



**HAL**  
open science

## Ethnogenèses brésiliennes ?

Martin Soares

► **To cite this version:**

Martin Soares. Ethnogenèses brésiliennes ?. *Parcours Anthropologiques*, 2006, 6, pp.113-130. 10.4000/pa.1925 . hal-04748259

**HAL Id: hal-04748259**

**<https://hal.univ-lyon2.fr/hal-04748259v1>**

Submitted on 22 Oct 2024

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

## Ethnogenèses brésiliennes ?

Querelles interethniques et flux territoriaux

**Martin Soares**

---



### Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/pa/1925>

DOI : 10.4000/pa.1925

ISSN : 2273-0362

### Éditeur

Université Lumière Lyon 2

### Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2006

Pagination : 113-130

ISBN : 1643-7706

ISSN : 1634-7706

Ce document vous est fourni par Université Lumière Lyon 2



### Référence électronique

Martin Soares, « Ethnogenèses brésiliennes ? », *Parcours anthropologiques* [En ligne], 6 | 2006, mis en ligne le 06 juillet 2021, consulté le 22 octobre 2024. URL : <http://journals.openedition.org/pa/1925> ;

DOI : <https://doi.org/10.4000/pa.1925>

---



Le texte seul est utilisable sous licence CC BY-NC 4.0. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

## ETHNOGENÈSES BRÉSILIENNES ?

### QUERELLES INTERETHNIQUES ET FLUX TERRITORIAUX

Martin Soares

Université Lumière-Lyon-2

Centre de Recherches et d'Études Anthropologiques

Comment peut-on être Indien au Brésil, dans les villes, aux confins des forêts ou dans l'immensité des *sertões*<sup>42</sup>? Cette question soulève de nombreuses réponses face au processus d'ethnisation et de recensement ethnique actuellement en cours dans ce vaste pays. Processus particulièrement accéléré de nos jours, les qualifications ethniques ne conduisent pas seulement à la reconnaissance de groupes indigènes préexistants. De nouvelles ethnies peuvent apparaître en obtenant, pour chacune d'elles, et au terme d'une autodéclaration indigène politiquement et culturellement revendiquée, la confirmation officielle de leur différence identitaire. Ces surgissements d'ethnies inconnues auparavant sont une des causes principales de l'accroissement démographique de la population indigène, augmentation surprenante et sans précédent pour ces cinq derniers siècles, de 150 % pour les recensements effectués entre 1991 et 2000<sup>43</sup> par l'IBGE, à peine une décennie après. En effet, il ne s'agit pas d'un recul de la mortalité infantile ou d'une progression du taux de fécondité à l'origine de cette explosion de la démographie indigène. S'ajoute plutôt à un processus original d'autoproclamation une modification des modes de recensement. Ainsi, le dernier en date, réalisé par l'IBGE en 2000, et publié dans un numéro spéciale de la revue *Tendências Demográficas*, prend pour la première fois en compte des groupes qui s'autodéclarent autochtones. Sont aussi édités dans ce rapport scientifique, prêtant légitimité à ce recensement, les diverses manières de s'autodéclarer, en zone rurale ou urbaine, le plus souvent à l'extérieur de territoires déjà démarqués. Cette nouvelle approche, originale, ne repose plus sur une classification à partir de langues parlées, de systèmes symboliques singuliers, d'origine commune ou encore des lignages, mais s'appuie plutôt sur la reconnaissance d'une appartenance indigène à partir d'une preuve faite par l'image.

Ces autodéclarations et ce dénombrement ethnique, par les formes qu'ils prennent de nos jours, remettent en question l'« authenticité » indienne, pour un pays qui concentre encore le plus grand nombre de

---

<sup>42</sup> Vastes régions arides de l'intérieur du Nordeste brésilien.

<sup>43</sup> IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas, principale institution gouvernementale de recensement.

groupes non contactés au monde, probablement plus d'une cinquantaine. Et savoir qui est indien au Brésil devient tout aussi complexe, puisque les expériences de contact et de métissage sont des plus variées. Ainsi coexistent sous le même terme générique – Indiens, indigènes ou autochtones – des groupes allant de dizaines de milliers d'individus comme les Yanomami et les Guarani à quelques dizaines seulement comme les Akuntsu et les Kanoê. Certains sont insérés dans un tissu urbain comme les Tapeba et les Pataxo, d'autres ont été mis en contact récemment, parfois quelques années seulement, et d'autres encore demeurent isolés vivant le plus souvent de chasse et de cueillette comme les Awá et les Maku. C'est en raison de ces modes d'existence extrêmement différents les uns des autres qu'il peut être éprouvant d'être reconnu indien, quand il s'agit davantage de le devenir ou de le confirmer selon des formes spectaculaires contraignantes que par tout autre mode de reconnaissance se dispensant d'une mise en scène. En effet, si ethnogénèse il y a au Brésil, au sens de la création d'une identité culturelle par un groupe qui en revendique son appartenance, une contrainte domine la représentation de l'amérindien. Aujourd'hui plus que jamais, l'image de l'Indien porte un ensemble de motifs et de représentations toutes faites, de « registres stylistiques obligatoires [...] que l'on peut considérer comme un pacte de communication plus ou moins implicite et comme un cahier des charges formant contrat et contrainte » (Hamon, 1984 : 58).

Trois événements interethniques auxquels j'ai pu participer me permettent d'exposer ici une réflexion en cours sur la création et l'usage de ces nouvelles ethnicités faites de multi-appartenances et le plus souvent multi-localisées. Cette recherche interroge la relation entre ethnogénèse et métissage culturel au Brésil, société connaissant de nos jours des ethnies indiennes autoproclamées et que nul ne connaissait auparavant. Je présenterai d'abord les « Olympiades indigènes » réalisées en novembre 2005 dans l'Etat du Ceará afin de mieux rendre compte de l'attribution d'une authenticité indienne et pour laquelle participent de nombreux observateurs, y compris les Indiens parfois de manière exclusive en délimitant des modes de reconnaissance interethniques. Un deuxième événement, seconde étape dans l'ordre du texte mais ayant eu lieu avant le premier sur le terrain, l'inauguration du Centre de Production Culturelle et du Mémorial des Indiens Tapeba, me permet de présenter l'Indien « douteux », à l'image trouble, mis à l'écart d'une « indianité authentique » mais dans le processus même d'obtention ou de qualification de sa spécificité culturelle, lorsqu'il est en train de devenir ou redevenir indien. Enfin, l'assemblée des indigènes du Ceará, au sein de la communauté des Indiens Kanindé de Aratuba, troisième événement, sera mis en lien avec les limites de l'ethnicité en tant qu'instrumentalisation politique au Brésil. Querelles interethniques et flux territoriaux dépendent parfois d'une image.

