

Territorialité, ethnopolitique et développement: à propos du mouvement indien en Amazonie brésilienne

Bruce ALBERT¹

L'encerclement des sociétés amérindiennes d'Amazonie par la "frontière" du développement (routes, colonisation agraire, fermes d'élevage, exploitations minières et forestières, *etc.*) soumet les coordonnées socio-symboliques de leurs territoires et les identités collectives qu'elles sous-tendent à des bouleversements aussi importants que ceux que subissent leurs systèmes productifs. Dès lors, enclavement territorial et délitement identitaire précipitent ces groupes dans une dynamique de "résistance adaptative" (Stern 1987) qui devient peu à peu une dimension cruciale de leur reproduction sociale et culturelle. Ils s'engagent, par ce biais, dans des processus de reconstruction qui dépendent autant des répertoires de légitimation imposés par les Etats développeurs et les organisations de solidarité que de leurs propres ressources politico-symboliques. Les réflexions qui suivent proposent d'analyser cette dialectique de recomposition identitaire et territoriale à travers l'exemple du mouvement indien qui a pris forme en Amazonie brésilienne dans le sillage des multiples interventions de développement et de "contre-développement" qu'a connu la région des années 1970 aux années 1990.

Développement amazonien et "terres indigènes": la saga du "Statut de l'Indien"

Après le coup d'État militaire de 1964, l'Amazonie brésilienne² a été, on le sait, le théâtre de vastes programmes gouvernementaux d'intégration géopolitique, d'occupation démographique et de développement économique. Cette politique de désenclavement s'est essentiellement manifestée par la création de réseaux de communication et de transport, l'ouverture de bases militaires, la mise en place de programmes de colonisation, l'édification de complexes hydro-électriques et l'attraction

¹ Anthropologue de l'Orstom. Ce texte est issu d'une communication présentée au Colloque "Le territoire, lien ou frontière ? Identités, conflits ethniques, enjeux et recompositions territoriales" organisé par l'Orstom (département SUD) et l'Université de Paris IV (Laboratoire Espace et Cultures) du 2 au 4 octobre 1995 à Paris.

² L' "Amazonie légale" comprends les six états de la région Nord du pays (Amapá, Pará, Roraima, Amazonas, Acre et Rondônia) ainsi que le nouvel état du Tocantins, l'ouest du Maranhão et le nord du Mato Grosso. Cette région administrative s'étend sur environ 500 631 680 ha (presque 59% de la superficie du pays) dont 83% sont couverts de forêt tropicale, le reste se composant de divers types de savanes. La population non-indigène de l'Amazonie brésilienne s'élève à environ 14,5 millions d'habitants.

de grands investissements dans le secteur minier, agro-pastoral et forestier (par concession d'aides fiscales et de crédits subventionnés). A partir de cette restructuration à grande échelle, la région s'est ouverte à une intense compétition pour le contrôle de l'espace et des ressources qui a ensuite largement échappé au contrôle des ses initiateurs et qui met aujourd'hui en lice une multiplicité d'acteurs économiques: l'État lui-même (notamment à travers l'armée et les entreprises publiques), les grands éleveurs, les grandes entreprises et les banques, les spéculateurs, les entreprises forestières, les compagnies minières, les chercheurs d'or, les petits agriculteurs et les paysans sans terre.³

Or, l'Amazonie brésilienne est habitée par 170 000 Indiens (hors indiens "isolés" et urbanisés), répartis en 160 peuples qui représentent 61 % de la population indigène du pays⁴ (et environ 1,2% de la population totale de la région). On y trouve, notamment, les ethnies les plus importantes, comme les Makushi de l'état de Roraima (15 000 personnes) ou les Tikuna de l'état d'Amazonas (23 000 personnes). Mais, surtout, cette région inclut plus de 98% de l'extension des territoires indiens du Brésil, soit un archipel de 368 "terres indigènes" représentant 985 896 km², 11,5% de la superficie du pays (plus que celle du Venezuela, 912 050 km²).⁵ Par ailleurs, la distribution de ces territoires est telle qu'ils constituent parfois une part très significative des états dans les limites desquels ils se trouvent inclus. C'est le cas, particulièrement, dans le Nord amazonien où ils représentent environ 17% de la superficie de l'Amazonas, 20% de celle du Pará et 47% de celle du Roraima (Oliveira 1994: 325). Enfin, ils sont souvent situés dans des régions "sensibles" sur le plan économique (régions minières) et/ou sur le plan géopolitique (zones frontalières). La situation des terres yanomami, soumises depuis deux décennies aux pressions conjuguées du *lobby* minier, des orpailleurs clandestins et des militaires constitue, à ce double titre, un cas exemplaire. Ce territoire indien de 96 649 km², répartis dans deux états (Roraima et Amazonas) et adossés sur 900 km à la frontière sud du Venezuela, est ainsi couvert par 39 concessions et 780 demandes de prospection minière, sa partie centrale est envahie par 3 000

³ Voir, sur l'hétérogénéité conflictuelle du processus d'occupation de l'Amazonie brésilienne et la perte de contrôle des politiques publiques de développement, Cleary 1993 et Léna *et. al.* 1994 (mais également Becker 1990, Léna & Oliveira 1991 e Schmink & Wood 1992).

⁴ Les Indiens du Brésil sont estimés à 280 000 personnes, soit 0,02 % de la population nationale. Ils se répartissent en 206 sociétés (170 langues) dont la plupart sont des "micro-sociétés": 73% d'entre elles ont une population qui ne dépasse pas mille personnes, 34% ne dépassent pas même 200 personnes. Seules dix comptent entre 5 000 et 30 000 personnes (Ricardo 1996a). Un document officiel récent (PR 1996) donne des chiffres plus élevés: 326 000 personnes et 216 ethnies, sans détailler toutefois sa base de calcul.

⁵ Il existe au Brésil 560 territoires indiens couvrant une superficie totale de 998 243 km² (11,7% du territoire national) qui jouissent de situations légales très diverses, allant de la simple prise en compte initiale ("identification") jusqu'à l'homologation définitive (données *Instituto SocioAmbiental-ISA*, São Paulo mai 97). Le document officiel déjà mentionné (PR 1996) donne, cette fois, des chiffres légèrement inférieurs: 554 territoires et une superficie totale de 947 011 km².

orpailleurs clandestins et sa reconnaissance légale, pourtant homologuée par un décret présidentiel de mai 1992, est toujours considérée comme une “menace pour la souveraineté nationale” par l’armée brésilienne.⁶

*

Malgré la faiblesse démographique des populations concernées, c’est donc d’abord par ses enjeux territoriaux que la question indienne a acquis la place, souvent considérable, qu’elle occupe au Brésil sur la scène politique et médiatique du développement amazonien. Ainsi, les gouvernements militaires se sont-ils efforcés, dès les années 1960, d’instituer un nouveau dispositif indigéniste afin de résoudre l’épineux problème des “terres indigènes” au sein de leur politique d’intégration de l’Amazonie. Ils ratifièrent d’abord, en 1966, la Convention 107 de l’Organisation internationale du travail (OIT) sur les peuples indigènes. Ils créèrent, ensuite, en 1967, une nouvelle administration des affaires indiennes, la *Fundação Nacional do Índio* (FUNAI); création d’autant plus urgente que le *Serviço de Proteção aos Índios* (SPI) semblait dans un scandale international dénonçant les exactions et les spoliations commises par ses employés à l’encontre des Indiens.⁷ Ils promulguèrent, enfin, en 1973, une nouvelle législation indigéniste, le “Statut de l’Indien” (Loi 6001).⁸ Il s’agissait d’abord par ce biais, bien entendu, de réduire les obstacles à l’implantation des nouveaux projets de développement de l’Etat sur les terres indiennes en Amazonie. La première version du “Statut de l’Indien” a ainsi été présentée au Parlement en octobre 1970, au même moment qu’un accord entre la FUNAI et la SUDAM (Surintendance du Développement de l’Amazonie) pour la “pacification” de trente groupes amérindiens le long de la route Transamazonienne. Son texte instaure, de ce fait, plusieurs mécanismes d’expropriation légale: déplacements forcés pour motif de sécurité nationale ou de travaux publics; droits d’exploitation minière concédés aux entreprises publiques sur les terres indigènes; droit de location par l’administration indigéniste, *etc.* Il était cependant nécessaire de conserver à cette réforme un cadre juridique et rhétorique “protectionniste” qui ménage à la fois l’idéologie indigéniste nationale (à l’ombre mythique du Maréchal Rondon), le poids politique de l’Eglise catholique et la bonne volonté des bailleurs de fonds internationaux (dont le “miracle brésilien” devenait largement tributaire).⁹ Le “Statut de l’Indien” confère ainsi aux sociétés autochtones du pays une identité générique, celle de “communautés indigènes”, indissociable d’un

⁶ Sur la situation des terres yanomami voir Albert 1990 et 1992, *CCPY update* n°88-90/décembre 1996, n°91/février 1997 et 92/avril 1997, ISA 1996:86.

⁷ Voir Souza Lima 1995 sur la formation et l’histoire du SPI (fondé en 1910); sur son extinction et la création de la FUNAI, voir Davis & Menget 1981.

⁸ Pour une analyse détaillée du “Statut de l’Indien” de 1973 voir Oliveira 1985.

⁹ Sur la tradition indigéniste brésilienne, voir Souza Lima 1991 et 1995. Sur les négociations politico-juridiques entre Présidence de la République, FUNAI et Eglise catholique autour du projet de “Statut de l’Indien” entre 1970 et 1973 voir *Boletim do CIMI* n°54/mars 1979: 5-7.

statut de semi-capacité légale. Les “Indiens ou sylvicoles” sont considérés comme des mineurs sous tutelle de l’Etat, qui, de ce fait, leur doit assistance (juridique, sanitaire, économique et éducative) par l’entremise d’une administration spécialisée, la FUNAI, et ce jusqu’à leur “incorporation à la communauté nationale” (comme producteurs agricoles), par “émancipation” individuelle ou collective. Le “Statut de l’Indien” leur assigne également un nouveau régime de territorialité, également générique, en leur réservant l’occupation et l’usufruit exclusif d’espaces collectifs spécifiques, notamment de “terres (*áreas*) réservées” (“réserves”, “parcs”, “colonies agricoles” et “territoires fédéraux”), dont l’Etat conserve la propriété, définit les limites, et doit garantir l’intégrité.

Le “Statut de l’Indien” constitue le socle administratif et légal à partir duquel sont définies l’identité et la territorialité des sociétés indigènes dans le cadre de l’Etat brésilien depuis plus de deux décennies. C’est en référence à ses dispositions (revendiquées, révisées ou manipulées) que s’articulent la “question indigène” dans le pays et que s’organise le champ politique où s’opposent “anti-indiens” (factions [civiles ou militaires] gouvernementales et parlementaires associées à divers intérêts privés), “mouvement indien” (organisations, mobilisations locales, leaders emblématiques, Indiens élus ou fonctionnaires, *etc.*) et “pro-indiens” (Eglise catholique, Ong de solidarité, secteurs progressistes de l’administration et associations d’universitaires, d’avocats, *etc.*).¹⁰ Le texte de ce Statut fait, depuis 1991, l’objet d’une révision au parlement brésilien afin d’être mis en conformité avec la nouvelle Constitution (suppression de la tutelle et de la perspective assimilationniste) et actualisé (droits de propriété intellectuels indigènes, protection de l’environnement). Toutefois, ce processus de refonte n’a toujours pas abouti (mars 1997) et les dispositions du Statut de 1973 demeurent donc toujours valides, dès lors qu’elles n’entrent pas en contradiction avec celles de la Constitution de 1988.¹¹

*

L’article 65 du “Statut de l’Indien” prévoyait de conclure l’enregistrement légal de toutes les “terres indigènes” du pays dans un délai de cinq ans (pour la fin 1978). En 1981, l’administration indigéniste n’avait ratifié la délimitation que 15% de ces territoires (Oliveira 1985:22). Entre-temps, les conflits fonciers interethniques s’étaient multipliés dans tout le pays et un puissant mouvement (indien et pro-indien) pour la “démarcation des terres indigènes” y avait émergé sous l’impulsion de

¹⁰ Les composantes de chacun de ces trois pôles (“anti-”, “pro-” et “indiens”) sont, à l’évidence, plus complexes que ce qui en est évoqué ici. Elles sont, par ailleurs, traversées de multiples conflits d’intérêt et/ou divergences stratégiques (permanentes et/ou conjoncturelles).

¹¹ La commission spéciale de la Chambre des Députés chargée de cette révision a approuvé en 1994, à la suite d’un long processus de consultation et de négociation (notamment avec les Ong indigénistes et l’Eglise catholique), un projet de “Statut des Sociétés Indigènes” composé de 175 articles (voir Santilli 1996). Le circuit parlementaire du projet a été paralysé par l’actuel gouvernement Cardoso (ISA 1996:5). Sur les droits indiens et la nouvelle Constitution brésilienne de 1988 voir Carneiro da Cunha 1990 et S.A. Fabris (ed.) 1993.

l'Eglise catholique progressiste; mouvement dont les revendications prenaient directement appui sur les dispositions et la rhétorique "protectionnistes" du "Statut de l'Indien".¹² La montée en puissance politique et médiatique de cette mobilisation prit d'autant plus d'ampleur que sa thématique foncière et légaliste était peu à peu devenue un front d'opposition privilégié à la dictature militaire sur la question agraire (ceci en raison, notamment, de l'immunité des leaders indiens - assimilés à des mineurs - au regard de la "Loi de sécurité nationale").

