nature fonctionnerait comme un système intégré et harmonieux, et régnerait de manière absolue. Ce serait l'endroit privilégié de la planète où la prééminence de la nature sur l'homme y trouverait son expression la plus parfaite, une sorte de paradis perdu qui nous renvoie au scénario de la terre avant l'apparition de l'humanité. En somme, ce serait l'empire de la nature et de l'étroitesse de la civilisation, la planète des eaux et le désert de l'histoire.

Au sein de cet ensemble d'images, l'appréciation de la nature oscille, tantôt mesquine et décadente, tantôt magnifique et resplendissante. Certains souscrivirent à la première description et soulignèrent

l'adversité de l'environnement et l'inadéquation de l'adaptation des êtres vivants à ce scénario, de l'homme en particulier. Ils développèrent des théories de la dégénérescence de l'Homme américain, inspirées par Georges Louis Leclerc, plus connu comme le comte Buffon, et Cornelius de Pauw³. De nombreux auteurs nationaux et internationaux firent des descriptions hautes en couleur des manières par lesquelles la force de la forêt soumettait les hommes en leur imposant un destin inexorable⁴.

Au sein du deuxième groupe figurent les auteurs qui, défendant des positions opposées, proposèrent une vision optimiste. Des explorateurs du fleuve Amazone, comme Henry W. Bates et Jean-Louis Agassiz, soulignèrent les potentialités de la région. Dans un article publié en 1865, ce dernier ironisait avec véhémence contre les descriptions négatives des perspectives de l'Homme en Amazonie. « En effet, selon l'opinion générale, le climat de l'Amazonie serait l'un des plus insalubres du monde. Il n'y a pas un seul explorateur qui ne la décrive de manière effrayante. C'est le pays des fièvres, disent-ils » [Agassiz, 18 mai 1865].

Soucieux de promouvoir un flux jugé désirable de colons étrangers dans la région, Aureliano Tavares Bastos, homme politique, écrivain et journaliste, affirmait en 1866 : « Manaus a une réputation ancienne de fertilité, de beauté et de douceur de climat. Les marges du fleuve Solimões et du haut Amazone sont totalement habitables » [Bastos, 1937 (1866), p. 371].

Bien qu'il existât des divergences au sujet du potentiel de la nature amazonienne, il n'y eut pas de désaccord vis-à-vis de son immensité ou de sa faible densité de population. Les naturalistes Johann Baptist von Spix et Carl Friedrich Philipp von Martius [1981 (1823-1831)] établirent un parallèle entre une « nature exubérante » et une nouvelle histoire à peine commencée. Quelques années plus tard, le géographe Élisée Reclus [1862] compara l'importance de l'Amazonie dans l'histoire géologique avec son absence dans l'histoire de l'humanité. Malgré ses observations très aigües sur les us et coutumes de la région, l'écrivain et journaliste Euclides da Cunha conforta également la vision d'une absence d'histoire en postulant que « l'Amazonie est, sans doute, la

3. Pour une description plus détaillée de ces théories, voir Duchet [1977 (1971)].

4. Voir le roman *O inferno verde* (L'Enfer vert) d'Alberto Rangel [1907], précédé de la préface d'Euclides da Cunha.

dernière page encore non écrite de la Genèse» dans laquelle l'homme est « un intrus impertinent » [Cunha, 2000 (1909), p. 116].

Ce discours, historiquement daté, ne fut pas seulement appliqué à cette région et à ses habitants. Au XIX^e siècle, l'expansion coloniale atteignit son comble, mettant en contact les explorateurs européens avec les populations autochtones de diverses parties du monde. En 1800, les puissances européennes contrôlaient 35 % de la superficie du globe; en 1914, 85 %. Analysant ce processus d'expansion, Edward Saïd [1995] souligne le caractère inédit du nombre de colonies, qui donna lieu à une inégalité sans précédent entre les unités sociales et les politiques des colons et des colonisés, réalité jusque-là inconnue, même au sein de l'Empire romain.

Le topos de la nature vierge, riche en ressources naturelles, d'une terre libre et dépeuplée, était très récurrent dans les imaginaires de l'époque. Au XIX^e siècle, les récits de voyage établirent un type de connaissance, qui se répandit en France, en Angleterre et en Allemagne. La fameuse *Bibliothèque universelle de voyages* (1833) n'est qu'un seul des deux cents titres sur le continent américain [Berthiaume, 1990].

Ce phénomène n'est pas spécifique à l'Amérique ou à l'Amazonie, il se déploya également en Afrique, en Inde ou en Océanie. Des auteurs comme Joseph Conrad, Rudyard Kipling et Herman Melville parlèrent de ces régions lointaines via les personnages et les intrigues de leurs essais et romans. Ces fictions habiles contribuèrent à diffuser en anglais des images impressionnantes du monde colonial.

En outre, dans les jeunes nations d'Amérique qui naquirent des indépendances, des processus internes de colonisation furent engagés. Le plus célèbre est celui de la côte ouest des États-Unis. La nature vierge à exploiter pour produire des richesses, c'est-à-dire de la marchandise, finit par être conçue comme une frontière en mouvement. La fameuse thèse de Frederick Jackson Turner [1990 (1889)], où s'articulent l'expansion de la frontière vers l'ouest, la religion des pionniers animés par l'idée d'une « destinée manifeste » et la consolidation des principes égalitaires dans la société nord-américaine, en est un bon exemple⁵.

Ce processus se produisit également à l'autre extrême du continent, au sud du fleuve Bío Bio au Chili et dans les *pampas* de la région

5. Pour une lecture critique, voir Velho [1976].

de l'Auracanía en Argentine [Bengoia Cabello, 2000 (1985); Briones & Carrasco, 2000]. Au Brésil, cette forme d'expansion de la frontière encouragea la production de textes en allemand. Les colons des provinces de Santa Catarina et du Rio Grande do Sul reproduisirent la saga de l'homme blanc dans leurs mémoires et leurs lettres, où ils racontaient leurs propres expériences d'héroïsme, de sacrifice et de dévouement [Brignol, 2002; Tombini Wittmann, 2007].

Les descriptions et analyses se déplaçaient d'un endroit à l'autre sans pour autant altérer cette même rhétorique, qui se traduisait fréquemment par l'idée d'« ultime frontière ». « Terre vierge » signifiait sans propriétaire et pouvait être dès lors librement occupée. Le droit exclusif et antérieur des populations autochtones sur les territoires occupés n'était pas reconnu.

Dans un texte célèbre de 1882, Ernest Renan [1992 (1882)] défend l'idée selon laquelle les nations construisent leur sentiment d'unité non seulement sur des mémoires reconnues et célébrées, mais aussi sur des oublis partagés (cf. chap. II). Une fois transformés en conventions, ces oublis deviennent consensuels et il n'est plus nécessaire d'en parler. Les intérêts des populations autochtones ne furent jamais pris en compte pendant l'expansion coloniale (xvi^e et xvii^e siècles) ni lors de la formation des États nationaux ni dans les formes du colonialisme du xix^e siècle.

En revanche, au moment des premiers recensements des sources et de la construction systématique d'une histoire du Brésil dans les décennies postérieures à l'indépendance du Brésil en 1822, les indigènes furent confinés aux chapitres initiaux de l'histoire du pays⁶. Dans les travaux les plus connus de l'Institut historique et géographique du Brésil (IHGB)⁷, les indigènes résidant dans les frontières du territoire national furent perçus de manière négative et considérés comme la manifestation la plus pure du primitivisme et de la simplicité. Ces perspectives établissaient des comparaisons avec les États précolombiens des Andes et de l'Amérique centrale. Les populations autochtones d'Amazonie furent ainsi rattachées aux formes les plus élémentaires de l'humanité, soulignant leur étrangeté à la civilisation, y compris sous une forme embryonnaire.

6. Pour une lecture critique des paradigmes historiographiques adoptés au sujet des populations autochtones, voir Pacheco de Oliveira [2009].

7. Une abondante bibliographie existe autour de cette thématique. Voir notamment les travaux de Guimarães [1988], Domingues [1989], Guimarães [1995] et Kodama [2005].

Images et récits de la rencontre

Aujourd'hui, les sources coloniales disponibles pour l'étude des indigènes, pourtant abondamment lues et utilisées au cours du XIX^e siècle, ne nous conduisent nullement à de semblables interprétations. Diego de Carvajal et Gaspar de Acuña [Hagen, 1945], premiers chroniqueurs à avoir descendu le fleuve Amazone en 1542 et en 1639 décrivent des peuples nombreux, habitant de grands villages situés sur les rivages du fleuve, qui pratiquaient diverses formes de culture et d'élevage, avaient de nombreux guerriers et déployaient d'efficaces stratégies de combat. Il s'agissait de sociétés complexes et stratifiées, ayant des formes politiques et des expressions religieuses élaborées. L'un de ces peuples, les Omagua ou Cambeva, était décrit par Carvajal comme de véritables « seigneurs du fleuve » Amazonas. L'étude détaillée de la culture matérielle et des dispositions spatiales en fournit la preuve [Heckenberger, 1996; Neves *et al.*, 2001].

La rencontre entre les Européens et les populations autochtones ne se passa pas de la même manière sur les côtes du littoral atlantique et à l'intérieur de la vallée amazonienne. Sur le littoral, les Européens quittant leurs caravelles se réfugiaient dans la brousse et les baies, immédiatement fortifiées, d'où ils déployaient de façon spectaculaire leur force et leur pouvoir. Dans la vallée amazonienne, le récit de Carvajal et Acuña est au contraire très dramatique. Leurs voyages sont présentés comme une séquence de fuites et de combats contre des populations qui leur étaient largement supérieures d'un point de vue numérique, logistique et militaire.

Comme je l'ai expliqué dans le chapitre II, les sources historiques concernant l'arrivée des Portugais sur la côte atlantique ont été égarées pendant plus de trois siècles dans les archives de la métropole. Elles ne furent découvertes qu'au cours des premières décennies du XIX^e siècle. Cette découverte nourrit l'imagination, dans le contexte de la construction nationale, plus précisément pendant le Second Empire, d'artistes comme Victor Meirelles (cf. chap. II), inspirant son célèbre tableau *A Primeira Missa no Brasil* (figure 1).

Les récits de voyage de Carvajal et Acuña n'ont pas engendré de semblables productions. La saga de militaires et religieux assaillis par la faim et la méconnaissance du terrain et le délabrement de leur troupe ne pouvaient qu'aggraver la fragile condition physique et psychologique des

prétendus découvreurs. Cette fragilité ne s'accordait aucunement avec le mythe triomphaliste de l'avènement d'une nation. En revanche, de nombreuses années plus tard, au milieu du ^{xx}^e siècle, les récits des premiers explorateurs inspirèrent une réflexion cinématographique sur le délire du pouvoir et de la folie, *Aguirre, la colère de Dieu* [Werner Herzog, 1972]⁸.

La volonté de forger une image, à travers la peinture, qui célébrait la découverte de l'Amazonie poussa le gouverneur de l'État de Pará à commander un tableau à l'artiste Antônio Parreiras : *A conquista do Amazonas* (« La conquête de l'Amazonie », 1907) (figure 24).

Figure 24. *La conquête de l'Amazonie*, Antônio Parreiras, 1907



© Musée de l'État du Pará (MEP).

Mais à l'inverse de la peinture sur la colonie du Brésil, le tableau de Parreiras ne se centre pas sur la performance politique des colonisateurs. Au contraire, ces derniers apparaissent dans diverses postures face aux autochtones. La lumière projetée sur une femme indigène nue, vers laquelle se dirigent les regards avides des explorateurs, laisse transparaître le caractère inhumain et illicite de leurs intentions. Loin de célébrer la concrétisation d'un pacte à l'origine de la formation d'une nation ou d'une colonie, le peintre semble vouloir suggérer au public les fins égoïstes des explorateurs. Les nobles idéaux de conversion religieuse et

8. Sur l'importance des facteurs émotionnels et des états altérés de la conscience dans la littérature et les ethnographies des explorateurs en Afrique, voir Johannes Fabian [2000].

le projet politique impérial semblent se dissoudre derrière une image de pillage et d'absence d'objectifs communs⁹.

La différence entre les modalités d'intégration des deux colonies du Brésil au processus de construction d'une histoire et d'un imaginaire national plonge ses racines dans l'histoire coloniale antérieure. L'autorité portugaise ne traita pas ces deux régions de manière homogène : elle les institua comme deux colonies ultramarines distinctes, aux rythmes et aux configurations historiques différenciées.

Dans la colonie du Brésil, les Portugais commençaient à occuper les sites par des forts et des places fortifiées, abritant des enclaves commerciales. Ils s'étendaient vers les *sertões* à travers l'établissement de plantations et de sucreries. Au-delà de ces zones protégées se trouvaient les *haciendas* destinées à l'élevage extensif de bétail. Les villes d'Olinda, Recife, Salvador de Bahia et Rio de Janeiro entre autres poursuivirent cette stratégie politique et architectonique, qui reprenait le modèle de villes médiévales. Dans un premier temps, les indigènes mobilisés de manière pacifique contribuèrent à la construction des villes, édifiant des églises, des forts et participant à d'autres travaux publics [Pacheco de Oliveira & Rocha Freire, 2006]. Plus tard, sous l'effet de la demande, les besoins des cultures destinées à l'exportation se transformèrent, entraînant une expansion territoriale et une mobilisation accrue de la force de travail. Le projet colonial fut dès lors bouleversé. Les esclaves indigènes, appelés « noirs de la terre » [Monteiro, 1994], furent progressivement remplacés par des esclaves africains au sein des plantations de canne à sucre et de coton s'insérant dans un commerce triangulaire (Afrique, Portugal, Brésil) dont les profits et les tributs bénéficièrent à la métropole.

À l'inverse, l'exploration de l'Amazonie se déroula principalement par les voies fluviales, par le biais d'expéditions ponctuelles privilégiant les activités d'extraction à caractère temporaire. La collecte des plantes médicinales du *sertão*, la pêche du « poisson buey » (*peixe-boi*) et la capture de tortues en sont représentatives. Cette production était

9. Cette peinture fut commandée à Antônio Parreiras (1860-1927), célèbre artiste de l'intérieur, qui vécut pendant de longues périodes à l'étranger. De grande dimension, elle est conservée au musée historique du Pará. Même s'il peut paraître paradoxal qu'une œuvre aussi critique de la colonisation ait été financée et réalisée pendant le *boom* du caoutchouc, il existait un débat, dans les cercles lettrés, et parfois même parmi les autorités, au sujet du modèle de développement pour cette région, opposant extractivisme et agriculture. Nous y reviendrons dans le chapitre suivant (cf. chap. v).

destinée à l'exportation. Elle ne s'accompagna pas forcément d'un établissement de places fortifiées et de noyaux urbains dans l'arrière-pays. L'occupation du territoire se restreignit à l'instauration des missions (*aldeias*), unités productives qui reposaient sur le travail indigène et qui nécessitaient donc que les Indiens acceptent leur conversion religieuse et l'intervention d'agents religieux extérieurs.

L'indigène comme une ressource fondamentale

L'occupation de l'Amazonie, dans l'objectif d'établir des activités d'extraction ou des missions, reposa sur un facteur économique essentiel : le travail indigène, qualifié d'« or rouge » par le père Antônio Vieira (1608-1697), sur lequel fut construite toute la richesse de la région [Hemming, 1978]. Colons, religieux et autorités s'affrontèrent intensément, arrivant parfois à des compromis pour la recherche et le contrôle de ce facteur essentiel de production, pour lequel aucune alternative efficace ne fut imaginée jusqu'en 1870.

À la différence du Noir, l'indigène ne pouvait légalement être réduit en esclavage. Il pouvait néanmoins être victime d'un *descimento* (déplacement) : déplacé collectivement de son lieu d'origine vers un autre endroit, il était assigné à une mission, où il recevait une éducation religieuse et travaillait dans des activités d'intérêt pour les colons ou les autorités administratives. Ces missions étaient les pourvoyeuses en main-d'œuvre des *haciendas* du littoral et des expéditions d'extraction qui parcouraient l'arrière-pays de la région amazonienne à la recherche des plantes médicinales du *sertão*. Les indigènes y étaient recrutés pour de longues périodes afin de réaliser des travaux publics (fortifications, chemins et églises), des activités pénibles ou des actions militaires (guerres ou révoltes).

Les *tropas de resgate*, quant à elles, parcouraient les *sertões* pour libérer les indigènes captifs victimes d'anthropophagie. En réalité, elles créèrent un marché d'esclaves, parallèle à celui des Africains. En outre, il était possible de déclarer une « guerre juste » à un peuple indigène ou à une communauté locale. Les conditions requises à cette déclaration étaient vastes, allant de tout acte nuisible aux colons (morts, vols ou arnaques) jusqu'au simple refus de recevoir une éducation religieuse. Les « guerres justes » et l'action des *tropas de resgate* alimentèrent un

marché parallèle où l'esclavage indigène temporaire, pendant de longues périodes (quinze ans), était légal. Elle se justifiait pour des raisons pédagogiques ou de coûts des expéditions.

De véritables guerres d'extermination furent menées contre les Tupinambá du Maranhão, les indigènes du rio Negro, les Mura et les Mundurucu. Certaines sources coloniales estiment qu'un capitaine général de l'État de Pará extermina ou rendit captifs plus de 500 000 indigènes en l'espace de cinq ans, de 1621 à 1626 [Pacheco de Oliveira & Rocha Freire, 2006]. Le mouvement dirigé par Ajuricaba de 1723 à 1727 fut l'une des rares rébellions indigènes recensées dans l'histoire. La violente répression qui s'abattit sur les Manaó en marqua la fin. Entre 1743 et 1750, ces pertes s'aggravèrent en raison d'une épidémie de variole dans la région du rio Negro, dont les victimes furent estimées à 40 000 pour la capitainerie de Grão-Pará. Après la promulgation d'une *devassa*¹⁰, et au bout d'une longue et cruelle campagne militaire, les villages indigènes furent détruits ou occupés en 1755. La population restante fut considérée comme « pacifiée » [Coutinho, s.d.].

Les actions militaires et la propagation de maladies contribuèrent à anéantir un grand nombre de peuples ou à entraver leur possibilité de reproduction socioculturelle réduisant parfois drastiquement leur densité démographique. Les présupposés économiques sur lesquels s'appuya l'occupation de l'Amazonie restèrent inchangés. L'indigène fut considéré comme le principal facteur du peuplement de la région et de toute méthode efficace pour la production d'une rente.

En termes politico-administratifs, la nouvelle politique tracée par le Marquis de Pombal (1699-1782) introduisit des changements significatifs. Celle-ci donnait la priorité à la délimitation de la frontière et au contrôle étatique direct sur la population indigène. Motivé par des enjeux géopolitiques – assurer la souveraineté portugaise sur tout le territoire occupé et établir un pouvoir absolu sur la population –, Pombal limitait considérablement le pouvoir des ordres religieux. Les anciennes missions furent transformées en villages et capitales de cantons, désormais administrées par les autorités laïques.

La vie civile devint la meilleure école pour les indigènes, et les autorités publiques, les plus aptes à les instruire et à les transformer en citoyens.

10. Procès de grande envergure, où un compte rendu des faits était réalisé et où des culpabilités et des responsabilités étaient attribuées.

La législation adoptée à cette fin était le Directoire des Indiens (1755). Dans une perspective assimilationniste, le portugais fut décrété langue officielle, et l'usage des langues indigènes et de la « langue générale¹¹ » interdit. Le mariage interethnique fut encouragé et on abrogea l'interdiction pour les non-indigènes de résider dans les anciennes missions.

La création et la structuration institutionnelle de noyaux urbains dans l'arrière-pays donnèrent une nouvelle base d'appui à la domination politique. Contrairement à l'émancipation supposée des indigènes et à leur participation accrue à la vie civile, les formes d'exploitation de la main-d'œuvre indigène s'aggravèrent. Les agents gouvernementaux, nommés comme directeurs d'Indiens, poursuivaient des objectifs strictement privés et exploraient le travail des autochtones sans aucune modération. La conséquence de cette politique fut la constitution de réseaux particuliers de clientèle, activés dans le cadre de la mobilisation de la force de travail et du commerce. Ces réseaux anticipaient les circuits économiques qui ne cessèrent de s'étendre jusqu'au *boom* du caoutchouc. La petite production agricole fut démantelée, et un grand nombre de villages se sont dépeuplés en raison de la fuite des indigènes des anciennes missions. Malgré cela, toutes les activités dans la région continuèrent de dépendre exclusivement du travail indigène pendant encore un siècle.

Pendant neuf ans, de 1783 à 1792, Alexandre Rodrigues Ferreira, un philosophe de la nature formé à l'université de Coimbra, voyagea en Amazonie aux côtés de deux dessinateurs. Il fit un compte rendu minutieux des richesses de la région pour le gouvernement portugais. Le résultat très prolifique de sa recherche, publié de façon éparse dans différents contextes historiques [Ferreira, 1971], mit en évidence la prééminence de la présence indigène dans la région et l'expression ostensible de leurs caractéristiques culturelles dans leur vie quotidienne en dépit des guerres, des épidémies et de la politique assimilationniste de Pombal. Quelques dessins le montraient (figures 25 à 28).

11. Élaborée et promue par les jésuites pendant le *xvi*^e siècle, la « langue générale » était un tupi « simplifié », auquel fut ajoutée une série de vocables et de concepts propres aux missionnaires.

Figure 25. *Índio cambeba com suas armas*



ÍNDIO CAMBEBA COM SUAS ARMAS

© Alexandre Rodrigues Ferreira, 1971, p. 118.

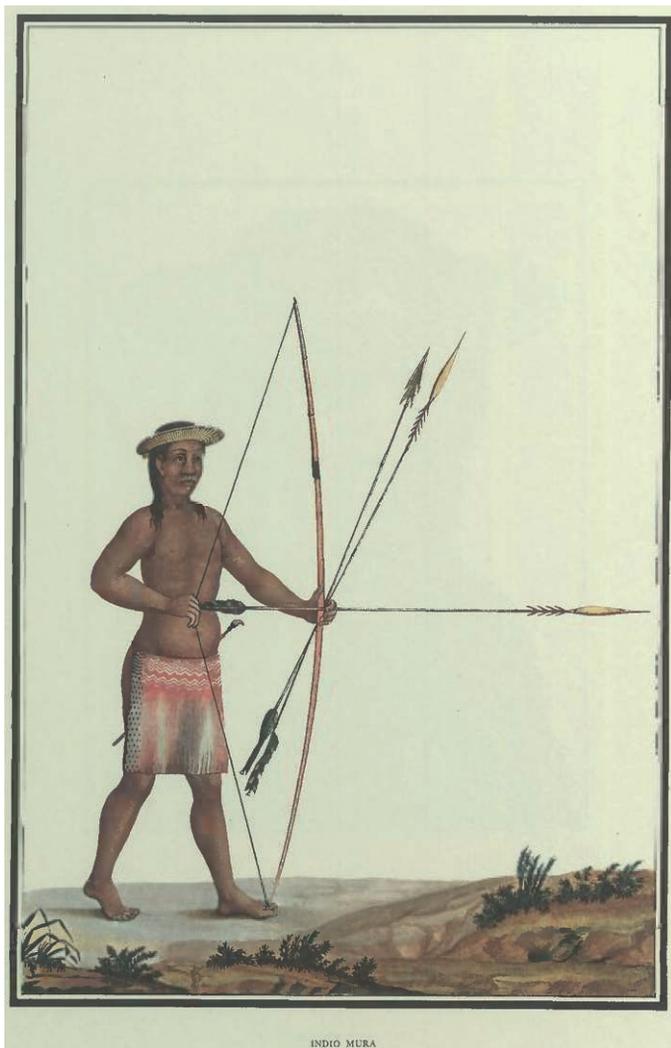
Figure 26. *Índio do rio Branco*



ÍNDIO DO RIO BRANCO

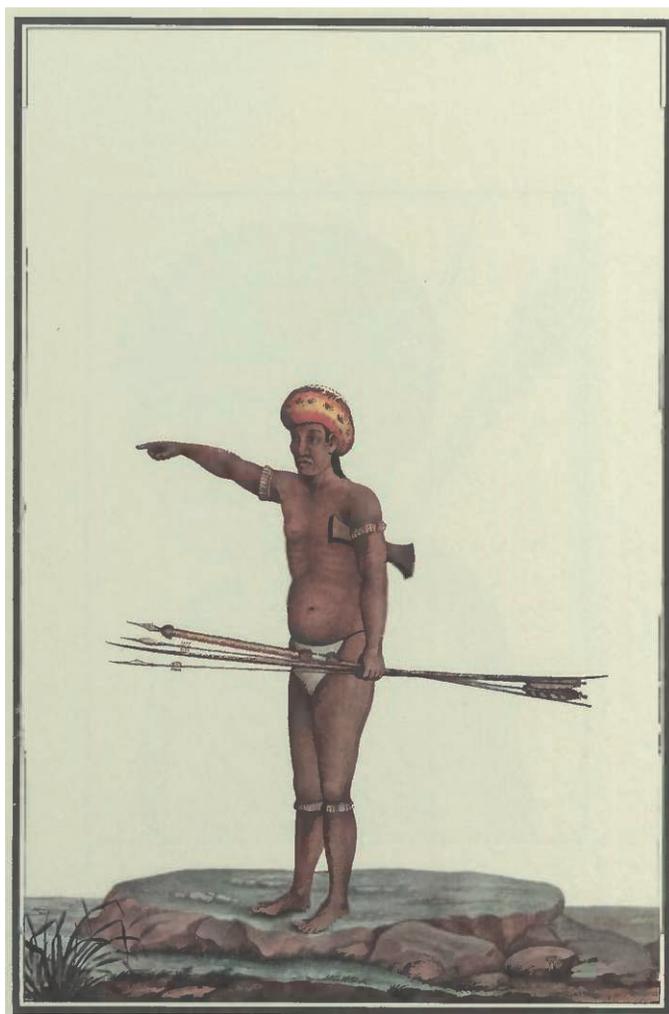
© Alexandre Rodrigues Ferreira, 1971, p. 122.

Figure 27. *Índio mura*



© Alexandre Rodrigues Ferreira, 1971, p. 120.

Figure 28. *Índio uaupe*



© Alexandre Rodrigues Ferreira, 1971, p. 101.

La construction de la nation et l'*índio bravo*

Nous voici de retour au XIX^e siècle. José Bonifacio de Andrada e Silva, figure notable du Premier Empire¹², affirmait que l'Indien ne pourrait s'intégrer à la société brésilienne naissante qu'à travers des « procédures souples et persuasives ». Le Brésil indépendant ne pouvait plus décréter des « guerres justes » à l'encontre de peuples indigènes spécifiques.

À l'échelle des politiques d'État, l'abandon de la possibilité d'actes de guerre officiels contre les indigènes traduisait un changement de posture significatif. À l'époque, la population brésilienne s'élevait à 3,6 millions de personnes, parmi lesquelles on comptabilisait les indigènes baptisés qui vivaient régulièrement en contact avec les Blancs, ainsi que les *índios bravos* (Indiens féroces) qu'on estimait à environ huit cent mille [Velloso de Oliveira, 1866]. À partir de 1815, l'attention de l'élite dirigeante se focalisa sur ces derniers, suscitant un changement d'envergure dans l'orientation des politiques coloniales, antérieurement consacrées à la production de l'Indien christianisé.

L'indianisme joua un rôle déterminant au sein de cet agencement d'images et de récits, devenu le symbole de l'unité de la jeune nation. L'indigène du passé fut réhabilité, reconnu dans ses valeurs et ses causes, même si les accusations dont il était la cible au quotidien restèrent inchangées (cruauté, trahison, paresse, etc.).

La gestation du projet de nation indiquait aux populations autochtones la voie de l'intégration à la société brésilienne par le biais des structures tutélaires. Pendant le régime monarchique (1822-1889), ces structures s'appuyaient sur l'action des missionnaires catholiques, ainsi que sur l'institution du Patronat Royal¹³. Pendant la période de la République à partir de 1889, la tutelle se poursuivait à travers la mise en place d'une agence spécialisée, inspirée des conceptions évolutionnistes,

12. Le Premier Empire désigne la période qui débuta avec la déclaration d'indépendance en 1822 et qui s'acheva avec l'abdication de Dom Pedro I^{er} en 1831. Suite au décès de son père, il retourna au Portugal pour accéder au trône avec le titre de Dom Pedro IV. Une série de régences provisoires fut mise en place après le Premier Empire, jusqu'à son investiture de son fils et héritier en 1840 sous le titre de Dom Pedro II.

13. Pratique répandue au Portugal suivant laquelle le monarque finançait substantiellement l'administration des missions, qui agissaient en tant qu'agents du gouvernement.

du positivisme d'Auguste Comte et des principes hiérarchiques de l'organisation militaire et du service public.

Sous l'Empire, et en particulier sous le Second (1840-1889), un processus d'homogénéisation des structures administratives et représentatives de la nation se mit en place. Les images et les récits à propos de l'indigène se cristallisèrent autour d'une figure unique, celle de l'Indien sauvage. Ainsi le *tapuio*, le *caboclo* et l'indigène colonial furent complètement oubliés et, peu après, déclarés inexistants. Pendant les décennies succédant à la Loi des Terres (1850), les provinces du *Nordeste* déclaraient les anciennes réductions d'Indiens « disparues » ou « éradiquées », en raison du caractère inhabité des terres, ou bien du métissage et de la supposée acculturation de ses habitants.

Les populations indigènes d'Amazonie étaient pensées exclusivement à travers les images produites sur les *índios bravos*, c'est-à-dire en tant qu'habitants primitifs des frontières internes de la nation, exclus des circuits économiques et sociaux. Leurs collectivités, présentées comme dangereuses, renvoyaient à un stade primaire de civilisation. Ces images décrivaient des personnes avec une capacité réduite d'adaptation au monde contemporain, qui suscitaient un regard indulgent et une prise en charge dépendante d'une médiation tutélaire et protectrice.

Le maréchal Cândido Mariano da Silva Rondon (1865-1958) considérait les peuples indigènes comme l'expression d'une humanité au stade le plus élémentaire de l'évolution. Les principes généraux de leur religion étaient considérés comme fétichistes, c'est pourquoi il jugeait inadéquate leur conversion forcée et abrupte aux formes religieuses monothéistes par l'évangélisation. Seule une « protection laïque et fraternelle » pouvait leur permettre une évolution lente et spontanée, afin qu'ils pussent faire partie de la société brésilienne. Rondon œuvrait à l'intégration et à la pacification des peuples jugés isolés. Or ces peuples étaient déjà pour la plupart et sous différentes modalités, exposés aux fronts extractivistes liés au caoutchouc et à la noix du Brésil, et c'est en raison de ces violences qu'ils étaient devenus distants et hostiles à l'homme blanc. L'assignation des peuples à l'isolement était rarement effective.

Le Service de protection aux Indiens (SPI¹⁴) innova très peu en termes d'images et de récits sur la figure de l'indigène, il s'inscrivait plutôt dans la continuité de ce processus pendant la période postindépendance à partir de 1822¹⁵.

L'indigénisme de Rondon concevait l'indigène comme un être primitif qui méconnaissait l'homme blanc, et dont la survie était menacée du fait de sa difficile adaptation au monde contemporain. L'indigénisme focalisait son attention sur l'Indien sauvage dans son acception coloniale, à savoir celui qui n'est pas baptisé et qui ne participe pas de façon régulière aux circuits d'échange et/ou de travail avec les autres « nationaux ». La proposition consistait à mettre en place une tutelle protectionniste afin d'intégrer l'indigène en tant que brésilien. On pouvait aisément reconnaître les intentions de José Bonifacio ainsi que les conceptions des indianistes, reprises par le jargon positiviste d'un nouveau projet « missionnaire laïcisé ».

La pacification des tribus combattantes et leur mise sous tutelle fédérale apaisèrent les relations entre Blancs et indigènes. En ce sens, Rondon et ses partisans contribuèrent significativement à l'atténuation des différents types de violences commises envers les indigènes à l'intérieur du pays. Mais ils réussirent rarement à préserver l'habitat de ces peuples ou à garantir leur contrôle sur leurs anciens territoires incorporés progressivement au marché des terres et accaparés par des intérêts privés.

14. L'agence indigéniste brésilienne – désignée dans un premier temps Service de protection aux Indiens et de localisation des travailleurs nationaux (SPILT) et par la suite SPI – fut créée en 1910, à partir des expériences de contact amiable et de pacification des tribus rebelles, menées par Cândido Mariano da Silva Rondon (ingénieur militaire de formation positiviste) dans le Mato Grosso et d'autres États, avec pour objectif le tracé et la construction de lignes télégraphiques. Rondon, promu au grade de maréchal, fut le directeur du SPI pendant une longue période et devint l'icône de l'indigénisme brésilien. Il décéda en 1958 à l'âge de 92 ans. En 1967, le SPI est accusé de corruption et de mauvais traitement envers les indigènes. L'agence est alors fermée et remplacée par la Fondation nationale de l'Indien (FUNAI), qui demeure proche des propositions de Rondon.

15. Voir Lima [1995] pour une recherche approfondie sur le SPI.

L'économie du caoutchouc et la conquête de l'Amazonie

Le premier recensement réalisé en 1872 nous offre des clefs d'interprétation sur la présence indigène au Brésil pendant le Second Empire. Contrairement à la croyance répandue par l'indianisme et transposée dans le champ des politiques publiques par les gouvernements provinciaux, le recensement démontra que les indigènes de la côte atlantique n'avaient pas « disparu ». Dans certains États, tels que le Ceará, ils représentaient jusqu'à 10 % de la population totale. En Amazonie, les résultats du recensement signalaient un décalage majeur entre les données statistiques et la vision de l'élite impériale : 64 % de la population de la province était classée sous la catégorie de *caboclos*, c'est-à-dire d'Indiens et descendants d'Indiens¹⁶.

Jusqu'au début de l'essor du caoutchouc, entre 1870 et 1911, la population indigène était majoritaire dans la province Amazone. Avant cette période d'apogée, en remontant jusqu'à l'aube du xvii^e siècle, le modèle d'extraction du caoutchouc s'inscrivait dans le prolongement du modèle de colonisation en vigueur, qui était celui des expéditions pour la collecte des plantes médicinales du *sertão*. Pendant les premiers temps de l'extraction du caoutchouc dans le Bajo Amazone, l'indigène demeurait la main-d'œuvre de base (cf. chap. v).

Bien que certains auteurs tels que Moreira Neto [1988] imputent à la politique assimilationniste du Directoire des Indiens la responsabilité de la minorisation de la population autochtone, cette hypothèse est incorrecte à tout point de vue. Les scénarios décrits par les voyageurs, dans leurs paysages et leurs écrits, corroborent la thèse de la prédominance de la présence indigène, confirmée par le recensement de 1872.

De nos jours, la tendance est à décrire l'Amazonie en tant qu'unité, mais les écarts et les différences historiques entre les modalités de colonisation et la densité démographique sont importants. Alors que le recensement de 1872 attribuait aux indigènes presque 65 % de la population de la province de l'Amazonie, ils n'étaient que 16,2 % et 14,1 %

16. Même si l'usage contemporain du terme *caboclo* ne revêt plus une acception ethnique prononcée qui renvoie aux indigènes, il n'en allait pas ainsi au xix^e siècle. Ainsi, dans la traduction française du recensement de 1872, on distingue le *caboclo*, traduit par « Indien », du *pardó*, traduit par « métis ».

dans les provinces de Pará et de Mato Grosso, ce qui reflétait une occupation plus ancienne comprenant des activités agricoles et minières¹⁷.

L'expansion de l'extraction du caoutchouc dans la vallée amazonienne à la fin des années 1870 s'adossa à une demande croissante et aux prix élevés du marché international. Le processus fut piloté par des agents financiers établis à Londres et à New York, qui délocalisèrent leurs représentants à Belém et à Manaus. Les grandes maisons commerciales, aussi appelées « maisons d'exportation » et financées par des banques, avaient à charge la gestion d'une myriade de réseaux de crédits qui pourvoyaient les producteurs de caoutchouc jusqu'aux vallées les plus éloignées des fleuves Madeira et Purus, et dans le haut Amazone.

Pour répondre à la demande croissante et à l'augmentation des prix, des milliers de *Nordestinos* furent engagés dans la récolte du caoutchouc suivant des schémas de travail forcé – l'esclavage en contrepartie de la dette et le monopole commercial du propriétaire de l'entrepôt local.

La main-d'œuvre qui assurait cette production ne fut nullement encouragée par une politique officielle de soutien et/ou de fiscalisation. Les agents à la base de cette expansion, des milliers de Brésiliens pauvres, furent recrutés à l'intérieur du pays dans des régions affectées par les sécheresses [Benchimol, 1965 (1964); Furtado, 1969 (1959)]. La quête du caoutchouc, « l'or noir », les poussa à s'engouffrer au plus profond de la forêt et à entrer en conflit avec les populations indigènes qui y menaient leurs propres formes de vie, dans une relative autonomie vis-à-vis des commerçants et des *caboclos* riverains.

Dans le cadre de cette nouvelle rationalité économique, l'indigène devint un obstacle et paradoxalement un envahisseur, un intrus dangereux à expulser. Son extermination, mise en place par des expéditions punitives appelées *correrias*¹⁸ (razzias), s'imposa comme la solution la

17. Dans les cas des provinces de Maranhão et de Goiás, les données démographiques divergent plus encore de celles de l'Amazonie : dans la première, qui connut un ancrage fort de la culture du coton et des plantations, principalement basées sur une main-d'œuvre composée d'esclaves africains, la population indigène correspondait au 3,5 % de la population totale ; alors que dans la seconde, dont l'activité principale était la recherche de minerais précieux dès le début du XVIII^e siècle, elle se limitait à 2,6 %.

18. Incursions armées et violentes qui détruisaient les habitats indigènes, brûlant leurs biens et leurs cultures. Lors des *correrias*, les indigènes les plus rebelles étaient abattus, tous les autres étaient réduits en esclavage, en particulier les femmes et les enfants. À la différence des *descimentos* (déplacements) de l'époque coloniale, les *correrias* n'étaient encadrées par aucune réglementation officielle ni par des missionnaires.

plus fréquente au problème. En raison de l'immense système de crédits contracté par une importante armée d'hommes, les *índios bravos* d'Amazonie, qui représentaient la majorité des 800 000 *índios bravos* estimés au début du XIX^e siècle, subirent l'invasion de leurs terres par les extracteurs de caoutchouc. D'innombrables ethnies disparurent pendant ce processus, elles furent considérées comme « éradiquées » au début du XX^e siècle.

Par la suite, suivant un modèle économique devenu moins rentable qui engageait des coûts de transports plus élevés, les indigènes demeuraient indispensables pour l'extraction du caoutchouc, particulièrement dans les « *seringais* du modèle *caboclo* » (cf. chap. v). Le front extractiviste recrutait des travailleurs parmi les peuples Ticuna, Cashináu et Miranha qui devinrent une main-d'œuvre essentielle pour la récolte du latex ainsi que pour les activités de support à la production du caoutchouc (rameurs, guides, travailleurs agricoles, etc.). Bien qu'ils parvinrent à échapper à une extermination immédiate, ces indigènes souffrirent d'une forme d'esclavage plus arbitraire et plus brutale que celle imposée aux extracteurs de caoutchouc, aux répercussions profondes dans leur culture, leurs formes de sociabilité et leur taux démographique [Pacheco de Oliveira, 1988c ; Aquino & Iglesias, 1994 ; Iglesias, 2010].

Du régime du *barracão*¹⁹ au régime tutélaire

L'entrée décisive de la production de caoutchouc malaisien dans le marché international au début des années 1910 entraîna une baisse progressive du prix du latex et par conséquent une crise profonde dans l'économie amazonienne. À l'exception de quelques oscillations favorables, le déclin de la production du caoutchouc dans la région s'amorça à partir de 1911. L'articulation avec le marché international devint obsolète, mais les mêmes rapports de production se poursuivirent à travers les maisons d'exportation, le monopole commercial du

19. Entrepôt commercial établi dans les zones rurales, où le supposé propriétaire des terres imposait aux habitants un monopole d'achat et de vente de produits agricoles ou d'extraction en échange de marchandises. Ce monopole était fréquemment associé au troc ou à la circulation des monnaies locales, ainsi qu'à des formes de travail forcé. Ces potentats locaux étaient appelés « patrons » par les habitants soumis à un système de vassalité.

barracão et l'endettement des travailleurs, avec des produits de moindre valeur (poissons, cuir et bois) destinés aux marchés locaux et régionaux. Mise à part la courte période des « soldats du caoutchouc » (initiative gouvernementale de réactivation de la production, lancée pour des raisons stratégiques entre 1941 et 1945), il n'y eut pas de nouveaux flux de travailleurs vers les *seringais*²⁰ et les anciennes zones productrices.

Le front extractiviste du caoutchouc ne disparut pas de façon abrupte, au contraire, il devint stationnaire et s'articula lentement aux circuits économiques locaux. À partir de 1912, l'expansion du caoutchouc dans la vallée amazonienne cessa et la pression exercée sur les populations autochtones s'atténa grâce à la diminution des *correrias*. Cette interruption, résultant de la crise du caoutchouc, représenta un frein plus décisif encore dans le processus d'occupation des terres indigènes que la création du SPI et l'instauration d'une politique indigéniste du gouvernement brésilien.

L'impact de l'indigénisme de Rondon fut assez inégal chez les différents peuples indigènes d'Amazonie: évident et décisif pour certains, anecdotique et temporaire pour d'autres – ce fut le cas des États d'Amazonie, d'Acre, de Roraima et d'Amapá, qui représentaient la plus grande partie de la région²¹. Cependant, dans d'autres États, la présence de Rondon et de ses partisans était plus importante, comme au Mato Grosso et à Rondônia au début du xx^e siècle, ainsi que dans la région du haut Xingu avec la Fondation Brésil central [Menezes, 2000]. Malgré le rayonnement national et international du SPI, ses propres idéologues constatèrent dans la première moitié du xx^e siècle la disparition de plus de quatre-vingt-sept ethnies, parmi lesquelles trente-sept étaient classifiées comme « peuples isolés » [Ribeiro, 1970, p. 217].

Après l'essor du caoutchouc, les indigènes d'Amazonie ne connurent aucun autre événement impactant leur existence quotidienne de manière si profonde, générale et structurée. Un rapport réalisé dans les archives du SPI dans les années 1950 estima la population indigène entre 68 000 et 99 000 personnes [Ribeiro, 1967, p. 107], soit environ

20. La *seringueira* (*Hevea Brasiliensis*) est le nom donné à l'arbre qui produit la sève avec le latex. Le *seringal* (*seringais* au pluriel) désigne la zone peuplée par cette espèce en vue de son exploitation (Voir chap. v).

21. Pour une analyse de l'action du SPI en région amazonienne, voir Mello [2009], Santos [2009] et Iglesias [2010].

0,2 % de la population brésilienne. Furent recensées cent cinquante ethnies sur lesquelles le SPI ne possédait aucune information. Le profil dressé correspondait à une population majoritairement composée de micro-ethnies, dont les peuples comptaient moins d'une centaine de membres. L'image que l'on pouvait alors déduire des indigènes brésiliens était celle d'unités sociales très réduites, menacées et dont la survie dépendait de la tutelle officielle.

Pendant les années 1970, dans le contexte du « miracle brésilien » [Davis, 1978 (1977)], un ambitieux projet d'aménagement envisageait de relier les villes de la frontière entre elles, ainsi qu'avec la capitale fédérale. Ce projet devait s'accorder avec la création des colonies de l'Institut national de colonisation et de réforme agraire (INCRA), qui visait l'installation de paysans sans terre venus d'autres régions du pays, principalement du *Nordeste*. Cet aménagement aurait sûrement affecté les conditions d'existence des indigènes, mais il ne vit jamais le jour en raison de la conjoncture économique internationale. Sur le plan interne, et avec l'argument d'anticiper les impacts de ce projet, le SPI réussit à mobiliser quelques ressources pour mettre en place une infrastructure minimale et renforcer sa présence en Amazonie.

Le contexte post-tutélaire

La Constitution de 1988 modifia le cadre légal relatif aux indigènes. La perspective assimilationniste et la conception qui lui fut corrélée, selon laquelle les indigènes étaient réduits à une condition transitoire, furent abrogées. Pour la première fois, les indigènes obtinrent la reconnaissance du droit à leurs formes organisationnelles propres ainsi que leur pleine capacité juridique. Ils peuvent désormais être représentés par leurs autorités traditionnelles ou par des associations librement constituées [Pacheco de Oliveira, 2008].

Au cours des années suivantes, plus de deux cents organisations indigènes furent créées en Amazonie légale. Elles s'orientèrent progressivement vers des projets d'ethnodéveloppement et d'assistance différentielle. Les ressources de la coopération internationale, principalement celles destinées à la protection de l'environnement, furent destinées à des actions locales par le biais des organisations indigènes.

Les territoires indigènes sont aujourd'hui conçus comme des aires de conservation.

Dans les années 1980-1990, une conjoncture politique plus favorable offrit de meilleures perspectives pour les indigènes. Basé sur de nombreuses études anthropologiques et historiques, le processus de délimitation territoriale permit aux populations autochtones de fixer dans certains cas les frontières de leurs territoires, suivant les limites existantes avant l'apogée du caoutchouc et l'avancée de son front d'exploitation. À la fin du xx^e siècle, ces territoires s'étendaient sur des superficies importantes et abritaient une population nombreuse. Les indigènes ont l'usufruit et la propriété exclusive sur ceux-ci – le transfert des terres par les habitants non indigènes et une indemnisation ont été prévus. Il en va ainsi pour la Terre Yanomami, les territoires Ticuna, le haut et moyen rio Negro, la vallée du fleuve Javari, les territoires Kayapó, etc. [Krasburg & Gramkowicz, 2002].

Une évaluation de la démographie indigène de l'Amazonie, réalisée dans les années 1990, montre des changements significatifs par rapport aux données fournies par le SPI dans les années 1950 (cf. chap. vi). Les sociétés indigènes de taille moyenne, ayant entre deux cents et deux mille habitants, constituent la majorité d'entre elles (soixante-dix sur centre trente-six) et représentent plus d'un tiers (28 %) du total de la population de l'Amazonie. Les microsociétés, quant à elles, ne représentent qu'une petite partie (3,3 %) et les plus grandes ethnies, avec plus de 2000 habitants, 68,3 %.

L'action gouvernementale en direction des indigènes cessa d'être centralisée en un unique organisme, la Fondation nationale de l'Indien (FUNAI), subordonné lui-même à un seul ministère (Justice). Elle se répartit désormais entre différents ministères (Éducation, Santé et Environnement).

Aujourd'hui, les intérêts des indigènes d'Amazonie ne sont plus défendus par l'agence indigéniste (FUNAI), mais par des organisations²² qui les représentent à différents niveaux, allant de l'échelle locale et ethnique à l'échelle régionale et nationale. Celles-ci s'articulent autour

22. Comme la Fédération des organisations indigènes du rio Negro (FOIRN), le Conseil indigène de Roraima (CIR), le Conseil indigéniste missionnaire (CIMI), le Conseil général des tribus tikuna (CGTT), le Conseil général des tribus sateré-mawé (CGTSM), l'Union des nations Indigènes de l'Acre et du sud de l'Amazonie (UNI-ACRE), le Conseil indigène de la vallée de Javari (CIVAJA), parmi tant d'autres.

d'un large réseau. La coordination générale revient à la Coordination des organisations indigènes d'Amazonie brésilienne (COIAB), dont le siège est à Manaus. Des instances de représentation lui sont dévolues au sein des conseils d'administration de certains organes gouvernementaux [Pacheco de Oliveira, 2010b].

Les fronts d'expansion²³ postérieurs à celui du caoutchouc eurent des impacts sectoriels et épars. Ils firent toutefois peser des menaces sur certains peuples et zones spécifiques. La recherche de pierres et minéraux précieux dans le territoire des Cinta Larga (diamants), des Yanomani et des Makuxi dans l'État de Roraima (or), dans la région de Pari-Cochoeira et du rio Negro (or); l'exploitation du bois dans le territoire des Kayapó dans l'État du Pará et des Marubo dans la vallée du fleuve Jivari; et actuellement, la culture du soja dans les États de Mato Grosso, Rondônia et Roraima en témoignent.

En Amazonie, des alternatives économiques surgirent pour les non-indigènes, ne relevant plus de l'économie rurale. Elles se concentraient sur les principaux noyaux urbains, particulièrement à Manaus avec l'instauration de la zone franche, où se déploya une intense activité industrielle, tertiaire et touristique. Transformés en États, Roraima, Acre, Amapá et Tocantins déployèrent des structures administratives propres, y compris parfois des universités. Avec l'accélération de l'exode rural, les capitales grandirent de manière significative, accueillant désormais la majorité de la population des États.

La diversité culturelle et linguistique des peuples indigènes de la région amazonienne représente encore aujourd'hui un patrimoine d'une valeur inestimable. Au-delà des traditions autochtones d'une grande complexité culturelle étudiées par les archéologues, les pratiques socio-culturelles contemporaines témoignent d'une extraordinaire vitalité. Elles posent de grands défis aux sciences humaines, peut-être davantage que celles du passé.

Il est nécessaire d'introduire de nouvelles perspectives pour penser les peuples et les cultures indigènes contemporains. Selon le recensement de 2010, un tiers de la population indigène a un lieu de résidence à temps partiel, de manière provisoire ou définitive dans des villes de

23. Le terme « front d'expansion » renvoie à l'extension de la frontière agricole en raison de l'implantation de structures de production, de circulation et des premières transformations de produits destinés à l'exportation (intérieure ou extérieure) (N.d.T).

l'arrière-pays voire dans les capitales²⁴. Des associations aux caractéristiques variables devront prendre en charge les nouveaux défis et problèmes auxquels ils sont confrontés, et il faudra aussi faire cas des millions de jeunes indigènes diplômés de l'université ou en passe de l'être.

Contrairement au passé récent, l'identité indigène est aujourd'hui l'objet d'une estime de soi élevée pour les autorités politiques et religieuses, ainsi que pour les plus jeunes, comme expression de phénomènes culturels contemporains liés à la mondialisation. La référence collective aux origines vécue de manière variable selon la culture de référence est au fondement des identités indigènes. En ce sens, elles constituent des ancrages intellectuels et affectifs importants dans le monde contemporain.

L'actualisation et la réappropriation des valeurs et des dignités ancestrales ne sont pas seulement une possibilité pour les personnes nées au sein d'unités sociales autonomes, éloignées des bureaucraties de la FUNAI et des territoires indigènes; les générations nées dans les réserves ainsi que les descendants des Indiens coloniaux (*tapuios, caboclos*, indigènes des missions religieuses) les revendiquent.

Au Brésil, un phénomène important et caractéristique du contexte indigène actuel est le regain d'affirmations identitaires portées par des collectivités qui, selon une lecture biaisée de la documentation officielle, auraient été assimilées. Loin d'être un phénomène exclusif aux peuples de la côte atlantique, celui-ci se retrouve également dans d'autres régions du pays, y compris dans la région amazonienne, où il s'exprime avec force. Si, dans les années 1980, les Ticuna étaient les seuls à porter des revendications ethniques dans la région du haut Solimões, aujourd'hui un grand nombre de collectivités se définissent comme indigènes, adoptant d'autres appellations, tels les Cocama, les Cambeva et les Caixana. Aux côtés des Ticuna, ils représentent la grande majorité de la population rurale de la région.

Désormais, être indigène ne signifie plus incarner la représentation du primitif ni remplir les attentes des observateurs externes concernant le maintien d'une quelconque coutume ou symbole spécifique. Il s'agit

24. À ce sujet, voir les études menées dans le cadre du projet de l'université de l'État de l'Amazonie (UEA), *Nova Cartografia Social da Amazônia*, sous la coordination d'Alfredo Wagner Berno de Almeida. Sur la même thématique, voir Gersém Luciano dos Santos [2006].

d'une affirmation politique qui ouvre des droits reconnus par l'État et l'opinion publique, et dont les attributs culturels et les emblèmes ethniques changent en fonction des contextes historiques et des traditions culturelles privilégiées.

Sont indigènes tous les membres d'une collectivité qui revendiquent une descendance précolombienne. Selon les termes de la Convention 169 de l'Organisation internationale du travail (OIT), ayant force de loi au Brésil après sa ratification par le Sénat et le président de la République il y a quelques années, la voie décisive pour l'affirmation identitaire est l'autodétermination.

Considérations finales

Dans ce chapitre, j'ai tenté de rompre avec le discours historique généralisant, selon lequel l'expansion de la frontière et le contact interethnique conduisent à un processus inexorable d'extinction des populations autochtones. J'ai ainsi adopté une approche historique et mobilisé les outils d'une théorie de la frontière. En plus de corriger certaines erreurs et simplifications, le chercheur dans le champ de l'histoire des peuples indigènes d'Amazonie doit aussi expliquer comment de telles représentations homogénéisatrices ont surgi et à quels intérêts, contextes et groupes sociaux elles sont associées.

Par ailleurs, j'ai essayé d'identifier les processus concrets à travers lesquels les populations autochtones se sont mises en relation avec la société coloniale et comment elles se sont insérées dans l'économie mondiale et la nation brésilienne. En Amazonie brésilienne, la perte de contrôle des communautés indigènes sur leurs territoires est un phénomène relativement récent qui date de moins de cent quarante ans. Il est lié à l'expansion du caoutchouc dans la vallée amazonienne et à l'implantation d'une organisation sociale basée sur un réseau de clients et sur des obligations économiques et sociales, caractéristiques du régime du *barracão*. L'affirmation et la reconnaissance des territoires indigènes se sont fondées sur des traces encore vivantes dans les mémoires, les pratiques sociales et les relations avec l'environnement. Dans le contexte post-tutélaire actuel, la tendance à la perte territoriale, au déclin démographique et à la dissimulation de ses identités et de

ses traditions sont des phénomènes révolus, qui coexistent néanmoins avec des politiques nationales et internationales chargées de nouvelles menaces et potentialités.

En identifiant la variabilité des frontières dans le temps et dans l'espace, les structures politiques qui les ont concrètement mis en place, mon intention a été en somme de souligner la diversité des récits et des images, ainsi que la pluralité des temporalités, des situations historiques et des régimes qui ont donné leur singularité à la trajectoire des populations autochtones d'Amazonie.

Chapitre v

La production d'une frontière : déplacement, travail forcé et pratiques d'extermination

Les recherches sur le caoutchouc¹ engagées par des spécialistes des sciences exactes et naturelles (chimistes, agronomes, géologues, etc.) ont donné naissance à une bibliographie abondante et variée qui a contribué à élargir les connaissances sur les *seringueiras* et leur produit dans différents domaines. Au contraire, les travaux qui abordent la question du caoutchouc depuis un point de vue économique et social se caractérisent généralement par leur aspect partial, statique et uniforme². Ils partagent un même schéma interprétatif général qui a joué et joue encore une fonction sociale bien définie, mais rend stériles les analyses historiques.

1. Le terme de caoutchouc est généralement utilisé pour désigner les différentes formes du latex. Afin de faciliter la lecture, j'adopterai cet usage générique dans l'introduction. Le caoutchouc produit au Brésil provient d'une seule espèce, l'*Hevea brasiliensis*, aussi connue comme la *seringueira*. Cette dernière implique une forme particulière d'exploitation, dans laquelle il n'est pas nécessaire de détruire l'arbre, mais où il est possible d'en faire une collecte périodique.

2. Les travaux des dernières décennies adoptèrent une perspective très différente et rejoignirent en certains points les critiques ici formulées. Voir Weinstein [1983], Almeida [1993], Iglesias [2010] et Garfield [2013]. Pour l'Amazonie colombienne, voir Pineda Camacho [1985, 2000] et Correa Rubio *et al.* [2012].

En premier lieu ressort le caractère abstrait de ces schémas: ils décrivent l'histoire du caoutchouc en Amazonie en s'efforçant de lui donner une forme commune et simplifiée, vidée des caractéristiques concrètes de l'évolution de la production dans les différentes régions amazoniennes.

En deuxième lieu, ces études cherchent à produire une « histoire générale » dans laquelle les faits économiques, politiques et culturels se retrouvent solidairement intégrés et méconnaissent leurs rythmes propres [Althusser, 1970, p. 77]. Quand cette histoire générale réussit à être autre chose qu'un simple agrégat d'événements appartenant à une même série chronologique, c'est seulement pour établir une unité imposant aux autres dimensions de la société le rythme qui caractérise l'une d'entre elles. La description du cycle économique du caoutchouc garantit généralement l'unité du tout social, en même temps qu'elle se superpose à une histoire politique et culturelle pauvre et lacunaire.

Satisfaisant ces deux conditions, la notion de cycle s'est imposée comme modèle d'organisation des faits historiques liés à la production du caoutchouc en Amazonie. Son utilisation par des historiens reconnus du Brésil l'a consacrée scientifiquement sur le plan national, assurant un statut théorique aux courants historiographiques qui la mobilisent.

L'utilisation de cette notion fonctionne comme un mécanisme de filtrage et d'incorporation des faits à une forme préétablie, qui exclut de manière systématique les phénomènes qui pourraient contredire ou relativiser sa valeur heuristique. Ainsi orientée, l'étude du caoutchouc tend à exclure ou à dévaloriser les productions qui précèdent l'apogée de l'expansion du latex, mais qui constituent les modalités de réalisation initiales de celles-ci. En parallèle, les formes actuelles de production, réalisées selon des modèles similaires, bien qu'avec des produits différents, sont omises. Peu d'importance est accordée aux phénomènes amazoniens contemporains du « cycle du caoutchouc », que ce soit dans le domaine productif ou dans le domaine politique et culturel, et à la relation qu'ils entretenaient avec ce processus.

L'utilisation récurrente de ce modèle contribua à cristalliser les analyses sociales et économiques sur le caoutchouc dans une narration monotone des mêmes événements ou de faits semblables. Le caractère stéréotypé d'une grande partie de ces descriptions devient compréhensible dès lors que ces auteurs assument la fonction de divulguer et de fabriquer en l'actualisant une définition du « problème du caoutchouc

brésilien ». Ce problème consiste à défendre la nécessité de passer d'une production du caoutchouc basée sur les *seringueiras* natives qui imposent l'extraction dans leur milieu naturel, à une production basée sur la plantation, la culture et l'extraction, simple et rationnelle, au sein d'unités économiques (*haciendas*). Cette définition garantit aux membres de la machine administrative fédérale, aux élites commerciales et aux secteurs urbains et lettrés, leur capacité de compréhension des processus en cours dans la région. Elle signale des possibilités d'action qui s'inscrivent dans le cadre de leurs intérêts matériels et de leur horizon idéologique.

Si les chercheurs ne faisaient pas appel à une description en termes de cycles, l'unité, la généralité et le caractère typique des interprétations qu'ils construisent disparaîtraient. Ils seraient obligés de débattre de thèmes presque toujours oubliés, comme les formes de travail forcé imposées aux migrants du Nordeste brésilien et aux indigènes, les relations de dépendance entre les commerçants locaux, les grandes maisons commerciales à Manaus et les banques étrangères (anglaises, allemandes, étatsuniennes), ou les alliances politiques entre les commerçants locaux et les élites provinciales. Ils s'attarderaient, en d'autres termes, sur les conditions concrètes de l'exercice d'une forme de domination. La conquête violente d'immenses étendues de territoires habités par des indigènes, exterminés de manière quotidienne et méthodique dans le processus d'expansion des *seringais* dans la forêt amazonienne, est passée sous silence. Ces faits ne furent pas recensés et ils ne susciterent pas de sanctions ou de contestations.

Nous proposons ici de considérer la production du caoutchouc en Amazonie comme une frontière, c'est-à-dire comme un mécanisme d'occupation et d'intégration de nouveaux territoires, en condition subalterne, au sein d'un mode spécifique de production qui s'articule au marché international. Une histoire de l'Amazonie écrite à partir de la frontière implique de prendre en compte les rythmes et temporalités différenciés du développement des territoires la composant et d'identifier les interdépendances qui s'établissent à diverses échelles (locales, provinciales, nationales et internationales), et qui sont responsables du dynamisme et des particularités de cette frontière.

Ce travail aborde l'expansion du caoutchouc dans l'Amazonie brésilienne à partir d'un cadre analytique qui trouve ses assises dans une théorie de la frontière et de la colonisation inspirée des travaux de Karl

Marx [1976 (1867)], Frederick Turner [1967 (1889)], Herman Nieboer [1971 (1900)] et David Davis [1975]. Ce cadre dialogue également avec les théories du front d'expansion et du contact interethnique qui ont été développées au Brésil (Weibel [1955]; Cardoso de Oliveira [1978]; Velho [1976]; Ribeiro [1970] et Souza Martins [1997]).

Par conséquent, il ne s'agit pas d'une histoire générale de l'Amazonie ni d'une nouvelle interprétation sur le cycle du caoutchouc ou d'une étude ethnographique sur un territoire spécifique, mais d'une proposition schématique d'analyse de l'expansion du caoutchouc, envisagé comme une modalité de la frontière, afin d'identifier les facteurs qui déterminent son fonctionnement et son processus de transformation.

Contribution pour une théorie de la frontière

Avant toute chose, je souhaite expliciter et systématiser les présupposés de mon approche sur la frontière et proposer un outil théorique pour l'analyse des phénomènes sociohistoriques.

1) La frontière ne renvoie pas à un objet empirique réel, à une région ou à une étape de la vie d'une région, mais plutôt à une manière de conduire une recherche. Par conséquent, la liste habituelle d'espaces frontaliers ne correspond pas à une énumération de référents concrets du concept. Elle renvoie aux objets empiriques pour lesquels une analyse en termes de frontière peut s'avérer intéressante du point de vue de la mise en pratique des connaissances.

2) L'analyse en termes de frontière ne signifie pas de contextualiser un territoire dans le cadre d'une unité politique ou économique d'une échelle supérieure. En réalité, le modèle théorique de la frontière suppose une totalité composée par des parties hétérogènes, ayant des rythmes de fonctionnement différents. La frontière correspond à l'établissement de pratiques et d'institutions qui relie, de façon régulière et complémentaire, des acteurs et des institutions de différentes régions. La totalité qu'ils constituent peut être infranationale, mais aussi associer des régions de différents pays. Le lien signalé précédemment entre l'Amazonie et le centre-nord du Brésil représente un bon exemple de cette complémentarité.

3) Les parties qui composent cette totalité ne peuvent être conçues comme des modèles universels et abstraits, où l'on aborde la réalité depuis un prisme qui en exclut d'autres (l'économique, par exemple, au détriment du politique et de l'idéologique). L'analyse des modes de production identifiés à une échelle locale doit prendre en compte les réalités politiques et idéologiques, sans lesquelles la reproduction économique et sociale de cette société ne serait guère possible.

4) Il est nécessaire de démentir la croyance selon laquelle les deux régions composant cette totalité seraient dotées naturellement de caractéristiques complémentaires : l'abondance de terres libres et la surpopulation ne constituent pas des données « naturelles » attachées de manière indissociable à chacune de ces régions. Ce sont des caractéristiques qui peuvent être engendrées ou altérées suivant les interventions réalisées sur d'autres éléments de cette réalité.

Cette complémentarité naturelle entre régions est implicitement suggérée dans la définition de la frontière conçue comme « occupation de nouvelles terres » et constitue une composante idéologique fondamentale du mythe de la frontière ouverte [Turner, 1967 (1889)].

Le développement des colonies de peuplement pose au contraire une question plus fondamentale pour l'économie politique, à savoir la manière d'importer dans les colonies les relations de production qui sont nécessaires au fonctionnement du capitalisme [Marx, 1976 (1867), p. 559-566]. Intégrée à ce système, la frontière se crée afin d'exterminer ou de subordonner la petite production indépendante, que ce soit des populations natives (indigènes et/ou *caboclos*) ou des travailleurs migrants déplacés du *Nordeste*.

La destruction du petit producteur indépendant dans un contexte historique capitaliste met en évidence le lien entre les distinctions établies par les chercheurs (colonies de peuplement *versus* colonies d'exploitation).

5) L'une des conditions pour l'existence d'une frontière est que dans l'une des parties de cette totalité il y ait une main-d'œuvre excédentaire par rapport aux ressources de subsistance disponibles. Cette région peut devenir temporairement une zone d'expulsion régulière de travailleurs.

Sans compter les mouvements migratoires causés par des facteurs singuliers (guerres, climat, etc.), l'excédent démographique est toujours produit par la destruction du petit producteur, soit par la dépossession de ses moyens de subsistance et l'anéantissement de sa condition paysanne, soit par la suppression de son statut d'individu autonome et son assignation à une condition « naturellement » subordonnée (la mise en esclavage ou la condition servile d'une population indépendante).

L'extinction du petit producteur, que ce soit par le biais de moyens économiques ou politiques, permet d'expliquer la colonisation comme un mouvement de masses et non comme la conséquence des politiques gouvernementales visant à encourager ou à orienter le processus migratoire.

6) Pour qu'il existe une frontière articulée au système capitaliste, il faut mettre en place un mécanisme de contrôle de la main-d'œuvre, susceptible d'empêcher que les travailleurs puissent s'organiser en tant que producteurs indépendants. À rebours des affirmations de l'idéologie égalitaire de la frontière, le problème fondamental pour le surgissement d'une frontière capitaliste est la création d'une classe d'individus dépossédée de ses moyens de subsistance [Nieboer, 1971 (1900), p 385]. Pour ce faire, deux mécanismes peuvent être utilisés :

- a) l'instauration d'un régime capitaliste de propriété privée de la terre qui limite l'accès à cette dernière et la transforme en une marchandise, acquise exclusivement ou presque, par le biais de l'achat;
- b) l'institution d'un certain type de lien juridique de dépendance, qui lie la main-d'œuvre aux détenteurs d'une pleine citoyenneté. Ainsi, ces derniers peuvent immobiliser la force de travail et s'assurer une exécution régulière des activités productives, y compris au moyen de méthodes coercitives.

La référence à ces mécanismes met en évidence et permet de mieux expliquer ce que nous avons évoqué au point 4, à savoir que les caractéristiques de la frontière ne sont pas un fait naturel, mais une création de l'instance politique. Les intérêts économiques, légitimés par des catégories juridiques et soutenus par les idéologies de l'intolérance ethnique et raciale, transforment les terres occupées par les indigènes en « terres libres », susceptibles d'être occupées par d'autres. L'épopée de « l'incorporation de la frontière » et de la « conquête de l'intérieur du

pays » repose sur une attribution différenciée des droits et des obligations à des groupes sociaux qui occupent, de façon égale, le même espace politique de la nation.

