

INTRODUCTION

« *Le temps revient.* »

Laurent de Médicis.

L'avènement de mouvements autochtones sur la scène politique et sociale du continent américain marque la fermeture d'une phase d'histoire ouverte avec la Conquête : l'interminable crépuscule s'est immobilisé et parfois reflue ; l'extinction anthropologique des (derniers) peuples indiens n'a pas eu lieu. Cet ouvrage propose au lecteur la chronique d'une partie de cette reconquête, une sociologie du mouvement indien au Brésil.

Cette reconquête possède une date de naissance : 1974. Cette année-là, un groupe composé de chefs traditionnels se réunit, sous les hospices d'un groupe de jésuites, pour discuter de la situation des peuples indiens dans ce pays. L'absence de frontières ethniques entre les participants indigènes confère à cette rencontre un caractère historique. À partir de cette date s'enclenche une longue série d'action collectives indigènes, timides d'abord, puis spectaculaires dans les années 1980 avec de vastes manifestations pluriethniques lors de l'Assemblée constituante en 1987, ou contre des projets de barrage en 1989. Dès ces mêmes années 1980, plusieurs communautés, individuellement ou sous forme d'alliance, produisent des formes de représentation politique issues de la modernité brésilienne : des organisations politiques formelles. Il en existe aujourd'hui plus de deux cents. Alors qu'en 1974, l'État brésilien refusait l'idée d'une représentation indienne, la Fondation nationale de l'Indien (*Fundação Nacional do Índio*, FUNAI), l'agence d'État chargée de gérer les affaires indigènes étant seule légitime à « parler au nom des Indiens », depuis le milieu des années 1990, le chef de l'État reçoit officiellement les dirigeants de ces organisations. En 40 ans, les Indiens se sont constitués en acteurs, instrumentalisant une modernité qu'ils n'auront connue que tardive.

Ce mouvement représente pourtant une accumulation d'exceptions qui sont autant de questions auxquelles cet ouvrage entend répondre. Il est tout d'abord issu d'une population indigène fragmentée, avec plus de 200 peuples différents parlant 173 langues, dispersés sur un territoire grand comme 15 fois la France. Le plus tardif d'Amérique du Sud, il est apparu plusieurs décennies après ses corollaires andins¹ et plus de dix ans après ceux de

1. Selon GUSTAFSON (2002, p. 272-273) la plus ancienne fédération indigène de Bolivie prend ses racines en 1952. Un premier parti politique indien est fondé dans ce pays en 1962 (LE BOT, 1994, p. 95). Dans plusieurs pays andins, des mouvements indigènes sont relativement consolidés à la fin des années 1970.

l'Amazonie hispanique². Longtemps dépourvu d'intellectuels, le mouvement indien au Brésil s'est, jusqu'à récemment, distingué également par sa dépendance technique, économique, et politique à l'égard d'un mouvement plus puissant, le mouvement indigéniste, formé de missionnaires, d'anthropologues et, sur le tard, d'écologistes. Le *leadership*³ indigène semble, en outre, dépourvu de continuité : les individus qui l'ont animé nationalement n'ont occupé des responsabilités que de façon éphémère. Enfin les peuples les plus nombreux et les peuples les plus affectés par des situations d'injustice ne sont pas nécessairement ceux qui produisent l'action la plus efficace ou la plus visible.

En outre, ce mouvement s'articule à une problématique identitaire qui, si elle semble dénuée ici de « fondamentalisme identitaire⁴ », n'en a pas moins acquis une place qu'elle n'occupait pas lorsque ce mouvement émerge dans les années 1970, une évolution que montrent les photographies de cet ouvrage. La modernité tardive et son avatar, la globalisation tardive, donnent à la question identitaire une prégnance qui fournit aux acteurs indigènes un surcroît de légitimité. De même, l'articulation de la question indigène à la problématique de l'environnement, la transnationalisation croissante de ces questions à partir des années 1990, et le reflux des idéologies brésiliennes qui inhibaient l'émergence d'un acteur ethnique, notamment le national-populisme⁵, ont contribué à l'inflation des représentations indigènes, qui font que la plupart des peuples indiens sont aujourd'hui dotés d'organisations politiques formelles. Si les représentants indiens remplissaient, de 1974 jusqu'aux années 1990, une fonction de dénonciation, ils occupent en sus aujourd'hui des rôles de gestionnaires de projet⁶.

Mais c'est surtout la fragmentation de la représentation indigène qui achève de donner à ce mouvement un aspect singulier. Alors que dans plusieurs pays voisins, les Indiens sont parvenus à éviter une représentation fragmentée, voire à se doter d'une représentation nationale unifiée, comme en Colombie, en Bolivie et surtout en Équateur, il existe aujourd'hui au Brésil plusieurs centaines d'organisations indigènes⁷. Leur nombre et leur diversité (organisations politiques, professionnelles, féminines, étudiantes, d'enseignants, à but économique, organisations mono-ethniques, pluriethniques, panindiennes, régionales) semblent reproduire la diversité culturelle et la variété des expériences historiques des peuples indiens. Le mouvement indien au Brésil représente une exception absolue au sein du corpus des mouvements sociaux⁸.

2. La première organisation des basses terres d'Équateur, la Fédération Shuar, est fondée en 1963. En Amazonie colombienne, le *Consejo Regional de los Indígenas del Cauca* (CRIC) est fondé en 1971.

3. Nous avons voulu, dans ce travail, reprendre les termes presque « émiques » de *líder* et *liderança* utilisés au Brésil. Le terme « leader », peu usité dans l'anthropologie française et qui ne correspond pas toujours à une réalité « traditionnelle », nous permettra de désigner l'ensemble des chefs, représentants, participants ou acteurs indigènes du mouvement indien ; « traditionnel » n'implique pas une pureté originelle, l'authenticité d'un chef ou d'une société ou encore une approche historiciste, mais une référence à une situation antérieure au mouvement indien actuel.

4. L'expression est d'Yvon Le Bot (1994) à propos des mouvements andins.

5. LE BOT, 1994, p. 15-33.

6. ALBERT, 2000.

7. ISA, 2011.

8. Un grand dirigeant d'une organisation alliée, C. A. RICARDO (1996a, p. 53) s'étonnant des formes et de l'histoire de ce mouvement, le compara à un « Frankenstein » – monstre créé, comme on sait, par un tiers.

Pourquoi parler d'un mouvement indien ?

Ce qui oblige à parler, en premier lieu, d'un mouvement indigène, c'est, avant tout, *la similarité des formes d'action collective*. Les différents niveaux d'hétéromorphisme, notamment dans le mode de représentation et les stratégies, n'empêchent pas l'isomorphisme des formes d'action, notamment des cadrages et des structures mobilisatrices. En outre, les moyeux qui articulent les multiples formes de délégation, où se situent les nouveaux chefs indiens qui partagent une même formation, une même culture politique, les mêmes réseaux et les mêmes alliés, s'appuient sur des institutions formalisées qui, si elles sont récentes, demeurent communes à ces représentations : ces institutions, qui sont aussi les plus puissantes organisations indiennes aujourd'hui, sont toutes pluriethniques. Ni la dispersion ni la multiplicité des mobilisations indiennes n'impliquent une fragmentation sur des bases communautaristes. Enfin même si ce mouvement possède de multiples composantes, dans les moments de crise, ses organisations et ses leaders s'unissent, se coordonnent, et tendent vers le même but, (re)prendre le contrôle de leur destinée collective, s'inscrivant, ici, dans la définition des mouvements sociaux d'Alain Touraine (1988)⁹.

Les tailles des mobilisations indiennes démentent également une opinion, exprimée de manière informelle et confidentielle¹⁰ dans le champ indigéniste, sur une supposée « faible réalité » du mouvement indien ou d'un mouvement accaparé par une petite élite et ignoré des bases. Lors de la rencontre d'Altamira¹¹, près de 500 Kayapo se mobilisent, soit 14 % de la population Kayapo de l'époque, ce peuple totalisant alors 3 500 individus environ. Même dans une hypothèse « conservatrice » et ramenée à la population indigène totale du Brésil, à savoir 200 000 individus environ à l'époque, la population indigène mobilisée à Altamira (500 Kayapo plus 150 représentants d'autres peuples indiens, soit 640 individus) totalise 0,32 % de la population indigène totale¹². À Rio Branco, capitale du Roraima, une manifestation Macuxi en septembre 1996 totalisait 2 800 individus, soit 18 % de la population totale de ce groupe (moins de 15 000). Lors d'une opération de récupération de terres contre des éleveurs en 1983, près de 500 hommes issus de plusieurs régions Macuxi, se mobilisent, soit 3,3 % de cette population. En août 2011, une manifestation à Belém contre le projet de barrage de Belo Monte réunit près de 2 000 individus issus de divers groupes ethniques de la région¹³, soit plus de 2 % de la population indigène totale. Ces chiffres sont considérables, notamment si l'on prend en compte, les difficultés logistiques et financières à surmonter, et rivalisent avec les plus larges des mouvements sociaux occidentaux.

L'accumulation d'exceptions du mouvement indien soulève toutefois un faisceau de questions autour des thèmes de la diversité culturelle, de l'ethnicité, de la modernité,

9. Que les revendications indiennes s'inscrivent dans le cadre de conflits fonciers, que les Indiens constituent des organisations politiques pour reconquérir ou assurer cette intégrité foncière ne signifie pas seulement une nouvelle forme de « territorialisation » comme l'a bien montré Oliveira Filho (1998), mais indique, au travers même de cette territorialisation, que ces peuples agissent pour le contrôle de leur destin.

10. Sauf dans un cas, Souza Lima, communication personnelle, 1996.

11. TURNER, 1989.

12. Une manifestation à Paris totalisant 100 000 individus représenterait 0,15 % de la population française.

13. Communiqué de presse de l'évêché du Xingu, 20 août 2011.

du changement social, mais plus encore des conditions d'émergence : comment des microsociétés ont-elles pu surmonter autant d'obstacles pour se constituer en acteurs ? Et pourquoi aujourd'hui ? Fruit du contact entre le monde blanc et le monde indien, il semble une réponse du second au premier ; il aurait donc pu apparaître plus tôt. La frontière n'a, non plus, jamais cessé d'avancer dans les territoires indiens, créant des conditions d'échanges et pas seulement de frictions. Ce n'est ainsi pas la première fois qu'existent des « indiens éduqués » et donc capables de manier les catégories des deux mondes et de mesurer leur instrumentalisation. Quelles autres variables se sont, par conséquent, avérées décisives ? Cette historicité du mouvement indien oblige à faire de la question des facteurs d'émergence un des leitmotifs de l'ouvrage.

Les formes du mouvement indien, les structures des organisations, leurs modes de représentation et la place de l'indigénisme dans ce mouvement constituent les autres principaux motifs d'interrogation. Comment des peuples si différents font-ils de la politique ensemble ? Qu'ont signifié les Assemblées panindiennes des années 1970 ? Comment naît, se crée une organisation indigène ? Quelles sont les structures internes des organisations et comment fonctionnent-elles ? Sur quelles formes de légitimité et de représentation reposent-elles ? Qui sont en outre les leaders bureaucratiques de ces organisations et en quoi se différencient-ils de ces « figures emblématiques », tel Davi Kopenawa, chef et shaman Yanomami ou du chef Kayapo Payakan ? Enfin les actions indiennes sont-elles des cas de reproduction culturelle ou des inventions politiques indigènes ? Ces questions, parce qu'elles situent la délégation et la représentation politique comme un avènement parmi des sociétés traditionnelles, amèneront de notre part une approche qui obligera à articuler l'anthropologie des basses terres à la science politique.

