

João Pacheco de Oliveira*

Stratégies politiques des indigènes dans l'Amazonie brésilienne : agence, échelle et territoire

Introduction

Les données démographiques disponibles sur la population indigène d'Amazonie brésilienne¹ renseignent sur les changements opérés ces dernières décennies dans son volume et sa composition. Dans une enquête conclue en 1957, fondée sur les fiches et rapports de l'ancienne agence indigéniste, le SPI (Service de protection de l'Indien), l'anthropologue Darcy Ribeiro indiquait l'existence, sur tout le territoire national, de 143 ethnies, avec une population estimée entre 68 100 et 97 000 individus [Ribeiro, 1970, p. 258]. À cette époque, 21 « peuples isolés » étaient recensés et l'on ne disposait d'informations fiables que sur 110 des 143 ethnies. Parmi celles-ci, 52 – c'est-à-dire presque la moitié – comptaient une population inférieure à 250 personnes. À l'autre extrémité de l'échelle

* PPGAS/*Museu Nacional*, Rio de Janeiro.

1. Il s'agit d'une région administrativement intitulée « Amazonie légale », qui fait l'objet d'exemptions fiscales et de subventions gouvernementales diverses par la loi de 1971 et qui englobe les actuels États d'Amazonas, Pará, Acre, Roraima, Amapá, Rondônia, Mato Grosso, Tocantins et une partie du Maranhão.



démographique se situaient les ethnies les plus nombreuses – de plus de 2 000 personnes –, ce qui ne concernait que 6 d'entre elles.

Les résultats du recensement national de 2010, mené par l'Institut brésilien de géographie et de statistiques (IBGE), offrent un panorama tout à fait différent. La population indigène s'élève aujourd'hui à 896 900 personnes réparties en 305 groupes ethniques, parmi lesquels les plus nombreux (Tikunas et Guaranis-Kaiowás) comptent plus de 40 000 personnes chacun. Les dix plus grands groupes ethniques d'Amazonie brésilienne ne sont pas uniquement concentrés dans l'Amazonas (seuls trois d'entre eux le sont). Ils se répartissent en fait sur les territoires au nord-est (pour deux d'entre eux), au centre (trois groupes), à l'est (un) et au sud (un). Il existe 505 « terres indigènes démarquées », c'est-à-dire délimitées par l'État, qui reconnaît leur possession par les groupes indigènes et leur en délègue la gestion. Elles représentent environ 12,5 % du territoire du pays et correspondent à des zones qui jouent un rôle très important dans la protection de l'environnement.

Selon les données du recensement de 2010, 36,2 % des Indiens vivent en zone urbaine. Les personnes indigènes de plus de cinq ans parlant le portugais représentent 76,9 % de l'ensemble de la population étudiée, tandis que celles qui s'expriment dans l'une des 274 langues indigènes atteignent seulement 37,4 % du total de la population indigène (soit 293 900 personnes). La langue indigène la plus parlée est le *tikuna* (35 100 locuteurs). La population indigène est extrêmement jeune, la moitié des autochtones qui résident dans les réserves ayant moins de 17,4 ans. Alors que 52,9 % des indigènes âgés de plus de 10 ans n'ont pas de revenus dans l'économie formelle, 70,1 % des ménages ont accès à l'électricité, ce qui permet l'insertion des jeunes, en particulier dans les circuits de communication extra-locale (télévision, Internet, etc.).

À partir de ce nouveau profil démographique, les données suggèrent que les indigènes brésiliens ne correspondent plus ni aux anciennes interprétations sur les tribus isolées, ni à de fragiles microsociétés perdues dans la forêt amazonienne, ni aux cultures éloignées et représentées par une centaine de personnes et un unique village. Se mobiliser pour la terre, les écoles primaires, les postes de santé, les différentes confessions religieuses, la radio, le téléphone, la télévision et Internet n'est plus occasionnel, mais fait désormais partie de la vie quotidienne. Des thèmes comme la démarcation des terres, les droits des indigènes, la conservation environnementale, le développement durable et même la biodiversité et la recherche génétique sont discutés dans les villages. Des termes comme « culture » et « tradition » sont utilisés dans les discussions locales, et traités avec une rigueur égale à celle de l'appartenance ethnique par exemple. Par opposition aux autorités gouvernementales, les termes *liderança* et « autorités indigènes » deviennent des références couramment utilisées. De la même façon, les indigènes manipulent sans difficulté des notions liées à des unités politiques complexes et ambivalentes, comme le « mouvement » ou l'« organisation indigène ».

Aujourd'hui, les terres indigènes déjà délimitées dans l'Amazonie légale dépassent les 106,7 millions d'hectares. Du fait du caractère « progressiste » de la Constitution promulguée en 1988, la condition des peuples indigènes n'est plus celle d'une population sous tutelle comme elle l'était statutairement jusqu'à cette date. Ils font l'objet de nombreuses politiques et de programmes gouvernementaux dans le domaine environnemental, sanitaire, éducatif, dans les planifications régionales, etc.

Le but de cet article est d'identifier les principes organisateurs de cet univers politique contemporain, en cherchant à établir les contraintes et les stratégies déployées par les acteurs pour comprendre ce nouveau scénario et s'y insérer. On se demandera notamment quels sont les impacts générés sur les sociétés indigènes par les nombreux flux culturels actuels, qu'il s'agisse des ressources matérielles, du transfert des institutions et de la circulation des personnes, ou des nouvelles technologies de l'information et d'intervention sociale. Quelles possibilités offrent ces flux et quelles significations pouvons-nous attribuer aux catégories verbales utilisées par les indigènes et aux pratiques sociales contenues dans ces nouveaux discours ?

Au cours de ces dernières années, certains efforts ont été réalisés afin de mieux connaître les organisations indigènes existant dans le pays. En 1994, une première liste a été présentée par l'Institut socio-environnemental (*Instituto Socioambiental*, ISA) et partiellement reformulée en 1995; un annuaire des organisations indigènes a été divulgué par le Mari² [Grupioni, 1999]. Les informations apportées sont en réalité assez restreintes. Une enquête sur l'histoire du mouvement indigène a été réalisée par Ortolan Matos [1999] durant les années 1970 en se fondant sur l'analyse des journaux et des archives de certaines organisations non gouvernementales, et plus spécifiquement le Cimi (Conseil indigéniste missionnaire), organisme de coordination des missionnaires catholiques.

Il est difficile de sortir des autoreprésentations des ONG. Jusque dans les années 2000, il existait encore peu d'études monographiques sur l'émergence des organisations indigènes, à l'exception d'une thèse de doctorat sur les Guajajaras [Schroeder, 1993] et trois mémoires de maîtrise du PPGAS (Musée national) sur l'association des travailleurs *kaxinarwás* du caoutchouc du fleuve Jordão (Askarij) [Iglesias, 1994], l'appropriation indigène des programmes de développement agricole réalisés chez les Guaranis-Kayowás [Almeida, 2001] et l'impact du tourisme sur l'identité culturelle et les stratégies politiques des Indiens *pataxós* [Grünewald, 2001].

La fragilité de la base de données nationale sur les organisations indiennes est seulement une partie du problème; une autre faiblesse vient du fait qu'elle intègre les priorités thématiques et théoriques données dans les études à ce que

2. Groupe d'éducation indigène formé dans le département d'anthropologie de l'université de São Paulo. *Mari* dans la langue des Kayapos-Xicrins signifie « écouter, entendre, sentir », un verbe lié à la perception et à l'émotion.



l'on appelle en anglais « les cultures indigènes des terres basses d'Amérique du Sud » (*indigenous cultures of lowland South America*). Il arrive encore fréquemment que le chercheur finisse par être prisonnier d'une perspective culturaliste et naturalisante, où le « temps du natif » ne dialogue pas, ne se confronte pas et ne s'associe jamais avec le temps contemporain [Fabian, 2006].