7) En tant que mouvement collectif, la frontière suppose des formulations idéologiques et se traduit par un processus de réorganisation sociale. L'emphase mise sur l'un de ces aspects plutôt que l'autre est à l'origine de la distinction entre colonie de peuplement et colonie d'exploitation, chacune d'entre elles exerçant de manière privilégiée certaines fonctions spécifiques.

L'expulsion d'un ensemble d'individus de leur lieu d'origine ne crée pas automatiquement une frontière: il est nécessaire, en plus d'autres facteurs, de fabriquer et de diffuser une « idéologie de la frontière » capable de fournir aux migrants potentiels un ensemble d'informations et d'opinions au sujet de ces territoires, présentées comme une alternative à leurs conditions. Cette idéologie est chargée de transmettre des nouvelles concrètes ainsi que des paramètres de comparaison afin de rendre désirable la migration, malgré les coûts et les risques qu'elle induit.

Quand la colonisation se réalise par le biais d'un système de travail forcé, l'idéologie opérante – à l'opposé de l'idéologie classique de la frontière qui véhicule l'idéal d'une société égalitaire basée sur le petit producteur –, aura tendance à être autoritaire, disposant les individus dans des groupes distincts et hiérarchisés, suivant les limites des idéologies raciales.

Dans ce cas, la population doit se soumettre aux modèles institués et s'identifier à l'idéologie dominante, en tâchant de traduire ses croyances et ses comportements. L'idéologie de la frontière et les catégories qu'elle mobilise ne prétendent pas proposer une option de vie dans laquelle les individus pourraient être agents. Elle impose au contraire de codifier un ensemble d'obligations.

8) Pour devenir un exercice compréhensif, la description de la création d'une frontière doit inclure non seulement l'ensemble des acteurs concrets et les conditions économiques et politiques qui existent dans chacun des territoires analysés de manière isolée, mais aussi l'ensemble des agents et des activités par le biais desquelles ces parties se relient entre elles. Limiter l'ethnographie aux migrants et aux hommes de la frontière ne permet pas de comprendre la

dynamique du processus qui exige d'analyser les phénomènes qui se déploient à d'autres échelles.

Depuis Fredrik Barth [1970, p. 168-172], la tradition ethnologique reconnaît que la fonction de l'entrepreneur est celle de maximiser les profits en manipulant la différence entre la valeur des ressources définie selon les règles traditionnelles de son propre système social et la valeur qu'on leur accorde dans d'autres systèmes.

La catégorie de frontière, conçue comme un ensemble de personnes et de rôles qui préparent, coordonnent et procèdent au transfert spatial d'une masse humaine, peut comprendre les nombreux organismes étatiques qui se chargent du commerce et de l'immigration, les compagnies de navigation, les banques, le prestataire de travailleurs, le marchand d'esclaves, etc. La description de ces rôles et des activités qu'ils remplissent sont d'une grande importance pour l'étude d'un cas concret de frontière, car ces derniers conditionnent le rythme d'avancée de la colonisation et mettent en évidence les processus d'articulation interne du politique et de l'économique.

La frontière comme pathologie économique et sociale

Les chercheurs qui souhaitent comprendre l'histoire de la région ne sont pas étrangers au fait de concevoir l'Amazonie voire le caoutchouc comme une frontière. Pourtant, les sens attribués à cette notion sont différents de ceux présentés dans ce chapitre et dans cet ouvrage. Les historiographies traditionnelles abondent en descriptions d'expéditions et de *bandeiras*, représentant les premières incursions de la civilisation dans la région.

Épuré de ses composantes les plus romancées, le mythe de l'*Eldorado* contient et articule tous les thèmes que le discours théorique des historiens transforme en postulats et en vérités scientifiques : le nomadisme, l'extractivisme, le contact entre les races ou l'arrivée de la civilisation. L'occupation de la région n'est pas dictée par une poussée démographique ayant produit une société sédentaire et agricole, mais par une mentalité de cueillette et de chasse, réfractaire à tout travail régulier et productif. Les immenses trésors cachés dans la jungle, tout

comme l'avidité et l'infortune avec lesquelles les aventuriers des ^{xvi}^e et ^{xvii}^e siècles poursuivaient ces richesses, sont les images qui décrivent les caractéristiques que les historiens attribuent à la recherche fébrile des produits d'extraction de grande valeur ainsi qu'aux acteurs engagés dans ces entreprises.

Les travaux d'Aureliano Cândido Tavares Bastos [1975 (1866)], homme politique, écrivain et journaliste, présentent l'Amazonie dans des termes historiques et sociaux. Imprégné des doctrines du libéralisme économique, cet auteur voit dans la liberté de commerce et l'immigration européenne, les solutions les plus adéquates pour le développement de la région. À ses yeux, « l'Amazonie représente, d'un point de vue social, presque la même chose que d'un point de vue géologique : l'enfance, un désert pour l'industrie, une nuit pour la civilisation » [Tavares Bastos, 1975 (1866), p. 217]. Néanmoins, il attribue cette condition non pas aux déterminations climatiques³, mais à l'isolement économique et social résultant des mesures politico-administratives qui transformèrent les nouveaux arrivants en une population somnolente et improductive, les *caboclos*.

[...] Actuellement, les rares migrants que le [fleuve] Solimões accueille au sein de son abondance édénique ne communiquent pas à l'indigène l'élan de l'homme civilisé, l'exemple moral de la famille, le sens du goût, l'amour du travail, l'esprit d'industrie, la culture des arts utiles, le désir de perfectionnement et le besoin d'illustration. Dominés par les instincts les plus vulgaires, ils s'abandonnent à l'apathie et à la paresse, et finissent par se confondre rapidement avec les sauvages par les habitudes, les plaisirs, les types de travaux, les perfidies d'un trafic malhonnête, les dissensions, la misère et la dégradation [Tavares Bastos, 1975 (1866), p. 218].

Selon l'auteur, le type de production réalisée par ces individus – « le produit spontané de la nature qui demande moins d'industrie et de capitaux pour la récolte » – donne une idée précise de l'état « semi-sauvage

3. Tavares Bastos s'appuie sur Henry Walter Bates [1954 (1863)] qui parlait d'un « climat délicieux », et sur Louis & Elizabeth Agassiz [1938] pour critiquer l'idée de l'insalubrité de la région. Il attribuait les maladies au manque « d'hygiène des coutumes riveraines et à la mauvaise alimentation » [Tavares Bastos, 1975 (1866), p. 210-213].

de la population » [Tavares Bastos, 1975 (1866), p. 135]. Or, depuis que les portes de l'*Eldorado* s'étaient ouvertes au « véritable conquistador de ce siècle, le génie fécond du commerce universel » [Tavares Bastos, 1975 (1866), p. 225] et compte tenu de l'insignifiance de l'esclavage dans la région, l'Amazonie ne manquait de rien pour connaître une prospérité soutenue et ascendante [Tavares Bastos, 1975 (1866), p. 209]. L'activité agricole surgirait dans ce territoire rendu fertile par le libre commerce, sous l'impulsion d'une politique adéquate d'importation de colons. Il conclut [Tavares Bastos, 1975 (1866), p. 219].: « Je ne vois pas d'autre solution, pour cette région de l'Amérique, que d'administrer le même médicament que l'on diagnostique à tous: l'immigration d'individus de races vigoureuses venant du nord de la planète. »

Les débats sur l'Amazonie agricole, problématique incontournable vis-à-vis de laquelle les auteurs régionaux se positionnèrent, les rapports des autorités et les documents de l'époque, se retrouvent également dans les travaux des historiens qui proposent des interprétations novatrices sur l'histoire du Brésil. Au moment de parler du cycle du caoutchouc, Caio Prado Júnior [1965] abandonne la description empirique au profit d'un langage littéraire et allégorique qui donne lieu aux sarcasmes et à d'évidentes condamnations morales. Les responsables de l'avancée de la frontière sont présentés comme « des aventuriers et des chercheurs d'une fortune facile » et la société qu'ils construisent comme « une civilisation de façade », « une société d'aventuriers » assise sur « une prospérité fictive et superficielle » [Prado Júnior, 1965, p. 246]. L'avancée de la frontière est exclusivement envisagée comme l'expression d'un nomadisme stérile: « L'Amazonie des années de la fièvre du caoutchouc a davantage le caractère d'un campement que celui d'une société organisée » [Prado Júnior, 1965, *ibid.*]. Il conclut: « Le drame du caoutchouc est plus un thème de littérature romantique qu'un sujet d'histoire économique » [Prado Júnior, 1965, p. 247]⁴.

4. Loin d'être un fait de moindre importance pour l'économie brésilienne, le caoutchouc représentait, en réalité, le deuxième produit d'importation après le café. Les richesses accumulées furent à l'origine d'importantes œuvres architectoniques et de réformes urbaines qui donnèrent à Manaus, qualifiée de « Paris de la jungle », un air cosmopolite. Un exemple de cette opulence fut la construction du théâtre d'Amazonie (1896). Aux côtés du théâtre Colomb de Buenos Aires, ce furent les deux seuls théâtres de l'Amérique du Sud au programme dans la tournée de l'artiste lyrique Enrico Caruso (1873-1921). Pour une analyse de la vie culturelle amazonienne, voir Maria Daou [2000].

Une autre approche existe pour expliquer l'occupation de la région amazonienne, inspirée des théories de géographes, philosophes et psychologues du XIX^e siècle, de Ratzel à Le Bon en passant par Gobineau, qui connurent une grande diffusion au Brésil, notamment dans la littérature des aventuriers et dans certaines interprétations générales du pays. Les deux composantes principales de cet ensemble hétéroclite sont celles d'une hiérarchie entre les races et d'un déterminisme climatique dictant les possibilités de développement des sociétés humaines.

Les avis de Louis et Elizabeth Agassiz [1938] sur le caractère dégénératif de la fusion raciale sont connus: le nombre trop élevé de métis serait non seulement responsable de la plupart des maux du pays, mais aussi de la paralysie de certaines régions. Même l'écrivain et journaliste Euclides da Cunha [1976], qui décrivait dans des pages anthologiques l'épopée du *Nordestino* lancé à la conquête des vallées de Purus et d'Acre, ne cessait de penser en termes de races fortes et faibles.

Cette conception permet de comprendre l'ambiguïté de Mário Guedes [1914] à l'égard de la « race faible » des métis. Il considère en effet, à l'instar d'Euclides da Cunha, que la grande croissance économique de la fin du siècle et la conquête de l'Amazonie méridionale furent l'œuvre exclusive du métis *Nordestino*. Comparant l'Argentine au Brésil et expliquant le retard de ce dernier par l'excès de métis dans le pays, l'auteur affirme: « C'est réellement cela, ni plus ni moins. Le métis est généralement un individu à contre-courant, car il résulte du mélange d'éléments étranges. De là vient le terme de *mulato*: mule. » L'auteur attribue au métis le rôle historique d'être un explorateur, et de déblayer le chemin « pour le triomphe des races les plus fortes qui ont, justement en raison de cela, plus de droits à la vie que lui » [Guedes, 1914, p. 97].

Agriculture et extractivisme dans les récits de l'histoire de l'Amazonie brésilienne

Une préoccupation constante de l'historien consiste à critiquer les sources historiques et à dépasser les contradictions, les lacunes et les déformations partisans, afin d'atteindre la réalité historique des faits étudiés. La manière dont nous approchons le passé dans ce travail inverse cette logique. Le répertoire des documents existant exprime différents

points de vue au sujet de la colonisation de l'Amazonie. Il couvre un éventail large d'auteurs consacrés : Tavares Bastos [1975 (1866)], João Martins da Silva Coutinho [1907], Manuel Antonio Pimenta Bueno [1874], Guedes [1914], Paul Le Cointe [1922], Armando Mendes [1943], Vianna Moog [1936], Arthur Cezar Ferreira Reis [1931, 1953] et Edison de Souza Carneiro [1956].

La raison du choix de cette étude, si suspect dans le cadre de l'histoire traditionnelle, est que je ne cherche pas à appréhender un processus historique général et abstrait. Au contraire, je prétends rebâtir le processus historique dans son hétérogénéité et dans la pluralité de sens qui lui fut attribué par ses contemporains comme un objet d'analyse légitime. J'essaierai de décrire les différentes interprétations données du *seringal*⁵ comme frontière à travers l'étude de ces documents, conçus non pas comme des sources d'informations, mais comme des méthodes de persuasion et des programmes d'actions façonnés par

5. La *seringueira* (*Hevea brasiliensis*) est une espèce d'arbre dont la sève contient du latex. Son extraction ne nécessite pas d'abattre l'arbre, car elle peut se faire en petites quantités et de manière régulière au moment de la *zafra* (environ trois mois pendant la saison sèche). De croissance lente et de grande longévité (environ 200 ans), la *seringueira* est une espèce native de la vallée du fleuve Amazone, dont la concentration varie entre 0,7 à trois arbres par hectare. Les zones considérées comme les plus productives étaient les sources des fleuves affluents de la rive droite de l'Amazone, notamment de la région d'Acre. L'exploitation débutait par l'ouverture des chemins (*estradas*) qui reliaient entre cent et deux cents arbres. La *colocação* était une petite cabane au milieu de la forêt où habitait le *seringueiro*. Depuis cet endroit, il pouvait accéder tous les jours à deux ou trois routes d'une longueur de six à dix kilomètres à l'intérieur de la forêt. Le matin, le *seringueiro* faisait une incision sur chacun des arbres des *estradas*. Il revenait l'après-midi pour récupérer le latex qui jaillissait de ces dernières. À la fin de la journée, on fumait le matériel accumulé afin de former de boules de caoutchouc. Le *seringueiro* les transportait chaque semaine ou chaque mois, en fonction de la distance, au *barracão* (magasin) de son « patron ». Ce dernier, considéré comme le propriétaire d'un *seringal*, exerçait sur le travailleur un monopole commercial absolu. Son magasin était généralement situé sur les rives d'un fleuve important. Il pouvait ainsi contrôler l'accès fluvial aux *colocações*. Un ensemble de *colocações* composait un *seringal*, unité de production fondamentale du caoutchouc en Amazonie. Les ressources (argent et marchandises) permettant de financer cette production provenaient des maisons d'exportation, grandes maisons commerciales situées dans les capitales Manaus et Belém qui se chargeaient également de faire circuler cette production au sein du marché national. Le réseau de financement avait une structure pyramidale, au sommet de laquelle se trouvaient les grandes banques étrangères articulées au marché international. Au début du *boom* du caoutchouc, tous les travailleurs étaient appelés *seringueiros*, mais au fur et à mesure de la croissance de la production, les rôles se différencièrent. Le commerçant (« le patron ») fut dès lors appelé le *seringalista*, c'est-à-dire le propriétaire des moyens de production, et séparé du travailleur exploité (*seringueiro*).

les différents intérêts et schémas intellectuels de leurs auteurs. Je ferai en sorte que l'interprétation soit le fruit de l'identification des facteurs responsables de la variation de cette « forme » dans l'espace et dans le temps. L'analogie avec une image célèbre utilisée par Gaston Bachelard [1968] s'avère utile pour exprimer cette position. Afin de comprendre la cire, il faut prendre en compte la multiplicité des formes qu'elle adopte en se rapprochant du feu. De même que pour comprendre le *seringal* en tant que frontière, doivent être considérées les « déformations intéressées » comme la matière première et le recours à la preuve. Ainsi sera-t-il possible d'établir comment se construit socialement, à partir de ses multiples variations, une forme présentée comme unitaire.

L'idéal d'une Amazonie agricole est présent chez de nombreux auteurs de différentes époques. Il s'agit davantage d'un modèle narratif que d'un point de vue d'auteurs : la petitesse de l'homme et son isolement s'opposent à la nature immense et fertile ; l'abondance de ressources matérielles est liée à la précarité des formes sociales relevant du primitivisme. Après Bates [1954 (1863)] et Agassiz & Agassiz [1938], les maux de la région furent décrits comme le résultat d'un manque de contrôle de la nature par l'homme, dont un exemple est le nomadisme. L'avènement de l'agriculture fut présenté comme un signe de l'arrivée de la civilisation et comme l'indicateur d'une nouvelle qualité de vie dans le rapport de l'homme à son milieu. Aux confins de l'utopie, l'homme sera possesseur des terres grâce à l'action de l'agriculture et l'Amazonie cessera d'être un immense désert pour devenir le grenier du monde.

La célèbre périodisation proposée par Ferreira Reis [1953] cristallisa cette vision. Il décrivit « trois stades économiques » qui donnèrent lieu à différents « cycles de civilisation » : les plantes médicinales du *sertão* (1640-1750), l'expansion agricole propulsée par la politique du Marquis de Pombal (1750-1850) et le *boom* du caoutchouc (après 1850) [Ferreira Reis, 1953, p. 45-46]. Malgré la grande différence des capacités techniques entre le premier et le troisième cycle, les entreprises engagées au cours de ces derniers partageaient une même caractéristique. Elles furent incapables de libérer l'occupation du territoire des limitations imposées par les « impératifs telluriques » :

« Même à cette occasion, l'homme a été incapable de vaincre, une fois pour toutes, la forêt et de la modeler en fonction de ses intérêts et des impératifs de la nouvelle civilisation [...]. De ce fait, la conquête de

ce territoire reste marquée par son caractère aventurier et demeure, par conséquent, sujette aux va-et-vient des entreprises de cette nature » [Ferreira Reis, 1953, p. 22].

S'il existe des désaccords au sujet des caractéristiques de ces périodes, tous les auteurs consultés s'accordent pour dire que le cycle du caoutchouc est responsable de la destruction des « essais agricoles » dans la région tropicale : la valorisation du caoutchouc, affirme Vianna Moog [1936, p. 24], mit fin à une « raisonnable organisation agricole » et donna naissance à une « course effrénée en direction des *seringais*, responsable de l'abandon des terres labourées, des étables et des troupeaux ». L'extraction du caoutchouc changea le paysage social et culturel de l'Amazonie :

« La *chacra* (potager), le cacao, la caféière, la sucrerie furent abandonnés [...] À partir de ce moment, l'Amazonie cessa d'être la région du labourage et du pâturage du type *nordestin* pour devenir la région des arbres de caoutchouc, de l'héveas [*Hevea brasiliensis*], le monde de l'or noir... » [Ferreira Reis, 1953, p. 46-47]

Les auteurs insistent également sur le coût social de cette croissance économique phénoménale qui, en quelques années, édifia une civilisation urbaine raffinée dans la région amazonienne que Ferdinand Denis appela « le Paris de la jungle » : « Si l'or noir a construit Belém et Manaus, elle a aussi détruit les noyaux agricoles de l'arrière-pays » [Viana Moog, 1936, p. 25].

Présente dans presque tous les textes sur l'Amazonie, la problématique extraction *versus* agriculture ne produisit pourtant pas les mêmes réactions suivant le moment du cycle du caoutchouc dont les auteurs furent témoins. Ce débat atteignit son apogée lorsque le caoutchouc devint l'un des principaux produits d'exportation des provinces du nord (1850-1860). Il s'atténua dans la seconde moitié de la décennie 1880 et revint sur le devant de la scène lors de la crise de 1912 : le caoutchouc asiatique⁶, moins cher et de meilleure qualité, fit alors irruption sur le

6. En 1876, l'aventurier anglais Henry Wickham transporta clandestinement soixante-dix mille semences d'*Hevea brasiliensis* depuis Santarém (État de Pará) jusqu'au Royal Botanic Gardens de Kew. Acclimatées, environ deux milles d'entre elles germèrent. Transformée en espèce cultivée, elle fut par la suite introduite dans les grandes plantations du Ceylan, du Sri Lanka et d'autres colonies anglaises [Jackson, 2008].

marché international, rendant impossibles la rentabilité élevée et l'expansion continue sur des nouvelles terres, de la production brésilienne, entièrement basée sur l'existence des *seringais* natives. Prendre en considération ces périodes et de la teneur des processus économiques et sociaux en cours, permet de mieux appréhender la multiplicité des causes et intérêts à l'origine de ces critiques virulentes.

Ce débat s'impose dans les textes officiels, les interprétations générales et les nouvelles des journaux, non pas au début de la production du caoutchouc ni même à celui de son apogée, mais au moment où celui-ci est érigé en tant que produit phare de l'économie brésilienne dans les années 1850 et que son expansion menace l'importance relative d'autres productions similaires. Le tableau suivant (tableau 1) montre les évolutions semestrielles des cinq produits de plus grande valeur dans les exportations des provinces de Pará et de l'Amazonie. Au cours de cette période, le caoutchouc passe d'une production relativement secondaire (3,85 % en 1853) à la deuxième place en 1855 (15,3 %, contre 36,14 % pour le poisson *pirarucu*). Il gagne la première place en 1863, date à laquelle sa valeur double celle du poisson *pirarucu*.

Tableau 1. Évolutions semestrielles des cinq produits de plus grande valeur dans les exportations des provinces de Pará et d'Amazonie

Produits	Année						
	1853	1855	1857	1859	1861	1863	
<i>Pirarucu</i> (poisson)	28,4 %	36,1 %	26,6 %	33,7 %	32,7 %	18,8 %	
Salsepareille	16,0 %	5,0 %	4,9 %	8,4 %	4,2 %	2,2 %	
Huile de <i>copaíba</i>	10,4 %	3,3 %	3,5 %	7,0 %	8,0 %	3,8 %	
Noix de cajou	8,2 %	14,6 %	20,8 %	8,4 %	5,4 %	3,1 %	
Caoutchouc	3,9 %	15,3 %	31,0 %	23,8 %	34,8 %	43,5 %	

Source : Tavares Bastos [1975 (1866), p. 134].

Pour les valeurs absolues, consulter directement cette source.

La croissance chute brutalement en 1864 et l'année suivante, elle connaît un arrêt à cause de la guerre du Paraguay⁷. Dans la région

7. Conflit armé qui eut lieu entre 1864 et 1870 entre le Paraguay et une alliance formée par le Brésil, l'Argentine et l'Uruguay. L'économie du Paraguay était en pleine expansion et le pays manifestait son intérêt pour avoir un accès à l'océan Atlantique en passant par le Rio de la Plata. Après les combats

du Haut Amazonas, la croissance est régulière seulement à partir de 1866 : multipliée par deux entre 1866-1870, elle croît de plus de 50 % entre 1871 et 1872, se maintient au même niveau avec de légères variations jusqu'en 1876, année où elle reprend sa progression jusqu'en 1881. À partir de ce moment-là, une tendance de croissance accélérée s'installe (tableau 2).

Tableau 2. Évolution de la production du caoutchouc dans le Haut Amazone (1853-1881)

Année	Production de caoutchouc en kilogrammes
1853	1 575
1854	33 435
1855	85 695
1856	239 820
1857	212 655
1858	s.d.
1859	116 310
1860	208 965
1861	251 655
1862	294 420
1863	550 170
1864	52 290
1865	-
1866	624 585
1867	870 675
1868	990 030
1869	1 096 275
1870	1 360 575
1871	1 370 807
1872	2 011 137

et l'occupation militaire du pays, on estime que 80 % de sa population masculine fut décimée. Les bataillons brésiliens étaient formés principalement de paysans et de travailleurs pauvres de l'Amazonie et du *Nordeste*, la guerre devenant le moteur de l'émergence, de l'organisation et de la professionnalisation de l'armée brésilienne.

Année	Production de caoutchouc en kilogrammes
1873	1 906 587
1874	2 193 196
1875	2 164 324
1876	1 733 238
1877	2 573 395
1878	2 773 862
1879	3 246 935
1880	3 362 396
1881	3 189 000

Source : Le Cointe [1922, p. 433-434, p. 448].

Jusqu'en 1879, les données incluent la production des régions voisines, y compris celles du Pérou. À partir de 1880, elles correspondent exclusivement à la production de la province d'Amazonie.

Les premières données concernant la production brésilienne de caoutchouc datent de 1822. La production s'élevait au nombre modique de trente et une tonnes [Akers, 1913, p. 102-103]. Malgré les divergences entre les auteurs⁸, la production ne dépassait pas les cent tonnes dans les années 1820. De 1830 à 1843, l'exportation était instable en raison de son arrêt au moment de la *Cabanagem*⁹, oscillant entre les deux cents et les trois cents tonnes [Le Cointe, 1922, p. 432 ; Ferreira Reis, 1953, p. 60].

Sa trajectoire ascendante commença ensuite. La production doubla entre 1844 et 1849, fut multipliée par 2,4 % entre 1849 et 1853, où elle figurait déjà parmi la liste des principales productions du Haut Amazone, notamment dans la province du Pará. L'augmentation de la production du caoutchouc devint dès lors une menace importante pour

8. Certains affirment que quatre-vingt-treize tonnes de caoutchouc auraient été exportées pour l'année 1825 [Cordeiro, 1920, p. 26]. D'autres estiment l'exportation à trente et une tonnes en 1827, à cinquante et une tonnes en 1828 et à quatre-vingt-onze tonnes en 1829 [Le Cointe, 1922, p. 432].

9. Nom donné à la rébellion populaire (1835-1840) survenue dans les provinces de Pará et d'Amazonie, où pendant cinq ans, les rebelles contrôlèrent la région grâce à l'occupation de quelques villes, dont la capitale de l'État de Pará, Belém. Elle fut menée par la population pauvre de la région, avec une forte participation indigène. Le gouvernement impérial se chargea de la réprimer violemment, en engageant des mercenaires étrangers. Le mot *cabano* vient des habitations précaires où étaient installées les familles des rebelles (*cabana*, cabane en français) (N.d.T.).

la continuité d'autres productions. Les critiques au sujet du caractère nocif de sa production émergèrent et les arguments se consolidèrent au fur et à mesure que s'affirmaient les intérêts de secteurs bien définis.

Polarisant les ressources auparavant destinées à d'autres productions, le caoutchouc fut dans un premier temps responsable d'une pénurie progressive de denrées agricoles, importées à l'époque d'autres régions à des prix plus élevés. Adolfo de Barros, président de la province d'Amazonie, critiquait ce drainage de ressources, en démontrant que l'augmentation vertigineuse du volume du caoutchouc s'accompagnait d'une compression de la production de café et de tabac. En 1863, leur volume représentait respectivement un dixième et un septième de la production de 1830 [Tavares Bastos, 1975 (1866), p. 136].

Dans un second temps, les conditions favorables de la production du caoutchouc engendrèrent l'incapacité d'une partie des classes dirigeantes à enrayer le déplacement de la main-d'œuvre vers cette production, rendant difficile leur propre survie économique et entraînant leur perte de pouvoir sur le plan politique. Ces demandes parvinrent aux gouvernants et constituèrent, pour des hommes politiques comme Sebastião Rego Barros, Francisco Carlos de Araújo Brusque o Silva Coutinho, une base d'appui au libéralisme économique dans la région. Rego Barros alertait contre une situation où « l'emploi quasi exclusif de bras dans l'extraction et la fabrication du caoutchouc, au point où nous nous voyons contraints de recevoir des denrées de première nécessité d'autres provinces » [cité dans Santos, 1977, p. 70].

Les autorités publiques et les clercs s'opposaient à l'extractivisme pour d'autres raisons. Ils associaient le déclin des noyaux urbains au profit d'emplacements isolés dans l'arrière-pays, alors qu'en parallèle s'opérait une convergence jamais vue auparavant de monnaies dans les grandes villes. Pimenta Bueno [1882, p. 16] fit une critique moraliste de l'industrie du caoutchouc, argumentant qu'elle était fatale pour les intérêts de la province. Elle « n'était généralement pas bénéfique pour la population, la détournant de la culture de la terre et de la production d'autres industries et l'habituant à la vie nomade et dérégulée des *seringais*. »

Un autre facteur nourrissant les critiques contre l'industrie du caoutchouc est qu'elle accentuait la concentration des crédits dans les

maisons d'exportation¹⁰ de Belém et de Manaus. Auparavant, les maisons commerciales des « petits noyaux urbains des *hinterlands* », comme Manacapuru et Codajás, respectivement responsables des premières occupations le long des fleuves Purus et Juruá, se chargeaient du financement de l'extraction des plantes médicinales du *sertão*, de la récolte du cacao, de la salsepareille et même de l'arbre à caoutchouc dans sa phase initiale, ainsi que du financement des plantations et des pépinières. Ces maisons opéraient exclusivement sur des bases locales et utilisaient le « troc » comme monnaie [Ferreira Reis, 1953, p. 90-91]. La survie de ces noyaux dépendait du renoncement à leur autonomie et de leur insertion dans un schéma vertical de relations qui allait du *seringal* jusqu'aux capitales, au sein duquel ils occupaient une position subalterne. Dans cette nouvelle configuration, « le meilleur morceau » revenait aux maisons commerciales étrangères, comme Rego Barros le dénonçait en 1859 :

« [...] Les profits importants de cette industrie [...] ne donnent de résultats que quand ils se concentrent dans peu de mains, généralement étrangères, entraînant dans la misère tous ceux qui, à la faveur de cette industrie, abandonnent leurs foyers, leurs petits commerces et même leurs familles pour s'adonner à une vie remplie d'incertitudes et de privations, où les gains de la veille s'évaporent le lendemain » [cité dans Santos, 1977, p. 70].

S'il n'existe pas de données précises pour la période antérieure, en 1882 une grande partie du commerce et du crédit était contrôlée par les maisons d'exportation ayant leurs sociétés mères en Europe et aux États-Unis, tels Earle Brothers et J. S. Abecasis & Son, toutes deux à New York, Bieber & Co. à Londres, et Hecht, Levis & Kahn à Londres et à Liverpool [*Diário do Gram Pará*, 1882, p. 25-26, p. 34].

Le monopole sur les moyens de transport et leur remarquable modernisation est un autre facteur important pour comprendre les intérêts allant à l'encontre de l'industrie du caoutchouc au cours de cette

10. Établissements commerciaux qui offraient des crédits et approvisionnaient en marchandises les commerçants locaux (*seringalistas*). Ces derniers finançaient à leur tour leurs employés (*seringueiros*), en leur donnant divers produits en échange de leur travail et en leur imposant l'obligation d'un monopole commercial.

période. Durant toute la période coloniale et des indépendances (1822) jusqu'en 1852, le transport en Amazonie était assuré par une flotte composée de plusieurs milliers de bateaux de types variés appartenant à des commerçants ou à de petits agriculteurs qui s'efforçaient de satisfaire les besoins de base dans le domaine de la circulation des biens et des hommes [Ferreira Reis, 1956, p. 65]. L'introduction du bateau à vapeur en 1808 engendra un problème social important, conduisant l'Assemblée provinciale de Belém à interdire en 1823 la navigation de ces derniers sur le fleuve Amazone [Ferreira Reis, 1956, p. 70-71].

La navigation à vapeur, véritable « révolution blanche » selon les termes de Ferreira Reis, était une imposition du gouvernement central. Le 30 août 1852 fut créée la Compagnie de navigation et de commerce du fleuve Amazone, dirigée par Irineu Evangelista de Sousa, vicomte de Mauá, qui impulsa le commerce et l'économie dans toute la vallée. Alors que les anciennes embarcations pouvaient prendre six mois pour aller de Tabatinga à Belém, les bateaux à vapeur de la Compagnie réduisaient ce temps à un mois et pouvaient transporter vingt fois plus de marchandises [Ferreira Reis, 1956, p. 66].

Pour être viable, l'augmentation de la production brésilienne de caoutchouc avait besoin de la création d'un réseau de transport moderne et bon marché. Par ailleurs, la centralisation des ressources et le transfert de leur contrôle dans des mains étrangères entraînèrent la fusion en 1874 des trois compagnies maritimes brésiliennes au sein de l'*Amazon Steam Navigation Company Limited* [Ferreira Reis, 1956, p. 68].

Deux modèles opposés de *seringal*

Comment comprendre alors la cristallisation d'intérêts économiques et de projets sociaux et politiques au sein de la problématique « extraction *versus* agriculture » ? Santos [1977, p. 69] observait que dans une province comme celle de Pará, où le cacao était le principal produit jusqu'en 1840, les attaques véhémentes adressées à l'extraction du latex pendant les années 1850 pouvaient paraître étranges. Ce constat peut être élargi à la région de l'Amazonie où, au cours de la même décennie, les cinq principaux produits d'exportation étaient obtenus grâce à l'activité extractive et non agricole.

Il est donc nécessaire de dévoiler, au-delà des contenus explicites, le sens que cette problématique révèle et celui qu'elle dissimule. Le message social crypté dans cette polémique relève moins d'une classification entre produits « agricoles » et produits « d'extraction » que d'une distinction entre des formes de production s'opposant entre elles. L'hostilité face à l'extraction du latex s'exprime et prend tout son sens au fur et à mesure que la production du caoutchouc délaisse les modèles des autres activités extractives et établit une nouvelle forme d'organisation de la production. Celle-ci concurrença à son tour les conditions et l'existence même des formes de production antérieures, ainsi que les intérêts qui s'y étaient consolidés.

De nombreux indices autorisent à penser cela. À ses débuts, la production de caoutchouc ne fonctionnait pas comme les modèles adoptés pendant son apogée, mais comme ceux employés dans d'autres productions au sein du même type d'unité productive et d'un même réseau de financement et de commercialisation. Ce fait n'est pas ignoré des « grandes figures » régionales (Ferreira Reis [1931, 1953, 1956] et Mendes [1943]), mais il n'apparaît dans leurs travaux que sous l'aspect d'une singularité locale. Dès lors, il ne s'agit pas de retrouver les faits ignorés par les plus éminents historiens régionaux, mais d'établir de nouveaux rapports entre les faits qu'ils relatent. Cela nous conduit à renoncer à envisager certaines formes comme atypiques, étant donné que ce traitement a permis leur total oubli dans les interprétations générales sur le Brésil.

Si la différence dans les formes d'organisation de la production du caoutchouc, à ses débuts et pendant son apogée, apparaissait chez plusieurs auteurs [Mendes, 1943; Ferreira Reis, 1953; Veríssimo, 1970; Santos, 1977], elle ne fut pas décrite comme le résultat de modèles d'entrepreneuriat distincts, mais présentée au cas par cas comme des différences liées à des caractéristiques empiriques : des zones géographiques distinctes, la main-d'œuvre employée, la présence ou l'absence de femmes, de terres cultivables ou d'élevage dans les *seringais*, etc. À mon avis, ces distinctions n'acquièrent de sens que lorsqu'elles favorisent l'élaboration de modèles alternatifs d'organisation de la production du caoutchouc, modèles au sein desquels elles apparaissent comme déterminantes. Il serait insuffisant de s'en tenir à une conception abstraite de la logique de fonctionnement de ces modèles, sans leur donner un ancrage historique précis. Il est alors nécessaire de confronter les

récits fragmentaires, qui présentent le *seringal* à partir de variables hétérogènes, à d'autres récits ainsi qu'à d'autres sources historiographiques, afin de confirmer ou d'infirmer la justesse d'un tel schéma.

Un tel modèle, que j'appellerais ici le *seringal caboclo*, faute de trouver une meilleure désignation, et qui est chronologiquement antérieur, peut d'abord être décrit à partir des différentes zones géographiques concernées. Il est fréquent de retrouver dans la littérature disponible des distinctions entre les *seringais* des « îles » et ceux situés aux sources des rivières [Costa Pereira, 1956, p. 41-42], entre les *seringais* du Bas Amazone et ceux des Altos, c'est-à-dire en amont des affluents du fleuve Solimões, et entre les *seringais* du Pará et ceux d'Amazonie et d'Acre. Le contraste établi fait référence à des facteurs très divers, principalement techniques, tels que la qualité de l'arbre duquel on extrait le latex, le taux de concentration ou de dispersion des arbres, leur rentabilité, la productivité par *seringueiro*, la durée de la *zafra* (récolte), etc. Sans laisser de côté ces critères, mais en tenant compte de la difficulté à travailler avec eux, alors que la plupart des descriptions de *seringais* ne sont ni détaillées ni systématisées, et en intégrant le critère d'antériorité temporelle, nous verrons comment cette distinction en fonction des zones géographiques nous conduit vers l'identification d'aspects reliés entre eux au sein d'un tout.

Bien que Caio Prado Júnior mentionne un premier embarquement de caoutchouc en 1827 [1965, p. 242], les exportations, même à petite échelle, vers le Portugal et l'Angleterre avaient commencé bien avant : au tournant du siècle, l'usage du caoutchouc était déjà assez répandu dans l'élaboration d'objets chirurgicaux dans plusieurs pays européens.

Le premier récit de la production de caoutchouc en tant que modèle économique fut réalisé par Johann Baptist von Spix et Karl Friedrich Philipp von Martius [1976, p. 29] : « La plus grande partie du caoutchouc exporté du Pará provient des plantes des environs de la capitale et de l'île de Marajó, bien que cet arbre pousse spontanément dans tout le Grão-Pará et en Guyane française. » Ferreira Reis livra des indications très détaillées sur les zones de production du caoutchouc dans les années 1830 [1953, p. 57] :

« À l'époque, les *seringais* étaient localisés de préférence dans la région des îles, comprenant la région du fleuve Marajó, atteignant les fleuves Xingú, Jari, Capim, Guamá, Acará et Moju. Les populations qui y étaient

installées étaient principalement métisses ou *tapuias*; elles abandonnaient peu à peu les tâches agricoles pour se consacrer au caoutchouc. »

La région des îles du Pará incluait toutes les îles localisées entre le fleuve Marajó et l'embouchure du Xingu, comprenant par ailleurs les rivages du Jari et des fleuves de la baie de Malgaço. Cette région, enrichie par le fleuve Xingu, devint plus tard pourvoyeuse de la grande majorité de la production de caoutchouc du Pará, donnant naissance à une catégorie, le caoutchouc des îles, employé par la suite dans le commerce local comme critère de classification [Veríssimo, 1970, p. 176].

Les données statistiques corroborent de telles assertions. Même s'il n'existe aucune discrimination entre les contributions des provinces du Pará et celles d'Amazonie avant la consécration de cette dernière, les chiffres de 1853 prouvent que la quasi-totalité de la production brésilienne de caoutchouc provenait du Pará (2 356 282 kg), alors que la production d'Amazonie (1 575 kg) était presque insignifiante [Le Cointe, 1922, p. 433-434].

La caractérisation de la population engagée au sein de cette entreprise est faite par Ferreira Reis dans l'extrait que nous venons de citer [1953, p. 57]. Lorsque Spix et Martius [1976, p. 29] décrivent l'activité d'extraction du caoutchouc, ils attribuent son exécution à « des gens plus pauvres, d'origine métisse ». En ce sens, José Veríssimo [1970, p. 178] affirmait :

« Jusqu'en 1877, celui qui extrayait ou plutôt qui "récoltait" le caoutchouc (pour reprendre l'expression amazonienne), représentant déjà à l'époque une somme de kilogrammes considérable, était exclusivement l'indigène amazonien : le *caboclo* ou *tapuio* et le *mameluco*. »

À la même période, Pimenta Bueno [1882, p. 15] constatait la large prédominance indigène¹¹ parmi la force de travail dans les *seringais* : « Les cueilleurs de caoutchouc sont, en général, les *tapuios* (habitants d'origine indigène), auxquels s'ajoute, suite à la grande sécheresse du Ceará en 1877, un grand nombre d'enfants de cette province ouvrière. » Ces auteurs employaient tous les termes *tapuio* et *caboclo*, mais ils ne

11. Dans ce texte, je me réfère aux usages employés par ce second auteur.

leur accordaient pas le même sens : alors que pour Veríssimo [1970, p. 178] ils étaient synonymes de « l'Indien brésilien à moitié civilisé » à différence du *mameluco* qui était un métis descendant d'Indiens, Ferreira Reis [1953, p. 40] désignait par *tapuio* seulement « les *gentils* [païens] qui rentrèrent plus intensément en contact avec l'homme blanc, et qui adoptèrent son mode de vie, ou avancèrent vers la découverte de certaines conditions de production qu'il amena avec lui », ce qui le distinguait du *caboclo*, qui « était le *mameluco*, produit du métissage ».

C'est bien ce qu'affirmait Tavares Bastos [1975 (1866), p. 209] par rapport aux provinces d'Amazonie et du Pará dans les années 1860 : « L'esclavage ne prédomine que dans les plantations de céréales et de cannes à sucre, peu nombreuses », en expliquant que pour le produit d'exportation le plus valorisé de ces provinces, le caoutchouc, ainsi que pour « la plupart des denrées qui s'exportent depuis le Pará [...], ce n'est pas l'esclave qui les produit, mais l'Indien ».

L'analyse des formes d'organisation économique basées sur ce « travail forcé » – c'est ainsi que Tavares Bastos caractérisait l'esclavage indigène dissimulé caractéristique du Directoire des Indiens – constitue un terrain d'étude inexploré. Peu d'informations existent sur la composition de la société de l'époque, ainsi que sur la hiérarchisation sociale et les rapports qu'elle entretenait avec les mécanismes différentiels de contrôle politico-juridique sur les indigènes pacifiés (*tapuios* ou *caboclos*) et les métis. Décrire, dans leurs dynamiques internes, les formes d'organisation de la production extractive basée sur le travail forcé, dépasse les objectifs de cette étude et exige un travail de recherche focalisé sur cette thématique. Je ne prétends dans cette analyse qu'à une identification extérieure de la présence de certaines caractéristiques, tout en signalant leur compatibilité sur le plan logique et historique.

La coexistence d'activités économiques diverses pendant la période du *seringal caboclo* est un autre point qu'il faut différencier entre le modèle typique de l'apogée du caoutchouc et celui du *seringal* des débuts de l'exploitation. Ces activités formaient un large éventail qui allait de l'agriculture de subsistance à l'élevage d'animaux, en passant par des formes variées d'extraction végétale, telles que le caoutchouc, la salsepareille, le cacao, l'huile de *copaíba* et la noix de cajou, ou animale (le beurre de tortue, le poisson, etc.).

Face à la demande et aux prix fixés par le marché, aucune de ces productions précédant celle du caoutchouc ne réunissait les conditions

pour implanter une main-d'œuvre spécialisée. Au contraire, les producteurs étaient contraints de développer différentes activités, y compris de subsistance. Ferreira Reis se souvient qu'avant le boom du caoutchouc, la culture de la terre était un des piliers de la vie économique de l'homme d'Amazonie [Ferreira Reis, 1953, p. 106] :

« [...] Pendant la phase initiale de la production du caoutchouc (lorsqu'elle s'effectuait dans la région *paraense*¹² du Bas Amazonas), les petits *seringais* exploités ne faisaient pas partie de la base d'importation de denrées alimentaires. Au contraire, ils étaient pourvus de cultures suffisantes et en accord avec le régime du natif [...]. »

Une pratique coutumière dans le Bas Amazonas et dans les îles consistait à louer un terrain annexe aux routes des *seringueiros*, dans lequel pouvaient s'implanter quelques cultures, même à petite échelle [Mendes, 1943, p. 55]. Dans ce modèle de *seringal*, la plus petite unité de production n'était pas composée du cueilleur isolé, mais du cueilleur avec sa famille. De ce fait, l'unité économique nucléaire disposait d'une relative flexibilité, qui permettait à la production de subsistance ou aux autres formes d'extraction d'être réalisées par la femme et/ou les enfants, pendant que la confection du latex était assurée par le chef de famille¹³.

Ce type d'unité productive se poursuivait non seulement avec la main-d'œuvre indigène, mais aussi avec les premiers groupes de *Nordestinos* qui, fuyant les sécheresses avec leurs familles, furent dirigés vers les noyaux agricoles d'Amazonie, puis vers les *seringais* alors exploités.

Insistons sur ce point en citant l'exemple des *seringais* des fleuves Alto Solimões et Javari. La main-d'œuvre y était majoritairement composée d'hommes mariés et de veufs : dans une des plus importantes entreprises de la région, la proportion de *seringueiros* ayant une famille était comprise entre 63 % et 72 % [Carneiro, 1956, p. 83]. Même si cet exemple date des années 1840 et est donc postérieur au déclin du caoutchouc, il témoigne que la présence familiale dans le *seringal* en tant qu'agent économique n'était pas extraordinaire.

12. Relatif à la province de Pará (N.d.T.).

13. Dans le cadre de l'installation de la force du travail familiale, de nombreuses configurations purent être mises en place. Il était également possible que la femme et les enfants collaborent dans l'extraction du latex.

Un autre facteur de différenciation entre le modèle du *seringal caboclo* et celui de l'apogée concerne l'occupation du terrain. Alors que le second promeut l'exploitation de nouveaux *seringais*, en établissant des délimitations de terrains et en exigeant des titres de propriété, le premier se caractérise par une insouciance prononcée vis-à-vis de la légalité des terrains, accentuée par le fait que nombre de ces terres étaient issues d'inondations. Ferreira Reis observe [1953, p. 78] :

« Dans les terres où le *caboclo* était prédominant, une fois que les *seringueiras* étaient repérées, les occupants y restaient et se consacraient à la nouvelle activité avec l'avidité qu'une affaire rentable exigeait. Ces terres étaient *grosso modo* dans le Bas Amazonas, dans le Jari, le Tocantins, les îles du delta, et les cours d'eau des environs de Belém et du fleuve Marajó. »

Les remarques de Mendes [1943, p. 51] pointent dans la même direction : dans le Bas Amazonas, le *seringueiro*, étant natif du lieu, avait son habitat établi et assuré.

Finalement, en ce qui concerne la question du schéma de financement et de commercialisation de cette première modalité d'extraction du caoutchouc, Ferreira Reis associe l'usage d'une main-d'œuvre indigène dans les *seringais* au système traditionnel de vente de marchandises assuré par les petits commerçants, provenant de divers centres urbains de l'intérieur du pays [1953, p. 128] :

« Lorsque commença la course vers la forêt, à la recherche du caoutchouc, la participation de l'Indien fut égale à celle déjà manifestée pour d'autres tâches. Pendant les premiers temps, l'Indien devint, aux côtés du *caboclo*, cueilleur de caoutchouc, qu'il marchandait aux commerçants des petites communautés des fleuves Madeira et Solimões, et de ceux du Bajo Amazone. »

J'ai proposé dans cette partie une schématisation basée non pas sur différents « types » de *seringais* au sens empirique, c'est-à-dire à partir du constat de leurs caractéristiques singulières, mais sur les formes d'organisation des activités productives. Le tableau 3 présente de manière synthétique les principales caractéristiques à partir desquelles ces deux modalités peuvent être décrites :

Tableau 3. Principales caractéristiques des modèles de *seringal*

Modèle <i>caboclo</i>	Modèle de l'apogée
– Exploitation à l'intérieur des limites de la frontière économique	– Exploitation dans des zones au-delà des frontières du marché
– Main-d'œuvre locale	– Main-d'œuvre majoritairement importée
– Force de travail familiale	– Travailleur isolé
– Pluralité fonctionnelle de l'entreprise (y compris avec une activité de subsistance)	– Spécialisation de l'entreprise, avec abandon de l'agriculture de subsistance
– Productivité du travailleur réduite	– Productivité du travailleur beaucoup plus élevée

Les *seringais* et les politiques de colonisation

Face aux deux modèles d'organisation des activités productives dans les *seringais*, il convient d'examiner comment ceux-là furent articulés aux différents projets de colonisation conçus pour l'Amazonie. L'opposition entre ces deux postures peut se résumer ainsi : d'une part, les adeptes d'une colonisation agricole basée sur la petite propriété et l'immigration de travailleurs étrangers qui seraient *a priori* dotés d'une meilleure expérience professionnelle, d'un plus grand attachement au travail et d'un meilleur bagage culturel ; et d'autre part, les défenseurs d'une expansion économique basée sur l'activité extractive et la grande propriété.

Les principaux défenseurs de la première posture furent les plus hautes autorités des provinces, à savoir Bento de Figueiredo Tenreiro Aranha, Rego Barros, Araújo Brusque. La loi n° 601 du 18 septembre 1850, connue comme la Loi de Terres, était leur arme et leur source d'inspiration. L'accent mis sur le développement de l'activité agricole dans cette loi répondait aux dénonciations portées contre le nomadisme, en postulant, comme put le faire Rego Barros [cité dans Barata, 1973, p. 320], la création de la petite propriété agricole comme un impératif à l'enracinement de la population et à la répartition des richesses. On retrouve le même esprit chez Silva Coutinho [1907]. La Loi des Terres de 1850, dans une application stricte des articles 4^e et 8^e, conditionnait la délivrance des titres de propriété à ceux qui exerçaient une activité agricole, y compris dans leur propre *seringal*.

En ce qui concerne la régularisation des terrains publics dont l'acquisition devait s'effectuer exclusivement par l'achat, en Amazonie la loi des Terres se concrétisa avec la loi n° 1114 du 27 septembre 1860, fixant la dimension des propriétés à une demi-lieue (environ 2,4 kilomètres), et établissant le paiement à l'État exclusivement après la délimitation (qui était à la charge de l'État, bien qu'il ne la réalisa point). Cette législation fut critiquée, considérée comme inapplicable aux conditions amazoniennes. Même sa reformulation postérieure, le décret n° 5655 du 3 juin 1874, fut accusée de favoriser la culture des terres au détriment des conditions de production.

Pour leur part, les adeptes de la deuxième posture affirmaient que le type d'entrepreneuriat économique propre à la région amazonienne, le *seringal*, exigeait des unités productives de grande dimension territoriale. Ferreira Reis [1953, p. 80] postulait que face aux conditions en Amazonie, le *latifundium* était un « impératif économique ». Toutefois, dans la pratique, il faisait abstraction d'une reformulation légale: en l'absence d'une délimitation ou d'une simple vérification de la part du gouvernement, les lots types étaient délimités par les accidents géographiques, dont la dimension réelle dépassait largement celle qui était permise par la loi, de sorte que :

« [...] Les ambitieux qui abusaient de la bonne foi du gouvernement établissaient une demi-lieue [2,4 km] depuis une île jusqu'à un *igarapé*¹⁴ à telle ou telle distance; par ce bon moyen, chaque titre comprenait 8,10 lieues [39 km] ou plus, d'où de nombreux habitants furent expulsés, perdant leurs *choupanas*¹⁵ et leurs cultures » [Anonyme, 1880, p. 32-33].

L'idéal d'une Amazonie agricole ne fut jamais mis en œuvre en tant qu'alternative réelle à l'industrie du caoutchouc. Les vives critiques adressées au développement exclusif de l'extraction du latex n'aboutirent pas à la formulation d'un plan de colonisation de la région dans son ensemble. Elles élaborèrent, à *maxima* et exclusivement, les mécanismes corrigeant les tensions sectorielles causées par l'expansion *seringaliste*.

14. Nom donné en Amazonie brésilienne aux petites rivières, généralement navigables.

15. Habitat précaire (N.d.T.).

C'est ce qui se produisit dans plusieurs colonies agricoles créées par les gouvernements d'Amazonie et du Pará pendant la seconde moitié du XIX^e siècle¹⁶, avec les *Nordestinos* ou avec les immigrants européens et américains. L'objectif visé par la création des dites colonies était l'obtention d'une production agricole minimale, qui soulagerait la pression de la hausse des prix des denrées alimentaires dans les capitales des provinces.

La fondation de la ville d'Itacoatira, dans les années 1850, fut exemplaire de cette logique. Il s'agissait de la transformer en une source de ravitaillement pour la ville de Manaus. Dans les décennies suivantes, les nouvelles colonies continuèrent à s'implanter, mais ces initiatives eurent peu de succès. Quelque temps après s'y être établie, la main-d'œuvre nationale, principalement composée de *Nordestinos*, fut attirée vers les *seringais*. Pour les étrangers, l'abandon et l'isolement auxquels ils furent relégués par les pouvoirs publics finirent par les conduire vers les centres urbains, où ils se convertirent aux activités commerciales et ouvrières.

En réalité, l'affrontement qui eut lieu peut se formuler de la façon suivante : d'un côté, Silva Coutinho [1907] et Pimenta Bueno [1882] proposaient une colonisation basée sur la petite propriété et sur des unités économiques de caractère mixte, associant la culture à l'extraction. De l'autre côté, les détracteurs de cette posture défendaient l'extraction basée sur de grandes unités productives. En proposant différentes alternatives et projets sociaux, deux modèles d'organisation du *seringal* s'exprimaient : les plans de Silva Coutinho et de Pimenta Bueno constituaient des tentatives cherchant à corriger et dans une certaine mesure à préserver le modèle du *seringal caboclo*, alors que leurs opposants se référaient au modèle de l'apogée.

Pour Silva Coutinho il était nécessaire de réformer ce qui pouvait favoriser, non pas la petite propriété, mais l'organisation interne du *seringal*. Dans un premier temps, et en s'appuyant sur des mesures légales, le propriétaire devait maintenir un certain nombre de cultures agricoles afin de garantir la subsistance des travailleurs. Dans un second temps, Coutinho identifiait l'incitation à la plantation des *seringueiras* comme le nœud du problème. Il affirmait que d'après les dimensions fixées par

16. Pour une description des expérimentations des migrations comme phénomène social induit et dirigé par l'État, ce qui ne constitue pas l'angle d'analyse de ce travail, voir João da Palma Muniz [1916] et Antonio Rocha Penteadó [1967].

la loi, il était possible de planter 88401 arbres. De la même manière, Pimenta Bueno soulignait l'importance du développement d'une production aussi précieuse que celle du caoutchouc, tout en signalant la nécessité de construire « de meilleures conditions économiques et morales pour la population, enracinée dans les terres à travers le travail méthodique et régulier » [Pimenta Bueno, 1882, p. 21].

En 1874, Pimenta Bueno [1874, p. 25-26] plaidait encore l'urgence d'une simplification du processus de mesure et de délimitation des terres, qui faciliterait leur acquisition par la vente aux enchères publiques. D'après lui, la loi des Terres toujours en vigueur compromettait les efforts de l'État en faveur de l'immigration, car en l'absence de titres de propriété, les colons étrangers abandonnaient les terres qu'ils souhaitaient cultiver. Lorsqu'il évoquait les avantages d'une simplification dans l'acquisition des terres, il s'inspirait à son tour de la proposition d'Edward Wakefield [1947 (1849)] qui associait la vente des terres à la promotion de l'immigration :

« 1^o) Le produit de la vente des terres sera une ressource de plus pour l'État, qui pourra l'employer au service de l'émigration; 2^o) les futurs propriétaires perfectionneront le système actuel de récolte du latex et encadreront la conservation et la plantation des *seringueiras*; 3^o) empêchée de migrer d'un point à un autre selon son gré, la population engagée dans la récolte du caoutchouc abandonnera la vie nomade et, en s'établissant, apprendra à aimer la terre qu'elle cultive, permettant le développement de la petite culture » [Pimenta Bueno, 1874, p. 26].

Dans la perspective de colonisation induite par la loi des Terres, la modification la plus importante fut l'abandon du principe d'acquisition des terres exclusivement à travers l'achat, déjà présent dans les élaborations de Silva Coutinho [1907 (1861)] et dans celles développées plus tard par Pimenta Bueno [1874]. Ce dernier observait que le prix minimum fixé par la vente (un demi *real*¹⁷ la *braça*¹⁸ carré) était trop élevé pour le contexte brésilien : « [...] penser la vente de terres dans le Pará et dans l'Amazonie sous le régime de la loi de 1850 devient absurde. Là-bas, comme dans la majorité du Brésil – où la population est rare et le

17. Ancienne monnaie au Portugal et au Brésil (N.d.T.).

18. Ancienne unité de mesure qui équivaut à 2,2 m (N.d.T.).

terrain vaste –, le travail vaut tout et le terrain quasiment rien » [Pimenta Bueno, 1882, p. 21]. Face à cette situation, l'auteur proposait une reformulation des lois agraires, dans lesquelles la concession des terres se faisait par emphytéose, en échange d'une redevance après vingt ans de possession, ou dans le cas d'une transmission de la propriété. Il suggérait également qu'un droit de remise soit établi en échange d'une somme modique. Il conseillait en outre que l'obtention du terrain se fasse sous condition d'une plantation de *seringueiras* proportionnelle à la taille du terrain concédé par emphytéose, interdisant à la fois la destruction des arbres existants et fixant des primes pour leur conservation [Pimenta Bueno, 1882, p. 21-24].

Les propositions de Silva Coutinho et de Pimenta Bueno entretiennent un rapport ambigu avec les idéologies dominantes de la colonisation agraire. Il ne s'agissait pas d'un plan de développement de l'Amazonie dans la lignée des petits producteurs agricoles orientés vers un marché local ou régional : une fois que l'agriculture y apparaissait associée voire subordonnée à la production principale, le caoutchouc n'était pas destiné aux marchés locaux, mais exclusivement à l'exportation et aux marchés internationaux. Il ne s'agissait pas non plus d'un plan de développement purement capitaliste, caractérisé par l'usage extensif de capitaux et de main-d'œuvre de la part d'un entrepreneur local, de type *farmer*, étant donné qu'en Amazonie un tel avancement du capitalisme était impensable, en raison des modèles cités auparavant.

La spécificité de ces propositions résidait justement dans le fait qu'elles ne tendaient, de façon cohérente, ni vers une agriculture paysanne ni vers une agriculture moderne capitaliste, d'autant plus qu'elles prétendaient naïvement associer leurs caractéristiques respectives. L'absence de référence à l'expropriation de la paysannerie fit surgir la limite absolue de ce projet comme Marx le reprochait à Wakefield, qui n'arrivait pas à s'émanciper de l'effet idéologique du discours libéral sur la frontière ouverte, tout en dévoilant les conditions préalables à son existence, à savoir la nécessité d'une classe de travailleurs expropriés des moyens de production.

Les adeptes de la posture contraire n'élaborèrent pas non plus un plan global de réforme des conditions existantes. Ils se limitèrent à riposter à leurs adversaires de façon unifiée et cohérente, confirmant leur domination absolue sur les milieux intellectuels et commerciaux dès les années 1880 jusqu'à la crise de 1911-1912. Le *Diário do Gram Pará* (*Quotidien*

du *Grand Pará*), journal porte-parole de tels intérêts, déclencha une polémique contre Pimenta Bueno démentant le coût excessivement élevés de la délimitation de toutes les propriétés existantes dans les zones d'exploitation de la *seringueira*, étant donné que « pour le moment, le sol n'est pas vendu dans la région d'Amazonie ; seules sont vendues les réformes [qui les valorisent], et bien que Monsieur Pimenta Bueno ne le dise pas, le droit des vendeurs et des acheteurs est respecté par les individus et garanti par la loi » [*Diário do Gram Pará*, 1882, p. 21].

De cette manière, la politique étatsunienne de colonisation de nouvelles terres fut jugée inapplicable aux conditions de l'Amazonie, étant donné que, en plus d'autres facteurs plus favorables (forte immigration, plus grande densité de la population, diversité de l'industrie, sols plus riches), là-bas « les agents du pouvoir accompagnent presque *pari passu* les exploiters isolés » [*Diário do Gram Pará*, 1882, p. 20].

En ce qui concerne la nécessité de cultiver la *seringueira*, les auteurs ridiculisèrent les prévisions de Silva Coutinho en 1861 quand ce dernier argumentait qu'au bout de soixante-dix ans il n'y aurait plus de caoutchouc naturel en Amazonie, en signalant l'augmentation de la productivité : « Dès lors et jusqu'à aujourd'hui, non seulement le chiffre de la production a triplé, mais en plus aucun *seringal* ne se retrouve épuisé ni inactif » [*Diário do Gram Pará*, 1882, p. 8]. D'après ce journal, la disparition des *seringais* n'était qu'une « fantaisie » [*Diário do Gram Pará*, 1882, p. 30], et l'idée d'enraciner la population grâce à l'activité agricole, une duperie : « La population du Pará et d'Amazonie est parfaitement ancrée dans le sol qu'elle habite, l'augmentation de la production de notre province en est la preuve » [*Diário do Gram Pará*, 1882, p. 31]. « Ce que n'ont pu atteindre ni les commissions scientifiques, ni les missions religieuses, ni les colonies du gouvernement, ce sont l'ambition de richesse et l'intrépidité du commerçant qui l'ont conquis » [*Diário do Gram Pará*, 1882, p. 18]. Les *seringais* et ses acteurs étaient ainsi présentés comme les véritables promoteurs de la civilisation en Amazonie.

Par souci de méthode, nous avons traité les sources historiques comme des productions intentionnelles d'acteurs dont l'insertion sociale mérite d'être analysée. Loin de chercher une source neutre voire objective, nous partons du présupposé que chaque production et interprétation de données sur le *seringal*, une institution centrale dans la société amazonienne de l'époque, sont des représentations intéressées.

Les catégories et les schémas analytiques que nous employons sont, pour la plupart, le résultat d'élaborations (récits, plans, polémiques) réalisées à partir des perceptions contrastées des acteurs sociaux eux-mêmes. En inscrivant les connaissances et les projets sur le *seringal* dans le contexte social de l'époque, les divergences et les polarités renvoient à une lecture articulant les différences au sein d'un processus historique vécu et pensé de manières distinctes.

Du «travailleur libre»¹⁹ au *brabo*²⁰ ou *caboclo*

Pour finir, j'aimerais établir quelques connexions entre le récit de l'expansion du caoutchouc dans la vallée amazonienne et certaines considérations, avancées dans la première partie de ce texte, au sujet d'une possible théorie de la frontière.

Si les deux modèles d'organisation du *seringal* se présentent sur le plan logique comme des alternatives qui s'excluent, sur le plan historique se pose la question des facteurs qui permirent leurs multiples adaptations à des contextes historiques et géographiques distincts. Le modèle *caboclo* a ainsi pu être remplacé par le modèle de l'apogée, et plus tard celui-ci a pu se transformer à nouveau en une unité de travail familial. Les changements de la forme d'organisation du *seringal* ne peuvent pas s'expliquer uniquement à l'échelle locale et en fonction des changements du mode de production, mais exigent la prise en compte des fonctions d'articulation.

Cela fut possible grâce aux conditions favorables du marché international du caoutchouc dans la seconde moitié du xx^e siècle. Il y eut non seulement une augmentation absolue de sa consommation, mais également un nombre croissant de ses applications industrielles, sans

19. Bien que l'expression «travailleur libre» désigne le travailleur non indigène, dans les *seringais* la main-d'œuvre n'était pas libre. Déporté du *Nordeste*, réduit en esclavage pour rembourser ses dettes, le travailleur était entièrement subordonné à l'agent ou au commerçant qui l'embauchait (N.d.T.).

20. Dans la région amazonienne, les travailleurs arrivés récemment dans les *seringais* étaient appelés *brabos*. Ce terme servait à désigner les néophytes dans le domaine de l'extraction de la *seringa* qui ne connaissaient pas les modes de production adéquats. Le même terme était utilisé à l'époque coloniale pour qualifier les indigènes non convertis au christianisme, ceux qui étaient objets de guerre et d'asservissement.

qu'il y eût à cette période aucune autre aire avec une capacité productive semblable, en volume et en qualité, à la *para fine*²¹ des marchés internationaux.

Du point de vue de la théorie de la frontière, une telle transformation peut se traduire par une question fondamentale: comment un travailleur indépendant peut être mis entièrement au service de l'extraction? L'appréhension de ce processus révèle l'existence de trois éléments significatifs, liés au contrôle de la terre, du capital et du travail.

La subordination ou l'écrasement de la paysannerie pouvait difficilement aboutir à travers le mécanisme classique de l'expropriation, comme ce fut le cas en Europe avec la rupture des liens féodaux. En Amazonie, avec l'abondance des terres libres, la subordination du travailleur eut lieu grâce à l'avancée sur les terres occupées par les indigènes – qu'ils fussent *índios bravos* (non chrétiens), *tapuios* (convertis au christianisme) ou descendants d'indigènes (*caboclos*) –, et grâce à la transformation de la forêt en propriété privée, c'est-à-dire, en *seringal*, avec l'implantation d'un réseau d'obligations et de dettes qui enchaînaient le producteur directement à son patron, le *seringalista*.

Les transformations de l'achat et de la vente, qui affectaient la propriété agraire par excellence en Amazonie (le *seringal*, l'unité économique de base), n'avaient pas directement une incidence sur la terre, mais sur les bénéficiaires. Tous les auteurs soulignèrent de façon unanime que la valeur du *seringal* ne résidait pas dans ses terres, mais dans sa capacité de production de caoutchouc. Guedes [1914, p. 100] affirmait que la valeur d'un *seringal* se mesurait à la quantité de bois qu'il possède, c'est-à-dire aux *seringueiras* aptes à l'extraction du latex. Ferreira Reis [1953, p. 86] mettait lui aussi en relation la valeur d'un *seringal* avec la quantité d'arbres qu'il offrait pour la récolte. Les annonces publiées dans les journaux de l'époque décrivaient les *seringais* mis en vente principalement à travers le nombre de travailleurs qu'ils exigeaient. Elles mentionnaient parfois aussi le nombre de routes ou même le fait qu'il s'agissait d'un « lieu en bon état », mais elles ne faisaient jamais allusion à son étendue, une donnée jugée de moindre importance²².

21. Catégorie employée dans les cotations internationales pour désigner le latex de meilleure qualité, provenant d'Amazonie.

22. Dans de telles conditions, il est nécessaire de se demander si, dans ce contexte historique, la qualification de *latifundium* pouvait être appliquée au *seringal*.

Une figure d'autorité en la matière proposait une définition précise : le *seringal* est « l'arbre préparé pour l'extraction du latex » [Mendes, 1943, p. 40]. L'existence de la propriété n'excluait pas pour autant l'existence de terres libres. Ce qui caractérisait au contraire la situation agraire en Amazonie, c'était le fait que les propriétés constituaient de véritables « îlots » face à l'abondance de terres libres.

Dès lors, la distinction entre propriétaires et non-propriétaires relevait davantage de la possession du capital nécessaire à l'organisation d'un *seringal*²³ que d'une différence juridique établie par une autorité légale précaire ou inexistante.