La fragmentation des sociétés¹⁴ indiennes du Brésil :

Une atomisation numérique

Une plongée dans les chiffres est indispensable pour rendre compte des obstacles qu'ont dû surmonter les acteurs du mouvement indien. La population indienne du Brésil est estimée à près de 896 917 individus, représentant moins de 0,5 % de la population totale brésilienne¹⁵. C'est, en pourcentage et chiffre absolu, la population indigène la plus faible d'Amérique du Sud. Elle est distribuée en 305¹⁶ groupes ethniques, avec

14. Les termes « société », « peuple » et « groupe ethnique » sont utilisés de manière interchangeable afin d'éviter les répétitions. Le terme « peuple », utilisé dans la littérature scientifique et militante brésilienne, désigne l'ensemble des villages d'un même groupe ethnique. Nous utilisons de même les termes « indien », « indigène » et « autochtone » afin d'éviter les répétitions du même mot, le terme « indien » n'ayant pas de connotation péjorative en français (contrairement au portugais et à l'anglais).

15. IBGE, 2012, p. 52. Sauf mention contraire, les données démographiques de cette section sont issues du recensement de 2010 de l'Institut brésilien de géographie et de statistiques (*Instituto Brasileiro de Geografia e de Estatísticas*, IBGE).

16. 238 selon l'ISA (2011).

d'importantes variations démographiques. Les douze peuples numériquement les plus importants sont les suivants¹⁷ :

- 51 000 (20 000 en 1981 ; 34 000 en 2000) Guarani¹⁸.
- 46 000 (32 613 en 2000) Tikuna.
- 37 470 (25 000 en 2000) Kaingang, répartis sur quatre États du sud du pays¹⁹.
- 28 900 (11 200 en 1991 ; 16 500 en 2000) Macuxi.
- 28 800 (15 795 en 2000) Terena.
- 24 428 (13 100 en 2000) Guajajara.
- 21 982 (11 700 en 2000) Yanomami.
- 19 250 (9 602 en 2000) Xavante.
- 15 240 (7 775 en 2000) Potiguara.
- 13 310 (7 134 en 2000) Satéré-Mawé.
- 13 103 (7 500 en 2000) Munduruku.
- 10 357 (7 096 en 2000) Kayapo (répartis sur 15 à 16 villages).

Comme on voit, seuls trois groupes dépassaient les vingt mille individus lors de la période « héroïque » du mouvement indien. 77 % des groupes indigènes du Brésil comptaient, en 1996, moins de 2 000 individus ; 39 groupes ethniques ont entre mille et cinq mille individus²⁰. Une majorité des Indiens du Brésil appartient à des sociétés comprenant moins de 3 000 individus. Plus précisément, 37 % des Indiens du Brésil appartiennent à un groupe ethnique comprenant moins de 500 individus, 29 % à un groupe comprenant de 500 à 2 000 individus, 22 % à un groupe 2 000 à 7 000 individus, 4 % seulement des Indiens appartiennent à des groupes de 7 000 à 15 000, et 8 % enfin à des groupes de 15 000 à 35 000²¹. Le village de Maturuca, qui joue un rôle central dans les mobilisations Macuxi au point qu'il est surnommé « la forteresse indigène », comptait dans les années 1990 environ 200 habitants seulement. Aucune de ces micro-sociétés n'est en mesure de dominer démographiquement les autres. Les onze peuples les moins nombreux à avoir ou à avoir eu un degré de participation significatif dans le mouvement indien sont les suivants :

- 2 241 (1 764 en 2000) Galibi.
- 2 015 (1 293 en 2000) Pareci.
- 2 795 (1 024 en 2000) Bororo.
- 1 228 (918 en 2000) Palikur.
- 1 411 (909 en 2000) Rikbaktsa.
- 1 844 (820 en 2000) Tembé.
- 1 349 (613 en 2000) Miranha.

17. IBGE, 2012, p. 89. Pour comprendre les rapports de force démographiques dans les périodes analysées dans cet ouvrage, nous indiquons entre parenthèses des données antérieures.

18. Données, respectivement, de la FUNASA (2011) et de Guarani Retá (2009, p. 21). Ils sont répartis sur sept États de l'Union Mato Grosso do Sul, São Paulo, Rio de Janeiro, Paraná, Espírito Santo, Santa Catarina et Rio Grande do Sul.

19. São Paulo, Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul.

20. RICARDO, 1996b, p. 32.

21. BAHUCHET, 1993, p. 100.

825 (459 en 2000) Manchinéry.

670 (447 en 2000) Wanana.

1 000 (438 en 2000) Tapirapé.

L'histoire démographique fait apparaître de grandes différences d'un groupe à l'autre. Comme on sait, plus le contact est brutal et rapide et plus la chute démographique est spectaculaire. Les Tapayuna perdent plus de 90 % de leur population en 1969, passant de 600 à 41 individus²²; les Gavião, dans l'est amazonien, perdent près de 70 % de leur population à la fin des années 1970²³. En 1977, Darcy Ribeiro cita le chiffre de 99 700 Indiens sur le sol brésilien. Même si son estimation ne bénéficiait pas de toute l'infrastructure logistique nécessaire à un recensement, elle témoigne néanmoins, en comparaison des chiffres d'aujourd'hui, de la spectaculaire reconquête démographique actuelle. Cette dernière demeure cependant très inégale d'un peuple à l'autre. Certains peuples ont vu leur population augmenter de façon exponentielle ces vingt dernières années, alors que d'autres, dans un contexte de relations politiques à la société nationale somme toute similaire, ont stagné. Les Waimiri-Atroari, par exemple, sont passés de 354 « survivants » en 1987 à près de 1 000 aujourd'hui.

Une dispersion géographique

La population indigène se trouve aujourd'hui répartie de façon irrégulière et dispersée sur le territoire national brésilien. Les distances considérables entre les différents groupes indigènes ont eu et continuent d'avoir une conséquence financière sur la logistique des mobilisations indiennes. Les chocs épidémiologiques et les processus de conquête (colonisation, frontière, exploitation) qui se sont succédé depuis cinq siècles, ont brisé flux culturels et cohérences démographiques, repoussant les populations survivantes sur des territoires souvent tronqués et généralement discontinus²⁴. Comme on sait aujourd'hui, les mouvements de population ont pu être provoqués à distance, sans qu'il y ait nécessairement eu contact direct avec les envahisseurs. Un même groupe ethnique a par ailleurs pu être fragmenté et dispersé sur un vaste territoire, les liens sociaux ayant été interrompus, suite à une avancée brusque de la frontière²⁵. Malgré ces traumatismes, il existe des communautés indigènes dans chaque État de l'Union à l'exception du Piauí et du Rio Grande do Norte.

Les différents groupes ethniques composent des foyers démographiques épars²⁶. Les groupes amazoniens occupent les hauts bassins des grands cours d'eau et habitent très majoritairement en bordure de rivière, hormis les Maku du Haut-Rio Negro qui vivent en forêt. Contrairement à une idée reçue, la population indigène de la grande Amazonie est minoritaire dans cette région où elle représente moins de 4 % de la

22. LISBÔA, 1985, p. 52.

23. FERRAZ, 1990.

24. CARNEIRO DA CUNHA, 1992; AZEVEDO, 2010.

25. Voir à ce sujet le récit de LISBÔA (1979) sur le contact avec les Myky.

26. Pour une localisation des différentes sociétés amazoniennes, on peut se reporter aux cartes des territoires indigènes de l'IBGE sur [<http://www.censo2010.ibge.gov.br/terrasindigenas/>].

population totale²⁷. Ces groupes ethniques constituent néanmoins la population majoritaire sur les territoires qu'ils occupent et qui représentent des portions territoriales importantes et souvent continues en Amazonie.

La densité comparée du peuplement indigène dans le bassin amazonien témoigne de la violence des pénétrations, de l'occupation blanche, et des projets de développement. La densité indigène au km² y est de 0,02²⁸, la plus faible d'Amérique latine. Elle est de 0,12 % en Colombie, 0,24 au Pérou, jusqu'à 0,36 en Équateur, la plus grande densité. La deuxième plus faible densité se situe en Guyane, avec 0,05, plus du double du Brésil. Les groupes du sud, principalement les Guarani et les Kaingang, et les groupes du Nordeste, occupent des territoires nettement moins étendus que les groupes amazoniens. L'effet cartographique de cette différence est également spectaculaire. Ces groupes ont par ailleurs subi l'ablation de leur milieu d'origine, les forêts denses et humides, telle la *mata atlantica*, et habitent aujourd'hui dans le *cerrado* brésilien voir même le sertão, zones promptes à la sécheresse. Mais ils sont aussi géographiquement nettement moins isolés que les Indiens d'Amazonie et ont accès, malgré leur marginalisation sociale et économique, à relativement plus d'infrastructures que les groupes amazoniens. Ils sont aussi les voisins directs et minoritaires d'une société régionale métisse dominée politiquement par des oligarchies.

	<i>Maturuca</i> (Macuxi)	<i>Oiapoq.</i> Galibi	<i>Goroti.</i> Kayapo	<i>Pari-C.</i> Tukano	<i>Baia d. t.</i> Potiguara	<i>Chapecó</i> Kaingang	<i>São Pa.</i> ISA	Coiab	Cimi/ Capoib
<i>Maturuca</i> (Macuxi)		1,010	1,879	2,272	3,711	4,326	4,156	985	3,185
<i>Oiapoque</i> (Galibi)	1,010		1,329	2,246	2,656	4,134	3,720	1,433	2,671
<i>Gorotire</i> (Kayapo)	1,879	1,329		2,340	2,248	2,781	2,391	1,192	1,771
<i>Pari-Ca.</i> Tukano	2,272	2,246	2,340		4,510	4,181	4,218	1,182	3,352
<i>Baia da</i> <i>Traição</i> Potiguara	3,711	2,656	2,248	4,510		3,530	3,200	3,372	2,089
<i>Chapecó</i> Kaingang	4,326	4,134	2,701	4,181	3,530		863	3,342	1,619
<i>São Paulo</i> ISA	4,156	3,720	2,391	4,218	3,200	863		3,232	1,050
<i>Manaus</i> COIAB	985	1,433	1,192	1,182	3,372	3,342	3,232		2,323
<i>Brasília</i> CIMI, APIB CAPOIB	3,185	2,671	1,771	3,352	2,089	1,619	1,050	2,323	

Tableau 1. – Distances en Km entre villages indiens, sièges d'organisations²⁹.

27. BAHUCHET, 1993, p. 98.

28. BAHUCHET, 1993, p. 94.

29. Les distances sont calculées « à vol d'oiseau ». Les villages, peuples et organisations mentionnés dans ce tableau font l'objet d'analyses dans les chapitres suivants. (Je remercie Kesney Fontes pour m'avoir aidé à préparer ce tableau.)

Le haut degré de dispersion des populations indigènes du Brésil accroît donc le phénomène d'atomisation sur les plans linguistique et culturel. Le manque d'infrastructures et de communication ajoute à cet isolement. Cette dispersion se fait, en 2011, sur 611 aires indigènes ayant un degré de reconnaissance par l'État. Le tableau ci-dessus rend compte de l'importance des distances entre différentes composantes du mouvement indigène.

Une atomisation linguistique

La diversité linguistique semble refléter l'atomisation démographique, avec un total estimé par l'IBGE (2012, p. 90) à 274 langues indigènes. Les troncs linguistiques sont toutefois plus réduits, avec quatre troncs majeurs (macro-Gê, tupi-guarani, karib, arawak) et plusieurs troncs mineurs mais significatifs (pano, tukano, tikuna, karaja, maku, munduruku et nambikwara) et des isolats³⁰. Seulement 25 langues sont parlées par plus de 5 000 personnes.

Les politiques pluriethniques que nous évoquons dans les deux derniers chapitres possèdent une langue véhiculaire, appartenant au groupe dominant démographiquement ou politiquement : le tukano dans le Haut-Rio Negro ou le Macuxi dans l'ouest roraimien. Les communautés du Nordeste ont abandonné leur langue indigène pour acquérir le seul portugais, à l'exception toutefois des Fulni-ô, qui ont maintenu leur propre langue, le Iá-tê. Les communautés indigènes de la région d'Oiapoque, en Amapá, ont également perdu leur langue originelle pour acquérir la langue véhiculaire de leur région, le créole de la Guyane française. L'usage du portugais est inégalement répandu selon l'histoire et l'expérience du contact du groupe ethnique, la variable étant le degré d'interaction avec la société blanche environnante. Les communautés indigènes du Sud et du Nordeste maîtrisent le portugais. Dans les autres régions, la langue nationale est généralement plus maîtrisée par les hommes que par les femmes. Nous ne possédons pas de statistique sur le nombre d'individus monolingues et n'ayant aucune connaissance du portugais.