Au contraire, nous adopterons ici une perspective sociogénétique, considérant les organisations indigènes comme étant des créations sociales singulières, nécessairement politiques. Les variations de leurs formes et fonctions sont au cœur de l'analyse, car elles sont toujours redéfinies dans des contextes historiques précis et à différentes échelles. Nous suivrons en cela une perspective semblable à celle de Fisher dans son étude sur les organisations non gouvernementales [Fisher, 1997]. Nous nous appuyerons également sur de nouvelles recherches qui, ces dernières années, apportent des données importantes pour la compréhension des initiatives politiques des indigènes [Palitot, 2008 ; Ferreira, 2009 ; Pacheco de Oliveira, 2010 ; Peres, 2010 ; Freire, 2011 ; Peres, 2013 ; Oliveira, 2014].

Vers une anthropologie du colonialisme au Brésil

Ces dernières décennies, l'anthropologie brésilienne se préoccupe de plus en plus des sociétés indigènes conçues non seulement comme des collectifs individualisés, producteurs de cultures et langues distinctes, mais aussi comme des parties essentielles d'un processus interactif avec leurs voisins, insérées dans des jeux de dépendances et réciprocités, traversées par des flux culturels et engagées dans des problèmes de définition identitaire. L'image qui inspire ces travaux récents n'est plus celle du natif cantonné à un face-à-face avec d'autres natifs (supposément similaires), mais celle de l'indigène vu par les autres indigènes et par les blancs, puis repensant à lui-même et réfléchissant sur le « blanc » à partir de ces perceptions [Pacheco de Oliveira, 1988].

Certaines études théoriques se sont révélées particulièrement importantes pour effectuer ou accompagner ce renouvellement des études anthropologiques sur les groupes indiens : la notion de « situation coloniale » [Balandier, 1951], les conditions d'encerclement ou *encapsulation* [Bailey, 1960] et surtout celle de « groupe ethnique » [Barth, 1969]. De 1950 à 1970, des anthropologues brésiliens ont entrepris une critique radicale de la théorie de l'acculturation [Galvão, 1978]. Ils ont formulé l'antagonisme entre sociétés indigènes et société nationale à travers la notion de « friction interethnique » [Cardoso de Oliveira, 1964] et ont tenté de décrire les changements socioculturels comme étant une « transfiguration ethnique » [Ribeiro, 1970]³.

3. Il y a un parallèle évident entre cette idée et celle de « transfiguration » élaborée par Fernando Ortiz [1993], qui a eu une répercussion plus importante dans le monde anglophone et est parvenue à être l'objet de commentaires positifs de la part de Malinowski.

Dans cette perspective, les sociétés indigènes étaient en effet définies comme faisant partie intégrante des régions de frontière, représentant des faces distinctes et empiriquement observables de la société nationale, devant être pensées comme constitutives d'une frontière en mouvement⁴ et participant à un phénomène de construction nationale (*nation building*)⁵.

Une dimension clé de ces approches réside dans la question du territoire, c'est-à-dire dans la façon dont les terres habitées par les indigènes s'insèrent dans la structure foncière et dans les relations économiques régionales. L'analyse n'est pas d'abord géographique ou écologique⁶, mais sociologique et politique, et doit prendre en compte l'ensemble des conditions institutionnelles par lesquelles l'État définit une certaine modalité d'incorporation des populations indigènes comme prioritaire et fixe les limites admissibles d'éloignement et de mise à distance que suppose cette incorporation différenciée. Grâce à une intervention de l'État qui lui attribue une portion du territoire national, une population locale devient officiellement reconnue comme indigène et des mécanismes spéciaux de protection et d'assistance sont alors mis en place.

Il ne s'agit pas seulement de désigner les sociétés indigènes comme des collectifs insérés dans une région d'échelle géographique supérieure, mais aussi d'utiliser la notion de territorialisation comme clé analytique privilégiée pour comprendre les modes de sociabilité qui s'y déroulent. Aborder un processus de territorialisation permet de décrire et de mettre en relation les réarrangements survenus à plusieurs niveaux dans la morphologie sociale, les rôles politiques, les traditions culturelles et la construction des identités [Pacheco de Oliveira, 2004].

Cependant, l'intervention de l'État ne doit pas être pensée comme un facteur déterminant exclusif, mais comme l'une des faces d'une pièce de monnaie, dont le revers est « l'initiative » des indigènes (*agency*). Celles-ci ne sont pas seulement les réélaborations (réinterprétations et réarrangements suscités par les interventions de l'État), mais aussi des créations et des innovations. Il ne s'agit pas de remplacer le modèle phonologique de l'anthropologie structuraliste, basé sur la recherche d'un code inconscient, d'élaboration collective, lente et non dirigée, par un modèle juridique formel dans lequel les normes sont tenues comme définies *a priori*, et d'application compulsive, univoque et autorégulatrice.

4. Cf. la notion de « front d'expansion » et sa distinction en relation aux « fronts pionniers » [Velho, 1972], ainsi que les idées de « frontière démographique » et « frontière économique » [Martins, 1975], toutes deux distinctes des frontières politiques (internationales).

5. Mariza Peirano [1991], dans son histoire de l'anthropologie au Brésil, montre la connexion entre cet ensemble de recherches et d'autres débats sur la formation d'une identité nationale, intégrant une problématique centrale de la sociologie et de la pensée sociale brésilienne.

6. Prendre la dimension spatiale comme déterminante pourrait conduire à une vision statique du social comme pure extension de l'habitat. C'est la raison pour laquelle je n'utilise pas la notion de « territorialité ».



Le processus de territorialisation n'exprime pas uniquement les raisons d'État. Il reflète aussi les conceptions indigènes sur le temps, la personne et la nature du monde. De telles conceptions sont adaptées à un contexte social spécifique dans lequel les significations et les stratégies peuvent se référer à des échelles distinctes (d'action, de pensée) et acquérir des sens multiples⁷. C'est dans ce contexte que les institutions natives et coloniales se différencient, gérant des superpositions et des différences qui configurent une expérience singulière qui peut être objet d'un regard ethnographique.

La notion de processus de territorialisation s'approprie ainsi certaines orientations critiques de la théorie anthropologique, dont la préoccupation à propos de la créativité des sujets sociaux (*agency*) et la multiplicité de perspectives dans lesquelles les actions sociales peuvent être lues et insérées [Revel, 1996]. Les débats théoriques considèrent de cette manière l'exercice du pouvoir, les mécanismes d'incorporation et les jeux de miroirs comme étant constitutifs de la sociabilité et des variations dans « la culture ».

Dynamisme et variations en Amazonie

C'est cette ligne directrice qui a guidé mon travail sur le terrain avec les Indiens *tikunas* qui habitent la région du Haut-Solimões, à la frontière entre le Brésil, la Colombie et le Pérou. Vivant sur les bords du fleuve Amazone, les Tikunas sont mentionnés par la majorité des voyageurs qui ont parcouru la région (chroniqueurs coloniaux, voyageurs naturalistes, commissions scientifiques, etc.); ce qui a généré d'abondantes ressources documentaires utiles à une description chronologique et une compréhension historique du peuplement. La recherche anthropologique réalisée par Roberto Cardoso de Oliveira [1964] a justement mis en avant une dimension historique, à savoir la relation à la fois conflictuelle et pleine de concessions, existant entre les indigènes et une entreprise productrice de caoutchouc.