Afin de désamorcer cette dynamique, l'Etat brésilien entama alors une longue série de manipulations des dispositions du "Statut de l'Indien" à partir desquelles le mouvement indigène construisait sa légitimité. Il tenta d'abord, en 1978, d'imposer un décret complémentaire d'"émancipation" des Indiens; texte qui conférait à l'exécutif le pouvoir de soustraire *ex officio* les "communautés indigènes intégrées" à la tutelle de l'Etat, permettant ainsi d'annuler leurs droits territoriaux collectifs et de soumettre leurs leaders au droit commun. Les articles 9 à 11 du "Statut de l'Indien" définissaient une procédure d'émancipation individuelle et collective, mais à la demande des intéressés. L'énormité de cette stratégie d'escamotage juridique, assez rapidement abandonnée, ne fit que démultiplier le processus de mobilisation indienne et pro-indienne en lui donnant une dimension véritablement nationale.¹³

Les années quatre-vingt connurent ensuite plusieurs autres initiatives destinées à enrayer le mouvement de reconquête territoriale indien. Plus subtiles, elles portèrent cette fois sur la procédure administrative de délimitation des terres indigènes en soustrayant à la FUNAI, devenue politiquement trop vulnérable, ses prérogatives en la matière (Oliveira & Almeida 1989: 49-50).¹⁴ Cette procédure, prévue par l'article 19 du "Statut de l'Indien", était définie par un décret d'application de 1976 qui en confiait la responsabilité à l'administration indigéniste. En 1983 un nouveau décret transféra cette responsabilité à un groupe interministériel dirigé par le Ministère de l'intérieur et le Ministère "des affaires foncières", ce dernier directement placé sous l'autorité du Conseil de sécurité nationale. Les dispositions du décret de 83 donnaient ainsi à l'Etat militaire les moyens de congeler ou d'"adapter" toute procédure de légalisation d'une terre indienne faisant obstacle aux intérêts économiques publics ou privés qu'il entendait favoriser (Carneiro da Cunha 1984). Malgré l'accession au pouvoir d'un gouvernement civil en 1984 et la création d'un Ministère "de la réforme agraire et du développement" progressiste, les militaires continuèrent, dans les années suivantes, à exercer en coulisse leur pouvoir sur la question des terres indiennes en bloquant la

¹² Sur la mobilisation indigène et indigéniste des années 1970 autour de la question des terres indigènes voir Presland 1979, CPI/SP 1981 et Albert 1982.

¹³ Sur ce mouvement national contre l'"émancipation" des terres indiennes voir les dossiers réunis in CPI/SP 1979 et *Nimuendaju. Boletim da CPI/SP*, N°1/1979 ainsi que le *Boletim do CIMI* n°54/mars 1979 (*Caderno 1 - Emancipação*).

¹⁴ Pour une récapitulation des décrets sur la procédure de démarcation des terres indigènes au Brésil voir ISA 1996:66.

plupart des dossiers de démarcation en cours (Oliveira & Almeida 1985). Puis ils revinrent sur le devant de la scène politique durant la “Nouvelle République” (Albert 1987) et promulguèrent, en 1987, un troisième décret qui accentua le contrôle du Conseil de sécurité nationale sur les territoires indigènes, en particulier pour ce qui concerne les délimitations en zones frontalières.¹⁵

La Constitution progressiste de 1988 et l’élection présidentielle au suffrage universel en 1989 (la première depuis 1960) ont ensuite passablement modifié cette conjoncture politique, aboutissant à la promulgation, en 1991, d’un quatrième décret d’application de l’article 19 du “Statut de l’Indien”. Ce décret, qui redonnait un rôle important à la FUNAI (passée du Ministère de l’intérieur à celui de la justice en 1990) et prévoyait une participation indienne, a permis une certaine avancée dans la reconnaissance légale des terres indigènes jusqu’à la fin 1994 (gouvernements Collor e Franco), et ce malgré plusieurs tentatives d’interférence militaires et/ou parlementaires (émanant le plus souvent d’Amazonie).¹⁶ Enfin, le gouvernement Cardoso élu à la fin 1994, en quête de soutiens parlementaires amazoniens pour mener à bien sa réforme de l’Etat (puis sa réélection), a promulgué en 1996 un décret qui modifie pour la cinquième fois la procédure administrative de démarcation des terres indiennes, y ouvrant, de nouveau, un large espace à l’interférence des intérêt privés locaux (miniers et fonciers).¹⁷

*

Les dispositions transitoires de la Constitution de 1988 fixaient un délai de cinq ans pour mener à son terme le processus de légalisation des terres indigènes du pays (article 67). Quinze ans après l’expiration de celui qu’avait fixé le “Statut de l’Indien” (1978), ce délai est à nouveau parvenu à échéance sans être observé (1993) et il est très improbable que l’ensemble des démarcations et homologations en suspens soient conclues d’ici la fin du mandat du Président Cardoso (1998) - même si les moins économiquement et politiquement “sensibles” auront quelque chance d’aboutir. On pourrait conclure ici par quelques chiffres inquiétants: vingt cinq ans après la promulgation du “Statut de l’Indien”, 48% des 560 terres indigènes du Brésil ne disposent encore que d’une protection légale précaire (terres seulement “délimitées”: 14,3%) ou pratiquement nulle (terres “à identifier” ou “identifiées”: 33,6%).¹⁸ D’autre part, la plupart d’entre elles (légalisées ou non) - 84%

¹⁵ Voir Albert 1992 sur le cas exemplaire des terres Yanomami en 1988-1989.

¹⁶ Sur tous ces points voir ISA 1996: 64-81 et Barbosa Ramos 1996.

¹⁷ Pour une chronologie de la gestation de ce cinquième décret (n°1775) et un bilan de sa première année de mise en oeuvre, voir, respectivement, ISA 1996:76-80 et le document électronique: *Terras indígenas: um ano de 1775*, ISA 23/1/97 (socioamb@ax.apc.org).

¹⁸ Calcul réalisé à partir des données ISA sur les terres indigènes du Brésil (mai 1997). Les chiffres officiels sont assez proches: 554 terres indigènes dont 50% seraient en situation de reconnaissance précaire (26%) ou pratiquement nulle (24%) (PR 1996).

selon la FUNAI¹⁹ - font l'objet de diverses formes d'invasion et d'exploitation économique non-indigènes (forestières, minières, agricoles, hydro-électriques, *etc.*). Ces chiffres, politiquement mobilisateurs, induisent cependant à sous-estimer l'impact du mouvement indien et pro-indien sur le processus de reconnaissance légale des terres indigènes au Brésil. La réalité de son ampleur apparaît par contre très nettement lorsqu'on évalue la croissance en nombre et superficie des territoires peu à peu engagés dans le cadre de cette procédure de légalisation depuis la fin des années 1970: en 1981 la FUNAI reconnaissait l'existence de 308 "terres indigènes" couvrant 400 000 km², en 1996 elle en compte 554 représentant 947 000 km².²⁰

Accompagnant ce doublement de la superficie des "terres indigènes", le champ politique interethnique s'est également considérablement développé et diversifié depuis les premières "assemblées indigènes" suscitées par le CIMI en 1974 et la mobilisation nationale contre le décret d'"émancipation" de 1978. Elle compte aujourd'hui quelques 109 organisations indigènes (la majorité amazoniennes) relayées par une trentaine d'associations pro-indiennes (Ricardo 1996b)²¹ qui, au delà de leurs capacités de mobilisation et d'alliance nationales, prennent elles-mêmes appui (financier et politique) sur un complexe réseau international d'Ong spécialisées dans les droits des minorités, la protection de l'environnement et le développement local (principalement aux Etats Unis et en Europe du Nord), et sur de multiples connexions avec les secteurs concernés des organisations multilatérales (institutions onusiennes et européennes) ou des agences de coopération de certains pays (Autriche, Allemagne, Canada, Norvège, Royaume Uni, *etc.*).²²

Contre-ethnicité et ethnopolitique: de l'indigénisme officiel à l'indigénisme non-gouvernemental

Ce rappel historique met en évidence les relations complexes qu'entretient la genèse du "mouvement indien"²³ brésilien tant avec la planification de l'Etat développeur en Amazonie

¹⁹ Selon son Directeur des Affaires Foncières, dans une interview au *Journal de Brasília* (15/11/92).

²⁰ Par souci d'homogénéité nous avons pris ici des chiffres officiels pour 1981 (Oliveira 1995:71) et 1996 (PR 1996), donc des chiffres différents de ceux de l'ISA cités précédemment dans le texte.

²¹ Seules sept de ces Ong indigénistes datent de la fin des années 1970. Les organisations émanant de l'Eglise catholique datent respectivement de 1969 (*Operação Anchieta - OPAN*) et 1973 (*Conselho Indigenista Missionário - CIMI*).

²² On trouve dans Amt & Schwartzman 1992 quelques indications sur les sources de financement et d'appui politique international des Ong indigénistes brésiliennes.

²³ Rappelons encore que cette expression recouvre une galaxie complexe de mobilisations et d'acteurs qui mériterait une étude approfondie: organisations légalisées ou non (locales ou régionales, ethniques et/ou professionnelles, culturelles, féminines, *etc.*), mobilisations locales conjoncturelles, leaders emblématiques et/ou politiques, "indiens fonctionnaires" (de la FUNAI ou d'autres administrations publiques), indiens exerçant des mandats politiques locaux, *etc.*

qu'avec la montée en puissance des acteurs militants non-gouvernementaux, l'une et l'autre associées à la croissante mondialisation économique et médiatique de la région depuis la fin des années soixante. Les stratégies identitaires et territoriales amérindiennes s'inscrivent dans cette conjoncture politique globale qui a suscité leur émergence, posé leurs conditions de possibilité et défini leur cadre de mise en oeuvre. Elles ne peuvent être comprises en dehors de ce contexte. La "question indigène" n'a pu ainsi se constituer en tant que *cause* légitime au sein d'un espace public national puis international, qu'à partir d'une réappropriation indienne des systèmes de normes (légales) et de valeurs (symboliques) des protagonistes dominants de cet espace.²⁴ Ces codes de légitimation, qu'ils émanent d'une construction étatique ou non-gouvernementale de l'indianité, constituent la base de négociation politique et idéale à partir de laquelle ont du se redéfinir - sur le mode du "syncrétisme stratégique"²⁵ - l'altérité et la territorialité des sociétés indigènes. L'hybridation discursive est donc une condition structurelle de l'expression du mouvement indien dont la réinvention des différences puise aussi largement aux sources de la rhétorique indigéniste officielle (juridique et administrative) qu'à celles de l'imaginaire politique (culturaliste, comunautariste et écologiste) des diverses composantes de la solidarité non-gouvernementale.²⁶

Indigénisme officiel et indianité générique

Malgré l'extrême variété des coordonnées sociales et symboliques des espaces qu'ils occupent, les groupes indiens du Brésil rapportent tous leurs revendications culturelles et territoriales aux catégories de "communauté" et de "terre indigène" héritées des dispositions du "Statut de l'Indien" de 1973 (puis de la Constitution de 1988).²⁷ Imposées par l'Etat et son administration indigéniste, ces catégories ont été reprises et réinterprétées dans un contre-discours de validation qui fonde la réalité sociale (revendications et mobilisations) du "mouvement indien" sur la scène politique nationale. Opérateurs d'un redécoupage ethnique et territorial au service du développement amazonien (la FUNAI dépendait du Ministère de l'intérieur jusqu'en 1990), ces exo-définitions ont ainsi fait l'objet d'un renversement stratégique qui les constitue en référents d'une indianité générique de résistance, essentiellement produite à partir d'une expérience commune de l'expropriation territoriale et du déni de justice de l'Etat tuteur. La politique officielle d'assignation identitaire et territoriale de l'Etat s'est ainsi retournée contre ses auteurs en un

²⁴ Sur les relations entre *cause*, espace public et engagement moral voir Boltanski 1993: 50-56.

²⁵ Expression empruntée à C. Jaffrelot (à propos des nationalismes hindous) via Bayart 1996:50.

²⁶ Sur les notions d'hybridation discursive et d'imaginaire politique voir Bayart 1996: 113-117 et ch.III.

²⁷ Voir Seeger & Viveiros de Castro 1979.

discours d'affirmation ethnique légaliste qui se nourrit sans cesse des dysfonctionnements et de la duplicité de l'indigénisme développeur. Et c'est en grande part le système de "postes indigènes" de la FUNAI, implantés dans la plupart des territoires indiens du pays,²⁸ qui a constitué le creuset pratique de cette dialectique d'imposition et de retournement des dispositions du "Statut de l'Indien". Courroie de transmission de l'indigénisme officiel sur le terrain, il a permis d'en inculquer les catégories et la rhétorique à un vaste ensemble d'intermédiaires indigènes (employés ou non) qui, à partir de cet apprentissage et de sa réinterprétation non-gouvernementale (et souvent d'une scolarisation missionnaire), viendront ensuite constituer un vivier de leaders locaux et nationaux pour le mouvement indien émergent.²⁹

*

Le régime identitaire et territorial du "Statut de l'Indien" est venu s'imposer en Amazonie brésilienne, dans les années 1970, à des groupes dotés d'expériences historiques dont la diversité peut se réduire, schématiquement, à deux grands cas de figure: d'une part des groupes n'ayant connu que des contacts sporadiques ou limités avec la "frontière" régionale jusqu'à la période du développement amazonien de la seconde moitié du XXème siècle (cas des Yanomami, des Waiãpi ou des Kayapó, *etc.*); d'autre part, des groupes soumis, depuis la fin du XIXème siècle, à l'emprise des commerçants de produits forestiers,³⁰ concurrencée ou non (Juruá-Purús), à partir des années 1910-20, par la tutelle à éclipse du SPI (haut Solimões) ou par celle, plus tenace, des missions catholiques et évangélistes (haut Rio Negro).³¹

Cependant, malgré la différence de leurs situations de contact et de leur degré de transformation sociale, toutes ces sociétés se sont trouvées assujetties par le "Statut de l'Indien" à un même renversement de perspective dans la légitimation des espaces qu'ils occupaient (devenus "terres indigènes") et dans la définition des identités collectives qu'ils y rapportaient (conçues comme "cultures" et "communautés indigènes"). Toutes ont été ainsi, de la même façon, mises en demeure de s'auto-objectiver à travers le prisme d'une indianité générique et d'une territorialité abstraite définie par le cadre légal de l'Etat. Et ce changement perspectif s'est avéré, dans une certaine mesure, aussi inédit pour les groupes soumis à la loi des commerçants riverains (*patrões*)

²⁸ 175 postes et onze "délégations régionales" en 1977; 351 postes et 46 "administrations régionales" en 1994.

²⁹ Inversement, dans les zones échappant à la FUNAI, c'est l'indigénisme militant des missionnaires (et leur travail de "conscientisation" des "leaders indigènes") qui s'est avéré décisif dans l'inculcation du "Statut de l'Indien". Le *background* indigéniste et/ou missionnaire de la plupart de ses porte-paroles est une dimension essentielle du mouvement indien au Brésil.

³⁰ Latex (*seringa, balata*), fibres de palmier (*piçaba*), noix du Pará (*castanha*).