Pas assez considéré parmi la plupart des élaborations sur la frontière, le contrôle des moyens de commercialisation et de financement de la production constituait un mécanisme fondamental de l'organisation du *seringal*. Dans le cas de l'Amazonie, il représentait un facteur crucial pour la réorientation des ressources auparavant destinées à l'agriculture et à d'autres modalités extractives, les orientant vers la production du caoutchouc. Ce fut également un mécanisme de grande flexibilité, puisqu'il agissait autant sur les grandes unités productives basées sur la culture et le travail d'esclaves, que sur la production d'autres modalités extractives réalisées par le *caboclo* au sein d'unités dispersées, associant agriculture et extraction, et ajustant ces deux modèles aux nouvelles demandes exercées par le marché international.

La subordination du *caboclo* d'Amazonie au grand capital s'effectuait à travers le contrôle commercial. Ayant besoin de marchandises, le petit producteur paysan devait orienter une partie de sa production vers celles que le réseau commercial acceptait comme moyen de paiement de ses marchandises.

Face à cette situation, le travailleur se retrouvait face à deux options : soit il se tenait à l'écart du réseau de commerce et de financement, se rapprochant de l'autosubsistance ; soit il se liait au réseau, en s'inscrivant dans un système flexible qui oscillait entre l'emphase exclusive

23. Dans certaines régions, par exemple les régions de frontière politique où les terres publiques pouvaient s'acquérir gratuitement et via la concession des autorités, il y eut une vaste expropriation des terres habitées par les indigènes : détruisant leurs habitats, fragmentant leurs familles, les soumettant aux patrons *seringalistes* et les forçant à l'extraction du caoutchouc [voir Pacheco de Oliveira, 1977, 2015].

sur l'extraction (ce qui correspond au modèle de l'apogée) et la fixation d'un quota minimum de caoutchouc par producteur (ce qui correspond au modèle *caboclo*). De cette manière, le *caboclo* n'avait d'autre solution que de s'insérer au système commercial centralisé et de tenter d'exercer une négociation permanente sur l'avantage comparatif, tout en produisant selon les normes en vigueur en évitant de devenir entièrement dépendant de l'approvisionnement de marchandises, y compris pour son propre entretien.

En dernière instance, la décision d'élargir ou non l'extraction du caoutchouc dépendait du réseau de financement, qui opérait à différentes échelles entre le patron *seringalista*, les grandes maisons commerciales de Manaus et de Belém, et les banques étrangères. Celui-ci était l'élément qui génère la dynamique du système. Restait le paradoxe qui fit que le cueilleur de caoutchouc demeurait un producteur autonome qui contrôlait une force de travail malléable et indépendante : celle de son unité familiale. Cela lui offrait une marge de manœuvre pour employer une partie de ses ressources en force de travail et en temps en fonction de ses propres intérêts, et non pas exclusivement en fonction de la maximisation de la récolte de caoutchouc conformément aux intérêts de son fournisseur de marchandises. Même si une politique de « main forte » de la part des *seringalistas* y compris l'usage de mesures répressives, telles que la destruction de fermes, les châtimements corporels, etc. pouvait réduire ces manœuvres, il était impossible de les éliminer complètement.

Historiquement, il existait une seconde limitation concrète à la possibilité d'une expansion *seringalista* suivant les deux modèles précédents : le lent accroissement démographique en Amazonie était dépassé par l'augmentation de la demande du marché international. L'appel à la migration des *Nordestinos* fonctionna alors comme une soupape pour rétablir le contrôle sur la main-d'œuvre nécessaire à l'expansion de la production.

Bien que nombre d'auteurs, tels que Pimenta Bueno, Veríssimo et Ferreira Reis, situassent l'émergence du *seringueiro nordestino* en Amazonie dans le cadre de la grande sécheresse de 1877, ce fait ne correspondait en aucun cas à la division proposée ici entre les deux modèles d'organisation du *seringal*. Le début de la migration du *Nordestino* fut le résultat exclusif d'un facteur d'expulsion naturelle depuis leur lieu d'origine. Le flux de main-d'œuvre était irrégulier et

composé de *retirantes*²⁴, qui se déplaçaient avec leurs familles. Même en 1879, nombre de ces *retirantes* furent accueillis par le gouvernement de la province d'Amazonie et dirigés vers les colonies agricoles en formation. Lorsqu'ils abandonnèrent l'activité agricole pour se diriger vers les *seringais*, ils emportèrent avec eux leurs familles et établirent avec leur nouveau patron *seringaliste* un rapport fondamentalement similaire à celui que ce dernier entretenait avec le *caboclo*.

La migration vers l'Amazonie du *Nordestino*, qui cherchait à devenir un *seringueiro*, est un fait postérieur qui, comme a pu le remarquer Guedes [1914, p. 191], ne dépendait plus exclusivement des vicissitudes climatiques. On ne peut pas non plus avancer l'hypothèse d'un déplacement « naturel » dû à un surplus de population, résultant d'un ample processus historique, tel que la parcellisation des terres ou le démantèlement des manufactures, qui auraient favorisé la migration européenne vers l'Amérique.

Les données empiriques disponibles sur la migration *nordestina* vers l'Amazonie ont plutôt tendance à confirmer l'exposé théorique d'Otávio Guilherme Velho [1976] : les migrants ne provenaient pas essentiellement des zones des plantations, mais d'une paysannerie marginale qui aurait été localisée davantage vers l'intérieur et qui deviendrait une réserve naturelle de main-d'œuvre destinée aux plantations, pendant les périodes d'expansion ainsi que pendant les périodes de « drainage » de l'excédent démographique en temps de crise ou de stagnation. De la même manière, Ferreira Reis [1953, p. 117-118] signalait que le plus grand contingent de *Nordestinos* en Amazonie ne provenait pas des zones sucrières, mais de « la zone d'élevage d'animaux et d'autres types de labourages ». Guedes [1914, p. 88] pointait également le nord de la province du Ceará, et en particulier la sierra d'Uruburetama, comme lieu d'origine d'une grande masse de *seringueiros*.

Par conséquent, le déplacement massif de *Nordestinos* vers les *seringais* de l'Amazonie ne doit pas être décrit comme une migration spontanée. Il s'agit en effet d'un mouvement qui, de par son échelle et son rythme, fut nécessairement induit et organisé. Les principaux intéressés dans l'emploi de cette main-d'œuvre – les *seringalistas*, les grandes

24. Au Brésil, le terme « *retirantes* » (du verbe se retirer) désigne les personnes qui, de manière individuelle ou en groupe, fuient les sécheresses du *Nordeste*, en se déplaçant vers d'autres régions du pays (N.d.T.).

maisons commerciales de Manaus et de Belém, les banques étrangères ; et non pas les gouvernements provinciaux – promurent effectivement ce flux migratoire de la force de travail.

La littérature critiquée méconnaît les activités de tous les types d'acteurs qui prirent part aux fonctions dites « entrepreneuriales ». La figure la plus récurrente fut celle du prestataire, l'individu qui recrutait les travailleurs dans le *Nordeste* et les conduisait au *seringal* [Guedes, 1914, p. 194] selon un régime semblable à celui du péonage²⁵. Ce rôle pouvait être exercé de temps à autre par un employé de confiance quelconque de l'administration du *seringal*, ainsi que par des particuliers qui recrutaient et transportaient leur propre groupe de travailleurs afin de le marchander aux *seringalistas* de Belém et de Manaus. Les ressources pour l'acquisition de cette force de travail, ainsi que le financement pour la constitution d'une « exploitation » et la formation de nouveaux *seringais*, provenaient, presque de manière invariable, des maisons de vente de marchandises, et en amont de celles-ci, des banques étrangères, intéressées par l'expansion de la production de caoutchouc de leurs clients.

La perspicacité d'un auteur tel que Guedes [1914, p. 19] rend possible une comparaison entre le processus d'accueil de l'immigrant étranger et celui du *seringueiro nordestino*. Munis d'un ticket de voyage et migrant dans des navires réguliers de passagers, accueillis dans des auberges spéciales et conduits vers les colonies agricoles, les immigrants étrangers étaient façonnés par le gouvernement pour devenir au mieux des propriétaires agricoles, au pire des travailleurs libres. La politique « spontanée » d'importation de bras vers les *seringais* cherchait au contraire, étape par étape, à endetter et à encadrer le migrant dans sa condition de travailleur dépendant. Lorsqu'il quittait sa terre, le futur *seringueiro* devenait peu à peu prisonnier du prestataire, puis du *seringaliste* qui « achetait » sa dette et devenait son patron, à qui il devait rembourser toutes les dépenses réalisées jusqu'à sa première récolte. C'est bien ce dernier, et non pas le *retirante*, qui allait devenir le *seringueiro nordestino*, qui migre sans sa famille et compte retourner à sa terre après avoir rassemblé quelques économies. C'était celui qui se tournait exclusivement vers l'extraction du latex et qui à cette fin se dirigeait vers les régions les plus rentables, les Altos des fleuves. Il s'agissait d'une

25. Le *peão* est un travailleur recruté à titre temporaire et sans réglementation légale, qui perçoit généralement des salaires très bas et qui ne respecte pas la législation.

main-d'œuvre dépendante, qui s'ajustait à la forme d'organisation du *seringal*, caractérisée précédemment dans le modèle de l'apogée. Ce migrant interne, souvent de l'État de Ceará, était appelé « *brabo* » à son arrivée au *seringais*, et demeurait ainsi nommé durant la période pendant laquelle il méconnaissait les techniques d'extraction du caoutchouc et, par conséquent, maintenait une faible productivité. La même catégorie, écrite cette fois avec un « v », *bravo*, était employée pour nommer les *índios bravos* que le *seringueiro* rencontrait fréquemment lorsqu'il parcourait au quotidien les « routes » du caoutchouc ou qu'il retrouvait sur les terres qu'il travaillait. Effrayés, les cueilleurs de caoutchouc les chassaient et très souvent les tuaient, comme s'ils étaient des animaux sauvages de la forêt. Les usages et les catégories employées dans les *seringais* établissent une analogie révélatrice des formes de domestication des « autres » (hommes et bêtes) et du « modelage » du travailleur par son métier, qui en réalité correspond à sa transformation d'« homme libre » en « esclave par la dette ». Ainsi se croisent les catégories qui permettent de naturaliser l'arbitraire, l'usage généralisé de la force et de l'extorsion économique.

Nommer *brabo* (Indien féroce, ennemi) le travailleur qui intégrait le *seringal*, c'était légitimer la domination en tant que pure et simple « domestication ». Lui imposer l'usage de cette nouvelle identité correspondait à la perte de sa condition de « travailleur libre », en lui assignant celle d'« esclave par la dette ». Il fut soumis de ce fait à la « captivité » et à l'imposition de normes ostensiblement contraires aux principes juridiques de la nation.

Lorsque les conditions historiques changèrent, le marché du caoutchouc commença à être ravitaillé par les plantations asiatiques et les banques étrangères retirèrent leurs financements pour la production amazonienne. Les grandes maisons commerciales disparurent. Pourtant, les patrons *seringalistas* maintinrent le même mode de domination, donnant une continuité aux formes de travail forcé et au monopole commercial sur la production et la consommation de leurs anciens « clients » (dépendants) : les *caboclos*, indigènes, opérant au sein d'unités familiales, fournissaient, à travers leurs patrons, des produits variés pour l'approvisionnement des marchés locaux.

Chapitre vi

Pratiques et savoirs gouvernementaux dans la création de frontières ethniques : une anthropologie des recensements nationaux

Mon objet de réflexion dans ce chapitre concerne les données quantitatives existant au sujet des populations autochtones. Quelle utilité pouvons-nous accorder à ces données dans l'étude et la compréhension des populations indigènes ?

Le caractère central du terrain en anthropologie et l'importance de la production des données à partir de l'observation directe des phénomènes locaux sont des valeurs partagées par différentes écoles et courants de la discipline, formant une véritable doxa. Cependant, une ethnographie repose rarement sur les seules données obtenues par l'observation directe. Elle s'appuie fréquemment sur les descriptions réalisées par des observateurs antérieurs et sur des sources écrites variées et abondantes.

Je m'intéresserai dans ce chapitre à l'usage des matériaux quantitatifs, en particulier ceux provenant des statistiques démographiques et agraires, souvent rattachés à d'autres temporalités que celle du présent ethnographique. Une analyse critique et exploratoire s'impose pour ne

pas tomber dans les pièges d'une épistémologie positiviste. En effet, loin d'être un acte neutre et purement logique, mesurer est une manière d'arbitrer des droits, en particulier quand celui qui le réalise détient un pouvoir ou une autorité sur les acteurs ou les processus observés. Il faut alors s'interroger sur les procédés qui ont conduit à la production de données quantitatives ainsi que sur la manière à travers laquelle elles ont été élaborées, sur les sens et les projections sociales qui s'y cristallisent, et sur les pratiques sociales qu'elles servent et ont servi¹.

Une anthropologie des données numériques, menée à travers une analyse ethnographique et critique, est nécessaire afin de situer ces données en tant que productions contextuelles dotées d'une intentionnalité². Par ailleurs, ces instruments ont la capacité de rendre visible le point de vue des agents sociaux qui les ont produits, en permettant d'observer des aspects nouveaux des phénomènes décrits, ce qui stimule l'imagination scientifique.

En ce sens, les données quantitatives existantes³ au sujet des indigènes brésiliens sont toujours associées à des enjeux de contrôle social et au développement des techniques de recensement et de mesure des populations et des territoires. Ces techniques sont liées à un discours sur la gouvernementalité et à la création des conditions de l'exercice d'un pouvoir souverain [Foucault, 1977]. Elles ne peuvent fournir des informations utiles qu'à condition d'être inscrites dans l'horizon discursif permis d'abord par le déploiement d'un empire colonial et ensuite par la constitution d'un État national indépendant.

Ce chapitre abordera le matériel quantitatif au sujet des populations indigènes en trois parties liées à des temporalités différentes :

1. Robert Darnton [1986] a appliqué cette perspective dans le domaine de l'histoire culturelle. Dans son travail, il analyse des sources écrites (chroniques de coutumes et rapports administratifs) et orales (les contes populaires des paysans français). Au sujet des sources bibliographiques et des archives relatives aux peuples indigènes, voir Fernandes [1967] et Pacheco de Oliveira [1987, 1988b].

2. Trop souvent, une fois les données quantitatives produites, elles sont dissociées des conditions dans lesquelles elles ont été élaborées. Elles sont présentées comme des sources absolues d'informations, pouvant être exportées dans d'autres contextes. Leur capacité normative, déjà masquée par des opérations logiques, est régulièrement oubliée et naturalisée.

3. Les données quantitatives, en raison de leur apparente exactitude et objectivité, ont tendance à favoriser la croyance en leur automatisme. Les opérations de comparaison et de normativisation deviennent ainsi davantage invisibles.

- a) dans leur dimension démographique, par le biais des recensements⁴ nationaux et autres rapports s'étalant sur la longue durée (presque deux siècles);
- b) dans leur dimension économique, à travers les statistiques sur la terre, les ressources naturelles et les conflits agraires de ces trois dernières décennies;
- c) les chiffres, les images et les interprétations divergentes qui, ces dernières années, se disputent les clés de la compréhension de la présence indigène dans le Brésil contemporain.

Compter des sujets, compter des citoyens

Les premiers récits sur les indigènes du Brésil, comme la lettre de la « découverte » de Pero Vaz de Caminha [1981 (1500)] ou le récit de voyage en Amazonie du Père Cristóbal de Acuña [2009 (1641)], se caractérisent par des descriptions qualitatives. En raison des barrières linguistiques avec les autochtones, ces récits privilégiaient les faits retenus par l'observation directe. Les chroniqueurs cherchèrent à rapprocher les indigènes et leurs institutions de celles qui étaient déjà connues en Europe. Dans le même temps, ils essayaient de rendre compréhensibles leurs observations au monde européen, en établissant des parallèles qui n'étaient pas seulement négatifs pour les autochtones. Ces récits se distinguent du discours racialisant inauguré par l'histoire naturelle au XVIII^e siècle et de la rhétorique primitiviste caractéristique de l'évolutionnisme dominant pendant le XIX^e siècle⁵. Les chroniqueurs décrivirent avec stupeur et dégoût un grand nombre de coutumes, mais aussi avec une grande admiration certaines d'entre elles, et ils soulignèrent, émerveillés, les ressources naturelles. Les données quantitatives dans ces textes se limitent à faire ressortir le potentiel économique de ces terres.

4. À noter qu'en espagnol et en portugais, des actes aussi différents qu'appliquer un ordre numérique et raconter une histoire renvoient même verbe, *contar*. Sur les recensements dans la littérature francophone sur l'Amérique latine, voir en particulier Cunin & Hoffman [2011].

5. Dans une analyse minutieuse des récits hispaniques du XVI^e siècle concernant les indigènes d'Amérique du Nord et d'Amérique centrale, Tzvetan Todorov [1983] a montré la diversité des interprétations et des doctrines de leurs auteurs. Il souligne l'hétérogénéité des récits et des propositions au sujet du rôle de l'indigène dans la colonisation de la région. Pour une interprétation plus centrée sur le Brésil et l'Amérique du Sud, voir Buarque de Holanda [1969].

Les informations quantitatives apparaissent dans des documents postérieurs, élaborés par des intellectuels liés aux activités de la Couronne ou des ordres religieux, chargés de rassembler des informations concernant les populations et les ressources existantes aux confins du domaine d'un souverain. Le territoire et ses habitants étaient considérés comme un objet de connaissance dont la finalité était la consolidation du maillage administratif. En général, celui-ci reprenait les noms des villes et des provinces de la métropole ibérique. La spécificité de l'Amérique résidait dans le fait que les limites territoriales étaient en train d'être tracées, ce qui laissait la porte ouverte aux politiques d'expansion et de conquête. L'important était de décrire et de mesurer les ressources existantes dans les noyaux de colonisation. À l'extérieur de cette frontière se trouvaient l'inconnu, la nature sauvage, non domestiquée, les territoires des peuples hostiles ou les terres occupées par de souverains rivaux.

Les récits les plus complets et diffusés assumèrent leur caractère d'inventaire exhaustif des ressources et des potentialités des régions en cours de colonisation. Un exemple important de ces travaux est l'ouvrage intitulé *Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas* («Trésor découvert dans le Haut Amazone»), écrit par le jésuite João Daniel entre 1757 et 1775, dont les parties furent dispersées entre la Bibliothèque royale et les Archives d'Evora au Portugal. Elles furent publiées par chapitre au XIX^e siècle au Brésil (1820, 1840 et 1878) et ne furent réunies que beaucoup plus tard en deux volumes édités par la Bibliothèque nationale de Rio de Janeiro en 1976.

Pour ces chroniqueurs, les indigènes étaient des populations qui devaient être incorporées aux royaumes catholiques par le biais d'un processus politico-pédagogique d'évangélisation et de civilisation. L'appartenance à une origine culturelle spécifique n'importait guère. Seules comptaient l'acceptation des principes généraux de la chrétienté et l'obéissance au pouvoir du souverain. Ces deux finalités constituaient, de manière presque indissociable, le rituel politico-religieux de la conversion.

Dans leur condition de sentinelles d'avant-garde de la colonisation, les missionnaires élaborèrent des rapports où ils dénombrèrent la population indigène à travers la catégorie d'« âme », signalant explicitement que ces indigènes avaient déjà fait l'objet d'un baptême et d'une incorporation politique sous l'autorité coloniale. Les missionnaires se souciaient peu de distinguer les groupes locaux, les dénominations ethniques ou leur provenance.

Une autre catégorie qui apparaît dans ces rapports est celle d'arcs, servant à désigner le nombre d'hommes en âge adulte susceptibles d'être mobilisés en cas de guerre contre des troupes ennemies ou des indigènes hostiles. Ainsi, on pouvait évaluer l'importance militaire et géopolitique des missions religieuses dans le processus d'incorporation de la vallée amazonienne à l'Empire portugais.

Le dénombrement et la localisation des « âmes » et des *arcos* déterminaient une grande importance fiscale et militaire pour l'exercice du contrôle local de l'administration coloniale. Au-delà de cet univers des vassaux du roi, seuls pouvaient exister les *índios bravos*, qui n'avaient pas encore été atteints ou qui résistaient obstinément à l'évangélisation. Il était impossible et absurde de compter et de situer les *índios bravos*, car il ne s'agissait pas d'un attribut définitif, mais plutôt d'une condition temporaire. Elle renvoyait à des trajectoires sociales antagoniques, soit en raison du *descimento* et de la conversion qui en résultait, soit en raison d'une « guerre juste », suivie de l'extermination, de la mise en esclavage ou de la fuite vers d'autres régions. En tant que païen, l'Indien sauvage ne pouvait être pleinement comparé aux humains. Sa relation au territoire était imaginée comme instable et incertaine, similaire à celle des autres êtres vivants. Par conséquent, les droits éventuels sur un territoire donné ne pouvaient être mis en place qu'à la suite d'une conversion.

Pendant presque trois siècles, il y avait deux colonies portugaises en Amérique : celle du Brésil qui s'étalait du littoral de l'État actuel du Ceará jusqu'à celui du Rio Grande do Sul, et celle des États d'Amazonie et de Grão-Pará qui incluait l'État de Maranhão et la vallée amazonienne. Chacune de ces colonies recevait des directives administratives distinctes. Les rapports officiels fournissent des données par ordres religieux. Les difficultés de communication et de transport limitaient l'exactitude des données à une échelle locale ou régionale. La prospérité et la richesse des missions religieuses étaient très variables, elles évoluaient continuellement et avec une relative rapidité. L'ensemble de ces facteurs ont contribué à justifier le caractère limité des rapports existants.

Avant les indépendances, quelques données quantitatives furent élaborées. Elles étaient le résultat non pas d'une initiative bureaucratique de l'État, mais de la structure de l'action missionnaire. Elles provenaient d'un rapport concernant les paroisses, réalisé par le conseiller Antonio Rodrigues Velloso de Oliveira entre 1815 et 1816. Il y présentait quelques difficultés au moment de sa transposition aux unités

politico-administratives de l'Empire portugais [Souza e Silva, 1951]. La population totale était estimée à 3,6 millions d'« âmes », indigènes convertis compris. Les *índios bravos* étaient eux estimés à 800 000, soit 22 % de la population. Il s'agissait donc d'une présence significative qui ne pouvait être ignorée ni par l'administration ni par le clergé.

Néanmoins, le pourcentage de ceux que Karen Spalding nomma plus tard les « Indiens coloniaux⁶ » par rapport à l'ensemble de la population est impossible à estimer, car les colonisateurs n'ont jamais cherché à les distinguer des autres segments de la population.

Les événements politiques liés à l'indépendance entraînèrent un changement dans la structure du pouvoir et une nouvelle configuration de la société. La guerre, comme instrument de politique appliqué aux indigènes, fut interdite par les dispositions officielles. José Bonifácio de Andrada e Silva, inspirateur de la première constitution et idéologue du Premier Empire, conseillait à l'État, dans son célèbre texte *Apontamentos para a civilização dos índios bravos* [1992 (1823)], de développer une politique indigéniste basée sur des « procédures souples et persuasives ». Il censurait de manière implicite la guerre sanglante et prolongée qui avait été livrée contre les Botocudo une décennie plus tôt dans les *sertões* du fleuve Doce et dans les provinces de Minas Gerais et d'Espírito Santo⁷. Dans le cadre du nouveau projet, l'action gouvernementale devait au contraire promouvoir la civilisation de l'indigène afin de le rendre utile au développement de la colonie.

Pour ce faire, l'État définit des instruments spéciaux de contrôle sur les indigènes. La loi du 27 octobre 1831, qui mettait fin aux « guerres justes », indiquait également que les anciens esclaves indigènes devaient rester sous la garde des « juges d'orphelins » [Souza Filho, 2008, p. 56].

6. Catégorie utilisée par l'historienne Karen Spalding [1974] pour désigner, dans le contexte de l'Amérique hispanique, les indigènes ayant accepté le baptême et qui, placés ainsi sous l'autorité coloniale, vivaient dans les villes ou villages de l'arrière-pays. Des études sur l'histoire indigène du Brésil mirent en évidence la conservation d'une identité et d'un comportement différenciés au sein de la société coloniale [Monteiro, 1994; Almeida, 2003]. Ils doivent donc être étudiés de manière plus rigoureuse et approfondie au lieu d'être assimilés à l'ensemble de la population.

7. Ce conflit (1808-1812) eut pour conséquence l'extermination quasi totale des indigènes de la région. Leurs terres furent confisquées et les indigènes qui n'avaient pas été tués, surtout les femmes et les enfants, survivants furent distribués entre les commerçants locaux et les militaires, qu'ils devaient servir dans le cadre d'un régime d'esclavage temporaire.

Malgré les variations, un contrôle général, exercé par l'État à travers un organe spécifique, le Directoire des Indiens, lié au ministère de l'Intérieur, se conjuga, pendant le Second Empire, à une administration locale où l'action des missionnaires catholiques restait prioritaire. Les données quantitatives sur la population, alors dénombrée par unités d'assistance, à savoir les missions, étaient très incomplètes et hétérogènes, totalement dépendantes de l'intérêt et du dévouement des fonctionnaires et des clercs.

L'indigène dans les recensements nationaux

Dans le premier recensement national de 1872, la présence indigène faisait exclusivement référence aux autochtones baptisés qui interagissaient déjà avec les Brésiliens. Les données superposaient la condition civile (hommes libres/esclaves) et la condition raciale (Blancs/Noirs/*pardos*). Les hommes libres se divisaient entre Blancs, *pardos* (Noirs libérés, c'est-à-dire les anciens esclaves) et *caboclos* (indigènes qui n'ont jamais été classifiés légalement en tant qu'esclaves). La population servile se subdivisait, quant à elle, entre Noirs et *pardos*. Ces derniers qualifiaient les personnes issues de relations sexuelles, dans le cadre d'un mariage ou non, entre Noirs et Blancs ou entre Noirs et indigènes.

Dans la version française des conclusions du recensement national de 1872, *caboclo* est traduit par Indien, ce qui ne laisse pas de doute quant aux critères mobilisés dans ce travail. Les personnes qui avaient élaboré le recensement n'avaient pas trouvé une expression plus adéquate en portugais. Les autres possibilités qui s'offraient à eux avaient un caractère régional et archaïque (« xviii^e ou première moitié du xix^e siècle ») comme *tapuia*⁸, ou étaient désuètes, comme la catégorie d'*índios mansos*.

La posture protectionniste qui caractérisa la période postindépendance concevait l'indigène comme un futur Brésilien, c'est-à-dire

8. Terme générique utilisé par les colons portugais pour désigner les populations qui, parlant différentes langues, habitaient dans l'arrière-pays. À la différence des Tupi qui occupaient le littoral, habitaient des grands villages et pratiquaient l'agriculture, les Tapuia étaient généralement nomades et leurs économies reposaient sur des activités d'extraction.

comme quelqu'un qui recevait ou pourrait recevoir une attention et assistance particulières de la part de l'État. Dès lors, il était possible de consigner sa présence en tant que citoyen, et non en tant qu'*índio*. En portugais, désigner cette catégorie de la population comme indien aurait été inapproprié en raison de la connotation réprobatrice et stigmatisante du terme *índio* dans l'usage commun, où il était synonyme d'*índio bravo*.

Le recensement de 1872 est important pour les chercheurs qui s'intéressent à la dimension ethnique de la construction du Brésil. Celui-ci détonne par rapport aux postures de nombreux gouverneurs et chambres provinciales, qui déclaraient l'absence d'indigènes dans leurs provinces et qui considéraient que les missions avaient « disparu », ainsi qu'avec celle de l'élite lettrée de l'Empire qui parlait de l'indigène comme relevant du passé et qui le récupérait de manière romantique dans les arts et les signes emblématiques de la nation. Ces données permettent de vérifier le poids de la présence indigène dans les zones les plus variées du Brésil impérial et esclavagiste (tableau 4).

Le principal contingent d'indigènes (52 837) en nombre absolu ne fut pas recensé dans l'État d'Amazonie (36 828) ou du Pará (44 589), zones peu affectées par la colonisation, habitat d'*índios bravos*, mais dans la province de Ceará, où les indigènes auraient été intégrés par des processus de « pacification ». D'autres provinces de colonisation ancienne, tels Bahia et São Paulo, présentaient des données analogues (respectivement 49 882 et 39 465 *caboclos*).

La province d'Amazonie, qui s'étendait à l'époque du Venezuela à la Bolivie, comprenant les États actuels d'Acre et de Roraima, était, en termes relatifs et proportionnellement à la population nationale, majoritairement peuplée d'indigènes et de leurs descendants. Ils représentaient 63,9 % de la population. Dans d'autres provinces voisines, comme celle de Pará et du Mato Grosso, un habitant sur six ou sept était indigène ou descendant d'indigène.

Le recensement de 1890 radicalisa le contraste entre les données et les représentations de l'époque au sujet de la composition ethnique du pays. De manière générale et dans tous les États du pays, les données signalaient une augmentation significative de la présence indigène dans la population totale. Certains démographes et historiens expliquèrent ce phénomène par de prétendues erreurs et des procédés moins rigoureux dans la conduite du recensement. Je souhaite avancer une autre hypothèse.

Tableau 4. Présence indigène par province en 1872

Provinces	Population totale	<i>Caboclos</i>	%
Amazonas	57 610	36 828	63,9
Pará	275 237	44 589	16,2
Maranhão	359 040	10 943	3,0
Piauí	202 222	13 453	6,6
Ceará	721 686	52 837	7,3
Rio Grande do Norte	239 979	11 039	4,7
Paraíba	376 226	9 567	2,5
Pernambuco	841 539	11 805	1,4
Alagoas	348 009	6 364	1,8
Sergipe	176 243	3 087	1,7
Bahia	1 379 616	49 882	3,6
Espírito Santo	82 137	5 529	6,7
Município Neutro	274 972	923	0,3
Rio de Janeiro	782 724	7 852	1,0
São Paulo	837 654	39 465	4,7
Paraná	126 722	9 087	7,1
Santa Catarina	159 802	2 892	1,8
Rio Grande do Sul	434 813	25 717	5,9
Minas Gerais	2 039 735	32 322	1,5
Goiás	160 395	4 250	2,6
Mato Grosso	60 417	8 524	14,1
Total	9 930 478	386 955	3,8

Source : réalisation de l'auteur à partir des données de l'Institut brésilien de géographie et statistique [IBGE, 1872].

Le recensement de 1890, consécutif à des événements significatifs de l'histoire du pays, comme l'abolition de l'esclavage en 1888 et la proclamation de la République en 1889, mobilisa d'autres catégories et s'opéra dans un contexte politique et racial différent. Tous les citoyens recensés étaient légalement libres. Les distinctions ne pouvaient s'établir qu'en fonction de la « couleur ». Or, en raison de la multiplicité des

indicateurs physiques qui la caractérise – couleur et type de peau, de cheveux, de nez, de crâne, etc. –, cette catégorie se prêtait à l'ambiguïté et à l'intégration de caractéristiques sociales donnant lieu à un jeu classificatoire complexe (tableau 5).

La catégorie *caboclo* existait encore, mais elle n'occupait plus un champ sémantique opposé à celui de l'esclave désormais inexistant: elle se situait dans un dégradé de couleurs, aux côtés des Blancs, des Noirs descendants d'esclaves et des *pardos* qui indiquait, dans ce cas précis, la condition de métis, fils de Blanc et de Noir. Deux options s'offraient aux non-noirs ou aux Blancs: figurer en tant que *pardo* qui, en termes de significations sociales diffuses, connotait la proximité avec la condition d'esclave, ou en tant que *caboclo* soulignant ainsi une proximité avec les indigènes. Il n'est donc pas surprenant de constater une forte croissance relative de la catégorie de *caboclo*. Son augmentation est considérable par rapport au taux de croissance démographique. Dans la période postérieure à l'abolition de l'esclavage (1888), celle-ci était l'option classificatoire la plus favorable en termes sociaux pour les métis.

Tableau 5. Population nationale par couleur dans les recensements de 1872 et de 1890

Couleurs	1872	%	1890	%
Blancs	3 787 289	38,1	5 538 839	40,8
Noirs	1 954 452	19,7	2 097 426	15,4
<i>Pardos</i>	3 801 782	38,3	4 638 545	34,2
<i>Caboclos</i>	386 955	3,9	1 295 796	9,6
Total	9 930 478	100	13 560 606	100

Source: réalisation de l'auteur à partir des données de l'Institut brésilien de géographie et statistique [IBGE, 1872, 1890].

Dans les recensements nationaux postérieurs, le terme *caboclo* n'apparut plus comme l'une des principales alternatives classificatoires, mais seulement comme une subdivision de la catégorie *pardo* désignant toute forme de métissage. Entre 1890 et 1940, les données spécifiques aux indigènes habitant le territoire national disparurent des recensements.

L'indigénisme républicain et le régime tutélaire

L'avènement de la République en 1889 dessina cependant un nouveau scénario pour la politique indigéniste brésilienne. Alors que la Constitution transférait le contrôle des territoires publics aux États où habitaient la plupart des indigènes au sein d'anciennes missions ou dans l'arrière-pays des *sertões*, la focale s'est à nouveau déplacée vers les *índios bravos*, c'est-à-dire vers tous ceux qui, par leurs coutumes, se distinguaient du reste des Brésiliens et échappaient au contrôle de l'autorité nationale.

Les zones où résidaient ces indigènes, objet d'intérêt pour l'État brésilien à cette époque, n'étaient pas celles de la colonisation la plus ancienne : il s'agissait des territoires situés sur la ligne d'expansion récente des frontières économiques de l'arrière-pays qui s'opposaient à l'action des fronts pionniers et à la construction des routes, des voies ferroviaires et aux entreprises stratégiques. Le problème indigène était vu désormais comme une question d'expansion de la frontière, surtout dans le nord et le centre-ouest, où il affectait certaines entreprises d'un intérêt crucial pour l'Union⁹. Celle-ci devait donc prendre part directement aux conflits¹⁰ qui avaient lieu dans ces territoires.

Un projet de Constitution élaboré par Raimundo Teixeira Mendes (1855-1927), célèbre intellectuel positiviste, attribuait une grande importance aux formes politiques et culturelles des peuples indigènes. Il reconnaissait les territoires habités par ces derniers en tant qu'États américains autonomes devant être intégrés à l'État fédéral républicain. Même si sa proposition ne fut pas retenue, elle mit en évidence l'influence des positivistes sur la thématique indigéniste, confirmée plus tard par la nomination de l'ingénieur militaire Cândido Mariano da Silva Rondon (1865-1958) dans la prise de contact et la pacification des tribus isolées des États de Goiás et de Mato Grosso et du territoire de Guaporé (État actuel de Rondônia). La forme d'intervention qu'il privilégia servit de base à la création, en 1910, de l'agence indigéniste fédérale, le Service

9. L'Union (en portugais, *a União*) désigne la personnalité juridique de droit public qui représente le gouvernement fédéral à l'échelle nationale et la République du Brésil à l'international (N.d.T.).

10. Voir les études de Cardoso de Oliveira [1972] et de Pacheco de Oliveira [1999a].

de protection aux Indiens (SPI)¹¹, dont l'équipe se composait des plus proches collaborateurs de Rondon, en général militaires et positivistes.

Quelles étaient les données dont disposaient Rondon et ses collaborateurs du SPI? L'action indigéniste était très hétérogène dans les différentes régions. Les données disponibles provenaient principalement des postes indigènes. Même au moment de la commémoration du centenaire des indépendances (1922), les études sur la population brésilienne [Carneiro, 1922; Garcia, 1922] estimaient les indigènes au nombre de 1,5 million, estimation qu'ils attribuaient à Rondon. Ce chiffre ne découlait certainement pas des données éparses et fragmentaires du SPI, mais d'une estimation réalisée à partir du recensement de 1890 qui dénombrait 1,3 million de *caboclos*.

Dans les années 1940 et 1950, les recensements nationaux utilisaient d'autres types de collecte de données qui permettaient d'estimer plus finement le nombre d'indigènes existants dans le pays à cette période. Dans le contexte de la Seconde Guerre mondiale et en raison de l'inquiétude du gouvernement au sujet de la présence significative d'Allemands et d'Italiens dans le sud du pays¹², une question concernant l'usage des langues étrangères au sein des unités familiales fut ajoutée dans les recensements. Il s'agissait de la variable: « personnes qui parlent une autre langue que le portugais dans le foyer ». Parmi le choix de langues étrangères (européennes, asiatiques, etc.), il existait un item pour ceux qui parlaient le « guarani ou une tout autre langue aborigène ». 3,5 % des personnes recensées déclaraient ne pas parler le portugais chez eux, ce qui correspondait à 58 027 d'indigènes. Lors du recensement de 1950, ce nombre s'abaissa à 46 208, puis cette catégorie disparut des recensements postérieurs. Un examen rapide des données des deux recensements témoigne d'une relative cohérence entre ces derniers. De manière générale, il est possible de constater quelques petites oscillations décroissantes dans celui de 1950. La hausse légère enregistrée dans les États d'Acre, de Maranhão et de Santa Catarina est exceptionnelle. Dans les États d'Amazonie, de Pará et de Mato Grosso, où la population indigène est importante, on constate des variations qui semblent injustifiées (tableau 6).

11. Pour une analyse approfondie du SPI et de la figure de Rondon, voir Souza Lima [1995].

12. Selon les données du recensement de 1940, 25 % des habitants de l'État de Santa Catarina et 22,5 % des habitants de l'État de Rio Grande do Sul parlaient une autre langue au sein de leurs foyers. Dans le recensement de 1950, ces chiffres connaissent une diminution importante.

Tableau 6. Personnes qui d'ordinaire ne parlent pas le portugais, mais une langue indigène dans le foyer, selon les États de la Fédération

États	1940	1950
Acre	1 038	1 300
Amazonie	1 231	19 563
Pará	22 721	704
Maranhão	3 518	4 409
Piauí	-	1
Ceará	2	1
Rio Grande do Norte	-	0
Paraíba	-	0
Pernambuco	562	458
Alagoas	-	0
Sergipe	1	0
Bahia	117	10
Minas Gerais	297	141
Espírito Santo	42	0
Rio de Janeiro	15	0
Distrito Federal	26	15
São Paulo	401	216
Paraná	2 986	2 371
Santa Catarina	373	618
Rio Grande del Sul	2 100	2 347
Goiás	1 805	1 052
Mato Grosso	20 792	11 473
Guaporé	-	28
Rio Branco	-	1 024
Amapá	-	477
Brasil	58 027	46 208

Source : réalisation de l'auteur à partir des recensements de 1940 et 1950 de l'Institut brésilien de géographie et statistique (IBGE).

Les données utilisées par le SPI ne furent modifiées qu'au cours des années 1950, quand l'anthropologue Darcy Ribeiro coordonna un rapport sur la population indigène basée sur les fiches administratives des différentes unités du SPI, postes indigènes et bureaux d'inspecteurs. Finalisé en 1957, ce travail estimait qu'il existait cent quarante-trois ethnies sur tout le territoire national avec une population oscillant entre 68 100 et 99 700 personnes [Ribeiro, 1970, p. 258]. Cette estimation, du moins son seuil minimal, différait peu de celles présentées par les recensements linguistiques de 1940 et 1950, surtout si l'on considère qu'en raison des difficultés de collecte des données dans les États d'Amazonie, de Pará et de Mato Grosso, la population indigène était sous-estimée.

Les données du SPI de 1957 évoquaient également l'existence de vingt et un peuples isolés et ne fournissaient des informations que sur cent dix ethnies. Parmi cet ensemble, cinquante-deux peuples indigènes avaient une population inférieure à deux cent cinquante personnes. À l'autre extrême de l'échelle démographique se trouvaient les grandes ethnies, six seulement, avec une moyenne de deux mille habitants.

Les Brésiliens se représentaient les peuples indigènes, à l'image du discours et des statistiques du SPI, comme des microsociétés isolées à l'intérieur de la forêt amazonienne. Menacés par l'avancée douloureuse et inexorable de la civilisation, l'État devait éviter leur extermination totale et les protéger des fronts d'expansion économique. Même la classification administrative cataloguait ces peuples en fonction du degré de contact, au sein d'une trajectoire évolutive qui allait de la condition « d'isolés » à celle « d'intégrés », suivant un schéma compatible avec l'indigénisme tutélaire et ses formes de connaissance.

Les terres indigènes : un verre à moitié plein ou à moitié vide ?

Dans le processus visant à rendre publics ses objectifs et à légitimer ses actions, le SPI soutint la figure emblématique de Cândido Mariano da Silva Rondon qui, par sa trajectoire professionnelle, parvenait à conjuguer différents messages destinés à des publics distincts. Pour l'opinion publique, Rondon apparaissait comme un fervent idéaliste, un

saint soldat ou un missionnaire laïc¹³ qui, dans son long travail dans les *sertões*, avait établi un mode de relation aux indigènes altruiste et novateur. Sa carrière en tant que militaire discipliné et, plus tard, en tant que chargé de l'agence indigéniste officielle (SPI), lui assurait par ailleurs la reconnaissance et la confiance de larges et influents secteurs de la bureaucratie étatique. À la différence de ses collaborateurs et d'autres *sertanistas*¹⁴ qui lui succédèrent¹⁵, Rondon était devenu le symbole d'une politique gouvernementale, incarnant autant les images romantiques et nativistes présentes dans l'imaginaire brésilien, que le réalisme et la responsabilité de l'administrateur. L'actuelle agence indigéniste officielle¹⁶ n'a jamais détenu un capital symbolique lui permettant d'administrer une politique publique avec un haut niveau de légitimité, sans être fortement remise en question.

À la fin des années 1970 et pendant la décennie qui suivit, la Fondation nationale de l'Indien (FUNAI) et le gouvernement militaire reçurent de dures critiques de la part de la presse nationale et internationale, faisant l'objet d'accusations et d'enquêtes. Ils durent faire face par la suite à une large mobilisation contre leur politique indigéniste menée par divers secteurs de l'opinion publique, exprimée dans la version préliminaire du décret sur l'émancipation des Indiens et élaborée en 1979 par le ministre de l'Intérieur de l'époque, Maurício Rangel Reis.

Dans ce contexte de revendication des droits civils et de consolidation des mouvements sociaux, le premier rapport sur les terres habitées par les indigènes fut élaboré. Réalisé par les fonctionnaires de la FUNAI et rendu public dans une publication officielle, cet ouvrage richement illustré et assez instructif [FUNAI, 1981] vit le jour dans une tentative de réhabilitation de l'image de l'agence indigéniste parmi les faiseurs d'opinions.

13. Voir en particulier Souza Lima [1995].

14. De nos jours, le mot *sertanista* (*sertanistas*, au pluriel) désigne les fonctionnaires de l'agence indigéniste officielle qui travaillent uniquement en contact avec les populations indigènes isolées, en essayant d'établir avec elle des rapports pacifiques. Les valeurs et la rhétorique des *sertanistas* ont eu par le passé, et encore aujourd'hui, une grande importance dans la définition du *modus operandi* de l'agence indigéniste officielle et de l'indigénisme brésilien lui-même.

15. À ce sujet, voir la thèse de Carlos Augusto da Rocha Freire [2004].

16. La Fondation nationale de l'Indien (FUNAI) fut créée en 1967, suite au décès de Rondon (1958) et à la grave crise que le SPI connut pendant la décennie suivante, qui culmina avec sa suppression, suite à la Commission parlementaire d'investigation (CPI).

Les informations sur les terres indigènes y étaient présentées de façon simple et directe, réunissant un ensemble de données sur la structure administrative de la FUNAI, composée de cent soixante-trois postes indigènes, dix-huit postes d'attraction¹⁷, treize délégations régionales, deux parcs indigènes et une sous-unité régionale autonome, et sur les activités d'assistance développées par l'agence (protection tutélaire, santé et éducation). Les deux cent cinquante-six territoires indigènes étaient listés et classés par unités administratives, avec des données brutes qui semblaient issues d'un simple assemblage de rapports partiels donnant des informations sur l'emplacement géographique (État et municipalités) ainsi que des estimations sur la population et la superficie.

Les données générales sur la population et les terres découlaient d'une simple addition, et ne faisaient l'objet d'aucun commentaire ou tentative d'analyse. Pour ce qui est de la population, estimée à 145 397 individus, on pourrait établir une comparaison avec le rapport réalisé par Darcy Ribeiro dans les années 1950, afin de montrer qu'après trois décennies environ la population indigène avait considérablement augmenté, presque doublé. De par son caractère inédit, la donnée générale sur les terres indigènes (41 millions d'hectares) ne connut aucune application, à l'exception de l'usage générique de revalorisation de l'étendue et de la supposée efficacité de l'action protectionniste de l'indigénisme tutélaire.

L'année suivante, le Conseil indigéniste missionnaire (CIMI), organisme attaché à l'Église catholique et très critique à l'égard de la FUNAI et de la politique indigéniste officielle, rendait publique une autre liste de terres indigènes. En principe, les données étaient celles du rapport réalisé par la FUNAI en 1981. Les modifications étaient de faible envergure et portaient principalement sur les données concernant certaines populations situées dans les zones d'action du CIMI.

Cependant, la lecture et l'organisation des données étaient très différentes de celles publiées par la FUNAI. Elles invitaient à une interprétation opposée. Les territoires indigènes étaient dénombrés non pas en fonction des unités administratives de la FUNAI ni en fonction d'unités politiques brésiliennes (États et municipalités), mais par rapport à la classification des aires culturelles élaborée par l'ethnologue Eduardo Galvão

17. Postes créés par la FUNAI destinés à l'attraction, à la sédentarisation et à la protection des peuples indigènes en situation d'isolement volontaire.

[1979] à des fins différentes. Même s'il avait une utilité muséologique et s'il favorisait la classification du matériel ethnographique, le classement proposé était peu exploitable pour la localisation et l'articulation des données. Il eut pourtant un effet idéologique certain, en tentant de délégitimer la FUNAI en tant qu'unique source d'informations sur les Indiens brésiliens, remettant en question de façon explicite l'unité entre le tuteur et l'individu mis sous tutelle.

Contrairement au rapport de la FUNAI, le texte élaboré par le CIMI prétendait avoir un caractère plus analytique. Le nombre total de la population qui y était présenté, 185 485 individus, indiquait un fort accroissement démographique par rapport aux données de 1957. Concernant les terres indigènes, furent ajoutées seulement celles qui étaient déjà délimitées, pour un total de 12,3 millions d'hectares. La protection officielle des terres habitées par les indigènes ne concernait donc que 46 % de la population indigène estimée. Certaines terres indigènes étaient classées comme « sans information ». La conclusion était assez catégorique, signalant la lenteur des procédures de reconnaissance des terres indigènes dirigées par la FUNAI, ainsi que son inefficacité en tant que tutelle protectrice.

Dès lors, les statistiques sur les terres indigènes furent placées au centre des débats sur la politique indigéniste brésilienne, devenant un indicateur privilégié et employé comme une arme politique efficace, reprise à leur tour par différents acteurs sociaux qui leur accordaient des significations toujours distinctes. En 1982, les entrepreneurs ruraux de l'État de Mato Grosso s'attaquèrent vigoureusement à la FUNAI qui avait, selon eux, transformé près de 14 % de l'État en terres indigènes. Ils réclamaient des changements urgents face à une politique qui, d'après eux, paralysait le développement régional. Dans les années suivantes, des manifestations analogues se déroulèrent dans d'autres États et d'autres territoires (Pará, Amazonie, Roraima), organisées par des associations d'entrepreneurs et les autorités régionales.

En 1983, le décret présidentiel n° 81118/83 retira à la FUNAI la faculté de créer des terres indigènes sur la base du critère exclusif de « possession ancestrale » et institua une nouvelle méthode légale. Les processus de création de terres devaient dorénavant être soumis à l'approbation d'un groupe technique interministériel composé par la FUNAI, le ministère de l'Intérieur et le secrétariat spécial des Affaires agraires, ce dernier étant rattaché au Conseil de sécurité nationale (CSN)

et au secrétariat général de la présidence de la République. Chaque processus devait prendre en considération le critère de situation des territoires revendiqués et évaluer son possible impact sur le développement et la sécurité de la nation.

Une véritable guerre des chiffres se mit en place. Elle correspondait à la multiplicité des interprétations effectuées par la FUNAI et le CIMI, à partir des mêmes données qu'avait réunies la FUNAI. Dans divers rapports sur la thématique, des documents confidentiels du CSN critiquaient l'étendue jugée excessive des territoires indigènes, sur la base de l'indicateur chiffré « nombre d'hectares/indien », qui dépassait de façon significative les paramètres établis par l'Institut national de colonisation et réforme agraire (INCRA) pour la définition des modules fiscaux¹⁸. Pendant l'élaboration de la nouvelle Constitution (1988), le président de la FUNAI de l'époque, Romero Jucá, adressa un message aux parlementaires sollicitant l'abrogation de l'article 198 de l'ancienne Constitution dans le nouveau texte, l'identifiant comme la cause de l'énorme usure administrative de l'agence indigéniste. Dans ce texte, de larges parallèles étaient évoqués entre la taille des territoires indigènes et la superficie de quelques pays européens, ce qui devait démontrer l'échec auquel conduirait le maintien des critères existants.

Une recherche engagée en 1985, par une équipe d'anthropologues du Musée national de Rio de Janeiro et du Centre œcuménique de documentation et d'information (CEDI)¹⁹, entreprit l'élaboration d'une banque de données autonome sur les terres indigènes, organisée hors du contrôle de la FUNAI, informatisée et guidée par les principes de transparence et de démocratisation des données. Dans la présentation de la publication *Terras indígenas no Brasil* [Pacheco de Oliveira & Ricardo, 1987], qui contenait une liste actualisée et révisée, les procédés adoptés sont les suivants :

« La documentation officielle [sur les terres indigènes] n'a jamais été organisée de manière systématique ni rendue accessible aux intéressés,

18. Un module fiscal est une mesure en hectare définie par l'INCRA qui varie selon les caractéristiques des exploitations agricoles. Sa dimension oscille entre cinq et cent dix hectares en fonction de la municipalité (N.d.T.).

19. Organisation non gouvernementale qui, à partir de la fin des années 1970, s'impliqua dans la diffusion d'informations sur les peuples indigènes, en soutenant leurs processus de mobilisation pour leurs droits. Dans la décennie 1990, il donna naissance à l'actuel Institut socioenvironnemental (ISA).

à l'exception de courtes périodes dans l'administration de l'agence indigéniste. Le tableau [...] ici présenté est entièrement élaboré à partir de publications officielles (journal officiel, bulletin administratif, actes législatifs et documents divers retrouvés dans le Congrès national et dans les ministères concernés). Sa réalisation fonctionne comme un véritable test des rapports annuels réalisés par la FUNAI à l'intention d'autres organes gouvernementaux et des organismes de promotion. Les données issues de différentes sources, de divers types et aux desseins spécifiques, ont été réunies et comparées suivant un examen minutieux, complété par des informations provenant du réseau de collaborateurs. De cette manière, les innombrables erreurs (des fautes de registre par rapport au territoire, à la population ou à la localisation des groupes, jusqu'aux erreurs des graphies et des formes multiples de référence aux peuples et aux groupes locaux) ont pu être écartées en explicitant les doutes et les ambiguïtés qui, jusqu'à présent, n'ont pas encore été élucidés. La description de la méthodologie de travail adoptée dans cette recherche est présentée dans la "Note de méthodologie" qui accompagne ladite liste» [Pacheco de Oliveira, 1987, p. 7].

La liste des terres indigènes présentée en 1987 par le PETI/Musée national²⁰ et par le CEDI, réalisée à partir d'une banque de données propre, dessinait un cadre très différent de celui qui se dégageait du rapport de la FUNAI de 1981. En effet, la quantité de terres indigènes avait doublé, passant de 256 à 518. Cet accroissement était le résultat d'un contrôle plus rigoureux des procédures administratives en cours à la FUNAI (quatre-vingt-quinze cas), mais aussi de l'inclusion des demandes localisées qui jusqu'alors n'avaient pas été prises en compte par l'organisme (167 cas).

Deux conséquences de ce processus méritent d'être soulignées. En premier lieu, l'élargissement de l'univers des terres répertoriées

20. PETI est le sigle du «Projet d'étude sur les terres indigènes: invasions, usages du sol et autres occupations superposées», réalisé au Musée national/UFRJ sous ma coordination et qui travailla de 1986 à 1993 dans le suivi des terres indigènes avec le soutien de la fondation Ford. Structuré à partir de réflexions antérieures [Pacheco de Oliveira, 1983a], ce projet donna naissance à une vaste production collective, dont deux ouvrages [Pacheco de Oliveira, 1998a, 2006c] et de nombreux articles, parmi lesquels il faut citer ceux qui sont le plus directement liés à la thématique de ce chapitre [Pacheco de Oliveira, 1987, 1994b, 1997, 1999a].

(quatre-vingt-quinze cas) entraîna une augmentation significative de l'étendue totale des territoires indigènes, passant de 41 millions d'hectares à 74,4 millions d'hectares, soit une augmentation de 81 %. Dans l'édition révisée et actualisée de 1990, le nombre de terres augmenta peu : on dénombra 526 terres indigènes sur une étendue totale de 79,3 millions d'hectares.

En second lieu, en inscrivant dans l'inventaire les terres revendiquées par les indigènes même si celles-ci n'étaient pas identifiées par la FUNAI, la liste devint un instrument de reconnaissance de droits et d'identités locales, de caractère ouvert, qui agissait de façon indépendante vis-à-vis du gouvernement. Même si son efficacité était virtuelle étant donné que la fonction de délimitation des terres indigènes revenait en dernière instance à la FUNAI, la liste extrayait des limbes de l'administration les revendications politiques de reconnaissance de droits par l'État. Elle rendait visibles ces demandes auprès de l'opinion publique et des acteurs intéressés. En outre, la liste créait un agenda de travail pour l'agence indigéniste, exerçant sur elle une pression pour entreprendre et/ou mener à bien des processus administratifs qui pouvaient être archivés ou paralysés.

En peu de temps, la méthodologie de travail employée par le Musée national et par le CEDI, soutenue par les indigènes et par l'opinion publique, et légitimée par le monde académique, se diffusa et se généralisa. Elle fut même adoptée par la FUNAI. Le procédé de la banque de données fut repris par d'autres entités non gouvernementales, telles que l'Opération Amazonie native (OPAN), l'Association nationale de l'action indigéniste et le CIMI.

À mesure que les terres indigènes devenaient le centre de toutes les disputes sur la politique indigéniste, les données démographiques acquéraient un intérêt secondaire. Dans les deux listes produites par le Musée national et par le CEDI figuraient des estimations sur la population, qui indiquaient un total de 213 000 indigènes en 1987, alors qu'en 1990 on en avait recensé 235 000²¹. L'attention limitée portée sur les données démographiques de ces publications découlait de l'hétérogénéité des sources utilisées, qui de surcroît correspondaient à des estimations, à la différence des données foncières enregistrées avec précision sur des documents ayant une valeur juridique et administrative.

21. Voir Ricardo [1994].

Pendant la décennie suivante, toute l'attention des acteurs sociaux et politiques qui agissaient dans le champ indigéniste se focalisa sur le débat autour des terres, moins sur la question de leurs dimensions que sur celle des critères qui devaient orienter sa création. Une nouvelle méthode administrative, le décret n° 1775/96, régula tout le processus d'établissement des terres indigènes, répondant à des intérêts multiples. D'un côté, elle considérait les réclamations des propriétaires, des autorités locales et de leurs représentants juridiques en introduisant au sein de la procédure une phase, nommée « droit d'opposition²² », dédiée à la présentation de preuves défavorables, fournies par ceux qui se sentaient lésés par cet acte administratif. De l'autre, elle mettait en œuvre des innovations dans les procédés techniques qui accordaient une place centrale au travail de l'anthropologue dans l'identification des terres. Elle incorporait également un spécialiste environnemental à l'équipe. Pour la première fois, la terre indigène était considérée à l'aune de sa *carrying capacity* (capacité de charge) et de la conservation de ses ressources naturelles.

Grâce aux ressources du *Projeto Piloto para as Florestas Tropicais* (Projet Pilote pour les Forêts Tropicales) financé par le G7, l'Union européenne, la Banque mondiale, l'agence de coopération allemande Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit (GTZ)²³ et par l'agence anglaise Department for International Development (DFID), un secteur spécialisé fut créé à l'intérieur de la FUNAI pour s'occuper de la délimitation et de la fiscalisation des terres indigènes en Amazonie. Entre 1997 et 2001, à travers dix projets réalisés dans les États d'Amazonie, d'Acre et de Pará, 22,7 millions d'hectares furent délimités au sein d'une politique plus globale, où les terres indigènes étaient considérées comme une modalité des unités de conservation [Pacheco de Oliveira, 1998c, 2006d]. Toutes les unités de conservation existantes en Amazonie jusqu'en 2001, y compris les unités fédérales et celles de chaque État, ainsi que celles d'usage direct ou indirect²⁴, correspondaient au total à 64,5 millions d'hectares, soit 12,9 % de la superficie de l'Amazonie légale, alors que les terres indigènes en elles-mêmes

22. En portugais, « *direito ao contraditório* » (N.d.T.).

23. Actuellement nommée Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit (GIZ).

24. Les unités d'usage direct sont administrées par des agences environnementales, alors que les unités d'usage indirect appartiennent aux communautés indigènes, aux *quilombos* ou autres populations « traditionnelles » (N.d.T.).

s'élevaient à 100,2 millions d'hectares, c'est-à-dire 20 % du territoire de la région²⁵.

Les données actuelles de la FUNAI, consultables sur leur site internet²⁶, qui procèdent de catégories et d'une méthodologie très proche de celle des listes du Musée national et du CEDI (1987 et 1990), font mention de 562 terres indigènes dans les différentes phases du processus de délimitation, dont l'étendue totale s'élève à 116 997 082 hectares. Autour de 98,8 % de ces terres sont localisées dans la région amazonienne, dans l'Amazonie légale.

Statistiques et images de la population indigène en conflit

Ces dernières années, un écart abyssal se creusa entre les différentes images du Brésil fournies par les multiples statistiques produites et la taille démographique de la population indigène. Les outils cognitifs, élaborés par divers organismes du gouvernement brésilien durant des décennies, pour compter la population (IBGE) ou pour mesurer les terres (FUNAI, INCRA, IBAMA)²⁷, semblent nous conduire vers des conclusions opposées. Quelles sont l'origine et la pertinence sociologique de ce conflit ?

Depuis le recensement national de 1890, les statistiques officielles abandonnèrent l'idée de faire un comptage séparé de la population indigène. Fait paradoxal, cela advint juste après un recensement qui indiquait une présence indigène significative dans la population brésilienne, y compris en termes quantitatifs (9,6 %). Toutefois, la République prévalut des symboles occidentaux et des images cosmopolites pour afficher son opposition aux symboles nativistes repris dans les emblèmes de l'Empire du Brésil. Une analyse du recensement de 1900 ne laisse planer aucun doute sur l'intention de ceux qui l'entreprirent : contribuer

25. Voir Pacheco de Oliveira & Piedrafita Iglesias [2002] pour une analyse plus minutieuse de ce contexte.

26. Disponible sur : <http://www.funai.gov.br/> [consulté le 20 janvier 2020].

27. Tandis que la FUNAI et l'IBAMA s'occupent respectivement des terres indigènes et de la protection environnementale, l'INCRA contrôle toutes les propriétés rurales et les terrains qui appartiennent à des particuliers ou à l'État.

à donner au pays un « visage républicain », où les citoyens seraient tous égaux, indépendamment de leur race ou de leur « couleur ». De cette manière, le recensement de 1900 et le registre de 1920, proche des célébrations du centenaire de l'indépendance en 1922, ignorèrent la variable race et n'utilisèrent aucune distinction ethnoraciale.

Cette distinction ne réapparut qu'à partir de 1940, d'abord de manière résiduelle, presque timide²⁸, pour signaler les situations de métissage. Le mot *pardo* (brun) fut repris pour désigner un groupe recensé. Il est le seul à s'agrandir proportionnellement de façon continue : il s'élève à 38,9 % de la population en 1980 et reflète une perspective assimilationniste, comparable à la théorie du *melting pot* abordée par Glazer et Moynihan [1963]. Les séries statistiques produites par les recensements suggéraient que le Brésil était un pays de plus en plus métissé (*misturado*), où les Blancs restaient majoritaires, les Noirs étaient en forte baisse (5,9 %) et les indigènes, par leur présence rare, dispersée et cantonnée aux contrées les plus reculées du pays, étaient considérés comme quantitativement insignifiants. Ces derniers furent ainsi invisibilisés du recensement.

Pendant tout cet intervalle de temps, aucune statistique démographique fiable ne fut produite sur les indigènes du Brésil. L'estimation générique réalisée par Rondon, basée sur le recensement de 1890, avait une finalité politique, celle d'exprimer l'importance de l'indigène dans le pays, et légitimait les demandes de financement et de soutien de l'agence indigéniste officielle. Le rapport minutieux réalisé par Darcy Ribeiro²⁹ mit en évidence une autre réalité : la faible portée démographique de la population indigène, ainsi que sa fragmentation dans des collectivités réduites et isolées dans la forêt. Les indigènes du SPI ravaient les anciennes images coloniales de l'Indien sauvage, sans les connotations péjoratives et incriminantes. Ces caractéristiques invisibilisaient la spécification des indigènes dans le processus de recensement de l'IBGE.

Dans les années 1980, l'attention de l'opinion publique et des autorités nationales et internationales s'orienta vers les indigènes, mais

28. Dans la présentation du recensement de 1940, les personnes interrogées étaient classées en tant que Blancs, Noirs et jaunes, supprimant les catégories inadéquates.

29. Ce rapport s'inscrivait en réalité dans un projet analytique plus large, celui de la description du processus d'assimilation des minorités dans les Amériques [Wagley & Harris, 1967].

ces derniers étaient considérés sous le prisme des ressources environnementales qu'ils détenaient ou qu'ils revendiquaient. La préoccupation dominante était d'évaluer leurs possessions et leurs demandes concernant la terre. C'est ce qui fut intensément discuté ces cinquante dernières années, de façon à élargir l'importance économique et politique des indigènes, tout en conservant l'image construite par l'ancien SPI. Le discours écologique continua de s'appuyer sur la représentation de l'*índio bravo*, épurée de sa méchanceté et de sa bellicosité innées, caractéristiques que lui avait attribuées le discours colonial. Le travail de Rondon et des *sertanistas* fut de resémantiser l'*índio bravo*, le transformant en « Indien docile et collaboratif », auquel le discours écologique ajouta une signification nouvelle, celle de « protecteur de l'environnement ».

En 1991, du fait des analyses approfondies sur les statistiques portant sur la question raciale au Brésil³⁰, et en réponse à la pression exercée par les mouvements sociaux, l'IBGE modifia le critère d'attribution ethnique et opéra dès lors selon le principe de l'autodéfinition. La question à choix multiples qui portait sur la « couleur » laissait à l'enquêté la possibilité de s'identifier en tant que Blanc, Noir, jaune, *pardó* ou Indien. Les données présentées ne divergeaient pas des estimations fournies par la FUNAI ou par le Musée national et le CEDI. L'IBGE comptait 294 000 indigènes, parmi lesquels environ deux tiers habitaient les espaces ruraux, un chiffre légèrement inférieur à celui estimé par la FUNAI. En ce qui concerne les indigènes qui habitaient les villes, autour de 71 000, il n'existait aucun rapport antérieur qui pouvait prendre la mesure du phénomène et remettre en question les chiffres donnés par l'IBGE.

La publication des résultats du recensement de l'année 2000 suscita une profonde perplexité. D'après ces données, l'ensemble des Brésiliens qui se déclaraient indigènes représentait le double de ceux qui figuraient dans les tableaux élaborés par la FUNAI et par les ONG, tous travaillant avec une méthodologie analogue, basée sur le suivi des terres indigènes. Alors que le recensement de 2000 réalisé par l'IBGE comptait 734 000 indigènes dans le pays, en 2004 la FUNAI calculait que la population indigène s'élevait à 323 000, en précisant dans un

30. Voir Costa [1974], Harris [1970], Skidmore [1974], Degler [1976], Hasenbalg [1979], Silva & Hasenbalg [1993].

avertissement au lecteur que ces données ne prenaient pas en compte les indigènes urbains³¹.

Le recensement de l'année 2000 de l'IBGE apporta deux grandes nouveautés lorsqu'on examine les cartes des terres indigènes et les estimations démographiques qui en découlent. En premier lieu, il révélait un accroissement vertigineux du nombre d'indigènes qui habitaient les villes (383 000). En termes absolus, ce chiffre représentait un contingent cinq fois plus important que celui de 1991. Il indiquait également que les indigènes urbains étaient devenus plus nombreux (52,2 %) que ceux qui résidaient en milieux ruraux, ce qui inquiétait les dirigeants de la FUNAI, explicitant ainsi les limites de leur action.

L'information fournie par les États où la population d'indigènes urbains s'avérait plus nombreuse surprit les spécialistes. On ne retrouvait parmi les sept premiers États – par ordre décroissant, São Paulo, Bahia, Minas Gerais, Rio de Janeiro, Pernambuco, Rio Grande do Sul et Paraná – aucun de ceux où se localisaient les terres indigènes de plus grande envergure ni ceux qui faisaient l'objet d'une attention particulière de la part de la politique indigéniste. Les États d'Amazonie, de Goiás, de Pará et de Mato Grosso do Sul ne figuraient que dans le second intervalle, entre 10 000 et 20 000 déclarants indigènes.

En second lieu, les estimations de la FUNAI, basées sur les terres indigènes, étaient inférieures, y compris par rapport aux indigènes qui habitaient les terres indigènes, dont le contingent (350 000) dépassait de plus de 10 % l'estimation avec laquelle opérait l'organisme. Cette différence ne concernait pas un seul État ou une unique région, mais s'appliquait à tout le Brésil, mettant en évidence l'existence d'un nombre significatif de personnes qui, bien qu'habitant en dehors des terres indigènes, se reconnaissaient en tant qu'indigènes.

