

SUR L'EXPERTISE ANTHROPOLOGIQUE TERRITOIRES ET IDENTITÉS INDIGÈNES AU BRÉSIL *

João PACHECO DE OLIVEIRA

RÉSUMÉ : Revient-il à l'anthropologue de décider de la qualité « indigène » d'un individu ou d'une collectivité, ou encore des limites du territoire qui lui est attribué (ou reconnu) par l'État ? En termes épistémologiques et éthiques, s'agit-il d'une tâche qui lui incombe ? L'objectif de ce texte est de discuter la manière dont ces questions se posent aux anthropologues brésiliens, dans le contexte actuel. Partagé entre les discours indianiste et indigéniste, entre romantisme et médiation politique, l'anthropologue cherche à définir une posture appropriée en situation d'expertise (à distinguer de la situation ethnographique), qui puisse sauvegarder la qualité scientifique de son travail, tout en répondant aux attentes et aux demandes propres à ce contexte.

MOTS-CLÉS : expertise anthropologique, ethnicité et identité ethnique, anthropologie appliquée, éthique et anthropologie, anthropologie de la situation coloniale.

ABSTRACT : *Is it possible for an anthropologist to decide whether an individual or a collectivity can or cannot be characterized as « indigenous », and then proceed to establish the limits of the territory which should be assigned (or recognized) by the state ? Does his role as a scientist furnish him with the conceptual and methodological instruments necessary for such a task ? In epistemological and ethical terms, is this something which he should endeavour to do ? The purpose of this paper is to discuss how these questions are being put to Brazilian anthropologists since the 1980s. Torn between an « indianist » and an « indigenist » discourse, between romanticism and political mediation, the anthropologist must define an appropriate posture for dealing with policy-making ; one which will simultaneously safeguard the scientific quality of his work while addressing the specific demands of each situation.*

KEYWORDS : *anthropological expertise, ethnicity and ethnic identity, applied anthropology, anthropology and ethics, anthropology of colonial contexts.*

* La traduction française de cet article rédigé en portugais, a été réalisée par David FAJOLLES que nous remercions. Pour plus de précisions sur les références citées en notes, se reporter à la liste finale, p. 434-436.

ZUSAMMENFASSUNG : Sollen Anthropologen darüber entscheiden, ob ein Individuum oder ein Kollektiv als « Urbevölkerung » zu bezeichnen ist, und die Grenzen des Territoriums festlegen, das dieser Bevölkerung vom Staat zuerkannt wird? Gehören solche Entscheidungen, nach epistemologischen und ethischen Kategorien beurteilt, zu ihren Aufgaben? In diesem Artikel soll diskutiert werden, wie sich diese Fragen im gegenwärtigen Kontext den brasilianischen Anthropologen stellen. Im Spannungsfeld von « indianistischem » und « indigenistischem » Diskurs, von Romantik und politischer Vermittlung sucht der Anthropologe nach einer Haltung, die es ihm ermöglicht, als Experte aufzutreten (was seine Situation von der des Ethnologen unterscheidet), dabei die Qualität seiner wissenschaftlichen Arbeit zu sichern und gleichzeitig den in diesem Kontext an ihn gestellten Erwartungen gerecht zu werden.

STICHWÖRTER : anthropologische Expertise, Ethnizität und ethnische Identität, angewandte Anthropologie, Ethik und Anthropologie, Anthropologie in den Kolonien.

RESUMO : O antropólogo pode decidir se um indivíduo ou uma coletividade podem ser caracterizados como « indígenas » e fixar quais são os limites do território que lhe deve ser atribuído (ou reconhecido) pelo Estado? Enquanto cientista ele possui instrumentos conceituais e metodológicos apropriados para tal definição? Em termos epistemológicos e éticos, essa é uma tarefa que lhe cabe? O objetivo desse artigo é discutir como tais questões se apresentam aos antropólogos brasileiros em um contexto histórico específico, o final dos anos 80 e a década de 90. Dividido entre o discurso indianista e o discurso indigenista, entre o romantismo e a mediação política, o antropólogo busca definir uma performance própria, que resguarde igualmente a qualidade científica de seu trabalho, mas que atenda às demandas do contexto específico das perícias (e distinto portanto da situação etnográfica).

PALAVRAS-CHAVES : perícia antropologica, etnicidade e identidade etnica, antropologia aplicada, etica e antropologia, antropologia da situação colonial.

João PACHECO DE OLIVEIRA, professeur titulaire d'ethnologie au Musée national (Rio de Janeiro), enseigne et dirige des recherches dans le cadre du programme de post-graduation en anthropologie sociale (PPGAS) de l'Université fédérale de Rio de Janeiro (UFRJ). Chercheur au Conseil national de la recherche scientifique (CNPq), président de l'Association brésilienne d'anthropologie de 1994 à 1996, il a coordonné le projet « Estudo de terras indígenas no Brasil » (PETI), développé au Musée national, de 1985 à 1992. Il a fondé en 1986 le MAGUTA (Centre de documentation et de recherche de l'Alto Solimões), actuellement dirigé par l'organisation indigène « Conseil général de la tribu Ticuna ».

Adresse : Programa de pós-graduação em antropologia social (PPGAS), Museu Nacional, Quinta da Boa Vista, S/N., São Cristóvão, CEP 20940-040, Rio de Janeiro, RJ, Brésil.

Courrier électronique : jpacheco@ism.com.br

Revient-il à l'anthropologue de décider de la qualité « indigène » d'un individu ou d'une collectivité, ou encore des limites du territoire qui lui est attribué (ou reconnu) par l'État ? En tant que spécialiste, possède-t-il les instruments conceptuels et méthodologiques adaptés à ce travail de définition ? En termes épistémologiques et éthiques, peut-il prendre une telle décision, dans la mesure où cela implique qu'il accepte de se substituer aux agents historiques concrets — peuples indigènes, population régionale partagée entre différentes classes et catégories, ou encore l'État —, et de se retrouver en position d'arbitre entre des intérêts sociaux conflictuels, voire antagonistes ?

L'objectif de cet article est de discuter la manière dont ces questions — qui rejoignent la problématique théorique de la relation du sociologue à la lutte concurrentielle entre les acteurs sociaux pour les classifications et les identités sociales¹ — se posent aux ethnologues brésiliens dans le contexte historique spécifique de la fin des années quatre-vingt et des années quatre-vingt-dix. Dans cette période, en effet, les différentes instances de l'appareil d'État commencent à recourir de manière croissante au travail (qualifié de « technique ») d'anthropologues de formation spécialisée, intégrés principalement dans le circuit académique (universités, musées et centres de recherche).

C'est dans un cadre judiciaire que cette collaboration est née, au travers des sollicitations d'« expertises anthropologiques² », dans une conjoncture nationale marquée par un effort de réorganisation juridique et institutionnelle du pays, en vue de modifier les pratiques légales et les structures juridiques autoritaires implantées par les gouvernements militaires précédents (1964/1985). Par la suite, dans une conjoncture caractérisée par une adéquation progressive des institutions et des intérêts nationaux à des mécanismes et des conventions transnationales, cette demande de collaboration s'est inscrite également dans le cadre de l'administration, avec la

1. BOURDIEU, 1983.

2. Dans les procès judiciaires dont les décisions affectent les intérêts des indigènes, les juges peuvent recourir aux services spécialisés d'un anthropologue pour répondre à un ensemble de questions élaborées par lui-même ou par les avocats des partis impliqués. À cette fin, l'anthropologue réalise une enquête bibliographique et de terrain, dont l'extension et les coûts sont décidés en commun accord avec le juge. Par une décision du Tribunal fédéral suprême en 1986 spécifiant les connaissances requises, seuls les anthropologues sont considérés comme habilités à agir en tant qu'experts dans des causes qui concernent les droits indigènes (auparavant, c'étaient les ingénieurs, psychologues, etc.). Les juristes affirment que les expertises n'affectent en rien la souveraineté du juge, qui peut également considérer comme superflu le recours à une expertise technique ; il est libre aussi de respecter ou non le point de vue adopté par l'expert, soit en l'ignorant, soit en sollicitant une nouvelle expertise.

nomination d'anthropologues à la tête de groupes de travail mis en place par l'agence indigéniste afin de délimiter les terres indigènes.

Cette collaboration nouvelle entre anthropologues, juges et administrateurs fut largement saluée. Il n'est guère difficile de comprendre cet enthousiasme si l'on se réfère à la situation antérieure : l'ordre juridique reposait alors sur une tradition centralisatrice et assimilationniste, ainsi que sur une agence indigéniste qui excluait systématiquement les anthropologues de ses activités et de son organigramme. Ce texte essaie au contraire d'adopter une posture critique et sociologiquement relativisante vis-à-vis de cette rencontre, tentant de fonctionner comme une sorte de « mauvaise conscience » qui montre la complexité et les risques impliqués par cette collaboration.