³¹ Voir, sur la région du Juruá et Purús: Iglesias & Aquino 1996; sur le haut Solimões: Oliveira 1988; sur le haut Rio Negro: Wright 1992 et Meira 1996; sur les Kayapó: Turner 1992b; sur les Yanomami: Albert 1988 et sur les Waiãpi: Tilkin-Gallois 1986: ch.5.

que pour les groupes encore isolés ou semi-indépendants. Il l'était, à l'évidence, pour les seconds qui rapportaient leur identité collective à des espaces territoriaux ouverts dont l'occupation se trouvait légitimée en référence au temps des origines et aux sites d'une géographie mythique.³² Mais elle l'a été, tout autant, pour les premiers dont la société et la territorialité étaient largement reconstruites au sein de domaines forestiers privés, constitués par les *patrões* à partir du contrôle de clientèles captives et dans lesquels clôture spatiale et statut juridique n'avaient aucune pertinence (Geffray 1996:128-130).³³

La différence de situation de ces deux ensembles de sociétés en regard du "Statut de l'Indien" a donc plutôt tenu au degré de compétence interculturelle que leurs membres ont pu mobiliser pour maîtriser et détourner ses dispositions au service d'un projet social et politique propre. Ainsi, l'intervention de la FUNAI dans les régions amazoniennes de contact ancien (Juruá-Purus, haut Solimões, haut Rio Negro), à partir des années 1970, a-t-elle rapidement servi de cible et de cadre à des mouvements indigènes de revendication territoriale de mieux en mieux organisés; mouvements qui s'insurgeaient à la fois contre des formes de spoliation historiques dans ces régions et contre celles qu'entraînaient leurs nouvelles conditions d'occupation économique (au service de laquelle le "Statut de l'Indien" avait été promulgué).³⁴ On compte aujourd'hui, dans ces mêmes "provinces" amazoniennes, le plus grand nombre d'organisations indigènes (créées entre 1982 et 1995): huit pour le Juruá-Purus (Acre), quatre pour le haut Solimões et pas moins de vingt-huit pour le haut Rio Negro (Amazonas).³⁵ Par contre, les droits territoriaux des groupes dont la situation de contact ne s'est intensifiée qu'au cours des années 1970 ont d'abord été défendus par des intermédiaires militants non-indigènes (anthropologues, missionnaires et indigénistes), avant d'être revendiqués par quelques leaders emblématiques (années 1980)³⁶ puis par des organisations indigènes (années 1990). C'est ainsi, par exemple, qu'après les campagnes des Ong indigénistes initiées à la fin des années 1970 à propos des terres Kayapó, Yanomami ou Waiãpi, on a vu surgir sur la scène interethnique,

³² Voir, par exemple, Dreyfus ed. 1974 et Clastres s.d.

³³ L'intervention du SPI, quand elle eu lieu, a très peu fait, par impuissance ou complicité, pour modifier ce système. Les missionnaires ont contrecarré plus efficacement l'exploitation paternaliste des marchands mais pour instituer, à base de fonds publics, des féodalités théocratiques tout aussi destructrices (voir *Boletim do CIMI* n° 68, décembre 1980: 24-25 et Cardoso de Oliveira 1988:25 sur le haut Rio Negro).

³⁴ Voir Iglesias & Aquino 1996 sur la région du Juruá-Purus, Oliveira 1990b sur le haut Solimões et Buchillet 1990 sur le haut Rio Negro.

³⁵ D'après Ricardo 1996a: 92-93 (*Quadro das organizações indígenas [registradas em cartório]*).

³⁶ Socialisés avant la période du contact intensif, ces "leaders emblématiques" manipulent également assez bien la langue et les catégories de la société dominante. Cette alliance optimale entre capital symbolique (mise en scène de la différence) et compétence politique (stratégie interethnique), leur confère une grande visibilité (à titre de symboles médiatiques de l'indianité amazonienne) qui éclipsent le style plus austère et l'audience souvent plus locale des organisations et de leurs "leaders militants".

vers la fin des années 1980, quelques leaders-symboles tels que Payakã et Raoni (Kayapó), Davi Kopenawa (Yanomami) ou Waiwai (Waiãpi), tandis que des organisation kayapó et waiãpi ont été créées en 1993-95 et qu'il n'en existe encore aucune chez les Yanomami.

*

L'émergence de mobilisations ethnopolitiques en Amazonie brésilienne est d'abord, on l'a vu, imputable à l'élargissement des interventions de l'Etat et au renforcement de ses fonctions dans cette région. A travers sa politique de développement et sa réforme indigéniste des années 1970, l'Etat brésilien est ainsi devenu un acteur central dans la construction et la mobilisation des ethnicités amazoniennes, aussi bien par le mouvement d'expropriation territoriale qu'il a suscité que par les formes de reconnaissance légale conférées à ses victimes, archipel résiduel de "communautés" et de "terres indigènes" épinglé au sein de l'espace national par une nomenclature d'ethnonymes et de délimitations bureaucratiques. Toutefois, le principe d'une telle "ethnification" par recalibrage identitaire et territorial sous tutelle de l'Etat et au service de l'occupation économique régionale n'était pas nouveau en Amazonie. Ainsi, le SPI était-il censé s'y employer depuis sa fondation en 1910, notamment par l'intermédiaire de ses première et seconde *Inspetorias regionais* (Amazonas et Pará). Mais si les politiques publiques des années 1970 n'ont pas vraiment inauguré ce processus, elles l'ont repris et développé à une échelle et avec une puissance d'intervention absolument inédites. En effet, la présence du SPI en Amazonie a toujours été très réduite:³⁷ le nombre de "postes indigènes" de sa première *Inspetoria regional*, qui couvrait trois états actuels de la région Nord (Roraima, Amazonas et Acre), était de six en 1913 (sur un total de 26 dans le pays), atteignant un maximum de dix-neuf en 1930 (sur 67), régressant à onze en 1945 (sur 104), douze en 1954 (sur 97) pour revenir à neuf en 1962 (sur 111).³⁸ A titre de comparaison, il y a aujourd'hui quinze postes de la FUNAI dans le seul territoire des Yanomami. Par ailleurs, le SPI n'a légalisé que neuf terres indigènes sur cette immense *Inspetoria*, terres qui constituaient plus des réserves de main d'oeuvre que des réserves territoriales (Oliveira 1983:17-19). Leur superficie totale s'élevait à 5 113 hectares; les terres indigènes de la région nord amazonienne sont aujourd'hui officiellement estimées à 165 467 Km² (PR 1996:12).

*

Cependant, la part des politiques publiques de "développement national" dans l'émergence d'un mouvement indigène en Amazonie brésilienne ne doit pas laisser penser que l'ethnopolitique qui s'y joue aujourd'hui se réduit à une simple reprise stratégique de figures assignées par l'indigénisme officiel. L'ethnicité revendiquée n'est ici, en effet, jamais rabattable sur l'ethnicité

³⁷ De plus, ses activités y ont toujours été lourdement grevées par le manque de moyens ou la corruption de ses fonctionnaires (voir, par exemple, Oliveira 1988 et Meira 1996 pour le haut Solimões et le haut Rio Negro).

³⁸ Voir Souza Lima 1995: annexe, tableaux 4 et 7.

imposée. Ainsi, si la violence de l'annexion qu'elles subissent contraint les sociétés indigènes à reconstruire leurs références identitaires et territoriales à l'aune des exo-définitions de l'Etat développeur, elles opèrent bien entendu cette recomposition à partir d'un projet social autonome et selon leurs propres normes symboliques. Les cadres de l'indigénisme officiel sont ainsi toujours simultanément reproduits et détournés par la dynamique même de leur reprise. On a donc affaire, dans chaque société indienne, non seulement à un renversement tactique du discours de l'"ethnification" étatique, mais, plus encore, à un véritable dépassement politique et culturel de ses visées hégémoniques. Le cas des Waiãpi pourrait ici, parmi d'autres, fournir l'exemple de ce processus. Ces Indiens ont, à partir du cadre administratif et légal imposé, eux-même défini et délimité l'espace territorial qu'ils souhaitaient voir reconnu et soustrait aux chercheurs d'or blancs (*garimpeiros*) qui tentaient de l'envahir. Ils ont consolidé cette reconquête par une stratégie d'exploitation artisanale et autonome des sites aurifères locaux et l'ont légitimée sur la scène politique et médiatique nationale et internationale par un discours millénariste sur la création mythologique de l'univers et le "pourrissement de la terre" par l'orpaillage mécanisé des *garimpeiros* (Tilkin-Gallois 1989, 1990, 1996). Cette formule ethnopolitique à forte dimension culturelle et identitaire n'est d'ailleurs pas l'apanage des groupes les plus récemment "contactés" puisqu'on en trouve aussi bien des exemples dans les groupes dont l'expérience historique des blancs est beaucoup plus ancienne (même si les leaders emblématiques issus des premiers en font plus leur spécialité que les organisations qui représentent souvent les second).³⁹

Indigénisme non-gouvernemental et hybridations ethnopolitiques

La construction des rapports de force et de sens qui sous-tendent la mobilisation du mouvement indien en Amazonie ne se soutient cependant pas du seul face à face de l'Etat avec les sociétés que ses interventions de développement et sa législation indigéniste produisent comme "communautés indigènes". Faute de prendre en compte le troisième terme qui le rend possible, le jeu dialectique entre politiques publiques et ethnicités politiques demeurerait en effet incompréhensible. Le retournement des catégories indigénistes - le passage concret de leur imposition étatique à leur appropriation indigène - tient en effet directement à l'intervention d'un "tiers-secteur", celui des acteurs de l'indigénisme non-gouvernemental. C'est ainsi grâce aux "alliances" qu'ils ont peu à peu contractées avec ces intermédiaires militants, au niveau régional puis national et international, que

³⁹ On trouvera des situations du même type chez les Kayapó (Turner 1991b, 1992b, 1993a) ou les Yanomami (Albert 1993). Pour les régions du haut rio Negro, haut Solimões et Jurúa-Purus voir les articles de Wright, Oliveira et MacCallum in Albert & Ramos 1997. Voir aussi Ferraz 1990 sur les Gavião-Parkatejê, "pacifiés" dans les années 1940 et utilisés par le SPI comme main d'oeuvre dans la collecte des noix du Pará.

les leaders indiens amazoniens ont pu progressivement acquérir les outils discursifs et les relais sociaux nécessaires au détournement politico-symbolique de l'indigénisme officiel. Et c'est par le biais de cette association politico-pédagogique avec des formes successives d'organisations non-gouvernementales qu'ils ont fait l'apprentissage des référents et des stratégies indispensables à la construction de leur cause dans l'espace public à la fois local et global du développement amazonien.

*

La première phase de cette articulation des Indiens au tiers-secteur des Ong est contemporaine de la montée en puissance de l'intervention de l'Etat en Amazonie, de l'expansion des intérêts économiques qu'il y a favorisé et de la refonte du dispositif indigéniste qu'il y a associé. Elle a pris forme à l'initiative de certains secteurs de l'Eglise catholique progressiste, à la fois inspirés par la tradition revisitée des premiers évangélistes (notamment jésuites) et par la "théologie de la libération" - dans le sillage de Vatican II (1962) et de la Conférence épiscopale latino-américaine de Medellin (1968).

Soucieuse de renouveau pastoral et de solidarité concrète avec les Indiens (*encarnação evangelizadora*), cette nouvelle mouvance missionnaire a donné naissance aux deux premières associations indigénistes non-gouvernementales du Brésil: l'OPAN (*Operação Anchieta*), créée en 1969 (une organisation de volontaires laïques auprès des populations les plus marginalisées, notamment indigènes) et le "Conseil indigéniste missionnaire" (CIMI), créé en 1973.⁴⁰ Appuyé par les volontaires de l'OPAN (notamment en Amazonie), le CIMI (d'abord constitué d'un secrétariat et d'une "équipe volante") a, dès sa création, lancé une enquête nationale sur la situation des indiens accompagnée d'un foisonnant mouvement régional et national de "rencontres d'étude", d'"assemblées de pastorale indigéniste" (destinées à institutionaliser ses sections régionales), d'"assemblées de chefs indigènes" (quinze réunions inter-régionales entre 1974 et 1980) et autres "rencontres du CIMI". Cette prolifération de réunions et de débats indigénistes missionnaires était notamment axée sur la question des "terres indigènes" et la "conscientisation" des indiens en relation aux dispositions du "Statut" de 1973, conçues comme "une arme pour leur défense et la revendications de leurs droits". La mise en oeuvre de cette "auto-promotion indigène" devant déboucher, à terme, sur "une libre organisation des leaders indiens pour qu'ils puissent, sans aucune tutelle, lutter pour les droits et les intérêts réels de leurs peuples" et la création "d'une fédération indigène".⁴¹

⁴⁰ Sur l'importance de cette intervention de l'Eglise catholique à l'origine du mouvement indien au Brésil voir Cardoso de Oliveira 1988, Shapiro 1983 et la collection du *Boletim do CIMI* n°1-76 (1973-1981) puis celle du journal du CIMI *Porantim* qui l'a remplacé.

⁴¹ *Boletim do CIMI* n° 20/ avril-mai 1975: *VI Encontro de Estudos sobre Pastoral Indigenista* (Porto Velho); n°26/mars 1976: *II Encontro do Regional CIMI Norte de Mato Grosso*; n°28/mai 1976: 4.