La longue recherche que j'ai menée de 1974 à 1992 m'a conduit à poser des questions d'intérêt théorique-méthodologique qui viennent s'articuler avec les données démographiques antérieurement présentées. Dans la situation des Tikunas, les organismes de gestion du contact – qui étaient plus d'une dizaine, incluant les institutions de l'État, les organisations religieuses, économiques, ou encore militaires, ainsi que des organismes d'assistance⁸ – étaient présents

7. Par exemple les échelles intrafamiliale, intravillage, dans le domaine ethnique, sur le plan régional (en relation avec des agences externes), dans les sphères nationales et y compris internationales.
8. Cela englobait la Fondation nationale de l'Indien (*Fundação nacional do Índio* – Funai), l'Église catholique (prélat du Haut-Solimões), la mission baptiste (*Batists for the Evangelization of the world*), les forces armées (*Guarnison de Tabatinga*), la marine (commandement maritime), le secrétariat d'État à l'Éducation, le projet Rondon (université catholique de Porto Alegre), les agences

sur l'ensemble du territoire, établissant des formes d'interaction variées avec les indigènes. Les villages se distinguaient entre eux par la présence ou l'absence de l'une ou l'autre de ces agences, par l'ancienneté et par le degré d'intensité de leurs interventions. À de nombreuses reprises, de telles agences entraient en conflit les unes avec les autres, entraînant avec elles les indigènes qui incorporaient leurs propres thèmes (querelles familiales et accusations de sorcellerie) et leurs formes d'action (indifférence, dissémination des rumeurs, magie, affrontements individuels, actions punitives avec des expulsions du village et même exécution de coupables).

Il paraissait peu utile et même trompeur, en considérant l'ancienneté et la diversité des modalités de contact, de prétendre distinguer les villages en deux catégories: traditionnels et modernes⁹. La situation des Tikunas est bien différente de celle des autres peuples indigènes qui ont inspiré des modèles analytiques polarisés. C'est le cas, par exemple, des indigènes de la région du Haut-Xingu, relativement isolés, vivant dans une « aire de refuge » et dans une situation d'articulation intertribale prolongée¹⁰. Les peuples *gé* du plateau central brésilien ont aussi eu des conditions de contact très distinctes, n'étant pas incorporés comme main-d'œuvre dans les fronts d'expansion de la société nationale, ce qui leur a permis de préserver le caractère public de leurs institutions, une certaine complexité cérémoniale et une forme d'habitat propre¹¹.

Dans le cas des Tikunas, cette opposition entre traditionnel et moderne n'était pas pertinente au regard des discours et des stratégies indigènes. En effet, cette opposition est construite par analogie à la croyance populaire brésilienne qui annonce l'inexorable disparition des indigènes et leur transformation en « Brésiliens » (non indigènes). Il est plus pertinent de distinguer les groupes selon le degré d'imposition d'un mode de domination donné, ainsi que selon les formes d'hégémonie auxquelles ils doivent faire face. Celles-ci varient d'un organisme à l'autre, en fonction de leurs intentions plus ou moins totalisatrices et inclusives. Le terme que j'ai employé pour appréhender de tels aspects était celui de « situation

médicales spécifiques (avec le Service national de l'éradication de la malaria et de la fièvre jaune), les postes de police, les préfectures municipales, sans compter les agents économiques, comme les patrons et les marchands.

9. D'une certaine manière, la classification des Tikunas en « Indiens de Igarapé » et « Indiens de fleuve », formulée par Cardoso de Oliveira [1964] tendait à être vue de cette façon. Une classification analogue, également dichotomique, appliquée par Murphy [1978] aux Indiens *mundurucus*, lui a ensuite succédé.
10. La même chose se déroule dans la région amont du Rio Negro et dans l'actuel parc indigène du Tumucumaque.
11. Les ethnographes montrent que malgré les pertes démographiques, les mouvements migratoires et les préjudices causés par la perte des ressources naturelles antérieurement disponibles, les blancs et leurs modèles d'action n'ont pas pénétré dans les cercles plus intimes et quotidiens de la vie du village.



historique¹²», certainement inspiré par Balandier, Devons et Gluckman, Bailey et Cardoso de Oliveira [1951, 1968, 1960 et 1964], mais qui donnait la possibilité de décrire et d'interpréter, dans des modèles relativement cohérents, le jeu varié des articulations existantes entre les institutions natives et coloniales. En parlant des diverses situations historiques – le régime du caoutchouc (*seringal* en portugais), les missions religieuses (*aldeia*), les réserves indigènes (*posto indígena* ou *terra indígena*) et de paysannerie marginale (*campesinato à margem do mercado*) –, j'essayais en réalité de fournir des instruments pour comprendre la multiplicité des formes de sociabilité et des mécanismes d'autoreprésentation mobilisés par les différentes organisations sociales dans lesquelles se répartissaient les Tikunas contemporains [Pacheco de Oliveira, 2012].

Ces modèles d'organisation (ici nommés « situations historiques ») permettent de distinguer plusieurs modalités de relations d'encerclement [Bailey, 1960], mais aussi de caractériser la diversité des situations coloniales¹³. Ce qui permet de dépeindre le contexte socioculturel concret dans lequel s'ancrent les institutions indigènes, objet des ethnographies. Autrement dit, en combinant ces arguments à ceux évoqués plus haut dans l'article, l'analyse des processus de territorialisation conduit en général à reconnaître des situations bien déterminées, gérant des ensembles distincts de modèles interactifs et de mécanismes d'autorégulation.

Pour mes recherches sur les mouvements indigènes, les outils d'analyse cités dans cet article ont été adaptés afin d'exposer de manière schématique et générale les conditions sociales au sein desquelles émergent les organisations indigènes actuelles d'Amazonie. Prendre d'avantage en compte les spécificités de la situation concernant les Indiens *tikunas* et comparer avec d'autres situations amazoniennes permettra de vérifier, rectifier et approfondir une analyse que nous proposons ici de manière programmatique.

Un aperçu historique : trois formes de territorialisation

Le premier mouvement de territorialisation imposé aux populations indigènes date du XVI^e siècle et réunissait des peuples avec des cultures et des langues diverses selon les missions religieuses, sous la tutelle de différents ordres de l'Église catholique. Dans ce contexte, les missionnaires encourageaient la catéchisation des indigènes, ce qui impliquait la création de nouvelles formes de travail, de famille,

12. Une « situation historique » est une construction du chercheur, une abstraction aux finalités analytiques, qui opère avec des modèles ou schémas de distribution de pouvoir entre divers acteurs sociaux; c'est l'ultime produit d'une analyse situationnelle explicitant les modèles d'interdépendance des acteurs sociaux et basée sur la considération des ressources et canaux institutionnels de conflit [Pacheco de Oliveira, 1988, p. 57-58].

13. Stocking Jr. [1991] attire l'attention sur la nécessité de traiter les situations coloniales comme étant assez différenciées, sous peine d'homogénéiser des politiques très distinctes.

de résidence, de sociabilité et d'expression symbolique et identitaire. On imposa l'utilisation de la langue générale ou *nheengatu* comme *lingua franca* et on créa un système d'autorités natives basé sur le choix et la nomination de « principaux » indigènes par les missionnaires.