## OLYMPIADES, PRESTIGE, ET MISE EN SCÈNE INTERETHNIQUE

C'est par recours à trois articles de la Constitution fédérale que les Jeux Olympiques indigènes ont pu être créés au Brésil, non sans connaître une longue période d'incertitude et de luttes politiques avant leur première mise en forme. L'article 231, certainement le plus favorable pour cette construction, stipule que « sont reconnus aux Indiens leur organisation sociale, leurs coutumes, leurs langues, leurs croyances et leurs traditions »<sup>44</sup>. Mais il faut aussi y joindre l'article 217 qui attribue à l'État le devoir de « protection et de soutien aux manifestations sportives nationales créées »<sup>45</sup>. S'ajoute encore, pour détailler ce socle constitutionnel, l'article 47 de la loi 6.001 du 19 décembre 1973, antérieure aux précédents et « garantissant le respect au patrimoine culturel des communautés indigènes, à leurs valeurs artistiques et à leur modes d'expressions »<sup>46</sup>.

À partir de ces droits légaux, le projet de création des Jeux Olympiques des Peuples Indigènes (*os Jogos dos Povos Indígenas*) se concrétise progressivement, après avoir été de nombreuses fois vu en rêve par Carlos et Marcos Terena<sup>47</sup>, deux Indiens frères et membres de l'ethnie terena. Ils ne manquent pas de le rappeler en se livrant volontiers aux entretiens sollicités par les anthropologues, journalistes ou autres curieux du phénomène. Ces deux Indiens sont, depuis quelques années, les représentants de l'ensemble des Amérindiens du Brésil à l'ONU et prétendent que leur objectif ne répond pas moins à la quête d'un instrument efficace pour s'opposer à la désinformation sévissante dans une société environnante qu'ils jugent faite de discrimination et d'idées préconçues. Il s'agit avant tout, selon eux, de contribuer à la conscientisation de cette réalité, rappelant que ces jeux n'ont rien à voir avec une quelconque promotion du sport de haut niveau par la formation et la sélection de champions athlétiques. Ils sont conçus et organisés comme support social et éducatif dans le but de promouvoir une citoyenneté indigène par l'intégration et l'échange de valeurs traditionnelles susceptibles d'offrir à l'ensemble du Brésil une image de l'Indien autre que celle d'un irréductible marginal.

Cette construction, qui débuta dans les années 1980 – lorsque les Terena ont présenté pour la première fois le projet des olympiades indigènes aux différents États constitutifs du Brésil – ne sera vraiment effective que seize ans plus tard, à partir de 1996. C'est alors le ministère extraordinaire des Sports (*Ministério Extraordinário dos Esportes*), créé la

<sup>44</sup> *São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições.*

<sup>45</sup> *Proteção e o incentivo às manifestações desportivas de criação nacional.*

<sup>46</sup> *É assegurado o respeito ao patrimônio cultural das comunidades indígenas, seus valores artísticos e meios de expressão.*

<sup>47</sup> La notoriété de ces deux Indiens Terena m'autorise à les présenter ici sous leur vrai nom sans aucun manquement éthique.

même année, et dirigé par le ministre Edson Arantes do Nascimento, plus connu internationalement sous le nom de Pelé, qui permettra la réalisation de ce qui restait alors un simple rêve. Le 15 octobre 1996, dans la ville de Goiânia, les premiers Jeux Olympiques Indigènes sortaient des songes pour enfin devenir réalité. Depuis 1999, ils se déroulent chaque année, ayant eu lieu jusqu'à présent à Guairá, dans l'État du Paraná (1999), à Marabá, dans l'État du Pará (2000), à Campo Grande, dans le Mato Grosso do Sul (2001), à Maparanin, à nouveau dans le Pará (2002), à Palmas dans le Tocantins (2003), à Porto Seguro dans l'État de Bahia (2004) et, pour l'année où j'ai pu les observer de près, à Fortaleza dans le Ceará (novembre 2005).

Pour cette huitième édition, pas moins de trente-deux ethnies indiennes brésiliennes étaient attendues au sein d'une arène dressée sur la plage d'Iracema à Fortaleza, capitale du Ceará. Le lieu, très symbolique, porte le nom de l'indienne Tabajara, héroïne du roman indianiste *Iracema* de José de Alencar<sup>48</sup>, et anagramme du nom America qui désigne encore l'ensemble du continent. La plupart des groupes représentaient l'ensemble des régions du Brésil et seules deux ethnies étaient issues du Ceará : les Pitaguari et les Tapeba, ces derniers ayant préféré se retirer des Olympiades juste avant l'inauguration. Les Pitaguari, quant à eux, sélectionnés par la majorité des indigènes du Ceará pour les représenter, ne sont pas restés à l'écart. Bien que partageant une histoire semblable à celle des Tapeba, c'est-à-dire une identité ethnique incertaine, leur participation semblait contredire les intentions du spectacle. Les autres adhérents n'ont pas connu ce problème. Parmi une longue liste d'ethnonymes associant souvent plusieurs groupes d'une même région, aucun doute ne fut émis quant à l'authenticité de leur identité. Selon leur ordre alphabétique étaient ainsi présents plus de mille Indiens issus des ethnies suivantes : les Aikewara, les Apiterewa, les Assurini et, du même nom, les Assurini du Xingu, tous les quatre situés dans le Pará. Suivaient les Bakairi, les Bororo, les Enawenê-Nawê, les trois en provenance du Mato Grosso, les Gavião, aussi du Pará, les Guarani de l'État de São Paulo et les Javaé du Tocantins. Venaient ensuite les Kaiwá du Mato Grosso do Sul, les Kanela du Maranhão, les Karajá, les Krahô, les deux aussi du Tocantins, les Kayapó du Pará, les Manoki, les Nambikwara et les Paresi, tous trois aussi du Mato Grosso. S'ajoutaient encore à cette liste les Matis de la région Amazonas, les Pataxó de Bahia, les Rikbaktsa du Mato Grosso, les Suruí du Rondônia, les Tapirapé, également du Mato Grosso, et les Tembé du Pará. Enfin, étaient aussi présent les Terena localisés dans le Mato Grosso do Sul, très actifs dans l'organisation de ces jeux, les Wai-Wai, aussi du Pará, les Xavante du Mato Grosso, les Xerente du Tocantins, les Xikrin du Pará et, pour finir, les Xinguano du Xingu.

Cet ensemble de représentants ne pouvait que satisfaire les organisateurs, tout comme le public, et pour d'autres raisons que la seule volonté commune de promouvoir l'intégration culturelle de ces

<sup>48</sup> *Iracema* (1865) est un roman indianiste et historique qui montre les contacts initiaux du colonisateur portugais et de l'Indien dont résulteront les métissages à l'origine de la formation de la société brésilienne.