Au fur et à mesure de l'argumentation, on verra que l'anthropologue — confronté à un exercice ethnographique et interprétatif très utile, défi théorique riche et original — n'est pas confiné dans les rôles et les attentes propres aux recherches conventionnelles, mais qu'il répond également à des codes et des stratégies extérieures au domaine universitaire. Autrement dit, coincé entre le discours indianiste et le discours indigéniste, entre romantisme et médiation politique, l'anthropologue cherche à se doter d'une posture propre qui puisse répondre, tout en sauvegardant la qualité scientifique de son travail, aux demandes caractéristiques du contexte social spécifique des expertises, à distinguer de la situation ethnographique.

On évoquera aussi quelques propositions par lesquelles les anthropologues — qui les ont discutées et communiquées par le biais de leur association professionnelle — se proposent de modifier la logique des expertises et des rapports d'identification des terres indigènes, de manière à assurer à ce travail une meilleure compréhension des phénomènes observés.

LA COOPÉRATION ENTRE ANTHROPOLOGUES, PROCUREURS ET ADMINISTRATION

Les expertises sont apparues au milieu d'une conjoncture politique de redémocratisation, dont l'événement le plus remarqué a été la promulgation d'une nouvelle charte constitutionnelle (1988) ; son élaboration a duré environ un an, puis provoqua un large débat national, impliquant la consultation, la mobilisation et le renforcement de la société civile. Dans le domaine indigéniste, en l'occurrence, une nouvelle visibilité fut donnée à des associations aux fins les plus variées (organisations non-gouvernementales, associations professionnelles et scientifiques, églises, syndicats, manifestations des groupes directement intéressés, etc.), pour leur capacité

à fournir des propositions pour la consolidation des droits des minorités — et des indigènes en particulier.

Poursuivi devant les tribunaux pour avoir créé des réserves indigènes par décret, et atterré par la mauvaise qualité des informations que lui fournissaient les techniciens de la Fundação Nacional do Índio (FUNAI), institution chargée d'assurer le suivi des affaires indiennes, le procureur général de la République³ sollicite l'aide d'anthropologues à vocation indigéniste. Préoccupé notamment par le montant énorme des indemnités exigées, il signa un accord avec l'Association brésilienne des anthropologues (ABA), s'engageant à embaucher (et rémunérer) les professionnels indiqués par l'Association afin qu'ils procèdent à des expertises et lui remettent des rapports fournissant les preuves et les arguments de nature anthropologique dont il se servirait pour étayer sa défense et justifier, auprès des juges, les raisons des initiatives gouvernementales.

La nouvelle constitution, promulguée au cours de la même année, contient un chapitre, court mais de poids, sur les populations indigènes, leur reconnaissant le droit à la diversité culturelle et linguistique, ainsi qu'au choix de leurs formes d'organisation — ce qui va directement à l'encontre des politiques d'assimilation préconisées jusqu'alors. Ces dernières visaient essentiellement à intégrer les Indiens au sein de ce qu'il est convenu d'appeler la « communauté nationale », notion présente par ailleurs dans la législation ordinaire (comme le statut de l'Indien, de 1973, toujours en vigueur). Dans un décret postérieur (1996), le gouvernement attribuera un rôle important au spécialiste, l'anthropologue, chargé d'entreprendre les recherches nécessaires.

Pendant la période de la Constituante⁴, la FUNAI s'est maintenue à l'écart des débats et des propositions sur la nouvelle politique indigéniste, alors que l'ABA, le CIMI (Conseil indigéniste missionnaire — organe de coordination des missionnaires catholiques) et diverses entités non gouvernementales acheminaient subsides et propositions, les instances dirigeantes indigènes se manifestant lors des décisions cruciales. Avant même la rédaction définitive, la FUNAI s'est prononcée contre les propositions avancées, allant jusqu'à proposer de mettre fin à un ancien amendement constitutionnel qui établissait la priorité du droit indigène dans les cas de conflits fonciers⁵. En complet décalage avec la volonté de démocratisation affirmée dans la Constitution, la FUNAI est restée totalement réfractaire à tout

3. Poste rattaché au ministère de la Justice, en charge jusqu'en 1988 de la seule défense judiciaire de l'Union, puis transformé en instance d'inspection de l'application de la loi.

4. Pour une compréhension plus détaillée de ce processus, consulter CARNEIRO DA CUNHA *et al.*, dir., 1987, ainsi que SILVA et GRUPIONI, 1994, en part. les articles de Silvio Coelho dos Santos et Carlos Alberto Ricardo.

5. RICARDO et OLIVEIRA, 1987, p. 2-4.

changement dans ses pratiques administratives, traversant ainsi une conjoncture de « remilitarisation⁶ » et s'inscrivant dans une politique de sécurité nationale qui s'opposait à la création d'aires indigènes dans les régions frontalières, considérées comme stratégiques⁷.

Cette attitude ne s'est modifiée qu'au début de la décennie suivante, avec les préparatifs de la II^e conférence des Nations unies sur l'Environnement et le Développement (CNUED, « Eco-92 »), pour laquelle le Brésil allait faire office de pays hôte⁸. Craignant de devenir à cette occasion la cible de critiques lourdes et de dénonciations de la part des défenseurs de l'environnement et des entités de défense des droits des minorités ethniques, le gouvernement brésilien procéda à un refonte radicale de ses politiques dans ce domaine. Dans les secteurs concernés de l'administration, des « sertanistes » et des écologistes furent nommés ; ils mirent en application des programmes de travail relativement ambitieux, introduisant des changements qui réussirent dans une certaine mesure à rapprocher les organismes gouvernementaux des orientations affichées dans la Constitution promulguée quelques années auparavant.

La nouvelle attitude du gouvernement brésilien entraîna alors une réaction positive de la part des organismes internationaux, ainsi que l'ouverture de lignes de crédit et de financement pour les activités indigénistes et environnementales. Une des priorités reconnues par la Communauté économique européenne et la Banque mondiale était la préservation de la forêt amazonienne, ce qui impliquait la démarcation des terres indigènes, la création de réserves d'exploitation ainsi que d'unités de conservation. Dans les années qui suivirent, les secteurs gouvernementaux chargés de ces questions commencèrent à se structurer lentement, en créant des équipes techniques, en révisant les normes en vigueur et en levant les fonds nécessaires pour pouvoir proposer des contreparties et s'assurer la confiance des agences de coopération internationale.

Une fois de plus, la pauvreté des cadres techniques de la FUNAI est apparue de manière criante. Une politique de rapprochement avec les universités et l'ABA fut alors mise en place, afin de recruter des anthropo-

6. OLIVEIRA, 1992.

7. Il s'agit du projet « Calha Norte », projet gouvernemental qui réunit plusieurs ministères, ayant ainsi des effets dans de multiples secteurs de l'administration publique, voir OLIVEIRA, 1990.

8. L'événement le plus représentatif dans le champ indigéniste et écologique fut la deuxième réunion de la CNUED, en 1992, à Rio de Janeiro, en vue de laquelle le gouvernement brésilien avait procédé à un changement radical dans sa politique indigéniste, en reconnaissant officiellement de nombreux territoires indigènes de grande taille. À partir de 1995 furent mis en place les programmes de coopération internationale à travers lesquels les pays du G-7 (le groupe des sept plus importantes puissances économiques) commencèrent à financer un programme de démarcation des terres et de protection de l'environnement en Amazonie brésilienne (PPTAL).

logues susceptibles d'accomplir de manière adéquate l'identification des nombreuses revendications foncières présentées par les indigènes — jusqu'alors ignorées, ou considérées comme secondaires suivant les priorités des anciens dirigeants de l'agence indigéniste. C'est dans ce nouveau contexte créé par « Eco-92 »⁹, que les anthropologues de carrière¹⁰ ont commencé à être invités à coordonner des groupes de travail de la FUNAI chargés de l'identification des terres indigènes, en s'acquittant d'un travail de terrain, en articulant les activités d'autres spécialistes (ingénieurs, topographes, avocats, spécialistes de l'environnement, etc.) et en rédigeant des rapports techniques qui puissent servir de point de départ au processus administratif de reconnaissance des terres indigènes.

LES EXPERTISES ET LEURS PARADOXES

Il n'est pas question ici de débattre de l'impact de ces nouvelles directives gouvernementales, analysées dans d'autres textes¹¹, mais plutôt de réfléchir sur les risques et les défis ainsi imposés au travail de l'anthropologue. Ces sollicitations sur l'activité anthropologique sont si nombreuses qu'un tel souci se justifie : en effet, suite à l'accord conclu entre l'ABA et le procureur général de la République, une quarantaine d'expertises ont été réalisées alors que d'après la FUNAI (1997), il reste encore plus de 150 terres indigènes à identifier. Sur les 650 affiliés de l'ABA, 200 environ étudient ou ont étudié les populations indigènes. Si l'on considère l'ampleur qu'a prise cette collaboration (qui implique des universités de tout le pays et des anthropologues issus des principaux centres de recherche), on ne peut minimiser les effets de ces collaborations sur la pratique anthropologique.

