



HAL
open science

L'émergence des Indiens du Brésil au XXe et XXIe siècle : étude des rapports sociaux entre les Indiens Kayapo et l'État brésilien : entre conflits et compromis

Camille Legrandois

► **To cite this version:**

Camille Legrandois. L'émergence des Indiens du Brésil au XXe et XXIe siècle : étude des rapports sociaux entre les Indiens Kayapo et l'État brésilien : entre conflits et compromis. Sciences de l'Homme et Société. 2017. dumas-01913986

HAL Id: dumas-01913986

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01913986>

Submitted on 9 Jan 2019

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

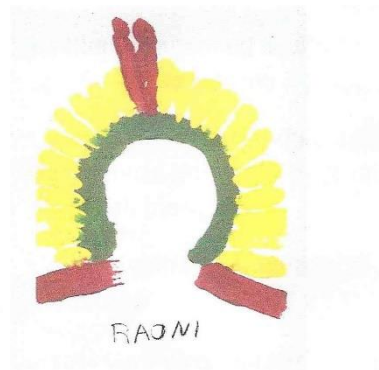
UFR Langues

Département d'Espagnol

ERIMIT – Equipe de Recherches Interlangues :

Mémoires, Identités, Territoires

Master Etudes Ibériques et Latino-américaines



L'émergence des Indiens du Brésil au XXe et
XXIe siècle :

*Etude des rapports sociaux entre les Indiens
Kayapo et l'Etat brésilien : entre conflits et
compromis*

Camille LEGRANDS

Sous la direction de Rita OLIVIERI-GODET

Juin 2017

Remerciements

La réalisation de ce mémoire a été possible grâce à la participation et au soutien de plusieurs personnes.

Tout d'abord, je tiens à remercier ma directrice de mémoire, la professeur Rita OLIVIERI-GODET pour m'avoir donné l'opportunité de travailler avec elle, pour son guidage et ses précieuses remarques même lorsqu'elle était de l'autre côté de l'Atlantique.

Je tiens aussi à montrer ma gratitude envers l'Université de Rennes 2 et les professeurs qui sont intervenus au cours de ma formation.

Je remercie également ma chère famille qui a été présente tout au long de ce travail, pour sa lecture, ses conseils, ses encouragements et mes amis qui se sont révélés être une véritable soupape de décompression.

Liste des acronymes

AIR	Acampamento Indígena Revolucionário
BM	Banque Mondiale
Cacique	Chef indigène
CEDI	Centro Ecumenico de Documentação e Informação
CIMI	Conselho Indigenista Missionario
CNEC	Consórcio Nacional de Engenheiros Consultores
COIAB	Coordinação das Organizações Indigenas da Amazonia Brasileira
COICA	Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica
CTI	Centre de Travail Indigéniste
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
IR	Instituto Raoni
OIT	Organisation Internationale du Travail
ONG	Organisation Non Gouvernementale
OPAN	Operação Anchieta
PAC	Plan d'Accélération de la Croissance
SI	Survival International
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
TI	Terras Indígenas
TIK	Terras Indígenas Kayapo
UE	Union Européenne
UNI	União das Nações Indígenas

Termes brésiliens

<i>Aldeia</i>	Village indigène
<i>Botoque</i>	Labret
<i>Estado Novo</i>	État Nouveau
<i>Salvagem</i>	Sauvage
<i>Sertanista</i>	Individu capable de travailler en forêt

Termes en langue Kayapo

<i>Ama kre ket</i>	« Pas de trou aux oreilles »
<i>Benjadjwàrỳ</i>	Grand chef indien
<i>Kuben</i>	Les Blancs
<i>Me-biok</i>	Fête traditionnelle
<i>Me-okre</i>	Jeune garçon
<i>Mebêngôkre</i>	Peuple venu de l'eau
<i>Nêkrêjx / Nêkrêtch</i>	Objets étrangers
<i>Ngobe</i>	Maison des Hommes
<i>Pyka-yry</i>	« Terre coupée »

Sommaire

Remerciements	3
Liste des acronymes	4
Termes brésiliens et termes en langue Kayapo	5
Sommaire	6
Introduction	8
CHAPITRE I	
Etude ethnique des indiens Kayapo du Brésil	14
1. Identité ethnique	14
1.1 Le territoire	16
1.2 L'environnement	18
1.3 La langue	20
2. La culture Kayapo au sens ethnologique	20
2.1 Mode de vie traditionnel	20
2.1.1 Le village	20
2.1.2 Les groupes sociaux	21
2.1.3 Les chefs indiens Kayapo : Raoni et Payakan	22
2.1.4 Economie et alimentation	25
2.2 Rites et croyances	26
2.3 Vêtements et ornementation du corps	28
CHAPITRE II	
Les Kayapo et l'Etat brésilien : de l'indigénisme d'intégration à la gestion de l'ethnicité	32
1. L'Etat brésilien : qu'envisage-t-il à l'égard des Indiens ?	32
1.1 Politique indigéniste de l'époque, les premières organisations politiques	33
1.1.1 Le SPI	33
1.1.2 La FUNAI	35
1.1.3 Les ONG et le CIMI	36
1.2 Quels droits pour les Indiens ?	37
1.2.1 Le Statut de l'Indien	37
1.2.2 La Constitution de 1988	39

2. Le partage du territoire, entre enjeux et conflits	42
2.1 Découpage du territoire brésilien : la construction d'un territoire indien	42
2.2 L'exploitation des ressources naturelles, première source de conflit	43
2.3 Le cas de Belo Monte, un conflit majeur	45
2.3.1 Le rassemblement d'Altamira	46
2.3.2 De Kararaô à Belo Monte	50
CHAPITRE III	
Contacts et transformations culturelles	54
1. Contacts et stratégies politiques	54
1.1 L' « autre » comme facteur essentiel à la lutte indigène	54
1.1.1 Alliances transnationales	54
1.1.2 Alliance avec le mouvement écologiste mondial	55
1.1.3 Alliance interethnique entre les peuples indigènes d'Amazonie	57
1.2 Instrumentalisation de l'identité kayapo	58
1.2.1 La gestion de leur image médiatique	58
1.2.2 Raoni, une « figure emblématique »	60
2. Les emprunts occidentaux : acculturation ou résistance ?	61
2.1 L'insertion des objets blancs en tant qu'objets rituels	62
2.2 L'usage des nouvelles technologies et instruments scientifiques	63
2.2.1 L'enregistrement vidéo et les productions filmiques.....	64
2.2.2 L'Internet	67
2.2.3 La cartographie	68
2.3 Affirmation ou assimilation culturelle ?	71
Conclusion	74
Bibliographie	78
Table des illustrations.....	85

Introduction

Pourquoi parlons-nous d' « Indien »¹ ? Ce terme est resté courant de nos jours pour qualifier les autochtones du continent américain. Ce dernier fut découvert par Christophe Colomb en 1492, suite à une erreur géographique lors d'un voyage entrepris pour aller vers les Indes ; sans le savoir, il découvrit un nouveau continent : l'Amérique. Les Espagnols ont colonisé presque l'ensemble du continent sud-américain à l'exception du Brésil qui fut découvert par Pedro Alvares Cabral le 22 avril 1500, date à laquelle il accoste et prend possession des terres brésiliennes² ; qui resterons d'ailleurs sous l'autorité de la couronne portugaise jusqu'à la déclaration de son indépendance en 1822. À leur arrivée, les colons furent confrontés à des civilisations très différentes : les Indiens (nommés ainsi en référence aux Indes) qui par leur apparence physique, leur langage et leurs traditions spécifiques, ont été rapidement jugés comme des êtres « non civilisés », « inférieurs » ou « sauvages ». Il est donc plus judicieux de nommer l'Indien, « Amérindien » en raison de son appartenance territoriale. D'ailleurs, cette image stéréotypée de l'Amérindien a traversé les siècles dans les imaginaires occidentaux. Lévi-Strauss (1952) déclare à ce sujet :

On refuse d'admettre le fait même de la diversité culturelle ; on préfère rejeter hors de la culture, dans la nature, tout ce qui ne se conforme pas à la norme sous laquelle on vit.

Au début du siècle, les colons se sont intéressés principalement à l'exploitation du bois-brésil et de la canne à sucre qui demandait une main d'œuvre considérable. Les premiers contacts établis furent entre les Indiens et les jésuites qui avaient pour but de convertir ces peuples au catholicisme, en d'autres termes, les faire renoncer à leur culture, leur langue et leur religion. Cette évangélisation fut un succès en raison de la capacité des jésuites à comprendre les cultures autochtones. Cependant, ces contacts ont eu de lourdes conséquences pour les Indiens. Ces derniers ont d'abord été décimés par les maladies apportées par les européens. Puis, les colons à la recherche d'une main d'œuvre pour l'exploitation économique du territoire ont voulu les réduire en esclavage en raison de leur « race inférieure », ce qui a provoqué des disputes entre colons et jésuites, ces derniers étant manifestement contre, ainsi que des pertes humaines indigènes colossales. En somme,

¹ Le terme « Indien » n'a aucune connotation péjorative en français (excepté au Québec) contrairement au portugais et à l'anglais.