Les formes d'organisation sociale et politique

Les différences culturelles, notamment les formes traditionnelles d'organisation, varient considérablement d'une société indigène à l'autre, un point commun étant qu'elles ont été, pour la très grande majorité d'entre elles, profondément bousculées par le contact et l'action de l'État³¹. Les peuples indiens qui, avant le contact permanent, étaient des sociétés de chasseurs-collecteurs ou équivalents, ont vu leurs activités économiques ajouter ou être remplacées par l'élevage, l'agriculture, la vente du bois, et diverses activités artisanales. De même, l'écriture ne fait son apparition qu'avec l'arrivée d'agents de la société nationale. La conception de la territorialité tend à privilégier un

30. RODRIGUES, 1986, 2006.

31. CARDOSO DE OLIVEIRA, 1978 ; OLIVEIRA FILHO, 1988, qui examine les rapports normatifs entre les Tikuna et l'État.

rapport à la terre sur une base communautaire. Les relations à la société blanche et l'État conduisent les Indiens à territorialiser leurs identités ethniques.

L'organisation sociale est généralement fondée sur la parenté. La famille, conjugale ou extensive, joue presque toujours un rôle majeur et forme l'unité sociale, politique et économique de base. Le village tend à représenter une unité d'organisation fondamentale, au-delà de laquelle n'existe généralement pas d'organisation sociale supérieure, sinon imposée par l'État brésilien. Un groupe ethnique peut être constitué d'un ou de plusieurs villages et être divisé en plusieurs sous-groupes, dispersés sur un territoire plus ou moins grand, et qui entretiennent ou non des relations entre eux. Cet éclatement peut résulter d'un choc provoqué par la société nationale, d'une lutte entre factions ou d'une séparation par lignage. Les chefs ont généralement un pouvoir limité et remis en cause avec une fréquence variable selon les cultures et les situations. Plus la société offre des dimensions égalitaires, et plus le pouvoir sera diffus. Les décisions peuvent être prises par consensus. Dans cet univers, la délégation de pouvoir est *moderne*.

La théorie du processus politique

Depuis trois décennies au moins, les écoles de sociologie des mouvements sociaux sont dominées par deux systèmes théoriques de références dotés, chacun, d'une base géographique : les « Nouveaux Mouvements Sociaux » en Europe continentale et en Amérique latine ; aux États-Unis, les chercheurs ont utilisé une succession d'approches plutôt méconnues en France et surtout rarement utilisées pour analyser les mouvements sociaux en Amérique latine³². La plus récente d'entre elles, issue de la « mobilisation des ressources³³ », mais dont elle se différencie, est la « théorie du processus politique » : elle fournira l'essentiel du cadre théorique à cet ouvrage. Le manque de familiarité avec cette approche en France nous oblige à la présenter et la justifier.

La théorie du processus politique (TPP) est tout d'abord moins une théorie qu'une boîte à outils pourvue d'une cohérence relative. Jasper et Goodwin (1999) la considèrent même comme une sensibilité (*sic*) au contexte des mouvements sociaux. Elle s'appuie très majoritairement sur des études et monographies de mouvements situés dans l'Occident urbain : comment, dans ces conditions, pourrait-elle s'appliquer à des microsociétés indigènes dans un pays dit, jusqu'à il y a peu, de la périphérie. L'importation de cette sociologie se justifie parce que les questions qu'elle soulève et les concepts qu'elle a mis

32. Sur la méconnaissance de cette approche, voir DAVIS, 1999. En France, elle a été critiquée comme superficielle et limitée (TOURAINÉ, 2002), bien que ces jugements apparaissent aujourd'hui mal informés.

33. Théorie dominante jusqu'aux années 1980. MCCARTHY et ZALD (1973) observaient que les moyens (financiers, intellectuels, techniques) et les outils organisationnels disponibles dans les sociétés modernes fournissent des ressources aux leaders et aux organisateurs pour mobiliser les personnes. La mobilisation devient la question centrale, les organisations formelles deviennent les objets d'études. C'est l'organisation qui est capable de capter les ressources, et donc capable de faire « réussir » un mouvement social. Dans les années 1990, cette approche laisse la place à la théorie du processus politique qui tout à la fois la supplante et l'intègre. L'accent est mis sur les croyances (*beliefs*) et les idées. L'identité est intégrée au cadre analytique même si elle ne fournit pas un « paradigme » comparable aux ouvrages d'Alain Touraine et des Nouveaux mouvements sociaux.

au point se révèlent redoutablement efficaces pour répondre à l'ensemble de questions mentionnées plus haut à propos du mouvement indigène. Son opérativité est telle que plusieurs anthropologues l'ont utilisée en esprit en évoquant les mobilisations des ressources indiennes pour parvenir à l'action. Turner (1993a, 1993b, 1998) analyse les stratégies Kayapo en termes (entre autres) de mobilisations des ressources à leur disposition ; Albert (1997, 2001) parle des organisations formelles comme des moyens qu'ont les Indiens pour collecter des ressources disponibles tout en mettant l'accent sur l'importance des contextes politique et idéologique successifs. Si cet ouvrage se veut sociologique tout en traitant de sujets ethnologiques, c'est aussi que l'anthropologie et la sociologie convergent sur de nombreux points relatifs à notre étude. Nous utiliserons ainsi six concepts mis en évidence par la TPP : la structure³⁴ des opportunités politiques, élites alliées, structures mobilisatrices, cadrages, cycle de protestation, et répertoire. Anticipons : deux d'entre eux se révèlent particulièrement opératoires pour analyser les deux grandes questions du mouvement indien, la quête d'une « structure mobilisatrice » efficiente, articulée à la problématique de la représentativité, et la question des groupes élitaires alliés. Si les opportunités politiques représentent le concept clé pour l'analyse des facteurs d'émergence des mouvements, le concept central pour l'étude d'un mouvement déjà « lancé » devient celui de structures mobilisatrices : les formes d'un mouvement déterminent son « destin ».

Les opportunités politiques

Le concept d'*opportunité politique* se réfère aux facteurs contextuels, particulièrement le rôle joué par le système politique environnant le mouvement social, dans l'émergence et les formes de ce dernier. Ces « opportunités » peuvent être perçues, attribuées et non pas nécessairement objectives. Eisinger (1973), qui crée ce concept, puis Tilly (1978), McAdam (1982), Tarrow (1983, 1989, 1994) qui l'affinent, établissent un lien causal entre les institutions politiques et les conditions et formes des mouvements sociaux et des révolutions. Selon Tarrow (1994, p. 85), les opportunités politiques sont ces « dimensions, pourvues de cohérence mais pas nécessairement formelles ou permanentes, d'un environnement politique qui fournit des indications aux gens (*people*) en les orientant éventuellement vers une action collective, en influençant leurs attentes de succès ou d'échec ». Pour McAdam *et al.* (1996), les mouvements sociaux se forment par rapport à un ensemble de contraintes politiques et d'opportunités uniques au contexte national où ils émergent. En outre, « la plupart des mouvements politiques ou des révolutions sont mis en branle par des changements sociaux qui rendent l'ordre politique établi vulnérable ou réceptif à des remises en cause³⁵ ». Ces auteurs, inspirés ici par Tarrow (1989), distinguent ainsi quatre types d'opportunités politiques, que nous retrouverons dans les trois premiers chapitres de cet ouvrage : (1) l'ouverture ou la fermeture relative du système politique institutionnalisé ; (2) la stabilité de l'ensemble des groupes d'élites qui soutiennent une politique ; (3) la présence d'élites alliées ; (4) la capacité et la propension de l'État à réprimer.

34. Cette sociologie utilise les termes de *structure* de façon « libérale », sans se référer au structuralisme.

35. McADAM *et al.*, 1996, p. 8.

En outre, ces « opportunités » entretiennent une relation dynamique avec les mouvements sociaux qu'elles favorisent ou répriment, affectant ainsi les trajectoires de ces derniers. Par exemple, Tarrow (1999) considère, en appliquant ce concept à un mouvement situé en dehors du monde industriel occidental, que la rébellion Zapatiste au Chiapas a évolué, de manière stratégique d'un *foco* guevariste en un mouvement néo-populiste avec des dimensions transnationales marquées, en partie à cause de l'enchevêtrement complexe d'opportunités domestiques, par la politique (*politics*) mexicaine et l'Accord de libre échange de l'Amérique du Nord (ALENA). Cette analyse permet de garder la capacité d'action des Indiens et la complexité de leur situation. Elle suggère aussi que le concept d'opportunités peut voyager en dehors des pays postindustriels occidentaux.

Des sociologues, qui n'utilisent pas les approches de la mobilisation des ressources ou du processus politiques, donnent également aux institutions politiques et aux idéologies « nationales » une place centrale dans leurs analyses des mouvements sociaux. Touraine (1997, p. 172) affirme ainsi que ce sont les changements politiques, notamment « l'ouverture démocratique », qui ont permis de changer « les victimes en travailleurs ». En Amérique Latine, la question de la citoyenneté a placé le thème des institutions politique au cœur des analyses des mouvements sociaux³⁶. Alors que les études des mouvements sociaux au Brésil dans les années 1970 mettaient l'accent sur les facteurs endogènes aux groupes sociaux, depuis une vingtaine d'années la recherche brésilienne insiste sur la place centrale de l'État au sein du contexte où émergent et évoluent les mouvements sociaux, comme l'ont montré les travaux de Telles (1996), Paoli et Teles (1998) et Dagnino (1998)³⁷. Ces dernières ajoutent que la culture démocratique de la société nationale joue un rôle déterminant dans l'émergence d'un mouvement. La chronologie de ces recherches a son importance : avec la sortie de l'autoritarisme militaire (en 1984-1985) et l'Assemblée constituante (1988), les pratiques politiques et les demandes sociales sont l'objet de l'attention des analystes. Les relations entre les institutions politiques et la société sont vues comme dynamiques. Les anthropologues insistent sur la centralité de la question des institutions et des droits indigènes, comme le fait Carneiro da Cunha (1982, 1988). L'existence même de l'indigénisme place les opportunités politiques au Brésil au cœur d'une étude sur l'acteur indien.

L'indigénisme est l'objet de définitions multiples. Henri Favre (1996) limite l'indigénisme aux politiques publiques envers les indigènes. Souza Lima (1992, 1995) élargit cette définition, l'indigénisme comprenant non seulement l'ensemble des politiques mais aussi les idées qui œuvrent à l'intégration de ces populations dans l'État-nation : il est vu comme « une conjonction d'idées et d'idéaux relatifs à l'incorporation de peuples indigènes dans l'État-Nation » (1995, p. 2), une politique indigéniste devenant « n'importe quel moyen pris par l'État au travers de décisions des différents niveaux de son appareil, qui, directement ou indirectement, affecte les peuples indigènes » (*id.*, p. 8). Enfin l'anthropologue brésilienne Alcida Ramos (1998), ajoutant l'ensemble des représentations et des imaginaires nationaux, définit l'indigénisme au Brésil comme

36. Voir entre autres, ESCOBAR et ALVAREZ (org.), 1992.

37. Auxquels on pourrait rajouter ceux de FOREWAKER (1995, 1997).

l'espace des rapports de force interethniques. Nous parlerons, quant à nous, d'indigénismes, au pluriel, et utiliserons ce terme pour qualifier les politiques et parfois les simples actions d'acteurs non-étatiques, et dont l'apparition chronologique sur l'espace public fait s'accumuler une grande diversité d'acteurs souvent en situation de concurrence. Face à l'indigénisme d'État se dresse un indigénisme alternatif : l'indigénisme missionnaire d'abord, dans les années 1967-1972, puis l'indigénisme anthropologue dès 1978 ; enfin l'action tardive d'acteurs transnationaux, dans les années 1980, fait émerger un néo-indigénisme organisé en réseaux. Ajoutons que l'indigénisme est aussi une discipline, avec ses expertises. Nous considérons donc l'indigénisme comme une partie de la structure des opportunités politiques.