groupes, de leur citoyenneté et de leur reconquête identitaire. Les spectateurs étaient surtout très sensibles à la mise en scène des cultures indiennes dans leur grande diversité, aux défilés des groupes, chacun de ces derniers rendant saillant l'ensemble de ses marqueurs culturels. Pour cause, ces jeux n'étaient pas uniquement constitués de manifestations sportives rendant compte de pratiques indiennes telles que le *jikumahiti* ou le *ahaynatá* (jeux de balle joués avec la tête), la *zarabatana* (sarbacane), la *peikrã* (proche du volley-ball) et le *katulaywa* (football joué avec les genoux). Ils concentraient non seulement de nombreuses exhibitions culturelles, mais aussi, et tout autant, des cérémonies religieuses ponctuant le déroulement des jeux. C'est au cours de danses et de chants rituels que s'arboraient les parures de cérémonie exposant prestige, diversité et splendeur des diadèmes, les colliers et les bracelets, les tatouages et les dessins corporels, autant d'objets traditionnels et artisanaux comme les vanneries, les tissages, les armes, etc. Hormis les Pitaguari, tous les groupes témoignaient de leur singularité culturelle en montrant au public de nombreux rituels, le plus souvent dansés dans l'arène et aux alentours. Pourtant, dans les coulisses, à l'accès fort privé et très surveillé, l'authenticité indienne devenait douteuse, la différenciation ethnique semblait ne plus avoir lieu d'être. Rien n'y garantissait la tenue des distinctions d'un groupe à un autre. Aucun usage vestimentaire ou tout autre trait esthétique ne permettait de saisir une différence entre les groupes, en dehors de rares indices rendus insignifiants en se diluant dans un contexte multi-référentiel. Les symboles garants d'authenticité perdent de leur efficacité dès lors qu'ils sortent de leur contexte et deviennent de simples accessoires de spectacles. Comme subitement et à l'écart, les manifestations prenaient des allures de bal masqué dans ce hors champ de la scène, et le simple usage d'un ordinateur par un indien, d'un téléphone cellulaire ou d'une caméra numérique lui faisait perdre instantanément tout caractère « naturel » pour le projeter dans un monde familier. La langue portugaise était alors pratiquée par tous, à l'exception de quelques rares groupes, et les couleurs brillantes dans l'arène perdaient de leur éclat en suscitant, pour le spectateur non averti, le désenchantement.

Les signes ethniques distinctifs peuvent ainsi devenir communs lorsque l'autochtone traverse les frontières avec autant de souplesse, pouvant être à la fois initié aux chants et aux danses rituelles et « surfer » sur Internet avec les membres de sa communauté. Ces pratiques différées, à l'écart du public et dans le contexte des Olympiades, rendaient l'appartenance ethnique invisible : faire preuve de maîtrise des outils informatiques et numériques, nouveaux modes de communication connus et partagés par la grande majorité des protagonistes, redéfini à échelle internationale les dimensions de tout groupe isolé ou en voie d'extinction. Pour autant, priorité était faite au confort visuel du public, son imaginaire contribuant vivement à façonner l'image authentique. L'enjeu n'était pas seulement de paraître indien, il fallait surtout en convaincre le spectateur, dans les tribunes et à l'autre bout des caméras. Carlos Terena, l'un des principaux organisateurs de ces manifestations, déjà cité s, rapportait dans la presse régionale que « l'orgueil de montrer les traditions de chaque peuple est de plus en plus important à chaque

édition ». Il précisait encore : « D'ici deux ans, nous atteindrons notre plus grand objectif qui consiste à faire connaître la richesse et la variété de nos coutumes, de nos traditions, de nos cuisines, de nos expressions culturelles et artisanales. » Selon lui, « la culture indigène est en passe d'être renforcée et l'auto-estime des peuples de plus en plus croissante. Il y a un retour aux origines »<sup>49</sup>.

C'est ce « retour aux origines » qui rend notre affaire bien plus complexe que l'observation d'une mise en scène ou d'un show organisé gratuitement pour la seule satisfaction du public. Si l'authenticité ethnique relève d'une preuve faite par l'image, à l'évidence des formes spectaculaires de la manifestation, l'image comme garantie doit aussi pouvoir témoigner d'une antériorité historique pour le groupe qui l'affiche. Depuis quelques années déjà, tout comme les Pitaguari, les Tapeba s'autodéclarent ainsi ethnies indiennes dont la présence sur le territoire du Ceará est antérieure aux premiers débarquements des Portugais. Ils sont actuellement recensés officiellement et reconnus comme tels. Mais leur histoire, j'y reviendrai, ne présente aucune continuité culturelle, pas même territoriale, ni historique. Cette mémoire fragmentée ne les empêche pas d'être en mesure d'afficher tous les appareils nécessaires à leur distinction en répondant ainsi très favorablement aux modes d'évaluations du recensement ethnique. Pourquoi ces Indiens du Ceará, en s'excluant des Olympiades, refusaient-ils alors de se solidariser à une cause commune favorable à leur reconnaissance ? Et comment interpréter le choix des Pitaguari d'apparaître dénués parmi tous en défilant vêtus d'un simple short, sans aucun signe de distinction, reniant tout prestige et se situant ainsi à l'opposé des accents exotiques des représentations ? Ces deux groupes cherchaient-ils à s'opposer à cette mise en scène ? Deux autres événements interethniques allaient m'offrir quelques éléments de réponse, en me confrontant aux limites de l'ethnicité politiquement instrumentalisée. Dans le contexte d'ethnisation que connaît depuis quelques années le Brésil, ces limites ne sont pas seulement connues des Indiens, les Afro-brésiliens qui revendiquent aussi une particularité identitaire et ethnique rencontrent tout autant ce qui semble les contraindre à l'étalage d'une « pseudo-ethnicité » et d'une « labellisation ethnique ». Il convient de réinterroger ce processus actuel d'ethnisation sous l'angle de ses mises en scène et de ses formes spectaculaires, surtout lorsqu'elles dissimulent autant, au nom de la reconnaissance de l'Indien, de nouvelles formes d'assujettissement. Notre histoire se poursuit autour d'une querelle interethnique, soulevant des « susceptibilités indiennes » pour une question d'éthique et de reconnaissance esthétique.

---

<sup>49</sup> Dans le journal *O Povo* du 13 novembre 2005, *Encontro das raças em Fortaleza*, p. 15 : « O orgulho de mostrar as tradições de cada povo é maior a cada edição. Certamente, daqui a dois anos atingiremos nosso maior objetivo, que é fazer com que todos conheçam a riqueza e a variedade das nossos costumes, tradições, comidas, expressões culturais e artesanato [...] A cultura indígena está sendo fortalecida e a auto-estima dos povos está maior. Há um retorno às origens ».



## QUERELLES INTERETHNIQUES

La cause du retrait des Tapebas relevait d'une polémique, autant que la décision des Pitaguari à défiler sans couleur et sans prestige. Ce retrait inattendu était d'autant plus surprenant que les Indiens Tapeba venaient d'inaugurer leur Casa da Memória Tapeba (Maison de la mémoire tapeba), quelques jours seulement avant les Olympiades. Les aspects rituels de cette cérémonie présentaient déjà la même mise en scène que celle, plus tard, des Jeux Olympiques, pour signer « l'authenticité indienne » au recours d'une image naturaliste, exotique et idéalisée. Quelque chose proche du spectacle mais aussi d'un arrêt sur image. Cependant, quand bien même les Tapeba étaient sélectionnés et annoncés comme participants, contribuer au jeu aurait été humiliant : les organisateurs des jeux avaient laissé entendre, heurtant ainsi les susceptibilités, que « les Indiens du Ceará avaient perdu leur beauté ».