Jusqu'en 2005, lorsqu'ils enquêtèrent sur la différence entre leurs données et celles de l'IBGE, les dirigeants de la FUNAI qualifiaient d'erronées les données de l'IBGE, soulignant le manque de formation de leurs équipes à la thématique indigène. Une meilleure instruction des

31. La « Carte des terres indigènes du Brésil » élaborée par la FUNAI nous permet de visualiser les espaces ethniques, reconnus comme des terres indigènes existantes dans le territoire national. Elle fut actualisée en 2012 et est disponible sur le site officiel de la FUNAI. Voir : <http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/terras-indigenas> [consultée le 3 mars 2017]. Depuis 2015, aucune terre n'a été reconnue comme terre indigène.

enquêteurs pourrait sans doute contribuer à ce que les futures données du recensement national soient plus rigoureuses, mais cela ne constitue pas une raison suffisante pour invalider les résultats déjà obtenus. Au contraire, les recensements nationaux et leur méthodologie révèlent des données importantes et entièrement nouvelles, qui pointent une dimension totalement ignorée par l'indigénisme officiel.

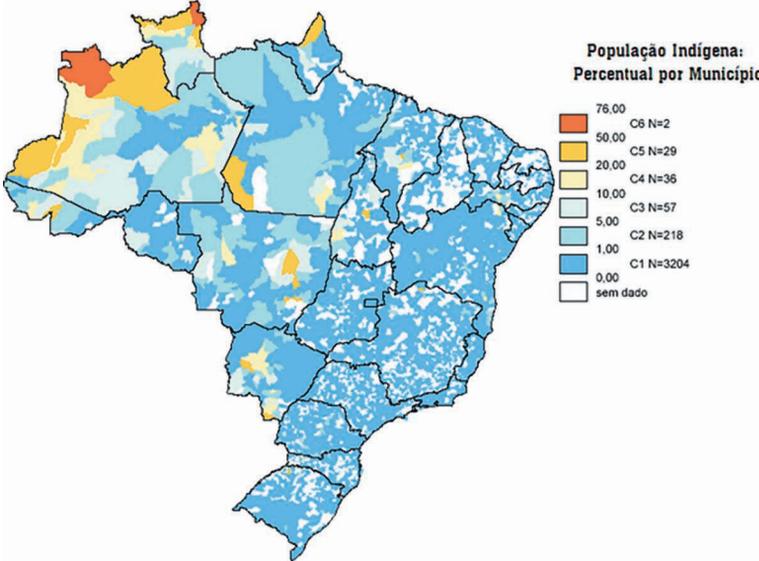
Considérations finales

Les statistiques et les données quantitatives s'élaborent comme des instruments cognitifs différents les uns des autres, selon des méthodologies distinctes. Elles répondent à des intérêts et à des idéologies différentes, articulées à des réseaux sociaux qui peuvent avoir des finalités divergentes. Les données qui s'expriment à travers ces images et leurs interprétations contradictoires ne doivent pas être abordées depuis une perspective excluante, comme si les unes étaient « exactes » et les autres « erronées ». À mon sens, à travers elles s'expriment différentes façons de concevoir les indigènes au Brésil ; des façons qui correspondent à des projets politiques distincts et qui opèrent selon des temporalités tout aussi distinctes.

Ce que les données produites par l'IBGE permettent de visualiser, ce sont des faits qui dépassent la structure tutélaire de la FUNAI ou des réseaux d'articulation établis par les ONG dans une perspective d'assistance, de développement ou de sauvegarde. Leur importance ne se limite pas à la mise en évidence d'un mouvement chronique de migration des personnes et des familles indigènes du milieu rural vers les villes. Ce déplacement géographique doit s'insérer dans un processus plus large et de longue durée : celui de l'incorporation des indigènes aux multiples niches de la société brésilienne, que ce soit dans les espaces ruraux, à l'intérieur, à proximité ou à distance des terres indigènes, dans les villes dans les capitales et dans les petites villes de l'arrière-pays.

La répartition de la population indigène recensée par l'IBGE dans chaque municipalité témoigne de l'étendue de sa présence dans des régions assez diverses du pays. Il ne s'agit pas d'un phénomène qui pourrait se réduire à une simple cartographie des terres indigènes et de leurs environs, comme le souhaiterait la FUNAI, mais d'un phénomène beaucoup plus disséminé et complexe, qui exige d'être soigneusement étudié (figure 29).

Figure 29. Population indigène au Brésil : pourcentage par municipalité



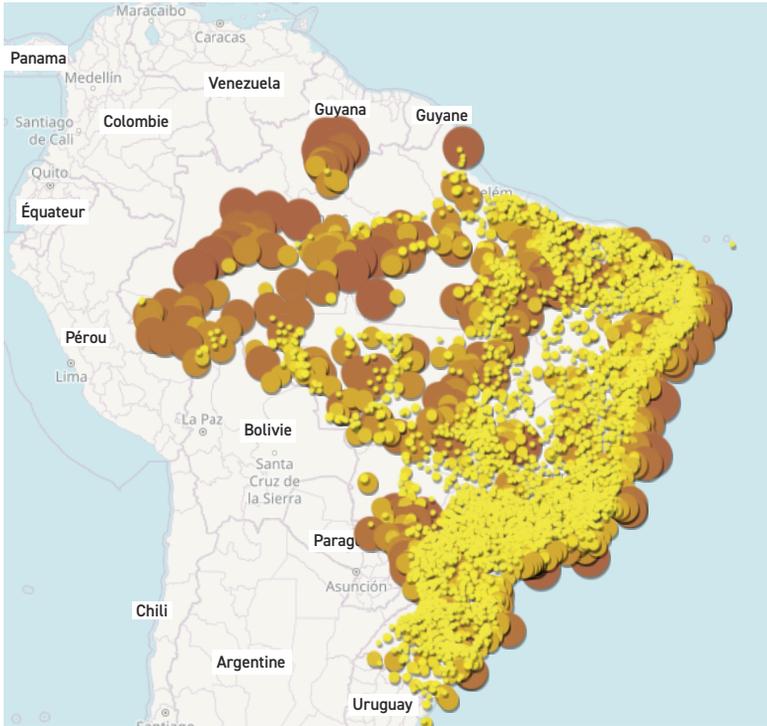
© Paoliello, 2008, p. 117.

Le nombre élevé de municipalités (3 489) où est enregistrée cette présence attire l'attention. Il concerne deux tiers (soit 63,3 %) des municipalités du pays. En parcourant cette longue liste, allant d'un État à un autre, on peut facilement identifier ceux où sont localisées les terres indigènes. Il s'agit d'une partie assez restreinte de cet univers. Les indigènes représentent plus de 20 % de la population dans trente et une municipalités. Dans trente-six autres, ils représentent 20 % ou 10 %, et dans cinquante-sept municipalités, entre 5 et 10 % de la population.

Lorsque nous observons les chiffres absolus, nous nous retrouvons face à un tableau différent. Dans 2 610 municipalités, la présence de moins de cent indigènes est recensée. Dans 587 autres, cette présence est comprise entre cent et cinq cents, alors que dans 272 municipalités, elle se situe entre cinq cents et cinq mille Indiens³².

32. Disponible sur le site officiel de l'IBGE: www.ibge.gov.br [consulté le 3 mars 2017].

Figure 30. Population indigène par municipalité, recensement IBGE 2010



Population indigène totale



© OpenStreetMap, d'après IBGE, 2010.

Lorsqu'on examine ce dernier intervalle, on obtient une liste assez longue de villes petites et moyennes de l'arrière-pays. Une partie de celles-ci se trouve à proximité des terres indigènes, mais en dehors de celles-là, ce qui pourrait signaler la fonction de « satellisation » des noyaux urbains envers les espaces ruraux environnants. Une autre partie de ces villes se situe dans la même microrégion ou bien dans des microrégions voisines, sans que cela implique des rapports sociaux et spatiaux

directs avec les terres indigènes. Il se dessine au contraire une constellation assez vaste de signaux identitaires fragmentaires et hétérogènes en lien non seulement avec une présence indigène ancestrale, mais aussi avec une présence actuelle, visant ainsi avec précision un futur potentiel pour des demandes de droits et de politiques sociales spécifiques.

La condition urbaine est plus significative dans l'intervalle suivant, celui des seize municipalités ayant plus de cinq mille indigènes. Malgré le fait que peu de ces municipalités recensent des terres indigènes³³, il s'agit majoritairement des capitales³⁴ vers lesquelles certains indigènes se sont déplacés à la recherche de meilleures conditions socio-économiques. Dans l'intervalle suivant, les quatre municipalités qui concentrent une population indigène importante, seul São Gabriel da Cachoeira (État d'Amazonie) a son siège municipal à proximité de terres indigènes. Les autres (São Pablo, Salvador de Bahia et Rio de Janeiro) constituent un foyer d'attraction pour les migrants ruraux, parmi lesquels se trouvent les indigènes.

Le travail de l'IBGE en 2000 fut une première approximation de ce qui correspondrait actuellement à l'équivalent social et identitaire du *caboclo* des recensements de 1872 et de 1890 ou de l'Indien colonial des sources historiographiques. Certains États qui comptaient un contingent significatif d'indigènes lors de ces recensements, tels que Bahia, São Paulo, Minas Gerais, Pernambuco, Paraná et Rio Grande do Sul, enregistrent de nos jours une présence indigène significative, qui se manifeste par un nombre élevé d'indigènes repartis dans de nombreuses municipalités.

En ce sens, le recensement, en tant qu'instrument cognitif permettant d'appréhender le maintien des composantes identitaires chez une population indigène dispersée et déterritorialisée, révèle un phénomène qui commence à peine d'être étudié par les chercheurs en sciences sociales, les historiens et les démographes³⁵. Il s'agit de la persistance, disséminée

33. Parmi les municipalités qui comptent une présence indigène importante dans leurs aires rurales, on retrouve Tabatinga et São Paulo de Olivença, dans la microrégion du Alto Silomões (État d'Amazonie), avec respectivement 7 255 et 6 634 habitants indigènes.

34. Par exemple, Manaus (capitale de l'État d'Amazonie) avec 7 894 indigènes et Boa Vista (capitale de l'État de Roraima) avec 6 150 indigènes.

35. Il convient de citer les études et les analyses entreprises par l'IBGE sous la coordination de Nilza Pereira [IBGE, 2005] et d'autres chercheurs, parmi lesquels Paoliello [2008, 2012]. Le Groupe de Travail « Démographie des Peuples Indigènes » de l'Association brésilienne des études démographiques (ABEP) a enrichi les réflexions sur cette thématique.

et généralisée de la présence indigène dans la construction du Brésil, qui ne doit être en aucune façon circonscrite au ^{xvi}^e siècle, mais qui se poursuit depuis cinq siècles [Pacheco de Oliveira, 2010a]. Il serait également erroné de situer cette importance dans un temps passé, dans la mesure où le Brésil est un pays où les terres indigènes actuellement reconnues représentent près de 15 % du territoire.

La dynamique économique et politique de la nation brésilienne – une colonie de l'Amérique portugaise qui se structura comme un Empire et qui se transforma en une République lors des dernières années du ^{xix}^e siècle – ne peut pas être saisie si est omis le facteur qui a permis une telle continuité historique, à savoir la création permanente de frontières internes [Pacheco de Oliveira, 2010a]. Dans l'exercice de cette colonisation interne, la population autochtone, les terres qu'elle habitait et les ressources qu'elle possédait, ont été décrétées comme des espaces économiques à intégrer par le biais d'une gamme variée de procédures considérées comme « légales ». Elles comprenaient la terreur et la guerre, l'esclavage dissimulé, les déplacements forcés, l'anéantissement des langues et des cultures, et l'exercice ambigu et paternaliste de la tutelle contemporaine.

Une lecture sociologique du recensement de 2000³⁶ dévoile cette toile de fond historique, de nos jours peu étudiée, mais qui nourrit l'imaginaire, les institutions et les pratiques brésiliennes. Un aspect fréquemment réprimé dans les analyses les plus importantes du Brésil, et qui n'a été abordé que dans sa dimension isolée et ethnicisée par les ethnologues, voit le jour. Il s'agit de souligner la continuité des liens identitaires enterrés par l'histoire officielle et décrits de manière déformée dans le domaine des arts par une conscience européanisée de l'élite intellectuelle.

Dans un contexte historique postérieur à la Constitution fédérale de 1988 et dans un monde globalisé où les politiques publiques sont

36. Ce chapitre est basé sur un article publié en 2012 dans *Dados. Revista de Ciências Sociais*. À l'époque, les résultats du recensement de 2010 n'étaient pas encore disponibles. Ce dernier apporta d'importantes nouveautés (comme l'identification, à l'intérieur de la catégorie générique d'« Indiens », des filiations à des groupes ethniques spécifiques). Cependant, les avancées ne concernèrent que la population résidant dans les terres indigènes, un travail facilité par une association technique établie avec la FUNAI. Par ailleurs, les résultats concernant la présence indigène dans les villes (sujet étranger à l'agenda et aux intérêts de la FUNAI) furent considérés comme erronés, remis en question par les rapports des organisations indigènes de divers États.

imprégnées par le multiculturalisme, qui revalorise les identités ethniques et locales, les mobilisations indigènes réinvestissent progressivement l'agenda politique et les préoccupations des gouvernants, révélant l'importance de la composante indigène dans la construction de la nation et dans les perspectives de développement.

TROISIÈME PARTIE

**LE RÉGIME TUTÉLAIRE
ET L'ÉPIPHANIE DE L'AUTRE**

Chapitre VII

Régime tutélaire et globalisation : sociogénèse des mouvements indigènes contemporains

Le premier profil de la population indigène brésilienne fut réalisé par l'anthropologue Darcy Ribeiro en 1957, sur la base de rapports administratifs de l'agence indigéniste officielle (SPI). 143 peuples étaient alors répertoriés, mais les données n'étaient disponibles que pour 110 d'entre eux. La moitié de ceux-là était composée de moins de 250 personnes. Seuls six des peuples répertoriés dans cette enquête avaient une population égale ou supérieure à 2 000 personnes. La population indigène totale était estimée entre 68 100 et 99 700 personnes, soit 0,03 % de la population nationale [Ribeiro, 1970, p. 258].

Cette étude, devenue célèbre au Brésil et à l'étranger, forgea l'image de microsociétés fragiles et isolées à l'intérieur de la forêt amazonienne, incapables de survivre sans la protection de l'État. Cela était tout à fait compatible avec la rhétorique et les pratiques de l'indigénisme tutélaire, qui imposait sur les indigènes une seule et unique narration. Celle-là les faisait passer par un schéma évolutif et ternaire qui devait inexorablement les conduire : a) d'une condition supposée originelle d'isolement et de connexion exclusive avec leur environnement naturel (leur âge d'or) ; b) à une situation de contact intense et aveugle avec des agents de la société nationale, impliquant une sujétion, une assimilation ou une

extermination ; c) à une condition de tutelle, la finalité de ce processus, dans laquelle ils vivraient dans une zone délimitée par l'État et sous administration gouvernementale directe.

Les statistiques et les rapports récents concernant les indigènes du Brésil indiquent un changement important tant au niveau de leur quantité que de leur composition. En Amazonie, selon une enquête conduite par l'Instituto Socioambiental (ISA) au milieu des années 1990 [Ricardo, 1996], il existait quarante-neuf sociétés indigènes comptant moins de deux cents membres, ce qui représente un tiers du total des ethnies et approximativement 3 % de la population indigène de la région. La majorité des sociétés qui existaient sur place, étaient de taille moyenne (entre deux cents et deux mille membres) et correspondaient à presque 28 % de la population indigène. Les sociétés ayant plus de deux mille membres étaient au nombre de cinquante et elles représentaient 70 % de la population indigène [Ricardo, 1996].

Le dernier recensement, réalisé en 2010 par l'Institut brésilien de géographie et de statistique [IBGE, 2000], dénombrait 896 000 indigènes. Le nombre d'autochtones résidant dans les villes, qui correspondait à 35,1 % de toute la population indigène recensée, fut l'une des raisons avancées pour expliquer la forte augmentation de cette population¹. Des estimations antérieures indiquaient des chiffres bien plus modestes : 270 000 selon l'Institut socioenvironnemental [Ricardo, 1996] et 325 000 selon la Fondation nationale de l'Indien [FUNAI, 1995].

Les estimations les plus récentes de l'IBGE indiquent l'existence d'un million cent mille autochtones dans le pays, ce qui représente 0,35 % de la population nationale. Cela indique une croissance énorme en termes absolus et en ce qui concerne la présence autochtone dans le pays. Contrairement au profil tracé dans l'enquête des années 1950, les autochtones sont présents dans plus des deux tiers des communes brésiliennes et dans toutes les régions du pays (figure 29).

Il n'est plus possible de persister dans un récit unique sur la population indigène ni de tenter de la présenter comme une simple croissance végétative du segment enregistré comme indigène dans l'enquête d'il y a

1. L'agence indigéniste ne compte comme autochtones que les personnes qui résident sur les terres indigènes reconnues comme telles. Celles qui habitent en ville ne sont pas considérées comme indigènes.

sept décennies. Deux facteurs cruciaux doivent être pris en compte. Une grande partie des communautés locales qui se considèrent aujourd'hui comme indigènes ne vivaient pas sous la tutelle de l'État brésilien. Elles survivaient en dehors des terres indigènes dans une condition paysanne précaire et diversifiée, en tant qu'agriculteurs, collecteurs, cow-boys, travailleurs saisonniers et migrants.

En ce sens, il existe au moins deux autres récits majeurs sur leur origine et leur nature :

- a) la reconversion identitaire, discutée dans le chapitre III, dans laquelle des communautés auparavant classées comme paysannes et appelées « *caboclas* », réélaborent leurs mémoires et se reconnaissent comme indigènes, dans une requalification identitaire intense et complexe, dans des processus qualifiés d'ethnogenèse ;
- b) l'expérience des personnes, des familles et des communautés qui se sont installées dans les zones urbaines et qui renouent avec leurs territoires d'origine et avec les communautés qui y existent, en se réidentifiant comme autochtones.

Ces données de 2010 suggèrent un nouveau profil démographique : les unités sociales et le degré de contact des indigènes brésiliens ne correspondent plus aux représentations anciennes des microsociétés fragiles isolées dans la forêt amazonienne. Les mobilisations pour les droits à la terre, les écoles, les postes de santé, la pluralité des confessions religieuses, la radio et, dans certains cas, le téléphone et la télévision ne sont plus des éléments exceptionnels. Ils font partie de la vie quotidienne des villages indigènes. Des thèmes comme la délimitation des territoires, les droits indigènes, la conservation de l'environnement, le développement durable et même la biodiversité sont désormais discutés par leurs *leaders*. Les mots culture et tradition font aujourd'hui partie des luttes locales et sont souvent utilisés avec la même rigueur que la définition de l'appartenance ethnique. Les rôles exogènes aux contenus fluctuants comme « *leaders* » (en portugais, *lideranças*) ou « mouvements » et « organisations indigènes » sont désormais communs [Pacheco de Oliveira, 1999a, p. 156-157].

Aujourd'hui, les territoires indigènes délimités en Amazonie « légale » représentent cent dix millions d'hectares. Ils constituent plus de 18 % des terres de la région. En raison du caractère progressiste de la Constitution de 1988, les populations indigènes n'ont plus la condition

de population mise sous tutelle. Elles font l'objet de politiques publiques et de programmes gouvernementaux importants et variés dans les domaines de l'environnement, de la santé, de l'éducation, de la planification régionale, etc.

Tableau 7. Les vingt peuples autochtones les plus nombreux en termes de démographie

Nom des peuples autochtones	État d'implantation	Nombre de personnes recensées
Ticuna	Amazonas	46 045
Kaiowá	Mato Grosso do Sul	43 401
Kaingang	Région du sud-est : São Paulo, Paraná, Santa Catarina & Rio Grande do Sul	37 470
Makuxi	Roraima	28 912
Terena	Mato Grosso do Sul	28 845
Tenete'hara	Maranhão	24 428
Yanomami	Roraima & Amazonas	21 892
Potiguara	Paraíba	20 552
Xavante	Mato Grosso	19 259
Pataxó	Bahia	13 588
Sateré-Mawé	Amazonas	13 310
Munduruku	Pará, Amazonas & Mato Grosso	13 103
Mura	Amazonas	12 479
Xucuru	Pernambuco	12 471
Baré	Amazonas	11 990
Pankararu	Bahia & Pernambuco	11 366
Kokama	Amazonas	11 274
Wapixana	Roraima	10 572
Kayapó	Pará	10 357
Xacriabá	Minas Gerais	9 221

Mon objectif dans ce chapitre est d'identifier quelques principes ordonnateurs de cet univers politique contemporain. Quels sont les effets généraux des divers flux culturels contemporains sur les sociétés

indigènes (y compris les ressources matérielles, le transfert et la circulation des personnes et des institutions, les nouvelles technologies de l'information et de l'intervention sociale)? Quels sens pouvons-nous attribuer à ces catégories? Quels sont les nouveaux espaces politiques qu'elles instituent? Quelles stratégies sociales contiennent ces nouveaux discours?

Échapper au dualisme tradition/modernité

Une dimension essentielle de cet axe de recherche est la question du territoire. Comment s'insèrent les territoires habités par des indigènes au sein de la structure agraire et des relations économiques régionales? La réponse n'est pas géographique ou écologique², mais avant tout sociologique et politique. Elle implique un ensemble de conditions institutionnelles par le biais desquelles l'État définit comme prioritaire une certaine modalité d'intégration des populations indigènes, dictant ainsi les écarts admissibles par rapport à elle. Une population est reconnue officiellement comme indigène par une intervention étatique qui lui affecte une parcelle du territoire national et instaure des mécanismes spécifiques de protection et d'assistance.

Cependant, l'intervention de l'État ne doit pas être considérée comme un facteur déterminant et exclusif. Elle constitue l'une des faces de la médaille, les initiatives indigènes en étant le revers. Je ferai référence ici aux processus de resémantisation (réinterprétations et recompositions) et aux nouvelles élaborations qui émergent (créations et innovations). Il ne s'agit pas de remplacer le modèle linguistique basé sur la recherche d'un code inconscient, élaboré collectivement de manière lente et non dirigée, par un modèle juridique formel où les normes sont considérées comme définies *a priori* et ont une application obligatoire, univoque et autorégulatrice. Il ne s'agit pas non plus de regarder les sociétés indigènes comme des collectivités s'insérant au sein d'une échelle régionale plus vaste, mais plutôt d'explorer la définition d'un territoire comme un

2. Considérer la dimension spatiale comme déterminante nous conduirait à une vision statique du monde social, vu comme une simple extension du noyau écologique (comme avec la notion de « territorialité » [Raffestin, 1986] fréquemment utilisée par les géographes français).

instrument analytique privilégié pour la compréhension de ses modes de sociabilité.

Le processus de territorialisation met en évidence les intentions de l'État, tout comme il exprime les conceptions indigènes au sujet du temps, de la personne et de la nature du monde. Ces conceptions s'actualisent dans des contextes sociaux spécifiques, où les significations et les stratégies font référence à différentes échelles³ et recouvrent des sens multiples. Dans ces contextes, les institutions autochtones et coloniales entrent en opposition, ce qui engendre des superpositions et des différences d'ordre économique, politique et symbolique qui configurent une expérience singulière, pouvant être l'objet du regard ethnographique.

Ainsi, la notion de processus de territorialisation intègre des perspectives critiques de la théorie anthropologique. Elle dialogue avec la créativité des sujets sociaux et la multiplicité des échelles, à partir desquels les actions sociales peuvent être étudiées. Les dialogues théoriques implicites dans cette notion privilégient l'exercice du pouvoir, les mécanismes d'intégration et les jeux d'échelles comme des éléments constitutifs de la sociabilité et de l'analyse des variations culturelles⁴.

L'opposition entre traditionnel et moderne m'a toujours semblé peu efficace pour comprendre les discours et les stratégies indigènes. Celle-ci ne fait que reproduire la représentation du sens commun qui croit à l'inexorable disparition des indigènes et à leur transformation en Brésiliens. Pour comprendre ces discours et ces stratégies, il serait plus judicieux de considérer les modes de domination et les formes de l'hégémonie qu'imposent les agences de contact (« *contact agencies*⁵ »). En utilisant les concepts de « situations historiques » ou de « régimes », je prétends fournir des instruments pour comprendre la multiplicité des formes de sociabilité et des mécanismes d'autoreprésentation actualisés par les indigènes contemporains [Pacheco de Oliveira, 1988c].

Ces différents modèles d'organisation sociale permettent de décrire et d'interpréter, en des termes relativement cohérents, le jeu varié

3. Par exemple, intrafamiliale, intravillageoise, ethnique, régionale (liée aux agences externes), nationale et internationale.

4. Voir Foucault [1986, 1997], Goffman [1978] et Barth [1993].

5. Voir Malinowski [1946].

d'articulations qui existe entre les institutions coloniales et autochtones⁶ : pour que le traditionnel et le moderne, comme le colonial et l'autochtone, puissent être des catégories utiles à l'analyse, il est nécessaire de les qualifier et de les rendre spécifiques aux différents contextes sociaux dans lesquels leur actualisation a effectivement eu lieu.

Dans mes recherches, j'utilise et j'adapte ces instruments analytiques, dans le but de dresser un tableau étendu et nécessairement schématique des conditions sociales d'émergence des organisations indigènes contemporaines d'Amazonie. La considération des situations spécifiques est donc un socle important pour la vérification, la rectification et l'approfondissement de l'analyse proposée.

L'indigénisme tutélaire

Un processus de territorialisation⁷, élaboré à la fin du xix^e siècle et transformé en politique indigéniste au début du xx^e siècle, fut conçu pour les situations d'expansion de la frontière économique. Il s'appliqua dans les zones où il y avait des populations qui conservaient une relative autonomie politique et actualisaient des modèles culturels qui contrastaient avec ceux des habitants non indigènes de la région. Cette politique fut directement dirigée par l'État à travers un organe spécialisé : le Service de protection aux Indiens (SPI). En délimitant les territoires indigènes, le SPI encourageait en même temps la pacification des relations locales entre les indigènes et leurs voisins.

Les terres occupées par les indigènes, au même titre que leurs rythmes de vie, les formes admises de sociabilité, leurs mécanismes de

6. Stocking Jr. [1991] attire l'attention sur la nécessité de traiter « les situations coloniales » de manière différenciée afin de ne pas homogénéiser des processus politiques qui sont différents les uns des autres.

7. Il s'agit du troisième. Le premier correspond à l'installation des missions religieuses (*aldeias*) entre le xvi^e et le milieu de xvii^e siècle. Il fut interrompu avec l'expulsion des jésuites et la création du Directoire des Indiens. Émerge ensuite le deuxième processus de territorialisation qui correspond à un moment d'expansion économique où les indigènes et leurs descendants n'avaient aucun droit spécifique puisqu'ils étaient émancipés de la tutelle missionnaire. Pourtant, ils étaient des citoyens de seconde classe, souffrant d'une marginalisation politique et économique, et étaient toujours dépendants des propriétaires terriens.

représentation politique et leurs relations avec les non-indigènes, furent désormais administrées par des fonctionnaires étatiques. L'établissement d'un régime tutélaire engendra la reconnaissance par les sujets eux-mêmes d'une « indianité générique », condition qu'ils partageaient désormais avec d'autres indigènes, également objets de cette relation tutélaire.

Dans l'histoire de l'indigénisme⁸, la création des réserves indigènes, fréquemment décrite comme un simple procédé humanitaire et idéaliste, contribua à la normalisation du marché de la terre dans la région, en élevant parfois sa valeur marchande. La pleine régularisation capitaliste de la propriété agraire eut une contrepartie dans la stratégie du « siège de paix⁹ » adoptée par le SPI.

L'agence indigéniste agissait là où la présence et la circulation indigène étaient devenues dangereuses pour les intérêts généraux de la région, ou là où les indigènes entravaient les grands projets gouvernementaux, tels que les voies de communication, les lignes ferroviaires, les routes et plus récemment, les barrages ou les centrales hydroélectriques. En procédant ainsi, elle évitait le risque d'extermination physique de ces populations et proposait une sortie collective pour les indigènes sous la tutelle protectrice de l'État.

La possibilité de surgissement de stratégies indigènes dans le but d'avoir un contrôle sur leurs ressources territoriales et environnementales devait nécessairement passer par des pressions exercées à travers cette structure tutélaire. À l'aube du ^{xxi}^e siècle, cette structure se composait de trois cent quarante-quatre postes indigènes, quatre cent cinquante-cinq territoires indigènes, neuf cent quatre-vingt-dix-sept écoles, deux cent quatre-vingt-douze infirmeries, et d'environ mille cinq cents fonctionnaires travaillant à ces postes, ainsi que de quarante-quatre unités administratives régionales, trente-deux centres de santé, régulièrement nommés « la maison de l'Indien », un musée ethnographique muni d'un centre de documentation et d'une bibliothèque, soit un total

8. Ensemble de principes et de pratiques censés guider les relations entre les États nationaux et les populations indigènes d'Amérique. L'Institut indigéniste interaméricain, qui avait des représentations dans chaque pays du continent, en fut le promoteur. La doctrine de base fut élaborée entre les États-Unis et le Mexique dans les années 1940 et 1950, et eut une répercussion importante au Brésil.

9. En portugais, *cerco de paz*. Doctrine philosophique élaborée par Auguste Comte et appliquée par les militaires qui créèrent le SPI. Voir Souza Lima [1995].

d'environ deux mille fonctionnaires rattachés à ces différentes fonctions. Aujourd'hui encore, les demandes nombreuses et diversifiées des indigènes convergent vers cette structure; demandes qui, jusqu'à il y a peu, étaient ignorées par les autres sphères de l'action gouvernementale (autres ministères, gouvernements municipaux et régionaux).

Les indigénistes ont eu tendance à monopoliser tous les espaces de médiation entre les sociétés indigènes, l'État et la société nationale. Dans la situation historique de la réserve indigène, les fonctions de représentation étaient généralement exercées par des autochtones appelés caciques et capitaines, liés aux fonctionnaires locaux installés dans les postes indigènes et dans les administrations régionales, par des relations clientélistes. La modalité la plus forte d'implication fut l'intégration des indigènes en tant que fonctionnaires, instrumentalisés par l'administration en tant que médiateurs.

Face à cette structure tutélaire, comment les indigènes pouvaient-ils interférer dans les processus de territorialisation, exercer leur créativité et leur initiative et élargir leurs choix à différentes échelles? L'observation empirique nous conduit à conclure de l'existence de trois stratégies qui fonctionnent comme des langues pour l'expression de leur volonté et de leurs intérêts, et participent à la consolidation de leurs différents projets politiques. Dans la première stratégie, l'indigène est absorbé par la structure tutélaire et se transforme en fonctionnaire, notamment au sein des échelons inférieurs, où il est soumis aux mêmes normes bureaucratiques existantes¹⁰. Les trajectoires de ces indigènes sont marquées par la croissante individualisation du sujet face à la collectivité d'origine et par la progressive adaptation aux rôles et aux modèles de personnalité exportés par les Blancs. La figure de l'indigène fonctionnaire est présente et disséminée dans tous les postes indigènes et les administrations régionales de l'agence indigéniste. Cependant, cette présence est saillante dans les situations qui concernent certaines ethnies comme les Fulni-ô, les Pankararu et les Tuxá du *Nordeste*, les Kaingang au sud ou les Terena et les Carajá dans le centre du Brésil.

Quand ces trajectoires excèdent le cadre du village et des postes indigènes, les compétences demandées aux indigènes sont chaque fois plus importantes et diversifiées, exigeant certains spécialistes. Mais les

10. En vertu de leur condition indigène, un certain degré de tolérance était admis dans l'application de ces normes.

espaces bureaucratiques sont limités et les échelons supérieurs sont fréquemment réservés aux non-indigènes. Les protestations des fonctionnaires indigènes se répercutent dans les médias et sensibilisent l'opinion publique. Certains d'entre eux deviennent des figures et des célébrités reconnues. Ainsi, une voie d'expression de la volonté indigène s'institue, souvent activée par les médias, l'État et les organismes internationaux qui cherchent à promouvoir la présence indigène dans les débats et les processus de décision¹¹. Cependant, ce processus de représentation est fortement personnalisé et individualisant. Il ressemble presque à une réplique indigène des rôles incarnés par les *sertanistas* les plus célèbres.

Dans les dernières décennies du xx^e siècle, les projets et demandes indigènes concernant le territoire ont eu davantage de répercussions. Ces initiatives se sont conjuguées au régime tutélaire et au système des réserves indigènes. Pourtant, de nouveaux acteurs, des formes d'action, des thématiques et des priorités nouvelles ont émergé. Elles ont établi un jeu de pressions propres aux indigènes et leur ont ouvert des espaces assez différents de ceux existants au sein de la politique indigéniste officielle. C'est en cela que nous pouvons les considérer comme un ensemble articulé de pressions et de stratégies ayant engendré des modèles organisationnels comme des formes associatives, des rôles et articulations sociales, des slogans et des banderoles. Ces deux modèles constituent les deux stratégies que nous allons analyser à présent.

Le mouvement indigène

En reprenant une catégorie centrale du discours des indigènes, j'appelle mouvement indigène l'ensemble des actions que ces derniers entreprennent pour obtenir la reconnaissance de leurs droits face à l'État. Pour cela, ils mènent une mobilisation politique, élaborent des

11. L'exemple le plus spectaculaire d'un indigène fonctionnaire de l'agence indigéniste, qui a occupé une place privilégiée dans les médias en tant que porte-parole général des indigènes, est celui de Marcos Terena. Pilote d'avion, il devient le pivot de l'Union des nations indigènes et le représentant des autochtones dans de nombreux forums internationaux. Il existe de nombreux cas similaires de fonctionnaires indigènes ayant une grande visibilité régionale acquise à travers les médias et les différentes instances de gouvernement.

mécanismes de représentation, en établissent des alliances et en visibilisant leur cause auprès de l'opinion publique, sans attendre ou solliciter l'intervention protectrice d'un tuteur. Seule la constitution d'un système d'influences peut contraindre l'État à agir pour l'identification et la délimitation des terres indigènes, l'amélioration des services d'assistance ou la résolution de problèmes administratifs, oubliés dans les limbes bureaucratiques depuis longtemps.

Cette modalité d'action politique, qui s'impose dans les années 1970 et 1980 s'est constituée comme un double symétrique de la politique indigéniste officielle. Des travaux sur la question de la protection et de la diffusion des droits indigènes révèlent la présence prépondérante d'entités religieuses, rattachées principalement à l'Église catholique et aux courants liés à la théologie de la libération [Brighenti & Heck, 2021]. En 1981, les associations laïques, dont les histoires, les compositions et les finalités étaient très différentes, étaient au nombre de quinze, alors que les missionnaires catholiques disposaient de vingt et un groupes locaux de militance rattachés à une entité centralisée, le Conseil indigéniste missionnaire (CIMI)¹². Ce dernier opérait conjointement avec quelques organismes régionaux, tels que l'opération Anchieta (OPAN)¹³ et des organisations d'autres confessions religieuses, comme le Groupe de travail missionnaire évangélique (GTME) et l'Église évangélique de la confession luthérienne brésilienne (IECLB). Ces trois derniers organismes détenaient sept groupes locaux (respectivement trois, trois et un).

Les indigènes étaient mobilisés dans des rencontres et des réunions organisées à différentes échelles, des villages jusqu'aux pôles régionaux et aux capitales. Engagées dans un premier temps dans l'État de Mato Grosso en 1974, les assemblées indigènes se sont répandues les années suivantes vers d'autres régions du pays, toujours soutenues par des entités religieuses. Ces assemblées qui, à la fin des années 1970, étaient au nombre de quinze, ont joué un rôle majeur dans l'irruption d'un ensemble d'indigènes engagés comme porte-parole des revendications de leurs peuples, dont l'une des plus importantes concernait

12. Le CIMI était rattaché à la Conférence nationale des évêques du Brésil (CNBB). Cette dernière jouissait d'une grande visibilité et d'une influence politique importante, s'affirmant comme un des piliers du processus de démocratisation engagé dans le pays pendant cette période.

13. L'OPAN regroupait des ex-séminaristes de formation jésuite, qui travaillaient au départ dans l'État de Mato Grosso, pour ensuite se diriger vers d'autres régions de l'Amazonie.

la délimitation des terres. Au début des années 1980, ce mouvement acquiert encore plus de force et de visibilité, et intègre dans leurs rencontres des ONG, des anthropologues et les personnes intéressées par la thématique indigène. Entre 1980 et 1984, en seulement quatre ans, quarante-deux rencontres de ce type ont été organisées.

Les assemblées indigènes fonctionnaient comme des forums politiques ouverts, sans structure bureaucratique ni forme d'action continue. La catégorie qui unifiait l'ensemble, mais qui n'était pourtant jamais définie, était celle du « *leader indigène* », qui pouvait autant s'appliquer aux chefs supérieurs d'un territoire indigène, aux chefs des villages, aux personnes influentes, parfois les opposants aux dirigeants, ainsi qu'aux indigènes scolarisés qui avaient une expression plus fluide en portugais. Jamais définie ou remise en question, malgré sa grande hétérogénéité, cette catégorie a fini par revêtir un sens précis, déterminé par son usage répété: elle désignait tout indigène désireux de discuter les problèmes, les besoins et les revendications de son peuple ou de son village. Définie par la nature du message et non pas par un ancrage social spécifique, la catégorie des *leaders* indigènes exprimait une vision de la politique comme prise de conscience, inspirée des approches sur la nécessité d'une conscientisation des secteurs opprimés, partagés par les secteurs progressistes de l'Église catholique.

Les assemblées indigènes cherchaient toujours à créer et à légitimer une médiation avec l'univers des non-indigènes – ONG, organismes de défense des droits humains, opinion publique. Cette médiation était assurée par un ou plusieurs *leaders*, œuvrant à la réception des demandes collectives, qui devaient être traitées par l'agence indigéniste gouvernementale, c'est-à-dire la FUNAI. Les *leaders* devenaient les porte-parole des réclamations et des revendications. Ils assumaient leur rôle lors d'entretiens réalisés auprès des autorités, des entités de prestige et des médias. Ils mobilisaient aussi des délégations indigènes qui se rendaient en caravane aux sièges régionaux de la FUNAI ou à Brasília.

Le travail des *leaders* indigènes s'exposait à travers des activités intermittentes de revendications indigènes et de contrôle des initiatives officielles, opérant comme déclencheur de l'action indigéniste. Ce travail se basait sur le soutien des ONG, ce qui renforçait la dichotomie indigénisme officiel *versus* indigénisme alternatif et aggravait les mécanismes d'exclusion de la part de l'État, ainsi que les accusations mutuelles. D'un

côté, les ONG blâmaient l'inefficacité ou la défaillance de la FUNAI ; de l'autre, la FUNAI critiquait le fait que les ONG dénoncent les problèmes sans les résoudre.

Les assemblées indigènes, les délégations et les actions de protestation ont rendu visible un nouvel acteur politique sur la scène nationale. L'insistance avec laquelle les médias consultaient certains *leaders* a fini par produire une galerie d'indigènes considérés comme des personnalités publiques, opérant en tant que représentants légitimes de l'ensemble des demandes indigènes. Le sentiment que les indigènes n'étaient pas représentés par les indigénistes ou par les *sertanistas*, mais par eux-mêmes, de concert avec le mouvement indigène, en tant que mouvement intégré et dirigé par des *leaders* indigènes, commençait à se consolider dans l'opinion publique. Des étendards politiques se sont également institués, tels que la délimitation des terres indigènes, puis ont été progressivement acceptés par la société et légitimés par les autorités indigènes locales. Dans ce processus de mobilisation politique, les terres indigènes sont passées de treize millions d'hectares en 1982 à plus de cent millions en 1998 [Pacheco de Oliveira, 1998c], ce qui reflétait un nouvel ordonnancement juridique national et international, et exigeait une nouvelle posture de la part du gouvernement.

Malgré ces importantes transformations dans le cadre national, cette modalité de politique indigène eut très peu d'incidence sur le mode d'organisation politique dans les villages et sur le contrôle des territoires ethniques. Maintes fois, les autorités traditionnelles, plus proches des thématiques et des modalités d'action caractéristiques d'une ethnopolitique locale, et très souvent dépendantes du circuit d'échanges établis avec la structure tutélaire, ont été exclues du processus d'organisation engendré par les assemblées indigènes.

La condition de *leader*, assignée aux intermédiaires d'une lutte pour des droits et à ceux qui avaient une maîtrise du vocabulaire de la participation et de la conscientisation politique, devenait au contraire de plus en plus perméable à ceux qui agissaient dans des fonctions externes de médiation, même s'ils restaient éloignés du quotidien des villages ou n'avaient aucune présence effective dans les processus de prise de décisions à l'échelle locale. L'initiative politique n'était pas contrôlée par les collectivités, mais par les intermédiaires indigènes et les ONG qui fournissaient les ressources et élaboraient les orientations des rencontres et des actions.

Soutenus par une forme de pouvoir extérieure au village et échappant souvent aux mécanismes de contrôle des collectivités qu'ils représentaient, les médiateurs indigènes ont été progressivement fragilisés face au pouvoir de l'État et aux offensives menées par des secteurs influents de la société. Confronté à un veto officiel¹⁴ et dépassé par la complexité de la tâche d'engager une organisation nationale, le mouvement indigène n'a pas réussi à se consolider¹⁵. Les années suivantes, de nombreux *leaders* spécialisés dans la fonction de médiation avec l'extérieur ont été cooptés par la structure tutélaire et sont devenus des travailleurs, des chefs des postes indigènes, des professeurs bilingues, des promoteurs de santé, et même des administrateurs régionaux et des conseillers à Brasília. Certains sont devenus candidats aux postes de conseillers municipaux le plus souvent pour différents partis politiques, et même pour les partis les plus conservateurs et opposés aux revendications du mouvement indigène. Ils ont également été intégrés aux postes publics des intendances municipales. De nos jours, certains *leaders* indigènes ont intégré des églises évangéliques et sont pasteurs.

Dans ce contexte, peu d'organisations indigènes ont pu surgir. Entre 1982 et 1987, elles n'étaient que neuf organisations de base ethnique ou régionale, concentrées autour des fleuves Amazone et Negro. La plus ancienne est le Conseil général de la tribu ticuna (CGTT), créé en 1982 comme un forum réunissant les chefs des villages ticuna (les capitaines), unifiés autour de la lutte pour la délimitation des terres. Le Conseil indigène de Roraima (CIR), créé en 1987 pour rassembler les *tuxauas* (*leaders* indigènes) d'un ensemble de villages makuxi et uapixana, maintient un rapport de continuité avec le mouvement des assemblées indigènes de la décennie précédente. La Fédération des organisations indigènes du rio Negro (FOIRN), créée aussi en 1987, rassemble des coopératives et des associations plus petites qui agissent dans certains fleuves de la région, telles que l'Association des communautés indigènes du Rio Trairá (ACITRUT) et l'Association unifiée des communautés indigènes du Rio Tiquié (AUCIRT), créées respectivement en 1986 et 1987.

14. L'Union des nations indigènes (UNI), créée en 1980 par des jeunes *leaders* indigènes, n'a pas réussi pas à se structurer, car le dernier gouvernement militaire le qualifiait de « sécessionniste ».

15. Le mouvement indigène n'a pas non plus bénéficié d'un soutien spécifique d'organismes de financement, orientés vers la concrétisation des revendications locales de délimitation des terres et d'éducation bilingue.

Les organisations indigènes

Les conseils et les fédérations mentionnées dans les paragraphes précédents avaient une existence concrète en tant que projet d'articulation politique, mais pas d'existence formelle en tant qu'institution dotée d'un statut juridique. Le CGTT, par exemple, ne s'est soucié de son statut juridique qu'à partir du moment où une fraction dissidente tenta d'enregistrer le sigle chez un greffier local. La Constitution de 1988 a néanmoins reconnu la compétence juridique des collectivités indigènes à se représenter elles-mêmes, indépendamment de l'agence indigéniste, ce qui favorisa la création d'organisations indigènes : cinq en 1988 et huit en 1989.

À partir de 1991, le contexte change. Les organes étatiques, pré-occupés par la Conférence des Nations unies sur l'environnement et le développement (ECO-92) qui s'est tenue au Brésil, ont accéléré le processus de délimitation des terres indigènes et ont validé un grand nombre de projets de préservation de l'environnement, y compris dans les territoires indigènes. Ces projets, élaborés en partenariat avec des organisations multilatérales, comme la Banque mondiale, la Banque interaméricaine de développement (BID), la Communauté économique européenne ou le G7, ont bénéficié du soutien politique de l'opinion publique internationale.

Le gouvernement brésilien a progressivement été intégré aux forums internationaux œuvrant à la compatibilité entre protection de l'environnement et développement. Depuis une perspective macro-politique planétaire, les territoires indigènes sont devenus des unités importantes de préservation de l'environnement. Des ministères tels que le ministère de l'Environnement et le ministère des Sciences et des Technologies, ainsi que des institutions comme la FUNAI et l'Institut brésilien de l'environnement (IBAMA), ont établi de nouvelles procédures et des équipes de travail spécialisées grâce à des programmes financés par la coopération internationale.

Dans le contexte de l'ECO-92, les modalités d'action, les domaines et la rhétorique des ONG ont évolué. La priorité n'était plus accordée aux droits humains et à la démocratisation, sujets qui orientaient l'action des ONG dans les années 1980 et 1990. L'attention était désormais centrée sur l'usage et la préservation des ressources naturelles. Les effectifs des ONG se sont professionnalisés et les profils recherchés sont devenus

plus techniques, réduisant la place des volontaires et des militants. Le dialogue permanent avec les organes étatiques et la coopération internationale s'est substitué à la posture critique et autonome des décennies précédentes.

Autre facteur décisif dans cette nouvelle configuration politique, le choix des organismes financeurs d'attribuer des ressources directement aux communautés « vulnérables » et aux initiatives locales, en priorisant les partenaires idéaux, ceux qui étaient identifiés comme les plus proches des exécuteurs des projets. Les organisations indigènes sont alors devenues les candidates les plus aptes aux projets de développement et de protection de l'environnement, tandis que les ONG étaient admises en tant que partenaires de soutien technique.

Les directives et les règles posées par ce contexte politique ont favorisé la prolifération des organisations indigènes. Elles étaient quarante-huit en 1991, cent neuf en 1996, et deux cent quatre-vingt-dix en 1999. Parmi celles-ci, cent quatre-vingt-quinze, c'est-à-dire plus des deux tiers, étaient localisées en Amazonie, ce qui révèle la priorité accordée par les financements internationaux à cette région. D'après le rapport du Groupe d'éducation indigène de l'université de São Paulo (MARI)¹⁶, rédigé en 1999, soixante-seize de ces organisations amazoniennes ne disposaient pas d'une adresse postale [Grupioni, 1999], ce qui indiquait leur récente création.

Des aspects assez positifs se dégagent de cette nouvelle politique indigène lorsqu'on la compare au clientélisme caractéristique de la structure tutélaire ou à la médiation individualisante des *leaders* indigènes. C'est la première fois que les politiques publiques reconnaissent de manière explicite l'importance de l'intégration des cultures et des traditions indigènes aux projets de développement et aux processus politiques de médiation. Cela s'explique en partie par la valorisation de la différence culturelle et du multiculturalisme¹⁷, un phénomène qui traverse le contexte actuel de globalisation, et qui résulte aussi du changement de critères et de langage opéré ces dernières années par

16. « [...] Dans la langue des indigènes Kayapó-Xikrin, habitants de l'État de Pará, [MARI] est un verbe qui signifie entendre, écouter et sentir ; il est lié à la perception et à l'émotion », dans MARI Grupo de Educação Indígena, « Comunicações e Informes: MARI. Grupo de Educação Indígena », *Cadernos de Campo*, São Paulo, USP, n° 1, 1991, p. 120.

17. Sur le multiculturalisme, voir en autres Amselle [1996].

les grandes organisations transnationales et multilatérales¹⁸. Prime également la posture selon laquelle la gestion des ressources et les initiatives des projets doivent s'accomplir à l'échelle locale et doivent s'adapter, dans la mesure du possible, aux processus collectifs locaux, tout en se souciant de la transparence et de la rationalité des processus de planification, de prise de décision et d'évaluation des résultats. Ce nouveau contexte international favorisera concrètement l'émergence d'une nouvelle politique indigène.

Plusieurs risques demeurent. Le premier est le démantèlement par l'État, motivé par d'autres priorités, de la structure tutélaire, sans que ne soient créées des institutions durables prenant le relais des fonctions occupées par l'agence indigéniste. Ce risque est assez manifeste en ce qui concerne les actions d'assistance telles que l'éducation indigène. Celle-ci dépend généralement des États et des municipalités, dont les orientations sont guidées par des préjugés et des pratiques paternalistes contraires aux droits et aux intérêts indigènes, sans qu'il existe des mécanismes définis de contrôle et de réglementation.

Le second risque concerne la viabilité économique et politique des expériences novatrices existantes. Au bout du compte, les projets alternatifs ne seraient-ils pas des laboratoires de pratiques à conseiller aux organes étatiques? Ou bien sont-ils capables d'être autonomes et de se perfectionner pour corriger les travers de ce (vieux) réseau d'assistance? À titre d'exemple, lorsque les soins de santé ont été mis en place par les organisations indigènes, cela a permis leur consolidation, ainsi que l'administration collective et transparente de leurs besoins. Néanmoins, beaucoup d'obstacles demeurent quant à l'acceptation par les structures bureaucratiques de certains processus, tels que les cures chamaniques ou autres traitements définis culturellement. Il existe également une appréhension généralisée face au risque d'importantes coupures budgétaires, et face à une privatisation de la politique d'assistance qui ferait porter le coût des frais aux seuls bénéficiaires.

Le dernier point à prendre en considération est la dépolitisation des actions menées par les ONG et par les organisations indigènes. Elles ont adopté un langage technique, œuvré avec des objectifs et

18. Les directives définies par la Banque Mondiale depuis 1991 révèlent un changement rhétorique: l'accent est mis sur la diversité culturelle, la dimension locale et la nécessité de participation [Pacheco de Oliveira, 2000a].

des modalités d'action toujours jugés consensuels. En se donnant des principes politiques clairs, certains gouvernements de la région amazonienne, par exemple ceux des États d'Amapá et d'Acre, ont réussi à mettre en place certains projets et programmes indigènes, et ce malgré l'absence d'apports financiers extérieurs. Bien que disposant de bonnes directives techniques et de ressources propres, de nombreuses planifications économiques et environnementales n'ont pas été pérennisées par des mécanismes bureaucratiques et politiques. Comme l'observe James Ferguson [1995], s'engager naïvement dans une contre-politique des ONG expose à un grand danger.

Considérations finales

Dans ce chapitre, j'ai tenté de révéler la construction de stratégies et de projets politiques qualifiés, de façon erronée, de « traditionnels » ou « modernisants », à travers un ensemble de pressions, d'alliances et d'initiatives. Cette réification est tributaire des catégories et des métaphores empruntées au domaine de la physique, qui attribuent aux sociétés et aux cultures des propriétés telles que la résilience ou la résistance.

Cette récupération me conduit à mettre en lumière la situation coloniale, qui ne doit pas être pensée comme le contraire de l'isolement et de l'authenticité, mais explorée dans sa diversité et ses contradictions constitutives, comme des modèles différenciés de partage du pouvoir qui impliquent des classifications identitaires et engagent des mécanismes de contrôle des flux culturels.

Les peuples colonisés ne sont pas une pâte molle et passive sur laquelle s'imprime la forme du monde moderne: leurs actions et leurs élaborations foisonnent de créativité et d'initiatives. Ancrés dans différentes arènes et se manifestant à différentes échelles, de l'unité domestique au destin de la planète, de l'intraethnique au transnational, ces choix, ainsi que les configurations et les rapports sociaux qui en découlent, transforment l'intervention étatique en appropriation et construction d'un espace de sociabilité et d'un territoire ethnique.

Dans le contexte juridique et politique brésilien, la reconnaissance d'une collectivité indigène implique son assignation à un territoire spécifique contrôlé et régi par l'État. Ces vingt dernières années, trois types

de stratégies politiques indigènes ont vu le jour, résultant de l'alliance de forces et de possibilités engagées à différentes échelles. La classification synthétique que nous proposons – les indigènes fonctionnaires, les *lideranças* (*leaders*) et les organisations indigènes – décrit des assemblages distincts de catégories, de rôles, de dynamiques et de revendications.

Ces trois stratégies et projets avancent ensemble vers une citoyenneté indigène construite à travers un territoire ethnique, mais de fait, leurs similitudes s'épuisent ici. La première accentue une posture corporative et étatique des indigènes inscrits dans la structure tutélaire, alors que les deux autres convergent vers la valorisation du processus de renforcement de la société civile. Cette convergence reste limitée, vu la conception que chacune mobilise dudit processus. D'un côté, l'essentiel reste l'affirmation d'une autonomie face à l'État, auquel n'est demandée que la reconnaissance de droits par le biais d'alliances établies avec d'autres secteurs également exclus. De l'autre, la priorité est donnée à la gestion du territoire, amorcée par la création d'unités politiques représentatives, les organisations indigènes, qui promeuvent la compatibilité entre protection de l'environnement et développement. Cette distinction des origines et des projets sociaux est à la base du conflit qui a opposé les *leaders* et les associations indigènes lors de la commémoration des cinq cents ans de l'arrivée des Portugais au Brésil, alors qu'ils évaluaient les faits survenus dans le sud de l'État de Bahia.

Fin avril 2000, cet événement a réuni à Porto Seguro environ deux mille indigènes de différentes ethnies, régions et associations. Cette manifestation fut violemment réprimée par la Police militaire de Bahia et copieusement documentée dans les médias. Le Comité d'articulation des peuples et des organisations indigènes du Brésil (CAPOIB) comme la Coordination des organisations indigènes de l'Amazonie brésilienne (COIAB) ont produit leur propre récit sur les raisons de l'échec de cette mobilisation. Pour la COIAB, la mobilisation représentait une opportunité unique d'attirer l'attention nationale et internationale sur les problèmes autochtones. C'était également l'occasion de faire pression sur le gouvernement pour qu'il adopte des politiques publiques pour la gestion et le développement durable des territoires autochtones en Amazonie, déjà délimités en grande partie, en comptant sur l'appui d'organisations non gouvernementales et de programmes de coopération internationale qui étaient en relations, grâce à de timides partenariats, avec certaines organisations gouvernementales, telles que la FUNAI et l'IBAMA. Du

point de vue de CAPOIB, soutenu uniquement par la société civile (missionnaires progressistes et syndicalistes), par les peuples autochtones du nord-est et Mato Grosso do Sul dont les terres n'étaient pas délimitées et ne constituaient pas une priorité pour le gouvernement fédéral et coopération internationale, la marche visait à montrer l'abandon et la marginalisation dans lesquels vivaient les peuples autochtones. Il s'agissait de sensibiliser l'opinion publique aux problèmes auxquels ils étaient confrontés.

Dans ces deux documents s'expriment avec clarté les divergences qui existent entre ces deux stratégies et les différents projets politiques des indigènes brésiliens. Celles-ci ont été analysées par Andrey Condeiro Ferreira [2017] comme l'expression d'un conflit entre une tendance à la centralisation de l'action politique visant les structures étatiques, et une mobilisation politique plus inclusive et de décentralisation, qui s'opère par la création d'anti-structures. Cependant, le mouvement autochtone des années suivantes a réussi à surmonter cette polarisation en s'orientant vers une collaboration et une unité croissantes entre les organisations autochtones. L'Articulation des peuples indigènes du Brésil (APIB) a alors été créée. Il s'agit actuellement de l'organisation de référence du mouvement indigène brésilien. Elle transmet et développe des actions en collaboration avec les pouvoirs judiciaire et législatif ainsi qu'avec les organisations internationales, tout en promouvant une forte mobilisation nationale à travers le « *Acampamento Terra Livre* » (Campement Terre Libre), qui rassemble chaque année, et sans le soutien des autorités, des milliers d'indigènes issus de multiples peuples à Brasília pour établir un programme commun de lutte¹⁹.

Si au lieu d'employer « indigène » et « non-indigène » comme des catégories totalisantes, évidentes et opposées nous explorions leur variabilité interne, les différents contextes historiques au sein desquelles elles interagissent, ainsi que la multiplicité d'articulations possibles entre leurs différentes sous-catégories, nous pourrions ouvrir de nouveaux champs de recherche. L'approche simpliste d'une voix indigène ou d'un modèle autochtone unique céderait la place à un effort de compréhension des

19. En juillet 2021, l'APIB emmena environ 9000 indigènes à Brasília pour protester contre les pratiques et les projets du gouvernement Bolsonaro. Le dialogue fut noué avec le judiciaire et les organisations internationales, et en parallèle, les luttes locales et nationales des peuples de différentes régions du pays furent articulées.

processus complexes, dans divers contextes et à différentes échelles. Seule la combinaison de tous ces facteurs, historiques et culturels, locaux et globaux, nous permettra de comprendre des stratégies politiques aussi diversifiées et hétérogènes.

Chapitre VIII

Sans la tutelle, une nouvelle forme de nation

Contrairement à la croyance dominante de l'indianisme du XIX^e siècle, les indigènes ne sont pas uniquement une affaire du passé, l'objet d'une appréciation esthétique ou d'une réflexion purement philosophique. Leur présence dans le Brésil contemporain est significative et a une incidence considérable sur diverses politiques publiques. Je présenterai, dans un premier temps, les rapports de force dans lesquels s'est insérée la rédaction du texte constitutionnel de 1988, pour ensuite analyser la manière dont ces dispositifs ont été actualisés et mis en pratique. Un ensemble de contextes et de facteurs politiques nationaux et internationaux ont donné à ces dispositifs des sens particuliers et ont permis d'actualiser certaines potentialités, dans la lignée des possibilités ouvertes par la nouvelle Constitution. Je proposerai, dans un second temps, une brève analyse des différents cadres juridiques qui ont réglementé la présence indigène tout au long de l'histoire brésilienne, afin d'inscrire la nouvelle Constitution dans une temporalité plus large tout en soulignant son originalité. Je montrerai enfin, en dialoguant avec les recherches d'un politologue et d'un historien, comment la question indigène interroge l'État brésilien de façon décisive et complexe : les réponses apportées ont des conséquences qui dépassent le champ de la politique indigéniste et des droits octroyés à une population spécifique,

et ont une incidence sur la structuration de l'État et les processus de construction de l'identité nationale.

L'Assemblée constituante comme arène

Le thème des « Indiens » ne fut pas une question résiduelle ou de moindre importance dans la Constitution fédérale de 1988. Au lieu de lancer un débat scientifique et culturel dans un cercle restreint et sans réelles répercussions pratiques, il inspira des mobilisations politiques considérables qui attirèrent l'attention de l'opinion publique. Il fut, à l'époque, l'objet d'une confrontation enflammée entre différents lobbys.

Remontons dans le temps. Durant le second semestre de 1987 et le premier semestre de 1988, un processus singulier de mobilisation mené par des indigènes de diverses régions du pays autour de la définition des principes constitutionnels¹ allait requalifier la législation indigéniste en vigueur, élaborée sous la dictature militaire de 1973. La loi n° 6001/73, connue sous l'appellation « le statut de l'Indien », énonçait une posture autoritaire et centraliste du traitement des questions administratives. La création à la même période de l'Institut national de colonisation et de réforme agraire (INCRA) et de la Police fédérale n'était pas fortuite, dans la mesure où ces organismes furent fréquemment associés à la Fondation nationale de l'Indien (FUNAI) dans leurs actions locales.

Pendant le processus de rédaction de la nouvelle Constitution, la participation d'indigénistes², de missionnaires, d'anthropologues et d'avocats était très intense pendant les audiences publiques et les sous-commissions, ainsi que dans les débats quotidiens avec les parlementaires, où ils informaient et présentaient des recommandations. Mais ce

1. Quelques recherches menées par des anthropologues et des avocats ont analysé cette conjoncture en profondeur, je retiens particulièrement celles de Santos [1989], Cunha [1987] et Silva & Grupioni [1995]. Voir plus récemment l'ouvrage de Oliven *et al.* [2008], faisant suite à un riche colloque organisé cette même année autour des impacts de la Constitution de 1988. L'élection de Bolsonaro, critique des droits sociaux établis par la Constitution de 1988 et adepte de la dictature militaire (1964-1985), à la présidence de la République en 2018 a conduit à une forte polarisation politique. Les analyses et débats qui eurent lieu en 2008 n'ont pas été poursuivis.

2. Mot employé pour désigner les techniciens du gouvernement qui traitent spécifiquement les thématiques liées à l'assistance des populations indigènes.

qui eut le plus d'impact sur la routine parlementaire était la présence constante et inédite d'une foule d'indigènes qui, avec leurs peintures corporelles et leurs ornements de plumes, arpentaient les couloirs, remplissaient les auditoriums, gagnaient et quittaient les cabinets. Ils n'étaient ni offensifs ni manipulateurs, ils n'étaient ni des manifestants qui protestaient ni des lobbyistes. Ils avaient l'air de visiteurs ordinaires croyant dans le processus parlementaire et étaient sincèrement préoccupés par la défense de leurs communautés. Ils étaient en revanche différents des autres brésiliens, par leurs ornements, leurs chants, leurs langues et leurs comportements. On aurait dit que le Congrès avait été convoqué dans un village indigène [Garfield, 2001 ; Belleau, 2014]³ ! Une telle présence, colorée et voyante, rendait manifeste aux yeux des constituants et des fonctionnaires des deux chambres législatives quelque chose que leur expérience urbaine avait dissimulé : la diversité culturelle et linguistique du pays, la puissance et la vitalité de ses populations autochtones.

Le débat et les propositions de normativisation n'ont pas exclusivement concerné les entités qui se proclamaient « pro-indigènes ». Ils ont également impliqué des représentants de l'agence indigéniste (FUNAI), l'expertise des forces armées, une alliance entre les lobbyistes des compagnies minières et la région amazonienne. Le président de la FUNAI de l'époque, Romero Jucá, condamnait, de façon surprenante et en contradiction complète avec le poste dont il avait la charge, la superficie « excessive » des territoires indigènes. Il accusait l'article 198 de l'ancienne Constitution⁴ d'être responsable de l'inefficacité de la FUNAI⁵. Des personnes du Conseil de sécurité nationale (CSN), organe de consultation directe de la présidence de la République engagé dans

3. Une comparaison intéressante pourrait être faite entre la mobilisation des Indiens xavante au Brésil et le mouvement zapatiste au Mexique. Voir Lavaud & Lestage [2006].

4. Le point en question est le § 1 de l'article 198 de la Constitution du Brésil de 1967 : « Sont déclarées la nullité et l'abrogation des effets juridiques de tout ordre qui ont pour objet la propriété, la possession ou l'occupation de terres habitées par les sylvicoles. »

5. Dans une interview accordée au journal *Estado de São Paulo* le 24 septembre 1987 et dans une lettre adressée aux constituants datée du jour suivant, le président de la FUNAI affirmait qu'« en termes absolus et relatifs » les terres indigènes tendaient vers des chiffres « positivement exagérés ». Pour illustrer ses propos, il annexait deux tableaux comparatifs, rapprochant la dimension des terres indigènes à la taille de quelques (petits) pays étrangers et d'autres unités de la fédération.

le projet Calha Norte⁶, distribuèrent aux constituants un dossier sur les risques de la délimitation des terres indigènes pour la sécurité des frontières et le développement de la région amazonienne⁷.

Dans la Commission de systématisation⁸ présidée par le député Bernardo Cabral de l'État d'Amazonie, les propositions des entités pro-indigènes partiellement intégrées par le travail d'une sous-commission antérieure furent pour la plupart rejetées. Vers la fin de l'intense négociation entre parlementaires, la thématique indigène fut retenue dans le « chapitre VIII : des Indiens » du « livre VIII : de l'Ordre social ». Bien qu'il fût concis (deux articles et sept paragraphes), ce chapitre contenait quelques définitions cruciales. D'autres mentions sur le sujet furent ajoutées tout au long du texte constitutionnel ainsi que dans les dispositions transitoires.

Pour la première fois dans une Constitution brésilienne, le rapport aux indigènes fut investi d'un ensemble doctrinaire structuré, à partir duquel administrateurs, magistrats et législateurs devaient orienter leurs actions et leurs décisions. La politique indigéniste était auparavant régulée par une loi ordinaire, mais ses fondements étaient déterminés par des mentions topiques et fragmentaires issues d'anciennes constitutions, ce qui ouvrait la voie à un vaste champ de déductions incertaines et dérogeables. La jurisprudence devait occuper l'espace vide créé par l'absence d'une base doctrinaire.

6. Programme gouvernemental élaboré en 1985 par le Conseil de sécurité nationale où il était établi que pour les questions agraires et administratives, une frange de cent cinquante kilomètres au long des frontières, des fleuves et des routes dépendait directement de la planification et de la supervision des militaires.

7. Un des documents, l'étude 007/3 SC/86 intitulée « La question indigène et les risques pour la souveraineté et l'intégrité du territoire national », diffusait une reformulation du processus d'identification des terres indigènes. Celui-ci ne serait plus effectué par la FUNAI, mais par une commission composée de l'Institut national de colonisation et de réforme agraire (INCRA), d'organismes provinciaux, du Groupe exécutif des terres d'Araguaia-Tocantins (GETAT) et du Département national de recherches minérales (DNPM). Un autre document, l'étude 029/3a SC/87, proposait la création d'une nouvelle figure juridique, la « colonie », qui serait destinée aux « communautés indigènes acculturées ».

8. Le travail de l'Assemblée constituante (1986-1988) fut réalisé par un grand nombre de commissions thématiques. Les propositions et arguments apportés par ces commissions furent analysés et articulés en un texte unique par une commission de systématisation surpuissante, avant de revenir en plénière pour approbation finale, amendements et corrections.

Une base doctrinaire novatrice

Quels sont les points centraux de la doctrine établie par ce chapitre de la Constitution de 1988? Premièrement, le Statut de l'Indien daté du 19 décembre 1973 avait une perspective assimilationniste dissimulée derrière l'encouragement à un « processus d'acculturation libre et spontané », comme le stipule l'article n° 1, *item* I, lettre D, de la loi n° 5371/67 élaborée par la FUNAI⁹. Au contraire, à partir de la nouvelle Constitution, l'État n'a plus pour mission d'intégrer les indigènes à la communauté nationale. Il reconnaît de manière explicite « leur organisation sociale, leurs coutumes, leurs langues, leurs croyances et leurs traditions » (art. 231). Les politiques publiques et d'assistance doivent désormais contribuer au maintien et au renforcement des cultures indigènes.