On peut également considérer la modernité comme inscrites dans les opportunités politiques. Les sociologues Yvon Le Bot (2009, 1994) et Christian Gros (1995, 1997a, 1997b, 1998) inscrivent leurs analyses des mouvements indiens d'Amérique latine dans la sociologie de l'action et font de la modernité le paradigme des mouvements ethniques. Selon Gros (1997a, 1997b, 1998), plusieurs facteurs sont essentiels dans la mobilisation des populations indigènes : le progrès de l'éducation formelle³⁸, qui élargirait l'horizon indigène et casserait l'isolement de secteurs entiers de ces populations ; l'expansion démographique ; et des facteurs externes structurels, notamment le reflux du populisme. Toujours dans cette problématique de la modernité, Jaffrelot (1997) articule l'émergence d'un mouvement fondamentaliste hindou non pas au traditionnel mais bien à la modernité. De même, Bruno Étienne (1987) voyait déjà dans l'islamisme radical un produit de la modernité.

Groupes élitaires alliés

L'existence d'alliances entre des secteurs élitaires et un mouvement social est considérée comme un facteur d'émergence par Tarrow (1994, 1998), McAdam, McCarthy et Zald (1996), et McAdam (1996), qui l'inscrivent dans la catégorie des opportunités politiques. La présence d'élites alliées signifie ou provoque un changement dans la structure des opportunités qui peut influencer sur la trajectoire d'un mouvement d'un groupe social non-élitare. Une des questions majeures qui anime notre ouvrage porte précisément sur ce thème : quels secteurs des élites se sont constitués en alliés du mouvement indien et quel a été leur rôle, notamment en relation aux structures mobilisatrices indigènes ?

Selon Brockett (2001), à propos des mouvements paysans en Amérique centrale, la présence de segments des élites nationales aux côtés d'un groupe politiquement marginalisé contribue à sa transformation en acteur, notamment lorsque ce groupe est en conflit ouvert avec les autorités politiques. Tarrow (1994, 1996) est d'avis que des groupes élitaires peuvent appuyer un mouvement social pour défendre leurs propres intérêts vis-à-vis de l'État. Des institutions sous le contrôle de ces élites peuvent servir de lieux de gestation d'acteur de groupes sociaux exclus. Alors que Touraine (1984) voyait les mouvements sociaux se constituer au travers de « ruptures » contre les institutions, la TPP a identifié plusieurs situations où des mouvements sociaux se sont développés à

38. Il évoque les travaux de GOODY (1963) sur les capacités de réification apportés par l'alphabétisation.

l'intérieur même d'organisations élitaires³⁹. Rochon (1998) a mis au point le concept de « communauté critique », que nous reprenons au troisième chapitre, pour désigner le rôle d'incubateurs de mouvements sociaux assumés par des groupes d'universitaires.

En conséquence, les élites ont le choix, comme le remarque Houtzager (2000, 2001), entre quatre options face à un mouvement représentant un groupe socialement et politiquement marginalisé : l'indifférence, l'opposition, l'alliance ou l'incubation. Cette dernière situation signifie que le groupe élitare en question juge qu'un groupe est trop marginalisé pour se constituer en acteur, même dans le cas d'opportunités politiques favorables, et décide alors de se comporter en « institution hôte⁴⁰ », un terme dès lors plus affiné que celui d'« élites alliées ». Au Brésil, puisque Houtzager a étudié les organisations de paysans pauvres du Nordeste et du sud du pays, des mouvements sociaux émergent à l'intérieur de la plus ancienne et centralisée des institutions, l'Église catholique, qui se comporte alors comme une institution hôte.

Nous verrons que les concepts de « communauté critique » et d'« institution hôte » sont particulièrement opératoires pour analyser la fin historique des alliances entre l'État et l'Église mais aussi entre l'État et les intellectuels qui prépare, ou pour le moins, affecte les opportunités politiques à partir desquelles émerge un long cycle de protestation des mouvements sociaux au Brésil. (Anticipons : il faudra, pour qu'émerge cet hôte institutionnel, une rupture au sein des élites nationales, que les intellectuels et que l'Église, ou une partie de l'Église, s'émancipent de l'État et se tournent contre son indigénisme.) Ces concepts correspondent aussi à notre tentative pour acclimater la TPP et son emphase sur les opportunités politiques et les structures mobilisatrices à la situation offerte par le Brésil.

Répertoire d'action

Le concept de « répertoire de contestation » (*repertoire of contention*), créé par Tilly (1977), nomme les connaissances dans lesquelles les groupes sociaux puisent pour se mobiliser. Selon Tarrow (1998), ce concept désigne ce que les gens savent faire (c'est donc aussi un concept culturel) et ce que l'on s'attend à ce qu'ils fassent. La signification des éléments du répertoire doit être comprise par toutes les parties impliquées : les contestataires, les institutions, et éventuellement ce tiers que constitue l'opinion – un répertoire est donc une relation. Il indique également la nature contingente de l'action collective, son évolution dans l'espace et dans le temps. Comme le disent McAdam *et al.* (2005), un répertoire permet de situer historiquement un mouvement social. Les changements historiques, telle que l'appropriation ou non de la modernité, permettent des changements dans les répertoires. Les répertoires peuvent changer aussi grâce à la diffusion de nouvelles formes sociales permises par les communications et les échanges. Dans ce cadre, la mondialisation est censée augmenter le volume des répertoires.

Le concept de répertoire d'action collective se révélera particulièrement intéressant pour des chefs indiens situés à l'interface entre deux ensembles culturels. Les discours, les stratégies, les actions et les organisations des Indiens sont-ils formés à partir des

39. Voir notamment l'étude de OSA (1997, 2001) sur le rôle de l'Église catholique dans l'émergence de *Solidarnosc*.

40. Le premier, à ma connaissance, à utiliser le terme d'institution hôte est Tarrow, (1994, p. 146).

éléments indigènes à leur disposition, dans une sorte de reproduction culturelle, ou sont-ils issus de la modernité? Ou correspondent-ils à une forme de bricolage politique issu d'un répertoire métissé? Ces questions formeront un des leitmotifs de cette thèse. Ajoutons enfin que Sampson *et al.* (2005) suggèrent que toutes les actions, formulées par tous les acteurs sociaux, sont « mélangées » (*blended*), c'est-à-dire issues d'une grande pluralité de répertoires – élément important lorsque l'on sait l'influence idéale des secteurs alliés.

Les cadres d'action collective

Emprunté à Goffman et reformulé par les sociologues David Snow et Robert Benford (1986) pour l'appliquer aux mouvements sociaux, le concept de cadre d'action collective, a connu un développement considérable. Il s'agit de la façon dont les mouvements sociaux construisent du sens⁴¹, d'« un effort stratégique conscient de groupes de personnes pour former des conceptions partagées du monde et d'eux-mêmes qui légitiment et motivent des actions collectives⁴² ». Zald (1996, p. 262) précise que « les cadres sont les métaphores spécifiques, les représentations symboliques et les signes cognitifs pour mettre en lumière les comportements et les événements sur un mode évaluatif et suggérer un mode d'action alternatif. » Un cadre d'action collective n'est donc pas à confondre avec une idéologie, une stratégie ou un discours. Il s'agit de l'ensemble des dimensions cognitives et psychologiques d'un mouvement social ou, comme le dit encore Zald (1996, p. 262), de l'ensemble des croyances utilisées pour justifier ou remettre en cause l'ordre sociopolitique. Pour Snow et Benford (2000b), le cadrage, au contraire d'une idéologie, est un processus facilement observable; ce n'est pas une entité purement mentale mais également construite au travers d'interactions sociales.

Snow et Benson (1988) puis Gamson (1992) ont identifié trois types de cadres. Un cadre diagnostique correspond à « l'identification d'un problème et l'attribution d'une responsabilité ou d'une causalité⁴³ ». Il s'agit donc de la transformation d'un thème en cause commune. Les cadrages diagnostiques constituent aussi des formes de sociologie, qui tentent d'expliquer la situation d'un groupe social, sa position dans la société, ses relations avec d'autres secteurs et l'État. Un cadre diagnostique induit donc une opposition entre victime(s) et coupable(s) et possède une dimension émotionnelle.

Un cadre identitaire correspond à la formation d'une frontière entre le « nous » du mouvement et ceux qui ont des valeurs différentes⁴⁴. Ce concept, conçu pour des

41. TARROW, 1994, p. 122.

42. La formule est de McADAM, MCCARTHY et ZALD, 1996, p. 6.

43. SNOW et BENFORD, 1988, p. 200. Ces cadres correspondent aussi à ce que GAMSON, FIREMAN et RYTHINA (1982, p. 123) nomment des *cadres d'injustice* : « Une interprétation des événements qui conduit à la conclusion qu'un système d'autorité est en train de violer les principes moraux partagés des participants. C'est une alternative à un cadre de légitimation et fournit une raison pour être en désaccord. » Plus tard, GAMSON (1992, p. 68) ira jusqu'à penser que tous les cadres produits par les mouvements sociaux sont des cadres d'injustice, élaborant, en 1995, la notion de cadrage de l'adversaire (*adversarial framing*) où sont imputés et nommés les responsables et les cibles du mouvement.

44. GAMSON, 1992, p. 84.

groupes sociaux situés dans des sociétés postindustrielles et avec lesquels la construction de l'identité accompagne la mobilisation collective⁴⁵. Comment alors appliquer ce concept à un mouvement de sociétés qui ont des « frontières ethniques⁴⁶ » établies préalablement aux mobilisations, à des groupes qui sont généralement pensés par le champ indigéniste comme ne pouvant pas être des constructions sociales du mouvement lui-même? Cette question, nous le verrons au chapitre II (partie I), a animé les efforts des missionnaires pour construire un acteur panindien et divers acteurs pluriethniques; elle animera aussi nos analyses dans la deuxième partie de cet ouvrage lorsque les Indiens inventent des communautés imaginés pour les besoins de l'action.

Enfin, un cadre pronostique revient « à identifier des stratégies, des tactiques ou des cibles⁴⁷ » pour atteindre les objectifs. Nous appliquerons ces concepts non seulement au mouvement indien mais aussi aux acteurs du mouvement indigéniste : la « mise-en-martyrs » des missionnaires catholiques assassinés pour leur défense des intérêts indigènes et les demandes du CIMI sur « la Terre » et « la culture » peuvent être analysés à partir de ces cadres d'action. Nous pouvons ici anticiper : la formulation de cadres obéit à une logique intellectuelle; or, le mouvement indien au Brésil a longtemps été dénué d'intellectuels organiques, ce qui posera, jusqu'aux années 1980, la question de l'origine des processus de cadrage du mouvement indien.

Ces cadrages ne surgissent néanmoins pas de nulle part. Tarrow (1994, p. 123) affirme que le processus de cadrage est culturellement inséré (*culturally encoded*). Pour être efficace, un cadre doit « résonner » dans l'expérience et/ou dans la culture des membres potentiels d'un mouvement. Organisateur et leaders d'un mouvement social lient leurs objectifs aux prédispositions de leurs bases, ils adaptent les sens des cadres d'action aux symboles culturels traditionnels. Le choix qui s'opère alors entre les différents éléments symboliques d'une culture influe, voire décide, de la trajectoire du cadrage :

« Quand une organisation de mouvement choisit des symboles pour cadrer son message, elle met en place une trajectoire stratégique entre sa localisation culturelle, ses opposants politiques et le soutien des militants et citoyens ordinaires dont elle a besoin⁴⁸. »

Nous utiliserons également le concept de macro-cadre (*master frame*) élaboré là encore par Snow et Benford (1992) : un « algorithme dominant », un cadre débordant sur d'autres mouvements. Selon Swart⁴⁹, un cadre adopté par au moins deux mouvements est un macro-cadre; selon Tarrow (1994), chaque cycle de protestation possède un macro-cadre.