La rumeur circula vite et, par-delà les Tapeba, tous les Indiens du Ceará l'ont reçue comme une offense ; la plupart d'entre eux s'abstenaient de se rendre aux Olympiades. Les Pitaguari n'avaient pas le choix, le premier groupe régional sélectionné se devait bien de représenter sa région, étant les seuls cearenses mais restant néanmoins solidaires en s'affichant dénués. Car tel était l'enjeu, question de visibilité, être *reconnu* Indien devenait d'abord *paraître* Indien. Et ceux du Nordeste, en général, ne trouvaient plus le matériau idéal pour renforcer cette image, au contraire des groupes des forêts où l'environnement est plus propice, en raison d'une faune et d'une flore en meilleur état. Ils ne manquaient pas pour autant de redoubler d'efforts pour intégrer par tous les moyens cette représentation. Les Tapeba en sont un exemple. Connus seulement à partir des années 1980, ces derniers prétendent aujourd'hui que la cohésion de leur groupe est déterminée par la nécessité d'affirmer ses origines indigènes. Selon eux, la lutte pour la terre, pour une démarcation territoriale et ethnique, reste le moyen primordial de cette affirmation. Afin d'obtenir gain de cause, les procédures de reconnaissance exigent une caractérisation ethnique du territoire, preuves historiques à l'appui. Celles-ci deviendront, dès lors, la confirmation du maintien d'une mémoire ethnique vivante, surtout visible et stimulant fortement l'invention culturelle. Les Tapeba, ethnie qui enregistre tout juste une trentaine d'années, peuvent aujourd'hui exposer cette mémoire « ancestrale » pour laquelle la mise en scène en garantit la reconnaissance.

Regroupant pas moins de cinq mille Indiens, cette nouvelle ethnie ouvrait en janvier 2005, à Caucaia où elle vit en périphérie de la ville de Fortaleza, un Centre de Production culturelle, c'est-à-dire un lieu d'invention et d'exposition de culture mêlant nouvelles technologies et traditions anciennes. Sous une immense architecture, dont l'inspiration puise encore dans l'imagerie exotique soutenant l'autochtonie, sont commercialisés et exposés les éléments variés de la culture et des traditions tapeba. Des herbes médicinales y constituent une pharmacopée, des arts culinaires indigènes y renforcent encore l'idée d'une transmission culturelle active :

la mémoire se doit de rester vivante. Le même espace concentre aussi le *Círculo Simbólico* (le Cercle Symbolique), au sein duquel s'effectuent les danses et les chants sacrés du Toré. C'est là que s'inaugurait la Maison de la mémoire *tapeba*, devant un public majoritairement composé d'universitaires et de journalistes, principaux invités que les Indiens accueillaient ouvertement, allant au devant des objectifs des caméras et des appareils photographiques. Cette maison est un musée, l'organe principal d'une activité de recherche, d'interprétation, de documentation et, comme le rappellent les Indiens concernés, d'éducation, d'exposition et de communication de la culture *tapeba*. S'y exposent non seulement les savoirs et les savoir-faire mais aussi la somme des travaux, majoritairement ethnographiques, récupérés dans les universités du Brésil. Le *pajé* au premier plan – la présence du chamane apportant une plus-value certaine à l'authenticité – l'ensemble du groupe veille avant tout à transmettre une image garante de l'« ethniquement indien ». Malgré tout cela, la présence des autres groupes indigènes aux Olympiades, couverts de parures toutes plus resplendissantes et dont la visibilité ethnique ne se soumettait pas à l'épreuve du doute, restait très concurrentielle pour les *Tapeba*. Il ne convenait pas de se ridiculiser après tant d'efforts pour obtenir une reconnaissance locale encore fragile, sous la protection juridique et sociale de la FUNAI (Fondation nationale de l'Indien). Mais alors, quelle était la beauté perdue des Indiens du Ceará, de ce groupe particulièrement soucieux d'une esthétique ethnique ?

En effet, en terme d'esthétique ou de beauté, comparés aux Indiens en provenance des régions du bassin amazonien majoritairement présents aux Jeux Olympiques, ceux du Nordeste brésilien sont très démunis. Il ne s'agit pas seulement de la diversité des matériaux ou des matières premières permettant la production d'une large variété stylistique de création plastique et de représentation symbolique. Tous, Amazoniens et Nordestins, restent soucieux du prestige des modèles d'un champ imaginaire qu'ils reconstituent collectivement. Ce qui se généralise dans ces modes de création peut être la part d'incitation à la reproduction qu'impliquent les styles, c'est-à-dire à l'imitation ou, plus précisément, à l'identification. Mais le problème se concentre plutôt en-deçà de l'éclat ou de l'apparat ethnique des indigènes Nordestins : ils sont, depuis très longtemps déjà, des Indiens mêlés ou des métis, *índios misturados*, s'opposant ainsi aux « purs » du passé, idéalisés et présentés comme constitutifs d'une antériorité mythique<sup>50</sup>. Effectivement, avant la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, on ne parlait plus en termes de peuple, de groupe ou de communauté indigènes dans le Nordeste brésilien. Dans les bibliothèques et sur le marché éditorial, les ouvrages s'intéressant à une quelconque ethnie indienne étaient plutôt rares et, en général, ne se référaient jamais aux groupes amérindiens nordestins sans confirmer leur disparition.

<sup>50</sup> Dans Dantas, Sampaio & Carvalho 1992 : 431-456), les auteurs montrent comment, au cours de la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, les Indiens de cette région sont de plus en plus appelés « Indiens mélangés » (*índios misturados*), autant pour les dévaloriser que pour les convaincre de rejoindre les valeurs morales des colonisateurs.

Au cours de la majeure partie du xx<sup>e</sup> siècle, les américanistes français et nord-américains ne s'opposaient pas à ce point de vue, l'anthropologue brésilien Darcy Ribeiro (1970 :56) ne le contestait pas plus, parlant en terme de « résidus des peuples indigènes du Nordeste », en rappelant et confirmant aussi leur effacement, que même les symboles utilisés pour attester d'une origine indienne étaient empruntés aux esclaves africains ou aux Européens. C'est le cas des Potiguara qui utilisent dans leurs danses le *zambé* et la *puitã*<sup>51</sup> comme instruments musicaux, ou encore les Xucuru, autre groupe, pratiquant le culte du Juazeiro Sagrado comme cérémonie religieuse, un pèlerinage issu du catholicisme très imprégné de messianisme, en attestant qu'il leur est originel. Dans le *Handbook of South America Indians*, écrit en 1946, seules quelques ethnies nordestines sont identifiées, leur localisation nous est rapportée par des articles écrits par Robert Lowie (1946) et Alfred Métraux (1946). Ces textes s'appuient sur des sources historiques, des chroniques du xvi<sup>e</sup> siècle et des récits de voyageurs des xviii<sup>e</sup> et xix<sup>e</sup> siècles, décrivant ainsi ces groupes pour ce qu'ils ont été, ou que l'on suppose qu'ils ont été, et les recherches ethnologiques plus actuelles restent encore rares. Pour ces ethnies qui se seraient fondues dans la masse, jetant ainsi, et malgré elles, la suspicion sur leur appartenance indienne, il est difficile de pouvoir témoigner d'un passé historique, discrédité en raison des métissages qui en troublent l'image et altèrent l'authenticité visible. Et cela d'autant plus que l'ensemble des territoires du Nordeste appartiennent depuis longtemps à la société nationale. Leur effacement, et en conséquence leur longue absence, les ont empêchés de se rendre sujets d'action politique et d'offrir des perspectives d'investigation aux ethnologues.