² Vidal, 2016, p. 38.

l'arrivée des européens au XVI^e siècle a marqué le début d'une période de colonisation et d'extermination des sociétés amérindiennes³. Ces idées stéréotypées des Indiens « inférieurs » ont malheureusement persisté au fil du temps.

Cependant, le processus paraît s'inverser depuis les années 1970-1980. En effet, on assiste à une « reconquête » des populations autochtones du Brésil et du monde entier, soit à l'émergence d'un mouvement d'affirmation de soi ethnique, culturelle et politique. C'est le début alors d'une longue série d'actions collectives indigènes avec de vastes manifestations pluriethniques par exemple contre des projets de barrages comme celui de Kararaô en 1989. Les Indiens n'ont pas disparu et souhaitent reprendre le contrôle de leur destinée collective.

Parmi eux, les Kayapo du Nord du Brésil. Ils vont être le support à l'étude de cette émergence indienne. Pourquoi les Kayapo ? Ils se révèlent être une des ethnies indigènes brésiliennes les plus actives et efficaces sur la scène politique et médiatique. Ils sont déterminés à se battre pour leurs droits ancestraux, l'égalité et la défense de l'environnement. Ils sont aussi les premiers organisateurs d'actions de protestation spectaculaires et grâce à leur grand chef emblématique Raoni, ils vont être projetés sur le devant de la scène internationale. Ce peuple va donc nous permettre d'aborder des questions liées à la réaffirmation identitaire des Indiens, thème qui peut s'ouvrir à des perspectives plus larges et peut s'étendre à tous les Amérindiens du Brésil voir aux peuples autochtones du monde entier, mais ils vont aussi nous permettre d'aborder les relations conflictuelles entre l'ethnie et l'Etat ainsi que les relations interculturelles entre les Kayapo et la société brésilienne. Quels sont ces conflits ? Comment les Kayapo ont-ils tenté de les résoudre ? Quelles sont les conséquences de ces relations interculturelles ?

Au cours de notre analyse, différents termes vont se succéder pour qualifier l'Indien. Ainsi, les termes « Indien », « Amérindien », « autochtone »⁴, « indigène » sont utilisés de manière interchangeable afin d'éviter les répétitions. Cela va de même pour les termes « société », « peuple », « groupe ethnique » et « ethnie ».

³ Notons qu'à l'arrivée des portugais en 1500, on recensait entre quatre et cinq millions d'Indiens (Denevan, 1976) alors qu'en 1970 la population indigène du Brésil se comptait aux alentours de 100 000 personnes. Aujourd'hui, les chiffres indiquent que la population indienne au Brésil serait d'environ 360 000 personnes (Buchillet, 2003, p. 81-99).

⁴ Ce sont « les groupes identifiés comme ensemble de personnes qui se réclament d'une même culture spécifique qui les différencie d'autres groupes, y compris les "dominants" » (Caubet, 2015, p. 121-137).

Il est possible de trouver des informations différentes à celles exposées dans ce mémoire et par conséquent nous n'indiquons pas avoir les informations exactes mais celles qui nous semblent les plus justes, fiables et les plus cohérentes à nos jours.

Notre étude porte donc autour de cette thématique des rapports sociaux conflictuels, historiques et actuels, entre le peuple Kayapo et l'Etat du Brésil. L'étude du projet de barrage hydroélectrique de Belo Monte, considéré comme le troisième plus grand au monde est un élément fondamental au sein de notre étude.

Face à la construction de nouvelles infrastructures, comme le barrage de Belo Monte, et face à l'exploitation intensive des ressources naturelles, la population Kayapo mène une véritable bataille concernant leurs droits ethniques et territoriaux. Au cours des dernières années, les Kayapo ont décidé d'agir et de s'imposer sur la scène politique et médiatique dans le but de défendre leur identité ethnique ainsi que leur culture. Ce peuple, comme nous, a des droits et doit cesser d'être discriminé. Injustement, il est toujours victime face au plein pouvoir du progrès technique soutenu par l'état. Il est donc nécessaire de saisir l'importance de cette lutte et de redonner à la terre et aux peuples indigènes tout le respect qu'ils méritent. De nombreux peuples indigènes sont aujourd'hui, plus que jamais, menacés par la déforestation et par les sociétés dites civilisées qui semblent jouir d'un statut de supériorité. Depuis toujours, les Kayapo sont menacés par les non Indiens qui détruisent leurs terres et en l'occurrence leur habitat. La préservation des identités autochtones doit être un combat commun car ces peuples offrent une richesse culturelle, linguistique et ont des valeurs et des croyances que nous n'avons pas fini de découvrir.

Ainsi, plusieurs questions s'offrent à nous : qui sont les indiens Kayapo ? Comment s'organise la répartition du territoire entre Indiens et non Indiens ? Quelles actions envisage l'Etat brésilien concernant les populations autochtones ? Quelles sont les raisons d'une situation conflictuelle entre les autochtones et les brésiliens ? La situation conflictuelle entre l'Etat et l'ethnie est-elle due au fait d'être culturellement différent ? Quelles sont les conséquences de ces conflits ?

Notre étude portera sur les cas conflictuels entre les Indiens Kayapo et l'Etat du Brésil et en quoi ces derniers vont permettre l'émergence d'un mouvement amérindien. Les populations indigènes apparaissent aujourd'hui comme les « sujets », les acteurs potentiels d'un processus d'affirmation inédit.

Elle va s'articuler autour de la problématique suivante : comment les indiens Kayapo sont-ils passés du statut de victime « de qui on parle » à celui d' « acteur qui parle » ?

Cette analyse émane d'une recherche bibliographique importante qui regroupe principalement les domaines des sciences sociales (anthropologie, sociologie) ainsi que celui de l'histoire. Divers ouvrages et articles nous ont permis de recueillir des faits historiques, actuels et scientifiques nécessaires à l'élaboration de notre analyse. Nous baserons notre réflexion dans le sillage de plusieurs auteurs, tels que Jean-Philippe Belleau, Terence Turner, Simone Dreyfus, Maria Manuela Carneiro Da Cunha, Darcy Ribeiro, Bruce Albert, Pascale De Robert, Alcida Rita Ramos et bien d'autres encore. L'œuvre que nous détachons en premier lieu est celle de Maria Manuela Carneiro Da Cunha, anthropologue luso-brésilienne, avec son œuvre incontournable *A historia dos índios no Brasil*. Elle nous a permis de planter le décor et de comprendre les faits historiques qu'ont traversés les Indiens du Brésil. Cette œuvre est indispensable pour commencer une étude sur les indigènes brésiliens. De même, nous pouvons souligner une autre œuvre essentielle, celle de Jean-Philippe Belleau, professeur au département d'études latino-américaines et ibériques (LAIS) à l'université du Massachusetts à Boston, en particulier avec son œuvre *Le mouvement indien au Brésil, du village aux organisations*. Dans son œuvre, il aborde le thème de l'émergence des Indiens au Brésil. Cette œuvre nous a permis d'étudier et de comprendre l'évolution de la politique indigéniste et comment les autochtones du Brésil ont déclenché un mouvement inverse, soit un mouvement de « reconquête » de leurs terres et droits ancestraux.

Nous débuterons notre étude par une présentation générale du mode de vie indien Kayapo et de ses traditions afin de comprendre ses revendications ethniques. Nous présenterons également les principaux leaders indiens Kayapo : Raoni et Payakan. Dans cette partie introductive, nous clarifierons les caractéristiques ethniques de ce peuple. Nous allons répondre à des questions telles que : où vivent-ils ? Comment vivent-ils ? Comment s'organise la tribu ? Et enfin, quelles sont les croyances et les valeurs de ce peuple ? Cette présentation est essentielle pour comprendre la réflexion qui suit, le mode de vie Kayapo étant incontestablement lié au territoire brésilien et leur identité ethnique, une future arme politique. De plus, nous considérons essentiel de présenter dans cette première partie le grand chef Raoni, connu pour son combat de défense de la forêt amazonienne et des peuples indigènes.

Dans un second chapitre, nous dresserons un panorama concernant la politique indigéniste du XXe siècle. Quels sont les avancées et les reculs en matière de politique indigène ? Nous centrerons notre analyse sur les premières organisations politiques du début du siècle visant à intégrer les Indiens au sein de la société brésilienne, et en quoi cet épisode de l'histoire fut un épisode « noir » pour les Indiens du Brésil. Puis, nous centrerons notre analyse sur la fin de XXe siècle et donc sur les droits octroyés aux indigènes principalement dans la Constitution de 1988, preuve d'un pas en avant concernant les droits indigènes. « La Constitution de 1988 a reconnu que la politique qui vise à transformer les Indiens en Blancs ne peut pas continuer, car les Indiens doivent exister pour toujours, et vivre selon leurs us, coutumes, traditions, formes de vie et d'organisation »⁵. Enfin, nous présenterons les divers conflits entre le gouvernement brésilien et le peuple indigène principalement liés au partage du territoire brésilien. Comment les Indiens et les non Indiens se partagent-ils le territoire brésilien ? Quelles sont les menaces qui pèsent sur le peuple Kayapo ? Qui menace les territoires indigènes ? Pour finir, nous étudierons le cas conflictuel, sûrement le plus connu lorsque l'on évoque les Amérindiens du Brésil aujourd'hui, qui est la lutte contre les barrages de Belo Monte ainsi que les manifestations de protestation et de revendication des Kayapo. Cette étude de cas va nous permettre de comprendre comment les Indiens ont pris leur destin en main et sont devenus les acteurs de leur propre cause. Ce qui nous amène au troisième et ultime chapitre, comment et par quels moyens sont-ils parvenus à être les gestionnaires de leur ethnicité ?