Cycle de protestation

Le concept de cycle de protestation, mis au point par Tarrow (1983), situe un mouvement dans un contexte plus large et l'articule aux notions de répertoire et de

45. Voir notamment MEYER *et al.*, 2002.

46. Voir plus bas.

47. SNOW et BENFORD (org.), 1988, p. 201.

48. TARROW, 1994, p. 123.

49. SNOW et BENFORD, 2000, p. 619.

cadre d'action. Selon Tarrow (1994, p. 153), un tel cycle correspond à une phase historique qui voit des conflits et des contestations parcourir la société, avec une diffusion caractérisée de « cadres d'actions collectives nouveaux ou transformés; une combinaison de participation organisée et mal organisée; et des phases d'interaction allant en s'intensifiant entre les contestataires et les autorités, qui peuvent se conclure en réforme, répression et parfois en révolution⁵⁰ ». Un cycle lie donc entre eux les mouvements sociaux qui jaillissent à la même période. Ils se nourrissent les uns des autres; les mouvements des secteurs sociaux les plus marginalisés bénéficient de l'expérience de mouvements plus larges qui les précèdent. Les mouvements sociaux d'un même cycle partagent un « air de famille ».

Un exemple plus récent de cycle donné par Tarrow (1994, p. 166-169), est la vague de mouvements étudiants de 1968-1972 (on voit à nouveau que Tarrow lui donne une durée précise). Commencés par des conflits au sein des élites, ces mouvements « débordent » et « produisent des opportunités politiques » pour d'autres acteurs (en France, principalement les travailleurs). Les tactiques utilisées sont relativement similaires au-delà des frontières. Ces mouvements connaissent des résultats conditionnés essentiellement par les opportunités politiques et par leurs capacités ou incapacités à les faire s'ouvrir à leurs demandes : réforme en France, répression en Tchécoslovaquie.

Nous envisagerons la transition démocratique au Brésil comme cycle de protestation et la citoyenneté comme son macro-cadre. Les opportunités politiques ont considérablement évolué entre le début du mouvement indigène, en 1974, et aujourd'hui, le Brésil passant d'une dictature militaire à une démocratie consolidée. Nous envisagerons également l'écologie comme un cycle de protestation, qui se met en place au cours des années 1980. Le tableau ci-dessous propose des cycles et macro-cadres propres aux mouvements indigénistes et indigène du Brésil.

Cycles de protestation	Macro-cadre	Année d'apparition et durée
Pro-démocratie (cycle national)	Citoyenneté, « droits »	1974-1988
Écologie (cycle transnational)	Amazonie, forêt vierge, « Noble Sauvage »	1988-présent
Mondialisation	Néo-libéralisme	Années 1990-présent

Tableau 2. – Cycles et macro-cadres appliqués à notre sujet.

50. Le « premier cycle moderne » identifié par TARROW (1994, p. 158-162), qui permet déjà de saisir le concept de diffusion de cadres et de répertoires au-delà des frontières nationales, correspond au *Printemps des Peuples*. De mars 1847 à août 1949, un mouvement transnational de remise en cause de l'ordre monarchique parcourt l'Europe continentale, encouragé par un ensemble de facteurs : « opportunités situées aux sommets », divisions des élites, et mobilisations populaires. Des insurrections, des révolutions, mais aussi des réformes et adaptations s'ensuivent. Selon Tarrow, la première séquence du cycle du Printemps des Peuples se situe au printemps 1847 à Messine (insurrection) et Rome (agitation) : ces événements sont alors « étudiés » à Milan et Venise avant que la presse française et allemande ne les couvrent en détail. À partir de décembre, l'agitation s'étend à la France et l'Allemagne.

Structures mobilisatrices

Le concept de *structures mobilisatrices* est le concept-clé des chapitres I, III et IV (partie II) de cet ouvrage. La formule elle-même, de McAdam, McCarthy et Zald (1996), désigne la diversité des « véhicules collectifs, informels aussi bien que formels, par lesquels les gens (*people*) se mobilisent et s'engagent dans des actions collectives » (1996, p. 3), définition affinée par McCarthy (1996, p. 141) : « Ces façons sur lesquelles il y a accord pour mener des actions collectives et qui incluent des “répertoires tactiques” particuliers, des “formes organisationnelles de mouvement social” particulières, et des “répertoires modulaires de mouvement social”. »

Ce concept surpasse en importance les « opportunités politiques » pour l'analyse d'un mouvement social qui a déjà « décollé », la variable liminaire changeant après la période de gestation et d'émergence d'un mouvement : ce sont moins les éléments extérieurs à un mouvement qui décident de son destin que la qualité de ses formes organisationnelles. Autrement dit, le succès ou l'échec d'un mouvement dépend de sa capacité à choisir et à construire des formes particulières. Les formes des structures mobilisatrices sont les conditions de succès d'un mouvement social car elles déterminent :

- sa durabilité (Clemens, 1996; Tarrow, 1994);
- la nature et la qualité de ses relations aux autres acteurs (Clemens, 1996);
- les relations à la base (Tarrow, 1994, p. 136);
- les relations avec les autres composantes du mouvement (Tarrow, 1994, p. 136);
- la capacité à influencer sur les opportunités politiques (Clemens, 1993; McAdam, 1996);
- la capacité de production de cadrages et de stratégies (Clemens, 1996);
- la capacité à externaliser leurs demandes (Tarrow, 2005);
- la capacité à mobiliser des ressources (fonds, alliés, etc.);
- la capacité à recruter des adhérents et des sympathisants;
- la capacité à mener des campagnes et des projets.

C'est parce qu'une Organisation de mouvement social (OMS) permet de rassembler les ressources nécessaires à la mobilisation que les caractéristiques organisationnelles des mouvements sociaux avaient constitué un point focal de la théorie de la mobilisation des ressources⁵¹. Depuis les années 1990 les sociologues identifient d'autres structures mobilisatrices qui revêtent alors une palette très large, ce qui augmente encore, comme nous le verrons, l'opérativité de ce concept pour une analyse du mouvement indien au Brésil : les organisations formelles, les groupes informels, les formations de contestataires (*challengers*), les cellules (*cells*) et surtout les *réseaux sociaux* représentent les formes les plus connues de structures mobilisatrices qui sont censées coordonner les actions des acteurs potentiels, faire circuler l'information et susciter dévouement à la cause⁵². Nous ajouterons l'Assemblée de chefs indiens, analysée au chapitre I (partie II).

51. MCCARTHY et ZALD, 1977; GAMSON, 1990.

52. TARROW, 1994; MCCARTHY, 1996. Les réseaux sociaux incluent des lieux situés aussi bien dans l'espace public (associations de bénévoles, organisations professionnelles, églises) que dans l'espace privé (la famille,

Pour Gamson (1982), c'est grâce un environnement social qui les soutient que les individus trouvent le courage de s'opposer à l'autorité. Maurice Agulhon (1979), à propos du soulèvement des villages varois en 1851 contre le coup d'État de Louis-Napoléon Bonaparte, donnait un rôle mobilisateur à la solidarité dans les communautés traditionnelles⁵³. Tilly (1978) construit le terme de « réseauté » (*netness*), qui inclut la densité (*denseness*) pour nommer la nature des liens d'où émerge l'action collective. Ces réseaux sociaux permettent enfin la diffusion des modes d'action, des répertoires, des informations. Dans cette tradition, Houtzager (2000, 2001), dans une étude notable sur les communautés de paysans pauvres du Nordeste, fait également des réseaux sociaux un facteur d'émergence décisif des mouvements sociaux; en leur absence, le rôle des élites alliées n'en est que plus décisif. En effet, si les communautés rurales qui se trouvent exclues de la citoyenneté sont, de surcroît, en proie au désaccord et à un manque de solidarité, l'émergence d'un acteur apparaît peu probable. Nous importerons cette hypothèse d'une causalité entre tissus sociaux et mobilisation aux chapitres III et IV (partie II) pour comparer le cas des Indiens Kayapo, qui jouissent d'une culture riche en institutions sociales et ont représenté la pointe avancée du mouvement indien, à la faiblesse des acteurs Guarani, dont la désarticulation sociale avait été remarquée par Egon Schaden (1962).

La forme du destin

Tarrow (1994, p. 135-150) insiste sur l'importance du *leadership* d'un mouvement, sur les liens entre ce *leadership* et sa base et entre la base et la périphérie du mouvement. Si ces liens sont trop personnalisés et intermittents, le mouvement se délite. Les structures verticales (*sic*) entre le centre et la périphérie d'un mouvement doivent être marquées par la stabilité et capable de créer de la confiance (il n'utilise pas les termes de légitimité et représentativité). Selon cette analyse, sur laquelle nous nous appuyerons dans les chapitres III et IV (partie II), le niveau de centralisation des structures mobilisatrices doit atteindre un niveau optimal pour conduire au succès du mouvement social. Si une trop forte centralisation peut conduire à la démobilisation des militants, une structure mobilisatrice mise sur pied sans centre fort et sans la continuité et la permanence des leaders et activistes⁵⁴ conduit à l'échec. Pour McCarthy (1996, p. 141-151), les meilleures structures mobilisatrices sont celles qui permettent à un mouvement d'adopter, de s'adapter et d'inventer, qu'il s'agisse de

les amis), ce que MCCARTHY (1996, p. 141-147) nomme « les structures informelles de la vie de tous les jours » et McADAM (1988) les lieux de micromobilisation. Les recherches de Charles TILLY (1978, 1986) sur les mouvements et révolutions en France au XIX^e siècle soulignent l'importance, dans l'action collective, de la sociabilité sur les lieux de travail et dans le voisinage (*neighborhoods*). Plus que l'idéologie, ce serait l'appartenance à ces réseaux qui prédéterminerait l'engagement. Selon TARROW (1994, p. 22), « [l]a mobilisation de réseaux sociaux préexistants fait baisser les coûts des transactions sociales nécessaires pour mettre sur pied des manifestations et assurer la cohésion des participants au-delà de l'enthousiasme constitué par l'apogée de la confrontation. En termes humains, c'est ce qui rend possible la transformation d'actions collectives épisodiques en mouvements sociaux ».

53. TARROW, 1994.

54. TARROW, 1994, p. 145.

formes organisationnelles, d'adhérents, d'alliés, ou de stratégies. Son travail sur les tendances empiriques des structures mobilisatrices aboutit à une cohérence de leur configuration résumée dans le tableau suivant :

	« Hors mouvement »	Mouvement
Informel	Réseaux d'amis Quartiers Lieux de travail	Réseaux d'activistes Groupes affinitaires Communautés de mémoire
Formel	Églises Syndicats Associations Professionnelles	OMS Comités de protestation Incubateurs de mouvements

Tableau 3. – Dimensions des structures mobilisatrices⁵⁵.

McCarthy (1996, p. 145) précise que le niveau des conflits entre les différentes structures mobilisatrices d'un même mouvement varie considérablement, de manière orthogonale, par rapport au niveau de cohérence. Il faut noter ici que ces recherches (hormis celles d'Houtzager, citées plus haut) situent implicitement la création de structures mobilisatrices formelles, notamment les OMS, « par le bas », à partir d'une base ; elles ne sont jamais évoquées comme des créations « par le haut » ou de l'extérieur, ce qui sera souvent le cas dans les premières décennies du mouvement indien. McCarthy (1996, p. 146) affirme enfin que les structures mobilisatrices qui incluent une branche juridique accroissent leur capacité à influencer sur les opportunités politiques, une thèse qui, nous le verrons, résonne de façon particulière quand on compare l'efficacité des différentes structures mobilisatrices utilisées par le mouvement indien au cours des trente dernières années. Ce n'est pas un détail : les opportunités politiques étant structurées par un État de droit, disposer d'une capacité d'action juridique indique l'ambition et le niveau de ressources accumulées par la structure mobilisatrice en question. Anticipons : les OMS indiennes deviennent autonomes et efficaces lorsqu'elles acquièrent des juristes (indiens).

Les structures, les modèles et les répertoires

Le consensus, au sein de la TPP, sur la supériorité de l'organisation formelle comme structure mobilisatrice rejoint la conviction de l'historien marxiste Eric Hobsbawm (1959), selon laquelle les mouvements sociaux, pour être efficaces et durer dans le temps, doivent être menés par des organisations formelles ; sans elles, les mouvements sont voués à l'échec et à disparaître. Pour la TPP, l'OMS est seule capable de transformer l'action collective en mouvement et de forcer l'État à faire des concessions. L'histoire du mouvement indien peut être lue comme une longue quête pour une structure mobilisatrice représentative et efficace ; l'OMS ne deviendra pas le modèle dominant avant la fin des années 1990.