Le dynamisme des membres du CIMI et celui de leurs “assemblées de chefs indigènes”, rapidement étendues à l’ensemble du pays, ont été à l’origine de la virulence politique et de l’impact médiatique remarquables des luttes indiennes de l’époque, où les groupes amazoniens figurèrent rapidement en bonne place. Ainsi, dans une liste de seize zones de conflits majeurs recensées à la fin des années 1970 (publiée dans un Bulletin du CIMI sous le titre “Les fronts de bataille”), neuf concernaient l’Amazonie.⁴² 1979 fut, par ailleurs, déclarée “Année de lutte pour la démarcation des terres indigènes en Amazonie” par la section régionale nord du CIMI (état de Rondônia, Acre, Amazonas et Roraima); section dont la première “assemblée de pastorale indigéniste” avait eu lieu en septembre 1977.⁴³

La pédagogie politique du CIMI autour du “Statut de l’Indien” et son appui logistique à la mobilisation des leaders indigènes du pays, ont établi, au cours des années 1970, les fondations historiques du mouvement indien au Brésil. Ce contre-indigénisme missionnaire a, par ailleurs, constitué un ferment idéologique et politique majeur dans la constitution d’une cause et d’une mouvance pro-indienne sur la scène politique nationale durant la période la plus dure de la dictature militaire brésilienne (à partir de l’“Acte Institutionnel 5” de 1968) et de son indigénisme assimilationniste et sécuritaire (la FUNAI sera dirigée par des généraux de 1970 à 1979). Parti d’une dynamique d’abord essentiellement locale et relativement solitaire,⁴⁴ le mouvement indigéniste non-gouvernemental a trouvé peu à peu une assise sociale plus large, à mesure de son impact médiatique croissant, pour culminer, à la fin des années 1970, dans la cristallisation d’une large mobilisation nationale contre la tentative d’ “émancipation” des Indiens du gouvernement Geisel. Cette mobilisation commença à la fin 1976 avec l’annonce officielle d’un projet de décret pour atteindre son apogée en 1978, à la veille de la signature, dans une effervescence politique et médiatique autour de la “cause indigène” sans précédent au Brésil.⁴⁵ Son succès remarquable marqua la jonction entre le mouvement indien naissant, soutenu par le CIMI, et les secteurs intellectuels les plus engagés dans la résistance à la dictature militaire déclinante, comme les avocats, les journalistes et les

⁴² Apurinã, Tikuna, Makuxi, Satéré, Parakanã, Kayapó [Gorotire et haut Xingú], Nambikwara et Suruí. *Boletim do CIMI* n°66, août/septembre 1980: 9. Les conflits les plus durs avait eu lieu, peu avant (1978-79), dans le sud (Guarani, et Kaingang), le nord-est (Xocó, Kariri, Tupiniquim) et le Mato Grosso (Xavante).

⁴³ *Boletim do CIMI* n°57/juillet 1979:21 et n°41/octobre 1977:45-49.

⁴⁴ En dehors de l’action du CIMI, seuls les milieux universitaires protestaient régulièrement contre la politique indigéniste officielle (voir, par exemple, le document de la 23ème réunion annuelle de la SBPC (*Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência*) de Curitiba (1971) signée par 80 anthropologues, sociologues et historiens contre l’avant-projet de “Statut de l’Indien”).

⁴⁵ Voir l’impressionnant *crescendo* de déclarations, réunions et manifestations autour de ce projet en 1977 et 1978 (*Boletim do Cimi*, N°54/mars 1979: 11-13).

universitaires⁴⁶ dont les "relations internationales" (Ong indigénistes, sociétés savantes, institutions professionnelles) seront, par ailleurs, également mobilisées.

Devant l'ampleur inattendue du mouvement, le gouvernement finit par ajourner son projet en décembre 1978.⁴⁷ La mobilisation contre le décret d' "émancipation" se structura alors en une quinzaine d'associations pro-indiennes actives dans tout le pays - les *Entidades civis de apoio ao Índio* - qui se donnèrent pour objectif la supervision de la politique indigéniste officielle et constituent, depuis lors, un acteur dominant (et concurrent du CIMI) au côté du mouvement indien brésilien.⁴⁸ Devenues des "Ong", ces organisations sont aujourd'hui au nombre de 26, la plupart spécialisées dans une région, un groupe e/ou un type d'intervention (éducation, écologie, santé, documentation politique).⁴⁹ La démultiplication de l'action pionnière du CIMI à travers l'émergence de cet influent réseau national d'organisations indigénistes laïques a constitué un palier décisif dans la consolidation du mouvement indien au Brésil, qui a ainsi pu, à travers son soutien, à la fois renforcer la validation sociale de ses revendications et élargir l'ampleur de ses relais politiques nationaux et, dans une certaine mesure, internationaux.⁵⁰

*

Moins de deux ans après l'annulation du projet d' "émancipation" naissait à Brasília (avril 1980) la première organisation indigène nationale, l'*União das Nações Indígenas* (UNIND). L'initiative de cette création a d'abord été prise par un groupe d'étudiants indiens originaires du Mato Grosso (Terena, Xavante, Bororo) et de Bahia (Pataxó et Tuxá). Cette création fut, quelques mois après, relayée par une "refondation" (sous le sigle UNI), à l'initiative de chefs Terena à Campo

⁴⁶ Par l'entremise de leurs organisations professionnelles: *Ordem dos Advogados do Brasil, Associação Brasileira de Imprensa, Associação Brasileira de Antropologia, Associação Nacional dos Cientistas Sociais, Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência.*

⁴⁷ Il y aura encore en 1981 une (vaine) tentative pour ressusciter le projet d' "émancipation" à partir d'une étude de la FUNAI pour définir des "critères (degrés) d'indianité" (CEDI 1982: 81-84). Cette initiative visait de nouveau autant les droits territoriaux indiens que l'émergence de leaders indigènes d'envergure nationale comme Mario Juruna (qui deviendra député) et Marcos Terena (Président de la toute récente UNI).

⁴⁸ Certains documents font état de 25 ou même 33 associations, mais les plus actives n'ont pas dépassé la quinzaine (voir CEDI 1981:47-51). Cardoso de Oliveira (1988:35) en mentionne 16 à la fin 1980.

⁴⁹ Voir ISA 1996:94. Nous excluons de ce relevé les associations missionnaires - deux évangélistes: IECLB et GTME- (trois représentations locales) et deux catholiques: CIMI (21 représentations locales) et OPAN (trois représentations locales).

⁵⁰ La condamnation du Brésil par le 4^{ème} Tribunal Russell (Rotterdam, 1980) sur les droits des amérindiens - et le scandale de l'interdiction de la participation du leader Xavante Mário Juruna par la FUNAI - constitueront une nouvelle avancée internationale de la question indienne brésilienne. Il faudra cependant attendre la fin des années 1980 et la médiatisation mondiale de l'Amazonie pour que cette dimension prenne plus d'ampleur.

Grande (Mato Grosso),⁵¹ avant d'être validée au cours de la XIV^{ème} "Assemblée de chefs indigènes" tenue à Brasília, puis présentée au cours d'une conférence ("Création de la Fédération Indigène Brésilienne") à laquelle participait un représentant de la Fédération Shuar (Equateur).⁵²

Dès sa formation, l'UNI dut subir une opposition déterminée de la FUNAI et du Ministère de l'Intérieur, à l'instigation du *Serviço Nacional de Informação* (sécurité militaire), et ses représentants furent la cible de manoeuvres d'intimidation les plus diverses.⁵³ Ces tentatives d'étouffement, qui persistèrent ou se transformèrent en manoeuvres clientélistes, ne suffirent cependant ni à enrayer les capacités de mobilisation de l'organisation (assemblées locales, régionales et nationales),⁵⁴ ni à entraver le développement de sa présence sur la scène politique et médiatique nationale. Ainsi, malgré son caractère informel et son instabilité (elle ne fut jamais institutionnalisée, ni même officialisée), malgré ses dissensions internes (de rivalités en défections, de présidences en coordinations) et sa dépendance logistique en relation aux Ong indigénistes,⁵⁵ l'UNI a-t-elle assuré une représentation politico-symbolique de l'indianité générique efficace tout au long du mouvement de démocratisation qui a mené à la Constitution de 1988 (Ricardo 1996b:91). Mais elle ne l'a pas fait seule. La trajectoire médiatisée de certains "leaders emblématiques" a également occupé une place décisive dans cette odyssee du mouvement indien au cours des années 1980, telles celle de Mário Juruna (Xavante) - du quatrième Tribunal Russell (1980) à la députation (1982-1985) -, ou celle de Raoni (Kayapó) durant le processus constitutionnel (1985-1988).⁵⁶

*

A partir de 1988, la nouvelle Constitution a passablement modifié les règles du jeu ethnopolitique en reconnaissant les "communautés" et les "organisations indigènes" comme parties légitimes pour entrer en justice dans la défense de leurs droits et intérêts, sous la supervision du Ministère Public mais hors de la tutelle de la FUNAI (article 232). On a alors assisté, après la

⁵¹ Les deux premiers compétiteurs pour la présidence de l'UNI en 1980-81 seront des Terena, oncle et neveu (voir CEDI 1983:92-93). Les Terena sont un des plus importants groupes indigènes du Brésil (15 000 personnes). Ils sont parmi les premiers Indiens à avoir exercé des fonctions de haut niveau dans l'administration indigéniste ou des charges électives locales, ceci dès 1967 (Agier & de Carvalho 1994:121, note 2).

⁵² Sur les différents épisodes du processus de fondation de l'UNIND/UNI voir CEDI 1981:38-39, Cardoso de Oliveira 1988: 36-39, *Porantim* août et octobre 1980.

⁵³ Voir *Porantim* avril 1981, CEDI 1982: 69-75.

⁵⁴ Une section de l'UNI-Nord (Amazonie) a été fondée en juin 1982 à la suite de la 1^{ère} "Rencontre nationale des peuples indigènes" sous la direction d'Indiens Tukano, Satéré et Miranha.

⁵⁵ Certaines réunions de l'UNI des années 1981-82 ont été tenues grâce aux dons d'organismes caritatifs captés par l'intermédiaire du CIMI (CEDI 1983: 104), ceci bien que l'UNI ait émergé hors de ses "Assemblées de chefs indigènes". Mais l'UNI s'est surtout développée, notamment à partir de 1983, avec l'appui des Ong issues du mouvement indigéniste des années 1978-79.

⁵⁶ Après l'échec des huit candidats indiens (y compris celui de Mário Juruna, ex-député) à l'assemblée constituante. Quatre de ces candidats, présentés par l'UNI et le Parti des Travailleurs-PT, venaient d'Amazonie (Yanomami, Makuxi, Tukano, Yawanawa).

bataille constitutionnelle,⁵⁷ à un effacement progressif de l'UNI, devenue trop générique et informelle, au bénéfice d'une prolifération d'organisations locales, disposant de statuts officialisés, de directions élues et de comptes en banques propres. Cette dynamique avait déjà commencé timidement en Amazonie avant la nouvelle Constitution, avec la création d'un "Conseil tikuna" (haut Solimões) en 1982, puis de sept autres associations indigènes entre 1984 et 1987 (haut Solimões et haut Rio Negro). Mais elle a pris réellement toute son ampleur après 1988: ainsi, en 1991 le nombre des organisations indigènes amazoniennes était déjà passé à 29 (sur 48 pour tout le pays) et on en comptait quelques 71 en 1996 (sur un total national de 109).⁵⁸

Ces organisations sont en majorité locales (communauté(s), bassin d'une rivière) ou régionales (UNI-Acre, Conseil Indigène du Roraima-CIR, Fédération des Organisations Indigènes du Rio Negro-FOIRN). Elles sont également souvent constituées par "peuple indigène" et/ou catégories professionnelles (agents de santé, professeurs, étudiants, extracteurs de latex, *etc.*). On compte enfin quelques associations de "femmes indigènes". Une structure de coordination - la COIAB (*Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira*) - a été créée en 1989 pour leur servir de cadre fédérateur. Cette coordination prendra l'initiative, en avril 1992, de susciter la formation d'une nouvelle représentation indigène nationale⁵⁹ - le CAPOIB (*Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil*) - qui n'est devenue vraiment opérationnelle, avec l'appui du CIMI, qu'à partir d'avril 1995, dans la campagne menée contre le décret du gouvernement Cardoso (n° 1775) sur la démarcation des terres indiennes (ISA 1996: 95-99).

Les organisations indigènes des années 1980 se sont constituées pour faire valoir les revendications (territoriales, sanitaires, éducatives et économiques) des groupes dont elles émanent auprès d'un Etat tuteur chroniquement déficient ou abusif. Il semble que celles des années 1990 aient plutôt tendance à se former, face à la déliquescence croissante de l'indigénisme officiel, pour capter des financements destinés à palier les carences des services publics, et donc pour contrôler directement la gestion de ressources extérieures habituellement filtrées par les Ong de solidarité locales (fonds des Ong du Nord et des agences de développement multilatérales et bilatérales). En ce sens, elles tendent à devenir des organisations de service (d'"ethnodéveloppement") plus que des

⁵⁷ Durant laquelle l'UNI a été appuyée par les Ong (représentées par le *Centro Ecumênico de documentação e informação* et la *Comissão Pró-Índio de São Paulo*), le CIMI, l'*Associação brasileira de Antropologia* et la *Coordenação Nacional dos Geólogos*.

⁵⁸ Ces données générales sont issues de Ricardo 1996b. Les chiffres amazoniens concernent cinq états de la région Nord: Acre, Amazonas, Roraima, Pará et Amapá. La palme du dynamisme associatif revient sans conteste au Rio Negro: 23 organisations locales fédérées par la FOIRN qui ont réalisé 33 assemblées en 1994-1995 (ISA 96:139).

⁵⁹ Il y avait eu d'éphémères initiatives dans ce sens (concurrentes entre elles et avec la COIAB) menées au début des années 1990 par d'anciens présidents de l'UNI (Marcos Terena et son "Comité intertribal 500 ans de résistance" pour le Sommet de la Terre de Rio; Ailton Krenak et son "Ambassade des peuples de la forêt").

organisations de représentation politique proprement dites (Ricardo 1996b: 92). Il est d'ailleurs possible que l'augmentation récente du rythme de leur création - dix-sept en 1994-1995⁶⁰ - soit lié à ce processus.

On pourrait ici prendre de nouveau l'exemple des Waiãpi qui illustre assez bien certains aspects de ce phénomène des "nouvelles organisations indigènes". En août 1994 a été créé un "Conseil des villages waiãpi" (APINA), création qu'une anthropologue spécialiste de ce groupe explique ainsi: "(...) comme beaucoup d'autres associations indigènes l'APINA a surgi à partir d'intérêts plus pragmatiques que directement politiques. La préoccupation des Waiãpi était surtout de se ménager des formes directes de captation de ressources et d'acquisition d'équipements qui ne seraient plus 'de la FUNAI' ou contrôlés par d'autres institutions qui travaillent dans la région" (Tilkin-Gallois 1996:268). Mais ce glissement de l'action revendicative à l'effort de substitution des services de l'indigénisme officiel, apparemment caractéristique des "nouvelles organisations indigènes", n'est pas véritablement nouveau. Les Ong indigénistes les ont, en effet, largement précédé dans cette voie, offrant un modèle et un "marche-pied" à leurs initiatives.