Deuxièmement, la pleine capacité civile des indigènes est reconnue. Ces derniers peuvent, sans l'intervention de l'agence indigéniste, s'associer librement pour défendre leurs intérêts, entraînant, en termes pratiques, la fin de la tutelle exercée par la FUNAI, dont les règles opérationnelles étaient rigoureusement décrites dans la loi n° 6001/73. Si la FUNAI n'est pas citée dans ce chapitre, il est indiqué que le ministère public fédéral (MPF) doit accompagner le processus et certifier sa conformité et sa légitimité¹⁰.

Troisièmement, l'État doit garantir aux indigènes la possession permanente et l'usufruit exclusif des richesses du sol, des fleuves et des lacs sur les terres dans lesquelles ils exercent une occupation de nature traditionnelle. Le premier paragraphe définit ce que recouvre l'expression « terres traditionnellement occupées par les Indiens » : celles-ci ne correspondent pas aux terres originelles ou immémoriales, mais à celles « nécessaires à leur reproduction physique et culturelle selon leurs usages, coutumes et traditions » [art. 231, § 1¹¹].

9. Concernant la législation, voir les compilations réalisées par Suess [1980] et Guimaraes [1989].

10. « Les indigènes, leurs collectivités et organisations, sont parties légitimes pour agir en justice en défense de leurs droits et intérêts, le ministère public intervient dans tous les actes de la procédure » [art. 232].

11. « L'expression "terres traditionnellement occupées" ne signifie pas terres occupées depuis des temps immémoriaux [...]. "Traditionnellement" ne fait pas référence à une circonstance temporelle, mais à la manière traditionnelle dont les indigènes occupent et utilisent la terre [...]. Voilà pourquoi on dit que tout se fait selon leurs usages, coutumes et traditions » [Silva, 1993, p. 45-50].

Sur les sept paragraphes de l'article 231, six concernent la terre et un seulement, les ressources naturelles. Le sixième paragraphe est en effet une réédition du paragraphe 2 de l'article 198 de la Constitution antérieure. Il réaffirme l'invalidité juridique de tout acte de possession ou d'occupation des terres indigènes et interdit toute demande d'indemnisation contre l'Union résultant de cette annulation. Le troisième paragraphe conditionne l'usage des ressources hydriques et énergétiques, ainsi que la prospection et l'exploitation des gisements minéraux présents sur les territoires indigènes, à une autorisation préalable du Congrès national. Dans le cas où celle-ci est accordée, les communautés affectées par ces activités doivent être consultées et les retombées économiques pour elles doivent être évaluées.

Comment les droits accordés par la Constitution deviennent-ils (ou non) une routine administrative

Les répercussions pratiques des nouvelles directives constitutionnelles se firent lentement sentir au sein de la politique indigéniste. Vaincue dans sa volonté de supprimer l'ancien article 198 à présent intégré à la nouvelle Constitution, la FUNAI ignore la Charte constitutionnelle, administrant les affaires indigènes selon ses propres routines, en s'appuyant sur la loi n° 6001/73. Dans la pratique quotidienne, le régime tutélaire est resté en vigueur comme si rien ne s'était passé. Entre 2003 et 2007, le directeur de la FUNAI se déclarait être un ardent défenseur de la perspective tutélaire caractéristique de la politique indigéniste brésilienne et considérait que la discussion au sujet de la flexibilisation de la tutelle était inappropriée et dangereuse.

En 1991, trois projets de loi furent envoyés au Congrès national dans le but de remplacer la loi n° 6001/73 et d'élaborer un nouveau Statut de l'Indien dont l'orientation ne serait pas contraire à l'esprit de la Constitution de 1988. Deux d'entre eux furent envoyés par le Conseil indigéniste missionnaire (CMI) et un ensemble d'entités¹² qui essayaient d'établir des formes administratives en harmonie avec les nouveaux

12. Parmi lesquelles, l'Association brésilienne d'anthropologie (ABA) et le Centre des droits indigènes (NDI) qui deviendra par la suite l'Institut socioenvironnemental (ISA).

principes constitutionnels. Le troisième fut envoyé par la FUNAI. Son contenu était opposé aux deux autres. Il s'agissait d'une simple réédition du Statut de l'Indien de 1973 qui conservait une perspective tutélaire.

En parallèle, quelques parlementaires réclamaient que l'approbation du nouveau Statut de l'Indien s'accompagnât d'une loi régulant la recherche et l'exploitation minière sur les terres indigènes [§ 3 de l'article 231]. Contrarié par la difficulté de choisir entre des projets si divergents, le député Luciano Pizzato, rapporteur désigné par le Congrès, produisit en 1992 un texte alternatif qui intégrait partiellement certains éléments des trois projets de loi, auquel s'ajoutaient quelques articles régulant l'activité minière. Le produit final, incohérent et inconsistant, ne plut à personne.

Comme solution provisoire, les parlementaires réalisèrent des audiences publiques dans différentes régions du pays afin d'écouter les demandes des indigènes et des divers organismes locaux, et de formuler les révisions nécessaires. Cependant, au lieu d'apaiser les divergences, celles-ci se creusèrent. La FUNAI mobilisa ses fonctionnaires indigènes et ses *leaders* alliés afin de défendre, de manière intransigeante, la continuité de la tutelle. Surpris par les désaccords qui divisaient également les indigènes entre eux, les parlementaires congelèrent le projet de loi. Il est aujourd'hui encore en phase d'étude et n'est jamais passé en séance plénière¹³.

Cependant, des changements advinrent par d'autres voies, notamment à travers les réformes successives de l'administration publique suivant le modèle d'un État minimaliste. Dans les années 1990, la FUNAI, jugée peu efficiente et porteuse d'une mentalité autarcique et dépassée, connut une réduction de son personnel et de son budget. En 1992, le président alors au pouvoir, Fernando Collor de Mello, promulgua un ensemble de décrets qui transféraient les activités d'assistance destinées aux indigènes dans les domaines de la santé, l'éducation et le développement, auparavant prises en charge par la FUNAI, aux ministères responsables de ces domaines.

13. La composition de plus en plus conservatrice du Congrès national a rendu l'approbation de ce statut plus difficile et risquée. Depuis 2014, plusieurs projets de loi, qui introduisaient des changements préjudiciables aux intérêts des indigènes, en particulier dans la délimitation des terres et dans la législation environnementale, ont été déposés. Actuellement, sous le mandat de Bolsonaro, cette tendance est encore plus prononcée.

La FUNAI protesta contre ces mesures, qu'elle considérait comme nocives pour les intérêts des indigènes. En raison des restrictions budgétaires et de personnel, elle concentra progressivement ses activités sur les questions agraires, sur les « Indiens isolés », sur l'administration de son infrastructure et l'exercice d'un pouvoir « policier » dans les territoires indigènes. Les organisations indigènes et les entités de soutien associées à ces dernières nouèrent des relations de coopération avec les ministères de la Santé, de l'Éducation et de l'Environnement, en leur transmettant des informations et des savoirs techniques et juridiques indispensables à la réalisation de leurs nouvelles fonctions. Les politiques d'assistance se basèrent sur les nouveaux principes constitutionnels, les connaissances sectorielles spécifiques aux différents ministères et sur la collaboration éventuelle des organisations non gouvernementales, y compris les organisations indigènes, sans prendre en considération le Statut de l'Indien qui, en raison de son caractère centralisateur et générique, se révélait peu utile pour les orienter.

La structuration progressive de ces activités d'assistance ouvrit de nouvelles alternatives pour les indigènes au niveau local et régional. Par le biais d'une série d'accords avec des organisations indigènes, la Fondation nationale de la santé (FUNASA) qui, depuis 2002, avait un budget supérieur à la FUNAI, s'introduisit dans une grande partie des territoires indigènes du pays. Les grandes organisations indigènes de la région amazonienne, comme le Conseil indigène de Roraima (CIR), la Fédération des organisations indigènes du rio Negro (FOIRN), la Coordination des organisations indigènes de l'Amazonie brésilienne (COIAB), le Conseil général de la tribu ticuna (CGTT), le Conseil indigène de la vallée du Javari (CIVAJA), l'Union des nations indigènes d'Acre et du sud de l'Amazonie (UNI-ACRE), prirent en charge l'accès aux soins médicaux dans les régions de leurs juridictions. Pour ce faire, elles mobilisèrent des équipes médicales, établirent des protocoles et formèrent un grand nombre de « promoteurs de santé » indigènes¹⁴.

En ce qui concerne l'éducation indigène, le ministère de l'Éducation (MEC) transféra pour la première fois des ressources aux municipalités, alors responsables directs de l'éducation primaire, afin qu'elles fussent

14. Pour une description de l'impact local de ces activités et une analyse des défis existants dans le processus de structuration des organisations indigènes, voir Pacheco de Oliveira & Piedrafita Iglesias [2006].

attribuées aux écoles indigènes. La plupart des autorités municipales furent surprises par ces nouveaux apports ainsi que par leurs nouvelles responsabilités dans le domaine de l'assistance. Le MEC avait mis en place à la fois un Conseil national d'éducation indigène aux fonctions normatives et de contrôle, et des conseils provinciaux, dont certains étaient très dynamiques. Les organisations d'enseignants indigènes participèrent activement à toutes ces instances, en émettant des critiques et des propositions à partir de leurs propres expériences.

Les vents du changement soufflèrent également sur les activités de la FUNAI. Les coûts et les conditions requises pour la délimitation des territoires étaient largement supérieurs à son budget et au personnel technique qu'elle avait à sa disposition. En 1992, les bases du Programme pilote de protection des forêts tropicales du Brésil furent jetées, en écho à la Conférence des Nations unies sur l'environnement et le développement (ECO-92). Ce programme disposa de soutiens financiers internationaux. Le « protocole d'entente » ne fut signé que quatre ans plus tard, en grande partie à cause des limites identifiées par la Banque mondiale et d'autres organismes de coopération quant à la capacité technique et opératoire de l'agence indigéniste, à l'époque encore réfractaire à l'idée d'une collaboration avec des anthropologues et d'une participation des indigènes dans les instances de planification et de décision.

Enfin, une unité technique et opérationnelle, chargée de l'exécution des travaux de délimitation et d'homologation des territoires indigènes de la région amazonienne, fut créée à l'intérieur de la FUNAI : le Projet de protection des populations et des territoires indigènes de l'Amazonie légale (PPTAL). Sur la base des critiques faites aux anciens modèles de délimitation territoriale¹⁵, une « délimitation participative » fut proposée. Ce modèle incluait les indigènes dans les travaux et établissait une continuité avec les activités de récupération des tracés et de légalisation des frontières¹⁶. Pour la réalisation de ces travaux, la FUNAI signa des accords avec des organisations indigènes, des entités indigénistes et des équipes universitaires. La délimitation physique fut le plus souvent prise en charge par des entités privées, à travers des appels d'offres, et par le service géographique de l'armée (SGE). En résultèrent l'identification, la délimitation et la régularisation d'un ensemble de territoires indigènes

15. Voir Pacheco de Olivera & Almeida [1998].

16. Voir Krasburg & Grankowicz [1999, 2002].

en Amazonie dont l'étendue était approximativement de trente-quatre millions d'hectares. Combinées à l'ensemble très hétérogène des zones de conservation, ces délimitations redessinèrent la carte de l'Amazonie légale¹⁷, en l'adaptant aux conceptions hégémoniques du « développement durable ».

Des changements significatifs dans le domaine des politiques environnementales apparurent. Sur la base des ressources pourvues par des organisations officielles de coopération internationale d'Allemagne (Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit, GTZ¹⁸; Kreditanstalt für Wiederaufbau, KfW), de Grande-Bretagne (Department for International Development, DFID), ainsi que des aides de la Banque mondiale et de la Communauté économique européenne (actuelle Union européenne), des financements furent créés pour les projets indigènes articulant la protection environnementale et le développement. Il s'agissait de projets pilotes de petite ou moyenne portée destinés à la région amazonienne. Ces projets intégrèrent ensuite les programmes administrés par le ministère de l'Environnement (MMA), où les représentants indigènes avaient acquis une présence importante en tant que membres des conseils consultatifs, et plus tard, en tant que gérants des programmes. Cette expérience inspira l'élaboration postérieure (2005) d'autres programmes du MMA, par exemple, la *carteira indígena*¹⁹ (portefeuille indigène), et du ministère de Développement agricole, comme le Programme national de soutien à l'agriculture familiale (PRONAF). Ces programmes n'étaient plus exclusivement destinés à la région amazonienne, mais s'appliquaient à l'échelle nationale. L'objectif des divers organismes gouvernementaux était de contribuer au développement et au renforcement des organisations et mobilisations indigènes.

Les nouvelles orientations constitutionnelles ne produisirent pas d'effets par elles-mêmes. D'autres valeurs et intérêts allant à rebours de l'indigénisme tutélaire promu par la FUNAI guidèrent leur application. Tous les programmes gouvernementaux qui s'appuyaient sur des

17. Selon des données de 2001, il existait cent soixante et onze unités dans la zone de conservation de l'Amazonie légale sur 64,5 millions d'hectares, parmi lesquelles 35,9 millions étaient sous contrôle fédéral [Ricardo & Capobianco, 2001, p. 246-250].

18. Aujourd'hui appelé Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit (GIZ).

19. Programme créé en 2004 par le ministère de l'Environnement pour soutenir les projets économiques des communautés indigènes inspirés par l'agroécologie (N.d.T).

ressources internationales suivirent la ligne de conduite définie par la Banque mondiale dans les directives opérationnelles OMS 2.34 de 1982 et OD 4.20 de 1991²⁰. Celles-ci affirmaient que le succès des projets de développement résidait dans la consultation préalable et la participation des indigènes dans les différentes étapes de la planification et de l'exécution des initiatives envisagées.

À la différence du multiculturalisme qui considère la préservation de la diversité comme un objectif ultime et peut contribuer à la cristallisation des cultures et de leurs morphologies sociales, la perspective de la coopération internationale fut de considérer la diversité comme une donnée immédiate à prendre en compte et un moyen à utiliser dans la construction du développement qui devait être respectueux de l'environnement et de l'ensemble des nations. Il serait alors erroné de lire le « chapitre VIII – Des Indiens » et les conséquences de son application dans le Brésil contemporain comme le résultat d'une perspective nourrie par le multiculturalisme.

Dans un premier temps, la grande quantité de programmes destinés à l'Amazonie créa un hiatus entre les organisations indigènes de cette région et celles du reste du pays²¹, moins favorisées en termes de ressources. Alors que les délimitations participatives avaient cours en Amazonie, les conflits agraires s'aggravèrent dans d'autres régions, sans que la FUNAI cherchât à avoir une présence plus efficiente et effective. En dépit du caractère dramatique et de la répercussion des affrontements dans le *Nordeste* et dans l'État de Mato Grosso do Sul, l'identification et la délimitation territoriale furent presque totalement suspendues.

Dans le cas du *Nordeste*, le processus de délimitation n'avança pas en raison d'une suspicion permanente de la part du personnel technique

20. OMS: Operational Manual Statement; OD: Operational Directive. Voir Pacheco de Oliveira [2006a, p. 181-199].

21. Cet écart se manifesta au moment de la première Conférence des peuples indigènes organisée à Porto Seguro (État de Bahia) au mois d'avril 2000, durant les commémorations des cinq cents ans de la « découverte » du Brésil. La manifestation réalisée par les indigènes fut violemment réprimée par la police fédérale de l'État de Bahia. Les manifestations postérieures mirent en évidence l'existence de deux positions opposées. D'un côté, il y avait les indigènes d'Amazonie et les Pataxó (Bahia), dont l'objectif était de négocier avec l'État les termes de la délimitation territoriale et de la gestion environnementale. De l'autre, les *leaders* indigènes du *Nordeste* marchaient aux côtés du mouvement noir et du Mouvement des travailleurs ruraux sans terre (MST) pour dénoncer leur abandon [Pacheco de Oliveira, 2006c, p. 127-150].

de la FUNAI quant à la condition indigène des collectivités qui se revendiquaient comme telles. Les indigénistes de la FUNAI raisonnaient en termes de « phases d'intégration » des indigènes « isolés », « au contact intermittent », « en contact permanent » et « intégrés », catégories qui furent incorporées au Statut de l'Indien. Ils considéraient que l'attraction et la pacification des indigènes du Mato Grosso do Sul avaient été réalisées par la Commission Rondon²². Ils considéraient donc illégitimes les revendications identitaires des indigènes du *Nordeste*. Ces derniers avaient une trajectoire historique très différente, caractérisée par la présence de missions (*aldeias*) et par une longue cohabitation avec les populations *sertanejas*²³ et *quilombolas*²⁴.

La Convention 169 de 1989 sur les peuples autochtones et tribaux de l'Organisation internationale du travail (OIT) eut une importance remarquable dans le scénario brésilien, car elle permit de clarifier deux points très polémiques dans les débats nationaux. Le premier concernait la caractérisation de ces collectivités en tant que « peuples ». Les militaires et les diplomates manifestaient une grande préoccupation face à l'utilisation de ce terme qui, selon eux, pouvait conduire à la « balkanisation » du pays, à une fragmentation interne et donc à la perte de l'unité nationale²⁵. L'article 1 *item* 3 écartait cette possibilité :

« L'emploi du terme *peuples* dans la présente Convention ne peut en aucune manière être interprété comme ayant des implications de

22. Commission créée par le gouvernement fédéral au début du *xx^e* siècle dans le but d'installer des lignes télégraphiques dans les zones les plus reculées du pays. Pour ce faire, la Commission entra en contact avec de nombreuses populations indigènes qu'elle « pacifia » et « sédentarisa ». Elle fut à la base de la création en 1910 du Service de protection aux Indiens (SPI) ainsi que des différentes pratiques de l'indigénisme officiel. Son créateur, Cândido Mariano da Silva Rondon, ingénieur militaire de formation positiviste, fut son directeur pendant des années. Il est, jusqu'à aujourd'hui, vénéré comme son « icône ».

23. Nom donné aux personnes et aux peuples qui habitent dans le *sertão* brésilien.

24. Le terme *quilombolas* est utilisé pour désigner la population rurale noire descendante des anciens *quilombos* ou des populations esclaves dans le passé.

25. Dans cette lignée, la posture intransigeante de l'ancien directeur du Service national d'information (SNI) est devenue célèbre. Ce dernier refusait de reconnaître le statut d'entité légale à l'Union des nations indigènes (UNI), précurseur des organisations indigènes du pays, car ses objectifs seraient incompatibles avec l'État national (voir chap. vii).

quelque nature que ce soit quant aux droits qui peuvent s'attacher à ce terme en vertu du droit international²⁶. »

Le second point concernait la définition même de l'indigène. La Constitution de 1988 donnait une définition des « terres indigènes », mais jamais de celui-ci. Pour en avoir une, il fallait chercher du côté du Statut de l'Indien (article 3, *item* I, loi n° 6001/73) :

« Indien ou sylvicole: tout individu d'origine et d'ascendance précolombienne qui s'identifie et est identifié comme appartenant à un groupe ethnique dont les caractéristiques culturelles le distinguent de la société nationale. »

Cette conceptualisation fut appliquée dans plusieurs législations latino-américaines, car elle provenait de l'Institut indigéniste interaméricain (III). Or, dans le contexte brésilien, elle provoqua une judiciarisation fréquente des procédés administratifs qui finirent par être soumis aux décisions des tribunaux.

En 1991, dans un séminaire sur les arbitrages anthropologiques dans les procès judiciaires organisé par l'Association brésilienne d'anthropologie (ABA), publié sous forme de livre trois ans après [Pacheco de Oliveira, 1994a], il fut observé que les autodéfinitions d'un groupe ethnique ne correspondaient pas souvent à celles en vigueur chez les populations voisines ou dans la société nationale. Dans les contextes régionaux, il était habituel que la présence indigène ne fût pas pleinement reconnue. Les indigènes étaient souvent présentés comme des descendants éloignés d'autochtones, des *caboclos*, ou comme des indigènes « acculturés », mais jamais comme de « vrais indigènes ». Je conseillais alors de travailler avec une définition claire et univoque, une définition collective et exclusivement centrée sur l'autodéfinition : les indigènes sont les personnes qui appartiennent à « toute collectivité qui se distingue de la société nationale par ses catégories et ses circuits d'interaction, et qui se revendique comme indigène » [Pacheco de Oliveira, 1994a, p. 126]. Après avoir précisé que les classifications extérieures qui procèdent des instances légales ou administratives ne devaient pas

26. [En ligne] https://www.ilo.org/dyn/normlex/fr/?p=NORMLEXPUB:12100:0:NO::P12100_INSTRUMENT_ID:312314 [consulté le 5 mai 2019].

être considérées comme décisives, l'article 1 *item* 2 de la Convention 169 stipulait la même chose :

« Le sentiment d'appartenance indigène ou tribale doit être considéré comme un critère fondamental pour déterminer les groupes auxquels s'appliquent les dispositions de la présente convention. »

La Convention 169 de l'OIT fut homologuée par le décret législatif n° 143 du 20 juillet 2002 et intégra le corpus juridique national en 2004²⁷. L'attitude de la FUNAI vis-à-vis des peuples indigènes du *Nordeste* se maintint sans changements majeurs, à l'exception d'une courte période (2003) où le président de la fondation signa une résolution générale de reconnaissance qui fut ensuite abrogée par l'un de ses successeurs. Cependant, ce point de vue, critiqué par le MPF et par la plupart des organisations concernées par la question indigène, ne fut pas adopté par d'autres organismes gouvernementaux, tels que le MMA, le ministère du Développement agricole (MDA), le ministère de Culture (MINC) et les ministères agissant dans le domaine des droits humains, qui travaillaient jusqu'en 2015²⁸ plutôt en synergie avec le mouvement indigène.

Même les ministères qui développaient des programmes d'assistance mobilisant des investissements plus importants, comme le ministère de la Santé à travers la FUNASA, et le MEC, ont construit la liste de leurs bénéficiaires en fonction des demandes régionales et du mouvement indigène lui-même et non à partir des informations et des évaluations réalisées par la FUNAI. Cela fut fondamental pour les populations du *Nordeste* et celles d'autres régions²⁹ n'ayant pas de territoires délimités. L'arrivée de ressources d'assistance représentait un facteur très important

27. Des députés liés à la base parlementaire du gouvernement Bolsonaro ont rédigé un décret législatif qui permettrait au président de la République de révoquer la Convention 169 de l'OIT rendant nulles ses prescriptions sur le territoire national. Ce projet est toujours en cours au Congrès national en vue de son approbation avant les élections générales de 2022.

28. Après 2015, suite à la destitution de la présidente Dilma Rousseff issue, comme Lula, du parti travailliste (PT), les organismes publics se sont de plus en plus éloignés des mouvements sociaux et de l'application des dispositions de la constitution de 1988.

29. Dans l'État de Mato Grosso do Sul, les grands producteurs de soja et de viande pour l'exportation, qui avaient des terres revendiquées ou occupées par des indigènes, firent appel à la justice et obtinrent fréquemment des ordres d'expulsion ou l'arrêt des études de la FUNAI.

pour leurs mobilisations ethniques et le renforcement des *leaders* et des organisations indigènes.

À partir de 2006, le système de services de santé indigène entra en crise. Un contrôle plus rigide de l'utilisation des ressources publiques permit de souligner les limites d'envisager les organisations indigènes comme des unités d'exécution des politiques d'assistance dans le domaine de la santé. Les irrégularités dans l'affectation des ressources distribuées par la FUNASA aux organismes non gouvernementaux qui prêtaient des services dans les Districts sanitaires indigènes spéciaux (DSEI) furent maintes fois dénoncées. Ces critiques stimulèrent les secteurs de l'administration publique qui avaient une vision négative de l'action des ONG et qui considéraient que l'État, au lieu de sous-traiter ces attributions, devait créer des moyens propres pour la mise en œuvre de politiques publiques.

Même si cette orientation prévalait, l'établissement des DSEI prévoyait la mise en place de conseils représentatifs des communautés, dont le rôle dans la définition des objectifs et des méthodes d'action devait être décisif. La question de l'intégration de la médecine autochtone aux services de santé offerts par les DSEI était un thème sensible. Bien que le système de santé fût qualifié d'indigène (« santé indigène ») et qu'il intégrât comme agents des jeunes membres de la population autochtone, il s'inspira uniquement des connaissances technico-scientifiques externes, et non des connaissances traditionnelles : les chamanes et les guérisseurs autochtones étaient laissés de côté.

Dans ce cadre complexe, un point de convergence s'imposa entre l'agence indigéniste et les institutions qui intervenaient dans le domaine des services de santé destinés aux indigènes. Les données du recensement national de l'année 2000 indiquaient que presque la moitié des personnes s'étant déclarées indigènes habitaient dans des zones urbaines. Or, l'option adoptée par les administrations provinciales de la FUNASA était de fournir des services de santé aux personnes et aux familles indigènes habitant dans les espaces ruraux³⁰.

30. Il est erroné de supposer que les indigènes qui habitent en ville ont décidé individuellement de s'installer parmi les Blancs. Un grand nombre des familles et des communautés indigènes qui vivent en ville interagissent entre elles et ont des relations étroites avec les membres de la famille qui habitent dans les zones rurales. Ainsi, elles donnent une continuité aux formes de sociabilité et d'identification qu'elles considèrent comme siennes.

La FUNAI, qui n'eut jamais comme priorité de travailler avec les indigènes urbains, adopta pour sa part la division rural/urbain pour déterminer ses prérogatives à leur égard. Jusqu'en 2020, ses dirigeants ne discutèrent plus de la définition des critères pour l'établissement de l'identité indigène³¹. Si cela n'eut pas beaucoup d'impact sur les demandes agraires indigènes, qui excédaient déjà la capacité opérationnelle de l'agence indigéniste, une conséquence positive était perceptible. La FUNAI ne posa plus d'obstacles au bon déroulement des actions d'autres institutions gouvernementales envers les populations dont les territoires n'avaient pas encore été identifiés ou démarqués. Ce fut le cas par exemple des services de santé (FUNASA), des écoles indigènes (MEC), de la *Bolsa Família*³² (ministère du Développement social et du combat contre la faim MDS) et des *Pontos de cultura*³³ (MINC). Il ne s'agissait plus d'initiatives isolées menées par des organes spécifiques, mais d'une tentative d'articulation plus forte entre les organismes travaillant avec les populations indigènes, signe d'un temps nouveau.

À partir des années 2000 émergea au sein du mouvement indigène une tendance croissante à la recherche d'une organisation au niveau national. Les programmes destinés à l'Amazonie, financés par des ressources externes, n'étaient plus aussi importants qu'ils l'avaient été dans la décennie précédente. Par ailleurs, les divers programmes d'assistance établis étaient en phase de consolidation et impliquaient en général

31. Sous les administrations de Lula da Silva puis Dilma Roussef, cette question, vivement critiquée par les anthropologues et la majorité du mouvement indigène, n'a plus été soulevée. Cependant, en 2020, au début de la pandémie, un acte administratif du directeur de l'agence indigéniste du gouvernement Bolsonaro a établi que l'auto-identification ne suffisait pas et qu'elle devait être complétée par une évaluation faite par une commission de fonctionnaires utilisant critères culturels et raciaux. La mesure, cependant, n'a pas été appliquée parce que la Cour suprême fédérale (STF), la plus Haute Cour de Justice au Brésil, l'a jugée inappropriée et inconstitutionnelle.

32. Programme social du gouvernement fédéral créé par le gouvernement Lula en 2003 destiné aux familles considérées comme « pauvres » ou en situation d'extrême pauvreté, ayant une rente mensuelle *per capita* inférieure à cent soixante-dix-huit reais (soit environ cinquante-huit dollars à l'époque). En 2021, le programme a été remplacé par le gouvernement Bolsonaro par *Auxílio Brasil* visant à l'aide d'urgence pendant la pandémie de Covid-19.

33. Le programme *Cultura viva*, créé en 2004 par le ministère de la Culture, englobait des initiatives culturelles qui impliquaient les communautés dans des activités artistiques, culturelles, de citoyenneté et d'économie solidaire. Les organisations sélectionnées recevaient des subventions du gouvernement brésilien. Ce partenariat entre l'État et la société civile s'appelait *Ponto de cultura*. Le programme visait également à préserver et promouvoir la diversité culturelle. Il prit fin en 2011.

les organisations indigènes en tant que partenaires privilégiés. Dans ce contexte, le projet de création d'un Conseil national de politique indigéniste, composé par les organismes gouvernementaux travaillant avec les indigènes et où ces derniers avaient une représentation forte et déterminante, devint plus viable. Le caractère tutélaire et autoritaire de l'agence indigéniste fut ainsi atténué par une dimension plus participative.

L'ampleur du changement dans un pays sortant de la tutelle

Quels aspects de la vie au Brésil la Constitution de 1988 modifia par rapport à l'existence des populations indigènes? Si en 1987 les organisations indigènes se comptaient sur les doigts d'une main, en 2000 elles étaient cent quatre-vingt-trois rien que dans la région amazonienne [ISA, 2002]³⁴. Plus que leur croissance numérique, pouvait s'observer leur renforcement institutionnel et leur articulation interethnique et interrégionale croissante. Les politiques d'assistance n'étaient plus dirigées par la FUNAI, mais par un ensemble de ministères et de collectivités. Ces politiques bénéficiaient d'un investissement plus élevé, et leur planification et leur exécution s'effectuaient dans le respect et la valorisation des cultures indigènes.

Une simple comparaison entre le nombre de terres reconnues et le taux d'accroissement démographique des recensements nationaux signalait que la présence indigène actuelle était beaucoup plus importante que celle enregistrée avant la Constitution de 1988. En 1987 étaient recensés soixante-douze mille hectares de terres indigènes, parmi lesquelles moins de 10 % étaient régularisés, alors que la grande majorité n'était pas encore délimitée ou identifiée [Pacheco de Oliveira & Ricardo, 1987, p. 1-5]. Entre 1990 et 2002, période la plus intense de reconnaissance officielle des terres indigènes et durant laquelle les agences de coopération internationale avaient une forte activité, en particulier en Amazonie, soixante-six millions d'hectares de terres indigènes furent reconnus par décret présidentiel, et soixante-douze millions d'hectares homologués. L'équipe de recherche du CEDI/Musée

34. Leur nombre est en augmentation jusqu'à aujourd'hui, mais des enquêtes fiables n'ont pas encore été réalisées à ce sujet.

national recensait deux cent treize mille indigènes en 1987, alors que cette même population indigène s'élevait à sept cent trente-quatre mille dans le recensement de 2000 d'après l'Institut brésilien de géographie et statistique (IBGE). Ces chiffres signalaient par ailleurs une croissance supérieure au taux de croissance de la population brésilienne.

Ces chiffres ne pouvaient être exclusivement attribués à un changement constitutionnel, mais résultaient d'un ensemble complexe de facteurs, à différentes échelles : l'identification des peuples indigènes en tant que gardiens de l'équilibre écologique de la planète, les nouvelles directives internationales concernant l'administration qui promouvaient la participation citoyenne dans le processus de planification et de décision des politiques publiques, les conventions internationales sur les droits des peuples indigènes, la croissante valorisation des identités et des patrimoines culturels devenue l'une des priorités du gouvernement brésilien et l'une des tendances actuelles de la globalisation.

Un présupposé assez discutable affirmait que la question indigène ne correspondait qu'à un aspect mineur et sectorisé de la vie brésilienne, et ne concernait que 0,04 % de la population nationale. Or les terres indigènes correspondaient en réalité à 18 % de l'Amazonie légale, et nombre d'entre elles étaient considérées comme de véritables unités de conservation dans le cadre d'une politique environnementale établie par le gouvernement brésilien, avec le soutien de divers organismes internationaux et multilatéraux. L'exploitation des ressources hydrauliques et minérales sur les terres indigènes et leurs zones limitrophes fut cruciale pour la définition des programmes et des politiques qui s'adressent à leurs communautés. Le passage des réseaux d'électricité, de gazoducs, de voies ferrées et d'autoroutes à travers les terres indigènes fut une question complexe et disputée, qui engagea des négociations prolongées. La résolution de chacune de ces planifications exigea la participation des organisations indigènes, du ministère public fédéral (MPF), des gouvernements fédéraux, des États et des municipalités, des organismes nationaux de défense et de sécurité, du secteur privé et des ONG.

De la même manière, la question indigène ne pouvait pas se résumer à un problème exclusivement amazonien, étant donné que les conflits agraires et les grandes mobilisations étaient portés par un nombre important de peuples d'autres régions du pays, tels que les Guaraní et les Terena dans l'État de Mato Grosso do Sul, les Xucuru et les Fulni-ô dans l'État de Pernambuco, les Tuxá, les Truká et les Tumbalalá dans le

sertão du fleuve São Francisco, les Pataxó et les Tupinambá au sud de l'État de Bahia, et des collectivités diverses dans les États de Ceará et du Minas Gerais.

En résumé, ce n'était certainement pas à travers l'indicateur démographique que pouvait être évaluée l'importance juridique et sociale de la thématique indigène, mais plutôt à travers les défis qu'elle posait au processus de construction de l'État et de l'identité nationale. Cette thématique fut en effet l'une des clefs les plus constantes pour comprendre le pays et la définition de ses différentes orientations. Afin de mieux saisir l'apport spécifique des dispositifs constitutionnels concernant les indigènes à la configuration contemporaine brésilienne, il convient d'élargir le cadre temporel au-delà des trois décennies qui nous séparent de la Constitution de 1988 et d'élaborer une histoire de la longue durée.

Une analyse de longue durée

L'établissement d'une colonie portugaise en Amérique n'entraîna pas l'extermination de la population autochtone, mais son assujettissement au christianisme et son obéissance au roi. Les indigènes étaient reconnus en tant que sujets de la Couronne, mais surtout en tant que main-d'œuvre des missions en vue de l'expansion et de l'édification du projet colonial. Tous ceux qui défendaient leur autonomie politique et leurs coutumes contraires au catholicisme devaient être rigoureusement combattus et punis : ils devaient se soumettre au baptême et étaient regroupés avec d'autres, avec lesquels ils ne partageaient pas la même langue ni la même origine géographique.

Le système assurait la reproduction des inégalités entre Portugais et indigènes, dans un rapport maîtres-esclaves, alors que les moyens employés étaient justifiés par des mécanismes dits « pédagogiques », à savoir la catéchèse, les *descimentos* et la « guerre juste », qui visaient la construction d'une société homogène et unifiée sur le plan religieux et politique³⁵.

35. Dans cette partie, je m'inscris dans la continuité des élaborations avancées dans deux travaux antérieurs [Pacheco de Oliveira, 2010c, 2014].

Les guerres de conquête du ^{xvi}^e siècle pendant la construction de la colonie, tout comme les guerres du ^{xix}^e siècle à l'apogée de l'expansion coloniale, reposaient sur la croyance d'une mission civilisatrice européenne. Au-delà des différences en termes de technologie militaire et de leurs conséquences économiques, le fondamentalisme religieux du ^{xvi}^e siècle, qui prétendait conquérir l'humanité au nom de Dieu, contraste avec les postures raciales de l'évolutionnisme scientifique caractéristique du ^{xix}^e siècle. À mesure que l'inspiration religieuse de la conquête des peuples païens s'estompait, les mécanismes de dépassement de la différence et de l'inégalité devenaient moins rapides et efficaces. L'intégration des populations non occidentales fut alors pensée sur le plan plus général du degré de civilisation nécessaire, fréquemment associé à des critères raciaux.

La Constitution de 1988 mit fin à la volonté d'intégration des populations païennes par le biais exclusif de mécanismes d'homogénéisation et de suppression des différences culturelles. Pour la première fois dans l'histoire du Brésil, les indigènes furent reconnus comme les détenteurs de cultures distinctes (de l'Occident, mais aussi entre elles), cultures qui devaient être respectées au titre du patrimoine culturel du pays. Les pratiques portées par les membres de ces cultures, en accord avec leurs croyances et leurs coutumes, ne pouvaient être stigmatisées comme étant dépourvues de sens ni en tant que symboles arriérés. Les tentatives de criminalisation de ces pratiques sont désormais des actes illégaux, qualifiés d'abusifs, de méprisants ou même de racistes.

Dans tous les cadres juridiques antérieurs, la différence culturelle fut conçue comme un obstacle à dépasser et son acceptation ne fut jamais envisagée en tant que composante légitime de l'ordre juridique et social. L'intolérance face aux autres modes de vie et l'imposition de la religion catholique furent des instruments indispensables à l'organisation sociale, sans lesquels la société coloniale, et plus tard celle de l'Empire n'auraient pu fonctionner ou atteindre le niveau désiré d'intégration sociale.

Si la colonie devait elle aussi intégrer les populations autochtones, la coexistence des Européens avec les cultures de ces peuples était temporaire et contrôlée³⁶. La différence n'était tolérée que comme un

36. La perpétuation de croyances ou de coutumes indigènes qui s'opposaient à la catéchèse des pères catholiques était considérée comme une preuve de rébellion inadmissible, et la participation des Portugais à ces pratiques était qualifiée de trahison. L'institution de l'Inquisition au Portugal et plus tard

phénomène passager, un processus d'assimilation linéaire et univoque qui devait être raconté et compris à partir du prisme de la conversion religieuse.

Cela nous conduit au problème central : la question de la tutelle. Le processus d'assimilation requérait la figure d'un agent chargé en premier lieu de sa mise en œuvre, exerçant un contrôle sur ceux qui adhéraient à d'autres croyances et coutumes, et qui devait faire en permanence la médiation entre les Européens et les autochtones.

En matière de contrôle et de médiation vis-à-vis des indigènes, le Brésil connut trois régimes de tutelle distincts : celui exercé par les missionnaires, celui engagé par les particuliers et celui administré par l'État pendant la période républicaine, à partir de 1889. Puisque la colonisation portugaise en Amérique était conçue comme l'œuvre de Dieu, un rôle privilégié fut octroyé aux missionnaires dans cette entreprise, alors que les autres colons revendiquaient aussi l'exercice de la tutelle sur les indigènes.

L'émancipation des indigènes de l'autorité des missionnaires jésuites soumit les autochtones au régime de l'administration privée et séculière des Directoires, qui s'en servaient comme main-d'œuvre. L'intention du marquis de Pombal (1699-1782) était d'engendrer par ce biais un peuple métis qui serait le fondement de la colonie. Or, au-delà de la sécularisation, le Directoire n'apporta aucun résultat positif pour les indigènes.

Au XIX^e siècle, pendant la période de l'Empire, la politique indigéniste adopta les directives de José Bonifácio de Andrada e Silva [1992 (1823), p. 347-360]. Présenté comme le « patriarche de l'Indépendance », il proposait la récupération des méthodes des missionnaires jésuites avec deux différences majeures. La première n'admettait plus l'institution des « guerres justes » et mettait au contraire l'accent sur les procédures « souples et persuasives » [1992 (1823), p. 352]. La deuxième actait que les missionnaires du XIX^e siècle – rôle investi par les capucins et non plus par les jésuites – ne devaient plus exercer un contrôle exclusif sur les indigènes, mais devaient agir de façon complémentaire et solidaire avec les particuliers et les autorités locales.

au Brésil, alors que son action déclinait dans d'autres pays, indique la volonté d'imposer une relative unité culturelle face à la diversité des croyances religieuses de la colonie.

Dans sa matrice institutionnelle, l'indigénisme républicain ne s'inspira pas des idées de l'Apostolat de l'Église positiviste du Brésil³⁷, mais adopta la ligne directrice du ministère de l'Agriculture, de l'Industrie et du Commerce (MAIC) définie en 1906, qui intégrait la sédentarisation des indigènes à un ensemble de mesures visant à disposer d'une main-d'œuvre composée de travailleurs nationaux et non de colons européens dans des zones difficiles d'accès où le développement économique était encore limité. C'est pourquoi l'agence indigéniste était à l'origine nommée Service de protection aux Indiens et de localisation des travailleurs nationaux (SPILTN).

L'indigénisme de Rondon intégra cependant de nouvelles lignes directrices, proches des méthodes jésuites, qui visaient à isoler les indigènes et à contrôler leurs activités et leurs modes de vie, sans pour autant prétendre à leur intégration économique et culturelle.

Du point de vue de l'État brésilien, la coexistence de différentes cultures au sein d'une unité sociale et politique ne fut possible que lorsqu'elle était imaginée comme un phénomène passager et contrôlé, lié à la guerre de conquête ou à ses effets postérieurs. La classification d'une personne d'un côté ou de l'autre de la division culturelle définissait d'emblée sa condition d'éducateur ou d'apprenti, de supérieur ou de subalterne, en somme, de tuteur ou d'individu mis sous tutelle. Même dans des contextes postérieurs, lorsque cette différence auparavant exacerbée et explicite fut abolie, les manifestations les plus subtiles de croyances ou de coutumes hétérodoxes furent interprétées comme les indicateurs d'une stratification sociale.

Lorsqu'elle envisagea les cultures indigènes comme appartenant à la nation brésilienne, la Constitution de 1988 abolit la tutelle et introduisit quelque chose de nouveau dans les relations entre les indigènes et les autres citoyens brésiliens.

37. L'Apostolat de l'Église positiviste du Brésil fut fondé en 1881 pour défendre les idées d'Auguste Comte et leur transcription dans le contexte brésilien. Les positivistes croyaient au progrès et à la République. Ils s'opposaient à l'esclavage et à la démocratie libérale. La devise du pays, « Ordre et Progrès », est le résultat de leur influence sur le gouvernement provisoire de la jeune République des États unis du Brésil (N.d.T.).

Au-delà de la question indigène, une nouvelle conception du Brésil

J'aimerais, en guise de conclusion, élargir le débat par-delà l'ethnologie, l'anthropologie ou l'histoire de l'indigénisme, en dialoguant avec des analyses formulées dans d'autres champs disciplinaires, tels que la science politique ou l'histoire. Dans un ouvrage d'une grande clairovoyance, Francisco Weffort [2006] énonce que « la particularité fondamentale de la pensée luso-brésilienne [réside dans le fait que] son thème principal surgit, non pas de la rupture avec d'anciennes formes de pouvoir (comme en Europe), mais de la rencontre des Européens avec des cultures et des peuples qu'ils méconnaissaient » [Weffort, 2006, p. 324]. Cela signifie que « cette pensée brésilienne prend d'abord racine dans l'enquête sur l'humanité des peuples colonisés » [*idem*].

L'auteur en expose les raisons. La pensée politique moderne surgit en Europe pendant la Renaissance de façon concomitante à l'avènement de l'État-nation, et se focalisa sur les phénomènes de sécularisation du pouvoir, nécessaires à l'implantation du capitalisme. Émergea alors un savoir spécifique axé sur le réagencement juridique et administratif de ces pays, qui opérait une séparation de l'État et de la figure du monarque, ainsi qu'une distinction entre le politique et le social, contrairement aux colonies ibériques du Nouveau Monde, où la pensée politique se caractérisait par la prééminence des questions sociales, et n'était pas dissociée d'une perspective éthique et d'un profond ancrage religieux.

L'instauration d'un ordre politique et la reproduction des inégalités ne procédaient pas d'un simple calcul rationnel et logique, mais s'avéraient traversées de crises de conscience profondes et de sentiments assez contradictoires. « Depuis Nóbrega et Vieira, on a toujours déploré que ce pays ait dû s'édifier sur les misères des Indiens, des Noirs, des métis et des *mamelucos* qui proliféraient sur tout le territoire » [Weffort, 2006, p. 328]. En conséquence, la question juive fut dominante au tournant du xv^e au xvi^e siècle, celle des indigènes du xvi^e au xviii^e siècles, celle des Noirs au xix^e siècle, et celle des pauvres et des inégalités dans la première moitié du xx^e siècle.

Tout au long de l'histoire du Brésil, les structures politiques définies par les élites dirigeantes eurent en commun d'avoir affaire à d'énormes différences entre elles et leurs sujets, du point de vue des coutumes, des

moyens technologiques, des caractéristiques raciales et des croyances religieuses. L'art ou la science de la politique ne consistait pas à réformer des pratiques ou des institutions d'une société déjà existante, mais à intégrer des personnes et des groupes qui lui étaient étrangers (les populations autochtones ou africaines) ou qui étaient définis comme tels (*mamelucos*, mulâtres, *caboclos*). Les modalités d'action et de rationalité de ces groupes contrastaient au quotidien avec les canons de l'Occident et de l'Église.

Jamais la construction de l'ordre politique n'engagea l'abolition des inégalités entre les différents segments qui composaient la société brésilienne. Il s'agissait au contraire d'établir une intervention tutélaire qui ordonnait et hiérarchisait les différences culturelles et religieuses par le biais de procédés disciplinaires. Les rapports entre l'élite dirigeante et le peuple furent conçus comme l'exercice d'une mission civilisatrice, selon le modèle colonial. Cette idéologie désignait ce qui était différent et étranger, pour ensuite le transformer en inégalité et en norme de coexistence interne à la société. Néanmoins, il existait à l'horizon un troisième moment, où le subalterne pouvait cesser d'être différent et parvenir à l'ascension sociale.

Parce qu'elles étaient autochtones et méconnues des Européens, les populations indigènes furent appréhendées comme des cas extrêmes de ces différences et érigées en véritables icônes de l'altérité. Les différences raciales soulignées par l'évolutionnisme du XIX^e siècle furent incorporées à d'autres partages, s'inscrivant parmi les différences culturelles et religieuses auparavant relevées entre Européens et autochtones. La société brésilienne était composée de tuteurs, catholiques, civilisés et européens, et d'individus mis sous tutelle, indigènes, Noirs ou métis, dits « primitifs », etc.

En évacuant la perspective civilisatrice, la Constitution de 1988 n'asoyait plus la structuration de l'ordre juridique et administratif sur la suprématie absolue des traditions occidentales. Ce renversement ouvrait un espace essentiel pour la valorisation et la consolidation des cultures indigènes, et avait une incidence sur la multiplicité des savoirs subalternes en réaffirmant leur importance cognitive, affective, esthétique, thérapeutique, historique et identitaire. La voie était ouverte à d'autres pratiques et orthodoxies religieuses, à la récupération des mémoires réprimées ou oubliées, à la valorisation des cultures indigènes, afrodescendantes et régionales.

La dimension agraire était cruciale dans les procédures qui, tout en étant relatives à la question indigène, eurent des répercussions importantes dans d'autres secteurs administratifs. La catégorie de « terres occupées traditionnellement » établie par la Constitution de 1988 fut décisive pour les processus de délimitation des terres. Elle fut également mobilisée par des politiques publiques qui concernaient d'autres segments de la population brésilienne, tels que les « communautés survivantes des *quilombos* », estimées à plusieurs milliers sur tout le territoire, ainsi que les communautés dites « traditionnelles ».

Dans un ouvrage évocateur, l'historien José Murilo de Carvalho [1999, p. 233-268] affirme que depuis l'indépendance jusqu'à la fin de l'*Estado Novo* (État nouveau, 1937-1945³⁸) les élites politiques et intellectuelles ont élaboré au moins trois images de la nation : une première où le peuple était absent, une deuxième où le peuple était considéré comme un facteur négatif, une troisième où il était l'objet d'une stratégie paternaliste. Il n'y aurait, en principe, aucun obstacle à ce que la rhétorique du multiculturalisme se substitue à la perspective civilisatrice, selon une logique où la diversité serait neutralisée et installée dans les pratiques paternalistes.

Cependant, tous les changements opérés ne se cantonnent pas à la doctrine et à la rhétorique du multiculturalisme. Ces dernières décennies, cette hypothèse a été rejetée par les orientations des recommandations constitutionnelles. Les *leaders* et intellectuels indigènes ont émis de vives critiques contre le processus d'exotisation de leurs croyances et coutumes, qui les appréhende exclusivement comme des traditions passéistes, passibles d'être figées et immunisées contre les changements et les adaptations nécessaires.

La distinction entre ce qui doit être incorporé ou mis de côté, ainsi que les décisions sur les innovations et les reconstitutions, n'est plus l'apanage des autorités officielles et des spécialistes (anthropologues, indigénistes, ONG), mais revient aux communautés elles-mêmes, c'est-à-dire à leurs *leaders* et intellectuels organiques. Désormais, les

38. L'*Estado Novo* fut une période politique d'exception durant laquelle le pouvoir était centralisé par le président de la République, Getúlio Vargas, qui persécuta les communistes et criminalisa le mouvement dit « intégraliste » (d'inspiration néo-fasciste). Il entreprit par ailleurs des réformes populaires et consolida la législation du travail.

approches qui placent les indigènes en position de subordination face aux processus décisionnels ne sont plus acceptées.

Tout cela converge vers de nouvelles formes de citoyenneté, où le paternalisme n'a plus lieu d'être. Les confrontations qui émergent résultent de la difficulté de la société brésilienne à se débarrasser de pratiques brutales de reproduction des inégalités sociales, issues du monde colonial et non corrigées par l'institution de la République. Ce sont ces images et ces récits, qui ont une longue présence dans l'histoire du Brésil, mais qui continuent de faire partie d'un régime de mémoires vivantes qui crée des politiques conservatrices et racistes, que nous analyserons dans le chapitre suivant. Ils impliquent des stratégies de tutelle qui ne se limitent plus aux peuples autochtones, mais qui s'étendent aux secteurs marginalisés de la population urbaine et un projet de nation remilitarisé.

Chapitre IX

Pacification et tutelle militaire dans la gestion des populations urbaines

L'usage constant et quotidien de certains mots, qui se réfèrent au contexte actuel, naturalise dans une large mesure leur acception. À l'image de pierres à la surface de l'eau, les mots et les catégories peuvent revêtir des sens glissants et dangereux. Alors que notre regard cerne les dépôts qui les recouvrent pour les associer directement au niveau actuel des eaux, il circonscrit de la même manière le sens des mots à l'usage qui en est fait au moment présent. Or les acceptions sont empreintes d'attitudes et de connotations qui nous renvoient à des institutions et des perspectives du passé. Ce procédé est à l'œuvre dans les rapports sociaux au quotidien et dans l'appropriation sensorielle et affective faite par les acteurs sociaux, qui incorporent ce travail de mémoire¹.

L'anthropologue ou l'historien qui étudie la question indigène déplore l'usage qui est fait de nos jours par les médias, les politiques publiques ou dans les discussions courantes de la catégorie « pacification ». Le même constat s'applique en ce qui concerne les mots dérivés, tels que « prépacification », « post-pacification » ou « communauté pacifiée », employés pour décrire les moments critiques de l'histoire d'une

1. Voir Ricœur [1994] et Le Goff [2003].

partie de la société brésilienne ou bien pour définir sa condition sociologique actuelle².

En proposant une réflexion sur les usages présents et passés de cette catégorie³, ce chapitre prétend comparer les modalités de gestion tutélaire de territoires et de populations mises en place par les gouvernements à différents moments de l'histoire du Brésil. En reliant des champs de recherche de l'anthropologie et des sciences humaines qui dialoguent rarement entre eux, comme les études sur les indigènes, celles sur les *favelas*⁴ et les zones urbaines périphériques ou marginalisées⁵, je souhaite établir des comparaisons ethnographiques qui mettent en lumière des aspects peu étudiés du processus de construction nationale (*nation building*). Ce pont analytique nous permettra d'approfondir la question des différents usages d'une catégorie et de formuler des hypothèses pour la recherche systématique.

La gouvernamentalité ainsi que l'exercice régulier et organisé de la domination supposent la construction de l'« autre », en tant qu'outil indispensable de communication, grâce à l'inculcation de catégories qui seront connues, partagées et employées par les acteurs sociaux [Foucault, 1979, 2005]. Ainsi l'institution d'une unité sociale relativement consensuelle s'établit-elle. Nous examinerons de tels processus de classification sociale, de normativisation et d'imposition de pratiques, en focalisant notre attention sur la comparaison de contextes et de secteurs de la population, en principe divergents et distincts dans le processus de construction de la société brésilienne, pour finalement proposer une réflexion sur les modes de gestion de territoires et de populations.

2. La qualification de « pacification » ne traduit que le point de vue des colonisateurs. Elle ne nous dit rien de sa réception et l'usage qui en est fait par les autochtones. L'application de cette catégorie administrative d'ordre policier et militaire à des situations historiques est une erreur, d'autant plus qu'elle semble décrire des formes de comportements et d'existences sociales qui ne correspondent en rien aux faits, n'exprimant qu'un point de vue partiel et extérieur. Voir à ce propos Pacheco de Oliveira [2008, p. 30].

3. Pour un effort comparatif et analytique de la catégorie de pacification, voir Agier & Lamotte [2016].

4. Ensemble d'habitats précaires où réside la population la plus démunie de la ville. Il s'agit souvent d'une occupation illégale de terrains dépourvus de l'infrastructure des services publics (eau, électricité, égouts, ramassage d'ordures) et des institutions gouvernementales (écoles, hôpitaux, commissariats de police).

5. Au-delà des anthropologues et des sociologues, nombre de géographes et d'historiens ont contribué à ce dialogue comparatif.

L'usage actuel de la catégorie de « pacification »

En novembre 2008, durant le second mandat de Lula à la présidence de la République (2006-2010), Santa Marta, l'une des *favelas* les plus connues de Rio de Janeiro, est assiégée au petit matin par plus de mille policiers lors d'une opération militaire sans précédent. L'occupation dure plus d'un mois et met en évidence l'élaboration d'un nouveau modèle d'intervention des pouvoirs publics destiné aux populations domiciliées dans les *favelas*.

Le 20 décembre, les autorités annoncent en grande pompe le retrait du contingent armé et la création d'une Unité de police pacificatrice (UPP), établie de manière permanente dans la *favela* et n'occupant pas exclusivement des fonctions répressives, en soutien aux activités communautaires et à l'implantation locale de services publics auparavant inexistantes. Les médias ont largement relayé la sécurité nouvellement acquise par les habitants, affichant des photographies de la cohabitation de ces derniers avec les policiers. Ont également été exposés des témoignages émus et reconnaissants de personnes qui habitaient la *favela* ou le quartier voisin. La « pacification de l'une des *favelas* les plus violentes de Rio » a été l'événement majeur des célébrations officielles de fin d'année.

Dans nombre de reportages médiatiques, les *favelas* ont été présentées comme les « quartiers rouges » de l'univers urbain, à savoir comme un réseau de rues et de quartiers tournés vers l'exercice d'activités illicites. Ce portrait ne correspond en aucun cas à leur situation. D'après le recensement de 2010, 1,4 million de personnes y résident, soit 22 % de la population de la ville. Il s'agit par conséquent d'une nouvelle politique de la question urbaine, qui a un impact direct sur une grande partie de la population municipale.

Le propos de ce chapitre ne repose pas sur l'analyse de l'intervention en tant que telle ni sur une ethnographie des *favelas*, mais s'intéresse à la manière dont cette intervention des pouvoirs publics a été conceptualisée, diffusée et célébrée, en reprenant la catégorie de « pacification ». Cette dernière n'avait jamais été employée dans le cadre de la planification urbaine ni dans celui des actions de sécurité ni dans celui des actions dirigées vers certains secteurs de la population nationale. Il s'agit d'une catégorie centrale qui a traversé cinq siècles, depuis l'époque coloniale jusqu'au Brésil républicain. Elle avait été jusqu'alors

associée à la population autochtone, qui était régie par des valeurs et des modèles de comportement différents de ceux des Occidentaux. Ces peuples, qui méconnaissaient la religion chrétienne, pratiquaient la polygamie, la sorcellerie et l'anthropophagie, offensant – c'est ainsi que le postule l'histoire officielle – les idéaux moraux des Européens. Les expressions employées par les gouvernements pour désigner les segments marginalisés n'ont jamais exprimé aussi fortement et radicalement l'altérité assignée depuis à des groupes sociaux existants à l'intérieur de la communauté nationale⁶.

Pourquoi parler de « pacification » dans le contexte actuel de la question urbaine ? L'objectif de ce chapitre est de comprendre les raisons de l'émergence et de la prolifération de cette catégorie dans la conjoncture contemporaine de la ville de Rio de Janeiro, afin de proposer une clef d'analyse sur le fonctionnement des idéologies d'exclusion et de mise sous tutelle au sein de la société brésilienne.

« Pacifier » entendu comme civiliser et inclure

La représentation du Brésil comme produit d'un *melting pot* est très diffusée : un creuset qui mélange, assimile et unifie une énorme diversité ethnique, raciale et régionale, masquant des écarts inquiétants et transformant l'histoire du pays en une succession de conciliations et de compromis, sans rébellion, sans révolution sanglante, sans rupture violente.

La célèbre lettre de Pero Vaz de Caminha ne décrit pas de conflits entre les autochtones et les Portugais. Ces derniers cherchaient à s'approvisionner en eau et en vivres, et charmaient les indigènes avec leurs rituels civiques et religieux, leurs vêtements et leurs embarcations. À leurs yeux, les indigènes apparaissaient comme des gens en bonne

6. Nous avons assisté au contraire à la généralisation de l'expression d'« inclusion sociale ». Les politiques publiques ont prudemment évité les préjugés antérieurs et/ou les réponses discriminatoires et répressives. Inspirées du modèle étatsunien, les anciennes politiques adressées aux immigrants envisageaient l'« assimilation » ou l'« acculturation », fréquemment conçues comme étant spontanées, ou comme des mécanismes rituels et administratifs de « naturalisation ». Aujourd'hui encore, face à l'importance et à la complexité de la présence d'immigrants du Tiers-Monde en Europe occidentale, les politiques publiques promeuvent une plus grande « intégration » de ces secteurs à la société nationale.

santé et de belle apparence, gentils et accueillants. Ils avaient même l'air d'assister avec fascination à la messe célébrée sur la terre ferme, celle qui constituait l'acte de prise de possession de ces terres au nom du roi du Portugal. Caminha conclut qu'il manquait peu de choses aux indigènes afin qu'ils « deviennent de bons chrétiens et des sujets de Sa Majesté ». La conversion était, d'après l'écrivain, la « grande et honorable œuvre » que l'on pouvait anticiper sans efforts ni coût majeur, pour ce qui deviendrait l'Amérique portugaise.

Cette lettre au roi, que Capistrano de Abreu [1932, p. 173-199] nomma « l'acte de naissance » du Brésil, eut très peu de répercussions pendant la période coloniale, dans la mesure où elle fut enfouie dans les archives de Lisbonne et disparut pendant des siècles. Redécouverte et largement reprise avant l'indépendance, la lettre devint une source importante d'inspiration des représentations idéalisées du pays. Elle joua alors un rôle essentiel dans l'irruption d'une idéologie nativiste, qui célébrait les valeurs et les vertus du Brésil antérieures à la colonisation portugaise [Pacheco de Oliveira, 2009]. L'indianisme devint un modèle esthétique dominant au ^{xix}^e siècle, au moment de la consolidation du Brésil comme unité politique et administrative, fondée sur une structure sociale caractérisée par la grande propriété agraire et par l'esclavage des populations noires.

Les premiers habitants de l'ancienne colonie portugaise, toujours décrits dans leur état d'origine antérieur à la colonisation, étaient célébrés dans la littérature, la poésie, la peinture, la sculpture et la musique comme des personnages aux sentiments nobles, d'une moralité louable. Les gouvernements ne devaient plus pratiquer à leur encontre une confrontation directe ni une « guerre juste », mais devaient promouvoir des procédures « souples et persuasives » [Andrada e Silva, 1992 (1823), p. 352], déléguant leur administration régulière aux religieux qui, dans le cadre de l'Institut du patronat royal, entretenaient des rapports étroits avec le gouvernement⁷.

Au ^{xx}^e siècle, l'indigénisme républicain adopta la « pacification » des tribus isolées, qui étaient censées entrer en contact pour la première

7. À la différence des siècles antérieurs, l'assistance aux indigènes octroyée par les missionnaires au ^{xix}^e siècle ne visa jamais un projet d'usage et de contrôle de la main-d'œuvre autochtone. Au contraire, les religieux encourageaient la participation des indigènes dans les entreprises économiques développées par les propriétaires des *haciendas* et par les grands propriétaires terriens [Almeida, 2010].

fois avec les fronts d'expansion de l'économie nationale et se trouvaient de ce fait menacées d'extinction. Le Service de protection aux Indiens (SPI) détermina une procédure d'intervention étatique et laïque, caractérisée par la mise sous tutelle et la protection des autochtones, sans que puissent leur être imposées les doctrines religieuses ou les pratiques économiques de la société nationale.

Les processus de « pacification » devinrent le trait distinctif de l'indigénisme brésilien, symbole d'un traitement fraternel envers les populations plus « primitives » encore présentes dans le pays. Pour les colonnes qui avançaient à travers le *sertão* et qui entraient en contact avec les *índios bravos*, le maréchal Rondon avait adopté comme devise « mourir s'il le faut, tuer jamais », afin d'éviter que ces expéditions ne reproduisent les expériences funestes du passé.

Les raisons qui expliquent le choix du mot « pacification » pour décrire les actions conduites dans les *favelas* ne sont pas claires. L'intention était peut-être de conférer aux actions de la police militaire et des forces armées les qualités civiques et humanitaires attribuées dans les autoreprésentations du Brésil aux actions de Rondon et des *sertanistas*⁸, traités comme des héros et des bienfaiteurs.

Génocide, « pacification » et racisme : la dynamique du monde colonial

Pour comprendre le sens de l'incorporation de cette catégorie linguistique et historique dans le contexte urbain contemporain, il faut voir au-delà des récits et des représentations célébrés dans les arts et repris par l'histoire officielle, et adopter une perspective critique sur l'histoire des indigènes au sein de la formation nationale brésilienne, fondée sur des matrices ethnoraciales, sur l'esclavage des populations noires et sur la grande propriété foncière.

8. De nos jours, le mot *sertanista* (*sertanistas*, au pluriel) désigne les fonctionnaires de l'agence indigéniste officielle qui travaillent uniquement en contact avec les populations indigènes isolées, en essayant d'établir avec elle des rapports pacifiques. Les valeurs et la rhétorique des *sertanistas* eurent par le passé, et encore aujourd'hui, une grande importance dans la définition du *modus operandi* de l'agence indigéniste officielle et de l'indigénisme brésilien lui-même.

Le document qui permet une compréhension plus profonde de l'histoire de la construction du pays est l'Ordonnance remise à Lisbonne en 1548 à Tomé de Souza, le premier gouverneur-général du Brésil. La principale finalité de cette Ordonnance était la fortification de la capitale et des centres coloniaux, favorisant la victoire des autorités dans la guerre décrétée contre les Tupinambá et, à l'avenir, contre d'autres peuples d'Indiens rebelles.

Dans cette première Ordonnance, les principes de la colonisation portugaise en Amérique étaient clairement énoncés. Il s'agissait de promouvoir une guerre de conquête contre les « nations indigènes », en soumettant les populations et les autorités autochtones au commandement exclusif du roi, et en annexant leurs terres au territoire portugais. Il s'agissait également de créer les conditions nécessaires pour empêcher l'implantation des puissances coloniales européennes rivales, la France en particulier. L'objectif militaire, la conquête et la soumission des indigènes étaient les conditions de l'incorporation de la population autochtone, par le baptême et le catéchisme, et du futur développement d'une activité économique permanente, la plantation de canne à sucre, principalement orientée vers le commerce extérieur, qui allait devenir le mode de production dominant de la colonie.

L'institution juridique qui dirigeait et légitimait l'ensemble du processus était la « guerre juste », fondée sur des procédures établies dès le XIII^e siècle dans la péninsule ibérique à l'encontre des califats musulmans. En Amérique, les ennemis « infidèles » n'étaient plus les « Maures », mais les *índios bravos*, les populations autochtones qui résistaient à l'autorité portugaise et au baptême. L'Ordonnance donnait un nom assigné à ces peuples, supposés féroces et persistants dans le paganisme : les « terribles » Tupinambá de Bahia, dont les missions (*aldeias*) s'étendaient sur des centaines de kilomètres autour de la capitale récemment fondée, Salvador de Bahia.

La tutelle était une forme de domination marquée par l'exercice de la médiation. Elle était ancrée dans un paradoxe⁹ qui voulait qu'en fonction des différents contextes et interlocuteurs, elle fût guidée par des

9. Pour approfondir la question du paradoxe de la tutelle, voir Pacheco de Oliveira [1988a, 2011c]. Je dois souligner l'importance de la discussion théorique avec Souza Lima [1995] autour de la tutelle et du « pouvoir tutélaire ». Même si j'ai choisi la notion de « régime tutélaire » dans mes recherches, en référence à une sociologie des conflits et des interactions, nos travaux dialoguent constamment.

principes contradictoires, oscillant entre la protection et la répression, alternant entre l'une et l'autre ou les exerçant conjointement. Les missionnaires, à la différence des autres colons, ne préconisaient pas la mise en esclavage des indigènes. D'une part, ils obéissaient à la bulle pontificale qui affirmait que les « natifs du Nouveau Monde » possédaient une âme et, de ce fait, ne devaient pas être réduits en esclavage. D'autre part, ils considéraient les autochtones comme une main-d'œuvre fondamentale au développement et à la production des richesses de la colonie. Cela impliquait l'exercice d'un contrôle rigide sur eux via l'apprentissage de nouvelles techniques et savoir-faire, qui leur permettraient de se mettre au service des Portugais et, avec un minimum de malentendus tolérés, de cohabiter avec eux.

Toutefois, les missionnaires n'ont pas tardé à constater qu'une fois de retour dans leurs missions, échappant au regard des prêtres, les autochtones, qui écoutaient avec curiosité et semblaient accepter l'enseignement chrétien sans plus de résistance, rechutaient dans leurs pratiques païennes, « pécheresses et indignes ». L'accueil des jeunes, tels des orphelins, dans les séminaires et leur éducation religieuse s'avéraient insuffisants dans l'optique de faire d'eux de nouveaux émissaires du christianisme, malgré la fondation d'une école à Salvador de Bahia par les jésuites. Il fallait par conséquent les placer dans des missions sous le contrôle direct des missionnaires, qui pouvaient ainsi administrer leur existence sociale et politique, et superviser leurs pratiques quotidiennes. Il semblait nécessaire d'instaurer un contrôle permanent sur leurs actions, leurs pensées et leurs désirs afin de les écarter de leurs « anciens vices ». Les pratiques de résistance des indigènes n'ont jamais été considérées comme les manifestations de l'échec du modèle civilisationnel, mais comme les indices d'une influence constante et perverse du diable [Nóbrega, 1954 (1556)].