Qui, en conséquence, choisit les structures mobilisatrices ? Si le processus qui aboutit à opter pour la structure la plus capable d'atteindre les objectifs ressemble à un concours

55. McCARTHY, 1996, p. 145.

entre plusieurs acteurs internes au mouvement⁵⁶, ledit processus subit les pressions externes d'opposants et de groupes élitaires qui, chacun avec leurs propres objectifs, tentent d'influer les choix voire de délégitimer certaines structures. Pour Clemens (1993), les structures mobilisatrices et leurs formes viennent à un mouvement social au travers de répertoires et plus particulièrement de ce qu'elle nomme *répertoires organisationnels*⁵⁷. Pour Clemens toujours, la forme d'une structure mobilisatrice est aussi un cadrage, ce qui oblige les leaders à effectuer un choix en termes identitaires.

Si l'éventail des formes des structures mobilisatrices disponibles est donc déterminé par le moment historique, la culture et le cycle de protestation où surgit et se meut un mouvement, les protagonistes peuvent aussi inventer des structures mobilisatrices, mélanger les formes disponibles, voire adapter les structures mobilisatrices qu'ils connaissent en fonction de leur expérience directe⁵⁸. Cet argument est confirmé, en termes anthropologiques, par l'amazoniste Bruce Albert (1997b) lorsqu'il explique que c'est en observant les trajectoires des ONG blanches de la société civile brésilienne que les Indiens créent leurs propres organisations formelles. Redisons-le : les microsociétés indiennes n'incluent dans leurs formes « traditionnelles », ni l'organisation formelle ni le principe de délégation politique. Dès lors, ce concept permettra d'éclairer un ensemble de problématiques intrigantes : comment donc les Indiens ont-ils construit les centaines d'OMS indigènes d'aujourd'hui ? Quelles structures mobilisatrices ont échoué ? On pourrait supposer une faible quantité de formes possibles et disponibles à un mouvement indien ; or, les structures mobilisatrices indiennes, nous le verrons, se sont caractérisées par une diversité exceptionnelle et peut-être unique dans l'histoire des mouvements sociaux. Ces questions se complexifient du fait, d'une part, des caractéristiques pluriethniques des actions indigènes, et de l'autre, des données culturelles de microsociétés qui, jusqu'à récemment, se passaient du modèle bureaucratique et de la représentation. On se demandera en particulier si l'originalité des structures mobilisatrices adoptées correspond à une reproduction culturelle, à l'influence prépondérante des alliés, ou une politique pluriethnique émergente. Nous avançons le concept de *cadre national* pour nommer la stratégie pérenne (au-delà des échecs répétés) de créer une OMS pluriethnique au niveau national.

Remarquons enfin que les opportunités politiques, les structures mobilisatrices et les cadres d'action sont en relation interactive. Les formes d'un mouvement social correspondent souvent au type d'opportunités politiques ; de même, le cadrage émerge à partir des structures mobilisatrices existantes. Enfin les structures mobilisatrices, notamment les OMS, doivent être capables d'influencer le système politique institutionnalisé pour faire progresser le mouvement. L'interactivité des relations entre cadres et structures sera opératoire pour l'analyse des dimensions variées d'OMS indigènes chargées de créer des interfaces et de mobiliser les bases.

56. Voir McCARTHY, 1996, p. 149.

57. Elle décrit un cas précis de processus de sélection des structures mobilisatrices par des ouvriers nord-américains. Trois formes organisationnelles se trouvaient en « compétition » pour s'opposer aux patrons : le modèle fraternel, emprunté aux francs-maçons, le modèle militaire, « intégré » par les ouvriers lors de leur service militaire, et le modèle syndical, dont une variante fut inventée pour l'occasion.

58. McCARTHY, 1996, p. 147-148.

La transnationalisation de la question indienne

Gustavo Lins Ribeiro (1995) considère qu'une communauté imaginée transnationale émerge avec des développements technologiques qui tendent à abolir la variable spatiale. Pour Keck et Sikkink (1998), Brysk (2000), Rodrigues (2001), et Dumoulin (2004), les flux transnationaux en rapport avec les mouvements sociaux incluent aussi l'information et les ressources ; ces connexions transnationales entre activistes, toujours selon ces auteurs, sont constitués en réseaux, un concept désormais central. Les mouvements indigènes notamment sont aujourd'hui contextualisés par de nombreux chercheurs dans le cadre des relations internationales au travers du diptyque local/global qui vise à établir un lien causal entre mondialisation et émergence et succès des mouvements indiens : Olsen (2005a et b), dans une étude sur le mouvement Zapatiste et son ancrage transnational, pourvoit une partie des chaînons manquants de ces études en démontrant qu'il existe un *cadrage transnational*, sans lequel il n'y a pas de lien causal entre mondialisation et activisme transnational. Enfin Olesen (2005a) estime également qu'un *public transnational* anime organisations et réseaux transnationaux⁵⁹.

Ces auteurs relativisent le rôle de l'État. Skocpol (1979) considérait déjà que l'influence des relations internationales sur les acteurs étatiques influencent de manière fondamentale les opportunités politiques des mouvements sociaux, une idée que Fisher (2000) appliquera aux relations entre État brésilien et mobilisations Kayapo, ce premier cédant au second en partie à cause de sa fragilité acquise en s'endettant auprès d'agences multilatérales sur lesquelles les acteurs transnationaux peuvent agir.

On ne doit pas pour autant verser dans le déterminisme du transnational. Selon Brysk (2000), un des moyens utilisés par les mouvements indiens en Amérique latine, y compris au Brésil, pour acquérir « du pouvoir », a été l'existence de réseaux panindiens transnationaux : nous n'avons pas rencontré de preuves permettant d'affirmer que tel était le cas au Brésil. En outre, l'agenda des mouvements transnationaux, notamment le mouvement altermondialiste, se pose parfois en porte-à-faux avec le discours de leaders bureaucratiques qui acclament la globalisation⁶⁰. Comme le montre Tarrow (2002, p. 244-245), établir une causalité systématique entre mondialisation et mouvements sociaux fait l'économie des contextes locaux et nationaux. Saskia Sassen (1999) insiste ainsi sur un global inséré dans le national (*global embedded in the national*) plutôt que l'inverse. Des dynamiques transnationales ne font pas d'un mouvement social particulier un mouvement transnational. Nous aborderons cette transnationalisation, au travers notamment de l'avènement de l'écologie, au troisième chapitre de la première partie de cet ouvrage.

Ethnicité, identité et mouvement social

Les nombreuses conceptions des anthropologues n'apparaissent pas en contradiction avec celles de la TPP sur les questions identitaires et culturelles des mouvements

59. Voir aussi WARREN, 1998 et WARREN et JACKSON, 2002.

60. Cf. *infra*, chap. II (partie I) et IV (partie II).

sociaux. Pour Frederik Barth, (1969), qui crée le terme d'ethnicité et remet en cause la perspective essentialiste et culturaliste qui précède, l'ethnicité ne se comprend qu'au travers d'un rapport et de ses implications; il n'y a pas d'identité ethnique sans frontières ethniques. L'ethnicité sera donc « l'organisation des groupes sociaux en fonction de critères ethniques et l'utilisation politique (mais seulement politique?) de [leur] identité par rapport aux autres segments du même pays⁶¹ ». L'ethnicité ne se réfère donc pas simplement au « fait ethnique », mais induit une approche constructiviste. Le terme « interethnique » désigne l'espace des rapports entre Blancs et Indiens et le terme « pluriethnique » l'espace où agissent plusieurs peuples indiens. Les américanistes se sont interrogés sur une frontière particulière, conflictuelle et hiérarchisée, celle des relations et de l'espace où se rencontrent, socialement et géographiquement, Indiens et non-Indiens, ce que Cardoso de Oliveira, (1964) appelle « friction interethnique » et Pratt (1992, p. 7) la « zone de contact », à savoir « un espace où les peuples séparés géographiquement et historiquement entrent en contact et établissent des relations, d'habitude basées sur des conditions de coercition, d'inégalité radicale et de conflit insurmontable ». L'action collective panindienne induira, elle, un espace pluriethnique sans précédent puisque des représentants de peuples sans frontière ethnique se rencontreront pour faire de la politique ensemble.

La perspective constructiviste nous oblige à « revenir » aux opportunités politiques. En étudiant, et la situation, et les demandes des peuples indiens, une partie des anthropologues brésiliens ne séparent pas l'État des questions anthropologiques et sociales : selon Arruti (2004) et Oliveira Filho (1999, 2004), l'ethnicité se construit avec les pratiques séculaires de l'indigénisme d'État. L'État construit les identités culturelles en sanctionnant, promouvant ou stigmatisant des groupes ainsi construits. De même, la territorialisation est inventée socialement par l'État aussi bien que par les Indiens⁶². Albert (1997b, p. 9) évoque également le « régime identitaire et territorial » imposé par le Statut de l'Indien aux peuples indigènes. Même les formes d'organisation sociale et politique « traditionnelles » se trouvent fortement impactées par l'indigénisme, selon Oliveira Filho (1988). Enfin selon Albert (1997b, 2000), l'apparition des mobilisations indigènes est imputable aux politiques publiques de l'État brésilien; c'est aussi l'État (avec les ONG alliées) qui impose ou diffuse auprès des Indiens leurs « répertoires de légitimation [...] [et] leurs propres ressources politico-symboliques⁶³ ».

La perspective constructiviste et « la sociologie du contact et de l'ethnicité » ont été puissamment critiquées par le grand anthropologue brésilien Eduardo Viveiros de Castro (1999, 2001) selon qui les Indiens et leurs cultures peuvent être analysés en tant que tels, sans postuler qu'ils sont « encapsulés » par un tout plus large, le Brésil, dans l'histoire duquel ils ne constituent pas un simple chapitre. S'il y a un changement social, c'est que, dit Viveiros de Castro (1999), reprenant une thèse de Peter Gow (1991) sur les Piro, les sociétés indiennes ont toujours eu la transformation comme un processus inhérent à leur fonctionnement. Elles sont même capables de « coloniser

61. ERIKSEN, 1993, p. 4.

62. SANTILLI, 2001; OLIVEIRA FILHO, 2004. Cf. *infra*, chap. 1 (partie I).

63. ALBERT, 1997b, p. 177.

le colonialisme » (1999, p. 115). Sahlins (1999a, 2004) va dans le même sens, mais à partir d'une critique du culturalisme (dominant selon lui, dans les universités nord-américaines) pour affirmer que l'invention est nécessairement culturelle. De même, pour Albert (1993), le métissage n'est pas une perte, et l'adaptation, discursive notamment, fait parti de la créativité « traditionnelle » des chefs amazoniens. Ces questions animent les débats sur le mouvement indigène : les formes de ce mouvement sont-elles imposées de l'extérieur ou choisies par les Indiens eux-mêmes ? Nous développerons une réflexion sur ce thème au chapitre III (partie II) de cet ouvrage, au sujet de l'appropriation de la représentation politique.

Ce débat anthropologique (comment se construisent identités et formes culturelles) n'est pas clos. Sans prendre position, nous utiliserons, dans la mesure de la meilleure cohérence possible, les outils disponibles pour tenter de « faire sens » des particularités du mouvement indigène. Albert (1997b, p. 12) tente d'ailleurs de réconcilier constructivisme et capacité d'action :

« Si la violence de l'annexion qu'elles subissent contraint les sociétés indigènes à reconstruire leurs références identitaires à l'aune des exo-définitions de l'État développeur, elles opèrent bien entendu cette recomposition à partir d'un projet social autonome et selon leurs propres normes symboliques. »

Pour les sociologues et politistes du processus politique, l'identité collective se situe en aval et amont de l'action. Il existe une identité « de départ » : sans elle, il ne peut exister de groupe social qui se mobilise⁶⁴. Cette identité est cependant reformulée par l'action elle-même qui va engendrer un ou plusieurs nouveaux groupes sociaux. C'est, plus exactement, au travers des relations dynamiques entre opportunités politiques, action, cadrages et structures mobilisatrices que se secrètent de nouvelles identités collectives⁶⁵. Cette approche formera notre cadre analytique sur la question ; elle ne contredit pas les analyses de plusieurs amazonistes. Ainsi, pour Terence Turner, la conscience de soi ethnique constitue un des facteurs principaux de l'émergence des Kayapo comme acteur. Ils instrumentalisent leur identité en spectacularisant leurs marqueurs pour formuler des demandes, et formulent des demandes pour renforcer culture et identité⁶⁶. On se demandera néanmoins pourquoi l'identité ethnique émerge comme base de l'action dans certains cas (les Kayapo, les Indiens du Nordeste) et moins dans d'autres (en Acre).