Bien que certains pensent que ce sujet relève de l'appréciation personnelle de chacun (l'anthropologue peut décider de collaborer ou non), que d'autres y voient un élargissement du marché du travail pour les anthropologues (et un signe de reconnaissance de leur profession), et que, dans l'ensemble, nombreux soient ceux qui profitent de l'occasion pour

9. OLIVEIRA, 1992.

10. Dans l'organigramme de la FUNAI, on trouve la catégorie d'« anthropologue », pour laquelle n'est cependant exigée aucun prérequis (au-delà d'une formation universitaire) ni aucune formation spécifique. Sont ainsi nommées à cette fonction des personnes formées en psychologie, aux beaux-arts, en architecture, en économie ou en sciences sociales. À l'inverse, l'ABA ne reconnaît comme « anthropologues » que ceux qui ont suivi des études et reçu une formation spécifique à un niveau doctoral.

11. RICARDO, 1994, et OLIVEIRA, 1998.

renforcer les demandes et les intérêts des indigènes auprès de l'État, cette question affecte, selon nous, les attentes et contraintes que la société, et les Indiens en particulier, peuvent avoir à l'égard de l'anthropologue, ce qui exige de celui-ci une réflexion sur le caractère adéquat et l'efficacité de ses propres pratiques.

C'est l'ensemble des tâches et des attentes qui reposent sur les anthropologues qui nous préoccupe ici. Des progrès, sans aucun doute, ont été faits dans le domaine de l'ethnographie des peuples indigènes résidant sur le territoire brésilien; des théories importantes, traitant de la dynamique du contact interethnique, des formes d'organisation et du symbolisme de ces sociétés, ont été formulées. Il faut cependant garder à l'esprit que les questions posées à l'anthropologue dans un contexte juridique sont assez spécifiques et exigent de lui une connaissance appliquée, des conclusions bien circonscrites et des réponses tenues pour exactes.

Relève-t-il de la compétence de l'anthropologue — ou même lui est-il, éthiquement parlant, permis — de dire que tel ou tel individu est membre (ou non) d'un groupe ethnique donné? L'anthropologue peut-il effectivement assurer qu'un groupe humain déterminé est (ou non) « indigène », autrement dit que ce groupe s'inscrit dans des rapports de continuité avec des populations précolombiennes? Enfin, peut-il établir avec précision l'étendue du territoire correspondant au groupe ethnique en question?

Ces questions, très complexes d'un point de vue anthropologique, appellent cependant pour les juges, les procureurs et les avocats, des réponses précises. C'est pourquoi ces derniers qualifient d'« expertises » ces investigations (que l'anthropologue, lui, appelle « recherches »), entreprises en vue d'émettre un « avis », auquel sera conféré un haut degré d'exactitude technico-scientifique. La comparaison qui est parfois faite avec ce qu'on appelle « l'expertise de paternité », à travers l'examen de l'ADN, est plus qu'inquiétante.

Ces questions nous amènent à comparer les avis émis lors des procès judiciaires avec d'autres actions émanant de processus administratifs, ayant donc pour origine des initiatives du pouvoir exécutif; il s'agit, en l'occurrence, de rapports rédigés par des anthropologues, résultat de ce qu'on a appelé les « groupes de travail pour l'identification des terres indigènes¹² ». Dans les deux cas, ce n'est pas à des questions que soulève la théorie anthropologique que répond l'avis de l'expert; ces activités d'expertise, par ailleurs, ne sont ni financées ni promues par la communauté académique. Sollicités et appuyés par d'autres instances — que ce soit par différentes sphères du pouvoir judiciaire ou par l'institution publique de tutelle —, ces avis impliquent de la part de ceux qui les

12. OLIVEIRA et ALMEIDA, 1998, p. 74-100; LIMA, 1998, p. 235-261.

rédigent, de façon sous-entendue mais claire, l'acceptation tacite de certaines règles et attentes non définies dans le strict contexte de la pratique anthropologique.

L'intervention des anthropologues dans des procès judiciaires et administratifs peut être considérée non pas comme l'application d'un *savoir d'État cristallisé*, mais au contraire comme l'exercice d'une compétence technico-scientifique dans un jeu complexe de pressions et de négociations, auquel sont mêlés des médiateurs sociaux d'origines différentes — organisations gouvernementales et non-gouvernementales, association scientifique (celle des anthropologues), universités, Indiens et intérêts privés.

D'une manière générale, c'est à la formulation de la problématique issue de cette rencontre entre anthropologie, processus judiciaires et processus administratifs que nous nous consacrerons ici. L'exercice auquel nous nous livrerons maintenant sera donc celui d'une reprise, à la lumière des contributions et des impasses de la recherche anthropologique actuelle, des questions qui se posent à l'anthropologie dans le cadre de ces avis d'expertise¹³.

LA DÉFINITION D'UN GROUPE ETHNIQUE

La première de ces questions touche à la définition du groupe ethnique. Le sens commun perçoit le rôle des anthropologues dans les rapports comme une expertise conforme à la manière naturalisée dont différents courants anthropologiques ont conceptualisé les unités socioculturelles¹⁴. De même que les chercheurs en sciences naturelles sont capables, quand ils étudient la morphologie des animaux et des plantes, d'identifier et de classer un spécimen du monde animal, l'anthropologue devrait lui aussi être capable d'identifier et de classer les humains au sein des unités sociales auxquelles ils appartiennent, suivant les formes culturelles qu'ils adoptent.

Ces attentes ne peuvent qu'être déçues. En effet, les formes culturelles ne montrent pas la même régularité que la transmission génétique, et les unités sociales ne sont pas aussi clairement discontinues et permanentes que les espèces et les genres du monde animal. Et surtout, les unités sociales changent à une telle vitesse et de manière si radicale que l'on ne

13. Certaines idées contenues dans cet article ont été présentées lors de la table de clôture du séminaire « Expertises anthropologiques et procès judiciaires », qui réunit en décembre 1991 à l'université de São Paulo, sur l'initiative de l'ABA, anthropologues, avocats et indigénistes. Cette communication fut substantiellement réélaborée à partir du colloque « Sciences sociales, État et société », organisé au Musée national en septembre 1997.

14. OLIVEIRA, 1988, p. 26-28.

connaît pas de précédent dans le cadre du processus de l'évolution naturelle. Les unités sociales abandonnent de vieilles formes culturelles, en reçoivent d'autres provenant de l'extérieur — en les réélaborent; elles créent même des formes nouvelles et différentes de se manifester. Dans cet univers de mutabilité, comment serait-il possible de s'assurer que les unités dont on parle sont encore les mêmes ?

Dans certains cas, le travail de l'anthropologue est relativement plus aisé, notamment lorsqu'il se concentre sur des groupes qui cultivent de fortes différences par rapport aux modèles culturels de la société brésilienne. L'usage d'une langue propre est certes un aspect privilégié de cette différenciation culturelle. Des critères absolument consensuels, tels que l'emploi d'une technologie relativement simple ou le nomadisme, permettent, sans trop de peine, de caractériser comme indigène un groupe vivant en situation d'isolement marqué — chose d'ailleurs rare de nos jours. Mais dans bien d'autres cas, l'enquête peut se montrer bien plus complexe, et mener à des résultats qui sont loin d'être consensuels. C'est ainsi que la condition indigène des groupes ethniques qui ont déjà perdu leur langue, et dont la culture n'est visiblement pas en contraste avec la culture régionale environnante, est susceptible d'être remise en question.

D'un côté, le sens commun pousserait à penser que le lien de continuité historique de ces groupes a déjà été rompu; qu'ils ont fini par devenir, du fait de l'accélération du processus d'acculturation, entièrement assimilés, et par conséquent indistincts du reste de la population brésilienne. Il s'agirait alors de descendants ou de survivants qui ne répondraient plus à la définition d'Indiens, même s'ils présentent encore des souvenirs ou des fragments (folklorisés) de coutumes. D'un autre côté, on peut également affirmer que la culture originelle d'un groupe donné a été modifiée et vidée à un point tel de son contenu qu'il ne lui reste rien de typique ni d'authentique. Il ne serait alors question que d'une simple manipulation de l'identité ethnique, à travers laquelle émergeraient de « faux Indiens » et des cultures indigènes « non authentiques », ayant pour fin l'obtention d'avantages matériels bien définis.

Pour sortir de ce type d'impasse, il convient de revenir au concept de groupe ethnique, élaboré par Fredrik Barth. Depuis Barth¹⁵, les anthropologues travaillent à partir d'une définition assez précise de ce qu'est un groupe ethnique, qui diffère largement de l'acception commune du terme. Les éléments spécifiques d'une culture, comme les rituels et les coutumes, peuvent connaître de grandes variations au fil du temps, ou dans le cadre d'une adaptation nécessaire à un environnement diversifié; ce qui importe, c'est le maintien d'une même forme organisationnelle qui prescrit un

15. BARTH, 1969 et 1988.

modèle unifié d'interaction entre les membres et les non-membres du groupe.