Nous réfléchirons sur les relations interculturelles entre les indiens Kayapo et la société brésilienne et d'une manière plus large, avec la société occidentale. Dans un premier temps nous élaborerons les « armes » nécessaires à leur lutte, dans le cadre du projet Belo Monte. En d'autres mots, sur quelles bases les indiens Kayapo s'appuient-ils pour mener à bien leurs manifestations et autres actions politiques ? Nous démontrerons donc que le rayon d'action des Kayapo n'est pas circonscrit uniquement à l'intérieur du Brésil, mais cherche également à agir dans une articulation internationale. Puis, nous analyserons comment les Indiens ont fait de leur identité une arme puissante dans leur lutte et quel fut le rôle des rites dans ce processus de protestation contre Belo Monte et le pouvoir que détient la « figure emblématique » en prenant le cas du célèbre cacique Raoni. Dans un deuxième temps, nous analyserons les conséquences que ces relations interculturelles impliquent. Le contact entre les Kayapo et la société brésilienne est presque quotidien et engendre des changements

⁵ Santilli, 2000, p. 152 cité par Olivieri-Godet, 2015, p. 8.

majeurs au sein de l'ethnie indienne Kayapo. Ces derniers, face à la pression du croissancisme et de la globalisation s'approprient des nouveaux objets occidentaux modernes ainsi que des instruments scientifiques ; est-ce là un pas vers l'acculturation et la disparition de la culture traditionnelle Kayapo ? Ou, à l'inverse, sont-ils en train de reconquérir l'Amérique et devenir les maîtres de leur destin ? Comment envisager alors l'avenir pour ce peuple indigène du Brésil ?

Chapitre I Etude ethnique des indiens Kayapo du Brésil

La qualité « ethnique », « tribale » ou « communautaire » des groupes peut être, dans certains cas, le signe d'un statut social bas, d'une position marginale dans la structure sociale.

Allen, Macey, 1990⁶

1. Identité ethnique

La notion d'identité se caractérise par deux dimensions : une dimension personnelle, représentée par ce qui est individuel (objet d'études psychologiques) et une autre dimension sociale et collective (étudiée par les sciences sociales). Le concept d'identité se définit par le sentiment d'être tel individu, le sentiment d'être « soi » différent des « autres ». C'est pourquoi l'identité est avant tout relationnelle. Elle se construit par rapport à l'autre, « c'est dans le rapport à l'autre que s'élabore le soi »⁷, d'ailleurs c'est lorsque l'on prend conscience des autres que l'on commence à s'identifier et donc à se construire et, également par rapport à l'environnement qui l'entoure c'est-à-dire l'entourage humain, les paroles ou encore le milieu naturel⁸.

Il existe plusieurs types d'identités que les scientifiques s'efforcent de définir (et l'on peut d'ailleurs considérer autant de définitions que de scientifiques) ; parmi ces différents types : l'identité ethnique, étroitement liée aux concepts « d'ethnie », de « barrière ou frontière ethnique » ou encore « d'ethnicité »⁹. Le dernier concept évoqué est le fait « d'appartenir à un groupe ethnique » et désigne « l'étude des groupes et relations ethniques »¹⁰.

⁶ Allen, Macey, 1990 cité par Mendes, 2007, p. 70-108.

⁷ Taboada-Leonetti, 1998, p.43-83.

⁸ Dorais, 2004.

⁹ Cf. Fabietti, 1998, « L'identité ethnique ».

¹⁰ Mendes, 2007, p. 70-108.

D'après Dorais et Searles :

On peut définir l'identité ethnique (ou ethnicité) comme la conscience qu'un groupe (conçu comme partageant une même origine géographique, des caractéristiques, une langue ou un mode de vie communs – ou un mélange de tout cela) a de sa position économique, politique et culturelle par rapport aux autres groupes de même type faisant partie du même état.¹¹

Par conséquent, « l'ethnie nous apparaît alors comme quelque chose de constitué par un certain nombre d'individus parlant une langue déterminée, possédant des traditions déterminées et habitant un même territoire ; la barrière ethnique nous semble être une ligne quasi visible qui sépare une ethnie d'autres ethnies analogue » mais ce sont aussi des « définitions collectives de soi et/ou d'autrui dont les racines propres sont presque toujours des rapports de force entre groupes rassemblés autour d'intérêts spécifiques »¹². L'Encyclopédie Canadienne ajoute à cette définition le fait d'être « une catégorie distincte de population qui possède, en général, une culture différente au sein d'une société plus vaste »¹³. Ainsi, le processus d'identification sociale, d'appartenance à un groupe déterminé, à une culture déterminée est un phénomène qui se construit au fil du temps, inconsciemment, et, est formé principalement par la communication entre différents traits culturels.¹⁴ C'est pourquoi, la construction identitaire est un procédé dynamique et en constante formulation, continuellement transformée par le temps et qui s'adapte aux formes culturelles qui l'entourent.

Il existe aujourd'hui de nombreux groupes ethniques indigènes, éparpillés de manière irrégulière sur le territoire national brésilien. Parmi eux, un peuple guerrier du Brésil, les Kayapo du Nord ou *Mebêngôkre* comme ils se définissent eux-mêmes. Cette communauté indigène, d'origine Tupi, est aujourd'hui un excellent exemple de « *una suerte de conquista al revés* »¹⁵ (« une sorte de conquête à l'envers »); on peut parler de « reconquête », de réaffirmation identitaire des ethnies indigènes et cela grâce à une prise de conscience de leur position vis-à-vis des « autres », les non Indiens. Le nom « Kayapo » leur a été attribué par des tribus voisines, en raison de certains rituels traditionnels ; *K'aya* signifiant « singe » et *pó* « semblable » soit : « ceux qui ressemblent aux singes »¹⁶. Cependant ils préfèrent se nommer

¹¹ Dorais et Searles, 2001.

¹² Fabietti, 1998.

¹³ Driedger, 2010.

¹⁴ Hall, 2006.

¹⁵ L'expression est de Bengoa, 2000, p. 11.

¹⁶ Caestecker, 2011.

Mebêngôkre, « l'homme venu de l'eau », signe d'une « récupération » identitaire. On les considère comme le peuple de l'eau en raison de leur étroite relation avec la rivière qui borde leurs villages et qui est essentielle à leur survie. Cet élément naturel est d'ailleurs célébré par des rites traditionnels.

Ce groupe ethnique se subdivise en six à sept groupes dénommés les *Gorotire*, les *Kubenkrãnkẽñ*, les *Šicri*, les *Dyore*, les *Kukraïmoro* ou encore les *Me-Tuktire*. Les chiffres estiment qu'ils étaient 6300¹⁷ indiens Kayapo au début du XXI^e siècle et selon Jean-Philippe Belleau ils étaient 7096 indiens en l'an 2000¹⁸.

Le territoire fait partie intégrante de l'ethnicité, il n'y a pas d'identité ethnique sans frontières ethniques. L'identité Kayapo se définit par rapport aux valeurs partagées mais aussi par rapport aux autres, c'est-à-dire dans ce contexte à la société blanche. Sans ce rapport à autrui il n'y aurait pas d'identité ethnique.