L'APINA a ainsi vu le jour dans le prolongement d'un très dynamique travail d'appui politico-logistique aux revendications et initiatives waiãpi assuré par le *Centro de Trabalho Indigenista* (CTI, Ong de São Paulo) dans un cadre complexe de "projets" soutenus par divers financements internationaux (ce qui est aujourd'hui la règle pour toutes les Ong pro-indiennes⁶¹). Le CTI a développé avec les Waiãpi, depuis 1992, un programme d'orpillage "écologique" initié *via* un financement le Secrétariat à l'environnement (SEMAM) puis, à partir de 1993-94, développé avec le soutien de la Commission européenne (Tilkin-Gallois 1996, CTI 1997).⁶² La démarcation des terres waiãpi a été réalisée en 1994-96 par les Indiens eux-mêmes grâce à un contrat de coopération signé par le CTI avec le GTZ (agence de coopération du gouvernement allemand).⁶³ Cette Ong assure également, afin de suppléer le système éducatif local gangrené par le clientélisme, la formation de professeurs waiãpi grâce à des financements du Ministère de l'éducation (MEC) et, plus

⁶⁰ Des 47 organisations amazoniennes dont on connaît la date de fondation (sur 71), neuf ont été créées en 1988-89, dix en 1990-1991, neuf en 1992-93.

⁶¹ Y compris dans les régions de contact ancien, comme le haut Solimões: la démarcation récente de certaines terres tikuna a été réalisée grâce à un accord entre le *Centro Magüta* (Ong locale) et le *Vienna Institute for Development and Cooperation* (1993) et un projet d'"ethnodéveloppement tikuna" a également été mis en oeuvre par cette Ong (1992) avec l'appui du WWF (voir Oliveira 1996, Ribeiro de Almeida & Freire Brasil 1996).

⁶² Ce projet a été complété en 1996 par un projet de récupération de zones dégradées financé par le Ministère de l'environnement ("Projets démonstratifs pour l'Amazonie").

⁶³ Cet accord a mobilisé plusieurs institutions gouvernementales et non gouvernementales: CTI, APIO (Association des peuples indigènes de l'Oiapoque), Département de géodésie et cartographie de l'Université de Pernambuco, FUNAI (Brasília et locale). Il a été complété en 1996 par un projet de pérennisation de la démarcation (agrosylviculture au long du tracé) par un contrat FUNAI/CTI/PNUD (Programme des Nations Unies pour le Développement).

largement, de la “Rainforest Foundation” de Norvège et du NORAD [agence de coopération norvégienne] (Kahn 1996, CTI 1997).⁶⁴

*

L’impulsion et l’appui apportés au mouvement indien par le réseau des militants non-gouvernementaux (missionnaires ou laïcs) a permis, dans une certaine mesure, de contourner son handicap structurel: la faiblesse démographique et la dispersion géographique des sociétés indigènes au Brésil. Ils lui ont donné les moyens de freiner, et souvent même de contrecarrer, les pressions exercées conjointement par l’État, les pouvoirs locaux et les intérêts privés sur les terres indigènes et leurs ressources naturelles. Cependant, le rôle de l’indigénisme non-gouvernemental dépasse, à l’évidence, celui d’une simple force d’appoint logistique et politique. Son importance est également décisive - à la fois comme miroir identitaire et comme horizon idéologique - au coeur même des processus de réflexivité culturelle et d’hybridation discursive à partir desquels la mobilisation indienne construit sa légitimité.⁶⁵ Ainsi, si le discours des leaders indigènes mobilise des ressources symboliques propres (cosmologiques, historiques, écologiques), il les traduit en emblèmes identitaires à travers le prisme des valeurs de l’indianité non-gouvernementale (authenticité culturelle, intégrité communautaire, sagesse écologique).⁶⁶ Mais inversement, lorsque ce discours s’autorise de références issues des divers répertoires revendicatifs non-gouvernementaux (pluri-ethnicité, justice sociale, protection de l’environnement), il réélabore ces emprunts à partir de logiques sémantiques et de visées symboliques propres.⁶⁷

Au delà de leur profil légaliste, les revendications du mouvement indien brésilien se trouvent donc constamment émaillées d’importations discursives relevant, pour l’essentiel, d’une combinaison de trois grands répertoires de légitimation (identitaire, progressiste, écologiste) qui émanent de l’indigénisme militant (universitaire, religieux et associatif). Ainsi, bien que la mobilisation de ce mouvement ait pris effet à partir des catégories de la tutelle étatique, il a, face au déni qu’elle constitue et à l’incurie de son exercice, cherché sa reconnaissance sociale dans une réappropriation (plus ou moins complexe et plus ou moins consciente) de l’univers idéologique de ses alliés. Le premier de ces registres d’emprunt s’est constitué à partir de la diffusion sociale des travaux sur le contact interethnique et l’ethnicité qui ont dominé l’anthropologie brésilienne à partir des années soixante. L’enseignement de R. Cardoso de Oliveira a, ainsi, exercé une grande influence

⁶⁴ Ce programme d’éducation a également compté avec l’appui de l’Institut régional de développement de l’état d’Amapá (IRDA) et de la Fondation culturelle Vitae (São Paulo).

⁶⁵ Sur le rôle des anthropologues dans ce processus voir Albert 1997 et Turner 1991a.

⁶⁶ Ce que l’on peut constater, avec plus d’évidence encore, dans la mise en scène médiatique des parures et postures de leurs interventions (voir, par exemple, Turner 1992a sur le cas particulièrement sophistiqué des Kayapó).

⁶⁷ Voir notre analyse du discours de Davi Kopenawa Yanomami (Albert 1993).

sur la formation du mouvement pro-indien des années 1970, qu'il soit missionnaire ou laïc (Ruben 1992),⁶⁸ frayant même son chemin jusqu'à certains secteurs de la FUNAI par le biais des "cours d'indigénisme" qu'y ont dispensés les anthropologues de l'Université de Brasília (1973-76).⁶⁹ Le second de ces registres a pris forme, à la même époque, à partir du discours de dénonciation sur le latifondisme, l'exclusion sociale et l'illégalisme d'Etat émanant à la fois de l'Église catholique progressiste (Shapiro 1983) - avec sa forte dimension communautariste - et des militants de gauche issus des organisations professionnelles et syndicales, des partis politiques et des mouvements sociaux "alternatifs" (Cardoso de Oliveira 1988:26-28). L'importation de ces cadres discursifs dans l'expression politique indigène et leur articulation aux forces de sustentation non-gouvernementales du mouvement indien sont bien connus et constituent sans doute des classiques en Amérique latine (Lebot 1994).

Le troisième de ces registres est, par contre, plus récent. Il s'est formé, vers la fin des années 1980, à partir de l'hyper-médiatisation des questions d'environnement global (effet de serre et forêt tropicale, biodiversité et développement durable); médiatisation qui sanctifia l'émergence d'une nouvelle cosmologie éco-gestionnaire dont les Indiens et l'Amazonie, symboles classiques de l'état de nature, fournirent la caution emblématique. L'époque fut également marquée par une très forte expansion des Ong (notamment écologistes), une augmentation considérable de leur poids sur la scène du développement international et une croissante reconnaissance politique des "peuples autochtones" par les organisations multilatérales (agences des Nations unies et Union européenne).⁷⁰ Cette conjonction de facteurs a, en quelques années, propulsé l' "écologiquement durable" au rang de langue véhiculaire du développement et de référence dominante des stratégies de légitimation des acteurs politiques locaux. Elle a également ouvert un nouvel espace institutionnel et économique transnational - celui des opérations de "développement local/durable" - constitué par les initiatives et les financements croisés des Ong, des organisations multilatérales, des agences de coopération bilatérales, des administrations environnementales et des entreprises "vertes".

⁶⁸ L'indigénisme officiel, du SPI à la FUNAI, sera plutôt influencé par la théorie de l'acculturation importée en son sein dans les années 1950 par des anthropologues comme D. Ribeiro et E. Galvão. R. Cardoso de Oliveira a également travaillé au SPI (1954-58) mais c'est plus tard, au Musée National puis à l'Université de Brasília, qu'il développera ses travaux sur l'identité ethnique (voir Souza Lima 1995: 20-21, Cardoso de Oliveira 1988:22-23 et Castro Faria 1992: 10-11).

⁶⁹ A. R. Ramos (Université de Brasília), communication personnelle. Une bonne part de ces "indigénistes" sera expulsée de la FUNAI par les militaires en 1980. Ils formeront une association, la *Sociedade brasileira de Indigenistas*, qui participera au mouvement indigéniste non-gouvernemental du début des années 1980.

⁷⁰ Sur l'expansion des Ong voir Cernea 1988 et Princen & Finger eds. 1994. Selon la Banque Mondiale, 14 % du financement du développement mondial provient actuellement des Ong (World Bank 1996). Sur la reconnaissance des "peuples autochtones" et le statut d'acteur de développement local conféré aux Ong indigènes et indigénistes par les organisations multilatérales, voir Van de Fliert ed. 1994 et Shulte-Tenckhoff & Homer 1995.

Ce nouveau contexte a considérablement modifié le discours et le mode d'intervention des Ong travaillant avec les Indiens d'Amazonie. La désignation des plus récentes, créées entre 1989 et 1995, en témoigne clairement (*Instituto de Antropologia e Meio Ambiente, Instituto SocioAmbiental, Associação Vida e Ambiente, Programa Pobreza e Meio Ambiente*).⁷¹ Mais les plus anciennes, issues du mouvement de démocratisation des années 1970-80, ont tout autant assimilé ces contraintes globales en infléchissant leur stratégie légaliste de gauche vers l' "ethnodéveloppement durable".⁷² Toutes ces Ong interviennent aujourd'hui de plus en plus comme substitués au désengagement de l'indigénisme officiel (démarcations territoriales, assistance sanitaire, services éducatifs) et/ou pour soutenir des projets économiques indigènes ("alternatifs", "communautaires", "durables"). Et toutes sont largement tributaires de fonds internationaux, naguère exclusivement non-gouvernementaux, puis, depuis les années 1990, de plus en plus gouvernementaux (aide au développement multilatérale et bilatérale) qui privilégient, en général, les interventions de "développement local/durable" (ou la dimension environnementale des projets non-économiques, qu'ils soient territoriaux, éducatifs ou sanitaires).⁷³

Confrontés à cette reconfiguration idéologique et logistique de ses alliés non-gouvernementaux, le mouvement indien a rapidement incorporé ces nouvelles dimensions à sa propre dynamique. Les grands thèmes de l'écologisme amazonien ont alors fait leur chemin dans son expression politique, selon des modalités variables suivant l'expérience de contact et la formation personnelle de ses leaders (ou suivant les contextes d'énonciation), dans une large gamme allant du bricolage des stéréotypes éco-mystiques *new age* à des synthèses chamaniques complexes. Ce processus de réinvention écologisée des différences culturelles transparaît aujourd'hui dans toutes les revendications territoriales et ethnopolitiques amazoniennes, sans pour cela avoir éliminé les strates discursives d'inspiration plus ancienne (juridico-administratives, ethnicistes, "gauchistes"). Il a permis, à la faveur de la médiatisation globale de la crise écologique du développement de la fin des années 1980, de démultiplier l'audience politique du mouvement indien brésilien dans des proportions jusqu'alors inédites. Régional de 1974 à 1977 (période CIMI, de la première "assemblée de chefs" à la fausse "émancipation"), national de 1978 à 1988 (période CIMI et *Entidades de apoio ao Índio*, de l'"émancipation" à la nouvelle Constitution), ce mouvement a

⁷¹ Voir Arnt & Schwartzman 1992 sur l'essor de l'écologie globale en Amazonie. *Meio ambiente* est l'équivalent, en portugais, d'"environnement".

⁷² Sans toutefois tomber elles-mêmes dans la mythologie de l' "Ecologically Noble Savage" (Redford 1990) qui fait le bonheur de ses relais écolo-indigénistes internationaux, par exemple, aux États unis et au Canada (Conklin & Graham 1995, Dewar 1995).

⁷³ Plantations fruitières dans les bandes de défrichement des délimitations de réserves territoriales, éducation environnementale, réhabilitation de l'usage des plantes médicinales, etc.

ensuite peu à peu gagné - par son versant amazonien - une dimension internationale (période Ong et agences de développement internationales).

C'est ainsi que, devant la faillite de l'indigénisme officiel et la rétraction générale de l'Etat, nombre de représentants indiens voient dans le champ institutionnel du "développement local/durable" des opportunités d'autonomisation économique et d'affirmation politique de plus en plus attrayantes. D'où leur tendance à créer des Ong indigènes (*Indigenous NGOs*) destinées à s'articuler directement, et comme autant de monades identitaires, au réseaux politiques et financiers de ce nouvel espace global où s'enchevêtrent aujourd'hui inextricablement secteur non-gouvernemental, organismes multilatéraux et coopération bilatérale.

Ethnicité, écologisme et citoyenneté

Afin de mieux cerner les mécanismes politico-symboliques et les enjeux socio-économiques qui sous-tendent l'écologisation et la globalisation actuelle du mouvement indien en Amazonie brésilienne, nous tenterons, pour conclure, d'en préciser certains aspects fondamentaux. Pour ce faire nous aurons principalement recours à l'exemple des Indiens Kayapó qui sont l'incontestable vedette médiatique et politique de cette dynamique depuis une décennie. Ce choix aura l'avantage (et les limites) de rendre plus saillants certains processus qui sont également observables dans les autres groupes amazoniens, mais y présentent parfois moins de complexité ou d'intensité.

Cosmologies locales et éco-politique globale

Le modèle de désenclavement économique de l'Amazonie des années 1960-70 associait à grande échelle investissements publics et capitaux multinationaux. Il a, de ce fait, ouvert la voie à la mondialisation des enjeux de la région en matière de minorités et d'environnement durant les décennies suivantes.⁷⁴ La "question indigène" amazonienne a donc pris forme au sein d'une arène politique et médiatique qui, d'abord essentiellement nationale (indigénisme développementiste et opposition démocratique), est devenue de plus en plus transnationale (indigénisme "alternatif" et "développement local/durable"). Une telle conjoncture a imposé aux leaders indiens de traduire les revendications de leurs groupes à partir des figures imposées d'une indianité culturellement lisible et politiquement efficace sur une double scène; une scène locale, où prédomine encore le discours légaliste (citoyenneté et droits collectifs), et une scène internationale, où règne surtout l'imaginaire "ethno-écologiste" (savoirs naturalistes et éco-mysticisme).

⁷⁴ Voir Fisher 1994: 226-228 sur les relations entre internationalisation économique de l'Amazonie brésilienne et élargissement de l'espace politique des Indiens.