Si l'on admet qu'une identification ethnique correspond à un acte classificatoire pratiqué par un sujet dans un contexte donné, ce serait alors un contresens de supposer que les autotaxonomies et les taxonomies que peut établir un agent extérieur doivent nécessairement coïncider. C'est précisément le contraire que montre Michael Moerman¹⁶, dans une analyse en situation des attributions ethniques en Thaïlande péninsulaire. Cette étude, ainsi que d'autres réalisées en situation¹⁷, montrent que les classifications opérées par différents sujets sociaux peuvent varier non seulement en fonction de la valeur attribuée aux termes utilisés, mais aussi selon le découpage de ces éléments et la nature des niveaux d'inclusion définis.

La distance est très grande entre ce concept de groupe ethnique et la définition nominaliste donnée lors d'un séminaire organisé en 1954 par l'Institut indigéniste interaméricain¹⁸, définition qui s'est vue plus tard incorporée à la législation de plusieurs pays latino-américains. Selon cette définition, est Indien celui qui se considère comme tel et est considéré comme tel par la société environnante. C'est ce critère qui a été retenu au Brésil dans l'article III du statut de l'Indien (1973).

LA NATURE DE LA CONTINUITÉ D'UN GROUPE ETHNIQUE

Un second aspect à prendre en considération concerne la nature de la continuité attribuée à un groupe ethnique. À la lecture des critères établis par les juges, les procureurs ou les avocats de la défense, se dégage l'impression d'une identité ethnique substantielle, cristalline, permanente, et indépendante des conjonctures et des divisions internes. La bibliographie sur l'ethnicité comporte de nombreux cas montrant que les choses ne se passent pas ainsi.

Citons un registre ethnographique non brésilien, sur le cas des Nden-deuli, décrit par Joseph T. Gallagher¹⁹. Cet exemple montre clairement combien les attentes habituelles du sens commun par rapport au processus de définition de l'identité ethnique sont erronées. L'existence d'une identité qui unifie et singularise une population n'est en aucune manière une nécessité culturelle, cela étant tout aussi vrai pour les peuples indigènes, y

16. MOERMAN, 1965.

17. NAGATA, 1974, p. 348-349.

18. LEWIS *et al.*, 1954.

19. GALLAGHER, 1974.

compris au Brésil, qui n'ont pas encore vécu le processus d'intégration dans une situation coloniale²⁰.

Loin d'être l'expression profonde de l'unité d'un groupe, l'ethnonyme résulte d'un accident historique, qui est fréquemment associé à un jeu de mots, une plaisanterie, ou un acte manqué. Il arrive souvent qu'un groupe dominé ne se maintienne pas comme une unité isolée : incorporé à d'autres populations (elles-mêmes dominées ou, à l'inverse, fractions de la population dominante), il se retrouve divisé, subdivisé, et ajouté à d'autres unités de différents types. Écartelé, démonté, remonté de diverses manières et dans des situations et des contextes variables, quelle forme de continuité historique et culturelle un tel groupe dominé peut-il encore conserver ?

La seule continuité qu'il soit à la rigueur possible de repérer serait celle qui montrerait, en reconstituant le processus suivi par ce groupe, comment le groupe a constamment refaçonné son unité et sa différence vis-à-vis des autres groupes avec lesquels il a été en interaction. Certaines catégories originelles d'auto-identification et des pratiques d'interaction propres permettent de délimiter ce groupe par rapport à d'autres, tout en sachant que le contenu des catégories classificatoires varie substantiellement, et que la zone spécifique de sociabilité se modifie beaucoup, croissante ou décroissante selon les contextes.

Dans sa description d'un différend judiciaire entre les actuels habitants de la partie indigène de la ville de Cape Cod et la tribu Mashpee, James Clifford en arrive à des conclusions semblables :

« L'histoire des Mashpee n'est pas celle d'institutions tribales ou de traditions culturelles qui n'auraient pas été brisées. C'est l'histoire d'une longue lutte relationnelle menée en vue de sauvegarder et de recréer des identités [...] Les Indiens Mashpee se sont faits et refaits eux-mêmes à force d'alliances, de négociations et de luttes spécifiques²¹. »

L'utilisation de métaphores biologiques pour décrire les processus sociaux aboutit à de grands malentendus et provoque des attentes qui n'ont pas lieu d'être. La modalité d'existence des groupes ethniques ou des cultures n'est absolument pas la même que celle d'un individu. Mettre individus et groupes sur le même plan équivaut à omettre des aspects fondamentaux, à homogénéiser ce qui est ontologiquement différent, à laisser libre cours, enfin, à des interprétations dangereuses et à de faux problèmes.

Les métaphores d'ordre biologique, notamment celles sur la mort, le déclin ou la survie des groupes, ont incité à mettre en place auprès des

20. WACHTEL, 1992, p. 46-48 ; pour le Brésil, voir OLIVEIRA, 1999, p. 8-9.

21. CLIFFORD, 1990, p. 338-339.

peuples indigènes des enquêtes et des politiques faussées dès leur conception. C'est dans ce cadre qu'ont fleuri des termes plus techniques, et apparemment distanciés — comme ceux d'intégration, d'assimilation ou d'acculturation. Essayer d'en combattre les conséquences en se bornant à inverser les données et rendre positif le jugement négatif, c'est-à-dire en soulignant la résistance, le regain ou la continuité historique des peuples indigènes revient, en fait, à chercher des solutions *a priori* déjà compromises avec une problématique qui empêche précisément la recherche d'avancer.

C'est pour cette raison que, dans une publication récente sur les peuples indigènes du *Nordeste*²², qui ont connu durant ces cinquante dernières années un processus d'ethnogenèse au cours duquel une part importante de leur identité ethnique a été définie, nous avons évité les métaphores biologiques et tenté de reprendre la problématique de l'invention des cultures et de l'émergence des identités²³, en les liant clairement à des processus collectifs et des situations sociales spécifiques, et en utilisant la notion de processus de territorialisation²⁴.

LA DÉFINITION EN TANT QUE « COMMUNAUTÉ INDIGÈNE »

Le troisième aspect à prendre en considération est plus spécifique que celui de la caractérisation des groupes ethniques ou culturels. Si l'on garde à l'esprit les finalités pratiques des avis d'expertise, la question n'est pas de savoir si une ethnie se maintient comme une unité face à d'autres unités,

22. OLIVEIRA, 1999.

23. WAGNER, 1981 ; WOLF, 1982 ; HOBBSBAWN, 1983, p. 9-10.

24. Par processus de territorialisation, j'entends un ensemble d'actions sociales par lesquelles un objet politico-administratif (au Brésil, en l'occurrence, les « communautés indigènes », en Amérique hispanique les « *reducciones* » et les « *resguardos* », et dans les colonies françaises, l'« ethnie ») est amené à se transformer en une collectivité organisée, en formulant une identité propre, en instituant des mécanismes de prise de décision et de représentation, et en restructurant ses formes culturelles — y compris celles qui concernent l'environnement et l'univers religieux. Il s'agit ici d'une notion qui détient la même fonction heuristique que celle de situation coloniale — élaborée par BALANDIER, 1951, retravaillée par CARDOSO DE OLIVEIRA, 1971, par les africanistes français, voir AMSELLE, 1990, et plus récemment par STOCKING Jr., 1991 —, dont elle descend en termes théoriques, en désignant une intervention de la sphère politique (celle de l'État) qui associe, de manière prescriptive et irrévocable, des individus et des groupes à des limites géographiques déterminées. C'est cet acte politique qui est constitutif des objets ethniques, au travers de mécanismes arbitraires et d'arbitrages (en tant qu'extérieurs à la population considérée et résultant des relations de force entre les différents groupes qui sont intégrés par l'État), objets qui sont réélaborés et intériorisés aux référentiels culturels préexistants, en réorientant les initiatives indigènes dans le sens d'une reconstruction de leur organisation politique et culturelle. Voir OLIVEIRA, 1999, p. 21.

mais d'affirmer ou d'infirmer le fait qu'elle continue ou non, en prenant en compte le moment présent et les grandes transformations par lesquelles elle est passée, à être une « communauté indigène ».

Il s'agit donc de se demander dans quelle mesure un groupe humain actuel, qui se reconnaît comme tel et représente une unité distincte, peut être classé comme indigène. La réponse est à chercher dans deux directions : d'un côté, trouver comment appliquer une définition légale ; de l'autre, réussir à convaincre un public non spécialiste et bien plus large. La difficulté provient des différences radicales de signification attribuée au terme « Indien ».