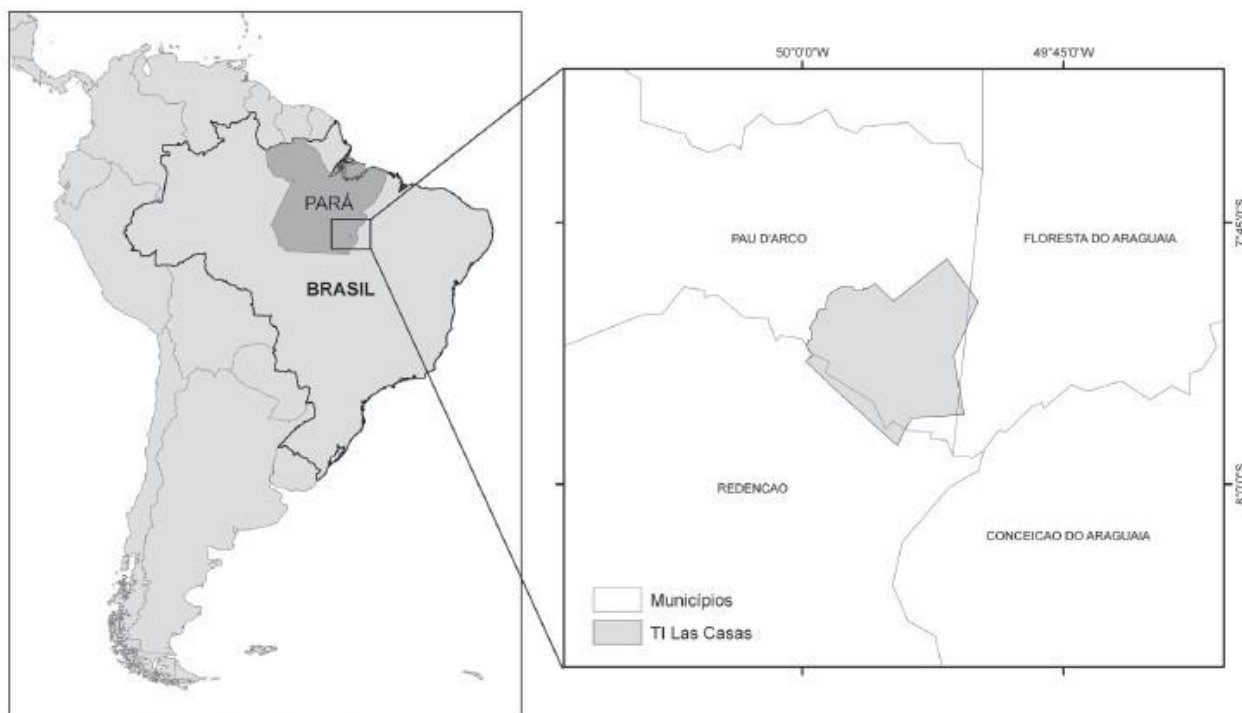
1.1 Le territoire

Les premières informations sur les Kayapo remontent au XIX^e siècle. D'après ces informations diverses, les Kayapo formaient trois groupes ethniques mutuellement hostiles et vivaient entre les fleuves Araguaia, Tocantins et Xingú, au sud de leur localisation actuelle. Les tribus Kayapo sont restées éloignées du contact avec le non Indien jusqu'au siècle passé. Suite à des conflits avec d'autres ethnies indigènes mais principalement avec le monde des Blancs qui convoitait leur territoire et leurs ressources naturelles (trafiquants d'esclaves, collecteurs de caoutchouc et de noix du Brésil), ils décidèrent de migrer vers le nord et l'ouest du Brésil dans des terres moins accessibles, la vallée du Rio Xingu, au sud du bassin de l'amazone, dans les plaines des Etats du Mato Grosso et du Pará.

¹⁷ De Robert, Laques, 2003, p. 1-6.

¹⁸ Belleau, 2014, p. 15.

Illustration 1. - Terres Indigènes (TI) Las Casas, territoire Mebêngôkre (Kayapo).



Source : www.scielo.br

Les migrations furent pour les Kayapo un moyen d'éviter les conflits et de se protéger, cependant cela ne peut être une solution définitive et aujourd'hui il n'est plus question de fuir les menaces mais au contraire de revendiquer leur identité et leurs droits territoriaux. Les Kayapo du Nord sont éparpillés en une quinzaine de village, plus exactement quinze à seize¹⁹, tous implantés sur un même territoire.

La question du partage du territoire provoque toujours moult débats et conflits. Obligés de fuir dans le passé face aux divers envahisseurs, ils sont aujourd'hui sous la menace permanente de projets économiques et d'infrastructures initiés par le gouvernement brésilien.

Il existe des terres protégées et réservées pour les populations amérindiennes (environ 1 038 000 km², soit 20% de l'Amazonie légale²⁰)²¹ reconnues comme « *Terras Indigenas* » (TI), (Terres Indigènes) par l'Etat brésilien entre 1980 et 1990. On les compte au nombre de 674 soit 13% du territoire national brésilien dont la plupart sont situées en Amazonie légale. Sur ces terres protégées le taux de déforestation est faible malgré les menaces externes

¹⁹ De Robert, Laques, 2003, p. 1-6.

²⁰ « L'Amazonie légale » comprend les Etats brésiliens de l'Amapá, Pará, Roraima, Amazonas, Acre, Rondônia, Tocantins ainsi que l'ouest du Maranhao et le nord du Mato Grosso.

²¹ Albert, De Robert, Laques, Le Tourneau, 2008, p. 187-214.

évidentes. Ces droits territoriaux amérindiens trouvent leur origine dans la Constitution de 1988 qui stipule le droit de ces peuples à disposer de tous leurs territoires traditionnels, en effet les Indiens exercent un droit originel sur les terres habitées. Par ailleurs, l'article 231 de la Constitution Brésilienne de 1988 fait obligation à l'Etat du Brésil de protéger ces dites terres. Cette frontière ainsi créée accorde aux Indiens l'usufruit exclusif des richesses du sol, des rivières et des lacs. Ce processus de démarcation n'est bien évidemment toujours pas achevé, il reste encore des TI à démarquer, un processus parfois conflictuel qui peut prendre plusieurs années. Les Kayapos occupent pour leur part sept TI et restent très sensibles à la question du partage du territoire et aux droits territoriaux qu'ils affirment détenir sur disent-ils « notre terre ».

1.2 L'environnement

L'environnement est l'une des caractéristiques essentielles qui définit une identité ethnique. Celui-ci joue un rôle primordial dans la vie des indiens Kayapo qui détiennent une relation très étroite avec la forêt amazonienne. L'imaginaire occidental stéréotype l'indien comme « sauvage »²², vivant de façon très rudimentaire, nu avec pour simple vêtement une parure de plumes. Ils sont considérés comme des populations marginales car elles ne s'intègrent pas aux normes de la société moderne. Face à celle-ci, il peut paraître difficile pour un occidental²³ de comprendre les sociétés autochtones vivant en marge ou voir totalement en autarcie, leur fonctionnement, leur étroite relation avec le cosmos et la terre, qu'ils considèrent comme leur « terre mère ». Cependant, ces sociétés culturellement différentes aux sociétés modernes fascinent les occidentaux pour leur capacité à penser le monde de manière holistique, compatible avec une vision durable de l'environnement et de la société. Cette fascination de la part des occidentaux peut-elle être le signe d'une alliance possible dans leur lutte identitaire ?

La région amazonienne recouvre 60% du territoire brésilien²⁴ et s'étend sur sept pays d'Amérique Latine : la Bolivie, le Pérou, le Venezuela, la Colombie, le Guyana, le Surinam et la Guyane française. C'est dans les années 1950 que l'on délimita les frontières de ce territoire. Cette région est couverte en grande partie par la forêt amazonienne qui recouvre environ 5 500 000 km² et se révèle être une véritable richesse non seulement pour les autochtones

²² Terme dérivé du latin « *silva* » signifiant « habitant de la forêt ».

²³ Terme qui qualifie généralement un individu de la société blanche et/ou moderne.

²⁴ Notons d'ailleurs que le Brésil est un des pays les plus riches en termes de biodiversité.

mais aussi pour les non autochtones. Pour les Indiens, la forêt représente une source de ressources naturelles exploitables de manière durable. La forêt amazonienne est donc indispensable à leur développement quotidien et les menaces externes des non Indiens mettent en péril un peuple et une culture unique.

Leur mode de vie dépend totalement de la forêt et des cours d'eau. De la forêt, les Kayapo en extraient les ressources alimentaires et plantes médicinales (par la cueillette, la pêche ou encore la chasse), les matériaux indispensables à la construction des maisons ou des ustensiles utiles à leur quotidien (arcs, paniers, outils, embarcations) ou à la confection des objets rituels. La forêt est donc indispensable à la reproduction sociale indienne Kayapo et « constitue [donc] un ensemble qui se situe au cœur de la vie économique et sociale »²⁵. Le rôle des cours d'eau est tout aussi important que la forêt dans leur mode de vie. Premièrement d'un point de vue alimentaire, les indiens Kayapo pêchent en utilisant des pirogues traditionnelles. D'autre part, la rivière représente « une artère de communication importante avec les villages situés à plusieurs jours en amont ou en aval »²⁶. Elle est la route majeure pour les déplacements ; les chemins de terre étant peu fréquentés, les Kayapo ont tendance à privilégier les routes fluviales. Concernant le transport des ressources nécessaires à la vie des indiens Kayapo, ils utilisent les chemins forestiers tout comme les réseaux hydrographiques en veillant à exploiter de manière durable les ressources disponibles, ils prélèvent ce qui est nécessaire à la société Kayapo sans pour autant générer des fins de stockage. Il est donc urgent de mesurer l'importance de l'environnement dans lequel vivent les Kayapo et dont ils dépendent.

C'est pourquoi les menaces externes, c'est-à-dire l'exploitation intensive des ressources naturelles et la construction d'infrastructures nuisent à leur développement social. 680 000 km², soit 17% de la couverture forestière serait défrichée à nos jours. L'Amazonie subit une véritable surexploitation croissante qui regroupe principalement l'agriculture du soja, l'élevage bovin, l'exploitation du bois ou encore l'exploitation minière.