Les politiques et les recherches indigénistes ont largement contribué à cette marginalisation, en préférant étudier majoritairement les fronts pionniers dans les zones en expansion, proches des groupes qui maintiennent encore un contrôle sur des espaces territoriaux amples, souvent en conflit, et possédant une culture manifestement différente des non-indiens. Si, dans le bassin amazonien, la menace reste la colonisation et l'invasion des territoires indigènes, entraînant la dégradation de leur milieu, le défi de l'action indigéniste du Nordeste est avant tout le rétablissement de territoires aux Indiens. Par la perte de leur culture – rejoignant très vite le registre des « traditions populaires » – et de leur territoire, les groupes indigènes nordestins ont, en effet, progressivement perdu leur statut de collectivité pour devenir alors des groupes *remanescentes* (rémanents) ou *descendentes* (descendants). Ces deux termes sont de nos jours définitivement adoptés par l'ethnologie brésilienne qui ne retient en général guère celui d'ethnogenèse. Ils sont utilisés dans les discours indigénistes pour décrire, depuis quelques années déjà, l'émergence des nouvelles ethnies indiennes nordestines. L'appropriation même de ces notions et leur actualisation par les groupes concernés s'inscrivent résolument dans un autre sens que ceux de disparition et d'extinction, suscitant l'enthousiasme des anthropologues. L'exemple des Tapeba, comme bien d'autres encore, montre combien ces surgissements ont permis la

<sup>51</sup> Percussions et cuica empruntées aux Afro-brésiliens.

réouverture d'un espace ethnique, dans lequel s'élabore une organisation politique et s'effectuent des rituels marqueurs de différence. Mais pour cela, il faut maintenir la mémoire vivante et surtout la rendre visible, quitte à l'inventer.

Dès lors sont apparus le *cacique* (leader politique), le *pajé* (chamane) et le *conselheiro* (membre du conseil tribal), trio présenté comme garant de la tradition et de l'authenticité, et configurant sociopolitiquement ces nouveaux espaces. Ce modèle est actuellement adopté par l'ensemble des communautés nordestines, toutes traversées par différents flux et traditions culturelles perçus comme nécessaires dans un contexte interethnique par certains auteurs<sup>52</sup>. Il est ainsi possible, pour rendre légitimes et familiers des composants de la culture actuelle, d'emprunter des traits autres qu'exclusifs (car avant tout qualifiés d'indiens), et les symboles spécifiant un groupe sont fréquemment prêtés à d'autres communautés indigènes. C'est le cas du *toré*, transmis des uns aux autres et se transformant ainsi, pratiqué au point d'en être devenu une institution commune et un rituel politique d'affirmation identitaire indienne. L'adoption et l'usage de cette danse sacrée détermine la reconnaissance de l'ethnicité selon un mode de recensement très récent. Il n'en demeure pas moins que son origine ne peut être localisée, chaque groupe l'adaptant à de nouvelles formes rituelles, instituant une nouvelle cérémonie et des relations nouvellement définies. Ces échanges et ces transmissions de cultures donnent aussi lieu à la formation de nouveaux groupes ethniques, dès lors que les conditions sont réunies, c'est-à-dire bien souvent un nombre suffisant de prétendants acceptant de mettre visiblement en pratiques les traits culturels de « l'indianité ». C'est ainsi que sont nées les communautés Pankararé, les Kantaruré et les Jeripancó, après s'être approprié le rituel de *praiá* transmis par les *pajés* Pankararu, en reconstruisant pour chacune d'entre elles de manière différente cette cérémonie au cours de laquelle dansent les masques représentant des êtres enchantés.

Ces nouvelles ethnies apparaissent à partir des années 1980, elles n'étaient pas connues des institutions indigénistes auparavant, ni même décrites dans la littérature ethnologique. C'est encore le cas des Tinguí-Botó, des Karapotó, des Kantaruré, des Jeripancó, des Tapeba, des Wassu, parmi d'autres « nouvelles ethnies »<sup>53</sup> ou groupes émergents, os Índios emergentes, formules adoptées par les spécialistes brésiliens pour les désigner. Mais par-delà les termes choisis pour décrire ces processus, ou définir les spécificités culturelles de ces « communautés composées »<sup>54</sup> d'individus aux trajectoires aussi ressemblantes que

<sup>52</sup> Voir Barth, 1988 et Hannerz, 1997 : 7-39. Voir aussi Hobsbawm, 1993 : 51-57.

<sup>53</sup> Telles que les définit Stuart Hall (1996) : des ethnies qui en s'autoreprésentant, cherchent à dépasser les représentations fixistes d'une ethnicité qu'on leur impose de l'extérieur.

<sup>54</sup> Selon la formule utilisée par McLeod, 2000.

différentes, prenons garde à ne pas reproduire des images naturalisantes équivoques et risquant d'entraver la recherche par des présupposés arbitraires. En termes théoriques, l'application de la notion d'ethnogenèse à un groupe ou à une communauté suppose un déroulement historique, risquant de manière inductive l'idée fautive que, dans les cas où l'on ne parle pas d'émergence ethnique, le processus de formation des identités culturelles resterait absent. Une « ethnologie des pertes » (Oliveira, 1998) et des absences, pour comprendre l'émergence des Indiens du Ceará, comme du Nordeste en général, ne peut pas se dispenser d'une approche descriptive et interprétative susceptible de mettre à jour des connaissances sur ces formes d'effacement et ces phénomènes d'éclipses, mais aussi d'émergence. Si, par exemple, de nombreux facteurs, endogènes comme exogènes, permettent une meilleure compréhension du passage d'une société segmentaire à l'état de société centralisée, l'élément le plus répétitif et responsable d'une telle transformation est certainement son insertion dans une situation coloniale. Il conviendrait donc de mieux définir ce que peut être un fait historique – la présence coloniale – qui instaure une nouvelle relation entre société et territoire, provoquant de multiples mutations socioculturelles. Le cas des Kanindé de Aratuba, autre groupe autochtone du Ceará chez qui s'organisait, peu de temps après les Olympiades, l'assemblée des Indiens de cet État, est un exemple de ces nombreuses mutations subies. Nous pourrions ainsi mieux saisir la formation des regards qui accompagnent ces transformations, et qui orientent les modes de reconnaissances de nombreux groupes dans les différenciations, les représentations ou les qualifications qui leurs sont imposées depuis l'extérieur.