Dans une première acception, « Indien » désigne un *statut* juridique au sein de la société brésilienne actuelle, statut conférant à celui qui le détient des droits spécifiques, définis par une législation particulière. Ses droits n'existent qu'en fonction de liens qu'il entretient avec une collectivité dont il est un membre reconnu, autrement dit avec la « communauté indigène » (comme dit le statut de l'Indien) ou avec le « peuple indigène » — catégorisation préférée par les Indiens eux-mêmes et plus acceptable en termes sociologiques.

Dans une seconde acception, le mot « Indien » désigne un état culturel, ce que des termes équivalents employés dans différents contextes expriment clairement : sylvicole, indigène, aborigène, sauvage, primitif, entre autres. Tous ces termes contiennent clairement une dénotation d'habitant des forêts, de lien avec la nature, d'absence des bienfaits de la civilisation. L'image typique, véhiculée par les peintres, les illustrateurs, les artistes plastiques, les dessinateurs (enfants et caricaturistes), est toujours celle d'un individu nu, qui ne lit que dans le grand livre de la nature, se déplaçant librement à travers la forêt, et portant en lui (ou sur son corps) les marques d'une culture exotique et rudimentaire qui renvoie aux origines de l'humanité.

En ce sens, la charge sémantique est déjà donnée : l'Indien est effectivement un exemple d'être primitif ; en tant que tel, il appartient au passé et est voué à disparaître. Il est également possible d'élaborer un discours romantique et d'inverser les préjugés de l'évolutionnisme — les Indiens eux-mêmes peuvent utiliser ces représentations pour attiser la mauvaise conscience des Blancs —, ou encore de récupérer le « rédemptionnisme » propre au discours écologique du tournant du millénaire. Dans tous les cas se trouve renforcée l'idée générale que la place de l'Indien est dans le passé, que la distance qui le sépare du monde moderne est peut-être plus grande que celle qui existe entre ce dernier et d'autres galaxies, que la préservation du primitif dans le présent relève de l'extravagance, qu'elle n'est possible que dans des conditions hors du commun et totalement artificielles.

Dans une certaine mesure, les indigénistes ont utilisé ces images pour identifier les Indiens actuels comme de « bons sauvages » et diffuser dans

l'opinion publique un sentiment de culpabilité à l'égard des actes d'agression que les Blancs ont pu commettre contre ces créatures passives et ingénues. Cette logique ne fait que renforcer l'idée de la nécessité d'un tuteur fort, rôle qui serait réservé à l'État. Dans certains cas, par ailleurs, les anthropologues plus spécifiquement rattachés à l'américanisme ont eux aussi contribué, en soulignant exclusivement les aspects statiques et circonstanciels (exotiques) de l'altérité, à légitimer dans l'opinion publique une représentation atemporelle des indigènes²⁵.

Il nous paraît extrêmement risqué de vouloir relier ces deux acceptions, juridique et exotique, du mot « Indien ». Les représentations citées ci-dessus, qui reflètent en partie une expérience propre à la société brésilienne et découlent également de l'imaginaire occidental sur les primitifs²⁶, pourraient sans doute être utilisées pour justifier, par exemple, la reconnaissance d'un territoire appartenant aux Yanomami ou à d'autres peuples relativement isolés, dont le nombre est par ailleurs restreint²⁷.

Mais qu'advierait-il des autres ? Doivent-ils être considérés comme des survivants ou de faux Indiens ? Il n'est guère nécessaire de revenir sur certains cas extrêmes, comme celui des peuples indigènes du *Nordeste* brésilien, qui actualisent les dilemmes des Ndendeuli en Afrique et des Mashpee en Amérique du Nord, déjà évoqués. L'identité « indienne » des peuples amazoniens semblables aux Yanomami, qui continuent à avoir leur langue propre et des institutions fondamentales, tels que les Ticuna, les Tucano, les Baniwa qui vivent à la frontière nord du Brésil, est remise en question par les exploitants forestiers, les chercheurs d'or et les commerçants qui convoitent leurs terres. Il arrive que ces peuples soient jugés acculturés par certaines autorités gouvernementales²⁸, qui veulent par ce biais restreindre le plus possible leur droit à un territoire.

Il est clair que les définitions du statut juridique dont jouit un groupe ethnique, comme « communauté » ou « peuple indigène », ne doivent pas dépendre d'une matérialisation incertaine et controversée de représentations génériques sur l'Indien, dans la mesure où celui-ci se trouve la plupart du temps dans une situation tout à fait différente de celle que le mythe du primitivisme pouvait laisser supposer. En ce sens, l'anthropologue doit éviter de se montrer complaisant.

25. La perspective américaniste que nous critiquons ici semble se fonder sur deux présupposés : la condition atemporelle des indigènes, toujours expliquée en termes d'institutions premières et sans aucune connexion avec le monde contemporain, voir FABIAN, 1983, p. 30-32 ; une séparation rigide, en termes de domaine et de compétence, entre les disciplines de l'anthropologie et de l'histoire, voir DUCHET, 1980.

26. Voir DIAMOND, 1969, entre autres.

27. En situation de groupe indigène sans contact régulier, la FUNAI n'enregistre que douze cas, voir RICARDO, 1994, p. 45.

28. Voir la description d'OLIVEIRA, 1990, sur le projet « Calha Norte ».

IDENTIFICATION DES TERRES INDIGÈNES ET TERRITORIALISATION

Il existe toutefois un point vers lequel converge l'attention au moment de la réalisation d'une expertise anthropologique : celui de la définition effective du territoire indigène. Comme c'est le plus souvent à ce niveau qu'éclatent les conflits, c'est sur ce point, le plus sensible sans aucun doute, que l'expert est le plus exposé aux critiques.

Il faut tirer ici le signal d'alarme. Il existe un risque de voir surgir une espèce « d'ethnologie spontanée », dérivant des normes et des catégories présentes dans les actes juridiques et administratifs, qui serait réélaboree et expliquée suivant des critères formulés par les juges et les avocats. La mise en place d'un tel ensemble d'attentes et d'injonctions peut se transformer en un cadre d'orientation qui finit par baliser l'enquête de l'anthropologue, sans néanmoins avoir fait l'objet d'une réflexion approfondie de sa part.

La définition d'une terre indigène — c'est-à-dire le processus politique par lequel l'État brésilien reconnaît les droits d'une communauté indigène sur une partie du territoire national — ne peut être pensée ou décrite à l'aide des éléments qui servent à caractériser un phénomène naturel. Loin d'être immuables, les territoires indigènes sont en situation de révision permanente²⁹, et subissent ajouts, diminutions, jonctions et séparations. Il ne s'agit pas ici de quelque chose de circonstanciel, qui découlerait uniquement des erreurs de l'État ou d'initiatives mal intentionnées pour défendre des intérêts menacés, mais de quelque chose de constitutif, qui fait partie de la nature même du processus de territorialisation des sociétés indigènes dans le cadre institutionnel établi par l'État national³⁰.

La notion de territoire n'est en rien nouvelle dans le discours des sciences humaines ; elle joue un rôle central dans la classification des systèmes politiques et la définition des unités politiques. À la différence des États-nations, dont les limites sont fixées de façon rigide puisqu'elles permettent de discerner où s'applique la loi et où se déclare la guerre³¹, les frontières territoriales des peuples indigènes sont bien plus flexibles ; elles oscillent régulièrement en fonction de variations démographiques, d'expéditions guerrières ou de mouvements migratoires de différents types. La demande de terres reconnues n'est pas fixée *a priori* lors de la constitution de l'unité politique elle-même ; elle peut au contraire subir de grandes

29. LEITE, 1993.

30. WILLIAMS, 1989 ; OLIVEIRA, 1998.

31. Pour reprendre la formulation classique de RADCLIFFE-BROWN, 1940.

variations, dues à la convergence circonstancielle de certains intérêts et à la capacité de préserver le territoire face à la pression d'autres sociétés avoisinantes, aux caractéristiques analogues.

C'est un fait historique, en l'occurrence la présence coloniale, qui est venu instaurer un nouveau rapport au territoire, en provoquant de multiples transformations à différents moments de son existence socioculturelle. La demande de territoire qu'élabore un groupe ethnique ne peut être examinée indépendamment de ses éléments constitutifs : les leaders qui l'ont faite, la génération qui l'a conçue, les altérations du système productif et de la disponibilité des ressources dans leur environnement, les rapports de force face aux Blancs au niveau local, ou encore la conjoncture historique plus vaste du champ d'action indigéniste. Pour marquer le caractère historique et politiquement progressif de ce phénomène, nous nous sommes penché sur la notion de processus de territorialisation, développée en d'autres occasions³², et avons par conséquent préféré nous éloigner de l'idée d'une qualité immanente, telle qu'on peut la trouver dans la notion de territorialité³³.

L'anthropologue doit donc tenir compte du caractère conjoncturel de la proposition de création d'une terre indigène. Une telle approche des analyses du processus d'ethnogenèse requiert un examen critique des propositions présentées par les leaders indigènes, ainsi qu'une description des positions de l'agence officielle chargée du suivi des affaires indiennes, la FUNAI, et des autres parties en présence, à savoir les organisations non-gouvernementales et autres agents publics et privés.