²⁵ Albert, De Robert, Laques, Le Tourneau, 2008, p. 199.

²⁶ *Id.*, p. 201.

1.3 La langue

La langue des Kayapo appartient au groupe septentrional de la famille linguistique Gé ou *jê-kaingang* qui inclut aussi les langues Timbira, Panará, Suyá et Apinayé²⁷.

Les Kayapo accorde énormément d'importance au langage et aux noms qu'ils attribuent ainsi qu'à la pratique oratoire. Ils se définissent comme « ceux qui parlent bien » en comparaison aux autres Indiens. Chaque chose nommée appartient au monde « socialisé », lieu de sécurité, en opposition au monde dit « sauvage » à savoir les choses qui n'ont pas de nom, par exemple certaines parties de la forêt. Par conséquent, les zones externes où ils se rendent fréquemment sont nommées pour être ainsi socialisées. D'ailleurs, à la naissance, le lobe des nourrissons est percé afin « d'agrandir symboliquement leur capacité à comprendre le langage et la dimension sociale de l'existence »²⁸, par exemple « stupide » se dit « *ama kre ket* » : « pas de trou aux oreilles ».

La langue est le pilier de l'identité culturelle des Kayapo. De manière plus générale, pour les peuples autochtones la langue crée un sentiment d'appartenance et d'identité très fort. Cependant, elle peut aussi être un frein dans les relations interethniques et interculturelles. L'apprentissage du portugais par les chefs indiens Kayapo se révèle donc indispensable pour communiquer avec les individus externes, par exemple lors des négociations avec le gouvernement brésilien.

2. La culture Kayapo au sens ethnologique

2.1 Mode de vie traditionnel Kayapo

2.1.1 Le village

Le village traditionnel Kayapo est généralement situé sur un « *campo* » (savane brésilienne) et se présente sous une forme circulaire. Plus ou moins au centre du village, sur la place centrale, se situe le *ngobe*, qui signifie « la Maison des Hommes » et qui est d'ailleurs comme son nom l'indique, un lieu exclusivement masculin. Autour de cette place s'organisent les cases familiales. Pour les Kayapo, le village est un lieu presque cosmogonique ; il représente le centre de l'univers²⁹. C'est aussi le seul lieu socialisé et donc synonyme de sécurité. *A contrario*, tout ce qui est externe au village « et qui ne porte pas de nom » est

²⁷ Salanova, Reis Silva, 2000, p. 225-242.

²⁸ *National Geographic*.

²⁹ Gustaaf Verswijver.

considéré comme un danger par les indiens Kayapo. Par exemple, la forêt est considérée comme un lieu non socialisé et « peuplé d'êtres mi-hommes mi-animaux »³⁰. Ainsi, ils entament un processus de socialisation de la forêt en nommant certains lieux.

2.1.2 Les groupes sociaux

Les Kayapo sont réputés pour leur sens très développé de l'organisation. Leur structure sociale interne est particulièrement complexe, elle se base principalement sur une séparation des sexes et des âges, et d'ailleurs cela se note lorsqu'on analyse l'organisation spatiale du territoire Kayapo. Evoquée précédemment dans la construction de notre étude, la Maison des Hommes constitue le point central du village.

D'un côté, les hommes passent de longues heures au sein du *ngobe*. C'est un lieu de vie exclusivement masculin où ils s'y reposent et/ou y exercent des activités artisanales. C'est aussi un lieu où les décisions politiques y sont réfléchies et prises. Au sein du *ngobe*, il existe différents rangs sociaux catégorisés selon les âges des individus. Les jeunes garçons « *me-okre* » intègrent le *ngobe* à l'âge de douze ans pour subir une éducation traditionnelle guerrière. Ils apprennent les valeurs traditionnelles qui permettent de devenir un homme.

Les femmes quant à elles vivent dans les cases familiales où elles élèvent leurs enfants jusqu'à l'âge de six ou sept ans. Elles sont sous la soumission des décisions prises et à l'autorité du *ngobe*. Cependant, elles restent indépendantes et blâment la paresse et le manque de virilité de leurs hommes.

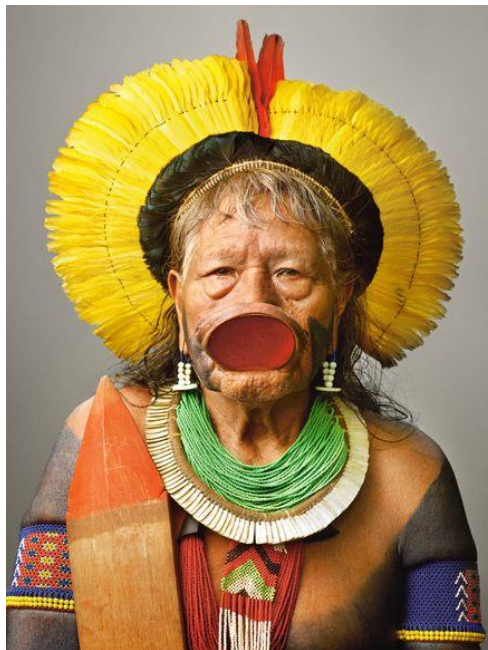
Les Kayapo se catégorisent aussi par classe d'âge, comme dans la plupart des tribus Gé d'Amérique et à chaque groupe s'associent des tâches quotidiennes précises. La société indienne Kayapo est très organisée. D'ailleurs, la Maison des Hommes s'organise de façon presque militaire. Les hommes se divisent en une hiérarchie bien définie, chaque homme appartient à un rang bien distinct. Les enfants mâles de douze ans forment le rang le plus bas et sont enlevés à leur foyer parental pour vivre au sein de la Maison des Hommes afin de s'endurcir. C'est le début de l'éducation guerrière pour ces jeunes Kayapo. Les hommes les plus âgés forment les rangs supérieurs. Au sein de cette maison, les enfants apprennent à obéir aux hommes de rangs supérieurs.

³⁰ Gustaaf Verswijver.

2.1.3 Les chefs indiens Kayapo : Raoni et Payakan

Beaucoup ont côtoyé la scène politique et médiatique nationale et internationale et plusieurs figures indiennes se distinguent. Dans le cadre de cette étude, nous avons choisi de présenter les deux leaders Kayapo les plus connus, à savoir Raoni et Payakan, deux intervenants indiens qui ont joué un rôle essentiel dans la lutte pour la préservation ethnique Kayapo. Cette première approche vise des données à caractère biographique concernant les deux leaders indiens.

Illustration 2. - Portrait du chef indien Kayapo Raoni.



Source : Martin Schoeller

Raoni Metuktire (parfois orthographié Ropni ou Rop-ni) est le grand chef des indiens Kayapo du Nord. Au cours de nos investigations, il nous a été difficile de recueillir des informations fiables sur les premières années de vie du cacique. Cependant, Raoni serait né dans les années 1930 voir précisément en « 1942 dans un village des sous-groupes Kayapo, les Txucarramae »³¹, nul ne sait vraiment la date exacte faute de documentation historique.

Le cacique passe une enfance nomade et à l'âge de 15 ans il reçoit son labret dit *botoque* inséré dans la lèvre inférieure. Celui-ci est fait de bois de balsa et augmente peu à peu pour atteindre sa taille finale au bout de quatre mois seulement. Le disque labial est une marque de reconnaissance des guerriers qui indique que celui-ci est prêt à mourir pour sa

³¹ Belleau, 2014, p. 183.

terre, ce qui illustre d'ailleurs parfaitement les années de combat contre les projets du gouvernement brésilien. Cependant cette tradition se perd au fil du temps et peu de jeunes Kayapo ont aujourd'hui le courage de se déformer ainsi la lèvre. Ce qui nous confronte d'ailleurs aux mutations culturelles et sociales qui feront l'objet d'une analyse à la fin de notre étude.

Raoni commence à prendre conscience du monde externe, le monde des Blancs, les *Kuben*, lorsqu'il rencontre les frères Villas-Boas, célèbres indigénistes brésiliens réputés pour leur dévouement envers la cause des indigènes, en 1954³². Ce groupe ethnique Kayapo a longtemps refusé tout contact pacifique avec la société blanche et les autres ethnies indiennes d'Amazonie et vivait volontairement isolé du reste du monde. C'est seulement à partir des années 1950, après une longue période de résistance, que les premiers « contacts » avec la société nationale ont eu lieu, principalement avec des anthropologues. La construction des grandes routes (Brasília-Belém dans les années 1970, puis Xinguara-São Felix do Xingú dans les années 1980³³) a incorporé des régions entières d'Amazonie aux réseaux d'échanges régionaux favorisant ainsi le défrichement, l'entrée d'orpailleurs clandestins et les contacts entre les Kayapo et la société nationale brésilienne. Aux côtés des frères Villas-Boas, Raoni va apprendre le portugais, une clef essentielle dans les relations interculturelles qui rythment les dernières décennies.