Au milieu du XVIII^e siècle, ce premier mouvement est interrompu par la création du système de directoires d'Indiens et par l'expulsion des Jésuites en 1759. Les sièges des missions sont transformés en bourgs (*villas*), les Indiens sont considérés comme étant émancipés des religieux et subordonnés seulement aux autorités laïques. Suivant une directive assimilationniste, la politique pombalienne (marquis de Pombal, ministre portugais) encourage les mariages interethniques et impose l'utilisation de la langue portugaise.

La dissolution des villages missionnaires¹⁴ et la régularisation progressive de la propriété capitaliste de la terre (1850) ont remplacé le mécanisme unique d'accès à la terre, hérité de l'institution coloniale, de la *sesmaria* ou « division territoriale », grâce auquel la Couronne concédait des terres à ses protégés afin qu'ils les occupent et les exploitent. Comme l'État imposait peu ces exploitations et ne révoquait que très rarement des donations antérieures (excepté celles de nouveaux intéressés), la dissolution du système de *sesmaria* a été historiquement à l'origine de la concentration des terres qui a caractérisé la structure foncière brésilienne.

Les éléments les plus importants de la colonisation étaient de grandes exploitations agricoles, qui constituaient des unités permanentes d'occupation territoriale, beaucoup plus importantes que les noyaux d'habitations, plus fragiles et dépendants. Dans ce contexte s'est développé le second mode de territorialisation des populations indigènes au Brésil, lié au mouvement d'expansion économique. Ne reconnaissant aucun droit à la population native ni à ses descendants, déjà émancipés de la tutelle missionnaire, la propriété légale des terres fut garantie à des non-indigènes. Pour la population autochtone, la seule possibilité de garantir son maintien sur ces terres était le statut de travailleur résidant dans les exploitations agricoles. L'incorporation des populations autochtones s'est réalisée par le biais des relations clientélistes et individuelles de patronage, que les Indiens et leurs descendants ont développées avec les nouveaux propriétaires des terres. Les indigènes composaient alors la majorité des citoyens de seconde classe, qui

14. Dans la colonie portugaise du Brésil, l'occupation permanente de vastes espaces s'est surtout faite à travers les fronts pastoraux, par l'élevage. Ce n'est que dans la seconde moitié du XIX^e siècle que les assemblées provinciales ont décrété la suppression des terres d'anciennes missions indigènes [Cunha, 1992], les destinant aux commerçants, fonctionnaires et habitants non indigènes. Les populations qui habitaient les anciennes missions ont traversé une période de près d'un siècle de non-reconnaissance ethnique et d'invisibilité culturelle. Cette situation s'est inversée au cours du XX^e siècle, principalement dans les années 1940 et de 1970 à 1990, périodes de mobilisation politique pour l'obtention de territoires ethniques.



souffraient d'une marginalisation politique et économique en restant toujours dépendants des propriétaires des terres.

Dans cette deuxième modalité de territorialisation à laquelle se sont confrontées ces populations, le maintien de la condition indigène impliquait principalement des risques et préjudices, en ouvrant la possibilité d'une surexploitation de la part des autres habitants non-indigènes, eux-mêmes également clients des propriétaires.

Faute d'un destin collectif clairement affirmé – comme dans le cas des villages indiens –, les descendants d'indigènes ont connu des trajectoires diversifiées et individuelles pour échapper aux stigmates et parfois même, se faire passer pour un blanc (ou du moins pour un mulâtre ou un métis). Ils ont eu tendance à délaisser leurs traditions et à abandonner leur langue, en optant souvent pour des mariages interethniques et en tentant de réduire la référence ethnique à la question des origines familiales.

Un troisième mouvement de territorialisation relève de la politique indigéniste officielle, élaborée durant la première décennie du XX^e siècle et régie par les doctrines républicaines. Le mouvement était directement conduit par l'État par le biais du SPI, ancêtre de la Funai (Fondation nationale de l'Indien), qui, en délimitant des terres destinées aux indigènes, promouvait la « pacification » des relations locales entre ces derniers et les acteurs dominants régionaux, tout en mettant les Indiens sous tutelle. Les terres occupées par les indigènes, mais aussi leur rythme de vie, les formes admises de sociabilité, les mécanismes de représentation politique et les relations avec les non-indigènes, devaient être administrés par des fonctionnaires de l'État. Un régime de tutelle a ainsi été établi à partir duquel les sujets eux-mêmes se reconnaissaient une « indianité » générique, condition qu'ils partageaient avec les autres indigènes, également objets de la même relation de tutelle.

Dans l'histoire de l'indigénisme, la création des réserves – fréquemment décrite comme une procédure humanitaire et idéaliste – a contribué à la normalisation du marché des terres dans la région, y compris en entraînant l'augmentation de la valeur de la terre comme marchandise. La pleine régularisation capitaliste de la propriété foncière trouve sa contrepartie dans les doctrines positivistes militaires, ainsi que dans la doctrine rondonienne du « Cercle de la paix » [Lima, 1995]¹⁵.

De manière générale, le SPI a été mobilisé dans les cas où la présence ou la circulation des habitants indigènes était devenue dangereuse pour les intérêts économiques régionaux, ou encore lorsque la viabilité de grands projets gouvernementaux était menacée (comme la création de lignes de communication,

15. Le maréchal Rondon, ingénieur militaire, a été le premier directeur du SPI. Sa politique était de créer des réserves pour protéger les populations autochtones, tout en développant des projets modernisateurs (lignes télégraphiques et routes) sur leurs anciens territoires.

chemins de fer, routes, et plus récemment de barrages hydroélectriques). L'action de l'agence indigéniste consistait à limiter les violences des autorités locales envers les groupes indigènes; elle a également permis aux Indiens une sortie collective de l'anonymat politique, par le biais de la tutelle protectrice de l'État.

L'élaboration de stratégies indigènes en vue d'obtenir le contrôle autonome des ressources territoriales et environnementales devait nécessairement tenir compte des contraintes engendrées par la structure de tutelle. Cette dernière était composée en 1990 de 334 postes indigènes¹⁶, 445 terres indigènes, 997 écoles, 292 infirmeries et environ 1 500 fonctionnaires occupant des emplois dans les postes indigènes. L'agence gérait également 44 unités administratives régionales, 32 maisons de santé (généralement appelées « maisons de l'Indien » parce qu'y abritant des Indiens en traitement, ainsi que les membres de leurs familles), un musée ethnographique (avec un centre de documentation et une bibliothèque) et comptait presque 2 000 fonctionnaires employés dans ces instances. C'est vers cette structure qu'affluent encore aujourd'hui les demandes indigènes les plus importantes (santé, éducation, foncier), qui, jusqu'à récemment, n'étaient presque pas prises en considération par les autres sphères de l'action gouvernementale (ministères, gouvernements municipaux et autres agences au niveau des États fédérés).

Initiatives indigènes dans le régime tutélaire

Dans ces conditions, les indigénistes – les fonctionnaires en charge de la politique indienne – ont tendance à monopoliser tous les espaces de médiation entre les sociétés indigènes, l'État et les diverses facettes de la société nationale. Dépourvus d'une formation spécifique ou d'une doctrine d'action relativement élaborée (contrairement à la politique britannique de l'*Indirect Rule* ou à l'indigénisme mexicain), ces agents indigénistes ont, dans les faits, pragmatiquement établi un réseau de relations personnelles de clientèle avec certains indigènes qui, pour leur part, mobilisaient et dirigeaient les autres. C'est ainsi que les fonctions de représentation au sein de la situation historique des réserves indigènes tendent à être exercées par des chefs, nommés « caciques » ou « capitaines », qui maintiennent des relations de clientélisme avec les fonctionnaires locaux installés dans les postes indigènes ou dans les administrations régionales. La conclusion ultime de ce dispositif mène à l'incorporation des Indiens comme fonctionnaires, instrumentalisés dans leur rôle de médiateurs par l'administration.