## QUEL INDIGÈNE POUR LE NORDESTE BRÉSILIEN :

### L'INDIEN, LE CABOCLO, OU LE MÉTIS INVISIBLE ?

Au contraire de la mise en scène spectaculaire des Olympiades indigènes, mais de façon similaire à l'image trouble de l'Indien dans les coulisses, l'assemblée indigène du Ceará aurait pu décevoir un éventuel public. Pourtant y étaient présents les Tabajara, les Kariri, les Tremembé, les Kanindé, les Potiguara, les Pitaguary et les Tapeba, chaque ethnie étant représentée par quelques membres. Le lieu choisi pour cette assemblée, à deux cents kilomètres au Nord de Fortaleza, isolé au cœur de la serra de Garamiranga et difficile d'accès, est en train d'obtenir sa démarcation territoriale. Le choix du site pour cette événement est stratégique afin de démotiver les curieux à l'exception de quelques rares anthropologues soucieux malgré tout de se montrer discrets. En effet, aucun spectacle n'était prévu pour ce sommet indien. Seule le rituel du *toré*, timidement dansé, apportait une note d'exotisme, lorsqu'il était effectué tard le soir, après les activités. Il ne permettait pas pour autant de saisir la moindre distinction ethnique à travers une éventuelle variation d'un groupe à un autre. L'image se troublait d'autant plus, lorsqu'elle

restait fixée aux preuves visibles d'une authenticité aux couleurs éclatantes, que rien ne permettait de différencier ces Indiens en fonction de leur présentation, aucun rituel ou tout autre geste, sinon une évocation désignant parfois une appartenance. Mais une fois de plus, comme au cours des événements ethniques précédents, s'exhibaient devant moi des corps tatoués de « motifs ethniques », portant des pendentifs, des coiffes artisanales et des décors de plumes – avec une particularité cependant : les parures étaient les mêmes pour toutes les ethnies présentes et, dans ce contexte, confondues. J'en apprenais plus par la suite en découvrant une des sources d'inspiration des dessins corporels, le plus fin dessinateur de l'assemblée était chargé d'effectuer ces peintures sur ceux qui voulaient bien les porter.

Les frontières ethniques s'affaiblissent en devenant ainsi imperceptibles. L'invisibilité des indigènes du Nordeste, et plus précisément du Ceará, en raison d'une histoire faite de métissages entraînant acculturation et indistinction ethnique – pas vraiment disparition – a pourtant fait l'objet, ces dernières années, de nombreuses remises en question, et notamment depuis les recherches de José Augusto de Larenjeira Sampaio (1986) et Sylvia Porto Alegre (1992, 1996), en cherchant à démontrer la convergence des politiques assimilationnistes de la colonisation en terme d'extinction démographique pour la plupart des groupes indiens. En effet, il est possible d'interroger la construction de cette invisibilité à partir de la moitié du <sup>xx</sup> siècle, à travers les productions intellectuelles et les décisions politiques visant à l'unité de la région comme de la nation. Dans ce contexte d'époque, la question raciale restait l'objet central des débats<sup>55</sup> auxquels participaient autant les historiens, les géographes et les ethnologues que les ingénieurs, les médecins, les avocats ou autres diplômés en droit, la plupart du temps idéologiquement impliqués et privilégiant la thèse de la disparition des indigènes. Et c'est précisément en 1850 que les groupes indigènes du Ceara sont déclarés définitivement disparus, ainsi que leurs territoires, avant tout autre province constitutive de l'empire colonial<sup>56</sup> « du fait qu'il n'y existe plus des hordes d'Indiens sauvages [...] mais quelques descendants confondus dans la masse de la population civilisée ». Cette déclaration restera quasiment inchangée pendant plus d'un siècle, l'Indien faisant place au Caboclo, terme tupi et ancienne dénomination de l'indigène, adopté par la suite pour désigner le métis né de l'Indien et de l'Européen inséré en milieu rural.

Cette théorie de la disparition reposera longtemps sur le métissage biologique comme seule et unique cause de l'effacement prétendu des Indiens, et permettra de passer sous silence de nombreux massacres. Mais perte de visibilité et disparition ne signifient pas extinction

<sup>55</sup> Voir Schwarcz, 1993.

<sup>56</sup> Écrit en portugais de l'époque dans un rapport de province présenté à l'Assemblée législative provinciale le 21 octobre 1850, Ministério dos Negócios do Império, cité par Carneiro da Cunha Manuela, *Legislação indigenista no século XIX*, 1992 (*em consequência de não existirem ahi hordas de Índios selvagens [...] mas somente descendentes dellas confundidos na massa da população civilizada*).



ou effacement. Par-delà le métissage qui caractérise la formation de la société brésilienne, si le terme *caboclo* émerge dans ce contexte historique comme nouvelle catégorie identitaire, généralement pour un usage fixiste et classificatoire, il est avant tout le produit d'une dynamique culturelle de contact. Sylvia Porto Alegre soutient l'hypothèse que « c'est en cherchant des formes variées de préservation de leur unité que les peuples indigènes remanescents de la région ont développé une "culture de contact" pour survivre » (Porto Alegre, 1993 : 214). Si cette hypothèse se confirme, l'ethnogenèse de nouveaux groupes ethniques serait plutôt une réinvention, voire une réapparition, comme c'est le cas pour la tribu des Naúa, retrouvée en 2002 à la frontière du Pérou, après soixante-dix ans de disparition et victime des massacres ordonnés par les propriétaires des plantations de caoutchouc<sup>57</sup> dans les années 1930. Ces derniers affirment aujourd'hui qu'ils ont toujours existé, comme les Tapeba ou les Tremembé du Ceará, mais personne ni aucun regard ne les rendaient pour autant objet d'intérêt scientifique et politique. Une étude menée, pendant vingt jours seulement, par les anthropologues de la Fondation nationale de l'Indien (FUNAI) a suffi pour attester de leur authenticité. Question de visibilité? En ce sens, les recherches de l'anthropologie brésilienne traitant des « aires de frictions interethniques »<sup>58</sup> et de revendications culturelles de l'indianité se concentreront longtemps et majoritairement sur la notion et les usages de la frontière, reposant en général sur les théories de Fredrick Barth. Dès lors, la notion de territoire, pour les Indiens du Nordeste, permettra non seulement de rendre prioritaire l'enjeu des démarcations territoriales, mais surtout de permettre des possibles différenciations en favorisant une visualition de la différence.

Ce contexte sera également accélérateur d'invention culturelle, à partir des années 1980, autant pour marquer ethniquement le territoire que pour confirmer la mémoire vivante d'une ethnie resurgissante. Mais tout n'est pas aussi simple et, du côté des groupes du Nordeste, les Indiens ont dû redoubler d'efforts. En effet, s'inscrire dans une catégorie générique, celle de l'Indien, n'est pas sans contraintes, et c'est au cours des luttes politiques, des manifestations et des revendications, que vont se cristalliser à nouveau les traits d'une image aux usages souvent limités. Le poids du terme générique obligeait la mise en scène de l'ethnicité. Tel fut le cas des Tremembé, qui ont commencé, à partir de 1992, à offrir sans aucune hésitation des représentations de leur danse sacrée, le *torém*, pendant laquelle se boit le *mocororó* (alcool tiré de la noix de cajou), au moindre spectateur, à *gente de fora* (gens de l'extérieur), surtout aux membres de la FUNAI et aux anthropologues<sup>59</sup>. Vingt-cinq ans après, ornés de plumes de dinde et d'autres volailles, à défaut de pouvoir trouver mieux, les corps peints avec des teintes végétales comme l'*urucum* (parfois même

<sup>57</sup> Voir *Jornal do Brasil* du 8 mai 2005.