L'incorporation des indigènes dans les premières missions fut le résultat des nombreuses expéditions militaires engagées à l'encontre des Tupinambá entre 1554 et 1558. La dernière campagne s'acheva avec l'incendie et la destruction d'environ cent quatre-vingts villages indigènes, et avec l'exécution de certains de leurs principaux *leaders*, juridiquement désignés comme des « rebelles » et des « traîtres ». C'est ainsi qu'ils furent intégrés à l'histoire nationale de façon anonyme.

Au terme de chaque campagne, le gouverneur annonçait au roi du Portugal la complète et définitive « pacification » des Tupinambá. Les

colons prétendaient altérer la condition socioculturelle et économique des autochtones, instaurer un autre ordre normatif et empêcher qu'ils ne retournent à leurs pratiques et croyances antérieures. Mais dans les faits, cela ne se produisait pas. L'adjectif « pacifié » n'indiquait pas un changement profond des coutumes, mais désignait les communautés qui avaient été militairement vaincues et qui acceptaient la domination portugaise. À maintes reprises, au fil des années, les mêmes communautés et familles, sous la pression de nouveaux intérêts des colons ou motivées par le besoin de leur opposer une forme ou une autre de résistance, entraient à nouveau en conflit avec les agents économiques ou avec les pratiques de l'évangélisation. Une nouvelle « pacification » était alors entreprise par les agents de l'État, toujours en réponse aux demandes des colons et justifiée par des arguments religieux. Les ennemis, les *índios bravos* étaient perçus comme des êtres d'une nature plus faible et ambiguë que celle des Européens, ils étaient donc plus réceptifs aux « arts du diable » et à ses assauts répétés.

Malgré l'échec religieux des « pacifications », les Portugais poursuivaient leur expansion militaire et économique à travers les terres de la colonie. Le mode d'action adopté se basait sur la conquête de nouveaux territoires, l'expropriation des terres occupées par les populations autochtones et l'implantation de ces dernières dans des noyaux de peuplement sous le commandement des missionnaires. La main-d'œuvre indigène pouvait ainsi être réquisitionnée par les missionnaires, par les particuliers et par le gouvernement à des coûts inférieurs à ceux du travail libre ou servile. Les grands bénéfices obtenus par les commerçants et par la Couronne grâce à la traite d'esclaves africains, ajoutés aux aléas et aux fluctuations dérivés de la présence politique des missionnaires dans ce marché du travail indigène, permirent la consolidation au *xvi*^e siècle du marché d'esclaves noirs comme principale source de recrutement de travailleurs pour la culture, la préparation et l'exportation du sucre, le mode de production hégémonique de la colonie. De cette manière, les indigènes intégrèrent progressivement un marché du travail supplémentaire¹⁰ qui n'était pas orienté vers le mode de production dominant, mais vers d'autres activités moins valorisées et lucratives, ainsi que vers les services

10. La notion de marché du travail supplémentaire se développe de concert avec la notion « d'accumulation primitive » en tant que dimension permanente de l'expansion du capitalisme [Meillassoux, 1975, p. 158-160; p. 179-184].

d'intérêt public. Afin de justifier l'exercice permanent de pratiques coercitives et les faibles rémunérations, un ensemble de stéréotypes et de préjugés fut élaboré à leur sujet. Bien que ce modèle de colonisation ne prônât pas le génocide, cela fut dans de nombreux cas l'aboutissement concret de ce mode de gestion des territoires et des populations.

Le processus d'expansion sur de nouvelles terres et de consolidation de la colonie, et plus tard du Brésil indépendant, se poursuivit les siècles suivants vers d'autres régions, comme les *sertões* du Nordeste et du centre-ouest, et l'Amazonie. D'autres peuples indigènes, comme les Tapuia, les Carijó, les Manaó, les Mura et les Botocudo, furent à leur tour désignés comme des ennemis, féroce­ment combattus, expropriés de leurs territoires, « pacifiés », répartis en tant qu'esclaves temporaires et/ou assignés à des missions. L'instrument fondamental et constant pour l'existence et la permanence de la colonie fut l'expansion spatiale et temporelle d'une forme d'« accumulation primitive » qui, associée à la création d'un marché du travail supplémentaire et dévalorisé, ne put jamais se passer des guerres, des pillages, du génocide et de l'usage systématique d'un ensemble de discriminations et de préjugés qui opéraient comme n'importe quel racisme.

Contrôler et exclure dans le contexte urbain de Rio de Janeiro

Avec l'abolition de l'esclavage, les campagnes et les villes assistèrent au développement massif d'une population pauvre, sans terre, sans logement, sans abri. Ce processus s'accrut avec l'arrivée de nombreuses familles expulsées du milieu rural, du Nordeste et de l'est pour la plupart, par la structure agraire du latifundium et sous la pression du phénomène social et climatique des sécheresses. Cette population, principalement noire et métisse, s'installa d'abord dans les *cortiços*¹¹

11. Au XIX^e siècle, les *cortiços* désignaient les habitations de fortune du centre-ville de Rio de Janeiro. L'Inspection générale d'hygiène estimait que le nombre d'habitants y avait doublé entre 1888 et 1890, s'élevant à plus de cent mille habitants. Avec la légitimation scientifique de « l'hygiénisme » [Chaloub, 1996; Schwarcz, 1993], qui associait l'irruption d'épidémies à l'insalubrité de la ville et aux miasmes des marais et des fleuves, une campagne d'éradication des *cortiços* et de drainage de certaines parties

(taudis) précaires et surpeuplés du centre-ville, pour occuper ensuite les terrains vides sur les pentes des *morros* (collines). La plus grande partie de cette population ne s'intégra pas au prolétariat, qui était essentiellement constitué d'immigrants européens ayant une formation technique et dont certains segments étaient assez politisés. Elle se transforma, au contraire, en une armée de réserve de la force de travail destinée aux services urbains les plus divers et les moins valorisés, sans liens contractuels définis, mais régis par des rapports clientélistes semblables à ceux en vigueur dans les régions rurales.

Les *favelas* commencèrent à se former dans la ville de Rio de Janeiro dans la dernière décennie du XIX^e siècle¹² [Abreu, 1997 ; Zaluar & Alvito, 1998 ; Valadares, 2005]. Suite à la campagne menée contre les *cortiços* dans les années 1890 et aux nombreuses démolitions entreprises par les réformes urbaines des années 1900, un grand nombre de familles décida de s'installer sur les *morros* du centre de la ville, dans des territoires qu'elles connaissaient et qui étaient proches de leurs lieux de commerce ou de travail. À partir des deux premiers *morros*, Providência et Santo Antônio détruit peu de temps après, l'expansion des *favelas* se poursuit dans le centre et dans la zone nord – Salgueiro en 1909, Mangueira en 1910, São Carlos en 1912 et Catumbi en 1915 –, pour ensuite se diriger vers la zone sud – Babilônia en 1907, Cabritos, Botafogo et *morro* de Pasmado en 1915 –, en continuant vers les quartiers de Lagoa et Leblon [Zaluar & Alvito, 1998 ; Valadares, 2005]. En 1913, un rapport de la Direction de la Santé Publique recense 2 564 *casebres*¹³ (taudis) habités par 13 601 personnes. Déjà en 1901, le maire Xavier da Silveira, observant des signalements dans la presse, identifia quatre cents *casebres*

de la ville fut lancée. En 1904, l'ingénieur Everardo Backheuser recensait dans un rapport au ministère de la Justice plus de six cents logements collectifs expulsés par la Santé publique, où logeaient plus de treize mille personnes [Abreu, 1997, p. 34-46].

12. Des registres antérieurs témoignaient de la construction de logements dans les *morros*, mais seulement en tant que faits isolés et temporaires. Un changement s'opéra lorsque se posa le problème du logement des soldats qui participèrent à la campagne de Canudos et à la révolte armée de 1894, alors que des permis étaient délivrés pour leur installation sur les pentes des *morros* Santo Antônio et da Providência. Le mot « *favela* », qui était à l'origine employé pour désigner le *morro* da Providência, fut par la suite employé de manière générique pour désigner les nouvelles occupations dans d'autres *morros*.

13. Petits logements de fortune où réside une population très pauvre, rurale ou urbaine, dans la plupart des cas, sans aucun registre de propriété.

dans le *morro* de Santo Antônio habités par des familles de militaires [Abreu, 1994, 1997].

Dans un article intitulé « Où habitent les pauvres ? » publié en 1905, l'ingénieur Everardo Backhauser réalisa une évaluation plus mesurée des *favelas* signalant, dans le langage pompeux de l'époque, les possibles avantages de cette forme d'habitation [Abreu, 1994, p. 40] :

« Ce ne sont pas uniquement les fauteurs de troubles et les criminels qui y habitent, mais aussi les travailleurs laborieux, que le besoin ou la cherté des logements poussent vers ces hauteurs où l'on peut jouir de prix relativement bas et d'une brise suave qui souffle en continu, et qui adoucit la dureté de l'habitat. »

Pourtant, les *favelas* furent l'objet de nombreux préjugés, étant associées à des pratiques réprimées et criminalisées par la police, comme les rondes de *capoeira*¹⁴ ou les *terreiros*¹⁵ (terreaux) du *candomblé*.

La proximité spatiale entre les *favelas* et les quartiers de la classe moyenne devint l'une des caractéristiques de la ville de Rio de Janeiro. Dans les *favelas* habitaient la plupart des travailleurs du secteur informel, employés dans les résidences, le commerce, le bâtiment et les travaux publics des quartiers voisins. Dans les décennies suivantes, les *favelas* commencèrent à être perçues comme des lieux de manifestations culturelles qui, tels que la samba, allaient devenir des emblèmes de la ville de Rio [Knauss & Brum, 2012]. Certains décors et personnages firent leur apparition dans la littérature, la peinture et le cinéma. En raison du nombre important d'électeurs potentiels, les *favelas* furent aussi considérées comme des lieux de possible implantation et de maintien de réseaux clientélistes, et de dépendance à des fins électorales. Cependant, dans certains contextes le vote des habitants des *favelas* fut décisif pour la victoire des candidats de gauche¹⁶.

14. La *capoeira* est une forme de lutte créée au Brésil par les esclaves africains, accompagnée de musiques, d'instruments et de diverses prescriptions rituelles originaires d'Afrique.

15. Désignent les lieux où sont réalisés les rituels afro-brésiliens du *candomblé*.

16. Ce fut le cas par exemple des élections de 1947, avec un vote surprenant en faveur des candidats du Parti communiste brésilien (PCB) ; et lors des élections de 1962, 1965 et 1982 d'où sont sortis victorieux des politiciens proches du mouvement syndical.

Le premier recensement des *favelas* réalisé en 1947 en dénombra cent dix-neuf à Rio, 70 605 *casebres* et une population de 283 390 habitants, ce qui équivalait à environ 14 % de la population de la ville. Les autorités, ainsi que certains rapports sociologiques, continuaient à s'inquiéter du fait que ces territoires ne se transformassent en zones affranchies de la souveraineté étatique. Plusieurs tentatives de démolition des plus grandes *favelas* furent amorcées, en particulier dans la zone la plus riche de la ville¹⁷.

Après le coup d'État militaire de 1964, les grandes *favelas* de la zone sud, comme Praia do Pinto et Catatumba, furent supprimées et leurs habitants expulsés vers de grands complexes résidentiels, Cidade de Deus et Vila Kennedy, de la zone nord et de la périphérie. Les terrains précédemment occupés furent destinés à la construction d'immeubles de luxe et de clubs récréatifs de l'élite. La conduite arbitraire de ce processus éveilla des critiques dans plusieurs secteurs et fut relayée par la presse. L'ampleur de cette politique fut restituée dans un rapport dirigé par Lícia do Prado Valadares [2005] : à Rio, entre 1962 et 1974, quatre-vingts *favelas* furent totalement ou partiellement supprimées, plus de vingt-six mille *casebres* furent détruits et cent quarante mille personnes expulsées.

Au cours des dernières décennies, des bandes criminelles impliquées dans le trafic de drogues se sont installées dans les *favelas* et ont pris progressivement le contrôle armé de ces territoires, exerçant une emprise croissante sur les activités quotidiennes et sur la circulation des personnes¹⁸ [Zaluar & Alvito, 1998]. Basées sur des statistiques d'augmentation de la criminalité diffusées par les médias, les autorités ont entrepris toujours plus d'actions répressives à l'intérieur et autour des *favelas* [Machado da Silva, 2008]. Les journaux relayaient la peur des classes moyennes de voir « la *favela* se charger du bitume », alors qu'ils manifestaient une indifférence totale vis-à-vis des conditions de vie précaires et des droits élémentaires des personnes qui y habitaient [Batista, 2003 ; Soares *et al.*, 2006].

17. Les gouvernements municipaux, dépourvus des ressources économiques et politiques nécessaires à la réalisation des démolitions, ont parfois adopté des initiatives restrictives afin d'empêcher l'expansion des *favelas*, telles que la construction de murs de soutènement, l'expulsion de logements irréguliers ou situés dans des zones à risque, etc. [Gonçalves, 2012].

18. Pour une analyse de la prépondérance surdimensionnée accordée à cette thématique dans les politiques urbaines, voir l'article de Rogério Haesbaert [2010].

À partir des années 1990, les *favelas* ont cessé d'être identifiées comme « le berceau de la *samba* » ou comme des « réserves électorales », pour être pensées comme des territoires contrôlés par des trafiquants, considérées comme la cause de la violence et de l'insécurité de la ville. L'image d'une « ville divisée » est devenue monnaie courante, fonctionnant comme une justification pour la métaphore d'une guerre urbaine¹⁹, qui devait être menée par des unités spécialisées, dotées d'un entraînement et d'équipements militaires. Entre 1995 et 1997, encore inspirée par la doctrine de la sécurité nationale, la police de Rio a commis environ 10 % des homicides qui ont eu lieu dans la ville, « tuant plus de personnes que l'ensemble des forces de police aux États-Unis²⁰ » [Soares *et al.*, 2006]. D'autres initiatives virent le jour par la suite, telles que la création du Groupe de patrouilles des zones spéciales (GPAE), qui perdura jusqu'en 2006.

L'expression la plus visible de cette politique fut la création d'un bataillon spécialisé en opérations militaires au sein des *favelas* [Soares *et al.*, 2006] : le Bataillon des opérations de police spéciale (BOPE), célèbre pour la cruauté de ses incursions dans les zones d'habitation, faisant usage de techniques militaires d'assaut en territoire ennemi, appuyées par une artillerie lourde et des véhicules blindés (les *caveirões*²¹). Ce bataillon est craint et haï par les habitants des *favelas*. Le nombre de morts, de blessés et de personnes incarcérées a atteint des proportions impressionnantes dans ces communautés [Cano, 2012, p. 11-21], très nettement supérieures à celles d'autres régions du monde, théâtres de guerres ou de processus traumatiques d'occupation du territoire. Si en 1998 le nombre de morts causé par des opérations militaires dans les *favelas* s'élevait à vingt personnes par mois, en 2007 ce chiffre atteignait près de mille trois cents personnes par mois.

Les actions du BOPE n'ont pas réussi cependant à produire des résultats significatifs dans le contrôle local des *favelas* ni dans la lutte contre l'insécurité urbaine. Les membres des organisations criminelles ont été

19. Pour une analyse critique de cette métaphore et de l'image d'une « ville divisée », voir Leite [2012, p. 378-381].

20. « La distinction d'un acte de courage et la prime au mérite [...] pendant la période de 1995 à 1997 ont participé à la dissimulation des crimes commis par les agents de l'État » [Coimbra, 2001, p. 239].

21. En portugais, *caveira* désigne une tête de mort, *caveirão* étant son superlatif. Ces « chars de guerre » affichent une tête de mort traversée d'un poignard et de deux revolvers (N.d.T).

tués ou emprisonnés, mais les territoires sont restés sous l'emprise quotidienne des « milices », organisations paramilitaires dirigées par des combattants et des policiers qui développaient des activités diverses, légales et illégales [Cano, 2008 ; Soares *et al.*, 2010b]. Un spécialiste du sujet souligne le caractère létal de ces organisations [Soares, 2014] :

« La milice est totalisante. Elle ne s'impose pas comme un business spécifique qui rend viable le trafic au détail d'un certain type de marchandises [...] La milice s'impose dans le but de dominer l'ensemble des dynamiques économiques, commerciales, financières et immobilières. Elle encourage les migrations internes afin de négocier les terres appartenant à l'État, en expulsant des populations, en obtenant des votes et en imposant des candidatures qui constituent un réseau lié à certains territoires de la ville. »

Les unités de police pacificatrice (UPP) ont été conçues comme une alternative pour corriger les erreurs des actions répressives, dans un effort de transformation des unités de police qui intervenaient dans les *favelas*²². Les UPP devaient être composées de jeunes policiers, écartant ainsi l'éventualité d'une mauvaise formation par des expériences antérieures, et leur commandement devait être exercé par un officier supérieur. Dans le projet initial, l'implantation des UPP devait être suivie de la création d'une « UPP sociale », responsable de l'identification des priorités de la communauté et de la résolution de ses problèmes. En ce sens, les équipes de chercheurs, qui incluaient des personnes de la communauté, devaient garantir une « écoute attentive », dresser des cartes participatives des « territoires de paix », établir des priorités et organiser les activités à mettre en place par les différents secrétariats du gouvernement [Rodrigues, 2013, p. 161-171].

22. L'idée d'élaborer une politique sécuritaire qui serait plus en accord avec la vie communautaire a été avancée par plusieurs pays, notamment dans les grandes villes étatsuniennes où se constituaient des cartels criminels puissants et qui étaient le théâtre d'émeutes raciales impliquant des populations migrantes. Quelques initiatives pionnières articulées à des actions sociales ont vu le jour à Rio de Janeiro, telles que le Centre de patrouille communautaire (CIPOC) qui intervient dans la Cidade de Deus dans les années 1980. Les Centres communautaires de défense de la citoyenneté (CCDC), qui opéraient entre 1991 et 1994, s'inscrivaient dans cette lignée, mais l'initiative fut abandonnée suite au changement de gouvernement dans l'État de Rio de Janeiro [Rodrigues, 2013, p. 141-145].

Les perspectives d'accueillir à Rio des « mégaévénements » pour les années suivantes ont encouragé la volonté de modifier les modèles d'intervention dans les *favelas* [Porto Gonçalves, 2011]. Les UPP ont reçu un large soutien de la part des habitants des *favelas*, qui n'avaient pas d'autres choix, et des quartiers voisins qui avaient observé la rapide valorisation de leurs biens immobiliers. Elles ont été célébrées par les médias comme une nouvelle épopée civilisatrice [Machado da Silva *et al.*, 2005].

L'occupation de Santa Marta en 2008 a été suivie par des initiatives semblables dans d'autres *morros*. En 2010, les quarante-cinq *favelas* de la zone sud de Rio, accueillant une population d'environ quatre cent mille habitants, étaient considérées comme « pacifiées ». Faisant preuve de bénéfices électoraux substantiels, le processus s'est prolongé. S'exprimant avec des termes de nature propagandiste, le gouvernement de l'État de Rio de Janeiro parlait en 2012 de deux cent trente et une « communautés pacifiées », pour ne pas parler de *favelas*, et estimait que leur population s'élevait à 1,5 million d'habitants.

Une mission civilisatrice

Pendant la période coloniale, la « pacification » était envisagée comme une transformation profonde d'un groupe de personnes considérées comme païennes, immorales et anarchiques vers une condition nouvelle et plus élevée, propice à leur participation au sein de la société colonisatrice. Alors qu'on célébrait l'avènement d'un Indien nouveau, chrétien et sujet fidèle du roi du Portugal, les aspects militaires et répressifs sombraient dans l'oubli [Pacheco de Oliveira, 2009]. Dans le contexte colonial, personne ne déplorait la mort des indigènes, ni les œuvres historiques ni les poètes. Ce n'est qu'au *xix^e* siècle, avec l'indépendance du pays (1822) et l'émergence d'une autre manière de concevoir et de parler de la population autochtone, que la mort des indigènes fut déplorée et assumée comme un événement central de la construction nationale²³.

23. Un parallélisme peut être établi entre le thème de mort de l'indigène dans l'Empire du Brésil [Pacheco de Oliveira, 2009] et les analyses de Claudio Lomnitz [2007] sur l'importance de l'idée de la mort dans la formation historique du Mexique.

La représentation romantique des autochtones du XIX^e siècle fut reprise par Rondon et ses disciples. Cependant, en tant que positivistes, ces hommes considéraient les indigènes comme des représentants du stade le plus primitif de l'humanité, caractérisé par des formes sociales élémentaires, l'animisme et une technologie rudimentaire. Vivant de manière autarcique dans l'arrière-pays, les indigènes n'arriveraient pas à survivre à l'avancée de la société moderne ni à échapper à l'extermination. L'État avait donc l'obligation morale de les protéger des fronts d'expansion et de permettre leur progressive adaptation au monde contemporain : ces populations devaient réaliser, en quelques générations, le trajet que l'humanité avait parcouru en plusieurs milliers d'années.

Au sein de l'indigénisme républicain, la « pacification » désignait un processus piloté par l'État considéré comme humanitaire. Il protégeait une population vulnérable et défavorisée, avec laquelle on entrait désormais en contact sans exercer de violence. Or, les autoreprésentations de l'élite dirigeante occultaient le fait que ces « pacifications » furent fondamentales pour isoler les indigènes sur de petits lopins de terre, libérant simultanément de grands espaces pour l'appropriation d'intérêts privés. La population autochtone continuait d'être vue comme une réserve de travailleurs disponibles pour de multiples services, toujours faiblement rémunérée et dépourvue de toute garantie légale [Pacheco de Oliveira, 1998a]. L'actuation tutélaire et pacificatrice du SPI engendra une augmentation vertigineuse du prix de la terre partout où il passa. Avec l'instauration d'un marché de la terre dans les régions avant dominées par les indigènes, l'expansion de l'économie de marché était assurée. Pourtant, celle-ci ne s'accompagna pas d'un développement technologique et productif, configurant ainsi, à mes yeux, la modalité extensive et prédatrice qu'Otávio Velho [1976] qualifiait de « capitalisme autoritaire ».

Quelles sont les intentions des « actions pacificatrices » dans le contexte actuel de Rio de Janeiro ? La réponse semble évidente : restaurer le contrôle étatique, c'est-à-dire militaire, sur les *favelas* occupées par le narcotrafic²⁴. Il y a là une analogie claire avec les « pacifications »

24. « L'idée est simple : l'État récupère des territoires appauvris et contrôlés par des groupes de criminels armés. Ces groupes, ainsi que leurs rivaux avec qui ils se disputent le territoire, ont lancé une course à l'armement ces dernières décennies [...]. Nous avons donc décidé de mettre en pratique de nouveaux moyens pour mettre fin aux conflits. » [José Mariano Beltrame, dans l'article « Palavra do Secretário », du 10 septembre 2009, cité dans Leite, 2014, p. 634].

coloniales dirigées contre les villages autochtones qui ne se soumettaient pas volontairement aux autorités administratives et religieuses de l'époque. Ces actions pacificatrices, selon une métaphore thérapeutique, consistent à retirer une tumeur maligne qui affecterait l'ensemble du corps social.

Les responsables de la mise en œuvre de la politique de sécurité et la police en général imaginent fréquemment les *morros* comme « le territoire de l'ennemi ». À la différence du reste des citoyens, les habitants des *favelas* sont jugés complices de leurs propres maux. La permissivité ou le déficit moral qui leur est attribué ne les distingue que très peu du crime organisé. Une ambiguïté perverse et dangereuse existe dans le traitement des habitants des *favelas*, parfois considérés comme les « otages » des trafiquants, mais la plupart du temps comme leurs « complices » [Leite, 2012, p. 379], voire leurs associés. Loin d'être un simple exécutant des lois, le policier engagé dans le processus de « pacification » affiche avec ostentation une supériorité morale et une capacité illimitée de punir. Il s'imagine en véritable « ange justicier ».

À l'instar des indigènes dans les missions, les tuteurs doivent imposer aux personnes sous tutelle une moralité qui leur ferait défaut, afin qu'elles puissent enfin résister aux tentations du diable. Cette pédagogie coloniale et religieuse qui se sert de moyens répressifs s'applique de manière directe et incongrue dans un monde contemporain, désacralisé et mondialisé, familiarisé à la rhétorique du multiculturalisme, de la participation et des droits du citoyen. Aux yeux des organisateurs des pacifications et dans les représentations véhiculées par les médias, la « communauté pacifiée » n'est pas seulement le lieu d'une action militaire dans l'objectif de reprendre le contrôle au crime organisé, c'est une collectivité où les habitants et leurs conditions de vie auront connu une transformation complète, une action civilisatrice²⁵. L'usage par les pouvoirs publics de la catégorie de « pacification » pour se référer à leur intervention dans les *favelas*, espaces qui échappaient avant à leur pouvoir, reprend ainsi, dans le cadre contemporain, la rhétorique de la mission civilisatrice de l'élite dirigeante et des fonctionnaires de l'État.

La pacification et la civilisation sont les deux visages d'un même processus qui a eu et a comme finalité la perte d'autonomie de la collectivité

25. Voir les analyses de Machado da Silva *et al.* [2005].

indigène, rendue dépendante des biens et des services contrôlés par une autorité externe, et sujette à l'exercice d'un mandat tutélaire [Pacheco de Oliveira, 2010a, p. 31].

Il s'agit là d'une continuité de l'action coloniale dans le Brésil contemporain dont la raison est évidente: dans le contexte urbain, l'altérité est aujourd'hui dramatisée, elle n'admet pas d'origine commune ou de trait commun possible. Ainsi, « l'autre » contemporain est imaginé comme quelqu'un de différent et étranger à « nos » usages et coutumes, aussi imprévisible et dangereux que fût l'Indien sauvage pour les missionnaires et les autorités coloniales.

L'altérité comme infériorité

Au cours des dernières décennies, certaines pratiques devenues des routines ont créé des formes d'intervention publique qui ont exacerbé les différences entre les habitants des *favelas* et le reste des Brésiliens, instituant un clivage dangereux au sein de la population urbaine du pays ainsi que la militarisation des outils pour affronter cette situation [Souza, 2008].

Le premier aspect qu'il faut soulever est la surveillance permanente et ostentatoire qui doit s'exercer sur eux, peu importent les moyens utilisés. Si les razzias et les perquisitions policières sont des procédés préventifs qui sont utilisés dans toutes les parties du monde, au Brésil, elles correspondent à des rituels d'humiliation et de disqualification qui ignorent et violent délibérément les droits les plus élémentaires des citoyens. Les méthodes de protection du policier et du prisonnier, comme l'usage des menottes, la lecture d'un ordre de détention et des droits du détenu, sont remplacées par un traitement brutal et asymétrique, ouvertement raciste, qui est associé à une présomption de culpabilité systématique et répétée, et à l'usage de la violence et de châtiments corporels.

Dans ces situations, la police n'a pas à justifier les raisons de la détention de quelqu'un qu'elle considère comme « suspect ». En revanche, celui-ci doit présenter les preuves irréfutables de son innocence. En

général, ces preuves se matérialisent par la « carte de travail »²⁶. Les habitants des *favelas* ne possèdent que rarement ce type de document en raison du niveau élevé de chômage et de leur relation avec l'« économie informelle ». Par ailleurs, leurs factures sont en général au nom d'une autre personne (parents, amis). Face à l'impossibilité de démontrer leur « innocence », le choix de la détention repose exclusivement sur l'évaluation, circonstancielle et subjective, du policier. Quand la police exerce un pouvoir excessif, celui qui est dans la position subalterne n'a qu'une seule posture à adopter, celle d'une apparente obéissance et passivité qui écarte la possibilité de faire valoir ses droits. Le prix du questionnement de l'autorité policière est très élevé. La répétition de l'arbitraire devient le chemin d'une inculcation forcée d'une condition inférieure qui, poussée à l'extrême, est presque criminelle, dans un véritable rituel de naturalisation d'une « sous-citoyenneté ».

Les perquisitions brutales et injustifiées des maisons des habitants des *favelas* dans le cadre d'opérations policières constituent une autre modalité des rituels de sujétion et de naturalisation de l'infériorité légale, appliquée cette fois-ci non pas à l'individu, mais à son foyer et à sa famille²⁷, dont l'autonomie et l'intimité sont systématiquement niées et méprisées. Les agressions et abus à l'encontre des femmes sont fréquents et démesurés²⁸. Les logements des *favelas* sont la plupart du temps qualifiés de « *cabanes* » par les policiers, c'est-à-dire de lieux provisoires, et non de domiciles fixes, pouvant dès lors être perquisitionnés sans la présentation d'un mandat judiciaire. Ce préjugé s'exprime aussi fortement dans les recensements nationaux où les *favelas* sont appelées « *aglomerados subnormais* » (agglomérats [de logements aux caractéristiques] inférieures à la normale)²⁹. Elles sont caractérisées comme des

26. Au Brésil, la Carte de travail et de prévoyance sociale (CTPS) est un document personnel obligatoire qui réunit toutes les informations de la vie professionnelle du travailleur. Elle atteste que la personne possède un emploi stable et cotise chaque mois à la sécurité sociale. Elle garantit l'accès aux droits du travail – congés hebdomadaires, vacances annuelles, treizième mois – et habilite à la demande de services et de bénéfices provisoires. Créée en 1932 sous le gouvernement de Getúlio Vargas, elle devient obligatoire à partir de 1934 pour tous les travailleurs du pays (N.d.T.).

27. Birman [2008] remet en cause le fait de parler dans ce cadre des *favelas* en tant que communautés.

28. Dans le contexte de la lutte des communautés, les mémoires, les témoignages et les réactions des habitants font émerger certaines figures politiques centrales, « les mères » [Vianna & Farias, 2011].

29. Selon le manuel de délimitation des secteurs du recensement de 2010, l'identification repose sur deux critères: a) occupation illégale de la terre; b) urbanisation réalisée en dehors des modèles en

possessions illégales parce qu'elles échappent aux modèles d'urbanisation et ne comptent pas avec les services de base.

Le deuxième aspect concerne l'instauration d'une peur malade au sujet de la grande dangerosité des *favelas* qui ne concerne pas que ses criminels. Quand ils en parlent, les médias se limitent à montrer les trafiquants exhibant des armements lourds, d'usage réservé au sein des forces armées, et des équipements importés et modernes. Les affrontements entre bandes, l'exécution sommaire de rivaux caractérisée par une extrême cruauté et l'exposition publique et exemplaire des victimes sont des éléments qui nourrissent la peur des communautés locales. Mobilisés de manière sensationnaliste, ils instaurent la terreur dans la ville. Or ces actes de violence sont des stratégies caractéristiques des groupes criminels partout dans le monde et ils ne sont pas exclusivement liés à la *favela* et à ses particularités historiques et culturelles.

Quand ils parcourent les étroites ruelles et passages des *favelas*, avec leurs recoins et leurs labyrinthes, les policiers savent que leurs ennemis connaissent mieux le terrain qu'eux, étant capables de se cacher entre les maisons et d'attaquer par surprise. La méconnaissance du terrain expose les policiers à des situations risquées qui les mettent en grande tension. Associée à leur incapacité à faire la différence entre habitants et trafiquants, les policiers considèrent ce milieu social comme une unité simple et homogène qu'ils regardent avec préjugé et aversion. Les troubles psychologiques fréquents chez les policiers, les conduisent à agir avec extrême violence et racisme envers ces milieux sociaux, souvent similaires à ceux dont proviennent leurs propres familles.

En dehors des *favelas*, les policiers considèrent comme potentiellement dangereuse toute personne qui aura été identifiée, toujours sur la base de préjugés raciaux et sociaux, comme un de ses habitants. Les médias sensationnalistes alimentent quant à eux la « culture de la terreur » dont parlent Carlos Porto-Gonçalves et Rodrigo Torquato da Silva [2011], favorisant l'abandon des jugements rationnels et de l'attention portée aux droits humains au profit d'attitudes ethnocentriques, contradictoires et illégales. En s'appuyant sur ses études précédentes à propos du phénomène des *galeras* (bandes de jeunes), Hermano Vianna [2013]

vigueur ou précarité des services publics fondamentaux (approvisionnement en eau, système d'égouts, ramassage des ordures et ravitaillement en énergie électrique).

souligne les erreurs de la construction médiatique et policière au sujet des *arrastões*³⁰.

Le troisième aspect concerne la transformation des *favelas* en ghettos [Wirth, 1927], dont les limites ne pourraient être franchies sans un risque de désordre et de repréailles. La ville est représentée comme étant divisée en de multiples territoires où les habitants jouissent de conditions de citoyenneté radicalement différentes. La circulation des habitants d'une zone marginalisée dans d'autres espaces urbains implique une aggravation des risques et l'expression affichée de stéréotypes et d'injures. Les spectaculaires fouilles corporelles, réalisées principalement sur les jeunes Noirs supposés habiter les *favelas*, ont pour fonction de freiner la libre circulation de ces personnes dans l'espace urbain et d'instaurer des frontières sociales efficaces.

La méfiance et l'hostilité des résidents des quartiers de classe moyenne dissuadent aussi les jeunes³¹ des *favelas* qui évitent de circuler dans certains espaces urbains et finissent par avoir une expérience très limitée et sectorisée de leur propre ville. Comme le dit l'une des personnes interrogées dans le cadre de l'ethnographie réalisée par Márcia Leite et Luiz Machado Silva [2013, p. 146-158]: « Il y a des lieux qui sont réservés aux Blancs, il ne reste plus qu'à mettre un panneau... [Ils ne le font pas seulement] parce que ça irait contre la loi. »

Le quatrième point concerne la naturalisation de l'emprisonnement et de la mort. Comme nous l'avons rappelé plus haut, les opérations policières dans les *favelas* ont fait grimper les taux de mortalité dans ces quartiers. Dans le cas des prisons, il existe une procédure formelle d'accusation et de jugement, qui sollicite l'intervention de juges, de procureurs et d'avocats, et inclut la discussion autour des preuves. Cependant, quand il s'agit de morts, le rapport de la police, avec l'« acte

30. Pluriel d'*arrastão*. Groupe étendu de personnes qui se déplacent de manière concertée et solidaire, en parcourant des zones spécifiques de la ville (rues, plages ou lieux fréquentés) dans le but de voler de l'argent, des téléphones portables ou des bijoux. À l'origine, ce terme faisait référence à une modalité de pêche grâce à laquelle deux groupes de personnes traînaient un énorme filet vers la plage afin de capturer une grande quantité de poissons. Actuellement, il désigne dans le contexte urbain une manière d'attaquer plusieurs personnes en même temps.

31. Il y a toute une construction idéologique dans le fait de caractériser certains groupes de jeunes comme « violents » [Castro, 2009] qui s'exprime de manière exacerbée pour les jeunes des *favelas*, en particulier pour ceux qui revêtent les signes diacritiques des formes culturelles locales.

de résistance à l'autorité policière », est la seule et ultime autorité³². Les morts sont automatiquement classés comme des « trafiquants » et des « criminels » alors que les médias sanctionnent à peine cette manière de procéder, en la naturalisant. En 2007, la Police militaire répertoriait 13 330 actes de résistance à l'autorité policière, ce qui correspond à 18 % du nombre total des homicides à Rio de Janeiro [Ribeiro *et al.*, 2008]. Le rapport entre policiers morts et criminels supposés ou simplement suspects est très élevé, d'un pour cinquante-sept. En 2008, les statistiques de la police militaire de Rio de Janeiro indiquent une personne morte pour vingt-trois détentions réalisées, indice tragiquement élevé. Aux États-Unis, la proportion est d'un pour trente-sept mille [Ashcroft, 2014].

Comme à l'époque coloniale, durant les « pacifications » des *índios*, il n'y a jamais de victimes. Les erreurs ne font pas l'objet d'une enquête et ne sont pas punies ; les abus sont maquillés et oubliés par la corporation. Les sentiments de mépris et de rancœur des habitants s'accumulent en silence. Les *favelas* surpeuplées semblent avoir aujourd'hui remplacé les *sertões* lointains et déserts, qui menaçaient les élites dirigeantes des XIX^e et XX^e siècles dans leurs efforts d'intégration nationale et de civilisation des espaces vides. Ces objectifs ambitieux n'ont jamais été atteints, ils ont seulement nourri, dans la pratique, un développement prédateur et ont reproduit les inégalités sociales.

Une modalité sournoise de racisme

Qu'est-ce qui justifie ces procédés ? Il ne s'agit pas, en effet, d'une doctrine ou d'une théorie posée comme vraie qui chercherait à se légitimer sur le plan scientifique. Ce sont des attitudes diffuses, répétées qui se nourrissent d'images et de récits à haute charge émotionnelle et excluent *in limine* tout débat, réflexion ou critique. En réalité, elles configurent des modèles de réponses à des situations spécifiques, des modes de sentir et d'agir qui s'imposent de manière presque automatique et immédiate comme la meilleure et la plus adéquate réponse à

32. L'impunité pénale de la police a été analysée par Farias [2008, 2014], Leite [2012] et Ferreira [2013].

une situation de risque. Pour comprendre les relations ethno-raciales au Brésil, il est fondamental de distinguer deux sphères : celle des doctrines qui s'expriment dans les lois, la culture érudite et les idéologies, et celle des pratiques qui orientent les conduites quotidiennes. Les conduites discriminatoires et intolérantes peuvent se passer de la préexistence de doctrines racistes, y compris dans ses manifestations extrêmes [Pacheco de Oliveira, 2000b].

Conformément aux critères de couleur et de race de l'Institut brésilien de géographie et statistique, la plupart des habitants des *favelas* sont « *pardos* » ou « noirs ». Selon le recensement IBGE de 2010, il y aurait 49,5 % de *pardos*, 33,1 % de Blancs et 16,3 % de Noirs parmi les habitants des *favelas* de Rio de Janeiro. Bien que le pourcentage de Noirs soit inférieur à celui des Blancs, la *favela* est un espace urbain plutôt associé aux Noirs et aux *pardos*. Alors qu'environ un tiers des Noirs de la municipalité de Rio de Janeiro (31,6 %) résident dans des *favelas*, parmi les Blancs cette proportion est bien inférieure (14,3 %). Parmi les personnes classifiées comme *pardas*, le pourcentage de personnes habitant dans des *favelas* est aussi très élevé (30,1 %), proche de celles classifiées comme Noirs. Il existe donc une forte connexion entre ces deux catégories (*pardos* et Noirs) et ces espaces urbains.

Les préjugés et la discrimination dans le contexte urbain actuel ne sont pas fondés sur la perception de phénotypes raciaux. Ils sont d'abord ancrés sur le lieu de résidence. Au quotidien, les *favelas* sont vues par les habitants des quartiers voisins, les médias et la police comme des ghettos où se regroupent des personnes aux mœurs et aux comportements déviants. La discrimination repose sur des arguments d'ordre socioculturels et économiques et non pas sur des arguments de nature uniquement raciale.

« La représentation des populations pauvres et des habitants des *favelas* en tant que "bandits potentiels" n'appartient pas exclusivement à la police. C'est une idée courante pour le sens commun qui renvoie à une représentation des quartiers populaires historiquement construite [...] qui les perçoit comme des espaces destitués de tout ordre moral. En conséquence, ses habitants sont constamment criminalisés. » [Vieira da Cunha & Mello, 2012, p. 443]

On observe une alarmante analogie dans les représentations des autorités entre l'*índio bravo* et le jeune Noir *favelado*, considérés tous les deux comme des « criminels en puissance » [Coimbra & Nascimento, 2003]. Si, pour les missionnaires, les rechutes des indigènes *aldeados* dans des pratiques païennes étaient le résultat de l'action du diable sur des hommes qui se caractérisaient par leur nature ambiguë et permissive, devant pour cette raison être constamment surveillés, les attitudes chargées de préjugés déployées par les autorités envers les jeunes habitant les *favelas* favorisent la reproduction de stéréotypes culturels et légitiment le déploiement d'actions répressives et arbitraires. Il s'agit d'une négation élémentaire des droits humains, entendus comme marqueurs du monde moderne. Lors des actions policières, il est fréquent de percevoir une disqualification des formes culturelles emblématiques valorisées par ces communautés.

Si dans le passé colonial, les différences religieuses entre catholiques et païens étaient exacerbées, aujourd'hui ce sont surtout les différences culturelles, conçues comme des seuils de civilisation, qui pèsent le plus dans le processus de criminalisation des *favelas* et de leurs habitants. Celle-ci repose sur des marques d'exclusion sociale (faible taux de scolarité, chômage, sous-emploi et revenus faibles) et sur des styles comportementaux identifiés par les forces de police, les médias et les classes moyennes comme preuves d'une agressivité menaçante et d'une adhésion à des pratiques illégales. Ces preuves s'étendent même aux pratiques socioculturelles de ces communautés, comme les bandes de jeunes (*galeras*) [Vianna, 1997] ou les danses *funk* [Facina, 2013].

Les chercheurs et militants ont également observé que le discours sur les habitants des *favelas* fonctionne sur la base d'une temporalité de longue durée :

« Les représentations des habitants des *favelas* ne reposent pas seulement sur des valeurs spontanées ou récentes, mais sur des références symboliques qui dominent depuis très longtemps les relations entre les divers groupes sociaux brésiliens. » [Silva, 2012, p. 417]

Cette continuité est aujourd'hui assurée par la catégorie « pacification » et la tutelle qui en découle.

La tutelle et la gestion des territoires et des populations

Au cœur du principe de la tutelle, se trouve l'attribution à un groupe du pouvoir du droit à parler et à agir à la place d'un autre, instituant entre les deux une relation complexe d'attentes et d'échanges asymétriques. Ce pouvoir peut résulter de la guerre et de la conquête (situation coloniale typique), d'un mandat juridico-politique explicite ou d'un regard péjoratif et discriminant d'un groupe sur un autre. Il ne correspond pas à l'usage pur et simple d'un pouvoir économique et social. Il ne se restreint pas non plus au domaine strictement personnel et patrimonial et il ne découle pas des liens de parenté. Bien qu'il se transmette par des procédures institutionnelles, sa fonction et son contenu réel ne sont jamais énoncés par les assignations bureaucratiques.

Dans l'exercice de la tutelle, les normes ne seront jamais suffisantes pour définir une forme d'action prescrite, puisque la marge de liberté de l'agent sera toujours préservée pour décider en fonction de la spécificité des conjonctures et des interlocuteurs privilégiés à un moment donné. Toute recherche devra donc avoir un caractère situationnel et dynamique [Simmel, 1964]. Loin d'instaurer une relation dyadique, la tutelle renvoie aux intérêts et actions de tiers [Pacheco de Oliveira, 2006b].

Quand le mode de gestion sur une population est de nature tutélaire, l'absence d'un principe transparent et unique ne doit pas être vue comme un problème pour la matérialisation de la discrimination. Un acte discriminatoire ne résulte pas d'un facteur unique (phénotypes ou expressions culturelles), mais d'une opération commune et combinée des deux. Il ne représente pas une différence de qualité, mais de degré, qui établit un *continuum* allant du « moins » au « plus » passible de discrimination. Ainsi, il n'est pas question d'instaurer une architecture logico-formelle qui pourrait se cristalliser en doctrine légitimatrice ou en loi, mais de permettre à l'agent tutélaire de faire des choix et de prendre des décisions garantissant l'opérationnalité de sa condition.

Du point de vue de l'exercice de la tutelle, quels parallèles pouvons-nous établir entre les processus de « pacification » du monde colonial et ceux du contexte urbain contemporain ? Quel est l'acteur social chargé d'accomplir la mission civilisatrice et de rendre opérationnel l'arbitraire par le biais de conduites discriminatoires ? Pendant la période coloniale, la « pacification » a été pensée au départ comme une activité militaire, puis elle est entrée dans une étape pédagogique et protectrice. Au cours

de cette phase, les religieux avaient l'exclusivité du contrôle, de l'enseignement et de l'évangélisation. Cette séquence d'actions fut fixée par les dispositions et mandats de la Couronne qui établissaient les attributions des différents agents sociaux. Dans le contexte urbain contemporain, rien de similaire n'existe ni pourrait exister, étant donné que l'État républicain est laïc et qu'il ne pourrait pas attribuer formellement une condition tutélaire à des personnes qui sont des citoyens égaux aux autres, qui font partie du corps de la nation, qui vote et choisit leurs représentants. La police est censée garantir le respect de la loi dans n'importe quel quartier de la ville, que ce soit les *favelas* ou les quartiers riches.

Pourtant, comme au XIX^e siècle dans les *cortiços*, les pouvoirs publics ont désormais déclaré qu'une partie de la ville était dangereuse : ont ainsi été créées des unités de police destinées spécifiquement aux *favelas*. En créant des procédures spéciales, ils ont reconnu que ce segment de la population est différent des autres citoyens, le situant aux confins de la criminalité. De cette manière, ils ont institué, *de facto* et non *de jure*, une tutelle de nature militaire et répressive sur des territoires sociaux où habite plus d'un cinquième de la population de la ville. Ils ont choisi de transformer la responsabilité publique en tutelle militarisée. Ce choix a exacerbé les divisions socioéconomiques existantes, renforcé les préjugés et les attitudes discriminatoires, et contribué à former la *Fobópolis*³³ (« phobopole ») dont parle Marcelo Lopes de Souza [2008]. Les critiques sévères et justifiées qui ont été adressées à cette politique sécuritaire, tant au Brésil qu'à l'étranger, ont encouragé les autorités publiques à aller plus loin. Avec la création des UPP, une nouvelle rhétorique a vu le jour. La tutelle n'était plus une simple guerre, mais une « pacification » qui incluait autant des aspects répressifs que des bénéfices matériels et des actions d'assistance.

Le régime tutélaire annule en principe toute action ou expression publiques de la personne sous tutelle. Les initiatives (*agency*) ne provenant pas du tuteur sont occultées. L'Histoire ne consignera pas leurs tactiques et stratégies, car leurs images et récits sont ignorés. Par principe, la permission voire la possibilité de parler leur est niée³⁴.

Les plans d'action sont établis et exécutés par le tuteur ou par des agents désignés par ce dernier sans qu'il y ait aucune participation active

33. La *Fobópolis*, dans la conception de Souza [2008], serait une ville organisée sur la peur.

34. Sur l'annulation de la voix et de l'agentivité (*agency*) des colonisés et des subalternes, voir les réflexions développées par Said [1984], Goody [2008], Certeau [2010] et Spivak [2010].

de la personne sous tutelle ni la possibilité d'interférer dans le choix des méthodes et des objectifs. Les programmes gouvernementaux définissent des objectifs à remplir et prévoient des bénéfices pour les personnes placées sous tutelle qui restent souvent sur le papier. En réalité, seules les actions répressives et de contrôle sont fidèlement appliquées.

L'histoire des pacifications qui ont suivi l'établissement des premiers contacts avec des populations considérées encore comme isolées au xx^e siècle en donne un exemple frappant. Une fois réalisée avec succès, l'action gouvernementale devait s'orienter vers la création de mesures de protection pour la santé et le bien-être de la population récemment pacifiée, et l'application de prévisions efficaces d'assistance sociale. Or, les ressources budgétaires étatiques et celles provenant d'entreprises privées, auparavant très abondantes, furent drastiquement réduites. La chute démographique de ces collectivités, pour cause de nouvelles maladies, d'épidémies et de pénuries alimentaires, en fut la conséquence. C'est la tragédie des pacifications indigènes réalisées par l'agence indigéniste officielle, décrite par les principaux *sertanistas*³⁵. Malgré les intentions humanitaires des agents impliqués (personnes et organismes de protection), le résultat a souvent été le génocide des populations mises sous tutelle.

Nous pouvons observer des faits similaires dans les « pacifications » actuelles dans les contextes urbains. Les activités de promotion sociale et d'assistance spécifique menées dans le cadre des « UPP sociales », considérées dans les projets comme la part essentielle des actions de pacification des *favelas*, n'ont jamais été sérieusement mises en œuvre. La participation sporadique de personnes de la communauté dans des enquêtes censées permettre une meilleure orientation des actions gouvernementales ne veut pas dire que des instances politiques de dialogue et de représentation ont été créées. Les bénéfices collectifs et les œuvres d'assainissement avancent très lentement, sans planification, à travers des actions classiques et ponctuelles. L'urbanisation des *favelas* demeure un objectif très lointain. Le thème de la « pacification » continue d'être une composante fondamentale du discours des autorités et des médias, mais il devient de plus en plus synonyme d'occupation et de contrôle policier et militaire de ces zones urbaines.

35. En ce sens, voir Rocha Freire [2004].

Considérations finales

Avec la « pacification », certains aspects de la marginalisation des *favelas* ont connu des améliorations. Les conflits armés entre différentes *quadrilhas* (« bandes ») de trafiquants constituaient une menace pour la sécurité et la libre circulation des habitants de ces communautés. Ils faisaient en outre obstacle au développement de la vie associative, des politiques gouvernementales et des projets d'assistance et de culture. Les rues ont été nommées et les maisons numérotées, permettant aux habitants de faire l'expérience, pour la première fois, « d'avoir une adresse ». Cette mesure a eu d'importantes conséquences pratiques, dans le remplissage de formulaires pour un emploi ou les achats à crédit par exemple. Elle a aussi eu un fort impact sur la revalorisation de l'identité de l'habitant de la *favela*. L'établissement de services d'utilité publique (électricité, eau potable et ramassage des ordures) par des entreprises mixtes ou sous-traitantes a connu une augmentation importante dans ces secteurs de la ville.

Par ailleurs, ces dernières années, de nombreuses activités culturelles (musées, centres culturels, groupes de musique, de danse, de théâtre et de sport) sont apparues et ont contribué à revaloriser la vie dans les *favelas* et les périphéries³⁶. De telles initiatives ont précédé la création des UPP et n'ont pas de lien direct avec elles, même si elles ont pu bénéficier dans certains cas du climat positif qu'elles ont créé.

Ces bénéfices ont cependant été contrebalancés par de nouveaux coûts et de nouvelles contraintes qui résultent de l'insertion de ces zones urbaines dans l'économie de marché et l'expansion de la spéculation immobilière. Les connexions irrégulières et gratuites au réseau électrique (*gatos*) ont été interdites, ce service intègre désormais le budget des ménages³⁷. Par ailleurs, les prix des biens immobiliers et des loyers ont augmenté dans les « communautés pacifiées ». Les familles aux faibles revenus commencent à se défaire de leurs anciens logements ou à les vendre à des familles arrivées récemment qui ont un pouvoir d'achat supérieur. C'est ce que Silva, Barbosa et Faustino

36. Voir Faustino [2009], Silva *et al.* [2012a], Mello *et al.* [2012].

37. Dans certaines communautés, l'arrivée des voitures des UPP s'est réalisée simultanément à celle des camions Light (compagnie d'électricité de la ville de Rio de Janeiro). On aurait dit que les seconds avaient été escortés par les premiers.

[2012b] ont appelé l'« élimination blanche », à savoir l'expulsion d'anciens résidents de leurs maisons dans les *favelas* par des moyens qui ne sont pas directement violents³⁸. Faute d'une politique publique intégrale capable de garantir un logement aux familles les plus pauvres, les habitants seront les otages des forces du marché qui orientent l'urbanisation des *favelas*.

L'importante croissance des *favelas* à Rio de Janeiro met en évidence l'incapacité et le désintérêt des autorités publiques pour résoudre le problème social du logement populaire. Entre 1991 et 2000, la population de Rio de Janeiro a augmenté de 7 %, alors que le nombre d'habitants des *favelas* a crû de 23,8 %. Au cours de la décennie suivante (2001-2010), l'augmentation de la population totale a été de 7,9 %, tandis que celle des habitants des *favelas* de 27,6 %³⁹. Entre 1991 et 2010, la population résidant dans des *favelas* a augmenté près de quatre fois (57,9 %) plus que la population totale de la ville (15,5 %). Sans une transformation urgente des politiques publiques, les conditions ne seront pas réunies pour inverser l'expansion du problème.

Le mode d'intervention étatique mis en œuvre jusqu'à aujourd'hui montre ses propres limites dans la gestion des territoires et des populations. Selon les données du recensement de 2010 [IBGE, 2010], il y a mille soixante-dix-sept *favelas* dans la municipalité de Rio de Janeiro⁴⁰. Les « communautés pacifiées » représentent moins d'un quart d'entre elles⁴¹. De nombreux récits rappellent qu'avec la « pacification » des *favelas* des zones sud et nord, plusieurs groupes criminels ont migré vers d'autres *favelas*, où l'on constate une recrudescence des conflits entre

38. Voir Silva *et al.* [2012b, p. 429].

39. En 2000, l'augmentation totale de la population est d'environ 384 000 personnes, 210 000 (soit 54,8 % d'entre elles) vivent dans des *favelas*. En 2010, cette augmentation s'élève à environ 465 000 personnes, dont 301 000 résident dans des *favelas*, ce qui correspond à 64,7 % de cette augmentation.

40. Un recensement est en cours depuis le début du mois d'août 2022. Les résultats de ce recensement ne seront connus qu'en 2023.

41. En fonction de la classification établie, certaines des plus grandes *favelas* échappent à ce décompte. Il est donc fort probable que ces données soient sous-estimées. C'est le cas de *Vila Kennedy* et de *Cidade de Deus*, logements sociaux érigés par les pouvoirs publics il y a quelques décennies pour des personnes aux revenus faibles. Néanmoins, au fil du temps, ces bâtiments se sont détériorés, ils ressemblent aujourd'hui aux *cortiços* du début du XIX^e siècle. Ces dernières décennies, une ceinture de baraquements s'est créée tout autour. La population paupérisée qui s'y est installée excède largement le nombre de familles qui y vivait jusqu'alors.

quadrilhas armées⁴². Les anciens problèmes semblent avoir été déplacés vers d'autres parties de la ville, loin des zones fréquentées par les touristes, sans pour autant avoir été résolus.

Une enquête, réalisée auprès des policiers qui ont participé à neuf des premiers UPP implantées, suggère que les objectifs affichés dans le projet officiel n'ont pas été atteints. La grande majorité des policiers ne voyait pas les UPP comme un nouveau modèle de maintien de l'ordre, et craignait que l'initiative soit vite close. 70 % d'entre eux déclaraient préférer travailler dans d'autres unités de la Police militaire. À l'issue de la période initiale d'occupation, que tous décrivent en général comme bien accueillie par la population, 74,4 % des policiers considéraient que les attitudes des habitants à leur égard étaient négatives ou de rejet, et 55 % déclaraient craindre que ces zones soient reprises par les trafiquants [Soares, 2010, p. 37-38].

Après cinq ans, les habitants des « communautés pacifiées » ont commencé à donner des signes d'insatisfaction face aux choix unilatéraux des pouvoirs publics. La non-installation des « UPP sociales » est l'un des principaux aspects de ce mécontentement. La gestion tutélaire et autoritaire des programmes gouvernementaux, sans consultation préalable des priorités et des besoins quotidiens de la population, privilégiant au contraire les grands chantiers ayant un impact médiatique, a entraîné des protestations et des manifestations des habitants des *favelas*, dont le blocage temporaire de routes et d'avenues⁴³. Au lieu d'établir un dialogue et d'essayer de résoudre le problème du manque de participation des communautés dans la planification des travaux d'aménagement urbain, les autorités ont considéré ces manifestations uniquement comme une perturbation des routines urbaines, devant être résolues par le biais d'une action policière.

Par ailleurs, les informations sur les morts et les conflits dans les *favelas* « pacifiées » se sont multipliés, témoignant d'une détérioration de

42. Afin d'affronter cette situation, les Compagnies détachées de patrouille (CDP), unités de police de petite taille, dont le contingent équivaut à un quart des UPP, sans aucune mission sociale, ont été créées. Une espèce d'occupation de second ordre s'est ainsi mise en place dans certaines *favelas* [Rodrigues, 2014].

43. C'est le cas par exemple des manifestations récentes des habitants de la *favela* Rocinha, qui se sont opposés à de multiples reprises à la construction du téléphérique et ont exigé que le gouvernement investisse dans l'assainissement de base.

la qualité des actions entreprises. Une thèse de doctorat [Farias, 2014] présente un rapport rigoureux des morts répertoriées dans les *favelas* pour cause d'actions policières. Entre 2009 et 2010, il n'y a aucun cas recensé, entre 2011 et 2012, un seul, alors qu'en 2013 le chiffre s'élève à dix [Farias, 2014, p. 221-228]. Entre janvier 2013 et janvier 2014, le nombre d'actes de résistance à l'autorité policière dans les « communautés pacifiées » a augmenté de 77,7 % [Rodrigues, 2014].

On peut aller plus loin et se demander si les statistiques sur les morts occasionnées par la police militaire dans les *favelas* choquent ou dérangent les médias et l'opinion publique. Comme dans les pacifications coloniales, orientées vers la seule « sécurité physique et patrimoniale des colonisateurs, [dérangées par] les invasions ou les destructions des sucreries et des *haciendas*, ainsi que les assassinats et les attaques contre les Portugais » [Pacheco de Oliveira, 2010a, p. 30], les conflits et les morts actuels dans les *favelas* ne font l'objet d'enregistrement administratif ou médiatique que dans la mesure où ils affectent les mégaévénements, les intérêts des entreprises puissantes et la circulation quotidienne dans les espaces urbains. Pour résoudre ce qu'ils identifient comme un « problème », les autorités mettent en œuvre des pratiques qui promeuvent le génocide systématique des personnes jugées menaçantes ou problématiques, notamment celles appartenant aux groupes défavorisés de l'échelle sociale. Ces pratiques s'appuient sur une forme corrosive et létale de racisme qui, comme nous l'avons observé auparavant, ne s'exprime pas au niveau des doctrines et des discours strictement racialisants⁴⁴.

C'est la représentation négative et pleine de préjugés construite par les médias qui permet de comprendre cette effroyable indifférence. À l'instar des *índios bravos* de l'époque coloniale, les *favelas* sont envisagées comme une altérité totalisante, en elle-même menaçante, et non comme une entité constituée de personnes et de familles différentes. Dans ces discours, on trouve rarement de signes d'empathie ou de

44. Ce qui ne veut pas dire cependant que ce racisme ne peut pas être appréhendé empiriquement et analysé, car il s'exprime dans de multiples contextes. À l'intérieur des corporations militaires, il se manifeste par des postures néonazies à l'occasion des entraînements réguliers, chants et images à l'appui qui se retrouvent aussi sur des sites internet très fréquentés. Pour la population en général, des programmes de radio et de télévision, y compris aux heures de grande audience, réalimentent une vision militariste et raciste.

partage, un racisme apeuré prédomine. C'est sous ce dernier aspect que les « pacifications » actuelles se différencient de celles de l'indigénisme proposant au contraire une réactualisation du discours colonial en ce qui concerne la question des droits et de l'altérité.

Quelques cas récents mettent en évidence la participation de policiers des UPP dans des actions arbitraires contre les habitants des *favelas*, qui incluent l'usage de la torture, l'assassinat et la dissimulation des corps⁴⁵. Au-delà de certains changements dans le commandement et les excuses publiques faites dans les médias, l'impact de ces événements dans la planification gouvernementale est presque nul. Un mémoire de master [Rodrigues, 2013, p. 252] signale le retour et la permanence de groupes criminels dans les communautés « pacifiées », permettant de supposer qu'il existe une nouvelle permissivité face au trafic de drogue.

Dans un autre travail, Rodrigues dresse une cartographie des *favelas* pacifiées en identifiant les groupes armés qui y sont présents. 72 % d'entre eux appartiendraient au « Commando Rouge » (CV), les autres factions du crime organisé, comme l'organisation « Amis des Amis » (ADA) avec 22 %, le « Troisième Commando » et « les Milices » avec 2,7 % chacun, seraient moins présentes. Jusqu'au mois de mars 2014, le nombre de policiers des UPP morts dans des affrontements s'élevait à seize [Rodrigues, 2014]. Parmi les groupes criminels armés, les milices ont les relations les plus fluides et poreuses avec la police. Une grande partie de leur contingent se compose de personnes ayant reçu un entraînement militaire et comprend d'anciens policiers et soldats.

Les incohérences et les limites signalées ne représentent pas des faits isolés ou occasionnels, elles tiennent davantage aux caractéristiques intrinsèques à ce mode de gestion des populations et des territoires. La militarisation croissante de la gestion de la question urbaine, associée à l'absence complète de dialogue adéquat de l'État avec toute une partie de la population urbaine, légitime la concentration d'importantes ressources dans les mains des autorités municipales et régionales, administrées exclusivement selon les intérêts circonstanciels des gouvernants et de tierces personnes. Au cours du siècle précédent, les pacifications et

45. À ce sujet, voir le « Cas Amarildo », largement diffusé par la presse nationale et internationale. Parmi beaucoup d'autres, voir l'article d'*O Estado de São Paulo*, del 27/11/2013. Disponible sur : <http://www.estadao.com.br/noticias/ciudades,soldado-presno-no-caso-amarildo-e-denunciado-por-outras-torturas-na-rocinha,1101222,0.html> [consulté le 5 décembre 2013].

la tutelle militaire donnèrent naissance à une agence gouvernementale (SPI), pavée de bonnes intentions et de récits édifiants, qui se révéla inefficace pour endiguer le génocide des peuples indigènes. L'établissement d'un réseau de relations clientélistes et l'extension de la corruption et d'actions arbitraires, dont témoigne la récente découverte du « Rapport Jader Figueiredo⁴⁶ », daté de 1968 et qui à l'origine de l'extinction du SPI, l'ont affaiblie. Si des changements d'orientation drastiques ne sont pas introduits, les « pacifications » contemporaines auront un destin similaire.

Les prédictions faites dans ce texte, écrit et publié dans une version originale en 2014, semblent malheureusement s'être presque entièrement réalisées. Avec la destitution de Dilma Rousseff et la consolidation progressive des gouvernements conservateurs au Brésil, l'intention de réformer les agissements de la police dans les *favelas* a été complètement abandonnée. Le secrétaire à la sécurité de Rio de Janeiro qui avait idéalisé les UPP, mécontent des résultats obtenus, a démissionné de son poste en 2014 et la police a progressivement repris ses pratiques d'incurSIONS violentes dans les *favelas*.

Les installations des UPP, de plus en plus appauvries en ressources et en personnel, ont commencé à fonctionner comme de petits bunkers pour une présence policière anodine dans ces zones. Elles n'ont eu aucun d'impact positif sur la vie des communautés ni sur la lutte contre les trafiquants de drogue, qui ont commencé à compter sur la complicité active des unités de police.

Au final, la création des UPP n'a contribué qu'au renforcement des « milices », des organisations paramilitaires intégrées et commandées par des retraités ou des actifs des forces armées. Avec le soutien d'opérations militaires d'envergure, les milices ont pris le contrôle de la plupart des *favelas* de Rio de Janeiro, commençant à y exercer un fort pouvoir économique et politique, qui s'est traduit par un monopole sur la vente de certains biens dans la *favela* et l'élection de nombreux politiciens qui ont représenté leurs intérêts.

46. En 1966, le procureur Jader de Figueiredo fut mandaté par le ministère de l'Intérieur pour mener une enquête sur les allégations de corruption et de violence commises dans l'administration du SPI. Le rapport a relevé des centaines de cas. Il recommanda de sanctionner et de licencier plus d'une centaine d'employés. En raison de ses répercussions publiques, le rapport conduisit à l'extinction du SPI et à la création ultérieure d'une nouvelle agence indigène (FUNAI).

La presse, qui avait tant célébré l'arrivée des UPP, remarquant les signes de corruption et de clientélisme, a cessé de louer les actions de la police comme des initiatives héroïques, mais est restée inconditionnelle de ses versions officielles sur le grand nombre de personnes tuées par la police, justifié uniquement par des soi-disant « actes de résistance », et ne questionne pas les actes de violence contre les habitants des *favelas*.

L'indifférence de l'opinion publique face au non-respect des droits civiques des habitants des *favelas* et de la périphérie, fondée sur le racisme structurel et l'acceptation tacite de l'actuation arbitraire des institutions et de l'exercice illégal et incontrôlé de la force par les puissants, s'est aggravée.

Aggiornamento (2022)

La fin d'une longue période de dictature militaire (1964-1985) et l'élaboration d'une Constitution (1988), qui insiste sur les engagements sociaux de l'État et reconnaît les droits collectifs et ceux des minorités, ont suscité de nouveaux espoirs pour la société brésilienne. Les indigènes ont obtenu la reconnaissance de presque 18 % des terres de ladite « Amazonie légale », où plusieurs millions d'hectares sont également des réserves extractivistes et des unités de conservation. Sur l'ensemble du territoire national, plusieurs milliers d'hectares sont actuellement revendiqués par les communautés quilombola. Les politiques sociales orientées vers la lutte contre la pauvreté, l'égalité raciale et de genre, ont signalé l'émergence d'un nouveau pays, avec moins d'exclusion, de discrimination et de tutelle. C'est dans ce contexte politique que les articles qui composent ce livre ont initialement vu le jour.

Une alliance conservatrice hétérogène a destitué en 2016 la présidente Dilma Rousseff, réélue en 2014, au terme d'une procédure d'*impeachment*, et a conduit à l'incarcération de l'ex-président Luiz Inácio Lula da Silva en 2018, candidat en tête des sondages pour l'élection présidentielle. Victorieux d'une campagne électorale dirigée par des spécialistes internationaux en *political marketing* et *fake news*, un gouvernement d'extrême droite s'est alors imposé¹, admirateur de la dictature militaire et partisan d'un alignement absolu avec les intérêts économiques et géopolitiques des États-Unis: scénario idéal pour la

1. Pour comprendre l'association des intérêts ruraux et urbains dans la campagne électorale et dans la structure administrative qui a ensuite été mise en place, voir Pacheco de Oliveira [2021].

mise en pratique d'un néolibéralisme sauvage dirigé contre les droits sociaux, l'écologie et le respect des territoires et des cultures indigènes.

Le Brésil officiel, représenté aujourd'hui par le pouvoir exécutif, se retourne contre ses « autres », ravivant, sans même le savoir, la rhétorique usée du discours colonial. Faire disparaître ou mettre sous tutelle sont ainsi les orientations centrales, à peine dissimulées derrière l'ironie et le racisme. Elles se manifestent désormais sous différentes formes, allant de l'abolition des droits, encore restreints, acquis par ces peuples et ces communautés pendant les dernières décennies, jusqu'au désengagement à l'égard de leur survie menacée par la pandémie et les actions agressives des agents du développement prédateur et sauvage (agrobusiness, exploitation forestière et mine).