La mise en lumière du cacique par certaines personnes célèbres comme Jean-Pierre Dutilleux dans son documentaire réalisé par la BBC, en 1979, ou encore le soutien du chanteur Sting a permis de rendre le chef indien célèbre au niveau national et international. Raoni devient alors l'Indien le plus célèbre du continent et de la planète. Il prend alors conscience du pouvoir que détiennent les technologies modernes. La première campagne internationale de 1989 a eu lieu dans dix-sept pays et concerne à l'époque les droits territoriaux Kayapo. Au cours de celle-ci, ils revendiquent leur terre menacée par l'invasion du monde externe. Non seulement, Raoni défend les causes du groupe indien Kayapo mais il parle aussi au nom de toutes les sociétés amérindiennes. De même pour la défense des forêts, il revendique un mouvement écologique universel. En somme, il est devenu un véritable représentant indien planétaire.

³² *Raoni.com*

³³ Albert, De Robert, Laques, Le Tourneau, 2008, p. 187-214.

Le cacique vit aujourd'hui près du fleuve Xingu au sein d'un village traditionnel Kayapo. Sa vie est désormais marquée par de multiples voyages internationaux afin de plaider la cause indigène et la défense de la forêt amazonienne. Il est aujourd'hui le chef indien le plus présent sur la scène politique et médiatique. À la fin du XXe siècle, on observe au côté du cacique un autre leader indien très actif dans la lutte indigène : Paulinho Payakan.

Né dans les années 1950, Paulinho Payakan (parfois orthographié Paulinho Pajakã) est le symbole d'une période révolue, en effet ce leader kayapo n'est plus présent sur la scène politique et médiatique suite à des complications judiciaires. Au même titre que Raoni, il fait partie des leaders indiens Kayapo. Ce chef emblématique fut très actif au cours des années 1980 et 1990. Il parle plusieurs langues dont le portugais et l'anglais qui lui valut le statut de négociateur non seulement entre le monde Indien et celui des non Indiens mais aussi entre les différents villages autochtones³⁴. D'ailleurs, on le voit dans des archives filmographiques³⁵ communiquant avec les autres villages indiens à l'aide d'une radio. À la fin du XXe siècle il est l'un des chefs indiens les plus actifs et organise de nombreux événements protestataires pour contrer les projets du gouvernement brésilien et ainsi revendiquer les droits territoriaux des indiens Kayapo, notamment lors du rassemblement d'Altamira en 1989, dont il est le principal organisateur. Il réussit l'exploit de réunir des tribus autochtones, parfois toujours en conflit, dans le but de s'unifier contre l'Etat³⁶.

Cependant, cette notoriété acquise va faire une chute spectaculaire. C'est en 1992 que tout bascule pour le leader indien ; lui, ainsi que sa femme Irekran, sont accusés d'avoir « sauvagement » violé une jeune étudiante blanche de dix-huit ans³⁷. Dans un premier temps, Payakan admit avoir eu des rapports sexuels avec la jeune fille, sans la violer, puis a ensuite dénié ses propres propos en accusant sa femme d'avoir agressé physiquement la jeune fille³⁸. L'évènement eu une répercussion sans précédent dans l'histoire. Les médias (*Time*, *Veja*, etc.) s'empressèrent d'exposer l'« affaire Payakan » au grand public. Par exemple, l'hebdomadaire *Veja* en fit sa une en juin 1992. La photographie du leader indien Payakan vêtu de ses habits traditionnels indiens est présentée en première de couverture, avec pour titre « Le Sauvage », « *O Selvagem* » ; ce qui contraste nettement avec l'image saine et héroïque, l'image d'un

³⁴ Belleau, 2014, p. 183.

³⁵ Notamment dans le film-documentaire de 1989 « Les Kayapo sortent de la forêt » de Michael Beckham.

³⁶ Belleau, 2014, p. 185.

³⁷ Ramos, 1998, p. 51-56.

³⁸ *Id.*, p. 53.

« Noble Sauvage idéal »³⁹ qu'il renvoyait avant le scandale de 1992, par exemple lorsqu'il fit la couverture de *Parade*, avec la légende « Un Homme qui Sauvera Le Monde ». Ainsi, « l'image de l'Indien cruel réapparaît avec force dans les médias »⁴⁰. Les débats autour des relations interculturelles ressurgissent et laissent place aux idées conservatrices autour de la question indienne. En 1998, Payakan est condamné à six ans de prison et Irekran à quatre ans en semi-liberté, ce qui met fin à sa notoriété. Il décide alors de se retirer lui-même de la scène politique nationale.

2.1.4 Economie et alimentation

L'économie repose sur l'agriculture, la chasse (constituée principalement de gibier), la pêche et la cueillette (fruits, manioc ou encore patate douce). Si les produits des plantations venaient à manquer, les Kayapo connaîtraient de cruelles famines. C'est pour cela que les enjeux écologiques sont importants et que la déforestation obligea les Indiens à migrer sur des terres encore inexploitées par les Blancs. Les Kayapo sont très conscients de ces enjeux et exploitent leurs terres de manière durable sans détruire l'écosystème. Au sein de cette société, les tâches sont réparties de manière définitive selon les groupes sociaux Kayapo. Les hommes s'occupent de la chasse et de la pêche tandis que les femmes s'occupent de l'agriculture, des lopins de terre et de la cueillette. Les indiens Kayapo agissent et se déplacent toujours en groupe selon les âges et les sexes que ce soit pour la chasse, la cueillette ou la pêche. Tout se fait à l'extérieur du village et certaines expéditions masculines peuvent durer parfois plusieurs semaines.

L'alimentation des Kayapo repose principalement sur les richesses naturelles que leur offre la forêt. À la différence des occidentaux, les Kayapo ne prennent pas de repas à heure fixe mais lorsque la faim se présente. La viande est exclusivement grillée ou rôtie et se sont les femmes qui s'occupent de la préparation des aliments.

³⁹ Belleau, 2014, p. 186.

⁴⁰ *Ibid.*

2.2 Rites et croyances Kayapo

Comme dans de nombreuses sociétés autochtones, les rites et les cérémonies sont très répandus chez les Kayapo du Nord. « Ils rythment leur quotidien et jouent un rôle identitaire essentiel »⁴¹. Les Kayapo entretiennent une relation étroite avec la nature et le cosmos et cela se répercute dans leur vie quotidienne mais aussi et surtout à travers leurs rites, cérémonies, croyances qui leur permettent de garder un lien direct avec la nature.

Le rite a pour but de se « souvenir du temps des origines, un temps hors du temps auquel chaque rite, pris individuellement, se réfère et remonte »⁴² et a, dans la majorité des cas, un sens bien défini ; de manière générale il a pour but d'apaiser les tensions entre les hommes et les esprits. Après une chasse par exemple, c'est une manière d'apaiser les esprits des animaux tués qui pourraient être en colère. Les rites Kayapo sont divers et variés et se divisent en trois catégories distinctes : les cérémonies de confirmation des noms, les rites liés aux activités quotidiennes et les rites de passage.

Pour les Kayapo, le village est considéré comme un lieu fermé au monde sauvage et donc un lieu de sécurité. Pour éviter toute intrusion externe spirituelle dans le village, ils pratiquent des rites, tels des chants ou des danses traditionnelles, lorsque les hommes reviennent de la chasse ou que les femmes reviennent des terres de culture. Du côté des hommes, une fois de retour au village ils s'exercent à la pratique de chants, danses, pour chasser les mauvais esprits. Les femmes quant à elles fument le tabac sur le lieu de travail pour éloigner les esprits et éviter qu'ils ne les suivent jusqu'au village, car ces derniers craignent la fumée.

En tant que *Mebêngôkre*, « peuple de l'eau », les Kayapo célèbrent cet élément naturel grâce à un rite de résistance qui se termine par une grande pêche à la nivrée dans la rivière qui borde leur village.

À la naissance, l'enfant reçoit plusieurs noms, des noms dits « communs », inspirés de la nature ou d'un animal et des noms dits « beaux » inspirés d'éléments cérémoniels. Le rite dit « de l'appellation » a lieu entre deux et huit ans⁴³ et consiste à officialiser les noms donnés à la naissance pour que l'enfant devienne un « être humain à part entière ». On remarque

⁴¹ Caestecker, 2011.

⁴² Crépeau, 2008.

⁴³ Caestecker, 2011.

d'ailleurs encore une fois l'importance qu'attachent les Kayapo aux mots, noms et donc au langage.

Les mythes renvoient aux temps des ancêtres et des fondations. C'est une tentative d'interpréter l'essence même de la nature et de la société. Il en existe différents types et on peut leur attribuer différentes valeurs. D'abord, le mythe peut être d'ordre mystique, c'est-à-dire qu'il va engendrer une réflexion sur ce qui est possible ou non ; il peut être d'ordre cosmogonique, c'est-à-dire que le mythe va tendre vers une explication de l'univers, de la formation des objets célestes, de la création du monde et de l'apparition de l'humanité, le mythe cosmogonique rend compte de l'origine de la société et de ses institutions⁴⁴ ; il peut être aussi d'ordre sociologique, il tend vers une explication de l'ordre social ; ou encore pédagogique, il va tenter d'enseigner des valeurs à l'homme ; enfin il peut être étiologique, c'est-à-dire que le mythe tend vers une explication des phénomènes naturels. Le mythe a une répercussion directe sur la société, il renforce la cohésion sociale et culturelle d'un peuple. Dans la culture Kayapo, les mythes sont divers et variés et peuvent ou non être communs aux autres sociétés autochtones d'Amérique du Sud⁴⁵. De manière générale, les mythes indiens Kayapo tendent à expliquer les origines du monde.