Face à cette structure de tutelle, comment est-il possible pour les Indiens d'interférer dans les processus de territorialisation, d'exercer leur initiative et leur

16. Le poste indigène est une unité locale des agences indigénistes gouvernementales, qui a de multiples fonctions : bureaucratique, économique, sociale, assistance à la santé, supervision et vigilance, etc.



créativité (*agency*), de diversifier leurs options en jouant sur différentes échelles ? Un point de vue empirique nous conduit à dire que cela se fait grâce à l'élaboration de stratégies qui fonctionnent comme des idiomes pour consolider différents projets politiques indigènes et qui peuvent se décliner en trois options.

La première consiste à devenir des fonctionnaires indigènes (*índios funcionários*), c'est-à-dire à entrer dans le jeu des relations clientélistes avec les agents indigénistes, canaux d'accès aux ressources collectives et voies d'accumulation de biens matériels et de prestige. La deuxième option, que nous appellerons « mouvement indigène », se réfère à la mobilisation pour réclamer la délimitation des terres et l'assistance. La troisième, que nous nommerons « organisation indigène », cherche à créer des mécanismes propres de gestion territoriale et de développement. Une quatrième option serait possible, mais nous ne la développerons pas ici, car elle est rarement en lien avec les stratégies collectives ; elle n'est pas liée à la relation de tutelle indigène et cherche des appuis matériels et institutionnels dans d'autres instances gouvernementales ou auprès des entreprises et des particuliers. Dans ce cas les individus peuvent rechercher des solutions comme n'importe quel Brésilien, en établissant des relations de clientèle avec des agents externes au domaine indigéniste¹⁷.

Dans la première option, l'Indien est appelé à être absorbé par la structure de tutelle et se transforme en fonctionnaire (principalement dans les échelles inférieures de l'interaction) : il doit se plier aux normes bureaucratiques existantes. Les trajectoires de ces personnes indigènes sont nettement marquées par la croissante individualisation du sujet face à son groupe d'origine et par son adaptation progressive aux rôles et modèles de personnalité exportés par les Blancs. La figure de l'Indien fonctionnaire se retrouve dans tous les postes indigènes et les administrations régionales de l'agence indigéniste, mais en particulier dans certaines situations (entre autres avec les Fulniôis et Pankararus au nord-est, les Kaingang au sud, les Terenas, Karajás et Xavantes au Brésil central).

À mesure que de telles trajectoires se répandent au sein des villages et des postes indigènes, on exige des Indiens des compétences de plus en plus développées et diversifiées, que chaque jour davantage d'individus acquièrent. Mais les espaces bureaucratiques sont limités et les places aux échelles supérieures sont souvent accordées en priorité à des fonctionnaires non indigènes. Les protestations des fonctionnaires indigènes se répercutent dans les médias et sensibilisent l'opinion publique en permettant de faire connaître des figures et personnalités indigènes. Cela finit par instaurer un moyen d'expression de la volonté indigène,

17. Comme Darcy Ribeiro [1970] l'observait déjà, la concentration de la propriété de la terre, les bas salaires et le réseau d'assistance précaire disponible pour le citoyen ordinaire deviennent bien moins attractifs pour les indigènes, dans le cadre d'une intégration complète dans la société nationale.

fréquemment utilisé par les médias, l'État et les organismes internationaux afin de promouvoir la participation indigène dans les débats et processus décisionnaires¹⁸. Il s'agit cependant d'une forme de représentation hautement personnalisée et individualiste, qui apparaît presque comme la version indigène des *sertanistas*, ces agents officiels œuvrant à la frontière des réserves indiennes, habituellement employés par l'agence indigéniste et spécialisés dans l'établissement des relations pacifiques avec les populations indigènes.

L'émergence des mouvements autochtones

Durant les dernières décennies du XX^e siècle, des projets et revendications indigènes concernant les territoires se sont multipliés. La plupart sont des initiatives qui se conjuguent avec le régime de tutelle et le système de réserves indigènes, mais ils impliquent des formes d'action, des thèmes et des priorités exposés par de nouveaux acteurs. Dans la mesure où ils établissent un jeu de contraintes propres et ouvrent des espaces bien différents de ceux qui existaient dans la politique indigéniste officielle, nous pouvons les considérer comme des ensembles de stratégies qui génèrent des modèles organisationnels, c'est-à-dire des formes associatives, des rôles et des articulations sociales, avec des devises et des bannières propres. Nous aborderons ici deux des stratégies mises en œuvre par les Indiens.

La première est celle du mouvement indigène, catégorie opératoire centrale dans le discours des indigènes, des acteurs et des institutions qui les soutiennent. Le principe de base de ce modèle veut qu'au lieu d'attendre ou de solliciter l'aide d'un « protecteur » afin que leurs droits soient reconnus par l'État (modèle antérieur de la tutelle), les Indiens engagent une mobilisation politique en établissant des mécanismes de représentation, des alliances et en relayant leurs demandes auprès de l'opinion publique. Ils se fondent sur l'idée que seule la constitution d'un système de pressions pourrait amener l'État à agir en identifiant et en délimitant les terres indigènes, en améliorant les services d'assistance ou en résolvant les problèmes administratifs laissés sans réponse depuis plusieurs années.

Les années 1970 et 1980 ont été des moments de plus grande visibilité de ce mode d'action politique qui s'organisait parallèlement à la politique indigéniste officielle. En opposant État et société civile, il préconisait l'amplification de la citoyenneté. Une enquête sur les organisations non gouvernementales

18. L'exemple le plus remarquable est celui de Marcos Terena, qui, malgré son statut de fonctionnaire de l'organisation indigéniste, a occupé un espace propre dans les médias en tant que porte-parole des Indiens en général. Pilote d'avion au départ, il a été membre actif de l'UNI (Union des nations indigènes) et représentant des Indiens auprès de divers forums internationaux. Il existe plusieurs exemples semblables de fonctionnaires indigènes qui ont acquis une grande visibilité au niveau régional par leur présence dans les médias et les instances du gouvernement.



qui travaillaient sur la thématique de la protection et de la diffusion des droits indigènes indiquait la présence dominante d'entités religieuses (principalement en lien avec l'Église catholique et les branches liées aux doctrines de ce qui est appelé « théologie de la libération »). En 1981, 15 associations laïques œuvraient, avec des histoires, des compositions et des finalités spécifiques très distinctes, alors que les missionnaires catholiques animaient 21 groupes locaux articulés au sein d'une entité centralisatrice (le Conseil indigéniste missionnaire, Cimi¹⁹). Les missionnaires catholiques fonctionnaient habituellement en liaison avec des organismes régionaux (comme l'Opération Anchieta ou Opan²⁰) et des instances d'autres confessions religieuses comme le Groupe de travail missionnaire évangélique (GTME) et l'Église évangélique de la confession luthérienne brésilienne (IECLB), qui, ensemble, maintenaient plus de sept groupes locaux²¹.