Pour de nombreux scientifiques brésiliens en sciences sociales, le revirement qui s'est produit dans le pays a été une profonde surprise et ne semblait explicable que par des raisons externes (l'intérêt des grandes multinationales pour les gisements pétroliers sous-marins du pré-sel, les nouvelles technologies de communication et leur utilisation dans le contrôle des masses; la crise des démocraties occidentales).

Cependant, les textes qui composent ce livre indiquent de nombreux facteurs contribuant à une autre explication, basée sur des causes brésiliennes, de cet énorme revers: un racisme camouflé, mais enraciné et persistant, qui ne se manifeste généralement que par la plaisanterie, mais qui est aussi exprimé par des pratiques très violentes et discriminatoires dont il ne faut pas parler; l'acceptation fataliste que les lois ne s'appliquent pas aux puissants et qu'ils peuvent les violer en toute impunité grâce à la permissivité totale des autorités; la coutume de transformer même dans les conflits légaux et légitimes le concurrent en un « autre » – un ennemi ethnique, social ou idéologique – justifiant de déverser tout l'arsenal de haine et de cruauté typique d'une guerre sainte.

Pour que la richesse circule facilement vers les élites locales, nationales et vers leurs partenaires étrangers, il est nécessaire que la frontière, au sens où nous la conceptualisons dans ce livre, continue de s'étendre à travers l'Amazonie et vers d'autres zones convoitées du pays, que les droits de ses résidents indigènes, Noirs, métis et de ses populations traditionnelles, soient ignorés et que les lois soient enfreintes; que l'état d'exception, largement rendu visible par les frontières, s'empare de toute la nation et se généralise de manière éhontée.

Les anthropologues, en étudiant la construction de ces altérités et leur dynamique propre, essaient de pratiquer des façons de faire de l'ethnographie nouvelles et horizontales, et rendent leurs données et leurs analyses largement disponibles et socialement utiles. Pour les gouvernants actuels (2019-2022), ils deviennent des acteurs indésirables et dangereux, opposés à la libre expansion des frontières et à l'invisibilisation des conflits qu'elle génère. Leurs enquêtes ethnographiques et leurs analyses de la nation brésilienne développent pourtant des modalités de travail anthropologique qui expriment des expériences nouvelles à partir d'une situation d'enquête particulière.

Bibliographie

- ABREU Capistrano de, *Ensaio e Estudos*, Rio de Janeiro, Edição da Sociedade Capistrano de Abreu, 1931.
- ABREU Capistrano de, « Prefácio à história do Brasil », *Ensaio e estudos (crítica e história)*, Rio de Janeiro, Livraria Briguiet, 1932, p. 173-199.
- ABREU Maurício de Almeida, « Reconstruindo uma história esquecida: origem e expansão inicial das favelas do Rio de Janeiro », *Espaço & Debate*, n° 87, 1994, p. 34-46.
- ABREU Maurício de Almeida, *Evolución urbana do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, IPLANRIO, 1997.
- ACUÑA Cristóbal de, *Nuevo descubrimiento del gran río de las Amazonas*, Lima, Abya Yala, 2009 [1641].
- AGAMBEN Giorgio, *Estado de Exceção, Homo Sacer, II, I*, Boitempo, São Paulo, 2003.
- AGASSIZ Louis, *Jornal do Commercio*, Rio de Janeiro, 18 mai 1865.
- AGASSIZ Louis R. & AGASSIZ Elizabeth C., *Viagem pelo Brasil (1865-1866)*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1938.
- AGIER Michel, *Les Mots du discours afro-brésilien en débat*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2003.
- AGIER Michel & LAMOTTE Martin, « Les pacifications dans la ville contemporaine. Ethnographies et anthropologie », *L'Homme*, n° 219-220, 2016, p. 7-29. DOI: 10.4000/lhomme.29014
- AGOSTINHO Pedro (dir.), *O Índio na Bahia*, Fundação Cultural do Estado da Bahia, Salvador, 1988.
- AGOSTINHO Pedro, « El "Programa de Pesquisas sobre os Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro" (PINEB) », dans Georg GRÜNBERG (dir.),

- Articulación de la diversidad. Pluralidad étnica, autonomías y democratización en América Latina*, Cayambe, Abya-Yala, 1995, p. 197-226.
- AIRES Max Maranhão Piorski (dir.), *Escolas indígenas e políticas interculturais no Nordeste Brasileiro*, Fortaleza, Editora da Universidade Estadual do Ceará, 2010.
- AKERS Charles E., *Tradução devidamente autorizada do relatório sobre o Vale do Amazonas. Sua indústria de borracha e outros recursos*, Rio de Janeiro, Tipografia do Jornal do Comércio, 1913.
- ALBERT Bruce, « Territorialité, ethnopolitique et développement : à propos du mouvement indien en Amazonie brésilienne », *Cahiers des Amériques latines*, n° 23, 1997, p. 177-211.
- ALENCAR José de, *O Guarani*, Rio de Janeiro, Edições de Ouro, 1857.
- ALENCAR José de, *Ubirajara (Lenda Tupi)*, Rio de Janeiro, Edições de Ouro, (s.d.) 1874.
- ALMEIDA Maria Regina Celestino de, *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 2003.
- ALMEIDA Maria Regina Celestino de, « Quando é preciso ser índio: identidade étnica como força política nas aldeias do Rio de Janeiro », dans Daniel AARÃO REIS, Hebe MATTOS, João PACHECO DE OLIVEIRA, Luís Edmundo DE SOUZA MORAES & Marcelo RIDENTI (dir.), *Tradições e modernidades*, Rio de Janeiro, FGV Editora, 2010, p. 47-60.
- ALMEIDA Mauro William Barbosa, *Rubber Tappers of the Upper Jurua River: The Making of a Forest Peasantry*, thèse de doctorat, université de Cambridge, 1993.
- ALMEIDA Rubem Thomaz, *Do desenvolvimento comunitário à mobilização política. O Projeto Kaiowa-Nandeva como experiência antropológica*, Rio de Janeiro, Contra Capa, 2001.
- ALTHUSSER Louis, *Lire le Capital*, Paris, Maspero, 1970.
- AMADO Janaína, « Diogo Álvares, o Caramuru, e a Fundação Mítica do Brasil », *Estudos Históricos*, vol. 14, n° 25, 2000, p. 3-39.
- AMORIM Paulo Marcos, *Índios camponeses: os Potiguaras da Baía da Traição*, mémoire de master en anthropologie sociale, programme de pós-graduação en anthropologie sociale du Musée national, université fédérale de Rio de Janeiro (PPGAS/MN/UFRJ), Rio de Janeiro, 1970.

- AMORIM Paulo Marcos, «Acamponesamento e proletarianização dos povos indígenas do Nordeste», *Boletim do Museu do Índio*, vol. 8, n° 15, 1975, p. 57-94.
- AMSELLE Jean-Loup (dir.), *Le Sauvage à la mode*, Paris, Sycomore, 1979.
- AMSELLE Jean-Loup, *Vers un multiculturalisme français. L'empire de la couture*, Paris, Aubier, 1996.
- AMSELLE Jean-Loup & M'BOKOLO Elikia, *Au cœur de l'ethnie: ethnie, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte, 1985.
- ANCHIETA José, *Cartas, Informações, Fragmentos Históricos e Sermões (1554-1594)*, Belo Horizonte/ São Paulo, Itatiaia/Edusp, 1988.
- ANDERSON Benedict, *The Imagined Community: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, New York, Verso, 1983.
- ANDRADA E SILVA José Bonifácio de, «Apuntes para la civilización de los Indios Bravos del Imperio del Brasil», 1823, dans Manuela CARNEIRO DA CUNHA (dir.), *Legislação indigenista no século XIX*, São Paulo, EDUSP, 1992, p. 347-360.
- ANONYME, «Questões de seringais (Rio Madeira)», *Amazonas*, vol. 14, n° 406, Manaus, 1880, p. 31-33.
- APEL Karl-Otto, «A comunidade de comunicação como pressuposto transcendental das ciências sociais», *Transformação da Filosofia*, São Paulo, Edições Loyola, 2000.
- APPADURAI Arjun, «The Past as a Scare Resource», *Man*, vol. 16, n° 2, 1981, p. 201-219. DOI: 10.2307/2801395
- APPADURAI Arjun, *Modernity at large. Cultural dimensions of globalization*, Minneapolis, The University of Minnesota Press, 1996.
- AQUINO Terri Valle de, *Os Caxinaua: de seringueiro caboclo a peão acreano*, mémoire de master en anthropologie sociale, Brasília, Fondation université de Brasília, 1977.
- AQUINO Terri Vale de & IGLESIAS Marcelo Manuel Piedrafita, *Os Kaxinawá do rio Jordão: história, território, economia e desenvolvimento sustentado*, Rio Branco, Comissão Pró-Índio do Acre, 1994.
- ARAÚJO LIMA Cláudio, *Coronel de barranco*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1970.
- ARAÚJO LIMA José Francisco de, *Amazônia, a terra e o homem: com uma introdução à antropogeografia*, 4^e édition, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1975.
- ARIÈS Philippe, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Éditions du Seuil, 1975.

- ARRUTI José Maurício Andion, « Morte e vida no Nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional », *Estudos Históricos*, vol. 8, n° 15, 1995, p. 57-94.
- ARRUTI José Maurício Andion, *O reencantamento do mundo: trama histórica e arranjos territoriais Panka*, mémoire de master en anthropologie sociale, programme de pós-graduação en anthropologie sociale du Musée national, université fédérale de Rio de Janeiro (PPGAS/MN/UFRJ), Rio de Janeiro, 1996.
- ASAD Talal, « Introduction », dans Talal ASAD (dir.), *Anthropology & The Colonial Encounter*, New York, Humanities Press, 1973, p. 9-19.
- ASHCROFT Patrick, « History of Rio de Janeiro's Military Police. Part 2: From dictatorship to drug war », *Rio on Watch*, 5 mars 2014 [en ligne] <https://riononwatch.org/?p=13724> [dernière consultation le 6 mars 2014].
- AUGÉ Marc, *Théorie des pouvoirs et de l'idéologie. Étude de cas en Côte d'Ivoire*, Paris, Hermann, 1975.
- AZEVEDO Thales, « Catequese e aculturação », dans Egon SCHADEN (dir.), *Leituras de etnologia brasileira*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1976, p. 365-384.
- BACHELARD Gaston, *O novo espírito científico*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1968.
- BACHELARD Gaston, *La Formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, 7^e édition, Paris, Vrin, 1970.
- BAETA NEVES Luis Felipe, *O Combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios: Colonialismo e repressão cultural*, Rio de Janeiro, Forense, 1978.
- BAILEY Frederick George, *Tribe, Caste and Nation: A Study of Political Activity and Political Change in Highland Orissa*, Londres, The Oxford University Press, 1960.
- BALANDIER Georges, « La Situation coloniale: approche théorique », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 11, 1951, p. 44-79.
- BALANDIER Georges, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire: dynamique des changements sociaux en Afrique Centrale*, Presses universitaires de France, 1955.
- BANDEIRA Manuel, *Gonçalves Dias*, 5^e édition, Rio de Janeiro, Livraria Agir, 1969.

- BANDEIRA Maria de Lourdes, *Os Kariri de Mirandela: um grupo indígena integrado*, mémoire de master en sciences sociales, université fédérale de Bahia, Salvador, sans date (s.d.).
- BAPTISTA Mércia Rejane Rangel, *De caboclo da Assunção a índios Truká: estudo sobre a emergência da identidade étnica Truká*, mémoire de master en anthropologie sociale, programme de *pós-graduação* en anthropologie sociale du Musée national, université fédérale de Rio de Janeiro (PPGAS/MN/UFRJ), Rio de Janeiro, 1992.
- BARATA Manoel de Mello Cardoso, *Formação histórica do Pará*, Belém, université fédérale du Pará, 1973.
- BARBOSA Wallace de Deus, *Os índios Kambiwá de Pernambuco: arte e identidade étnica*, mémoire de master, école des beaux-arts, université fédérale de Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1991.
- BARREL Yves, « Le Social et ses territoires », dans Frank AURIAC & Roger BRUNET (dir.), *Espaces, jeux & enjeux*, Paris, Fondation Diderot/Fayard, 1986, p. 131-139.
- BARRETO FILHO Henyo Trindade, *Tapebas, Tapebanos e pernasdepau: etnogênese como processo social e luta simbólica*, mémoire de master en anthropologie sociale, programme de *pós-graduação* en anthropologie sociale du Musée national, université fédérale de Rio de Janeiro (PPGAS/MN/UFRJ), Rio de Janeiro, 1993.
- BARTH Fredrik, « Economic spheres in Darfur », dans Raymond FIRTH (dir.), *Themes in Economic Anthropology*, Routledge, 2011 [1967], p. 149-174.
- BARTH Fredrik, « Introduction », dans Fredrik BARTH (dir.), *Ethnic Groups and Boundaries*, Londres/Oslo, George Allen & Unwin/Universitets Forlaget, 1969, p. 9-38.
- BARTH Fredrik, « Economic spheres in Darfur », dans Raymond FIRTH (dir.), *Themes in Economic Anthropology*, 2^e édition, Tavistock, 1970.
- BARTH Fredrik, « Problems in conceptualizing cultural pluralism, with illustrations from Somar », dans David MAYBURY-LEWIS (dir.), *The Prospects for Plural Societies*, Washington D.C., The American Ethnological Society, 1984, p. 77-87.
- BARTH Fredrik, « The analysis of culture in complex societies », *Ethnos*, vol. 3-4, 1988, p. 120-142. DOI: 10.1080/00141844.1989.9981389
- BARTH Fredrik, *Balinese Worlds*, Chicago, The University of Chicago Press, 1993.

- BARTH Fredrik, «Enduring and emerging issues in the analysis of ethnicity», dans Cora GOVERS & Hans VERMEULEN (dir.), *The Anthropology of Ethnicity: Beyond "Ethnic Groups and Boundaries"*, Amsterdam, Het Spinhuis, 1994, p. 11-32.
- BARTOLOMÉ Miguel Ángel, «As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário social e político», *Mana. Estudos de Antropologia Social*, vol. 12, n° 1, 2006, p. 39-68. DOI: 10.1590/S0104-93132006000100002
- BATES Henry Walter, *O naturalista no rio Amazonas*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1954 [1863].
- BATISTA Vera Malaguti, *O medo na cidade do Rio de Janeiro. Dois tempos de uma história*, Rio de Janeiro, Revan, 2003.
- BAZIN Jean, *Des clous dans la Joconde: l'anthropologie autrement*, Toulouse, Éditions Anacharsis, 2014.
- BELLAH Robert N., «The ethical aims of social inquiry», dans Norma HAAN, Robert N. BELLAH, Paul RABINOW & William SULLIVAN (dir.), *Social Science as Moral Inquiry*, New York, Columbia University Press, 1983, p. 360-382.
- BELLEAU Jean-Philippe, *Le Mouvement indien au Brésil*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2014.
- BELLUZZO Ana Maria de Morais (dir.), *O Brasil dos Viajantes*, São Paulo, Objetiva/Metalivros, 2000.
- BENCHIMOL Samuel, *O cearense na Amazônia – inquérito antropogeográfico sobre um tipo de migrante*, Rio de Janeiro, Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia, Coleção Araújo Lima, 1965 [1964].
- BENGOA CABELLO José, *Historia del pueblo mapuche (siglos XIX y XX)*, t. VII, 2^e édition, Santiago du Chili, Lom Editores, Biblioteca Bicentenario, 2000 [1985].
- BENGOA CABELLO José, *Historia del pueblo mapuche (siglos xix y xx)*, Santiago, Lom Editores, 2000.
- BENJAMIN Walter, «Sobre o conceito de história», dans Walter BENJAMIN, *Obras Escolhidas. Magia e técnica, arte e política*, 2^e édition, São Paulo, Editora Brasiliense, 1986, p. 222-232.
- BENNETT John W., *The New Ethnicity: Perspectives from Ethnology*, Saint Paul, West Publishing Co., 1975.

- BENTLEY G. Carter, « Ethnicity and practice. Comparative studies », *Society and History*, vol. 29, n° 1, 1987, p. 24-55. DOI: 10.1017/S001041750001433X
- BENSA Alban, « De la micro-histoire vers une anthropologie critique », dans Jean REVEL (dir.), *Jeux d'échelles. De la micro-analyse à l'expérience*, Paris, Gallimard/Le Seuil, 1996.
- BENSA Alban, *Sur l'exotisme. Essais d'anthropologie critique*, Toulouse, Anacharsis, 2006.
- BENSA Alban, *Después de Lévi-Strauss. Por una antropología de escala humana*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 2015.
- BERNARD Carmen & GRUZINSKI Serge, « La redécouverte de l'Amérique », *L'Homme*, vol. 32, n° 122-124, 1992, p. 7-37.
- BERNARD Carmen & GRUZINSKI Serge, *La Fin de l'exotisme. Essais d'anthropologie critique*, Toulouse, Anacharsis, 2006.
- BERTHIAUME Pierre, « L'Aventure américaine au xvii siècle. Du voyage à l'écriture », *Cahiers du CRCCF*, n° 27, Ottawa/Paris/Londres, Les Presses de l'université d'Ottawa, 1990.
- BERTOL DOMINGUES Heloísa Maria, *A noção de Civilização na visão dos construtores do Império. (A revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro: 1838-1850/60)*, mémoire de master, programme de pós-graduação en histoire, université fédérale Fluminense, 1989.
- BERTRAND Romain, *L'Histoire à parts égales. Récits d'une rencontre, Orient-Occident (xvi^e-xvii^e siècles)*, Paris, Le Seuil, 2011.
- BHABHA Homi K., *The Location of Culture*, Londres/New York, Routledge, 1995.
- BIOLSI Thomas, *Indians and Anthropologists. Vine Deloria, J.-R., and the Critique of Anthropology*, Tucson, The University of Arizona Press, 1997.
- BIRMAN Patrícia, « Favela é comunidade? », dans Luiz Antonio MACHADO DA SILVA (dir.), *Vida sob cerco: violência e rotina nas favelas do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, Faperj/Nova Fronteira, 2008, p. 99-114.
- BLOCH Maurice, « The past and the present in the present », *Man*, New Series, vol. 12, n° 2, 1977, p. 278-292. DOI: 10.2307/2800799
- BOHANAN Paul, « Introduction », dans Paul BOHANAN & George DALTON (dir.), *Markets in Africa*, New York, Doubleday, 1965.
- BOHANAN Paul, « African's Land », dans George DALTON (dir.), *Tribal and Peasant Economies*, New York, The Natural History Press, 1975, p. 51-60.

- BONFIL BATALLA Guillermo, « Diversidad y democracia: un futuro necesario », dans Georg GRÜNBERG (dir.), *Articulación de la diversidad. Pluralidad étnica, autonomías y democratización en América Latina*, Cayambe, Abya-Yala, 1995, p. 9-18.
- BOSI Alfredo, *Dialética da Colonização*, 3^e édition, São Paulo, Companhia das Letras, 1992.
- BOSI Alfredo, *História concisa da literatura brasileira*, São Paulo, Cultrix, 1995.
- BOURDIEU Pierre, « L'identité et la représentation. Éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, vol. 35, 1980, p. 63-72.
- BOURDIEU Pierre, « "Quand les Kanak prennent la parole". Entretien avec Alban Bensa », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, vol. 56, 1985, p. 69-85.
- BOURDIEU Pierre, *A economia das trocas lingüísticas: o que falar quer dizer*, São Paulo, EDUSP, 1996.
- BOYER Véronique, « De la campagne à la ville: la migration du *caboclo* », *Cahiers d'études africaines*, vol. 125, 1992, p. 109-127
- , « Énoncer une "identité" pour sortir de l'invisibilité. La circulation des populations entre catégories légales (Brésil) », *L'Homme*, n° 214, 2015, p. 7-36. DOI: 10.4000/lhomme.23792
- BRASIL Raymundo Pereira, *O rio Tapajós na Exposição Nacional de Borracha no Rio de Janeiro*, Belém, Itaituba, 1913.
- BRASILEIRO Sheila, *O processo faccional no povo indígena Kiriri*, mémoire de master en sociologie, université fédérale de Bahia, Salvador, 1996.
- BRANDÃO Ambrósio Fernandes, *Diálogos das Grandezas do Brasil*, 3^e édition, Recife, Fundação Joaquim Nabuco/Editora Massangana, 1997 [1618].
- BRIGHENTI Clovis Antonio & HECH Egon Dionísio, *O movimento indígena no Brasil. Da tutela ao protagonismo (1974-1988)*, Foz do Iguaçu, Ed. UNILA, 2021.
- BRIGNOL Liliane Moreira, *Olhos azuis sobre o cocar: representações e fronteiras étnicas na colônia Blumenau (1850-1880)*, thèse de doctorat, Niterói, université fédérale Fluminense, 2002.
- BRIONES Claudia, *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*, Buenos Aires, Antropofagia, 2005.
- BRIONES Claudia & CARRASCO Morita, *La tierra que nos quitaron: reclamos indígenas en Argentina*, Buenos Aires, IWGIA, 1996.

- BRIONES Claudia & CARRASCO Morita, *Pacta sunt servanda: capitulações, convenios y tratados con indígenas en Pampa y Patagonia (Argentina, 1742-1878)*, document n° 29, Copenhague/Buenos Aires, IWGIA/Vinciguerra, 2000.
- BUARQUE DE HOLANDA Sérgio, *Visões do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*, São Paulo, Brasiliense, 1959.
- BUARQUE DE HOLANDA Sérgio, *Visões do paraíso*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1969.
- BURKE Peter, « Pintores como historiadores da Europa no século XIX », dans José de SOUZA MARTINS, Cornélia ECKERT & Sylvia CAIUBY NOVAES (dir.), *O imaginário e o poético nas Ciências Sociais*, São Paulo, Bauru/EDUSC, 2005, p. 15-32.
- CABRAL Luis Caetano de Oliveira, *Hevea brasiliensis; observações e estudos das plantações de seringueiras da Empresa Ford, no rio Tapajós*, Manaus, Tip. Fenix, 1940.
- CADORIN Mônica de Almeida, « A pintura histórica de Victor Meirelles », *Anais do Seminário EBA, 180 Anos da Escola de Belas Artes*, Rio de Janeiro, UFRJ, 1997, p. 165-176.
- CAMINHA Pero Vaz de, *Carta a el Rey dom Manuel*, Rio de Janeiro, Record, 1981 [1500].
- CAMPOS João da Silva, « Chronicas bahianas do século XIX », *Anais do Arquivo Público do Estado da Bahia*, n° 25, Salvador, 1937, p. 295-304.
- CÂNDIDO Antonio, *A Formação da Literatura Brasileira*, São Paulo, Martins Editora, 1959.
- CANO Ignacio, « Execuções sumárias no Brasil: o uso da força pelos agentes do Estadoé », dans Sandra CARVALHO (dir.), *Execuções sumárias no Brasil - 1997/2003*, Rio de Janeiro, Justiça Global/ Núcleo de Estudos Negros, 2003, p. 11-21.
- CANO Ignacio, « Seis por meia dúzia? Um estudo exploratório do fenômeno das chamadas "milícias" no Rio de Janeiro », dans JUSTIÇA GLOBAL (dir.), *Segurança, tráfico e milícias*, Rio de Janeiro, Fundación Heinrich Boll, 2008, p. 48-103.
- CANO Ignacio (dir.), *Os donos do morro: uma avaliação exploratória do impacto das Unidades de Polícia Pacificadora (UPPs) no Rio de Janeiro*, Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2012 [en ligne] <http://www.lav.uerj.br/docs/rel/2012/RelatUPP.pdf> [dernière consultation le 25 octobre 2013].

- CAPONE Stefania, *La Quête de l'Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil*, Paris, Karthala, 1999.
- CARDOSO DE OLIVEIRA Roberto, *O índio e o mundo dos brancos. A situação dos Túkuna do Alto Solimões*, São Paulo, DIFEL, 1964.
- CARDOSO DE OLIVEIRA Roberto, «Problemas e hipóteses relativos à fricção interétnica», *A Sociologia do Brasil Indígena*, Brasília/Rio de Janeiro, Editora UnB/Tempo Brasileiro, 1972, p. 85-129.
- CARDOSO DE OLIVEIRA Roberto, *A Sociologia do Brasil Indígena*, Brasília/Rio de Janeiro, Editora UnB/Tempo Brasileiro, 1978.
- CARDOSO DE OLIVEIRA Roberto, «Etnicidad y las posibilidades de una ética planetaria», *Antropológicas*, n° 8, 1993, p. 20-33.
- CARDOSO DE OLIVEIRA Roberto, «Etnicidade, eticidade e globalização», conférence inaugurale de la XX^e réunion de l'association brésilienne d'anthropologie (ABA), Salvador, 1996.
- CARDOSO DE OLIVEIRA Roberto, *O trabalho do Antropólogo*, Brasília, Paralelo 15/Editora da UNESP, 1998.
- CARNEIRO Carlos, «População», dans *Dicionário histórico, geográfico e etnográfico brasileiro*, vol. 1, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1922, p. 239-248.
- CARNEIRO Edison de Souza, *A conquista da Amazônia*, Rio de Janeiro, Ministério de Viação e Obras Públicas, 1956.
- CARNEIRO DA CUNHA Manuela, *Os direitos do índio: ensaios e documentos*, São Paulo, Editora Brasiliense, 1987.
- CARNEIRO DA CUNHA Manuela (dir.), *História dos Índios no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992.
- CARVALHO Maria do Rosário G., *Os Pataxó de Barra Velha: seu subsistema econômico*, mémoire de master en sciences sociales, université fédérale de Bahia, Salvador, 1977.
- CARVALHO Maria do Rosário G., «A identidade dos povos do Nordeste», *Anuário Antropológico*, n° 82, 1984, p. 169-188.
- CASCUDO Luís da Câmara, *Antologia do folclore brasileiro*, São Paulo, Global editora, 2001.
- CASTRO José Maria Ferreira de, *A selva*, 19^e édition, São Paulo, Verbo, 1972.
- CASTRO Sílvio (dir.), *A Carta de Pero Vaz de Caminha. Descobrimento do Brasil*, Porto Alegre, L & Príncipe Maximiliano, 1985.
- CAVALCANTI PROENÇA Manuel, *Estudos Literários*, Rio de Janeiro, Livraria José Olympio/ MEC, 1974.

- CAVALLIERI Fernando & VIAL Adriana, *Favelas na cidade do Rio de Janeiro: o quadro populacional com base no Censo 2010*, Rio de Janeiro, IPP/ Prefeitura do Rio de Janeiro, 2012.
- CAVALLIERI Fernando & VIAL Adriana, « Biografia de José de Alencar e Introdução », dans José de ALENCAR, *Ubirajara (Lenda Tupi)*, Rio de Janeiro, Edições de Ouro, sans date.
- CERTEAU Michel de, *A escrita da história*, Rio de Janeiro, Forense, 2010 [1982].
- CEZAR Temístocles, « Varnhagen e os relatos de viagem do século XVI: ensaio de recepção historiográfica », *Anos 90*, vol. 7, n° 11, 1999, Porto Alegre, p. 38-53.
- CEZAR Temístocles, *L'Écriture de l'histoire au Brésil au XIX^e siècle. Essai sur une rhétorique de la nationalité. Le cas Varnhagen*, thèse de doctorat, École des hautes études en sciences sociales, Paris, 2002.
- CHALOUB Sidney, *Cidade febril: cortiços e epidemias na corte imperial*, São Paulo, Companhia das Letras, 1996.
- CHIRIF Alberto (dir.), *Towards the conquest of self-determination. 50 Years since the Barbados Declaration*, Copenhague, IWGIA, 2021.
- CIMI - CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO, « Levantamento da realidade indígena », *Porantim*, vol. 37, 1982 p. 8-12.
- CLIFFORD James, *The Predicament of Culture*, Cambridge, Harvard University Press, 1988.
- CLIFFORD James, *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge/Londres, The Harvard University Press, 1997.
- CLIFFORD James, *Returns: Becoming Indigenous in the Twenty First Century*, Harvard, The Harvard University Press, 2013.
- CLIFFORD James & MARCUS George E. (dir.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Los Angeles/Berkeley, The University of California Press, 1986.
- COELHO DE SÁ Ivan, « O pompierismo francês e suas relações com a pintura acadêmica brasileira do século XIX », *Anais do Seminário EBA. 180 Anos da Escola de Belas Artes*, Rio de Janeiro, UFRJ, 1997, p. 157-164.
- COHEN Abner, *Custom and Politics in Urban Africa*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1969.
- COHEN Abner, « The Lesson of Ethnicity », dans Abner COHEN (dir.), *Urban Ethnicity*, Londres, Tavistock, p. IX-XXIII, 1974.

- COIMBRA Cecília M. B., *Operação Rio: o mito das classes perigosas. Um estudo sobre a violência urbana, a mídia impressa y os discursos de segurança pública*, Rio de Janeiro, Oficina do autor/Niterói, Intertexto, 2001.
- COIMBRA Cecília M. B. & NASCIMENTO Maria Lúvia, « Jovens pobres: o mito da periculosidade », dans Paulo Cesar PONTES FRAGA & Jorge Atilio Silva LULIANELLI (dir.), *Jovens em tempo real*, Rio de Janeiro, DP & A, 2003, p. 19-37.
- COLI Jorge, « Primeira Missa e Invenção da Descoberta », dans Adauto NOVAES (dir.), *A DESCOBERTA DO HOMEM E DO MUNDO*, Rio de Janeiro/São Paulo, MINC/FUNARTE et Companhia das Letras, 2000, p. 107-121.
- COLSON Elizabeth, *The Makah Indians. A Study of an Indian Tribe in Modern American Society*, Westport, Greenwood Press Publishers, 1974 [1953].
- CORDEIRO Luiz, *O estado do Pará, seu comércio e indústria de 1719 a 1920*, Belém, Tavares Cardoso, 1920.
- CORDEIRO FERREIRA Andrey, « Etnopolítica e Estado: centralização e descentralização no movimento indígena brasileiro », *Anuário Antropológico*, vol. 42, n° 1, 2017, p. 195-226. DOI: 10.4000/aa.1709
- CORREA RUBIO François, CHAUMEIL Jean-Pierre & PINEDA CAMACHO Roberto (dir.), *El aliento de la memoria. Antropología e historia en la Amazonía andina*, Bogotá D. C., Universidad Nacional de Colombia/ IFEA/CNRS, 2012.
- CORTESÃO Jaime, *A Colonização do Brasil*, Lisbonne, Portugal Editora, 1969.
- COSTA Tereza Cristina de Araújo, « O princípio classificatório “cor” sua complexidade e implicações para um estudo censitário », *Revista Brasileira de Geografia*, vol. 36, n° 3, 1974, p. 91-103.
- COSTA PEREIRA José Veríssimo da, « Seringueiros », *Tipos e aspectos do Brasil*, Rio de Janeiro, IBGE/Conselho Nacional de Geografia, 1956, p. 14-16.
- COUTINHO Antonio Carlos da Fonseca, *Notícias da voluntária redução de paz e amizade da feroz nação do Gentio Mura nos anos de 1784, 1785 e 1786*, Rio de Janeiro, Realto, sans date (s.d.).
- COUTO Jorge, *A Construção do Brasil*, Lisbonne, Edições Cosmos, 1995.
- CUNHA Euclides Rodrigues Pimenta da, « Amazônia: terra sem história », *Um paraíso perdido. Reunião de ensaios amazônicos*, Brasília, Senado Federal/Conselho Editorial, 2000 [1909], p. 113-220.

- CUNHA Euclides Rodrigues Pimenta da, *Um paraíso perdido. Reunião de ensaios amazônicos*, Petrópolis, Vozes/INL, 1976.
- CUNHA Manuela Carneiro da, *Os direitos do índio. Ensaios e documentos*, São Paulo, Brasiliense, 1987.
- CUNHA Manuela Carneiro da (dir.), *História dos índios no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992.
- CUNIN Élisabeth & HOFFMAN Odile, « Description ou prescription? Les catégories ethno-raciales dans les recensements et leurs usages politiques au Belize, XIX^e-XX^e siècles », *Cahiers des Amériques latines*, n° 67, 2011, p. 183-205. DOI: 10.4000/cal.341
- CRULS Gastão, « Impressões de uma visita à Companhia Ford Industrial do Brasil, no estado do Pará », *Revista Brasileira de Geografia*, vol. 1, n° 4, 1939, p. 3-25.
- DAOU Ana Maria, *A Belle époque Amazônica*, Rio de Janeiro, Zahar, 2000.
- DANIEL João, « Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas », *Anais da Biblioteca Nacional*, vol. 95, n° 1-2, 1976.
- DANIEL João, *Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas*, Belém, 2004.
- DANTAS, Beatriz G., SAMPAIO José Augusto L. & CARVALHO Maria do Rosário G., « Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico », dans CARNEIRO DA CUNHA Manuela (dir.), *História dos Índios no Brasil*, São Paulo, FAPESP/SMC/Companhia das Letras, 1992, p. 431-456.
- DARNTON Robert, *O grande massacre dos gatos e outros episódios da história cultural francesa*, Rio de Janeiro, Graal, 1986.
- DAVIS David Brion, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770-1823*, Ithaca, Cornell University Press, 1975.
- DAVIS Shelton H., *Victims of the Miracle: Development and the Indians of Brazil*, Cambridge University Press, 1977.
- DAVIS Shelton H., *Vítimas do milagre: o desenvolvimento e os índios do Brasil*, 2^e édition, Rio de Janeiro, Zahar, 1978 [1977].
- DEGLER Carl N., *Nem preto nem branco: escravidão e relações raciais no Brasil e nos Estados Unidos*, Rio de Janeiro, Labor, 1976.
- DE JONG Ingrid, « Las prácticas diplomáticas en los procesos de expansión estatal: Tratados de Paz y Parlamentos en Pampas y Araucanía », dans Ingrid DE JONG & Antonio ESCOBAR OHMSTEDE (dir.), *Las poblaciones indígenas en la construcción y conformación de las naciones y los estados en América Latina decimonónica*, Mexico D.F., El Colegio de México/El Colegio de Michoacán, 2016, p. 165-197.

- DELRIÓ Walter, *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia (1872-1943)*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2005.
- DENNIS Ferdinand, *Uma festa brasileira*, Rio de Janeiro, Epasa, 1944.
- DIÁRIO DO GRAM PARÁ, «A borracha. Breves reflexões opostas pelo Diário do Gram Pará às considerações do sr. comendador M. A. Pimenta Bueno», Belém, Typ. do Livro do Commercio, 1882.
- DOMAR Evsey, «The causes of slavery and serfdom: A hypothesis», *The Journal of Economic History*, vol. 30, n° 1, 1970, p. 18-32.
- DOMINGUES Heloísa Maria Bertol, *A noção de Civilização na visão dos construtores do Império. (A revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro: 1838-1850/60)*, mémoire de master, programme de pós-graduação en histoire, université fédérale Fluminense, 1989.
- DORLIN Elsa, *Se défendre. Une philosophie de la violence*, Paris, La Découverte, 2017.
- DOSTAL Walter (dir.), *The Situation of the Indian in South America. Contributions to the study of inter-ethnic conflicts in Non-Andean regions of south America*, Genève, World Council of Churches, 1972.
- DUCHET Michèle, *Anthropologie et histoire au siècle des lumières: Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvetius, Diderot*, 2^e édition, Paris, Flammarion, 1977 [1971].
- DURÃO Frei José de Santa Rita, *Caramuru. Poema épico do descobrimento da Bahia*, Rio de Janeiro, B. L. Garnier, 1845.
- EDELWEISS Frederico G., *Estudos Tupi e Tupi-Guarani*, São Paulo, Brasileira, 1969.
- ELIAS Norbert, «Processes of state formation and Nation building», *Transactions at the Seventh World Congress of Sociology*, vol. 3, Genève, International Sociological Association, 1972, p. 274-284.
- ENGELS Friedrich, «The Mark» & «On the history of the Prussian peasantry», *The Peasant War in Germany*, Moscow, Progress Publishers, 1969 [1850], p. 154-165.
- ERTHAL Regina, *Atrair e pacificar: a estratégia da conquista*, mémoire de master en anthropologie sociale, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, 1992.
- ESCOLAR Diego, *Los dones étnicos de la Nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina*, Buenos Aires, Prometeo, 2007.

- FABIAN Johannes, *Time and the Other: How Anthropology Makes its Objects*, New York, Columbia University Press, 1983.
- FABIAN Johannes, *Out of Our Minds: Reason and Madness in the Exploration of Central Africa*, Berkeley, University of California Press, 2000.
- FABIAN Johannes, *Anthropology with an Attitud: Critical Essays*, Stanford, Stanford University Press, 2001a.
- FABIAN Johannes, « Ethnology and History », *Anthropology with an Attitude. Critical Essays*, Stanford, Stanford University Press, 2001b, p. 70-85.
- FACINA Adriana, « Vou te dar un papo reto'linguagem e questões metodológicas para uma etnografia do funk carioca », *Encontro Nacional de Linguagem e Identidade. Anais*, Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, IEL-Unicamp, 2008.
- FACINA Adriana, « Consumo favela », dans Aline DANTAS, Mariza MELLO & Pâmela PASSOS (dir.), *Política cultural com as periferias: práticas e indagações de uma problemática contemporânea*, Rio de Janeiro, UFRJ, 2013, p. 21-43.
- FARIAS Juliana, « Quando a exceção vira regra: os favelados como população "matável" e sua luta por sobrevivência », *Teoria & Sociedade*, vol. 2, n° 15, 2008, p. 138-171.
- FARIAS Juliana, *Governo de mortes: uma etnografia da gestão de populações de favelas no Rio de Janeiro*, thèse de doctorat, PPGSA/UFRJ, 2014.
- FAUSTINO Marcus Vinícius, *Guia afetivo da periferia*, Rio de Janeiro, Aeroplano, 2009.
- FEBVRE Lucien, *Une histoire à part entière*, Paris, SEVPEN, 1962.
- FERGUSON James, *The Antipolitics Machine: Development, Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- FERNANDES Florestan, *A investigação etnológica no Brasil e outros ensaios*, São Paulo, Pioneira, 1967.
- FERNANDES Florestan, *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*, São Paulo, Livraria Pioneira Editora, 1970.
- FERREIRA Alexandre Rodrigues, « Viagem filosófica pelas capitâneas do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá (1783-1792) », *Memórias-Antropologia*, Rio de Janeiro, Conselho Federal de Cultura, 1971.

- FERREIRA Letícia, « Apenas preencher papel: reflexões sobre registros policiais de desaparecimento de pessoas e outros documentos », *Mana. Estudos de Antropologia Social*, vol. 19, n° 1, 2013, p. 39-68. DOI: 10.1590/S0104-93132013000100002
- FERREIRA REIS Arthur Cezar, *História do Amazonas*, Manaus, 1931.
- FERREIRA REIS Arthur Cezar, *O seringal e o seringueiro*, Rio de Janeiro, Ministério de Viação e Obras Públicas, 1953.
- FERREIRA REIS Arthur Cezar, *A Amazônia que os portugueses revelaram*, Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Cultura, 1956.
- FIALHO Vania, *As fronteiras do ser Xukuru*, mémoire de master en anthropologie, université fédérale du Pernambuco, Recife, 1992.
- FISHER William F., « Doing good? The politics and antipolitics of NGO practices », *Annual Review of Anthropology*, n° 26, Palo Alto, 1997, p. 439-464.
- FONSECA Cassio, *A economia da borracha. Aspectos internacionais e defesa da produção brasileira*, Rio de Janeiro, Comissão Executiva de Defesa da Borracha, 1950.
- FORTES Meyer & EVANS-PRITCHARD Edward Evan, « Introduction », dans Meyer FORTES & Edward Evan EVANS-PRITCHARD (dir.), *African Political Systems*, Londres, Oxford University Press, 1975 [1940].
- FOUCAULT Michel, *Microfísica do poder*, Rio de Janeiro, Graal, 1977.
- FOUCAULT Michel, *A microfísica do poder*, 2^e édition, Rio de Janeiro, Graal, 1979.
- FOUCAULT Michel, *Microfísica do poder*, Rio de Janeiro, Graal, 1986.
- FOUCAULT Michel, *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France, 1976*, Paris, Gallimard/Seuil, 1997.
- FOUCAULT Michel, *Em defesa da sociedade*, São Paulo, Martins Fontes, 2005.
- FREYRE Gilberto, *Reinterpretando José de Alencar*, Rio de Janeiro, MEC, sans date (s.d.).
- FREYRE Gilberto, *Casa-grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1933.
- FUNAI - FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO, *A verdade sobre o índio brasileiro*, Brasília, FUNAI, 1981.
- FUNAI - FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO, *Censo demográfico 1995*, Rio de Janeiro, FUNAI, 1995.

- FURTADO Celso, *Formação econômica do Brasil*, 2^e édition, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1969 [1959].
- GALVÃO Eduardo, *Encontro de sociedades*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978.
- GALVÃO Eduardo, « Áreas culturais no Brasil », *Encontro de sociedades*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.
- GAMBINI Roberto, *Outros 500: uma conversa sobre a alma brasileira*, São Paulo, Editora SENAC, 1999.
- GAMBINI Roberto & DIAS Lucy, *Outros 500. Uma conversa sobre a alma brasileira*, São Paulo, SENAC, 1999.
- GÂNDAVO Pero de Magalhães, *Tratado da Província do Brasil & História do Brasil*, Recife, Fundação Joaquim Nabuco/Editora Massangana, 1995 [1576].
- GARCIA Rodolfo, *Ethografia indígena. Dicionário histórico, geográfico e etnográfico brasileiro*, vol. 1, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1922, p. 249-277.
- GARCIA CANCLINI Néstor, *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*, São Paulo, EdUSP, 1995.
- GARFIELD Seth, *Indigenous Struggle at the Heart of Brazil: State Policy, Frontier Expansion, and the Xavante Indians, 1937-1988*, Duham, Duke University Press, 2001.
- GARFIELD Seth, *In search of the Amazon: Brazil, the United States, and the Nature of a Region*, Duham, Duke University Press, 2013.
- GEERTZ Clifford, «The integrative revolution: primordial sentiments and civil politics in the new states », *Old Societies and New States*, New York, Free Press, 1963, p. 105-157.
- GINSBURG Carlo, *Mitos, emblemas e indícios: morfologia e historia*, Barcelone, Gedisa, 1994.
- GLAZER Nathan & MOYNIHAN Daniel P., *Beyond the Melting Pot*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1963.
- GLUCKMAN Max, *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958.
- GLUCKMAN Max & DEVONS Ely, *Closed Systems and Open Minds. The Limits of Naïvety in Social Anthropology*, Édimbourg, Oliver and Boyd, 1964.
- GOFFMAN Erving, *Estigma. Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*, Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

- GOLDSTEIN Melvin, « Ethnogenesis and resource competition among Tibetan refugees in South India », dans Leo DESPRES (dir.), *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*, Paris, Mouton/The Hague, 1975.
- GONÇALVES Rafael Soares, « Da política de contenção à remoção: aspectos jurídicos das favelas cariocas », dans Marco Antonio DA SILVA MELLO, Luis Antonio MACHADO DA SILVA, Leticia DE LUNA FREIRE & Soraya SILVEIRA SIMÕES (dir.), *Favelas cariocas. Ontem e hoje*, Rio de Janeiro, Garamond, 2012, p. 253-278.
- GONÇALVES DIAS Antônio, « O canto do piaga », *Poesia*, Rio de Janeiro, Livraria Agir Editora, 1969 [1846].
- GONÇALVES DIAS Antônio, « I-Juca-Pirama », *I-Juca-Pirama seguido de Os Timbiras*, Porto Alegre, L & PM Editores, 1997a [1851].
- GONÇALVES DIAS Antônio, *Os Timbiras*, Porto Alegre, L & PM Pocket, 1997b [1857].
- GONÇALVES DE MAGALHÃES Domingos José, « Ensaio sobre a história da literatura brasileira », *Revista Niterói*, Paris, 1836.
- GOODY Jack, *O roubo da história*, São Paulo, Contexto, 2008.
- GORDILLO Gastón, *Nosotros vamos a estar acá para siempre. Historias Tobas*, Buenos Aires, Biblos, 2005.
- GREENBLATT Stephen, *Possessões maravilhosas: o deslumbramento do Novo Mundo*, São Paulo, EDUSP, 1996.
- GRÜNEWALD Rodrigo de Azeredo, « Regime de índio » e factionalismo: os Atikum da Serra do Umã, mémoire de master en anthropologie sociale, programme de pós-graduação en anthropologie sociale du Musée nationale, université fédérale de Rio de Janeiro (PPGAS/MN/UFRJ), Rio de Janeiro, 1993.
- GRUPIONI Luís Donizete Benzi, *Diretório de associações e organizações indígenas no Brasil*, Brasília, Inep/MEC/Mari/UIP, 1999.
- GRUZINSKY Serge, *La Colonisation de l'imaginaire*, Paris, Gallimard, 1988.
- GUEDES Mario, *Os seringas (pequenas notas)*, Rio de Janeiro, Tip. Martins de Araujo, 1914.
- GUIMARÃES Dinah, *A Reinvenção da Tradição: Ícones Nacionais de Duas Américas*, thèse de doctorat, programme de pós-graduação en anthropologie sociale du Musée national, université fédérale de Rio de Janeiro (PPGAS/MN/UFRJ), Rio de Janeiro, 1998.

- GUIMARÃES Lucia Maria Paschoal, «Debaixo da imediata proteção de Sua Majestade Imperial. O Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (1838-1889)», *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, vol. 156, n° 388, 1995, p. 459-613.
- GUIMARÃES Manoel L. Salgado, «Nação e civilização nos trópicos: o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o projeto de uma história nacional», *Estudos Históricos*, vol. 1, n° 1, 1988, p. 5-27.
- GUIMARÃES Paulo Machado, *Legislação indigenista brasileira: coletânea*, São Paulo, Loyola, 1989.
- HAESBAERT Rogério, «O território (do narcotráfico) no seu devido lugar», *Geografando*, 2010.
- HAGEN Victor Wolfgang von, *South America Called Them. Explorations of the Great Naturalists: La Condamine, Humboldt, Darwin, Spruce*, New York, Alfred A. Knopf, 1945.
- HALBWACHS Maurice, *La Mémoire collective*, Paris, PUF, 1950.
- HANNERZ Ulf, *Cultural Complexity*, New York, Columbia University Press, 1992.
- HANNERZ Ulf, «Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional», *Mana. Estudos de Antropologia Social*, vol. 3, n° 1, 1997, p. 7-39. DOI: 10.1590/S0104-93131997000100001
- HARAWAY Donna, «Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspectives», *Feminist Studies*, vol. 14, n° 3, 1988, p. 575-599. DOI: 10.2307/3178066
- HARRIS Marvin, «Referential Ambiguity in the Calculus of Brazilian Racial Identity», *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 26, n° 1, 1970, p. 1-14.
- HASENBALG Carlos, *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*, Rio de Janeiro, Graal, 1979.
- HECKENBERGER Michael J., *War and Peace in the Shadow of Empire: Sociopolitical Change in the Upper Xingu of Southeastern Amazônia, A.D. 1250-2000*, thèse de doctorat, Pittsburgh, université de Pittsburgh, 1996.
- HEMMING John, *Red Gold: The conquest of the Brazilians Indians*, Londres, Macmillan, 1978.
- HESPAÑA António Manuel, «A constituição do Império Português. Revisão de alguns enviesamentos correntes», dans João FRAGOSO, Maria Fernanda BICALHO & Maria de Fátima GOUVÊA (dir.), *O Antigo*

- Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2001, p. 163-188.
- HIRSCH Eric & O'HANLON Michael (dir.), *Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space*, Gloucestershire, Clarendon Press, 1995.
- HIRSCH Eric & O'HANLON Michael (dir.), *Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space*, 2^e édition, Oxford/New York, Clarendon Press, 1996 [1995].
- HOFELE Andreas & KOPPENFELS Werner von (dir.), *Renaissance go: Cultural Exchange in Early Modern Europe*, Berlin, Spectrum Wissenschaft/ Spectrum Literature, 2005.
- HOLANDA FERREIRA Aurélio Buarque de, *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*, Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira, 1975.
- HUBER Jacques, *A seringueira (Hevea brasiliensis Müll, Arg.)*. *Conselhos práticos para a sua cultura racional*, Belém, Instituto Lauro Sodré, 1907.
- IBGE - INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, *Censo de 1872*, Rio de Janeiro, IBGE, 1872.
- IBGE - INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, *Censo de 1890*, Rio de Janeiro, IBGE, 1890.
- IBGE - INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, *Censo de 1940*, Rio de Janeiro, IBGE, 1940.
- IBGE - INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, *Censo de 1950*, Rio de Janeiro, IBGE, 1950.
- IBGE - INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, *Censo de 2000*, Rio de Janeiro, IBGE, 2004.
- IBGE - INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, *Tendências demográficas. Uma análise dos indígenas com base nos resultados da amostra nos Censos Demográficos de 1991 e 2000*, Rio de Janeiro, IBGE, 2005.
- IBGE - INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, *Censo de 2010*, Rio de Janeiro, IBGE, 2010.
- IBGE - INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, *Censo Demográfico 2010. Características gerais dos indígenas. Resultados do universo*, Rio de Janeiro, IBGE, 2012.
- IGLESIAS Marcelo P., *O astro luminoso*, mémoire de master en anthropologie sociale, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, 1993.

- IGLESIAS Marcelo Manuel Piedrafita, *Os Kaxinawás de Felizardo: correias, trabalho e civilização no Alto Juruá*, Brasília, Paralelo 15, 2010.
- ISA - INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, *Povos Indígenas no Brasil, 1996-2002*, São Paulo, ISA, 2002.
- JACKSON Joe, *The thief at the end of the world. Rubber, power, and the seeds of the empire*, New York, Penguin, 2008.
- KEYES Charles F., «Towards a New Formulation of the Concept of Ethnic Group», *Ethnicity*, n° 3, 1976, p. 202-213.
- KNAUSS Paulo, *O Rio de Janeiro da pacificação: franceses e portugueses na disputa colonial*, Rio de Janeiro, Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro, 1991.
- KNAUSS Paulo & BRUM Mario Sergio I., «Encontro marcado: a favela como objeto de pesquisa histórica», dans Marco Antonio DA SILVA MELLO, Luiz Antonio MACHADO DA SILVA, Leticia DE LUNA FREIRE & Soraya SILVEIRA SIMÕES (dir.), *Favelas cariocas. Ontem e hoje*, Rio de Janeiro, Garamond, 2012, p. 121-140.
- KODAMA Kaori, *Os filhos das brenhas e o Império no Brasil: a etnografia no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (1840-1860)*, thèse de doctorat en histoire, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.
- KRAAY Hendrik, «Between Brasil and Bahia: Celebrating Dois de Julho in Nineteenth-Century Salvador», *Journal of Latin American Studies*, vol. 31, n° 1, 1999, p. 255-286.
- KRASBURG Karola & GRANKOWICZ Márcia (dir.), *Demarcando terras indígenas na Amazônia: experiências e desafios de um projeto de parceria*, vol. 1, Brasília, Funai/PPTAL/GTZ, 1999.
- KRASBURG Karola & GRANKOWICZ Márcia (dir.) (dir.), *Demarcando terras indígenas na Amazônia: experiências e desafios de um projeto de parceria*, vol. 2, Brasília, Funai/PPTAL/GTZ, 2002.
- KURY Lorelai, «A Comissão Científica de exploração (1859-1861). A ciência imperial e a musa cabocla», dans Alda Heizer & Antonio Augusto Passos Videira (dir.), *Ciência, Civilização e Império nos Trópicos*, Rio de Janeiro, Acces Editora, 2001, p. 29-54.
- LAUVAUD Jean-Pierre & LESTAGE Françoise, «L'indianisme en Amérique latine. Historique, réseaux, discours, effets pervers», *Revue Esprit*, 2006, p. 42-63

- LAZZARI Axel, « “¡Vivan los indios argentinos!” Etnización discursiva de los ranqueles en la frontera de guerra del siglo XIX », *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, vol. 2, n° 1, 2012.
- LE COINTE Paul, *L'Amazonie brésilienne. Le pays - ses habitants. Ses ressources. Notes et statistiques jusqu'en 1920*, vol. 2, Paris, Augustin Challamel, 1922.
- LE GOFF Jacques, *História e memória*, Campinas, Universidade Estadual de Campinas, 1992.
- LE GOFF Jacques, *Historia e memória*, Campinas, Editora da Unicamp, 2003.
- LEITE Márcia Pereira, « Da “metáfora da guerra” ao projeto de “pacificação”: favelas e políticas de segurança pública no Rio de Janeiro », *Revista Brasileira de Segurança Pública*, vol. 6, n° 2, 2012, p. 374-389.
- LEITE Márcia Pereira, « Entre a “guerra” e a “paz”: Unidades de Polícia Pacificadora e gestão dos territórios de favela no Rio de Janeiro », *Dilemas. Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, vol. 7, n° 4, 2014 p. 625-642.
- LEITE Márcia Pereira & MACHADO DA SILVA Luís Antonio, « Circulação e fronteiras no Rio de Janeiro: a experiência urbana de jovens moradores de favelas em contextos de pacificação », dans Neiva VIEIRA CUNHA & Gabriel DE SANCTIS FELTRAN (dir.), *Sobre periferias: novos conflitos no Brasil contemporâneo*, Rio de Janeiro, Lamparina/Faperj, 2013, p. 146-158.
- LENCLUD Gérard, « Le grand partage ou la tentation anthropologique », dans Gérard ALTHABE, Daniel FABRE & Gérard LENCLUD (dir.), *Vers une ethnologie du présent*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1996.
- LENIN Vladimir Ilitch, *El desarrollo del capitalismo en Rusia. El proceso de la formación de un mercado interior para la gran industria*, Barcelone, Ariel, 1974 [1908].
- LENTON Diana, « Política indigenista en Argentina: una construcción inconclusa », *Anuário Antropológico*, vol. 35, n° 1, 2010, p. 57-97. DOI: 10.4000/aa.781
- L'ESTOILE Benoît de, NEIBURG Federico & SIGAUD Lygia, *Empires, Nations, and Natives. Anthropology and State-Making*, Duham & Londres, Duke University Press, 2005.

- LESTRINGANT Frank, *O canibal: grandeza e decadência*, Brasília, Editora UNB, 1997.
- LEVINAS Emmanuel, *La realidad y su sombra. Libertad y mandato. Transcendencia y altura*, Madrid, Editorial Trotta, 2001.
- LÉVINAS Emmanuel, *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*, Petrópolis, Vozes, 2010.
- LÉVI-STRAUSS Claude, « Etnologia e História », *Antropologia Estrutural*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1967 [1949].
- LÉVI-STRAUSS Claude, *Antropologia estrutural*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1967.
- LIMA Roberto Kant de, *A polícia da cidade do Rio de Janeiro: seus dilemas e paradoxos*, Rio de Janeiro, Forense, 1994.
- LIMA Antonio Carlos de Souza, *Um grande cerco de paz. Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*, São Paulo/Petrópolis, ANPOCS/Vozes, 1995.
- LOMNITZ Claudio, *Death and the Idea of Mexico*, New York, Zone Books, 2007.
- LOPES Fátima Martins, *Índios, Colonos e Missionários na Colonização da Capitania do Rio Grande do Norte*, Mossoró, Fundação Vingt-Un Rosado e Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte, 2003.
- LÓPEZ CABALLERO Paula & GIUDICELLI Christophe, *Régimes nationaux d'altérité. États-nations et altérités autochtones en Amérique latine, 1810-1950*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2016.
- LOPES DE SOUZA Marcelo, « A "reconquista do território" ou: um novo capítulo na militarização da questão urbana », *Passa Palavra*, 3 décembre 2010 [en ligne] <https://passapalavra.info/2010/12/32598/> [dernière consultation le 24 décembre 2013].
- LOWENHAUPT TSING Anna, *Friction: An Ethnography of Global Connections*, Princeton, Princeton University Press, 2005.
- LOWIE Robert, « "The Cariri", "The Pancararu", "The Tarairio" », *Handbook of South American Indians. Bulletin of the Bureau of American Ethnology*, vol. 143, n° 1, 1946, p. 557-566.
- MACEDO E CASTRO João Paulo, *A invenção da juventude violenta. Análise da elaboração de uma política pública*, Rio de Janeiro, LACED/E-papers, 2009.

- MACHADO DA SILVA Luiz Antonio (dir.), *Vida sob cerco: violência e rotina nas favelas do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, Faperj/Nova Fronteira, 2008.
- MACHADO DA SILVA Luiz Antonio & LEITE Márcia, « Crime e polícia: o que os favelados dizem quando falam desses temas? » dans Luiz Antonio MACHADO DA SILVA (dir.), *Vida sob cerco: violência e rotina nas favelas do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, Faperj/Nova Fronteira, 2008, p. 47-76.
- MACHADO DA SILVA Luiz Antonio, LEITE Márcia & FRIDMAN Luís Carlos, « Matar, morrer, civilizar: o problema da “segurança pública” », *Mapas: monitoramento ativo da participação da sociedade*, Rio de Janeiro, IBASE/Action Aid/Ford Foundation, 2005 [en ligne] http://www.ipardes.gov.br/pdf/cursos_eventos/governanca_2006/gover_2006_01_matar_morrer_civilizar_luiz_silva.pdf
- MADRE DE DEUS Frei Gaspar da, *Memórias para a História da Capitania de São Vicente*, Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia, 1975 [1797].
- MAESTRI Mario, *Os senhores do litoral: conquista portuguesa e agonia Tupinambá no litoral brasileiro (século 16)*, Porto Alegre, Editora da Universidade/UFRGS, 1995.
- MAINE Henry J. Sumner, *Ancient Law*, Londres, Dent, 1972 [1861].
- MALINOWSKI Bronislaw, *The Dynamics of Culture Change: An Inquiry Into Race Relations in Africa*, New Haven, Yale University Press, 1946.
- MARCHANT Alexander, *Do Escambo à Escravidão: As relações econômicas de portugueses e índios na colonização do Brasil (1500-1580)*, São Paulo/Brasília, Companhia Editora Nacional/INL, 1980.
- MARTINS José de Souza, *Capitalismo e tradicionalismo*, São Paulo, Pioneira, 1975.
- MARTINS José de Souza, *Não há terra para plantar neste verão: o cerco das terras indígenas e das terras de trabalho no renascimento político do campo*, Petrópolis, Vozes, 1986.
- MARTINS José de Souza, *Fronteira. A degradação do outro nos confins do humano*, São Paulo, Hucitec, 1997.
- MARTINS Sílvia Aguiar Carneiro, *Os caminhos da aldeia. Os índios XucuruKariri em diferentes contextos situacionais*, mémoire de master en anthropologie, Recife, université fédérale du Pernambuco, 1994.

- MARTIUS Carl Friedrich Philipp von, « Como se deve escrever a história do Brasil », *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, vol. 6, n° 24, 1845, p. 381-403.
- MARX Karl, « La théorie moderne de la colonisation », *Le Capital. Critique de l'économie politique*, vol. 3, chap. 23, Paris, V. Giard & E. Brière, 1900 [1867].
- MARX Karl, « L'Accumulation primitive », *Le Capital*, Paris, Éditions Sociales, livre I, section VIII, 1976 [1867].
- MATOS Maria Helena Ortolan, *O processo de criação e consolidação do movimento pan-indígena no Brasil (1970-1980)*, mémoire de master, programme de pós-graduação en anthropologie sociale, université de Brasília, Brasília, 1997.
- MEILLASSOUX Claude, *Anthropologie économique des Gouro de la Côte d'Ivoire*, Paris, Mouton, 1964.
- MEILLASSOUX Claude, *Femmes, greniers et capitaux*, Paris, Maspéro, 1975.
- MELLO Joaquim, *SPI – a política indigenista no Amazonas*, Manaus, Secretaria do Estado da Cultura, 2009.
- MELLO DA SILVA Marco Antonio, MACHADO DA SILVA Luiz Antonio, DE LUNA FREIRE Leticia & SILVEIRA SIMÕES Soraya (dir.), *Favelas cariocas. Ontem e hoje*, Rio de Janeiro, Garamond, 2012.
- MELLO JR. Donato, *Victor Meirelles de Lima*, Rio de Janeiro, Pinakothek, 1982.
- MELLO E SOUZA Laura, *Inferno atlântico: demonologia e colonização, séculos XVI-XVIII*, São Paulo, Companhia das Letras, 1993.
- MELO FRANCO Afonso Arinos, *O Índio Brasileiro e a Revolução Francesa: As origens brasileiras da teoria da bondade natural*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1976.
- MENDES Armando, *A borracha no Brasil*, 2^e édition, São Paulo, Difusão S.A., 1943.
- MENDES DE ALMEIDA Cândido, *Atlas do Império do Brasil: compreendendo as respectivas divisões administrativas, ecclesiasticas, eleitoraes e judiciárias*, Rio de Janeiro, Typographia do Instituto Philomatico, 1868.
- MENDES JR. João, *Os indígenas do Brazil, seus direitos individuaes e políticos*, São Paulo, Typ. Hennies Irmãos, 1912.

- MENEZES Maria Lúcia Pires de, *Parque Indígena do Xingu: a construção de um território estatal*, Campinas/ São Paulo, Editora da Unicamp/ Imprensa Oficial, 2000.
- METCALF Alida C., *Go Betweens and the colonization of Brasil: 1500-1600*, Austin, The University of Texas Press, 2005.
- MÉTRAUX Alfred, «The Fulniô», «The Tremembé», «The Puri-Coroado Linguistic Family», dans Julian Haynes STEWARD (dir.), *Handbook of South American Indians. Bulletin of the Bureau of American Ethnology*, vol. 143, n° 1, 1946, p. 571, p. 573-574, p. 523-530.
- MÉTRAUX Alfred & NIMUENDAJU, Curt, «The Mashacali, Patashó and Malati Linguistic Families», «The Camacan Linguistic Family», dans Julian Haynes STEWARD (dir.), *Handbook of South American Indians. Bulletin of the Bureau of American Ethnology*, vol. 143, n° 1, 1946, p. 541-545.
- MILLER Joseph C., «O Atlântico Escravista. Açúcar, escravos e engenhos», *Afro-Ásia*, n° 19-20, Salvador, UFBA, 1997, p. 9-36.
- MISSE Michel, «Crime organizado e crime comum no Rio de Janeiro: diferenças e afinidades», *Revista Sociologia Política*, vol. 19, n° 40, 2011, p. 13-25.
- MONTEIRO John Manuel, *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*, São Paulo, Companhia das Letras, 1994.
- MONTEIRO John Manuel, «The crises and transformations of invaded societies: Coastal Brazil in the sixteenth century», dans Frank SALOMON & Stuart B. SCHWARTZ (dir.), *Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, vol. 3. Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 973-1023.
- MORALES URRRA Roberto, *Elaboração étnico-cultural do poder hegemônico estatal: os recursos culturais dos Mapuche durante as ditaduras militares do Chile (1973-1990) e da Argentina (1976-1983)*, mémoire de master, programme de *Integração da América Latina*, São Paulo, université de São Paulo, 1994.
- MOREIRA NETO Carlos de Araújo, *Índios da Amazônia, de maioria a minoria (1750-1850)*, Petrópolis, Vozes, 1988.
- MORGAN Lewis Henry, *A Sociedade Primitiva*, Lisbonne, Editorial Presença, 1973 [1877].
- MURILO DE CARVALHO José, *A construção da ordem: a elite política imperial*, Rio de Janeiro, Campus, 1980.

- MURILO DE CARVALHO José, *Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi*, 2^e édition, São Paulo, Companhia das Letras, 1987.
- MURILO DE CARVALHO José, « Brasil: nações imaginadas », *Pontos e bordados: escritos de história e política*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 1999, p. 233-268.
- NABUCO Joaquim, *Minha Formação*, Rio de Janeiro, Edições de Ouro, 1966.
- NASCIMENTO Rita Gomes do, *Rituais de resistência: experiências pedagógicas tapebas*, thèse de doctorat en éducation, université fédérale du Rio Grande do Norte, Natal, 2009.
- NASSAU Maurício de (prince d'Orange), « Relatório de Maurício de Nassau aos Estados Gerais, ao retornar à Holanda », *Revista do Instituto Archeologico e Geographico Pernambucano*, vol. 12, n° 68, 1906 [1647].
- NAVES Rodrigo, *A Forma Difícil: Ensaios sobre a arte brasileira*, São Paulo, Ática, 1996.
- NEIVA Arthur Hehl, « Aspectos geográficos da imigração e colonização do Brasil », *Revista Brasileira de Geografia*, n° 2, 1947, p. 249-270.
- NÉRY Frederico José de Santa-Anna, *Le Pays des Amazones. L'El Dorado, les terres à caoutchouc*, Paris, Frinzine, 1885.
- NEVES Eduardo, BARRETO Cristiana & MCEWAN Colin, « Introduction » dans Eduardo NEVES, Cristiana BARRETO & Colin MCEWAN (dir.), *Unknown Amazon: Culture in Nature in Ancient Brazil*, Londres, The British Museum, 2001, p. 14-19.
- NICHOLS Roger L., *American Indians in U.S. History*, 2^e édition, Norman, University of Oklahoma Press, 2014.
- NIEBOER Herman Jeremias, *Slavery as an Industrial System. Ethnological Researches*, 3^e édition, New York, Burt Franklin, 1971 [1900].
- NÓBREGA Manoel da, *Diálogo sobre a conversão do gentio*, Lisbonne, Serafim Leite, 1954 [1556-1557].
- NORA Pierre, « Entre mémoire et histoire. La problématique des lieux », *Les Lieux de mémoire. La République*, Paris, Gallimard, 1984, p. XVII-XLII.
- OIT (ORGANISATION INTERNATIONALE DU TRAVAIL), *Convenio 169*, 1989 [en ligne] http://www.oit.dir.pe/WDMS/bib/publ/libros/convenio_169_07.pdf [consulté le 10 octobre 2008].