Enfin le processus politique intègre la culture à ces analyses⁶⁷ et lui donne un sens proche de celui des anthropologues tel que Sahlins (1997) et que nous reprendrons dans cette thèse : les institutions sociales, les modes de production, les valeurs des objets, les catégorisations de la nature, et les ontologies, les mythologies, théologies, eschatologies, sociologies, politiques et économies au travers desquelles les peuples s'organisent et organisent leurs rapports aux objets de leur existence. Au-delà des définitions nécessaires

64. Par contre, pour la théorie de la mobilisation des ressources, les groupes sont construits par le mouvement.

65. Voir notamment CLEMENS (1996) et MEYER *et al.*, 2002.

66. TURNER, 1991b, 1993a, 1998b.

67. MEYER *et al.*, 2001.

à ce préambule, on se doit d'évoquer une première fois les mutations spectaculaires de la relation à l'identité indigène durant la période couverte par cet ouvrage : entre 1974 et aujourd'hui, « l'explosion de l'indianité⁶⁸ » est un phénomène qui accompagne, suit et parfois précède le mouvement indien.

Cet ouvrage est bâti autour de trois hypothèses corrélées. La première repose sur le rôle joué par des groupes élitaires alliés dans l'enfantement du mouvement indien. L'idée d'un mouvement indien jaillissant de ses propres forces ne résiste pas à l'examen des faits, même si son romantisme en dit long sur les représentations de l'indianité dans les publics militants. Cette hypothèse ne suppose pas l'absence ou la faiblesse de demandes politiques de la part des Indiens ou de leur capacité d'action. Nous affirmerons au contraire qu'il existe plusieurs projets indiens, dont un projet face aux alliés. Néanmoins, la question du rapport inégal entre l'acteur indien et ses alliés doit être posée. Comment, en effet, des microsociétés sans ressources et dépourvues d'intellectuels (dans les années 1970, et contrairement aux autres mouvements indiens du continent) auraient-elles pu financer les déplacements de leurs leaders aux quatre coins du territoire et formuler, tout à coup, un projet commun ? L'anthropologue brésilienne Alcida Ramos (1984, p. 283-284) est l'une des rares à avoir exposé publiquement ce rôle de l'indigénisme alternatif dans les processus de mobilisation indienne. Qu'on permette ici une longue citation :

« [I] est impossible que la trajectoire du mouvement indien du Brésil soit la même que celle d'autres pays où la marge de l'action indigène est beaucoup plus grande, soit que l'espace politique est plus large, soit que l'accès aux canaux d'information est plus facile, ou encore parce que les facteurs géographiques sont plus favorables. Ainsi, de même que toute la politique indigéniste du Brésil est un phénomène qui vient du haut vers le bas, la conscience indigène émergente est le résultat de stimuli externes. Premièrement, nous avons l'action du CIMI, qui a été décisive dans le processus de surmonter un des grands obstacles à la conscientisation : créer les conditions pour que se réalisent des assemblées indigènes, l'occasion d'échanger des expériences de tout le Brésil, la possibilité de mesurer les différentes stratégies de défense [des Indiens], l'apprentissage indispensable issu de la « cosmopolitisation » de ceux qui voyagent vers d'autres lieux. Après le CIMI, nous avons la création, par des Indiens, stimulés par quelques Blancs, d'une organisation indigène (*i.e.* l'UNI), un pas énorme vers la conscience de soi et la défense des intérêts indiens. Mais toutes ces tentatives ont surgi d'efforts externes aux communautés même. Et, contrairement à ce qui s'est passé dans des pays comme la Colombie, le Pérou, l'Équateur. Là-bas, les communautés [indiennes] se sont organisées en association qui, pour la première fois, ont uni leurs forces dans des confédérations pour, à la fin, arriver à une entité panindienne nationale les rassemblant toutes. »

Plus que tout autre mouvement social au Brésil et tout autre mouvement ethnique en Amérique du Sud, le mouvement indien dépend donc des expertises de tiers. Nous en distinguerons deux : l'indigénisme d'Église, mené par les missionnaires, agit principalement au travers d'une organisation, le Conseil indigéniste missionnaire (*Conselho*

68. VIVEIROS DE CASTRO, 2006. Voir aussi ARRUTI, 2006.

Indigenista Missionario, CIMI), et l'indigénisme des universitaires et des élites intellectuelles, agissant dans des ONG, notamment l'Institut socio-environnemental (ISA), et que nous nommerons plus loin « indigénisme anthropologue ». En conséquence, ce travail est aussi, même si de façon périphérique, une réflexion sur les intellectuels au Brésil. Il existe en outre un indigénisme profane, et tardif, mené en conjonction avec les deux précédents par des acteurs transnationaux (ONG, entreprises, opinion publique). L'hégémonie des indigénismes missionnaire et anthropologue a longtemps reposé sur un condominium de fait sur les organisations indigènes. C'est depuis la fin des années 1990 seulement que le mouvement indien domine les termes de son interface avec la société blanche, alliés inclus. Cette situation oblige, comme l'a écrit le dirigeant de l'ISA, Carlos Alberto Ricardo (1991, p. 70), à une sociologie des acteurs alliés :

« Même en considérant le phénomène récent de ce qu'on appelle les organisations indigènes "inscrites au registre civil", certaines desquelles ayant des projets de représentation micro ou macro-régional, ou les expériences de représentation nationale, cela vaut la peine d'affirmer que la question de représentation des intérêts indigènes au niveau supra-local peut seulement être comprise et évaluée lorsque l'on prend en compte une sociologie des intermédiaires non-indigènes de tout type qui s'y réfèrent, et comme quelque chose qui la constitue et la conforme. »

L'émergence de ces alliés est elle-même historique : jusqu'au début des années 1970, seul l'État était habilité à parler au nom des Indiens. Mais la société civile à sensibilité indigéniste fait alors le constat que l'indigénisme d'État est discrédité : au-delà des scandales et de la corruption de la FUNAI, l'État est perçu comme ayant trahi sa mission de protection des Indiens. Les années 1970 représentent des années noires, pessimistes, de chute ou rechute démographique, de possible extinction anthropologique des Indiens. Aussi l'émergence de nouveaux indigénismes dans les années 1970 se situe-t-elle sur le terrain contractuel. Et ces nouveaux acteurs vont ressentir très fortement l'importance de soutenir les mouvements sociaux émergents, dont celui des Indiens. Cependant, le contexte politique hostile de dictature et de militarisation de l'indigénisme d'État oblige les indigénismes alternatifs à une action cryptique, qui explique en partie la faiblesse de l'historiographie sur le sujet et la nécessité d'y consacrer deux chapitres.

La deuxième hypothèse peut paraître contre-intuitive : ce sont les formes de représentations et de mobilisation les plus bureaucratiques – et les moins traditionnelles – qui se révèlent les plus capables de mobiliser les bases indiennes et de « peser » sur la structure des opportunités politiques. Les Indiens, en s'appropriant la modernité, l'indianisent. Le modèle bureaucratique s'indigénise et devient le mode d'action dominant, au grand regret d'alliés autrefois épris d'authenticité. Caractéristique de la modernité, les Indiens inventent des traditions, donnant à leurs actions collectives l'apparence de l'authenticité et de la reproduction culturelle. En corollaire, un degré d'appropriation, d'adaptation, ou d'exposition à la modernité, et notamment à l'éducation brésilienne sont nécessaire pour se constituer en acteur ; les peuples très récemment contactés n'intègrent que marginalement le mouvement indigène.

Troisième hypothèse : ce sont les sociétés qui jouissent d'institutions fortes et des réseaux sociaux les plus denses, ou qui sont parvenues à les maintenir au-delà du contact,

qui se sont constitués en acteurs et, en conséquence, dominent les termes des échanges politiques (et souvent économiques) avec les acteurs blancs, alliés inclus. *A fortiori*, les sociétés qui n'ont pas, ou n'ont pas maintenu au-delà du contact prolongé, des institutions et des réseaux capables de les faire s'approprier des outils issus de la modernité pour assurer leur reproduction sociale dans le cadre d'une société brésilienne dont ils font partis, ont dû recourir à des alliances avec des alliés missionnaires ou anthropologues. Toutefois, les alliances avec les indigénistes alternatifs et la dépendance à ces derniers représentent pour les Indiens et les organisations indiennes non pas un « suivisme » mais un véritable projet politique, une stratégie pour des objectifs collectifs (la démarcation, la reproduction sociale).

Enfin, nous proposons une double thèse méthodologique et épistémologique : tout d'abord, l'anthropologie, seule, échoue à fournir des concepts opératoires pour analyser la modernité indigène ; un recours à la sociologie et à la science politique est indispensable. Ensuite, cet ouvrage entend innover en s'appuyant non seulement sur des auteurs et théoriciens français et américains, mais également brésiliens, donnant ainsi à l'anthropologie brésilienne la place qu'elle lui revient.

Sources et méthodologies

Cet ouvrage fait suite à un long travail ethnographique et d'ethnographie historique mené de 1996 à aujourd'hui, les données ayant été recueillies dans les termes méthodologiques de l'observation, des entretiens approfondis et de l'étude des sources primaires et scientifiques. Les sources primaires manuscrites utilisées proviennent, pour l'essentiel, des bibliothèques de deux ONG : le CIMI, à Brasilia, Belém, Manaus et Cuiabá, et l'ISA, à São Paulo. Les documents internes et longtemps confidentiels du CIMI (rapports d'activité, programmes d'action, circulaires) se sont révélés être des sources essentielles pour retracer l'histoire intellectuelle à la fois du mouvement indigène et des acteurs indigénistes. Sans discours militant, ces documents fournissent également des informations essentielles sur le rôle du CIMI dans l'histoire des organisations indiennes. Les publications de l'ISA représentent une source secondaire très importante, comme en témoignent les nombreuses références y référant dans cet ouvrage. On peut d'ores et déjà remarquer que la mémoire écrite du mouvement indigène réside en grande partie chez ses alliés. Néanmoins, nous avons trouvé dans les archives de la Coordination des organisations indigènes de l'Amazonie brésilienne (*Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira*, COIAB), à Manaus (Amazonas), et du Conseil indigène du Roraima (*Conselho Indígena do Roraima*, CIR), à Boa Vista (Roraima), les minutes et les documents finaux des assemblées de ces organisations, divers rapports et des échanges (sous forme de fax ou de lettres) avec d'autres organisations indiennes du Brésil et à l'étranger.

Cet ouvrage se base sur une étude empirique de plusieurs organisations indigènes. Le grand nombre d'OMS indiennes mais surtout leur grande diversité typologique rend caduc l'idée d'une organisation type. Se restreindre à une ou deux organisations fausserait les données. D'un autre côté, baliser l'éventail des organisations sans faire

d'enquête approfondie, c'est-à-dire sans passer plusieurs mois à suivre la même institution, aurait transformé cette recherche en un impossible marathon. Nous avons donc opter pour une ligne médiane : une enquête empirique de plusieurs semaines auprès d'un nombre limité d'organisation en parallèle à un travail d'archive sur le mouvement indien et d'autres organisations : deux organisations régionales, le CIR, déjà cité, et l'Association des peuples indigènes d'Oiapoque (*Associação dos Povos Indígenas de Oiapoque*, APIO) ; deux organisations supra-régionales (qui couvrent plusieurs États), la COIAB et l'AMTAPAMA⁶⁹ ; enfin une organisation nationale, le Conseil d'articulation des peuples et organisations indigènes du Brésil (*Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil*, CAPOIB)⁷⁰.