<sup>58</sup> Selon la formule de Cardoso de Oliveira, 1976.

<sup>59</sup> Tel que le rappelle Ratts, 1998.

avec du rouge à lèvres) prêtent encore un semblant d'ethnicité, quand bien même ces performances n'existent pas de manière interne au quotidien du groupe. Les colliers de coquillages que l'on trouve dans les commerces de Fortaleza en tant qu'artisanat Tremembé sont rarement portés par ces derniers. L'ensemble des motifs des décorations, des peintures corporelles aux murales, révèle un répertoire graphique créé selon une grande liberté individuelle. C'est seulement lorsqu'ils sont collectivement réunis et spectaculairement exposés, pour répondre positivement aux grilles d'évaluation visuelle du recensement ethnique, qu'ils obtiennent entre eux l'unité que le terme « Indien » connote. Il s'agit de marquer symboliquement le territoire, de l'espace territorial plus précisément.

Un jeu d'images donc, avec prescription, et dont dépend une dynamique de frontière au sens d'une démarcation ethnique. Les Indiens du Ceará ne pouvaient qu'être vexés face aux remises en question de leur beauté, ils figurent parmi les pionniers des résistances et des luttes politiques pour l'obtention de leur démarcation territoriales et la reconnaissance de la différence ethnique. En effet, la constitution d'un mouvement indigène au sein du Ceará, dont l'assemblée interethnique chez les Kanindé de Aratuba était l'un des temps forts, ne s'effectue pas sans élargissement des réseaux de relations pour chacun des groupes concernés, entraînant ainsi une extension de chaque territoire. Cette mise en réseaux permet l'ouverture et l'appropriation d'autres espaces, y compris la ville, dans lesquels peuvent être créés des lieux privilégiés de la mobilisation indigène. Se mettent ainsi en dynamique des relations politiques et de nouvelles formes d'alliances qui vont au-delà de la seule question locale en empêchant l'isolement et surtout l'invisibilité. Et c'est à la suite des Indiens du Nordeste que les groupes aux contacts récents ont développé les mêmes stratégies politiques, plus avantagées par une histoire susceptible de prêter une continuité culturelle plus évidente. La reconquête de la culture n'est pas seulement une réinvention culturelle ; à défaut d'obtenir réellement un territoire depuis longtemps perdu, celui-ci s'inscrit résolument dans une appartenance multiple, brésilienne, noire et indienne.

C'est ainsi que l'assemblée des indigènes du Ceará se donnait à voir, incorporant de la visibilité comme de l'invisibilité, en manifestant la volonté d'inscrire le territoire dans un processus dynamique d'échange des identités culturelles susceptible de susciter la redéfinition du contrôle social et politique du partage de l'environnement. En d'autres termes, le territoire reste brésilien, au sens d'un État-nation, mais il est aussi Indien comme il l'était auparavant. Ce processus de territorialisation ne peut plus être perçu comme étant unique et homogénéisant, son actualisation par les Indiens conduit exactement au contraire. Chaque groupe repense ses formes d'échange, voire de métissage, en s'affirmant comme une collectivité, et précisément lorsqu'il s'approprie ces croisements en fonction de ses intérêts et de ses croyances. C'est encore ainsi que, par-delà la dépendance certaine des nouvelles ethnies pour leur reconnaissance



par l'État et, bien souvent, par des agents et des institutions étrangères, chaque communauté est imaginée comme une unité religieuse. De cette manière, le passé effacé, impalpable et invisible, peut être invoqué pour évoquer un temps antérieur et signifier une continuité historique. Jeu complexe pour lequel se métissent les temps et les espaces – mais reste une limitation : la contrainte de l'image.

### IMAGINAIRE COLONIAL ET ESTHÉTIQUE INDIGÉNISTE

Jeu complexe donc, pour construire et décrire une réalité tout aussi complexe. Pourtant, l'idée préconçue soutenant que les groupes amérindiens vivent en pleine continuité avec leur environnement naturel est tenace. Beaucoup plus qu'une idée, cette vision idéalisée cherche parmi les membres de ces sociétés des écologistes spontanés qu'il faut absolument « préserver » puisqu'ils seraient les détenteurs d'un savoir naturel hors du commun. Le mythe du bon sauvage, depuis longtemps mis en images par le cinéma hollywoodien, peut aussi être soutenu parfois par des anthropologues défenseurs d'une ethno-écologie, ou bien renforcé par des industries pharmaceutiques misant sur la biodiversité, récupéré par les sensibilités écologistes à la mode dans les milieux urbains, la publicité, le monde associatif à caractère humaniste, et bien d'autres formes d'action encore. Les motifs et les intérêts sont nombreux. Pour autant, cette « naturalisation » positive de l'Indien s'accompagne aussi d'une image négative, produite parfois par le même public. S'il existe un bon Indien, intégré à sa nature de manière parfaite, alors l'Indien des villes, celui que l'on ne trouve pas en Amazonie mais plutôt dans les *favelas* ou les périphéries des grandes villes du Nordeste, celui-là peut être fort douteux. Il l'est d'autant plus que son phénotype devient suspect lorsqu'il se fond dans le métissage brésilien, effaçant les signes distinctifs qui s'appuyent sur un critère épidermique. Même si le phénotype et l'épiderme ne peuvent en aucun cas être l'équivalent du lieu ou du territoire, dans bien des cas, l'image de cet Indien excentré est perçue entre l'idée d'un survivant d'une préhistoire précolombienne condamné à l'assimilation au monde moderne et celle d'un marginal urbain destiné à disparaître par dilution dans un métissage culturel et biologique.

Tels sont certains imaginaires communs, souvent partagés au sein de la société brésilienne comme ailleurs, définissant pour les Indiens un double rôle social et spatial : le paradis édénique dans la forêt ou l'enfer garanti dans la ville. Historiquement, ces imaginaires ont aussi contribué à l'invention de l'idée de nature produite par une conception chrétienne séparant avant tout l'homme et la nature selon un principe hiérarchique. Cette domination de l'homme sur son milieu, anthropocentrisme perdurant, s'est progressivement renforcée par la pensée cartésienne ajoutant à l'idée de nature une plus-value certaine : un potentiel de forces productives inépuisable. Et c'est encore cette idée que semblent soutenir bon nombre de discours techno-scientifiques, souvent

sous forme de lois, de pouvoirs et d'énergies quantifiables. L'idéologie progressiste fera même de la nature un objet tendu entre préservation et exploitation et, ainsi conçue, elle rejoindra très vite au Brésil un principe de réalité domesticable, soutenu par des valeurs ambivalentes qui lui sont associées : d'un côté, la bonne nature civilisée, et de l'autre, la nature sauvage ou mauvaise. C'est bien souvent pour jouer ce scénario que les Indiens sont convoqués, perpétuellement condamnés et réduits à un rôle d'élément naturel, bon ou mauvais.