- OLINGER Marianna, «As relações das UPPs com os moradores e outras lideranças sociais nas favelas cariocas: Batan (Jardim Batan, Vila Jurema e Morrinhos)», *Comunicações do ISER*, nº 6, 2012, p. 160-170.
- OLIVEIRA Roberto Cardoso de, *O índio e o mundo dos brancos*, Campinas, Unicamp, 1994.
- OLIVEN Ruben George, RIDENTI Marcelo & MARÇAL BRANDÃO Gildo (dir.), *A Constituição de 1988 na vida brasileira*, São Paulo, ANPOCS, 2008.
- ORTIZ Renato, «O guarani: um mito de fundação da brasilidade», *Ciência e Cultura*, vol. 40, nº 3, São Paulo, 1988, p. 261-269.
- OWUSU Maxwell, «Ethnography of Africa: The usefulness of the useless», *American Anthropologist*, vol. 80, 1978, p. 310-334.
- PACHECO DE OLIVEIRA João, *As facções e a ordem política em uma reserva Tükuna*, mémoire de master en anthropologie sociale, Brasília, Fondation de l'université de Brasília, 1977.
- PACHECO DE OLIVEIRA João, «O caboclo e o brabo: notas sobre duas modalidades de força de trabalho na expansão da fronteira amazônica no século XIX», *Encontros com a Civilização Brasileira*, vol. 11, 1979, p. 101-140.
- PACHECO DE OLIVEIRA João, «Terras indígenas no Brasil», *Boletim do Museu Nacional*, nº 44, 1983a, p. 1-28.
- PACHECO DE OLIVEIRA João, «Terras indígenas no Brasil: uma abordagem sociológica», *América Indígena*, vol. 43, nº 3, 1983b, p. 655-682.
- PACHECO DE OLIVEIRA João, «Elementos para uma sociologia dos viajantes», dans João PACHECO DE OLIVEIRA (dir.), *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil*, São Paulo/Rio de Janeiro, Marco Zero/UFRJ, 1987a, p. 84-148.
- PACHECO DE OLIVEIRA João, «Terras indígenas: uma avaliação preliminar de seu reconhecimento oficial e de outras destinações propostas», dans João PACHECO DE OLIVEIRA & Carlos Alberto RICARDO, *Terras indígenas no Brasil*, São Paulo/Rio de Janeiro, Marco Zero/UFRJ Museu Nacional, 1987b, p. 7-32.
- PACHECO DE OLIVEIRA João, *Terras Indígenas no Brasil*, São Paulo/Rio de Janeiro, CEDI/MUSEU NACIONAL, 1987c.
- PACHECO DE OLIVEIRA João, «O paradoxo da tutela», dans João PACHECO DE OLIVEIRA (dir.), *O nosso governo. Os Ticunas e o regime tutelar*, São Paulo/Brasília, Marco Zero/CNPq, 1988a, p. 222-235.

- PACHECO DE OLIVEIRA João, « Os atalhos da magia. Reflexões sobre os relatos dos naturalistas viajantes e a etnografia indígena », *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, vol. 3, n° 2, 1988b, p. 155-188.
- PACHECO DE OLIVEIRA João, *O « nosso governo »: os Ticunas e o regime tutelar*, São Paulo/Brasília, Marco Zero/MCT-Conselho Nacional de Desenvolvimento e Tecnologia, 1988c.
- PACHECO DE OLIVEIRA João, « As sociedades indígenas e seus processos de territorialização », communication présentée à la 3^e réunion des anthropologues du nord et du Nordeste, ABA/UFPA, Belém, Pará, 1^{er} juin 1993.
- PACHECO DE OLIVEIRA João, « Las estadísticas sobre tierras indígenas en Brasil: una evaluación crítica », dans CELADE/CIDOB/FNAP/ICI, *Estudios Sociodemográficos de Pueblos Indígenas*, Santiago du Chili, Editorial Chile, 1994a, p. 523-537.
- PACHECO DE OLIVEIRA João, « Os instrumentos de bordo: expectativas e possibilidades de trabalho do antropólogo em laudos periciais », dans Orlando SILVA, Lídia LUZ & Cecília V. HELM (dir.), *A perícia antropológica em processos judiciais*, Florianópolis, UFSC, 1994b, p. 115-139.
- PACHECO DE OLIVEIRA João, « A viagem da volta: reelaboração cultural e horizonte político dos povos indígenas do Nordeste », *Atlas das Terras Indígenas/Nordeste*, Rio de Janeiro, PETI/ Museu Nacional/ UFRJ, 1994c, p. V-VIII.
- PACHECO DE OLIVEIRA João, « Pardos, mestiços ou caboclos? Os índios nos censos nacionais », *Horizontes Antropológicos*, n° 6, 1997, p. 60-83. DOI: 10.1590/S0104-71831997000200004
- PACHECO DE OLIVEIRA João (dir.), *Indigenismo e Territorialização. Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*, Rio de Janeiro, Contra Capa, 1998a.
- PACHECO DE OLIVEIRA João, *A Viagem da Volta: Etnicidade, religião e mobilização política no Nordeste Indígena*, Rio de Janeiro, Contra Capa, 1998b.
- PACHECO DE OLIVEIRA João, « Redimensionando a questão indígena no Brasil: uma etnografia das terras indígenas », dans João PACHECO DE OLIVEIRA (dir.), *Indigenismo e territorialização. Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*, Rio de Janeiro, Contra Capa, 1998c, p. 15-42.

- PACHECO DE OLIVEIRA João, *Ensaio em antropologia histórica*, Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 1999a.
- PACHECO DE OLIVEIRA João, « Cidadania e globalização: povos indígenas e agências multilaterais », *Horizontes Antropológicos*, n° 14, 2000a, p. 125-141.
- PACHECO DE OLIVEIRA João, « Sobre índios, macacos e peixes: narrativas sobre a intolerância na Amazônia contemporânea », *Etnográfica*, vol. 4, n° 2, 2000b, p. 285-310. DOI: 10.4000/etnografica.2765
- PACHECO DE OLIVEIRA João, « Ação indigenista e utopia milenarista. As múltiplas faces de um processo de territorialização entre os Ticunas », dans Albert BRUCE & Alcida Rita RAMOS (dir.), *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte amazônico*, São Paulo, Unesp/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2002, p. 277-310.
- PACHECO DE OLIVEIRA João, « Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais », dans João PACHECO DE OLIVEIRA (dir.), *A Viagem da Volta: Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena*, 2^e édition, Rio de Janeiro, Contra Capa, 2004a, p. 13-42.
- PACHECO DE OLIVEIRA João, *A Viagem da Volta: Etnicidade, religião e mobilização política no Nordeste Indígena*, 2^e édition, Rio de Janeiro, Contra Capa, 2004b.
- PACHECO DE OLIVEIRA João, « Entre la ética del dialogo intercultural y una nueva modalidad de colonialismo: los pueblos indígenas en las Directrices del Banco Mundial », dans João PACHECO DE OLIVEIRA (dir.), *Hacia una antropología del indigenismo*, Lima/Rio de Janeiro, CAAAP/Contra Capa, 2006a, p. 181-200.
- PACHECO DE OLIVEIRA João, « Haciendo etnología con los "caboclos" de Quirino: la situación etnográfica como una tríada », *Boletín de Antropología de la Universidad de Antioquía*, vol. 20, n° 37, 2006b, p. 51-80.
- PACHECO DE OLIVEIRA João, « Políticas indígenas contemporáneas: régimen tutelar, juegos políticos y estrategias indígenas », dans João PACHECO DE OLIVEIRA (dir.), *Hacia una antropología del indigenismo: estudios críticos sobre los procesos de dominación*, Lima/Rio de Janeiro, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica/Contra Capa, 2006c, p. 127-150.
- PACHECO DE OLIVEIRA João (dir.), *Hacia una antropología del indigenismo: estudios críticos sobre los procesos de dominación y las perspectivas*

- políticas actuales de los indígenas en Brasil*, Lima/Rio de Janeiro, CAAP/Contra Capa, 2006d.
- PACHECO DE OLIVEIRA João, « Sem a tutela, uma nova moldura de nação », dans Ruben G. OLIVEN, Marcelo RIDENTI & Gildo M. BRANDÃO (dir.), *20 anos da Constituição de 1988*, São Paulo, Associação Nacional de pós-graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, 2008, p. 251-275.
- PACHECO DE OLIVEIRA João, « As mortes do indígena no Império do Brasil: o indianismo, a formação da nacionalidade e seus esquecimentos », dans Cecília AZEVEDO, Denise ROLLEMBERG, Maria Fernanda BICALHO, Paulo KNAUSS & Samatha VIZ QUADRAT (dir.), *Cultura política, memória e historiografia*, Rio de Janeiro, Editora FGV, 2009, p. 229-268.
- PACHECO DE OLIVEIRA João, « O nascimento do Brasil: a revisão de um paradigma historiográfico », *Anuário Antropológico*, vol. 35, n° 1, 2010a, p. 11-40. DOI: 10.4000/aa.758
- PACHECO DE OLIVEIRA João, « Regime tutelar e globalização: um exercício de sociogênese dos atuais movimentos indígenas no Brasil », dans Daniel Aarão REIS, Hebe MATTOS, João PACHECO DE OLIVEIRA, Luís Edmundo DE SOUZA MORAES & Marcelo RIDENTI (dir.), *Tradições e modernidades*, Rio de Janeiro, Editora FGV, 2010b, p. 29-46.
- PACHECO DE OLIVEIRA João, « Caramuru, os índios e o Brasil: revisão de um paradigma historiográfico », *Anuário Antropológico 2009*, Brasília, 2010c, p. 11-40.
- PACHECO DE OLIVEIRA João (dir.), *A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, formas de reconhecimento e regimes de memória*, Rio de Janeiro, Contra Capa, 2011a.
- PACHECO DE OLIVEIRA João, « Trama histórica e mobilizações políticas atuais », dans João PACHECO DE OLIVEIRA (dir.), *A presença indígena no Nordeste: formas de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*, Rio de Janeiro, Contra Capa, 2011b, p. 633-687.
- PACHECO DE OLIVEIRA João, « O paradoxo da tutela e a produção da indianidade: ação indigenista no Alto Solimões (1920-1970) », dans Carlos Augusto da ROCHA FREIRE (dir.), *Memória do SPI*, Rio de Janeiro, Museu do Índio-Funai, 2011c, p. 427-439.
- PACHECO DE OLIVEIRA João, « Mensurando alteridades, medindo direitos: Práticas e saberes governamentais na criação de fronteiras étnicas »,

- Dados. Revista de Ciências Sociais*, vol. 4, n° 55, 2012, p. 1055-1088. DOI: 10.1590/S0011-52582012000400007
- PACHECO DE OLIVEIRA João, « El nacimiento del Brasil: Revisión de un paradigma historiográfico », *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, vol. 3, n° 1, 2013, p. 1-18.
- PACHECO DE OLIVEIRA João, « Os indígenas na fundação da colônia: uma abordagem crítica », dans João FRAGOSO & Maria de Fátima GOUVÊA (dir.), *O Brasil Colonial. Vol. 1: 1443-1580*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2014, p. 167-228.
- PACHECO DE OLIVEIRA João, *Regime Tutelar e Faccionalismo. Política e religião em uma reserva Ticuna*, Manaus, PNCISA, 2015.
- PACHECO DE OLIVEIRA João, « Tradiciones etnográficas y formas de construcción de la otredad », *Interdisciplina*, vol. 4, n° 9, 2016, p. 93-112.
- PACHECO DE OLIVEIRA João, « Las formas del olvido. La muerte del índio, el indianismo y la formación del Brasil (siglo XIX) », *Desacatos: Revista de Ciencias Sociales*, n° 54, 2017, p. 160-181.
- PACHECO DE OLIVEIRA João, « Fighting for lands and reframing the culture », *Vibrant Brazilian Anthropology*, vol. 15, n° 2, 2018. DOI: 10.1590/1809-43412018v15n2a400
- PACHECO DE OLIVEIRA João, « A reabertura da fronteira amazônica, os dragões da maldade e as perspectivas da democracia brasileira », *Confluente. Revista di Studi Iberoamericani*, vol. XIII, n° 1, 2021, p. 77-104.
- PACHECO DE OLIVEIRA João & ALMEIDA Alfredo W. Berno, « Demarcação e reafirmação étnica: um ensaio sobre a Funai », dans João PACHECO DE OLIVEIRA (dir.), *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*, Rio de Janeiro, Contra Capa, 1998, p. 13-75.
- PACHECO DE OLIVEIRA João & PIEDRAFITA IGLESIAS Marcelo Manuel, « Direitos e cidadania na reconstrução dos territórios indígenas no Brasil », dans *Pueblos indígenas de América Latina: retos para un nuevo milenio*, Lima, Ford Foundation/OXFAM America, DVD, 2002.
- PACHECO DE OLIVEIRA João & PIEDRAFITA IGLESIAS Marcelo Manuel, « Las demarcaciones participativas y el fortalecimiento de las organizaciones indígenas », dans João PACHECO DE OLIVEIRA (dir.), *Hacia una antropología del indigenismo*, Lima/Rio de Janeiro, CAAAP/Contra Capa, 2006, p. 151-180.

- PACHECO DE OLIVEIRA João & RICARDO Carlos Alberto, *Terras indígenas no Brasil*, São Paulo, CEDI, 1987.
- PACHECO DE OLIVEIRA João & ROCHA FREIRE Carlos Augusto, *A presença indígena na formação do Brasil*, Brasília, MEC/SECADI, 2006.
- PACHECO DE OLIVEIRA João & SOUZA LIMA Antonio Carlos, «Os muitos fôlegos do indigenismo», *Anuário Antropológico*, vol. 81, 1982, p. 277-290.
- PAGDEN Anthony, *The Fall of Natural Man: the American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- PALMA MUNIZ João da, *Imigração e colonização. História e estatística. 1616-1916*, Belém, Imprensa Oficial, 1916.
- PAOLIELLO Tomas, «O crescimento da presença indígena nos censos nacionais: a Região Nordeste», *Anais do XVI Encontro Nacional de Estudos Populacionais: as desigualdades sociodemográficas e os direitos humanos no Brasil*, Caxambu, ABEP, 2008 [en ligne] <http://www.abep.nepo.unicamp.br/encontro2008/docsPDF/ABEP2008ã1503.pdf>
- PAOLIELLO Tomas, *Revitalização étnica e dinâmica territorial em Mirandiba: alternativas contemporâneas à crise da economia sertaneja*, mémoire de master en géographie, PPGG/IGEO, université fédérale de Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.
- PAOLIELLO Tomas, *Revitalização étnica e dinâmica territorial*, Rio de Janeiro, Contra Capa, 2012.
- PASCHOAL GUIMARÃES Lucia Maria, «Debaixo da imediata proteção de Sua Majestade Imperial. O Instituto Histórico e Geográfico brasileiro (1838-1889)», *Revista do IHGB*, n° 388, 1995, p. 459-613.
- PEIXOTO Afrânio, *Noções de história da literatura brasileira*, Rio de Janeiro, Francisco Alves Editora, 1931.
- PELS Peter & SALEMINK Oscar, *Colonial subjects. Essays on the Practical History of Anthropology*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1999.
- PENTEADO Antonio Rocha, *Problemas de colonização e uso da terra na região bragantina do estado do Pará*, Belém, Universidade Federal do Pará, 1967.
- PERDIGÃO MALHEIRO Agostinho, *A escravidão no Brasil*, Rio de Janeiro, Vozes, 1976.

- PEREIRA DA COSTA Francisco Augusto, *Anais Pernambucanos* (v. VI), Recife, Fundarpe, 1983.
- PERES Sidnei Clemente, *Arrendamento e terras indígenas: análise de dois modelos de ação indigenista no Nordeste (1910 1960)*, mémoire de master en anthropologie sociale, programme de pós-graduação en anthropologie sociale du Musée national, université fédérale de Rio de Janeiro (PPGAS/MN/UFRJ), Rio de Janeiro, 1992.
- PIMENTA BUENO Manuel Antonio, « Officio do gerente da Companhia de Navegação a Vapor do Amazonas (28-02-1874) », *Additamento às informações sobre o Estado da Lavoura*, Rio de Janeiro, Typographia Nacional, 1874.
- PIMENTA BUENO Manuel Antonio, *A borracha. Considerações*, Rio de Janeiro, Typographia Imperial e Constitucional de J. Villeneuve & Co, 1882.
- PINEDA CAMACHO Roberto, *Historia oral y proceso esclavista en el Caquetá*, Bogotá D. C., Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales (FIAN)/Banco de La República, 1985.
- PINEDA CAMACHO Roberto, *Holocausto en el Amazonas. Una historia social de la Casa Arana*, Bogotá, Espasa Fórum, 2000.
- PINHEIRO DE VASCONCELOS Henrique, *Primeiros passos do Brasil econômico*, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1929.
- PINTO Estevão, *Os indígenas do Nordeste*, Siao Paulo, Companhia Editora Nacional, 1935-1938.
- PINTO RODRÍGUEZ Jorge, *La formación del Estado y la nación, y el pueblo mapuche. De la inclusión a la exclusión*, 2^e édition, Santiago du Chili, Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, 2003.
- POLLAK Michael, « La gestion de l'indicible », *Actes pour la recherche en sciences sociales*, n° 62-63, 1986, p. 30-53.
- POLLAK Michael, *L'Expérience concentrationnaire. Essai sur le maintien de l'identité sociale*, Paris, Éditions Métailié, 1990.
- POMPEU SOBRINHO Thomaz, *Contribuição para o estudo das afinidades do Karirí: lingua falada outrora em quase todo o sertão do Ceará*, Fortaleza, Academia Cearense de Ciências, 1929.
- PORTO-GONÇALVES Carlos Walter, « Sobre o Rio 2010, 2014, 2016 », *ALAI, América Latina en Movimiento*, 27 novembre 2011 [en ligne] <http://alainet.org/active/42596&lang=es> [consulté le 31 octobre 2013].

- PORTO-GONÇALVES Carlos Walter & TORQUATO DA SILVA Rodrigo, « Da lógica do favor à lógica do pavor: um ensaio sobre a geografia da violência na cidade do Rio de Janeiro », *Polis. Revista de la Universidad Bolivariana*, vol. 10, n° 38, 2011, p. 323-356.
- PRADO JÚNIOR Caio, *História econômica do Brasil*, 9^e édition, São Paulo, Brasiliense, 1965.
- PRATT Mary Louise, *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, Londres/New York, Routledge, 1992.
- PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA DO BRASIL, *Constituição da República Federativa do Brasil de 1967*, Casa Civil, subchefia para Assuntos Jurídicos, Brasília, 1967 [en ligne] http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao67.htm
- PREZIA Benedito & HOORNAERT Eduardo, *Esta terra tinha dono*, São Paulo, FTD, 1989.
- QUERINO Manuel Raimundo, « Notícia histórica sobre o 2 de Julho de 1823 e sua comemoração na Bahia », *Revista do Instituto Histórico e Geographico da Bahia*, vol. 48, 1923, p. 77-105.
- RADHAKRISHNAN Rajagopalan, *Diasporic Mediations. Between Home and Locations*, Minneapolis/Londres, University of Minnesota Press, 1996.
- RADOVICH Juan Carlos & BALAZOTE Alejandro, « El pueblo mapuche contra la discriminación y el etnocidio », dans Geraldo GHIOLDI (dir.), *Historias de las Familias Mapuche Lof Paichil Antriao y Lof Quintriqueo*, Córdoba, Ferreyra Editor, 2010, p. 37-54.
- RAFFESTIN Claude, « Écogénese territoriale et territorialité », dans Frank AURIAC & Roger BRUNET (dir.), *Espaces, jeux et enjeux*, Paris, Fondation Diderot/Fayard, 1986, p. 173-185.
- RAMBAUD Placide, *Société rurale et urbanisation*, Paris, Seuil, 1969.
- RAMINELLI Ronald, *Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1996.
- RAMOS Alcida Rita, *Vozes indígenas: o contato vivido e contado*, Brasília, Coleção Antropologia Social, université de Brasília, 1988.
- RAMOS Alcida R. & ALBERT Bruce, *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte amazônico*, São Paulo, UNESP/Imprensa Oficial do Estado, 2002.
- RANGEL Alberto, *O inferno verde (cenas e cenários do Amazonas)*, Tours, Arrault, 1907.

- RAPPAPORT Joanne, *The Politics of Memory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- RAPPAPORT Joanne, *La Política de la Memoria. Interpretación indígena de la historia en los Andes colombianos*, Cauca, Editorial Universidad del Cauca, 2000.
- RAPPAPORT Joanne, *Intercultural Utopias. Public Intellectuals, Cultural Experimentation and Ethnic Pluralism in Colombia*, Durham, Duke University Press, 2005.
- RECLUS Élisée, « Le Brésil et la colonisation, I. Le bassin des Amazones et les Indiens », *Revue des Deux Mondes*, vol. 39, 1862, p. 930-959.
- RENAN Ernst, *Qu'est-ce qu'une Nation ? et autres essais politiques*, Paris, Presses Pocket, Collection Agora, 1992 [1882].
- REVEL Jacques, *A invenção da sociedade*, Rio de Janeiro/São Paulo, Bertrand Brasil/DIFEL, 1990.
- RIBEIRO Camilla, DIAS Rafael & CARVALHO Sandra, « Discursos e práticas na construção de uma política de segurança: o caso do governo Sérgio Cabral Filho (2007-2008) », JUSTIÇA GLOBAL (dir.), *Segurança, tráfico e milícias*, Rio de Janeiro, Fundación Heinrich Boll, 2008, p. 6-16.
- RIBEIRO Darcy, « Indigenous Cultures and Languages of Brazil », dans Janice HOPPER (dir.), *Indians of Brazil in the Twentieth Century*, 2^e édition, Washington D. C., Institute for Cross-Cultural Research, 1967 [1957], p. 77-168.
- RIBEIRO Darcy, *Os índios ea civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*, 2^e édition, Petrópolis, Vozes 1970.
- RIBEIRO L. C. & OLINGER Marianna, « A favela na cidade-commodity: desconstrução de uma questão social », dans Marco Antonio DA SILVA MELLO, Luiz Antonio MACHADO DA DILVA, Leticia de LUNA FREIRE & Soraya SILVEIRA SIMÕES (dir.), *Favelas cariocas. Ontem e hoje*, Rio de Janeiro, Garamond, 2013, p. 331-348.
- RICARDO Carlos Alberto, « Os índios e a sociodiversidade nativa contemporânea no Brasil », dans Aracy LOPES DA SILVA & Luís Donisete Benzi GRUPIONI (dir.), *A temática indígena na escola*, Brasília, MEC/Unesco/MARI, 1994.
- RICARDO Carlos Alberto, « A sociodiversidade nativa contemporânea no Brasil », dans Carlos Alberto RICARDO (dir.), *Povos indígenas no Brasil, 1991-1995*, São Paulo, Instituto Socioambiental, 1996, p. I-XII.

- RICARDO Cassiano, *Marcha para Oeste*, 4^e édition, Rio de Janeiro, José Olympio, 1970.
- RICARDO Fany & CAPOBIANCO João Paulo Ribeiro, « Unidades de conservação na Amazônia Legal », dans João Paulo Ribeiro CAPOBIANCO et al. (dir.), *Biodiversidade na Amazônia brasileira. Avaliação e ações prioritárias para a conservação, uso sustentável e repartição de benefícios*, São Paulo, Instituto Socioambiental, 2001, p. 246-250.
- RICHARD Nicolas, OBREGÓN Jimena Iturra, GIUDICELLI Christophe (dir.), « Capitalismes sauvages. Anthropologie historique des extractivismes en Amérique du Sud », colloque, Rennes, 10-12 octobre 2018.
- RICCEUR Paul, *Tempo e narrativa*, Campinas, Papyrus, 1994.
- ROCHA FREIRE Carlos Augusto, *Sagas sertanistas*, thèse de doctorat en anthropologie sociale, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, 2004.
- RODRIGUES André, CASANOVA Carlos, SIQUEIRA Raíza, MENDONÇA Tássia & GUARIENTO Suellen, « Pensando as associações de moradores no contexto das UPPs », *Comunicações do ISER*, n° 67, 2012a, p. 53-80.
- RODRIGUES André & SIQUEIRA Raíza, « As unidades de Polícia Pacificadora e a segurança pública no Rio de Janeiro », *Comunicações do ISER*, n° 67, 2012b, p. 9-52.
- RODRIGUES Eduardo de Oliveira, *Um « campo de pacificação »? Algumas considerações sobre o programa das Unidades de Polícia Pacificadora (UPPs) no Rio de Janeiro*, mémoire de master, IGEO/UFRJ, 2013.
- RODRIGUES Eduardo de Oliveira, « Rio-verão-2014: quando extinguir o Comando Vermelho passa a ser a novíssima solução para a questão da violência urbana carioca (1a parte) », 2014 [en ligne] <https://capitalismoemdesencanto.wordpress.com/2014/04/10/rio-verao-2014-quando-extinguir-o-comando-vermelho-passa-a-ser-a-novissima-solucao-para-a-questao-da-violencia-urbana-carioca-1a-parte/> [dernière consultation le 22 avril 2014].
- RODRIGUES FERREIRA Alexandre, *Viagem filosófico pelas capitánias do Grão-Pará*, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá (1783-1792), Iconografia, vol. 1, Rio de Janeiro, Conselho Federal de Cultura, 1971.
- ROMERO Sílvio & RIBEIRO João, *Compêndio da História da Literatura Brasileira*, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1906.
- ROSALDO Renato, *Hongot Headhunting: 1883-1974*, Stanford, Stanford University Press, 1980.

- ROSALDO Renato, *Culture & Truth: The Remaking of Social Analysis*, Boston, Beacon Press, 1989.
- ROUANET Paulo Sérgio, «O mito do bom selvagem», dans Adauto NOVAES (dir.), *A Outra Margem do Ocidente*, São Paulo, Companhia das Letras, 1999, p. 417-440.
- RUSSELL Joseph Albert, «Fordlandia and Belterre, Rubber Plantation on the Tapajós River, Brazil», *Economic Geography*, n° 18, 1942, p. 125-145.
- SAID Edward, «Permission to Narrate», *Journal of Palestine Studies*, vol. 13, n° 3, 1984, p. 27-48.
- SAID Edward, *Orientalismo: O oriente como invenção do ocidente*, São Paulo, Companhia das Letras, 1990.
- SAID Edward, *Cultura e imperialismo*, 2^e édition, São Paulo, Companhia das Letras, 1995.
- SALOMÓN TARQUINI Claudia, *Largas noches en La Pampa. Itinerarios y resistencias de la población indígena (1878-1976)*, Buenos Aires, Prometeo, 2010.
- SAMPAIO José Augusto Laranjeiras, «A Festa de Dois de Julho em Salvador e o "lugar" do índio», *Cultura*, vol. 1, n° 1, Salvador, 1988, p. 153-159.
- SANTIAGO Silviano, «Iracema: Alegoria e Palavra», *Luso-Brazilian Review*, vol. II, n° 2, 1965, p. 56-68.
- SANTOS Afonso Carlos Marques dos, *No rascunho da nação. A infidênciã no Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, Arquivo Publico, 1992.
- SANTOS Afonso Carlos Marques dos, «A Academia Imperial de Belas Artes e o Projeto Civilizatório do Império», *Anais do Seminário EBA, 180 Anos da Escola de Belas Artes*, Rio de Janeiro, UFRJ, 1997, p. 127-146.
- SANTOS Ana Flávia Moreira, *Conflitos fundiários, territorialização e disputas classificatórias, Autazes (AM), primeiras décadas do século XX*, thèse de doctorat en anthropologie sociale, programme de pós-graduação en antropologie sociale, université fédérale de Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.
- SANTOS Antonio Dias, «Questões de terras», *Amazonas*, vol. XV, n° 506, Manaus, 1880, p. 1.
- SANTOS Gerssem Luciano dos, *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*, Brasília, SECAD/

- MEC/LACED/Museu Nacional, Coleção Educação Para Todos, Série Vias dos Saberes, nº 1, 2006.
- SANTOS Jocélio Telles dos, *O Dono da Terra: o caboclo nos candomblés da Bahia*, Salvador, Letras, 1995.
- SANTOS Roberto Araújo de Oliveira, *História econômica da Amazônia (1800-1920)*, mémoire de master, faculté d'économie et d'administration, université de São Paulo, 1977.
- SANTOS Sílvio Coelho dos, *Povos indígenas e a Constituinte*, Porto Alegre, Movimento/EDUFSC, 1989.
- SAUSSURE Ferdinand, *Curso de Lingüística Geral*, 30^e réédition, São Paulo, Cultrix, 2002.
- SCHWARCZ Lilia Moritz, *O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e pensamento racial no Brasil: 1870-1930*, São Paulo, Companhia das Letras, 1993.
- SCHWARTZ Stuart B., *Segredos Internos: Engenhos e Escravos na Sociedade Colonial (1550/1835)*, São Paulo, Companhia das Letras, 1988.
- SEED Patricia, *Cerimônias de posse na conquista europeia do Novo Mundo (1492-1640)*, São Paulo, Editora UNESP, 1997.
- SEED Patricia, *American Pentimento: The Invention of Indians and the Pursuit of Riches*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2001.
- SERRA Ordep, *Rumores de festa: o sagrado e o profano na Bahia*, Salvador, Editora da UFBA, 2000.
- SEVCENKO Nicolau, «O prelúdio republicano, astúcias da ordem e ilusões do progresso», dans Nicolau SEVCENKO (dir.), *História da vida privada*, vol. 3, São Paulo, Companhia das Letras, 2008.
- SIDER Gerald M., «Lumbee indian cultural nationalism and ethnogenesis», *Dialectical Anthropology*, nº 1, 1976, p. 161-172.
- SILVA Aracy Lopes da & GRUPIONI Luís Donisete Benzi (dir.), *A temática indígena na escola*, São Paulo, MARI/Unesco, 1995.
- SILVA Jailson de Souza, BARBOSA Jorge Luiz & FAUSTINO Marcos Vinícius (dir.), «As Unidades Policiais Pacificadoras e os novos desafios para as favelas cariocas», dans Marco Antonio DA SILVA MELLO, Luiz Antonio MACHADO DA SILVA, Leticia DE LUNA FREIRE & Soraya SILVEIRA SIMÕES (dir.), *Favelas cariocas. Ontem e hoje*, Rio de Janeiro, Garamond, 2012a, p. 415-432.
- SILVA Jailson de Souza, BARBOSA Jorge Luiz & FAUSTINO Marcos Vinícius (dir.), *O novo carioca*, Rio de Janeiro, Editorial Mórula, 2012b.

- SILVA Jailson de Souza, «As Unidades Policiais Pacificadoras e os novos desafios para as favelas cariocas», dans Marco Antonio DA SILVA MELLO, Luiz Antonio MACHADO DA SILVA, Leticia DE LUNA FREIRE & Soraya SILVEIRA SIMÕES (dir.), *Favelas cariocas. Ontem e hoje*, Rio de Janeiro, Garamond, 2012.
- SILVA José Afonso da, «Terras tradicionalmente ocupadas pelos índios», dans Juliana SANTILLI (dir.), *Os direitos indígenas e a Constituição*, Porto Alegre, NDI/Sergio Fabris Editor, 1993, p. 45-50.
- SILVA Márcio Ferreira da, «A demografia e os povos indígenas no Brasil», *Revista Brasileira de Estudos de População*, vol. 11, n° 2, 1994, p. 261-264.
- SILVA Nelson do Valle & HASENBALG Carlos, *Relações raciais no Brasil contemporâneo*, Rio de Janeiro, Rio Fundo, 1993.
- SILVA COUTINHO João Martins da, «Breve notícia sobre a extração da salsa e de seringa», *Relatórios da Presidência da Província do Amazonas desde sua criação até a Proclamação da República. Mandados collectionar pelo governador Coronel Silvério José Nery e novamente publicados por ordem do Coronel Antonio Constantino Nery, actual governador do estado*, vol. 111, Rio de Janeiro, Typ. do Jornal do Commercio, 1907.
- SIMMEL Georg, *Conflict*, Glencoe, The Free Press, 1964.
- SKIDMORE Thomas E., *Blacks into White: Race and Nationality in Brazilian Thought*, New York, Oxford University Press, 1974.
- SMITH Anthony D., *The Ethnic Origins Of Nations*, Gloucester, Alan Sutton Publishing Ltd, 1986.
- SOARES Barbara, LEMGRUBER Julita, MUSUMECI Leonarda & RAMOS Silvia, «O que pensam os policiais das UPPs?», *Ciência Hoje*, vol. 49, n° 294, 2010, p. 34-39.
- SOARES Luís Eduardo, «A crise no Rio e o pastiche midiático» [blog], 2010 [en ligne] <http://luizeduardosoares.blogspot.com/2010/11/crise-no-rio-e-o-pastiche-midiatico.html> [dernière consultation le 5 novembre 2013].
- SOARES Luís Eduardo, *Justiça. Pensando alto sobre violência, crime e castigo*, Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira, 2011a.
- SOARES Luís Eduardo, *Segurança tem saída*, Rio de Janeiro, Sextante, 2011b.
- SOARES Luís Eduardo, «Acabou o sossego para as elites brancas brasileiras» [blog], 2014 [en ligne] <https://www.luizeduardosoares.com/>

- luiz-eduardo-soares-acabou-o-sossego-para-as-elites-brancas-brasileiras/ [dernière consultation le 10 mars 2014].
- SOARES Luís Eduardo, BATISTA André & PIMENTEL Rodrigo (dir.), *Elite da tropa*, Rio de Janeiro, Objetiva, 2006.
- SOARES Luís Eduardo, FERRAZ Cláudio, BATISTA André & PIMENTEL Rodrigo (dir.), *Elite da tropa 2*, Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira, 2010b.
- SOARES DE SOUZA Gabriel, *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*, Recife, Fundação Joaquim Nabuco/Editora Massangana, 2000 [1587].
- SOMMER Doris W., *Foundational Fictions. The National Romances of Latin America*, Berkeley, Berkeley University Press, 1993.
- SOUZA Marcelo Lopes de, *Fobópole: o medo generalizado e a militarização da questão urbana*, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2008.
- SOUZA E SILVA Joaquim Norberto, *Investigações sobre os recenseamentos da população geral do Império*, Rio de Janeiro, IBGE, 1951.
- SOUZA FILHO Carlos Marés de, *O renascer dos povos indígenas para o direito*, Curitiba, Juruá Editora, 2008.
- SOUZA LIMA Antonio Carlos de, *Um grande cerco de paz. Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*, Petrópolis/São Paulo, Vozes/Anpocs, 1995.
- SPIVAK Gayatri Chakravorty, *Pode o subalterno falar?*, Belo Horizonte, Editora da UFMG, 2010.
- SPIX Johann Baptist von & MARTIUS Karl Friedrich Philipp von, *Viagem pelo Brasil 1817-1820*, vol. 3, 3^e édition, São Paulo, Melhoramentos, 1976 [1823-1831].
- SPIX Johann Baptist von & MARTIUS Karl Friedrich Philipp von, *Viagem pelo Brasil, 1817-1820*, Rio de Janeiro/Belo Horizonte/São Paulo, Imprensa Nacional/Itatiaia/Universidade de São Paulo, « Reconquista do Brasil », vol. 46-48, 1981 [1823-1831].
- SPALDING Karen, *De índio a campesino: cambios en la estructura social del Perú colonial*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1974.
- STADEN Hans, *Duas viagens ao Brasil*, Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/Edusp, 1974 [1557].
- STOCKING JR. George W., *Race, Culture, and Evolution*, New York, The Free Press, 1982.
- STOCKING JR. George W., « Colonial situations », dans STOCKING JR. George W. (dir.), *Colonial Situations. Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1991, p. 3-8.

- STOCKING JR. George W., *Colonial Situations. Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*, Madison, The University of Wisconsin, 1991.
- STOCKS Anthony, *Los nativos invisibles*, Iquitos, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 1981.
- SUBRAHMANYAN Sanjay, « Connected histories: Notes toward a reconfiguration of early modern Eurasia », *Modern Asian Studies*, vol. 31, n° 3, 1997, p. 735-762.
- SUESS Paulo, *Em defesa dos povos indígenas. Documentos e legislação*, São Paulo, Loyola, 1980.
- TAMAGNO Liliana, *Los tobas en la casa del hombre blanco. Identidad, memoria y utopía*, Editorial Al Margen, La Plata, Argentina, 2001.
- TAUNAY Afonso de, *A Missão artística de 1816*, Rio de Janeiro, MEC-DPHAN, 1956.
- TAVARES BASTOS Aureliano C., *O vale do Amazonas: a livre navegação do Amazonas, estatística, produções, comércio, questões fiscais do vale do Amazonas*, vol. 106, São Paulo, Companhia Editora Nacional, Coleção Brasileira, 1937 [1866].
- TAVARES BASTOS Aureliano Cândido, *O vale do Amazonas*, 3^e édition, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1975 [1866].
- TAYLOR Anne-Christine, « L'américanisme tropical: une frontière fossile de l'ethnologie », dans Britta RUPP-EISENREICH (dir.), *Histoires de l'Anthropologie. XVI-XIX^e siècles*, Paris, Klincksieck, 1984, p. 213-233.
- TEIXEIRA Eduardo Tomazine, « Unidades de Polícia Pacificadora: o que são, a que anseios respondem e quais desafios colocam aos ativismos urbanos? », *Passa Palavra*, 25 juin 2010 (1^e & 2^e parties) [en ligne] <https://passapalavra.info/2010/06/25554/> [dernière consultation le 27 décembre 2013].
- TERRAY Emmanuel, *Le Marxisme devant les sociétés primitives: deux études*, Maspero, Paris, 1969.
- THOMAS Nicholas, *Out of Time. History and Evolution in Anthropological Discourse*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- THOMAS Nicholas, *Colonialism's Culture. Anthropology, Travel and Government*, Cambridge, Polity Press, 1994.
- TOMBINI WITTMANN Luiza, *O vapor e o botoque: imigrantes alemães e índios Xokleng no Vale do Itajaí/SC (1850-1926)*, São Paulo, Letras Contemporâneas, 2007.

- TODOROV Tzvetan, *A conquista da América: A Questão do Outro*, São Paulo, Martins Fontes, 1983.
- TSING Anna Lowenhaupt, *Friction. An ethnography of global connections*, Princeton University Press, 2005.
- TRINCHERO Héctor Hugo, *Fronteras Platinas. Territorio y Sociedad*, Campo Grande/Buenos Aires, UFMS/UBA, 2012.
- TROUILLOT Michel-Rolph, *Silencing the Past. Power and Production of History*, Boston, Beacon Press, 1995.
- TUHIWAY-SMITH Linda, *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*, Londres, Zed Books, 1999.
- TURNER Frederick Jackson, « Social Forces in American History », dans George Rogers TAYLOR (dir.), *The Turner Thesis Concerning the Role of the Frontier in American History*, Boston, D. C. Heath and Co, 1967 [1889].
- TURNER Frederick Jackson, *O espírito ocidental contra a natureza: mito, história e as terras selvagens*, Rio de Janeiro, Campus, 1990 [1889].
- TURNER Frederick Jackson, *The Frontier in American History*, Verlag, Berlin, 2011 [1893].
- TURNER Terence, « Representing, resisting, rethinking: Historical transformations of Kayapó culture and anthropological consciousness », dans George STOCKING JR. (dir.), *Colonial Situations. Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1991, p. 285-313.
- TURNER Victor W., *Dramas, Fields, and Metaphors*, Ithaca, Cornell University Press, 1974.
- VAINFAS Ronaldo, « Idolatrias luso-brasileiras: as santidades indígenas », dans Ronaldo VAINFAS (dir.), *América em tempo de conquista*, Rio de Janeiro, Zahar, 1992.
- VALADARES Lícia do Prado, *A invenção da favela: do mito de origem à favela.com*, Rio de Janeiro, FGV, 2005.
- VALLE Carlos Guilherme Octaviano do, *Terra, tradição e etnicidade: um estudo dos Tremembé do Ceará*, mémoire de master en anthropologie sociale, programme de pós-graduação en anthropologie sociale du Musée national, université fédérale de Rio de Janeiro (PPGAS/MN/UFRJ), Rio de Janeiro, 1993.
- VAN VELSEN Jaap, « The extended-case method and situational analysis », dans A. L. EPSTEIN (dir.), *The Craft of Social Anthropology*, Londres, Tavistock, 1967.

- VARNHAGEN Francisco Adolfo de, *História Geral do Brasil antes de sua separação e independência de Portugal*, 3 tomes, São Paulo, Melhoramentos, 1978 [1854].
- VASCONCELOS Carlos de, *Deserdados. Romance da Amazônia*, Rio de Janeiro, Livraria Leite Ribeiro, 1922.
- VELHO Otávio Guilherme, *Frentes de expansão e estrutura agrária*, Rio de Janeiro, Zahar, 1970.
- VELHO Otávio Guilherme, *Capitalismo autoritário e campesinato*, São Paulo, Difel, 1975.
- VELHO Otávio Guilherme, *Capitalismo autoritário e campesinato*, Rio de Janeiro, Zahar, 1976.
- VELHO Otávio Guilherme, *Bestafera: recriação do mundo. Ensaios críticos de Antropologia*, Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1995.
- VELLOSO DE OLIVEIRA Antônio Rodrigues, «A igreja no Brasil», *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, t. 29, part. 1, 1866, p. 159-195.
- VERACINI Lorenzo, *Settler Colonialism: A theoretical overview*, Eastbourne, Palgrave Macmillan, 2010.
- VERGOLINO José Raimundo de Oliveira, *A borracha extrativa e a economia amazônica – 1890/1930*, mémoire de master à la faculté d'économie de l'université fédérale du Pernambuco, Recife, 1975.
- VERÍSSIMO José, *Estudos amazônicos*, Belém, université fédérale du Pará, 1970.
- VIANNA Adriana R. B., *O mal que se adivinha: polícia e minoridade no Rio de Janeiro, 1910-1920*, Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1999.
- VIANNA Adriana R. B. & FARIAS Juliana, «A guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional», *Cadernos Pagu*, vol. 37, 2011, p. 79-116.
- VIANNA Hermano, *Galeras cariocas*, Rio de Janeiro, UFRJ, 1997.
- VIANNA Hermano, «O espectro do arrastão», *O Globo*, Segundo Caderno, 6 décembre 2013, p. 2.
- VIANNA MOOG Clodomir, *O ciclo do ouro negro. Impressões da Amazônia*, Porto Alegre, Livraria do Globo, 1936.
- VIANNA MOOG Clodomir, *Bandeirantes e pioneiros*, 9^e édition, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1969.
- VICENTE DE SALVADOR Frei, *História do Brasil; 1500-1627*, São Paulo, Melhoramentos, 1965 [1627].

- VIEIRA DA CUNHA Neiva & FELTRAN Gabriel de Santis (dir.), *Sobre periferias: novos conflitos no Brasil contemporâneo*, Rio de Janeiro, Lamparina/Faperj, 2013.
- VIEIRA DA CUNHA Neiva & MELLO Marco Antonio da Silva, «A UPP e o processo de urbanização na favela Santa Marta: notas de campo», dans Marco Antonio da Silva MELLO, Luiz Antonio MACHADO DA SILVA, Leticia DE LUNA FREIRE & Soraya SILVEIRA SIMÕES (dir.), *Favelas cariocas. Ontem e hoje*, Rio de Janeiro, Garamond, 2012, p. 433-474.
- VILLAS-BÔAS Orlando & VILLAS-BÔAS Cláudio, *A marcha para o oeste: a epopéia da expedição Roncador-Xingu*, São Paulo, Companhia das Letras, 2012.
- WACHTEL Nathan, «Note sur le problème des identités collectives dans les Andes méridionales», *L'Homme*, vol. 122-124, 1992, p. 39-51.
- WAGLEY Charles & HARRIS Marvin (dir.), *Minorities in the New World: Six Case Studies*, New York, Columbia University Press, 1967.
- WAKEFIELD Edward Gibbon, «Colonização», *Revista de Imigração e Colonização*, vol. 7, n° 3, 1947 [1849], p. 337-415.
- WALLE Paul, *Au pays de l'or noir. Pará, Amazonas, Mato Grosso. 3 cartes et 60 photographures*, Paris, E. Guilmoto, Librairie Orientale & Américaine, 1909.
- WEBER Max, *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983 [1922].
- WEBER Max, «Comunidades étnicas», *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*, vol. 1, 3^e édition, Brasília, EdUnB, 1994 [1922], p. 267-277.
- WEFFORT Francisco C., *Formação do pensamento político brasileiro. Ideias e personagens*, São Paulo, Ática, 2006.
- WEIBEL Leo, «As zonas pioneiras no Brasil», *Revista Brasileira de Geografia*, vol. 17, n° 4, 1955, p. 389-422.
- WEINSTEIN Barbara, *The Amazon Rubber Boom, 1950-1920*, Stanford, Stanford University Press, 1983.
- WILDE Guillermo, *Religión y poder en las misiones de Guaraníes*, Buenos Aires, Editorial SB, 2009.
- WILLIAMS Brackette F., «A class act: Anthropology and the race to nation across ethnic terrain», *Annual Review of Anthropology*, vol. 18, 1989, p. 401-444.
- WIRTH Louis, «The ghetto», *American Journal of Sociology*, vol. 33, n° 1, 1927, p. 57-71.

WOLFE Patrick, *Settler colonialism and the transformation of anthropology*, Londres, New York, Cassell, 1999.

ZALUAR Alba, *Condomínio do diabo*, Rio de Janeiro, Revan/UFRJ, 1994.

ZALUAR Alba & ALVITO Marcos (dir.), *Um século de favela*, Rio de Janeiro, Editora da FGV, 1998.

ZALUAR Alba & CONCEIÇÃO Isabel Siquiera, « Favelas sob o controle das milícias no Rio de Janeiro: que paz? », *São Paulo em Perspectiva*, vol. 21, n° 2, 2007, p. 89-101.

Publications originales des chapitres

Ce livre réunit des articles et des conférences rédigés à différents moments de la carrière de João Pacheco de Oliveira. Ils détiennent cependant une unité profonde, comme s'ils avaient été écrits dans un seul et même geste. Depuis qu'ils ont été remaniés pour devenir un livre en portugais en 2016, leur articulation interne s'est renforcée, notamment lors de sa traduction en espagnol en 2019.

Tous ces chapitres ont été révisés et modifiés pour l'édition française de cet ouvrage.

Originellement, le chapitre I était le texte de la conférence inaugurale du 25^e Congrès de l'Association brésilienne d'anthropologie (ABA). Il a ensuite été publié sous le titre « O nascimento do Brasil: a revisão de um paradigma historiográfico » dans la revue *Anuário Antropológico*, vol. 35, n° 1, 2010a, p. 11-40. En 2013, il a été publié en espagnol sous le titre de « El nacimiento del Brasil: Revisión de un paradigma historiográfico », dans la revue *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, vol. 3, n° 1, 2013, p. 1-18.

Le chapitre II a été publié sous le titre « As mortes do indígena no Império do Brasil: o indianismo, a formação da nacionalidade e seus esquecimentos » dans le livre de Cecília AZEVEDO, Denise ROLLEMBERG, Maria FERNANDA BICALHO, Paulo KNAUSS & Samatha VIZ QUADRAT (dir.), *Cultura política, memória e historiografia*, Rio de Janeiro, Editora FGV, 2009, p. 229-268. Ce texte a également été celui de la conférence inaugurale de la 3^e rencontre des anthropologues du Mexique et du Brésil (EMBRA) en 2015. Il a été republié en espagnol sous le titre « Las formas del olvido. La muerte del indio, el indianismo y la formación del Brasil (siglo XIX) », dans la revue *Desacatos*, n° 54, 2017, p. 160-181.

Le chapitre III a été publié pour la première fois sous le titre « Uma etnologia dos índios “misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais », dans la revue *Mana*, vol. 4, n° 1, 1998, p. 47-77. Il a été publié plus tard en espagnol sous le titre « Una etnología de los indios misturados: identidades étnicas y territorialización en el Nordeste de Brasil », dans la revue *Desacatos*, n° 33, 2010, p. 13-32.

Le chapitre IV a été publié sous le titre « Narrativas e imagens sobre povos indígenas e a Amazônia: Uma perspectiva processual da fronteira » dans la revue *Indiana*, vol. 27, 2010, p. 19-46.

Le chapitre V a été publié sous le titre « O caboclo e o brabo: notas sobre duas modalidades de força de trabalho na expansão da fronteira amazônica no século XIX » dans la revue *Encontros Com a Civilização Brasileira*, Rio de Janeiro, vol. 11, 1979, p. 101-140.

Le chapitre VI a été publié sous le titre « Mensurando alteridades, estabelecendo direitos: Práticas e saberes governamentais na criação de fronteiras étnicas » dans la revue *Dados. Revista de Ciências Sociais*, vol. 55, 2012, p. 1055-1088.

Le chapitre VII a été publié sous le titre « Contemporary indigenous politics in Brazil: Three modes of indigenous political performance » dans le livre Priti SINGH (dir.), *Indigenous Identity and Activism*, New Delhi, Shipra Publications, 2009, p. 80-103, puis republié dans le livre de Daniel AARÃO REIS, Hebe MATTOS, João PACHECO DE OLIVEIRA, Luís Edmundo de SOUZA MORAES & Marcelo RIDENTI (dir.), *Tradições e modernidades*, Rio de Janeiro, Editora FGV, 2010, p. 29-46.

Le chapitre VIII a été publié sous le titre « Sem a tutela, uma nova moldura de nação » dans Ruben G. OLIVEN, Marcelo RIDENTI & Gildo M. BRANDÃO (dir.), *20 anos da Constituição de 1988*, São Paulo, Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, 2008, p. 251-275.

Le chapitre IX provient de l'article « Pacificação e tutela militar na gestão de populações e territórios », publié dans la revue *Mana*, vol. 20, n° 1, 2014. Il a ensuite été publié dans une version réduite sous le titre « La pacification urbaine: un régime tutélaire dans le Brésil contemporain », dans la revue *Esprit*, n° 436, 2017, p. 186-203.

Remerciements

Je voudrais remercier plusieurs personnes avec qui j'ai pu échanger sur ces chapitres et qui ont contribué à éclaircir mes hypothèses et propositions. En Amérique latine, Andrea Roca, Axel Lazzari, Diego Escolar, Cristina Oehmichen, Antonio Escobar Ohmstede, Diana Lenton, Guillermina Sposito, Luis Campos, Marta Zambrano et Fernando Bajona; aux États-Unis, Seth Garfield, Cinthia Radding et Cristine Hutfeld; au Brésil, Angela Facundo, Elisa Fruhauf, Henyo Barreto Filho, Pablo Antunha Barbosa et Pablo Quintero; en France, Alban Bensa, Capucine Boidin, Julie Métais, ainsi que les membres du projet de recherche Capes-Cofecub « Les régimes nationaux de l'autochtonie. Situations autochtones et question nationale dans les Amériques et en Océanie (xix^e siècle – temps présent) ». Aucun de ces collègues n'est évidemment responsable des erreurs ou des omissions de ce travail, qui ne relèvent que de ma seule responsabilité. Cristina Moreno, Thara Corredor Dupisson et Alicia Rinaldy ont collectivement traduit ce texte depuis sa version en espagnol avec soin et pertinence. Mathilde Périvier a fait une lecture minutieuse du manuscrit et s'est chargée de la révision finale de ce livre.

Je voudrais remercier vivement Rita de Cassia Melo Santos pour ses encouragements constants à l'écriture de ce livre, ainsi que pour la participation inspiratrice et généreuse dans d'innombrables projets qui me mettent constamment au défi.

Table des figures et des tableaux

Figures

Figure 1. <i>A primeira missa no Brasil</i> , Victor Meirelle, 1860	36
Figure 2. Représentation de la province de São Paulo.....	49
Figure 3. Représentation de la densité de population en 1920 et en 1940	50-51
Figure 4. Femme tapuia, Albert Eckhout, 1641.....	62
Figure 5. Homme tapuia, Albert Eckhout, 1643.....	63
Figure 6. Femme tupinambá, Albert Eckhout, 1641.....	64
Figure 7. Homme tupinambá, Albert Eckhout, 1643.....	65
Figure 8. Indigènes xucuru dans une manifestation à Pesqueira	70
Figure 9. Femmes tupinambá dans une manifestation du mouvement indigène à Brasília	70
Figure 10. <i>L'État du Brésil</i> , João Teixeira Albernaz, 1631	83
Figure 11. <i>Épiphanie</i> , de Vasco Fernandes surnommé « Grão Vasco », autour de 1505	85
Figure 12. <i>Terra Brasilis de Lopo Homem</i> , cartographe de la cour portugaise, in Pedro Reinel & Jorge Reinel, Atlas Miller, 1519.....	86
Figure 13. Réception du Roi Henri II et de la Reine Catherine de Médicis dans la ville de Rouen en 1550	88
Figure 14. Détail de la carte nautique de la côte du Ceará, du Rio Grande do Norte et du Paraíba, entre Baía Baixa et Ponta de Lucena.....	88
Figure 15. Détail de la carte <i>L'Amérique. Selon les nouvelles observations de Mess. de l'Académie des Sciences, etc.</i>	89
Figure 16. Détail de la carte <i>Il Brasile ed il Paese Delle Amazzoni Col Paraguai</i>	89

Figure 17. <i>Europa</i> de Cesare Ripa	104
Figure 18. <i>América</i> de Philips Galle.....	105
Figure 19. <i>Amerigo Vespucci redécouvre l'Amérique</i>	106
Figure 20. <i>Moema</i> de Victor Meirelles, 1866.....	140
Figure 21. <i>O ultimo Tamoio</i> , Rodolpho Amoedo, 1883	142
Figure 22. <i>Iracema</i> , José María de Medeiros, 1881	146
Figure 23. <i>Alegória do Império do Brasil</i> , Francisco Manuel Chaves Pinheiro, 1872.....	150
Figure 24. <i>La conquête de l'Amazonie</i> , Antônio Parreiras, 1907.....	192
Figure 25. <i>Índio cambeba com suas armas</i>	197
Figure 26. <i>Índio do Rio Branco</i>	198
Figure 27. <i>Índio mura</i>	199
Figure 28. <i>Índio uaupe</i>	200
Figure 29. Population indigène au Brésil: pourcentage par municipalité	281
Figure 30. Population indigène par municipalité, recensement IBGE 2010.....	282

Tableaux

Tableau 1. Évolutions semestrielles des cinq produits de plus grande valeur dans les exportations des provinces de Pará et d'Amazonie	229
Tableau 2. Évolution de la production du caoutchouc dans le Haut Amazone (1853-1881)	230
Tableau 3. Principales caractéristiques des modèles de <i>seringal</i>	241
Tableau 4. Présence indigène par province en 1872.....	263
Tableau 5. Population nationale par couleur dans les recensements de 1872 et de 1890	264
Tableau 6. Personnes qui d'ordinaire ne parlent pas le portugais, mais une langue indigène dans le foyer, selon les États de la Fédération	267
Tableau 7. Les vingt peuples autochtones les plus nombreux en termes de démographie.....	292

Table des matières

Glossaire	7
Liste des sigles	15
Liste des présidents brésiliens depuis la fin de la dictature	17
Préface	19
Introduction – Mythes fondateurs et autoreprésentations nationales	35
Penser autrement la construction nationale (<i>nation building</i>).....	37
La frontière comme négation de droits	41
Guerre, frontière et construction de l'autre	43
L'expansion de la frontière et la construction nationale.....	46
L'extermination et la tutelle: les conditions dialectiques de la frontière	52
Les obstacles pour penser la construction nationale autrement.....	55
Une altérité réifiée	57
La multiplicité des représentations et des pratiques sur les populations indigènes	59
Les indigènes : protagonistes de l'histoire	68
Composition du livre	71

PREMIÈRE PARTIE

DÉCONSTRUIRE LES MYTHES FONDATEURS

Chapitre 1 – La naissance du Brésil: révision d'un paradigme historiographique	77
Le paradigme évolutionniste.....	80
Le régime des comptoirs.....	84
Une nouvelle orientation	90
La guerre de conquête.....	93

La fondation de la colonie	95
Les « pacifications » réitérées des Tupinambá	97
La Conquête du Pernambuco	98
Le changement de médiateurs : des <i>lançados</i> aux missionnaires	99
Les indigènes comme main-d'œuvre secondaire	107
Considérations finales	109

Chapitre II – Les formes de l'oubli : la formation nationale, la mort des Indiens et la naissance du métis

.....	115
L'oubli et son mode d'existence.....	116
Ruptures avec le régime discursif colonial.....	120
<i>Le « nativisme »</i>	124
L'ancienne noblesse des indigènes.....	129
<i>La mort glorieuse des guerriers</i>	131
<i>L'indigène étranger à la fondation du pays</i>	134
<i>La mort, destinée tragique des indigènes</i>	138
<i>La mort « quasi végétale » de l'indigène</i>	142
Considérations finales	147

Chapitre III – Ethnologie des *índios misturados* : territorialisation, ethnogénèses et traditions culturelles.....

.....	155
Une ethnologie des pertes et des absences.....	156
Construction d'un objet d'étude : les « Indiens du <i>Nordeste</i> »	160
Situation coloniale et territorialisation.....	163
Ethnogenèse et diasporas	172
La formation de l'ethnicité.....	175
Vers une anthropologie historique	178

DEUXIÈME PARTIE

FRONTIÈRE ET CRÉATION DES ALTÉRITÉS

Chapitre IV – Récits et images sur l'Amazonie.

La frontière comme construction historique	185
L'image de « l'ultime frontière »	187
Images et récits de la rencontre	191
L'indigène comme une ressource fondamentale	194
La construction de la nation et l' <i>índio bravo</i>	201
L'économie du caoutchouc et la conquête de l'Amazonie	204
Du régime du <i>barracão</i> au régime tutélaire.....	206
Le contexte post-tutélaire	208
Considérations finales	212

Chapitre v – La production d’une frontière : déplacement, travail forcé et pratiques d’extermination	215
Contribution pour une théorie de la frontière	218
La frontière comme pathologie économique et sociale	222
Agriculture et extractivisme dans les récits de l’histoire de l’Amazonie brésilienne	225
Deux modèles opposés de <i>seringal</i>	234
Les <i>seringais</i> et les politiques de colonisation	241
Du « travailleur libre » au <i>brabo</i> ou <i>caboclo</i>	247
Chapitre vi – Pratiques et savoirs gouvernementaux dans la création de frontières ethniques : une anthropologie des recensements nationaux	255
Compter des sujets, compter des citoyens.....	257
L’indigène dans les recensements nationaux	261
L’indigénisme républicain et le régime tutélaire.....	265
Les terres indigènes : un verre à moitié plein ou à moitié vide?.....	269
Statistiques et images de la population indigène en conflit.....	277
Considérations finales	281
TROISIÈME PARTIE	
LE RÉGIME TUTÉLAIRE ET L’ÉPIPHANIE DE L’AUTRE	
Chapitre vii – Régime tutélaire et globalisation : sociogénèse des mouvements indigènes contemporains	289
Échapper au dualisme tradition/modernité	293
L’indigénisme tutélaire	295
Le mouvement indigène.....	298
Les organisations indigènes	303
Considérations finales	306
Chapitre viii – Sans la tutelle, une nouvelle forme de nation	311
L’Assemblée constituante comme arène.....	312
Une base doctrinaire novatrice.....	315
Comment les droits accordés par la Constitution deviennent-ils (ou non) une routine administrative	316
L’ampleur du changement dans un pays sortant de la tutelle	327
Une analyse de longue durée.....	329
Au-delà de la question indigène, une nouvelle conception du Brésil	333
Chapitre ix – Pacification et tutelle militaire dans la gestion des populations urbaines	337

L'usage actuel de la catégorie de « pacification »	339
« Pacifier » entendu comme civiliser et inclure	340
Génocide, « pacification » et racisme : la dynamique du monde colonial	342
Contrôler et exclure dans le contexte urbain de Rio de Janeiro	346
Une mission civilisatrice.....	352
L'altérité comme infériorité	355
Une modalité sournoise de racisme	359
La tutelle et la gestion des territoires et des populations	362
Considérations finales	365

Aggiornamento (2022)	373
Bibliographie	377
Publications originales des chapitres	423
Remerciements	425
Table des figures et des tableaux	427

COLLECTION « TRAVAUX ET MÉMOIRES »

Sous la direction d'Olivier Compagnon

- Pierre GAUTREAU *La Pachamama en bases de données. Géographie politique de l'information environnementale contemporaine*
- Blandine DESTREMAU *Vieillir sous la révolution cubaine. Une ethnographie*
- Camille GOIRAND
et Angélica MÜLLER (DIR.) *Documenter les violences. Usages publics du passé dans la justice transitionnelle*
- Juliette DUMONT, Anaïs FLÉCHET
et Mônica PIMENTA VELLOSO (DIR.) *Histoire culturelle du Brésil (xix^e-xx^e siècles)*
- Sylvain SOUCHAUD *Géographie de l'atelier. Confection, migration, urbanisation à São Paulo*
- Valérie ROBIN AZEVEDO *Sur les sentiers de la violence. Politiques de la mémoire et conflit armé au Pérou*
- Laurent LACROIX et Claude LE GOUILL *Le « Processus de changement » en Bolivie. La politique du gouvernement d'Evo Morales (2005-2018)*
- Denis MERKLEN et Étienne TASSIN (DIR.) *La Diagonale des conflits. Expériences de la démocratie en Argentine et en France*
- François-Michel LE TOURNEAU (DIR.) *Amazonie brésilienne. Usages et représentations du territoire*
- Paul BOUFFARTIGUE,
Mariana BUSSO
et Marcos SUPERVIELLE (DIR.) *Travail, jeunesse et migrations : regards croisés Europe-Amérique latine à l'heure de la mondialisation*
- Daniel IGLESIAS *Les Mythes fondateurs du Parti apriste péruvien : sociohistoire de la culture politique d'un parti latino-américain (1923-1980)*
- Maxime QUIJOUX *Néolibéralisme et autogestion : l'expérience argentine*

- Richard MARIN *Meurtre au palais épiscopal : histoire et mémoire d'un crime d'écclesiastique dans le Nordeste brésilien (de 1957 au début du ^{xx} siècle)*
- Françoise MARTINEZ *« Régénérer la race » : politique éducative en Bolivie (1898-1920)*
- Christophe BROCHIER *Les Collégiens des favelas : vie de quartier et quotidien scolaire à Rio de Janeiro*
- Carlos AGUDELO, Capucine BOIDIN et Livio SANSONE (DIR.) *Autour de l'« Atlantique noir » : une polyphonie de perspectives*
- Hélène RIVIÈRE D'ARC (DIR.) *Centres de villes durables en Amérique latine : exorciser les précarités ? Mexico, Mérida (Yucatán), São Paulo, Recife, Buenos Aires*

J. Pacheco de Oliveira est anthropologue, professeur à l'université fédérale de Rio de Janeiro (UFRJ) et conservateur des collections ethnologiques du Musée national de Rio de Janeiro. Ses travaux de recherche portent sur les peuples autochtones au Brésil et sur leur place dans la construction de la nation brésilienne. Il déploie ses analyses aux confins des champs de l'anthropologie historique et de l'anthropologie de la colonisation.

Les récits relatifs à la fabrique des nations sont toujours pleins d'oublis. Dans le cas du Brésil, considérer que les peuples indigènes ont joué un rôle actif dans l'histoire du pays revient à toucher un château de cartes : il suffit d'en déplaquer une seule pour que tout l'édifice s'écroule et pour que les interprétations consacrées, les certitudes les mieux ancrées, s'effondrent.

Le chercheur doit alors construire de nouvelles interprétations, mettre à distance les catégories de pensée héritées de l'ère coloniale et toujours bien présentes dans les sociétés contemporaines, revoir de manière critique son outillage méthodologique et ses instruments d'analyse. En considérant les marges comme de possibles façonneuses du centre et en s'interrogeant sur les régimes d'altérité, il devient alors en mesure de bâtir à nouveaux frais un récit alternatif sur la naissance d'une nation.

Sur la base d'un travail ethnographique et dialogique engagé auprès des peuples autochtones brésiliens depuis plusieurs décennies, João Pacheco de Oliveira propose dans cet ouvrage une autre histoire du Brésil et de la formation des identités brésiliennes. Cet exercice d'anthropologie historique donne à voir les tensions complexes qui ont existé et existent toujours entre la pratique disciplinaire du pouvoir et les formes de résistance, de rébellion à l'autorité, entre les politiques publiques nationales et les dynamiques de la mondialisation, entre les héritages de l'époque coloniale et les mutations les plus contemporaines.

25 €

ISSN : 2780-4283





Collection
Travaux et
Mémoires

Les récits relatifs à la fabrique des nations sont toujours pleins d'oublis. Dans le cas du Brésil, considérer que les peuples indigènes ont joué un rôle actif dans l'histoire du pays revient à toucher un château de cartes : il suffit d'en déplacer une seule pour que tout l'édifice s'écroule et pour que les interprétations consacrées, les certitudes les mieux ancrées, s'effondrent.

Le chercheur doit alors construire de nouvelles interprétations, mettre à distance les catégories de pensée héritées de l'ère coloniale et toujours bien présentes dans les sociétés contemporaines, revoir de manière critique son outillage méthodologique et ses instruments d'analyse. En considérant les marges comme de possibles façonneuses du centre et en s'interrogeant sur les régimes d'altérité, il devient alors en mesure de bâtir à nouveaux frais un récit alternatif sur la naissance d'une nation.

Sur la base d'un travail ethnographique et dialogique engagé auprès des peuples autochtones brésiliens depuis plusieurs décennies, João Pacheco de Oliveira propose dans cet ouvrage une autre histoire du Brésil et de la formation des identités brésiliennes. Cet exercice d'anthropologie historique donne à voir les tensions complexes qui ont existé et existent toujours entre la pratique disciplinaire du pouvoir et les formes de résistance, de rébellion à l'autorité, entre les politiques publiques nationales et les dynamiques de la mondialisation, entre les héritages de l'époque coloniale et les mutations les plus contemporaines.

Ouvrage traduit par
Cristina Moreno, Thara Corredor & Alicia Rinaldy

Peinture
de Jean-Baptiste
Debret, dans *Voyages
pittoresques
et historiques au Brésil.*

25 €
ISSN : 2780-4283

IHEAL
Institut des Hautes Études
de l'Amérique Latine

CREIDA
1380 1227
2045 1228
Centre de recherche et de
documentaires sur les Amériques

**Sorbonne
Nouvelle** 
université des cultures