Cette “indianité de compromis” et sa discursivité hétérogène constituent aujourd’hui, pour contredépendants qu’ils soient, les seuls instruments politiques et symboliques à portée des groupes indigènes pour légitimer leur existence sociale au sein d’un espace national qui les exclut depuis sa formation et en face duquel ils n’avaient auparavant le choix qu’entre la guerre, la révolte millénariste ou l’assimilation individuelle. En ce sens, loin de traduire une crispation particulariste, ces identités hybrides renvoient plutôt à une “ethnicité d’ouverture” qui, si elle invoque une certaine spécificité historique et culturelle, est principalement porteuse d’une volonté de participation politique, sociale et économique à la modernité.⁷⁵ Il faut enfin ajouter que la sempiternelle question de l’ “authenticité culturelle” de telles (ré)élaborations - qui sont, à l’évidence, quel que soit leur degré de sophistication, aussi instrumentalisées qu’inconscientes et aussi construites que subjectivées - n’est qu’un faux débat. Comment leurs auteurs pourraient-ils, en effet, n’être en rien tributaires de l’imaginaire qu’ils mettent à contribution dans leur quête de légitimation (Bayart 1996:164-66) ? Et comment ne pas voir que loin de se réduire à d’aliénantes recreations de soi à l’image qu’en ont les autres, elles constituent, bien au contraire, des moyens de reproduction d’un espace culturel différencié au sein d’une globalisation qui est devenue une réalité irréversible de leur existence (Sahlins 1993: 20-21) ?⁷⁶

*

Cependant, si ces nouvelles figures interethniques sont politiquement nécessaires pour garantir la reconnaissance sociale des Indiens - et donc l’existence et la permanence de leurs collectivités - elles ne sont à l’évidence pas culturellement suffisantes pour rendre compte des sociétés qui s’en réclament. En général produites et essentiellement véhiculées (en Portugais) par une “avant-garde” de leaders indigènes, elles résument ainsi certainement moins les univers symboliques dont elles émanent qu’elles ne leurs servent de vitrines identitaires. A l’inverse, elles dépendent souvent, pour y faire retour, de traductions élaborées qui les rendent intelligibles et suscitent l’adhésion des populations “de base” monolingues ou, au moins, peu familières avec la scène politique indigéniste. Ainsi, la saillance politico-médiatique de ces constructions identitaires ne doit-elle jamais faire oublier la complexité des logiques symboliques dont elles procèdent dans chaque société, ni celle des médiations politiques nécessaires pour qu’elles y trouvent une légitimité.

Pour illustrer brièvement ce jeu dialectique entre ethnicité générique et tradition spécifique, et entre *leaders* et *commoners*, nous évoquerons brièvement un événement majeur de

⁷⁵ Voir Le Bot 1994 et Wieviorka 1993 sur cette face positive de l’ethnicité.

⁷⁶ Sahlins (1993:7-8) toujours, à propos de la Renaissance et de sa réinvention de l’antiquité: “When Europeans invent their traditions - with the Turks at the gates - it is a genuine cultural rebirth, the beginnings of a progressive future. When other peoples do it, it is a sign of cultural decadence, a factitious recuperation, which can only bring forth the simulacra of a dead past”.

l'ethnopolitique écologiste des années 1980 en Amazonie brésilienne: la réunion d'Altamira, organisée en février 1989 dans l'état du Pará par les Indiens Kayapó contre le projet de construction d'une série de barrages sur le Rio Xingú. Ces barrages menaçaient d'immerger une partie de leur territoire et ceux d'autres groupes indiens de la région. Projetés par une entreprise publique (*Eletronorte*), ils devaient être mis en chantier grâce à un prêt de la Banque Mondiale.⁷⁷ La rencontre a réuni quelques cinq cent Kayapó et une centaine d'invités de quarante ethnies différentes. Les participants non-indiens - journalistes, cinéastes, photographes, représentants d'Ong diverses (indigénistes, écologistes, humanitaires), hommes politiques locaux et étrangers, représentants de diverses administrations brésiliennes⁷⁸ - y étaient presque aussi nombreux que les Indiens (400 personnes environ).

Durant cinq jours, les revendications et les protestations des leaders kayapó (déclarations à la tribune et conférences de presse) ont été formulées (en Portugais), et mondialement télévisées, dans les termes d'un discours culturaliste et écologiste tenant lieu d'esperanto politique généralisé à destination de leurs différents auditeurs, autres Indiens et "blancs". Cependant, en contrepoint de ces échanges interculturels et sous l'exotisation médiatique de la rencontre, ces mêmes leaders ne cessaient d'oeuvrer (dans leur langue) à la tenue d'un rite collectif qui lui donnait son sens pour la majorité des Kayapó présents, presque exclusivement monolingues, et qui rendait ainsi possible leur mobilisation active dans cet événement politico-identitaire. Le choix de ce rite n'était pas indifférent, comme on peut s'en douter. Il a porté, en effet, sur la "cérémonie du maïs nouveau" (*Baridjumoko*), qui, chez ces Indiens, met en oeuvre et reconduit l'interdépendance cosmologique harmonieuse entre la production de la socialité humaine (par l'initiation masculine et féminine) et l'appropriation du milieu naturel (par l'horticulture forestière). De plus, le campement où les Kayapó vivaient à Altamira avait été construit comme la réplique d'un de leurs villages, la date de l'événement avait été choisie en fonction de leur calendrier cérémoniel et le rite sélectionné est le seul que leurs quinze communautés (environ 4 000 personnes) célèbrent au même moment.⁷⁹

Face à leurs interlocuteurs blancs, la réalisation de la "cérémonie du maïs nouveau" a alors pris la forme d'un manifeste socio-écologique en acte⁸⁰ dont les prémisses symboliques prenaient l'exact contre-pied de la perception qu'ils avaient du projet hydro-électrique, à savoir un dispositif de prélèvement sur le milieu naturel devant conduire à leur destruction sociale. C'est ainsi que la

⁷⁷ Sur le projet hydro-électrique du rio Xingú, voir Santos & de Andrade 1988; sur l'organisation de la rencontre d'Altamira voir Turner 1989 et 1993b; Fisher 1994.

⁷⁸ FUNAI, Institut brésilien de l'Environnement, Ministère des relations extérieures, Ministère des mines et énergies, *Eletronorte*.

⁷⁹ Sur l'ethnographie de la rencontre d'Altamira voir Turner 1991b et s.d.

⁸⁰ "A dramatization of the environmental values of Kayapó culture in the service of a Kayapó version of environmental activism" selon la formule de Turner (s.d.).

créativité politique et symbolique de leurs leaders a permis aux Kayapó d'exprimer massivement leur opposition aux barrages de la compagnie *Eletronorte* en des termes culturels à la fois intelligibles à tous et directement appropriés au type de menace qui pesait sur leur territoire. Et c'est, à l'inverse, en articulant la mise en scène de cette écologie cosmologique (en Kayapó) avec l'expression interethnique de leur discours "ethno-écologiste" (en Portugais) que ces mêmes leaders sont parvenus à donner à la rencontre d'Altamira sa remarquable efficacité politique (le prêt de la Banque Mondiale fut suspendu) et son impact médiatique mondial.

Eco-ethnicité et citoyenneté

Ne dissociant pas ethnicité et tradition, les groupes amazoniens mènent leurs stratégies identitaires à partir d'une dialectique complexe entre auto-objectivation au prisme des catégories indigénistes (étatique et non-gouvernementales) et réinterprétation cosmologiques des faits et effets du développement. On retrouve *mutatis mutandis* une tentative de synthèse similaire dans leurs stratégies économiques. Elle y prend, cependant, la forme d'un double paradoxe dont les enjeux, l'équilibre et l'issue sont beaucoup plus incertains. Ainsi s'efforcent-ils, d'une part, de concilier leur modèle traditionnel de subsistance avec l'intensification (écologiquement prédatrice) de leur articulation au marché, et, d'autre part, d'associer leur quête de revenus marchands (socialement destabilisatrice) à un projet de reproduction culturelle "traditionnaliste". Revenons à l'histoire récente des Kayapó pour illustrer ce double paradoxe.

La majorité de ces Indiens maintiennent des activités de subsistance traditionnelles (horticulture sur brûlis, chasse, pêche et collecte) ainsi qu'une conception de l'interdépendance entre société et milieu naturel qu'ils opposent au comportement prédateur des blancs dans les termes symboliques évoqués à propos de la réunion d'Altamira (Turner 1993b, s.d).⁸¹ Ceci n'a pas empêché nombre de jeunes leaders kayapó scolarisés dans les années 1970 (dont Payakã, qui sera le principal maître d'oeuvre de la réunion d'Altamira) de négocier illégalement, au cours de la décennie suivante, des concessions d'orpillage et d'exploitation forestière sur les terres de leurs groupes.⁸² Ces contrats ont d'abord été signés pour conquérir une certaine autonomie face à la tutelle de FUNAI, mais, également, pour tirer profit d'invasions territoriales qu'il n'était guère possible de repousser en l'état du rapport de force de l'époque. Ils ont par la suite ouvert la voie à une corruption personnelle à grande échelle, causant de très sérieuses inégalités sociales au sein des collectivités au nom desquelles ils avaient été souscrits, tandis que le pillage des ressources qu'ils

⁸¹ Sur le système productif kayapó voir Hecht & Posey 1989 et Werner 1983. L'ethno-écologie kayapó a, par ailleurs, été largement mythifiée pour sacrifier à l'engouement écologiste de la fin des années 1980 (Parker 1992 et 1993).

⁸² Selon le Code forestier brésilien, les terres indigènes sont également des zones de conservation écologique.

déclenchaient sur leurs territoires provoquait de graves destructions écologiques (contamination des rivières par le mercure et déforestation généralisée) (Turner *loc. cit.*).

Cependant, en dépit (et, pour une part, à cause) de leur enrichissement spectaculaire et de leurs outrances financières, ces leaders ont joué un rôle de médiateurs interethniques qui s'est avéré décisif dans la dynamique d'émancipation politique et de reconquête territoriale qu'a connu leur groupe au long de cette période récente de son histoire. Ceci de la même façon que les bénéfices tirés de leurs contrats prédateurs ont soutenu, malgré (et par) leur dilapidation ostentatoire et clientéliste, des initiatives essentielles de l'offensive ethnopolitique kayapó sur la scène locale, nationale et internationale. Ils ont ainsi fortement contribué à leur stratégie de réaffirmation culturelle (rencontres intercommunautaires, écoles bilingues, documentation vidéo), à leur conquête des infrastructures de la FUNAI sur leur territoire (système radio, postes, transports fluviaux, routiers et aériens, vigilance territoriale, structures sanitaires) ainsi qu'à leur flamboyante activité de lobbying politico-médiatique face aux instances politiques nationales et internationales (notamment au parlement durant le processus constitutionnel) (Turner 1993a et b).

Cette stratégie paradoxale, jouant constamment d'une sorte de "résistance mimétique" (Augé 1984) entre altérité négociée et continuité culturelle, entre territorialité communautaire et logique marchande, s'est avérée aussi efficace sur le plan foncier que sur le plan politique. Les Kayapó ont obtenu la légalisation d'une réserve territoriale de 49 000 km² (superficie équivalente à celle de l'Écosse), leur mobilisation au parlement brésilien a eu un impact décisif sur la formulation progressiste des droits indiens dans la Constitution de 1988, ils sont probablement le groupe indien le plus autonome et valorisé du Brésil et plusieurs de leurs chefs ont été élus dans les conseils municipaux des villes proches de leur territoire.⁸³

L'exemplarité de ce bilan global ne doit cependant pas masquer la gravité de son coût social et écologique au niveau local. Inégalités sociales et dégradations des ressources ont ainsi pris de telles proportions dans les villages kayapó qu'elles ont fini par provoquer, à la fin 1994, une véritable révolte contre les leaders corrompus des années 80; soulèvement conduit par la génération des jeunes Kayapó "de base" alliée à celle des anciens chefs traditionnels (Turner 1995a, s.d.).⁸⁴ Cette "révolution kayapó", appuyée par une action en justice du Ministère Public, a provoqué l'annulation des concessions minières et forestières illégales, malgré les tentatives de chantage des politiciens et commerçants locaux. En Janvier 1995 la mesure était entrée en vigueur sur l'ensemble

⁸³ Sur l'épopée Kayapó des années 1980-90 voir (hormis les travaux de Turner): CEDI 1991: 310-15, Fisher 1994, Schmink & Wood 1992 ch: 9 et ISA 1996: 404-412.

⁸⁴ Il est intéressant de noter ici que cette révolte a pris corps à partir de mécanismes sociaux traditionnels: opposition des générations consécutives dans le système des classes d'âges et identification des générations alternes dans le système cérémoniel (Turner 1995a:100).

des terres Kayapó, à l'exception de quelques sites, souvent constitués en fiefs personnels des leaders déchus, où orpaillage et coupes de bois continuent à petite échelle (Turner s.d).

La mise à l'index des contrats miniers et forestiers conduit aujourd'hui les Kayapó vers de nouvelles options économique, à la fois légales et socio-écologiquement "durables". Leur engagement dans des projets d'ethnodéveloppement et la captation des fonds d'aide qui s'y rattachent⁸⁵ les ont ainsi conduits récemment, comme bien d'autres groupes, à se doter d'associations légalisées. Ces associations sont aujourd'hui au nombre de trois. La première de ces organisations (*Associação Iprepre*) date, en fait, de 1993. Elle a été créée par les Kayapó du Xingú qui, n'ayant pas bénéficié des revenus miniers et forestiers des années 1980, ont anticipé (et servi d'exemple) à l'entrée kayapó dans le mouvement des "nouvelles organisations indigènes".⁸⁶ Cette association administre un "Centre audio-visuel indigène" équipé par des dons japonais (Panasonic). Elle a entrepris en 1995 la construction d'un centre d'écotourisme (financé par les revenus d'un bac sur le rio Xingú et la location de terres d'élevage) et a pour vocation d'entreprendre des projets de développement durables (agriculture, extractivisme). La seconde organisation kayapó (*Associação Bep-Noi*) a été fondée par les Kayapó-Xikrin de Catete en 1995. Elle a pour objectif premier de gérer un projet d'exploitation durable des ressources forestières afin de mettre terme à une longue période de contrats illicites avec les forestiers locaux. Elle compte, pour cela, avec l'assistance technique et juridique d'une Ong de São Paulo, l'*Instituto SocioAmbiental-ISA* (Giannini 1996).⁸⁷ Par ailleurs, ses statuts stipulent qu'elle entend promouvoir d'autres "accords et projets avec des institutions nationales et internationales, gouvernementales et non-gouvernementales" (ISA 1996: 396). La troisième organisation kayapó (*Pukatoti Associação Kamakore*) a également été fondée en 1995, cette fois par les Kayapó de l'état du Pará (les "révoltés" de 1994). Ses projets s'orientent également vers le développement durable (agriculture, extractivisme, orpaillage "écologisé") et l'écotourisme. Elle bénéficiera, de plus, des revenus de la vente aux enchères des grumes d'acajou saisies au moment de l'expulsion des forestiers hors des terres du groupe. Enfin, avant la création de ces "nouvelles organisations", certaines communautés kayapó avaient, depuis 1990, déjà créé des micro-entreprises d'"écodéveloppement" (exploitation d'huile de noix du Brésil) en association avec la compagnie anglaise de cosmétique The Body Shop (la *A'ukre Trading Company* - présidée un

⁸⁵ Comme les fonds du G7 destinés à la démarcation des terres indigènes au Brésil ou ceux des Ong, agences de coopération, organisations multilatérales, administrations environnementales, et entreprises "vertes" qui constituent le complexe mondial du "développement local/durable".