Sur la scène politique et inter-ethnique, les Indiens sont incessamment confrontés à l'imaginaire double de leurs interlocuteurs. Incarnant pour ces derniers une image qui ne les présente pas en dehors de ce registre, il ne leur est guère possible d'adopter un autre discours politique. La contrainte est forte et l'emprise de l'image sévère ; elle ne laisse guère d'échappatoire en dehors de cette imagerie d'une altérité qui ne se construit pas autrement que sur le mode d'un indigénisme ambiantaliste ou naturaliste. Or, pour de nombreux groupes encore, rien n'est plus étranger aux conceptions amérindiennes dites traditionnelles qu'une nature-objet, exploitée ou préservée, perçue comme instance séparée de la société et à laquelle elle puisse être subjuguée. Pour les groupes les plus reculés, aux contacts rares avec le Brésil des grandes villes, leurs cosmologies font souvent de l'univers une totalité sociale régie par un système complexe d'inter-échange entre sujet humains et sujets non humains. Le chamanisme en est un exemple, et la présence du *pajé* parmi les nouveaux groupes indiens, même dans des contextes d'intenses métissages, montre que la ville – où ils vivent souvent, y résidant ou la traversant – n'efface pas ces croyances qui rejoignent souvent et très facilement d'autres religions, et s'y mêlent. Les rites s'effectuent, d'ailleurs, dans un espace urbain mais sacré et qui est le *terreiro*, espace autant investi par des fragments de cultures amérindiennes qu'afro-brésiliennes. Celui-ci peut être un simple appartement, une maison, un jardin ou tout autre lieu d'habitat individuel ou collectif dans la ville, tous quartiers confondus. Sans pour autant prétendre développer, au terme de ce texte, une étude des malentendus et des incompréhension entre systèmes de pensées très éloignés les uns des autres – rationalité cartésienne contre cosmologie amérindienne – nous retiendrons cependant que ces systèmes coexistent et se métissent depuis maintenant fort longtemps. Nous retiendrons surtout que le *terreiro* se dresse contre la conception homogénéisante d'un territoire unique, définitivement conquis et colonisé.

Pour autant, l'Indien apparaît encore comme un élément à évaluer, à jauger, afin d'en préserver ce qu'il peut représenter de positif. Bien que développant des stratégies d'incorporation d'éléments de cultures mondialisées, et favorisant l'implantation de politiques sociales dans les régions de son intervention politique, il doit être caractérisé par quelques traits, toujours les mêmes, étayés par des présupposés de tous ordres. Ces traits permettent de créer l'image de l'Indien telle qu'elle doit apparaître aux yeux du spectateur. La mise en scène des signes ethniques

est destinée à provoquer un effet de réel, et désirer voir et revoir une représentation fausse peut permettre de savoir pourquoi on peut la considérer comme vraie. Il est possible de comprendre pourquoi on l'accepte sous ce statut et on la revendique comme telle, alors qu'il n'en est rien, puisque cette image renvoie à une si grande facticité. Mais la simulation de l'authenticité paraît être à la base du personnage pour lui permettre de s'inscrire dans un système normatif et évaluatif, accessible et désiré par le public. Ces relations, qui ressemblent à celles d'un marché selon les termes d'une offre et d'une demande, font avant tout de l'Indien un support de valeurs, de références, d'idées et, en fin de compte, de signes. Dans ce contexte, son caractère réel perd de sa pertinence. Il n'est plus le vrai sujet en tant que personnage réaliste sur scène, mais plutôt le point de vue du spectateur sur lui. C'est la connaissance de ce point de vue qui lui permet de retourner certaines perspectives historiques pour une meilleure reconnaissance de son existence encore marginale au sein de la société brésilienne. Ce renversement n'est pas simple à réaliser, le trouble subsiste au quotidien et la reconnaissance d'une identité ethnique ne garantit aucune amélioration du cadre de vie. Mais si la problématique passe par cette réflexion, alors il devient impératif de réévaluer le rôle des spectateurs, en premier lieu celui des anthropologues qui constitue un indice capital dans le devenir de l'image amérindienne. Il conviendrait surtout de moins souligner ce qui pourrait mettre en relief la différence entre l'Indien de l'anthropologie et l'Indien des mises en scène.

### Bibliographie

BARTH F., « The analyse of culture in complex Societies », *Ethnos*, 3-4, 1988, p. 120-142

CARDOSO DE OLIVEIRA R., *Identidade, etnia e estrutura social*, São Paulo, Pioneira Editora, 1976.

CARNEIRO DA CUNHA M., *Legislação indigenista no século XIX, uma compilação : 1808-1889*, São Paulo, EDUSSP/Comissão Pro-Índio de São Paulo, 1992.

DANTAS B.G., SAMPAIO J.A. & CARVALHO M. DO R., « Os povos indígenas no Nordeste brasileiro » in CARNEIRO DA CUNHA M., *História dos Índios do Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

HALL S., « New ethnicities » in MORLEY D. et al. (dir.), *Stuart Hall : Critical dialogues in Cultural Studies*, Londres-New York, Routledge, (1989) 1996.

HAMON P., *Texte et idéologie. Valeurs, hiérarchies et évaluations dans l'œuvre littéraire*, Paris, PUF, 1984.

HANNERZ U., « Fluxos, Fronteiras, Hybridos, palavras chaves da antropologia transnacional », *Mana, Estudos de Antropologia Social*, 3(1), 1997, p. 7-39.

HOBBSAWM E., « Qu'est-ce qu'un conflit ethnique? », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 100, 1993, p. 51-57.

LOWIE R., « The Cariri »; « The Pancararu »; The Tarairio » in STEWARD J. (dir.), *Handbook of South America Indians*, Bulletin of the Bureau of America Ethnology, 1946, n° 143 (1), p. 557-566.

MC LEOD J., *Beginning Postcolonialism*, Manchester-New York, Manchester U. P., 2000.

MÉTRAUX A., « The Fulniô »; « The Tremembé »; « The Puri-Coroado Linguistic Family » in STEWARD J. (dir.), *Handbook of South America Indians*, Bulletin of the Bureau of America Ethnology, 1946, n° 143 (1) p. 523-530, 571, 573-574.

OLIVEIRA J. P. DE, « Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais », *Mana, Estudos de Antropologia Social*, 4(1), 1998, p. 47-77.

PORTO ALEGRE S. (dir.), *Documentos para a história indígena no Nordeste : Ceará, Rio Grande do Norte e Sergipe*, São Paulo, NHI-USP/FAPESP/ Fortaleza, 1994.

— *Aldeias indígenas e povoamento no Nordeste no final do século XIX : aspectos demográficos da « cultura de contato »*, 1993.

— *Relações interétnicas e história regional : uma revisão do « desaparecimento » das populações indígenas do Nordeste*, Fortaleza, UFC, 1992.

RATTS A. J. P., « Os povos invisíveis : territórios negros e indígenas », *Cadernos CERU, Série 2*, n° 9, 1998, p. 110-127.

RIBEIRO D., *Os índios e a civilização*, Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, 1970.

SAMPAIO J.A.L., *De caboclo a índio : etnicidade e organização social e política entre os povos indígenas no Nordeste do Brasil*, Campinas, Unicamp, 1986.

SCHWARCZ L.M., *O espetáculo das raças : cientistas, instituições e a questão racial no Brasil (1870-1930)*, São Paulo, Companhia Das Letras, [1993] 2004.