Le mode d'action proposé aux indigènes par ces organisations était celui de la mobilisation à travers une succession de rencontres et de réunions réalisées à des échelles diverses, allant des villages aux pôles régionaux et aux capitales d'États. Initiées en 1974 dans la région du Mato Grosso, les assemblées indigènes se sont répandues dans toutes les régions du pays au cours des années suivantes, toujours appuyées par les entités religieuses. De telles assemblées – qui, à la fin de la décennie 1970, avaient atteint le nombre de 15 – ont eu une grande importance pour soutenir le groupe d'indigènes qui jouait le rôle de porte-parole relayant les revendications de leurs peuples, en mettant un accent particulier sur la nécessaire délimitation des terres. Au début des années 1980, ce mouvement a gagné en vigueur et en visibilité, comme en témoigne la multiplication des rencontres avec les organisations non gouvernementales, les anthropologues et d'autres personnes intéressées par la thématique indigène. Entre 1980 et 1984, en quatre ans seulement, 42 rencontres de ce type ont eu lieu dans le pays.

La seconde stratégie s'élaborait autour des assemblées indigènes. Inspirées des « communautés ecclésiastiques de base » (forme de fonctionnement préconisée par les secteurs progressistes de l'Église catholique afin de récupérer leur popularité), elles étaient organisées en assemblées politiques libres, sans structure bureaucratique ni forme d'action continue. La catégorie unificatrice fondatrice était celle de la « *liderança* indigène », expression qui pouvait s'appliquer de manière indifférenciée à toute personne indigène souhaitant exposer des problèmes, c'est-à-dire des besoins et des revendications de son peuple ou de son village. Cette catégorie pouvait être attribuée aussi bien aux chefs d'un territoire indigène qu'aux chefs

de villages, aux personnes influentes (parfois même le rival du chef), ainsi qu'aux Indiens scolarisés ayant une plus grande capacité à s'exprimer en portugais.

Le mode d'organisation des assemblées indigènes passait par la création et la légitimation d'une médiation exécutée individuellement par un des membres de la *liderança* avec l'univers des blancs (ONG, instance de défense des droits de l'homme, organismes issus de l'opinion publique). Cette médiation en vue de l'obtention de demandes collectives (avec comme point fort la délimitation des terres) devait être sous la responsabilité de l'agence indigéniste gouvernementale, la Funai. Les *lideranças* devenaient des porte-parole des revendications, sollicitant des entretiens auprès des autorités, des organismes prestigieux ou des médias, mobilisant des marches-caravanes – en direction de la Funai ou de Brasília – pour faire pression afin d'obtenir la reconnaissance des droits indigènes. Les *leaders* ont également été les moteurs d'actions occasionnelles, soit pour susciter soit pour contrer des initiatives officielles, fonctionnant comme les détonateurs de mouvements indigènes.

L'appui de certaines ONG aux mobilisations indigènes a renforcé un clivage dichotomique où indigénisme officiel est opposé à indigénisme alternatif, et consolidé les mécanismes d'exclusion et les accusations mutuelles entre les deux bords : les ONG accusaient la Funai d'omission ou d'inefficacité, la Funai ripostait que les ONG ne faisaient que souligner les problèmes sans apporter de solutions effectives. Pour leur part, les autorités indigènes traditionnelles sont restées fidèles aux thèmes et formes d'action caractéristiques d'une ethnopolitique locale, en maintenant les occasions de vivre et travailler en accord avec la structure de tutelle. Elles se distinguent ainsi des *lideranças*, catégorie dès lors appliquée aux intermédiaires de la lutte pour les droits et à ceux qui disposent d'une plus grande maîtrise du lexique de la participation et de la conscience politique. Les assemblées indigènes, les marches-caravanes ainsi que les actions de protestation ont rendu visible un nouvel acteur politique, considéré par l'opinion publique comme mouvement indigène, c'est-à-dire un mouvement à part entière, dirigé par des *leaders* indigènes. Ces derniers fournissent les ressources et élaborent les agendas politiques des rencontres et activités.

À côté des impacts de la mobilisation indienne sur l'opinion publique²² et la politique officielle²³, les résultats sont bien maigres sur la forme d'organisation politique des villages et sur le contrôle des terres indigènes. Les médiateurs indigènes, ayant une source de pouvoir externe au village, deviennent fragiles face au pouvoir de l'État et aux assauts des puissantes sociétés nationales ou

19. Le Cimi était lié à la Conférence nationale des archevêques brésiliens (CNBB), qui avait une grande visibilité et influence politique et constituant un pilier du mouvement de re-démocratisation du pays, survenu durant cette période.

20. L'Opan réunissait des anciens séminaristes de formation jésuite, et avait au début pour périmètre d'action la région du Mato Grosso, avant de s'étendre vers d'autres parties de l'Amazonie.

21. Sans compter les partenariats éventuels avec les entités laïques, universités, anthropologues, etc.

22. L'insistance avec laquelle les médias consultent certains *lideranças* a créé une galerie d'Indiens, traités comme des personnalités publiques, qui se présentent comme des porte-parole autorisés pour toutes les questions qui affectent la population indigène.

23. Pendant qu'en 1982 les terres indigènes délimitées avaient été évaluées à 13 millions d'hectares, aujourd'hui elles dépassent les 60 millions, reflétant une nouvelle disposition gouvernementale sur le sujet.



régionales. Spécialisés dans la fonction de médiation externe, plusieurs *leaders* indigènes ont fini par être « récupérés » par la structure de tutelle au cours des années suivantes, se transformant en travailleurs non qualifiés, en chefs de poste, professeurs bilingues, moniteurs de santé, ou même administrateurs régionaux et conseillers de la Funai à Brasilia. Certains d'entre eux ont fini par être candidats de divers partis (principalement pour les conseils municipaux), y compris pour les plus conservateurs traditionnellement opposés aux demandes du mouvement indigène. D'autres ont été cooptés pour occuper des fonctions publiques dans les mairies et les conseils municipaux. Plus récemment, certains de ces *leaders* ont été instrumentalisés par des églises évangéliques qui les ont recrutés et formés à devenir pasteurs, se rapprochant des stratégies et projets politiques intégrationnistes mentionnés plus haut comme constituant une quatrième alternative politique (après celle du fonctionnaire indien, du mouvement indigène et de l'organisation indienne).

Performances politiques des autochtones dans un scénario mondialisé

Malgré le « succès » du mouvement indigène, peu d'organisations ont surgi dans ce contexte : entre 1982 et 1987, il existait seulement 9 organisations indigènes à base ethnique ou régionale dans tout le pays. Elles étaient concentrées sur le fleuve Amazone et sur le Rio Negro. La plus ancienne est le Commandement général de la tribu *tikuna* (CGTT), créée en 1982, qui fonctionnait comme un parlement réunissant les chefs de villages *tikunas* (« capitaines »), unifiés autour de la demande de délimitation de leurs terres. Le Cir (Conseil indigène de Roraima), créé en 1987, semble aussi avoir une certaine relation de continuité avec les « assemblées indigènes » qui avaient réuni des Indiens *makuxis* et *wapixanas*. La Fédération des organisations indigènes du fleuve Traíra-Foirn et l'Association unifiée des communautés indigènes du fleuve Tiquié-Aucirt ont été créées respectivement en 1986 et 1987.

De fait, certaines de ces associations indigènes avaient une existence antérieure, même sans prétendre constituer une personnalité juridique. Le CGTT, par exemple, s'est seulement préoccupé d'obtenir un registre légal quand une faction dissidente a tenté de procéder à l'enregistrement de l'acronyme auprès d'un notaire local. Avec la Constitution de 1988, les collectifs indigènes ont vu leur compétence juridique reconnue, étant alors capables de se représenter eux-mêmes, indépendamment de l'agence indigéniste. Cela a contribué à l'augmentation, au cours des années suivantes, des initiatives de création d'organisations indigènes : 5 ont été créées en 1988, puis 8 autres en 1989.