Silence, on aide

Près de 40 ans après sa naissance, le mouvement indien au Brésil demeure un objet relativement peu étudié, une situation paradoxale vu la proximité entre les universitaires et le sujet : les anthropologues publient sur les sociétés indigènes, ils sont politiquement engagés pour la cause indienne, mais travaillent peu sur leur engagement. L'état de friche relative du sujet cache un second obstacle, avec lequel il entretient des relations causales : les pratiques des indigénistes alliés vis-à-vis de l'information et des initiatives des mobilisations indigènes.

Ces alliés, consciemment ou non, tendent à ignorer ou nier leur rôle dans les processus d'émergence, de cristallisation et de bureaucratisation dont ils sont parfois les concepteurs (leur rôle d'hôte institutionnel et de communauté critique). Nous avons nommé, ailleurs, cette pratique « auto-désappropriation⁷¹ ». L'appropriation de ces mêmes initiatives par les propres Indiens accroît l'impression de « maquis », d'obscurité, de confusion, que peut ressentir le chercheur face aux données sur ce mouvement.

Une première cause à cette auto-désappropriation trouve son origine dans le contexte historique dans lequel les acteurs des mouvements indigéniste et indien acquièrent leurs pratiques : une dictature qui cible, dans les années 1970, les critiques et les mouvements sociaux⁷². L'aide aux Indiens est stigmatisée et discréditée par la droite brésilienne et le gouvernement : qui aide les Indiens les manipule. S'ensuit des pratiques de silence, de secret, afin d'éviter la répression et les accusations. Plusieurs assemblées indigènes, au début des années 1970 n'ont pas été transcrites ou enregistrées afin d'éviter que les militaires n'apprennent leur existence. Ainsi la date de la première assemblée Macuxi est sujette à controverse car il ne demeure ni source écrite ni mémoire infaillible : elle

69. Organisation de peuples du tronc linguistique tupi des États d'Amazonas, Mato Grosso, Amapá, Pará et Maranhão

70. D'autres organisations ont été rencontrées, et observées « en cours de route », notamment l'Association des femmes du Haut-Rio Negro (*Associação das Mulheres do Rio Negro*, AMARN) et le Mouvement des étudiants indigènes de l'Amazonie à Manaus (*Movimento dos Estudantes Indígenas da Amazônia em Manaus*, MEIAM).

71. BELLEAU, 2014a. De même, les rivalités entre indigénisme missionnaire et indigénisme anthropologue transparaissent rarement, affichant une alliance formelle sur l'espace public. À notre connaissance, aucune étude n'a été menée sur leurs relations.

72. Voir GASPARI, 2002b et 2003.

date de 1968 selon Simonian (2001); de 1975 selon Santilli (1994); de 1973 selon les actes des assemblées Macuxi; et de 1971 selon deux informants missionnaires. L'auto-désappropriation s'explique d'autant plus que, jusqu'aux années 1990, l'État se considère comme seul légitime à parler et agir sur la question indigène et n'accepte pas l'émergence d'acteurs concurrents sur une question où il retire de la légitimité. Pendant longtemps, les défenseurs des droits des Indiens ont donc été la cible de campagnes répétées; plusieurs ont été assassinés. Aujourd'hui encore, des missionnaires sont victimes de menaces, d'intimidation, même de la part du système judiciaire⁷³.

On peut suggérer une deuxième cause à cette pratique. Les indigénismes alternatifs professent un rejet des pratiques paternalistes envers les Indiens, pratique associée à l'État discrédité et oppressif. Se reconnaître un rôle d'allié important dans les processus d'agencement apparaîtrait comme une régression et relèguerait les Indiens à un rôle passif⁷⁴. Se poser comme acteur dominant fait apparaître une position moralement contradictoire, voire intenable, puisque les indigénismes alliés justifient leur engagement et leur éthique par un combat contre le paternalisme de l'État. C'est dans ce cadre, et comme pour résoudre cette contradiction, qu'apparaît la relativisation et dans certains cas le déni de leur rôle dans les processus d'émergence du mouvement indien. Le surengagement des intellectuels s'accompagne donc paradoxalement de sa relativisation.

Cette pratique, enfin, parce qu'elle tend à raréfier les sources écrites, donne aux entretiens une importance méthodologique considérable. Des membres « historiques » de l'indigénisme missionnaire, Tomaz Lisbôa, José Moura e Silva, Egydio Schwade, Egon Heck et Renato Athias ont heureusement retracé en détail les quinze premières années d'existence du CIMI et de l'OPAN et l'histoire des mobilisations indiennes des années 1970 et 1980; Paulo Maldos et Felisberto Damasceno, juristes du CIMI, les négociations entre Indiens et alliés lors de la formation des organisations indigènes; enfin 24 entretiens approfondis menés de 1996 à 2012 avec des leaders et ex-leaders indiens complets, de manière essentielle, les données sur lesquelles se base cet ouvrage.

Organisation de l'ouvrage

Cet ouvrage en contient deux, le premier étant indispensable pour comprendre le second. Dans une première partie, nous analysons le contexte où émerge et se solidifie le mouvement indien c'est-à-dire, pour reprendre le vocabulaire de la théorie du processus politique, la structure des opportunités politiques. C'est une des idées centrales de cet ouvrage : les indigénismes alliés représentent le paradigme des deux premières décennies du mouvement indien au Brésil et demeurent aujourd'hui encore un allié omniprésent. L'importance de ce dispositif institutionnel et des idées qui entourent, favorisent et,

73. Sur les campagnes de diffamation contre le CIMI, accusé de manipuler les Indiens au profit des intérêts d'une Église marxiste (*sic*), voir CEDI (1991, p. 21) et RAMOS (1998, p. 104-117). Sur les missionnaires proches du mouvement indien assassinés dans les années 1970, voir PREZIA (2003) et BELLEAU (2013 et 2014b).

74. On peut se demander enfin si les Indiens n'ont pas été dotés d'une dimension messianique qui, elle non plus, ne souffre pas de leur relégation à un rôle mineur de suiveur. Nous avons souvent eu l'impression, lors d'entretiens avec des indigénistes « historiques », qu'ils s'étaient mentalement convaincu de leur « non-rôle ».

parfois, inhibent les mobilisations indigènes, nous oblige à proposer une sociologie de ces acteurs – d’autant plus que l’historiographie et les ethnographies disponibles semblent les négliger, pour des raisons explorées ici. Les institutions et les politiques publiques, mais aussi l’indigénisme alternatif constituent ces *opportunités politiques* à partir desquelles l’Indien se constitue, mais tardivement, en acteur.

Les trois premiers chapitres s’inscrivent donc dans une approche politique du mouvement indien. Le premier examine les politiques publiques et les représentations de l’indianité sédimentées depuis plusieurs siècles et expliquent en quoi ce contexte détermine le retard mais aussi certaines formes du mouvement indien. (Les lecteurs familiers de l’histoire brésilienne pourront directement aller au deuxième chapitre.) Les questions qui animent les revendications indigènes sont déterminées par les rapports établis par l’État : la démarcation, les droits indigènes (y compris au travers de conventions internationales ratifiées ou non par l’État), les définitions de l’indianité. Et quand l’État « traite avec » les communautés indiennes, il le fait en termes *modernes* et brésiliens auxquels doivent s’adapter ces communautés. La question territoriale doit être analysée en détail, notamment les antécédents historiques récents et les développements en temps réel (parallèlement à la trajectoire du mouvement indien) de la problématique foncière et des processus de revendication des terres indigènes. Les grands projets de développement font l’objet d’une section de ce chapitre car la question indienne, qui était jusqu’alors principalement portée par des considérations d’ordre économique⁷⁵, moral⁷⁶ ou politique, va, à partir de la seconde moitié du xx^e siècle, s’articuler à un faisceau de questions proprement foncières. Enfin ce chapitre évoque l’action de l’État à l’égard du mouvement indien, notamment à partir de la Constitution de 1988, qui autorise la personnalité juridique pour les Indiens et qui, avec son article 232, légalise les organisations indiennes.

Les deuxième et troisième chapitres esquissent une sociologie des acteurs de la société civile à l’origine des processus de constitution d’un mouvement indigène, les missionnaires et des réseaux d’intellectuels constitués autour des anthropologues. Le chapitre II (partie I) analyse ainsi, à l’appui de documents écrits et d’entretiens, l’indigénisme missionnaire et son rôle prépondérant dans la socialisation politique des Indiens, l’émergence d’un acteur panindien et les formes de représentation des peuples indigènes. Nous reprenons le concept d’« hôte institutionnel » pour qualifier ce rôle et proposons les termes d’« ingénierie de mouvement social » pour qualifier l’action externe des indigénismes alternatifs dans les structures des organisations indiennes.

Le troisième chapitre propose les termes d’*indigénisme anthropologue* pour désigner les organisations et les réseaux qui se poseront contre l’indigénisme d’État d’abord et, de façon moins publique, contre l’indigénisme d’Église ensuite, pour mener une action qui engendre des représentations indigènes face au monde blanc et plus particulièrement, notamment depuis les années 1990, des organisations formelles. En rompant avec l’État, avec lequel ils partageaient le projet humaniste d’aide aux Indiens, les anthropologues, d’agents, deviennent acteurs. La multiplicité d’acteurs anthropologues jouissant d’un

75. CARNEIRO DA CUNHA, 1992.

76. SOUZA LIMA : 1991, 1996 ; CARNEIRO DA CUNHA, 1992.

capital symbolique et social élevé, financièrement autonomes, maîtrisant les contraintes de la parole publique pour un « *reach-in* » vers la société brésilienne et un « *reach-out* » vers l'opinion internationale, va constituer une puissance politique au service du mouvement indigène. Ce dispositif en réseaux est solidement en place au moment de l'avènement tardif d'acteurs transnationaux et de la question environnementale, analysés dans la deuxième partie de ce chapitre.

La deuxième partie de l'ouvrage examine le mouvement indien proprement dit. Sur le plan chronologique, on peut diviser le mouvement indigène au Brésil en trois périodes et autant de formes de représentation et de structures mobilisatrices. De 1974 jusqu'aux années 1980, « l'Assemblée de Chefs Indigènes » constitue le principal mode de représentation, qui fait l'objet du quatrième chapitre. Des chefs traditionnels – et d'autres qui le sont moins – se rencontrent, discutent et élaborent alors des textes de revendications à destination de la FUNAI, de diverses agences d'État ou voir des organisations internationales. Le chapitre v examine les stratégies symboliques menées dans les années 1980 par des « figures emblématiques » indigènes sur la scène publique brésilienne. Ces leaders acquièrent une visibilité qui leur permet d'avancer la cause des Indiens mais aussi, dans certains cas, du seul peuple d'origine. Le chapitre III (partie II) propose, en préambule au chapitre qui le suit, une réflexion, à la frontière de l'anthropologie et de la science politique, sur les différents modes de représentation politique pratiqués depuis 1974 par des sociétés qui jusqu'alors s'en passaient. Le chapitre VII analyse le processus de bureaucratisation du mouvement indien, mené au travers de politiques pluriethniques régionales qui s'articulent entre elles pour former des organisations panindiennes. Nous examinons en particulier les frictions entre des indigénistes alliés omniprésents dans les phases de constitution d'organisations et la réappropriation de ces organisations par le leadership indigène. L'histoire intellectuelle du mouvement indien dévoile des allers et retours entre des architectures internes centralisées et d'autres qui le sont moins. On crée ainsi, au bout d'une logique culturaliste d'horizontalité, des organisations sans centre, sans siège, sans direction : nous les nommons *anti-organisations*, telles l'Organisation des nations indigènes du Sud (ONISUL), et une organisation de peuples tupi, l'AMTAPAMA. Elles échouent à se rallier leurs bases sociales et à influencer sur les opportunités politiques. À l'opposé, les politiques et organisations régionales développent des bureaucraties durables sur un modèle wébérien en rupture avec les présupposés culturalistes autrefois dominant chez leurs alliés.