⁸⁶ L'*Associação Iprepre* a été fondée à l'initiative du directeur kayapó du Parc du Xingú administré par la FUNAI. Sauf mention contraire, les informations sur les associations kayapó mentionnées ici sont issues de Turner 1995a et s.d.

⁸⁷ L'ISA a obtenu des fonds du Secrétariat à l'environnement (SEMAM) pour les études préliminaires de ce projet. Les Xikrin du Catete reçoivent, via la FUNAI, une rente permanente issue d'une compagnie minière d'Etat (la *Companhia Vale do Rio Doce*), voir Gianinni-Vidal 1996:391.

temps par Payakã - et la *Pukanu Trading Company*).⁸⁸

Ce panorama, inévitablement sommaire, permet néanmoins d'apprécier les capacités d'adaptation économique des leaders et factions Kayapó qui, pour garantir leur reproduction sociale et leur autonomie politique dans un nouveau contexte marchand, ont joué de toutes les options stratégiques disponibles: du pillage écologique au développement durable - en version associative ou managériale, nationale et/ou internationale - en passant par le recyclage de quelques fonds publics.⁸⁹ Et l'on mesure d'autant mieux le dynamisme de cette "reprise d'initiative" si on la compare à la situation de subordination dans laquelle ce groupe a été tenu par l'administration indigéniste jusqu'aux années 70 (Turner 1991a). Toutefois, si les succès de la saga kayapó des années 80 doivent être nuancés en regard de leurs coûts sociaux et écologiques, le récent virage de cette ethnie vers le développement durable peut, tout autant, se voir replacée dans la perspective de ses contraintes économiques et politiques. La formule des associations-entreprises kayapó des années 90 ne va pas sans soulever, en effet, un certain nombre de problèmes (communs, semble-t-il au phénomène des "nouvelles organisations indigènes" dans son ensemble).

On pourrait d'abord s'inquiéter de la disparité du niveau de rapport escompté de leurs projets économiques face aux considérables bénéfices des concessions minières et forestières illégales. L'engouement actuel pour les projets "durables" pourrait ainsi s'effriter rapidement à défaut de répondre aux aspirations financières de la génération émergente (les moins de trente ans) qui les soutient. Le retour au pillage des ressources communes deviendrait alors irrépressible, avec les conséquences économiques et sociales que l'on peut imaginer après le tarissement de ces rentes naturelles. On pourrait également s'inquiéter des nouvelles formes de multi-dépendance (nationales et internationales, non-gouvernementales et gouvernementales) qu'induit le montage financier et commercial *off shore* de la plupart de ces éco-initiatives. Le risque n'est pas mince, en effet, qu'elles finissent par déboucher sur la formation d'enclaves économiques subventionnées, situées en marge du marché réel et soumises au clientélisme des organisations (indigénistes ou indigènes) redistributrices. Dans ce contexte, la palme en matière du néo-paternalisme revient déjà à l'entreprise The Body Shop qui, client et investisseur unique des "*trading companies*" kayapó, exerce un contrôle total sur leurs activités qu'elle semble maintenir économiquement à flot à coup de "prêts" ou autres "donations" et dont elle tire essentiellement une substantielle rente d'éco-exotisme publicitaire.⁹⁰

⁸⁸ Voir Turner 1995b et s.d. sur cette association Kayapó avec Body Shop (mais également Almeida, Ferraz & Stocker 1995, Corry 1993 et Shulte-Tenckhoff & Horner 1995).

⁸⁹ Sous forme de salaires et subsides de la FUNAI, de rente de la *Vale do Rio Doce*, etc.

⁹⁰ Voir Turner 1995b et Almeida, Ferraz & Stocker 1995. Un chef kayapó a d'ailleurs fini par attaquer l'entreprise en justice pour usage publicitaire abusif de son image (*Amazon chief sues Body Shop*, *The Guardian* 3/3/96).

Mais l'aspect le plus préoccupant de cette orientation vers l'ethnodéveloppement multi-subventionné est sans doute qu'elle accompagne (accentue?) une dilution croissante des responsabilités légales de l'Etat face aux nouvelles collectivités indigènes (la FUNAI n'assure ainsi plus aucun type d'assistance sur les terres kayapó depuis 1990). Ce replis tendanciel de l'indigénisme étatique laisse ainsi craindre que le gouvernement brésilien ne mette à profit les initiatives du mouvement indien et pro-indien en matière de développement local pour favoriser une privatisation rampante de la "question indigène" (son ouverture aux Ong et aux financements internationaux éco-indigénistes est sans doute interprétable dans ce sens).⁹¹ Dans cette hypothèse, l'Etat n'aurait qu'à phagocyter peu à peu l'idéologie autogestionnaire et multiculturaliste de l'indigénisme non-gouvernemental pour laisser s'instaurer une politique d'*indirect rule* dans laquelle agences de développement et Ong seraient censés exercer à sa place les services que la loi lui impose de garantir aux "communautés indigènes".⁹²

*

Cette orientation néolibérale vers une politique de gestion déléguée et multisubventionnée de l'ethnicité dans un cadre national affaibli, actualisation locale d'une logique mondiale de globalisation économique et de fragmentation culturelle, ouvre, à l'évidence, de nouveaux facteurs d'incertitude pour l'avenir des sociétés indigènes au Brésil. Sous ce chapitre, on peut, d'abord, remarquer que les limitations économiques des projets d'ethnodéveloppement (faible rentabilité et multidépendance) risquent d'encourager la rétraction de services publics dont ils seront incapables de financer la substitution au delà d'une micro-échelle "démonstrative" (santé, éducation, défense territoriale, *etc.*). On peut, ensuite, s'alarmer du mode d'attribution, à la fois précaire et inégalitaire, des financements qui sous-tendent l'implantation de ces projets; attribution qui dépend, le plus souvent, de la "cote identitaire" variable des groupes indigènes (ou de celle, fluctuante, de leurs leaders) en regard de l'imaginaire culturalo-écologiste des bailleurs de fonds (avec une tendance à défavoriser les groupes non-amazoniens et, parmi ces derniers, les groupes les moins "traditionnels").⁹³ On peut, enfin,

⁹¹ L'indigénisme d'entreprise (minier et hydroélectrique) des années 1980 chez les Kayapó-Xikrin (contrat FUNAI/*Vale do Rio Doce*) et les Waimiri-Atroari (FUNAI/*Paranapanema* et FUNAI/*Eletronorte*) préfigure un peu cette orientation de l'indigénisme officiel vers la sous-traitance. Une réforme de la FUNAI est en cours qui semble devoir la généraliser par réduction graduelle de cet organisme à une structure de supervision de projets en partenariat avec les Ong et agences de développement internationales (voir le document électronique du CIMI: *FUNAI e a reforma neoliberal do Estado* du 3/4/97 - cimi@embratel.net.br).

⁹² Ce mouvement de retrait de l'Etat hors des territoires indigènes qu'il ne parvient plus à administrer directement et sa prise de distance avec un indigénisme assimilationniste et développementiste dont il n'a plus les moyens fait directement écho à la situation mexicaine (Favre 1996:119-124). Dans les pays à indigénisme officiel faible, cette politique de sous-traitance ouvre, à l'inverse, une possibilité d'intervention de basse intensité dans des régions où l'Etat avait peu d'emprise sociale (voir Gros 1995).

⁹³ Voir, sur ce point, Conklin & Graham 1995 et McCallum 1995. Les terres indigènes du nord-est et du sud du Brésil, où la situation des Indiens est souvent extrêmement critique, n'attirent ainsi guère les financements internationaux (EIAP 1997).

s'inquiéter de la vulnérabilité des droits territoriaux indigènes face aux intérêts économiques et aux clientélismes politiques locaux si les pouvoirs publics, qui en sont les garants, se défont de plus en plus de ces responsabilités (démarcations de terres et protection des ressources) en soumettant leur exercice à la disponibilité de fonds internationaux (publics ou non-gouvernementaux) et/ou à la mobilisation de compétences privées (Ong locales).

Pour conclure, donc: si l'essor actuel des organisations et des projets d'ethnodéveloppement en Amazonie brésilienne peut sembler prometteur, notamment en regard des années de plomb de l'indigénisme d'intégration, il n'en serait pas moins lourd d'effets pervers s'il venait à favoriser une indexation progressive des conditions d'exercice de la citoyenneté des Indiens sur leurs aptitudes politico-symboliques à attirer les ressources du complexe transnational du "développement local/durable" (qui seraient alors constituées en véritables "rente identitaire").

Paris, Juillet 1997

Je remercie M. Agier (Orstom), C. Geffray (Orstom), C. Gros (IHEAL), P. Léna (Orstom) et P. Menget (EPHE) pour leur lecture critique de versions antérieures de cet article.

BIBLIOGRAPHIE

AGIER, M. & M.R.G. de CARVALHO

1994 "Nation, race, culture. Les mouvements noirs et indiens au Brésil", *Cahiers des Amériques Latines* 17: 107-124.

ALBERT, B.

1982 "Yanomami - Kaingang: la question des terres indiennes au Brésil", in: *Indianité, ethnocide, indigénisme en Amérique latine*, Gral/Ciela ed. Toulouse, CNRS. pp. 135-154

1987 "Les Indiens et la 'Nouvelle République'", *Les Temps Modernes* 491:121-141.

1988 "La Fumée du Métal. Histoire et représentations du contact chez les Yanomami du Brésil", *L'Homme*, 106-107: 87-119

1990a "Développement Amazonien et Sécurité Nationale: les Indiens Yanomami face au projet 'Calha Norte'", *Ethnies* 11-12: 116-127.

1990b Soixante trois mythes yanomami publiés in: *Folk Literature of the Yanomami Indians*, J. Wilbert and K. Simoneau eds.. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications.

1992 "Indian Lands, Environmental Policy and Military Géopolitics in the Development of the Brazilian Amazon: the Case of the Yanomami", *Development and Change* 23: 35-70.

1993 "L'or cannibale et la chute du ciel. Une critique chamanique de l'économie politique de la nature", *L'Homme*, 126-128: 353-382.

1997 "'Ethnographic situation' and ethnic movements. Notes on post-malinowskian fieldwork", *Critique of Anthropology* 17 (1): 53-65.

ALBERT, B. (ed.)

1990 *Indiens et développement en Amazonie (Brésil)*, numéro spécial de la revue *Ethnies* 11-12.

ALBERT, B. & A.R. RAMOS (eds.)

1997 *Pacificando o Branco. Cosmologia e Política do Contato no Norte Amazônico*. ms.

ALMEIDA, R., I. FERRAZ & P. STOCKER

1995 *An Evaluation of the "Trade Not Aid" Links between the Body Shop and the Kayapó (Mebengokre) Communities in Pará and Mato Grosso States, Brazil*. Rapport non publié.

ARNT, R.A. & S. SCHWARTZMAN

1992 *Um artifício orgânico. Transição na Amazônia e ambientalismo*. Rio de Janeiro, Rocco.

AUGÉ, M.

1989 "La force du présent", *Communications* 49: 43-55.

BARBOSA RAMOS, A. de

1996 "O Congresso Nacional e os direitos indígenas", in: *Povos Indígenas no Brasil 1991/1995*. São Paulo, ISA. pp. 6-8.

BAYART, J.-F.

1996 *L'illusion identitaire*. Paris, Fayard.

BECKER, B.K.

1990 *Amazônia*. São Paulo, Atica.

BOLTANSKI, L.

1993 *La souffrance à distance. Morale humanitaire, médias et politique*. Paris, Métailié.

BUCHILLET, D.

1990 "Pari Cachoeira: le laboratoire du Projet Calha Norte", in *Indiens et développement en Amazonie (Brésil)*, numéro spécial de la revue *Ethnies* 11-12: 128-135.