Le contexte commence à se modifier radicalement à partir de 1991. Préoccupés par le fait que le Brésil était le siège de la 2^e conférence mondiale

de l'Onu sur l'environnement et le développement, les organismes gouvernementaux ont accéléré les délimitations des terres indigènes et donné le feu vert pour de nombreux projets de préservation environnementale, souvent en partenariat avec les agences multinationales (comme la Banque mondiale, la Bid, la Communauté économique européenne, le Groupe des 7, etc.) qui comptent sur l'appui politique de l'opinion publique internationale.

Progressivement, le gouvernement brésilien s'est aussi intégré aux rencontres internationales qui prônent le développement durable. Dans une macropolitique planétaire, les terres indigènes ont tendance à être désormais pensées comme d'importantes unités de conservation de la biodiversité. Les ministères (comme ceux de l'Environnement ou de la Science et de la Technologie), ainsi que les fondations comme la Funai et l'Ibama²⁴, plus directement concernés, établissent de nouvelles procédures et constituent des équipes de travail spécialisées, dédiées à des programmes développés avec des ressources de la coopération internationale. En prenant l'année 1992 comme repère, on voit combien les formes d'actions, les thèmes et la rhétorique des ONG ont rapidement changé. La préoccupation pour les droits humains et l'instauration de la démocratie, qui avaient guidé leur engagement dans les années 1970 et 1980, laissent la place aux débats sur l'utilisation et la conservation des ressources naturelles. Les équipes de coordination des ONG commencent à adopter des profils plus techniques et professionnalisés, en maintenant un dialogue avec les organes de gouvernement et avec la coopération internationale, aux dépens de la posture critique et militante qui prédominait dans les décennies antérieures.

Autre facteur décisif de la nouvelle configuration politique : la décision des agences de financement de destiner des ressources directement aux communautés ciblées ou aux groupes locaux responsables de l'exécution des actions financées. Les organisations indigènes ont dès lors tendance à se présenter comme les plus adéquates pour postuler à des projets de développement et de protection environnementale, les ONG étant admises sous le statut de partenaires, fournisseurs d'une assistance technique.

Les grandes orientations de ce contexte politique ont conduit à une prolifération croissante des organisations indigènes. En 1991, elles étaient déjà 48 ; en 1996, elles ont dépassé la centaine (109) ; en 1999, elles étaient 290. Parmi ces dernières, 195, soit plus des deux tiers, étaient situées en Amazonie, reflétant la priorité donnée à cette région dans les financements internationaux. Dans l'annuaire réalisé par Grupioni [1999], une part significative de ces organisations, environ le quart (plus exactement 76), ne disposent pas d'adresse connue, ce qui indique probablement une création récente.

24. Institut brésilien de l'environnement et des ressources naturelles renouvelables (*Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis*).



Il y a néanmoins des aspects très positifs dans ce nouveau contexte si on le compare à celui du clientélisme typique d'une structure de tutelle ou à celui de la médiation individualisante. En premier lieu, il existe pour la première fois une reconnaissance explicite de l'importance de l'incorporation des cultures et traditions indigènes aux projets de développement et aux politiques de médiation. Ensuite, l'accent est mis sur la gestion des ressources. Les initiatives des projets doivent avoir lieu au niveau local, en s'adaptant, dans la mesure du possible, aux procédures collectives et traditionnelles. Enfin, il existe une préoccupation pour la transparence et la rationalité dans les prises de décisions, mais aussi dans la planification des actions et l'évaluation des résultats.

Il existe aussi beaucoup de risques associés à ces nouvelles configurations. Le premier est que l'État, ayant axé son action vers d'autres priorités, pourrait démanteler la structure de tutelle sans créer des solutions institutionnelles qui l'absorbent et la recadrent, et sans définir non plus des mécanismes alternatifs de contrôle et de fiscalisation. Le second se réfère à la viabilité économique et politique de quelques expériences existantes. En fin de compte, les projets alternatifs sont-ils seulement des laboratoires de pratiques innovatrices, destinés à être absorbés par les structures gouvernementales en cas de succès ? Ou bien sont-ils autosuffisants, capables de générer les revenus nécessaires pour se maintenir et corriger les défaillances de l'ancien réseau de tutelle. De plus, la dépolitisation des actions, engendrée par les ONG et les organisations indigènes, qui ont tendance à employer un langage purement technique et à opérer avec des buts et voies d'action jugés toujours consensuels, peut poser problème, comme le montrent des exemples récents. Ainsi, des gouvernements de certains États en Amazonie, comme celui de l'Amapá et de l'Acre, ont validé certains projets et programmes indigènes afin d'articuler leurs activités avec certains principes des agences de coopération internationale, même en l'absence de grands apports financiers externes. Cependant, malgré des dotations propres et de bonnes orientations techniques, certains projets n'ont pu voir le jour à cause des mécanismes bureaucratiques et politiques qui empêchent leur mise en œuvre. Comme l'a observé Ferguson [1995], il y a un grand danger à suivre de manière simple les orientations « antipolitiques » des ONG.

Diversité et dynamisme des mouvements autochtones contemporains

Au Brésil comme en France, les médias décrivent l'Amazonie comme étant l'une des dernières grandes réserves naturelles, une gigantesque forêt millénaire, détentrice de potentialités et secrets infinis, habitée par une population primitive, raréfiée et gouvernée statiquement selon une tradition propre, radicalement séparée des valeurs occidentales et des problématiques contemporaines.

Dans cet article, je me suis attaché à montrer comment cette image est en fait éloignée de la réalité et comment elle rend difficile la compréhension des phénomènes qui se déroulent aujourd'hui dans cette région. Pour cela, j'ai analysé la manière dont les données récentes sur la population indigène indiquent un profil démographique diversifié.

L'objectif de ce texte est de récupérer une autre dimension, celle de la construction des stratégies et projets politiques à différentes échelles par ces populations, auxquelles l'opinion publique et les médias n'attribuent des caractères « d'authenticité » qu'à partir d'une conception sociologiquement naïve et homogénéisante de « la culture ».

Pour nous, la situation coloniale n'est pas pensée comme le revers de l'isolement et d'une supposée authenticité, mais comme résultat de modèles différenciés de distribution du pouvoir, impliquant des démarcations identitaires et des mécanismes de contrôle des échanges culturels. Les populations colonisées ne sont pas une cire passive sur laquelle s'impose – comme dans l'image cartésienne – le monde moderne : leurs actions et élaborations sont pleines de créativité et d'initiative (*agency*), qui transforment une intervention de l'État par des processus d'appropriation et la construction d'espaces de sociabilité (*landscape*), sur un territoire construit. Les actions et les choix des populations autochtones sont insérés à des échelles et dans des sphères variées qui vont de l'intra-ethnique au transnational, de l'unité domestique aux débats sur le destin de la planète.

Dans le contexte juridique brésilien, la reconnaissance d'un collectif comme étant indigène suppose son appartenance à un territoire spécifique directement contrôlé et régulé par l'État. Les deux dernières décennies ont vu surgir – comme résultat des forces et possibilités associées à différentes échelles – trois stratégies d'expression politique des indigènes, articulées dans des ensembles relativement distincts de catégories, rôles, dynamiques et bannières, que nous réunissons ici sous les vocables extrêmement synthétiques de « fonctionnaires indiens », de « mouvement indigène » et d'« organisations indigènes ».