Comme dans de nombreuses sociétés autochtones et amérindiennes d'Amérique, il existe toujours un mythe d'entrée en matière, relatant la division de l'humanité, ou plus exactement la formation des nations. Selon certains, l'humanité à la base ne formait qu'une seule nation. Ces propos s'illustrent parfaitement au sein de la société Kayapo qui considère que les sociétés autochtones n'en formaient qu'une autrefois, représentée par un arbre. Les indiens Kayapo mangeaient le maïs que produisait ce dernier et lorsqu'il fut abattu, cette société éclata pour former plusieurs tribus amazoniennes, c'est-à-dire les groupes amazoniens actuels. D'ailleurs, la « cérémonie du maïs » célèbre ce mythe traditionnel ; c'est en fait une course organisée entre les différents groupes indiens Kayapo qui consiste à unifier ces derniers en une seule communauté indienne⁴⁶.

Les Kayapo considèrent que l'humanité a une origine céleste et d'après un mythe cosmogonique, les hommes au moyen d'une corde sont descendus s'installer sur Terre en

⁴⁴ Lévi-Strauss.

⁴⁵ « La parenté la plus étroite est entre Kayapo et Apinayé. », Dreyfus, 1963.

⁴⁶ Lors de la manifestation d'Altamira, les différents groupes ethniques indiens d'Amazonie se sont de nouveau unis malgré leurs différends. Ils ont célébré le mythe de « l'arbre de maïs » pour former qu'une seule et même nation.

raison d'un trou creusé par un tatou dans le ciel⁴⁷. Cette croyance serait l'explication mythique de la découverte terrestre.

Le mythe dit de l'origine de la couleur des oiseaux et non seulement très important chez les Kayapo du Brésil mais aussi chez presque tous les amérindiens d'Amérique de l'hémisphère sud et nord. Ce mythe connaît donc de nombreuses variantes mais garde toujours le même squelette. Il relate l'histoire d'un monstre cannibale (serpent ou aigle géant) qui sème la terreur chez les hommes et les oiseaux (qui sont alliés et partagent le même camp). Par conséquent, les oiseaux décident d'agir et d'en finir avec le monstre et les deux camps alliés se partagent la peau multicolore du monstre. C'est ainsi que les oiseaux ont pu se différencier les uns des autres en arborant chacun une ou plusieurs couleurs distinctives. Quelle que soit la version du mythe selon les régions, il énonce toujours « un acte de division et de distinction originaire »⁴⁸.

2.3 Vêtements et ornementation du corps

La tradition exige que les indiens Kayapo ne portent pas de vêtement. L'Indien reste dans l'imaginaire occidental⁴⁹ un être « sauvage », « non-civilisé », chasseur, nu et parfois orné d'une coiffe plumaire. Il est vrai que la nudité reste très répandue chez les indiens Kayapo pourtant il n'est pas rare de nos jours de croiser un indien Kayapo vêtu d'un tee-shirt ou de tongs, preuve d'une tendance à la sédentarisation.

Les Kayapo expriment leur créativité en particulier à travers le corps humain. C'est un peuple qui a le sens de la créativité et du « beau » très développé. Grâce aux parures, aux bijoux ou bien aux peintures corporelles ils vont étendre leur beauté et affirmer leur identité. Ces ornements marquent une envie de dévoiler une créativité particulière, un goût de l'esthétique ou parfois ils servent à démarquer des catégories sociales. Ils peuvent aussi avoir une portée symbolique, ils « confèrent à l'individu le statut d'être humain »⁵⁰ ou encore, détiennent une « signification magique » comme par exemple que la pêche ou la chasse soit fructueuse ou encore pour une femme, empêcher la procréation.

⁴⁷ Dreyfus, 1963.

⁴⁸ Notons que l'utilisation de la plume puise sa source dans le mythe dit de l'origine des oiseaux.

⁴⁹ Représenté par les clichés hérités du cinéma.

⁵⁰ Vidal, 1994, p. 236.

« La peinture corporelle est liée essentiellement à la morphologie sociale et à la socialisation des corps [...] C'est le moyen de construction de l'identité et de l'altérité »⁵¹ car elle révèle « les multiples facettes de sa personne »⁵². C'est à la fois un moyen de se rapprocher et de se différencier. Les Kayapo en sont conscients et n'hésitent pas à exposer leur identité au monde externe à l'aide de marqueurs identitaires pour marquer les esprits lors de manifestations ou d'apparitions publiques. Les peintures corporelles sont souvent constituées de bandes ou de rayures différentes selon les âges et les sexes. Les motifs sont variés et l'on retrouve en général l'utilisation de chevrons, de quadrillés, de formes réticulées et la combinaison de traits verticaux et horizontaux. Principalement, les Kayapo utilisent le roucou, genipa ou le charbon de bois comme matières colorantes mais ils utilisent aussi les fruits du genipayer mâchés et mêlés au charbon. Cette activité reste exclusivement féminine. Et, appliquée par les femmes, « la peinture du corps des enfants, purement décorative, est la plus riche de motifs et la plus réussie »⁵³. De plus, non seulement les femmes peignent les enfants mais elles se peignent aussi mutuellement et à la différence des enfants le même motif est reproduit sur tous les corps. Les hommes ne se peignent pas, ils se limitent à l'application de teintures⁵⁴ sur le visage et sur le corps. Ils pratiquent cette activité dans le *ngobe*, cependant les motifs ne diffèrent pas de ceux des femmes. On remarque donc clairement une division des sexes dans les activités socio-esthétiques au sein de cette société.

En ce qui concerne les ornements indiens, on retrouve peu de traces ou de vestiges historiques du fait des matériaux utilisés bien souvent naturels et périssables ; seulement quelques ornements constitués d'os furent retrouvés.

Les ornements Kayapo confectionnés à base de plumes restent les principaux utilisés (coiffes, brassards). L'utilisation de la plume trouve son origine dans le mythe dit de l'origine de la couleur des oiseaux qui connaît de nombreuses variantes et traverse les frontières des peuples autochtones. Chaque plume est unique en son genre, ainsi les Kayapo vont s'en servir comme marqueur identitaire de la différence. C'est par elle que les divisions sociales s'expriment avec le plus de force et de lisibilité. Chez les Kayapo, « le port des parures dépend de critères circonstanciels (usage quotidien ou lié à un rituel particulier) et catégoriels (usage déterminé par le sexe, la classe d'âge ou la position rituelle) »⁵⁵. Autrement dit, dans la société

⁵¹ *Id.*, p. 237.

⁵² *Ibid.*

⁵³ Dreyfus, 1963, p. 40.

⁵⁴ En particulier la teinture d'*urucum* et de charbon, Vidal, 1994, p. 239.

⁵⁵ Prévost, 2011, p. 87-108.

Kayapo, chaque individu détient des « privilèges personnels donnant droit à user de certain type de plumes pour un certain type de parures » et cela en fonction de la place de l'individu au sein de la société Kayapo.

Les indiens Kayapo utilisent généralement des plumes de l'Ara Macao non seulement pour ses plumes de couleurs vives mais aussi pour leur extrême variété et leur caractère distinctif. Les coiffes de plumes sont généralement de couleurs rouges, jaunes et vertes⁵⁶ pour les hommes et lorsque les femmes en portent lors de la fête de *me-biok*, elles sont de couleur blanche. La confection d'ornements plumaires reste une activité purement masculine et « est en rapport avec le cosmos et les activités de chamanisme »⁵⁷.

Illustration 3. - Parure dorsale Kayapo.



Source : Bertrand Prévost

Les Kayapo portent également des bijoux (colliers, boucles d'oreilles, bracelets) confectionnés en perle de pacotille, mais à l'exception des hommes, les femmes réservent pour leurs enfants leurs bijoux de perles. D'un côté plus traditionnel, nous retrouvons le disque de bois que les hommes portent implanté dans la lèvre inférieure, qui lui à la différence de certains ornements détient une signification. Les déformations corporelles dues au disque de bois ou aux boucles d'oreilles sont interprétées comme « des formes d'amplification des

⁵⁶ L'usage des plumes de couleur verte reste cependant rare en raison de leur similitude avec les plumes vertes des perroquets et des perruches.

⁵⁷ Vidal, 1994, p. 235-246.

facultés de communication sociale : parole et écoute »⁵⁸. Néanmoins cette coutume disparaît peu à peu et seuls les hommes âgés conservent le disque de bois.

⁵⁸ Prévost, 2011, p. 87-108.

Chapitre II Les Kayapo et l'Etat brésilien : de l'indigénisme d'intégration à la gestion de l'ethnicité

Quand une multitude de cultures et de sous-groupes coexistent, ils conservent leur caractère distinct, ce qui donne lieu à un potentiel de conflit portant sur les valeurs, les intérêts territoriaux et les rapports de force.