- CARDOSO de OLIVEIRA, R.
 1988 *A crise do indigenismo*. Campinas, Editora da UNICAMP.
- CARNEIRO da CUNHA, M.
 1984 “Ofensivas contra os direitos indígenas”, in: *Povos Indígenas no Brasil 1983-Aconteceu Especial* 14:11-13.
 1990 “L’État, les Indiens et la nouvelle Constitution”, *Ethnies* 11-12: 12-15.
- CASTRO FARIA, L. de
 1992 “Devoção antropológica - as quatro estações de uma vida triunfal”, in: *Roberto Cardoso de Oliveira. Homenagem*, M. Corrêa e R. Laraia (eds.). Campinas, IFCH/Unicamp. pp. 9-15.
- CEDI (Centro Ecumênico de Documentação e Informação)
 1981 *Povos indígenas no Brasil 1980. Aconteceu especial* 6. São Paulo, CEDI.
 1982 *Povos indígenas no Brasil 1981. Aconteceu especial* 10. São Paulo, CEDI.
 1983 *Povos indígenas no Brasil 1982. Aconteceu especial* 12. São Paulo, CEDI.
 1991 *Povos indígenas no Brasil 1987-90. Aconteceu especial* 18. São Paulo, CEDI.
- CERNEA, M.
 1988 *Nongovernmental Organizations and Local Development*, World Bank Discussion paper 40. Washington: The World Bank.
- CHAUMEIL, J.-P. & B.
 1983 “De un espacio mítico a un territorio legal, o la evolución de la noción de frontera en el noreste peruano”, *Amazonia Indígena* 6: 15-22.
- CLASTRES, H.
 s.d. “Un modèle d’inscription territoriale. Les Indiens forestiers de l’Amérique du sud”, in: *Tracés de fondation*, sous la direction de M. Détienne. Louvain, Peeters. pp. 251-261.
- CLEARY, D.
 1993 “After the Frontier: Problems with Political Economy in the Modern Brazilian Amazon”, *Journal of Latin American Studies* 25: 331-49.
- CONKLIN, B.A. & L. R. GRAHAM
 1995 “The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-politics”, *American Anthropologist* 97 (4): 695-710.
- CORRY, S.
 1993 “The Rain Forest Harvest: Who reaps the Benefit?”, *The Ecologist* 23 (4): 148-53.
- CPI/SP (Comissão Pró-Índio/São Paulo)
 1979 *A questão da emancipação*. Cadernos da CPI/SP n° 1. São Paulo, Global Editora.
 1981 *A questão da terra*. Cadernos da CPI/SP n° 2. São Paulo, Global Editora.
- CTI (Centro de Trabalho Indigenista)
 1997 *Programa Waiãpi/AP. Trabalhos desenvolvidos pelo CTI junto aos índios Waiãpi, Amapá*. Document électronique (gallois@dialdata.com.br).
- DAVIS, S.H. & P. MENGET
 1981 “Povos primitivos e ideologias civilizadas no Brasil”, in: *Antropologia e indigenismo na América Latina*, C. Junqueira & E. de A. Carvalho (eds.). São Paulo, Cortez Editora. pp. 37-65.
- DEWAR, E.
 1995 *Cloak of green*. Toronto, James Lorimer & Company, Publishers.

- DREYFUS, S. (ed.)
 1972 *Etudes sur le territoire et l'habitat dans l'ouest amazonien*, numéro spécial du *Journal de la Société des Américanistes*, Tome LXI.
- EIAP (European Alliance with Indigenous People)
 1997 "Brazil: demarcation of indigenous lands remains a problem", *EIAP Newsletter*, Issue 9, June.
- FABRIS, S.A. (ed.)
 1993 *Os direitos indígenas e a Constituição*. Porto Alegre, NDI (Núcleo de Direitos Indígenas).
- FAVRE, H.
 1996 *L'indigénisme*. Paris, PUF (Collection *Que sais-je ?*).
- FERRAZ, I.
 1990 "Résistance Gavião: d'une frontière l'autre", *Ethnies 11-12*: 81-86.
- FISHER, W.H.
 1994 "Megadevelopment, Environmentalism, and Resistance: The Institutional Context of Kayapó Indigenous Politics in Central Brazil", *Human Organization* 53 (3): 220-232.
- GEFFRAY, C.
 1995 *Chroniques de la servitude en Amazonie brésilienne*. Paris, Karthala.
- GROS, C.
 1995 *Le mouvement indigène, du national-populisme au néo-libéralisme*. ms.
- HALL, A.
 1993 "Non-Governmental Organizations and Development in Brazil under Dictatorship and Democracy", in: *Welfare, Poverty and Development in Latin America*, C. Abel & C. M. Lewis (eds.). Oxford, Macmillan Press. pp. 421-437.
- HECHT, S. B. & D.A. POSEY
 1989 "Preliminary Results on Soil Management Techniques of the Kayapó Indians", in: *Resource Management in Amazonia: Indigenous and Folk Strategies*, D.A. Posey & W. Balée eds. New York, The New York Botanical Garden. pp. 174-188.
- IGLESIAS, M. P. & T. V. de AQUINO
 1996 "Regularização das terras e organização política dos índios no Acre (1975-94)", in: *Povos Indígenas no Brasil 1991/1995*. São Paulo, ISA. pp.517-528.
- ISA (Instituto SocioAmbiental)
 1996 *Povos Indígenas no Brasil 1991/1995*. São Paulo, ISA.
- KAHN, M.
 1996 "A escolarização Waiãpi", in: *Povos Indígenas no Brasil 1991/1995*. São Paulo, ISA. pp.272-273.
- LE BOT, Y.
 1994 *Violence de la modernité en Amérique Latine. Indianité, société et pouvoir*. Paris, Karthala.
- LÉNA, P. et al.
 1994 Dossier "Brésil: enjeux amazoniens", *Orstom Actualités* 42.
- LÉNA, P. & A.E. de OLIVEIRA (eds.)
 1991 *Amazônia: a fronteira agrícola 20 anos depois*. Belém, Museu Goeldi/Orstom.
- Mc CALLUM, C.
 1994 "The *Veja* Payakã. The Media, Modernism and the Image of the Indian in Brazil", *Commission on Visual Anthropology Newsletter* 2: 2-8.

MEIRA, M.

- 1996 “O tempo dos padrões. Extractivismo, comerciantes e história indígena no noroeste da Amazônia”, *Lusotopie* 1996: 173-187.

OLIVEIRA, J. P. de

- 1983 “Terras Indígenas no Brasil: uma tentativa de abordagem sociológica”, *Boletim do Museu Nacional* 44: 1-28.
- 1985 “Contexto e horizonte ideológico: reflexões sobre o Estatuto do Índio”, in *Sociedades Indígenas e o Direito*, Coelho dos Santos, S. et al. eds. Florianópolis - Brasília, Editora da UFSC- CNPq. pp.17-30.
- 1988 ‘*O nosso governo*’. *Os Ticuna e o regime tutelar*. Rio de Janeiro, Marco Zero/MCT-CNPq.
- 1990 “Terres Indiennes et frontière économique”, *Ethnies* 11-12: 16-22.
- 1994 “Novas identidades indígenas: análise de alguns casos na Amazônia e no Nordeste”, in: *Amazônia e a crise da Modernização*, M.A. d’Incao e I. M. da Silveira (eds.). Belém, Museu Goeldi. pp. 323-328.
- 1995 “Muita terra para pouco Índio ? Uma introdução (crítica) ao indigenismo e à atualização do preconceito”, in: *A Temática indígena na escola*, A. L. da Silva e L. D. Benzi Grupioni (eds.). Brasília, MEC - MARI - UNESCO. pp. 61-81.
- 1996 “Os caminhos para o Évare: a demarcação Ticuna”, in: *Povos Indígenas no Brasil 1991/1995*. São Paulo, ISA. pp. 307-309.

OLIVEIRA, J.P. de & ALMEIDA, A.W.B. de

- 1985 “Demarcações: uma avaliação do GTT”, *Povos Indígenas no Brasil 1984 - Aconteceu Especial* 15: 48-52.
- 1989 “Demarcação e reafirmação étnica: um ensaio sobre a FUNAI”, in: *Os poderes e a terra dos índios*, J.P. de Oliveira (ed.). Rio de Janeiro, Museu Nacional - UFRJ. pp. 13-75.

PARKER, E.

- 1992 “Forest Islands and Kayapó Resource Management in Amazonia: a Reappraisal of the *Apêté*”, *American Anthropologist* 94 (2): 406-428.
- 1993 “Fact and Fiction in Amazonia: The Case of the *Apêté*”, *American Anthropologist* 95(3): 715-723.

PR (Presidência da República)

- 1996 *Sociedades indígenas e a ação do governo*. Brasília.

PRESLAND, A.

- 1979 “Reconquest. An Account of the Contemporary Fight for Survival of the Amerindian Peoples of Brazil”, *Survival International Review* 4 (1): 14-40.

PRINCEN, T. & M. FINGER eds.

- 1994 *Environmental NGOs in World Politics*. London, Routledge

RIBEIRO de ALMEIDA, F.V. & D. FREIRE BRASIL

- 1996 “Desenvolvimento econômico: uma nova preocupação Ticuna”, in: *Povos Indígenas no Brasil 1991/1995*. São Paulo, ISA. pp.310-312.

RAMOS, A.R.

- 1994 “The hyperreal Indian”, *Critique of Anthropology* 14(2): 153-171.

REDFORD, K.H.

- 1991 “The ecologically Noble Savage”, *Cultural Survival Quarterly* 15 (1): 46-48.

RICARDO, C.A.

1996a “A sociodiversidade nativa contemporânea no Brasil”, in: *Povos Indígenas no Brasil 1991/1995*. São Paulo, Instituto SocioAmbiental. pp. I-XII.

1996b “Quem fala em nome dos índios?”, in: *Povos Indígenas no Brasil 1991/1995*. São Paulo, Instituto SocioAmbiental. pp. 90-94.

RUBEN, G.R.

1992 “A teoria da identidade na antropologia: um exercício de etnografia do pensamento moderno”, in: *Roberto Cardoso de Oliveira. Homenagem*, M. Corrêa e R. Laraia (eds.). Campinas, IFCH/Unicamp. pp. 79-97.

SAHLINS, M.

1993 “Goodbye to tristes tropes: ethnography in the context of modern world history”, *The Journal of Modern History* (65) 1: 1-25.

SANTILLI, M.

1996 “O Estatuto das sociedades indígenas”, in: *Povos Indígenas no Brasil 1991/1995*. São Paulo, Instituto SocioAmbiental. pp. 2-5.

SANTOS, L.A.O & L.M.M. de ANDRADE,

1988 *As hidrelétricas do Xingú e os povos indígenas*. São Paulo, Comissão Pró-Índio.

SCHMINK, M. & WOOD, C.H.

1992 *Contested Frontiers in Amazonia*. New York, Columbia University Press.

SCHULTE-TENCKHOFF, I. & S. HORNER

1995 “Le Bon Sauvage, nouvelle donne”, in: *Écologie contre nature. Développement et politiques d'ingérence*. Paris, PUF - Genève, Nouveaux Cahiers de l'IUED. pp. 21-39.

SEEGER, A. & VIVEIROS de CASTRO, E.B.

1979 “Terras e territórios indígenas no Brasil”, *Encontros com a Civilização Brasileira* 12: 101-109.

SHAPIRO, J.

1983 “Ideologia da prática missionária católica numa era pós-colonial”, *Religião e Sociedade*, 10: 9-20.

SOUZA LIMA, A.C. de

1991 “On Indigenism and Nationality in Brazil”, in *Nation-States and Indians in Latin America*, Urban, G. & J. Sherzer (eds.). Austin, University of Texas Press. pp. 236-258.

1995 *Um grande cerco de Paz. Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Rio de Janeiro, Vozes.

STERN, S.J.

1987 *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World*. Madison, University of Wisconsin Press.

TILKIN-GALLOIS, D.

1985 *Migração, guerra e comércio: os Waiãpi na Guiana*. São Paulo, FFLCH-USP.

1989 “O discurso waiãpi sobre o ouro: um profetismo moderno”, *Revista de Antropologia*, 30/31/32: 457-67.

1990 “L'or et la boue. Cosmologie et orpaillage waiãpi”, *Ethnies* 11-12: 50-55.

1996 “Controle territorial e diversificação do extrativismo na área indígena Waiãpi”, in: *Povos Indígenas no Brasil 1991/1995*. São Paulo, Instituto SocioAmbiental. pp. 263-271.

TURNER, T.

- 1989 “Five Days in Altamira. Kayapó Indians Organize Protest against Proposed Hydroelectric Dam”, *Kayapó Support Group Newsletter* 1: 1-3.
- 1991a “Representing, Resisting, Rethinking. Historical Transformations of Kayapó Culture and Anthropological Consciousness”, in *Post-Colonial Situations. Essays in the Contextualization of Ethnographic Knowledge. History of Anthropology* 7, G. Stocking (ed.). Madison, University of Wisconsin Press. pp. 285-313.
- 1991b “Baridjumoko em Altamira, in: *Povos indígenas no Brasil 1987-90. Aconteceu especial* 18. São Paulo, CEDI. pp. 337-338.
- 1992a “Defiant Images. The Kayapó Appropriation of Video”, *Anthropology Today* 8: 5-16.
- 1992b “Os Mebengokre Kayapó: história e mudança social. De comunidades autônomas para a coexistência interétnica”, in: *História dos Índios no Brasil*, M.Carneiro da Cunha (ed.). São Paulo, Companhia das Letras/Fapesp/SMC. pp. 311-338.
- 1993a “De cosmologia a história: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó”, in: *Amazônia: etnologia e história indígena*, Viveiros de Castro, E.B. & M. Carneiro da Cunha (eds.). São Paulo, NIIH-USP. pp. 43-66.
- 1993b “The Role of Indigenous Peoples in the Environmental Crisis: the Example of the Kayapó of the Brazilian Amazon”, *New Perspectives in Biology and Medicine* 36: 526-545.
- 1995a “An Indigenous People’s Struggle for Socially Equitable and Ecologically Sustainable Production: the Kayapó Revolt Against Extractivism”, *Journal of Latin American Anthropology* 1 (1): 98-121.
- 1995b “Neo-liberal Eco-politics and Indigenous Peoples: the Kayapó, the ‘Rainforest Harvest’, and the Body Shop”, in: *Local Heritage in the Changing Tropics*, G. Dicum (ed.), *Yale F&ES Bulletin* 98: 113-127 (Yale University School of Forestry).
- s.d. “Indigenous Rights, Indigenous Cultures and Environmental Conservation: Convergence or Divergence ? The Case of the Brazilian Kayapó”, in: *Earth, Air, Fire and Water*, J.Conway, K. Keniston & L. Marx (eds.). Cambridge: MIT Press (à paraître).

VAN DE FLIERT, L. ed.

- 1994 *Indigenous Peoples and International Organisations*. Nottingham, Russel Press Ltd.

VIDAL-GIANNINI, I.

- 1996 “Xikrin rompem com modelo predatório e defendem manejo sustentável”, in: *Povos Indígenas no Brasil 1991/1995*. São Paulo, Instituto SocioAmbiental. pp. 389-394.

WERNER, D.

- 1983 “Why do the Mekranoti Trek ?”, in: *Adaptive Responses of Native Amazonians*, R.B. Hames & W.T. Vickers eds. New York, Academic Press. pp. 225-238.

WIEVIORKA, M.

- 1993 *La démocratie à l'épreuve. Nationalisme, populisme, ethnicité*. Paris: La Découverte.

WORLD BANK

- 1996 *The World Bank's Partnership with Nongovernmental Organizations*. Washington: The World Bank

WRIGHT, R.

- 1992 “História indígena do noroeste da Amazônia. Hipóteses, questões e perspectivas”, in: *História dos Índios no Brasil*, M.Carneiro da Cunha (ed.). São Paulo, Companhia das Letras/Fapesp/SMC. pp. 253-266.