Si tous ces projets et stratégies vont dans le sens d'une citoyenneté indigène construite au travers d'un territoire ethnique, les deux dernières convergent vers la consolidation du pouvoir de la société civile, ce qui les sépare de la posture plus coopérative et étatique des fonctionnaires indiens. Cependant, chacune de ces stratégies est élaborée et appliquée de manière assez différente. Pour la deuxième stratégie (le mouvement indigène), ce qui importe est la reconnaissance des droits collectifs et le maintien d'une opposition à l'État en établissant des alliances avec d'autres secteurs également exclus. Dans le cas de la troisième stratégie (les organisations indigènes), la priorité est donnée à une gestion du territoire qui combine la conservation environnementale et le développement.



Conclusion

Pour conclure, je dirais qu'accompagner les faits et les recherches récentes en Amazonie peut nous aider à repenser notre identité d'anthropologues ainsi que les tâches que nous proposons. Si, au lieu de traiter «le natif» et «le colonisateur» comme des catégories totalisantes, évidentes et diamétralement opposées, nous explorons leur variabilité interne, les contextes historiques différenciés sur lesquels elles s'appliquent et la multiplicité des articulations établies entre ces sous-catégories distinctes, nous pourrions ouvrir de nouveaux champs d'investigation. La notion réductrice d'une «voix indigène» ou d'un «modèle natif» doit être remplacée par un effort pour identifier des stratégies sociales qui rendent l'expression de cette voix tout aussi diversifiée et contradictoire que celles d'autres acteurs sociaux, en essayant de conduire son inscription dans un contexte relationnel et historique.

BIBLIOGRAPHIE

- ALBERT Bruce, « Territorialité, ethno-politique et développement : à propos du mouvement indien en Amazonie brésilienne », *Cahiers des Amériques latines*, n° 23, Paris, IHEAL, 1997, p. 177-211.
- ALMEIDA RUBEM Thomaz de, *Do desenvolvimento comunitário à mobilização política: o Projeto Kaiowá-Nandeva como experiência antropológica*, Rio de Janeiro, Contra Capa, 2001.
- BAILEY Frederick G., *Stratagems and Spoils: A Social Anthropology of Politics*, Oxford, Blackwell, 1969.
- BAILEY Frederick G., *Tribes, Caste and Nation: A Study of Political Activity and Political Change in Highland Orissa*, London, Manchester University Press, 1960.
- BALANDIER Georges, « La situation coloniale : approche théorique », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 11, 1951, p. 44-79.
- BAREL Yves, « Le social et ses territoires », in Frank AURIAC et Roger BRUNET, *Espaces, jeux et enjeux*, Allen & Unwin, 1969.
- BARTH Fredrik, « Introduction », *Ethnic Groups and Boundaries*, Boston, Little, Brown & Co., 1969.
- BENSA Alban, « Père de Pwadé : retour d'une ethnologie au long cours », in Didier FASSIN et Alban BENSA (dir.), *Les Politiques de l'enquête : épreuves ethnographiques*, Paris, La Découverte, 2008, p. 19-40.
- CARDOSO DE OLIVEIRA Roberto, *O Índio e o mundo dos brancos*, Campinas, Unicamp, 1964.
- CUNHA Manuela Carneiro da (dir.), *História dos Índios no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992.
- DEVONS Ely et Gluckman Max, « Inter-hierarchical Roles: Professional and Party Ethics in Tribal Areas in South and Central Africa », in Marc J. SWARTZ (dir.), *Local-Level Politics*, Chicago, Aldine, 1968.
- FABIAN Johannes, *Le Temps et les Autres : comment l'anthropologie construit son objet*, Toulouse, Anacharsis, 2006.
- FERGUSON James, *The Anti-Politics Machine: Development, Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- FERREIRA Andrey Cordeiro, « Dialéticas coloniais: a construção do estado e as transformações da organização social indígena sul-americana », *Revista brasileira de ciências sociais*, vol. 26, 2011, p. 79-96.
- FERREIRA Andrey Cordeiro, « Políticas para fronteira, história e identidade: a luta simbólica nos processos de demarcação de terras indígenas Terena », *Mana*, vol. 15, 2009, p. 377-410.
- FISHER William F., « Doing good? The Politics and Antipolitics of NGO Practices », *Annual Review of Anthropology*, n° 26, 1997, p. 439-464.
- FREIRE Carlos Augusto da Rocha (dir.), *Memória do SPI*, Rio de Janeiro, Museu do Índio/Funai, 2011.
- GALVÃO Eduardo, *Encontro de sociedades: Índios e brancos no Brasil*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978.
- GRUPIONI Luís Donisete Benzi, *Diretório de associações e organizações indígenas no Brasil*, Brasília/São Paulo, Inep/Mec/Mari/USP, 1999.
- GRÜNEWALD Rodrigo de Azevedo, *Os Índios do descobrimento: tradição e urismo*, Rio de Janeiro, Contra Capa, 2001.
- HIRSCH Eric, « Introduction: Between Place and Space », in Eric HIRSCH et Michael O'HANLON (dir.), *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 1-30.
- HIRSCH Eric et O'HANLON Michael (dir.), *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space*, Oxford, Clarendon Press, 1995.
- IGLESIAS Marcelo Piedrafita, *O astro luminoso* (2 vol.), Rio de Janeiro, Museu Nacional/PPGAS, 1994.
- LIMA Antonio Carlos de Souza, *Um grande cerco de paz*, Petrópolis, Vozes/Anpocs, 1995.
- MARTINS José de Souza, *Capitalismo e tradicionalismo*, São Paulo, Livraria Pioneira, 1975.
- MURPHY Robert F., *Headhunter's Heritage: Social and Economic Change among the Mundurucu Indians*, New York, Octagon Books, 1978.
- OLIVEIRA Kelly, *Diga ao povo que avance! Movimento indígena no Nordeste*, Recife, Massangana, 2014.
- ORTIZ Fernando, *Etnia y sociedad*, Cuba, La Havane, Ed. de Ciencias Sociales, 1993.
- ORTOLAN MATOS María Helena, « O movimento pan-indígena no Brasil: a participação dos índios em assembleias e a formação de uma comunidade "imaginada" e uma comunidade supra-etnica », *Revista brasileira de pós-graduação em ciências sociais*, Brasília, vol. 3, n° 1, 1999, p. 39-58.
- PACHECO DE OLIVEIRA João, « Formas de dominação sobre o indígena na fronteira amazônica: Alto Solimões, de 1650 a 1910 », *Caderno CRH*, vol. 25, n° 64, 2012, p. 17-31.
- PACHECO DE OLIVEIRA João, « Regime tutelar e globalização: um exercício de sociogênese dos atuais movimentos indígenas no Brasil », in Daniel AARÃO REIS, Hebe MATTOS, João PACHECO DE OLIVEIRA, Luís Edmundo de Souza MORAES et Marcelo RIDENTI (dir.), *Tradições e Modernidades*, Rio de Janeiro, FGV, 2010, p. 29-46.
- PACHECO DE OLIVEIRA João, « Uma etnologia dos índios misturados: situação colonial, territorialização e fluxos culturais », in João PACHECO DE OLIVEIRA (dir.), *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*, Rio de Janeiro, Contra Capa, 2004.
- PACHECO DE OLIVEIRA João, *Ensaio em antropologia histórica*, Rio de Janeiro, UFRJ, 1999.
- PACHECO DE OLIVEIRA João, *O nosso governo: os Tikunas e o regime tutelar*, São Paulo, Marco Zero/CNPq, 1988.
- PALITOT Estevão, « A terra dos índios esquecidos: o processo de territorialização dos Potiguara de Monte-Mór », in Roberto KANT DE LIMA