L'analyse doit par ailleurs inclure la description de la situation sociale dont elle est issue, explicitant les rapports entre l'anthropologue et le groupe objet de sa recherche, et citant les différents informateurs consultés, afin d'indiquer la base concrète des observations présentées. L'opinion personnelle de l'anthropologue sur la justesse des revendications de terres indigènes constitue un élément essentiel pour évaluer correctement les limites et la fiabilité de la recherche elle-même.

SITUATION D'EXPERTISE OU SITUATION ETHNOGRAPHIQUE

Les avis d'expertise résultent d'une situation de recherche assez particulière, dans la mesure où les contentieux autour de la définition de terres indigènes sont déjà parvenus jusqu'aux tribunaux ou aux agents publics de

32. OLIVEIRA, 1999.

33. BAREL, 1986; RAFFESTIN, 1986.

la FUNAI, et qu'Indiens et non-Indiens en ont déjà pris officiellement connaissance. Les informateurs contactés ont généralement une vision relativement claire du travail de l'anthropologue expert, et savent que ce qu'ils déclareront pourra être utilisé dans le cadre du contentieux judiciaire ou du processus administratif, venant ainsi renforcer ou au contraire diminuer les chances d'obtenir le territoire revendiqué. Les leaders, les autres organisations indigènes et les organisations non-gouvernementales sont aussi impliquées, dans la mesure où elles se chargent également d'expliquer les finalités de l'expertise aux membres du groupe ethnique concerné, et de conseiller, à ceux qui sont susceptibles d'être interrogés, les attitudes et les opinions les plus indiquées.

Il n'est guère simple, pour l'expert, de travailler dans une situation de recherche intimement liée à une décision qui affectera l'informateur de façon vitale. Cela exige de lui une grande maîtrise de ses méthodes d'enquête, ainsi qu'un recul constant face à son travail de production de données et aux multiples facteurs en jeu — ce qui implique non seulement une formation spécifique en anthropologie, mais encore une réflexion approfondie et comparative sur des situations similaires. Un chercheur peu entraîné ne réussira que difficilement à réunir les données ethnographiques suffisantes pour rendre compte analytiquement des positions divergentes — entre Indiens et divers segments de la société brésilienne, mais également entre Indiens eux-mêmes ; il risquera de se retrouver l'otage d'idéologies véhiculées directement par les informateurs, ou indirectement par les différents acteurs et institutions en présence.

Un examen concret de la situation d'expertise — par opposition à la situation ethnographique, vécue par l'anthropologue dans son travail de terrain — montre que ces activités se situent à une zone de confluence entre deux ordres de discours, chacun étant le véhicule de suppositions, de valeurs, d'intérêts et d'attentes variables. Dans le contexte de l'expertise, la superposition relative de ces deux logiques entraîne une certaine marge d'ambiguïté qui ne peut être dissipée qu'à condition d'y intégrer des marqueurs, textuels ou contextuels, afin qu'un seul de ces discours prédomine.

En ce sens, les lectures que les acteurs et les agents sociaux peuvent faire de cette situation d'expertise, ainsi que des potentialités et des contraintes auxquelles l'anthropologue lui-même doit faire face, peuvent amener à adopter trois postures différentes : la position indianiste ; l'intervention indigéniste ; l'exercice, enfin, vigilant et critique, de l'anthropologie.

La première position a pour point de départ une description des demandes indigènes faite à partir de la connaissance — unilatérale et schématique — de « l'état dans lequel ces Indiens étaient auparavant » — et, de préférence, « avant l'arrivée des Blancs ». Une telle reconstruction renvoie forcément à un « âge d'or », au cours duquel « la société indigène » aurait

atteint sa « plénitude » et ses formes culturelles « authentiques »³⁴. Il en découle un modèle de société statique et passéiste, dans lequel les demandes et initiatives du présent sont analysées en fonction des formes et des valeurs du passé.

Le terme par lequel nous avons défini cette position — « indianisme » — rappelle, dans le contexte brésilien, le courant littéraire romantique du siècle dernier, qui présentait les indigènes comme des héros « porteurs des plus hautes vertus », toujours selon l'évaluation — extérieure et arbitraire, bien que positive et bienveillante — d'un narrateur blanc. Ces récits dépeignaient de manière décontextualisée les coutumes et les institutions indigènes, sans se préoccuper ni de rigueur ni de véracité ethnographique. Dans ce type de discours, l'Indien n'est au fond qu'un moyen de réaffirmer la hiérarchie des valeurs du narrateur face à la société dans laquelle il est lui-même inséré, un médium — non aléatoire — qui lui permet de présenter une vision utopique et personnelle comme « naturelle » — autrement dit originelle, et supposée innée, sans filiation aucune avec des logiques ou des traditions importées.

Si l'on cherche un équivalent possible ailleurs, on trouve des similarités avec l'analyse d'Edward W. Said³⁵ sur l'« orientalisme », discours de l'Occident sur l'Orient dans lequel apparaît un effort de cristallisation et de réification de l'altérité — et non pas son dépassement par la compréhension des conditions discursives. Il y a cependant une différence fondamentale : alors que l'orientalisme est une mise en ordre et une systématisation d'informations ethnographiques (fragmentées et contradictoires) qui servent d'abord à réifier et générer une unité (caricaturale et déformée) — l'Autre —, systématisation qui donne un sens et justifie ainsi les pratiques coloniales, la narration indianiste se prête plus explicitement et plus directement à une réflexion sur la société du narrateur et du lecteur³⁶.

Les deux discours sont également ethnocentriques ; leurs intentions sont néanmoins manifestes et leurs possibilités d'instrumentalisation sociale sont en fait inverses. Si l'indianisme omet les aspects négatifs de l'Autre — c'est-à-dire censurables selon la vision dominante du moment chez les Blancs —, c'est parce que sa perspective principale est, au fond, celle d'une réévaluation de la société même du narrateur et non pas de l'élaboration des instruments qui permettraient la normalisation effective des

34. Cette tendance ne concerne pas seulement la littérature ou l'ethnologie américanistes. En travaillant sur un matériel africain, L'ESTOILE, 1997, p. 93, montre la méfiance avec laquelle les anthropologues classiques s'entretiennent avec les autochtones scolarisés, en présentant ces indigènes qu'ils qualifient de détribalisés comme des « monstres sociologiques ».

35. SAID, 1990, p. 18-19 et 32.

36. Il faudrait ici rappeler les formulations de DUCHET, 1980, au sujet de l'importance de la dimension utopique dans les représentations et les domaines d'intérêt que manifestent les auteurs du XVIII^e siècle au sujet du monde non européen.

rapports entre Blancs et Indiens, puisque ces derniers sont supposés ne se référer visiblement qu'au passé.

Le discours indianiste s'exprime de nombreuses manières dans la réalisation des expertises, que ce soit dans le travail de terrain lui-même ou au travers des interprétations académiques. Nous avons déjà mentionné ce désir qu'a l'indianiste de retrouver la société indigène dans une plénitude qui suppose une organisation précontact, une culture authentique et un territoire présumé permanent et exclusif, plénitude dans laquelle ces trois aspects interviennent de manière solidaire et se renforcent mutuellement.

Il ne s'agit pas pour autant de disqualifier ici l'exploitation analytique du passé indigène, dont on ne peut nier l'importance. L'anthropologue, tout comme l'historien, peut mener à bien une recherche documentaire afin de déterminer le territoire occupé plusieurs siècles auparavant par un peuple indigène, et d'établir ses circuits migratoires et ses échanges culturels. Garantir la positivité des sources par un examen et des comparaisons minutieuses, essayer de les contextualiser socialement par rapport aux intérêts des indigènes et des colonisateurs : autant de tâches difficiles et pénibles, mais scientifiquement louables. En tant que savoir à part entière, ces résultats doivent être rendus publics, mis à la disposition des Indiens eux-mêmes et de ceux qui sont chargés de prendre les décisions, judiciaires ou administratives, concernant leurs revendications territoriales.

Le chercheur n'est pas pour autant considéré comme neutre, et son analyse n'est pas nécessairement estimée impartiale par les autres instances impliquées dans le processus. Il arrive fréquemment que les représentants des parties opposés aux Indiens le qualifient de « romantique » — autrement dit nostalgique du passé —, dans la mesure où il fait émerger des faits anciens et non pertinents aux yeux de ceux qui ont pour tâche de définir un droit de propriété actuel ; enfin, lorsqu'il transmet aux Indiens les informations qu'il a réunies, il peut également se voir accuser « d'incitation » et « d'ingérence dans le processus ». De leur côté, les Indiens peuvent refuser les conclusions qu'il présente, et préférer réaffirmer ce que rapporte la tradition orale, ou encore considérer les reconstructions historiques se fondant sur des documents écrits comme partiales, limitées et lésant leurs intérêts.

La deuxième position envisageable est celle de la ligne d'action indigéniste. Celle-ci se situe dans l'espace existant entre la société indigène vue dans sa plénitude originelle et cette même société telle qu'elle se présente aujourd'hui dans la société brésilienne. Cette ligne d'action opère aux limites des définitions et des affirmations des autres : elle reconnaît tout autant la reconstruction idéalisée entreprise par les indianistes que les caractérisations utilitaires et pragmatiques faites de nos jours par les agents non indigènes — que ceux-ci soient ennemis des Indiens ou, au contraire, en faveur d'un régime de protection et d'assistance. À la différence des

indianistes, l'indigéniste ne cherche pas à récupérer une réalité inconnue ou ignorée, mais plutôt à arbitrer des points de vue opposés, établis de façon explicite dans des conditions de concurrence.

Ce rôle d'arbitre (que ce soit entre Indiens et non-Indiens, ou entre les Indiens eux-mêmes) est ce qui caractérise l'intervention indigéniste³⁷. Ce nom (indigéniste) lui-même renvoie à une habitude de médiation généralisée chez les fonctionnaires de l'agence officielle, la FUNAI, indépendante des autoreprésentations qu'ils peuvent formuler — exclusivement, d'ailleurs, en tant que « défenseurs des Indiens ». Dans une certaine mesure, cette attitude d'arbitrage s'exprime également lors de nombreuses autres interventions, officielles ou non-gouvernementales — même si les paramètres employés divergent radicalement entre eux, et si le degré conscient de refus et de rejet de ces interventions est élevé.

La situation d'expertise peut également impliquer l'anthropologue expert dans ce jeu, et transformer sa recherche en un relevé de propositions en conflit les unes avec les autres, qu'il compare en soupesant les aspects positifs et négatifs de chacune d'elles, en présentant à la fin une proposition — la sienne — supposée supérieure aux précédentes. Comme le dit Pierre Bourdieu³⁸, l'anthropologue entre dans le jeu de la dispute pour une classification sociale et, au lieu de chercher des explications, il se sert d'une position asymétrique (sa condition d'expert) face aux autres acteurs sociaux pour imposer la classification qu'il croit la meilleure. Ce faisant, l'anthropologue cède implicitement à une double illusion : d'un côté, il succombe à la séduction d'une position de pouvoir, et abandonne le champ qui lui est propre ; de l'autre, il a la naïveté sociologique d'imaginer que, par le truchement de sa proposition, il parle d'une certaine façon au nom de l'État, des Indiens, ou des autres forces en présence dans cette arène sociale.

Dans les expertises administratives — autrement dit dans les rapports d'identification de terres indigènes —, l'anthropologue peut éviter la responsabilité d'avoir à décider. En effet, selon les normes légales, il est nécessaire que l'expert fasse état de façon claire de « la proposition de la communauté indigène ». Comme les indigènes et l'anthropologue interagissent dans un contexte asymétrique de décision, les opinions et les arguments de l'anthropologue ont tendance à être discutés et considérés lors de débats directs avec les Indiens, allant par conséquent dans le sens d'une proposition unifiée — bien que relative et conjoncturelle. Dans ce cas, l'anthropologue est moins exposé que dans les avis judiciaires, sa position s'appuyant sur ladite « proposition de la communauté » (qui, à son tour, ne

37. OLIVEIRA, 1988, chap. VIII.

38. BOURDIEU, 1983.

pénètre dans la sphère de décision qu'au moyen du rapport anthropologique). Toutes les observations relevées plus haut se révèlent cependant pertinentes du point de vue théorique, et le stratagème qui consiste à parler par le truchement de la « proposition de la communauté » n'est possible que parce que les procédures administratives supposent l'exclusion des indigènes (et de leurs représentants) des étapes suivantes du processus décisionnel, ouvrant par conséquent une brèche à la médiation politique de l'anthropologue.

La troisième position revient, pour l'anthropologue, à se restreindre à l'exercice de l'anthropologie, en cherchant à alerter les autres partis sur la nature et la complexité des mécanismes sociaux en jeu dans le contexte d'une expertise, ainsi que sur la façon dont doivent être lus les « avis anthropologiques ». Cela implique un dépassement des obstacles institutionnels. Sur ce plan, les anthropologues plaident — en passant par le canal de leur association professionnelle, l'ABA — en faveur de trois modifications quant au processus de reconnaissance de terres indigènes.

La première, la plus simple, consisterait à reformuler le contexte de travail de l'expert, afin d'éviter que celui-ci ne se retrouve mêlé à une situation où prédomine la décision et la négociation politiques : le Groupe de travail, composé de professionnels d'autres branches, présente un calendrier et un ordre du jour qui sont la plupart du temps en conflit avec la recherche anthropologique. Il s'agit d'essayer, au contraire, de rapprocher ce travail de la « rencontre » qui caractérise la situation ethnographique. Cela serait, administrativement parlant, facile à réaliser : il suffirait que les travaux anthropologiques soient considérés comme des études préliminaires, dirigées et exécutées par des anthropologues de carrière, qui fourniraient les informations indispensables à l'intervention d'un Groupe de travail — en l'occurrence une commission gouvernementale de négociation entre Indiens et habitants de la région en question.

La deuxième modification consisterait à reconceptualiser la mission de l'anthropologue, en la définissant désormais comme l'établissement d'un lien de sens, corroboré par des preuves ethnographiques, entre, d'un côté, une organisation ethnique et, de l'autre, un espace territorial. Il ne s'agirait donc plus de définir les limites d'une terre indigène, en présentant simplement une proposition de démarcation, mais plutôt de fournir les données ethnographiques et les arguments analytiques qui permettraient aux lecteurs de son rapport d'expertise d'évaluer les différentes propositions existantes et de prendre conscience de la dimension des impacts socioculturels que chacune d'entre elles pourrait avoir sur les Indiens.

Enfin, étant donné que la place des anthropologues est déjà inscrite dans les procédures légales, il serait fondamental que les Indiens aussi puissent être représentés personnellement dans les instances de décision exist-

tantes³⁹. Une proposition de territoire ne peut pas non plus devenir une monnaie d'échange (ainsi que Bronislaw Malinowski le faisait avec le tabac chez les indigènes des Trobriand) dont se servirait l'anthropologue pour négocier avec les Indiens leur collaboration dans le cadre d'un processus de recherche. Sauf dans des situations extrêmement dramatiques et assez exceptionnelles, l'anthropologue ne devrait pas transmettre aux autres l'impression qu'il est le porte-parole des intérêts indigènes, ni alimenter chez des tiers une quelconque attente en ce sens.

Pour résumer, les rapports d'expertise — judiciaires ou administratifs — constituent un genre narratif bien différent de celui des thèses, monographies, essais et autres communications : ils possèdent en effet des finalités distinctes ; ils sont destinés à des publics particuliers ; ils ont des sources de financement propres, des règles particulières d'enquête, des moyens d'évaluation différents ; enfin et surtout, ils visent à avoir des effets pratiques sur les phénomènes qu'ils étudient. Cela ne discrédite pas pour autant les anthropologues en tant que producteurs de connaissances, et ne les renvoie pas nécessairement à jouer des rôles extérieurs à leur condition d'anthropologue. Il s'agit plutôt d'un ensemble différencié de pratiques — pratiques qui entraînent des questionnements théoriques et méthodologiques complexes et stimulants pour le développement même de la discipline. De par son degré d'indépendance et son caractère ponctuel, l'intervention des anthropologues pourrait être rapprochée non pas de l'exercice d'une anthropologie appliquée, mais de ce que l'on connaît aux États-Unis sous le nom de « *anthropological advocacy*⁴⁰ » et que Bruce Albert a préféré appeler, en se référant spécifiquement au contexte brésilien, « anthropologie impliquée⁴¹ ».

Il convient d'utiliser plus amplement les techniques d'étude et d'approche que les anthropologues ont élaborées ces dernières années pour rendre compte de la diversification et de la multiplicité actuelles de leurs

39. Il faudrait par exemple, au niveau local, faire en sorte que chaque Groupe de travail possède un ou plusieurs représentants de chacune des sociétés indigènes concernées par le processus, tandis qu'à un niveau plus général, des représentants indigènes choisis parmi les organisations de taille régionale ou nationale pourraient être désignés pour siéger dans des cercles de décision restreints à un haut niveau administratif.

40. MAYBURY-LEWIS, 1985.

41. Reprendre les spécialisations et les hiérarchies supposées par la distinction entre « anthropologie pratique » (ou « appliquée ») et « anthropologie théorique » (ou « universitaire »), proposée en Grande-Bretagne avant la Seconde Guerre mondiale, serait désastreux. L'idée d'une « anthropologie impliquée », proposée par ALBERT, 1995, a le mérite incontestable d'éviter les anciennes polarisations ou de s'enfermer dans des pratiques circonscrites (une école de pensée ou une anthropologie nationale), en attirant au contraire l'attention vers les dispositifs institutionnels qui, à l'insu de la volonté ou de la conscience du chercheur, interviennent dans les scénarios concrets où se réalise la rencontre entre l'anthropologue et l'indigène (que ce soit dans une situation d'expertise ou dans une situation ethnographique).

objets d'étude. Pour nous limiter à la scène brésilienne, il faut rappeler l'importance de l'examen et du débat minutieux sur les méthodologies utilisées, ainsi que sur les problèmes épistémologiques et éthiques en jeu dans les recherches sur les mécanismes d'assistance ou de tutelle mis au point grâce à des études sur des populations rurales et urbaines (sur le relogement des paysans, la violence et la criminalité dans les bidonvilles et les quartiers populaires, le problème des mineurs, la condition féminine, etc.), sur l'administration publique, les institutions psychiatriques et pénitentiaires, le clientélisme et la corruption. S'enfermer dans l'ethnologie indigène n'est pas un bon choix ; c'est rester prisonnier de savoirs régionalisés et peu critiqués — comme l'américanisme.

Il est nécessaire de développer une connaissance comparative des différentes manières dont les anthropologues prennent part aux politiques sectorielles de leur pays au sujet des indigènes (reconnaissance de territoires, mais également d'autres droits). Sans aucun doute, une étude de ce type pourrait être décisive pour expliquer les principales formes que l'ethnologie peut prendre dans chaque pays, en évitant qu'y figurent les idéologies valorisantes et les projets des agents eux-mêmes. Il est au contraire indispensable de se référer aux dispositifs institutionnels et aux expériences historiques concrètes qui ont donné forme aux attentes mutuelles d'interaction observées dans les situations d'expertise ainsi que dans les situations ethnographiques.

João PACHECO DE OLIVEIRA
(avril 2000).

LISTE DES RÉFÉRENCES

- ALBERT (Bruce), 1995, « Anthropologie appliquée ou "anthropologie impliquée" ? », in Jean-François BARÉ, éd., *Les Applications de l'anthropologie. Un essai de réflexion collective depuis la France*, Paris, Karthala, p. 87-118.
- AMSELLE (Jean-Loup), 1990, *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot.
- BALANDIER (Georges), 1951, « La situation coloniale. Approche théorique », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. XI, p. 44-79.
- BAREL (Yves), 1986, « Le social et ses territoires », in Franck AURIAC, dir., *Les Espaces, jeux et enjeux*, Paris, Fayard, p. 129-139.
- BARTH (Fredrik), 1969, « Introduction », in Id., éd., *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*, Bergen/Londres, Universitets Forlaget/George Allen & Unwin, p. 9-38.

- BARTH (F.), 1988, « The analysis of culture in complex societies », *Ethnos*, 3-4, p. 120-142.
- BOURDIEU (Pierre), 1983, « L'identité et la représentation. Éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région », *Actes de la recherche en sciences sociales*, p. 63-72.
- CARDOSO DE OLIVEIRA (Roberto), 1971, « Identidad étnica, identificación y manipulación », *América Indígena*, vol. XXXI, 4.
- CARNEIRO DA CUNHA (Manuela) *et al.*, dir., 1987, *Os Direitos do Índio. Ensaio e documentos*, São Paulo, Editora Brasiliense.
- CLIFFORD (James), 1990, « Identity in Mashpee », in *Id.*, *The Predicament of culture. Twentieth-century ethnography, literature and art*, Cambridge, Harvard University Press.
- DIAMOND (Stanley), 1969, *Primitive views of the world*, New York, Columbia University Press.
- DUCHET (Michèle), 1980, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris, Maspero.
- DUCHET (M.), 1985, *Le Partage des savoirs. Discours historique et discours ethnologique*, Paris, La Découverte.
- FABIAN (Johannes), 1983, *Time and the other. How anthropology makes its objects*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GALLAGHER (Joseph T.), 1974, « The emergence of an African ethnic group. The case of the Ndendeuli », *The International Journal of African Historical Studies*, vol. VII, 1, p. 1-26.
- HOBBSBAWN (Eric), 1983, « Introduction », in Eric HOBBSBAWN et Terence RANGER, éd., *The Invention of tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 9-23.
- LEITE (Jurandir Ferrari Carvalho), 1993, « Quantas são as terras indígenas? », *Resenha & Debates*, Textos 1.
- L'ESTOILE (Benoît de), LEWIS (Oscar) *et al.*, 1997, « Au nom des vrais Africains. Les élites scolarisées de l'Afrique coloniale face à l'anthropologie (1930-1950) », *Terrain*, 28, p. 87-102.
- LIMA (Antonio Carlos de Souza), 1998, « Os relatórios antropológicos de identificação de terras indígenas da Fundação Nacional do Índio. Notas para o estudo da relação entre Antropologia e Indigenismo », in João PACHECO DE OLIVEIRA, dir., *Indigenismo e territorialização. Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*, Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria, p. 221-268.
- MAYBURY-LEWIS (David), 1985, « A special sort of pleading. Anthropological advocacy at the service of ethnic groups », in Robert PAINE, éd., *Anthropology and advocacy. First encounters*, Newfoundland, ISER.
- MOERMAN (Michael), 1965, « Ethnic identification in a complex civilization. Who are the Lue? », *American Anthropologist*, vol. LXVII, 5, p. 1215-1230.
- NAGATA (Judith A.), 1974, « What is a Malay? Situational selection of ethnic identity in a plural society », *American Ethnologist*, vol. I, 2, p. 331-350.
- OLIVEIRA (João Pacheco de), 1988, *O nosso governo. Os ticuna e o regime tutelar*, São Paulo, Marco Zero/CNPq.
- OLIVEIRA (J. Pacheco de), 1990, « Frontier security and the new indigenism. Nature and origins of Calha Norte project », in David GOODMAN et Anthony HALL, éd., *The Future of Amazonia. Destruction or sustainable development?*, Londres, Macmillan, p. 155-176.
- OLIVEIRA (J. Pacheco de), 1992, « Remilitarização, modernização e ambientalismo. Três modelos de política indigenista », *Políticas Governamentais*, vol. VIII, p. 28-32.

- OLIVEIRA (J. Pacheco de), 1998, « Apresentação » in Id., dir., *Indigenismo e territorialização. Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*, Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria, p. 7-14.
- OLIVEIRA (J. Pacheco de), 1999, « Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais », in Id., dir., *A Viagem da Volta. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*, Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria, p. 11-36.
- OLIVEIRA (J. Pacheco de) et ALMEIDA (Alfredo Wagner Berno de), 1998, « Demarcação e reafirmação étnica. Um ensaio sobre a Funai », in J. PACHECO DE OLIVEIRA, dir., *Indigenismo e territorialização. Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*, Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria, p. 69-123.
- RADCLIFFE-BROWN (Alfred Reginald), 1940, « Introduction », in Edward E. EVANS-PRITCHARD et Meyer FORTES, éd., *African political systems*, Oxford, Oxford University Press.
- RAFFESTIN (Claude), 1986, « Écogenèse territoriale et territorialité », in Franck AURIAC, dir., *Les Espaces, jeux et enjeux*, Paris, Fayard, p. 173-185.
- RICARDO (Carlos Alberto) et OLIVEIRA (João Pacheco de), 1987, « Apresentação », in *Terras indígenas no Brasil*, São Paulo, CEDL/PETI, p. 1-5.
- RICARDO (C.A.), 1994, « Os índios e a sociodiversidade nativa contemporânea no Brasil », in SILVA et GRUPIONI, 1994, p. 29-56.
- SAID (Edward W.), 1990, *Orientalismo. O Oriente como invenção do Ocidente*, São Paulo, Companhia das Letras.
- SANTOS (Silvio Coelho dos), 1994, « Os direitos dos indígenas no Brasil », in SILVA et GRUPIONI, 1994, p. 87-105.
- SILVA (Aracy Lopes da) et GRUPIONI (Luís Donisete B.), dir., 1994, *A Temática indígena na escola*, São Paulo, MEC/MARI/Unesco.
- STOCKING (George W. Jr.), 1991, « Colonial situations », in Id., dir., *Colonial situations. Essays on the contextualization of ethnographic knowledge*, Madison, The University of Wisconsin Press, p. 3-8.
- WACHTEL (Nathan), 1992, « Note sur le problème des identités collectives dans les andes méridionales », *L'Homme*, vol. XXXII, 122-124, p. 39-51.
- WAGNER (Roy), 1981, *The Invention of culture*, Chicago, The University of Chicago Press.
- WILLIAMS (Brackette F.), 1989, « A class act. Anthropology and the race to nation across ethnic terrain », *Annual Review of Anthropology*, vol. XVIII, p. 401-444.
- WOLF (Eric), 1982, *Europe and the people without history*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press.