Driedger, 2010

1. L'Etat brésilien : qu'envisage-t-il à l'égard des Indiens ?

Les sociétés amérindiennes ont toujours occupé une place peu confortable au sein de la société nationale, longtemps exterminées, victimes des populations blanches (rapports de domination, exploitation, discrimination) en raison de leur statut de population mineure⁵⁹, voir même de « sauvage » lié sans aucuns doutes à la différence culturelle de ces peuples. Au XIXe siècle, avec la proclamation de la République en 1889, le Brésil ouvre un nouveau chapitre de l'histoire illustré par de nouvelles idéologies dont le positivisme qui définit le progrès comme projet national et redéfinit la place de l'Indien dans la société. L'objectif des positivistes vise à « civiliser » l'Indien et à le conduire jusqu'à la communauté nationale. Comment l'Etat va-t-il mener cette nouvelle politique de pacification ? Quelles vont être les conséquences pour les populations indigènes ?

C'est seulement à partir du XXe siècle que certains individus - anthropologues, scientifiques, etc. - commencent à s'interroger sur la question des droits indigènes, à s'intéresser au statut réservé aux Indiens et ainsi prendre en compte le fait qu'ils aient des droits, comme d'autres individus brésiliens. C'est ainsi que débute la politique indigéniste à travers des lois, décrets, organisations politiques régulant ainsi les contacts, bien souvent conflictuels, entre les Indiens et l'Etat. Le conflit entre la société blanche et indigène gravite donc autour de questions telles que les luttes pour l'obtention des droits territoriaux et une reconnaissance identitaire et culturelle.

⁵⁹ Les populations autochtones ne sont d'ailleurs pas mentionnées dans la première Constitution du Brésil de 1891.

1.1 Politique indigéniste de l'époque, les premières organisations politiques

1.1.1 Le SPI

C'est en 1910 que la première organisation politique indigéniste voit le jour : le SPI (*Serviço de Proteção aos Índios* ; Service de Protection des Indiens). Elle est officialisée par le décret n°8.072 du 20 juin 1910 et créée par l'Etat sous l'influence d'un groupe d'activistes libéraux et, en particulier, sous l'impulsion du maréchal Cândido Mariano da Silva Rondon, militaire et explorateur brésilien, lui-même descendant d'indiens Bororo, qui en assurera la direction pendant plusieurs années. À l'époque où règnent principalement des idées de volonté d'extermination, il réussit à orienter l'Etat ainsi que l'opinion publique vers des politiques favorables aux Indiens en instaurant une image neuve de ces derniers comme « gardiens des frontières du pays »⁶⁰. Ils sont alors perçus par le reste de la société brésilienne comme « utiles » et brésiliens⁶¹ et non plus comme des ethnies faisant entrave au développement économique du Brésil.

Cette organisation politique indigéniste vise à protéger et défendre les populations indigènes, leurs intérêts ainsi que leurs territoires et leur garantit la possession effective des terres qu'ils occupent ainsi qu'une assistance médicale :

Assurer protection et assistance aux Indiens du Brésil, en leur garantissant la vie, la liberté et la propriété, en les protégeant de l'extermination, en les délivrant de l'oppression et de l'exploitation, et en les abritant de la misère qu'ils vivent sédentarisés dans un village, unis en tribus, ou mélangés avec les *civilizados* [nouveaux brésiliens ou colons].⁶²

C'est-à-dire préserver les Indiens face à l'avancée du front d'expansion économique brésilien de l'époque :

Il s'agissait en réalité de trouver des points d'équilibre entre deux intérêts antagoniques : d'un côté l'expansion capitaliste qui se développait à toute vitesse, de l'autre des Indiens qui lui résistaient de manière obstinée.⁶³

Malgré l'idéologie protectionniste envisagée envers les sociétés amérindiennes, et inspirée « de la doctrine positiviste d'Auguste Comte »⁶⁴, le SPI tend principalement vers une

⁶⁰ Belleau, 2014, p. 44.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² Cf. Regulamento do SPI.

⁶³ Gagliardi, 1989, p. 229-231 cité par Buchillet, 1997, p. 83.

⁶⁴ Buchillet.

idéologie assimilationniste ; dont l'objectif principal est d'intégrer de manière pacifique les populations autochtones à la société brésilienne aux dépens de leur identité culturelle. C'est-à-dire imposer la culture occidentale aux Indiens pour les faire progresser vers la civilisation. On ne tend donc plus vers une extermination physique mais bien identitaire. Robert Jaulin qualifie même cet acte d'intégration pacifique « d'ethnocide » qui signifie « criminalité culturelle »⁶⁵ exercée dans ce cas par la société blanche brésilienne. Autrement dit, l'esprit est attaqué et non la vie des personnes considérées comme « différentes ». Elles portent le mal, mais il est corrigible en leur montrant le bien, c'est-à-dire dans le cas présent, la civilisation brésilienne.

Pour pacifier les Indiens et ainsi les intégrer, le SPI penche vers une méthode plus moderne et moins perceptible vis-à-vis des Indiens : la « séduction »⁶⁶, la « persuasion »⁶⁷ plutôt que la force et la violence utilisées antérieurement ; c'est-à-dire attirer les Indiens avec des offrandes pour qu'ils deviennent dépendants de la société nationale ; favoriser l'éducation plutôt que l'élimination des ethnies indigènes. Une fois intégrés à la société nationale, les Indiens sont catégorisés au rang d'individus « relativement incapables par rapport à certains actes ou à la manière de les exercer » (article 6 du Code civil de 1916 ; loi n° 3.071 révisée par la loi n° 3.725 de 1919) ce qui avait donc pour conséquence de les soumettre au régime tutélaire et ainsi d'enlever tous droits territoriaux ou culturels aux populations indigènes.

Le SPI est régi par des fonctionnaires brésiliens ou *sertanistas* en poste disposé sur les terres indigènes afin d'interagir quotidiennement avec les populations indiennes dans le but de les « pacifier ».

Malheureusement, les fonctions visant à protéger les Indiens ne furent pas une réussite pour les fonctionnaires, pour cause « d'incompétence, corruption, collusion idéologique avec les envahisseurs blancs »⁶⁸. L'assistance médicale et foncière promise fut un échec et les Indiens décimés par les maladies apportées par les *sertanistas*. Ils n'avaient en effet pas les défenses immunitaires adéquates pour combattre des maladies bénignes du monde des Blancs.

⁶⁵ Favret, 1972, p. 591-592.

⁶⁶ Ramos.

⁶⁷ Buchillet.

⁶⁸ Belleau, 2014, p. 45.

C'est en 1967 que le « rapport Figueiredo » (un document d'environ 7000 pages⁶⁹ commandé en 1967 par le ministre de l'Intérieur brésilien) dénonce la corruption et le génocide exercés par le SPI sur les Indiens. L'auteur révèle dans son rapport « les massacres de masse, les actes de torture, l'esclavage, les abus sexuels et la spoliation de terres qui étaient perpétrés à l'encontre des Indiens du Brésil »⁷⁰. Cette dénonciation provoqua un scandale international et engendra un élan de protestation ainsi que la création d'ONG internationales penchées sur le sort des peuples indigènes (à titre d'exemple : Survival International (SI)). Peu à peu le SPI fut délaissé par l'Etat puis aboli et hérita d'une image négative qui fit de l'ombre aux organisations politiques indigénistes futures.

1.1.2 La FUNAI

Le SPI fut directement remplacé par l'organisation de la FUNAI (*Fundação Nacional de Assistência aos Indios*) et hérite de l'image négative du SPI principalement liée à la corruption et au génocide et/ou « l'ethnocide » des populations indigènes. La FUNAI est donc créée en 1967 avec à sa tête Darcy Ribeiro, un célèbre anthropologue brésilien. La préoccupation indienne apparaît principalement avec l'avancée de la frontière qui réveille la question indienne. En effet, plusieurs années auparavant, en 1937, l'*Estado Novo* est proclamé par Getulio Vargas qui concentre principalement le rôle de l'Etat sur le développement économique du pays et cela dans une volonté d'occuper « des espaces économiquement et démographiquement « vides » et donc sujets au développement et aux migrations blanches »⁷¹, c'est-à-dire les terres du nord et de l'ouest du Brésil où vivent plusieurs communautés indigènes. Cela remet donc totalement en compte le sort des Indiens et de leurs terres. Ces changements politiques soulèvent la question indienne et la FUNAI est ainsi fondée remplaçant le SPI créé au début du siècle.

Cette organisation est un organisme du gouvernement fédéral brésilien, sous le contrôle du Ministère de l'Intérieur. Concrètement, il n'y a pas de changements majeurs concernant les objectifs du nouvel organisme. La FUNAI incarne la défense des droits et des intérêts indiens et applique la politique indigéniste établie dans la Constitution brésilienne de 1988 que nous verrons par la suite. La FUNAI se charge de la tutelle des Indiens et gère les

⁶⁹ *Survival International*.

⁷⁰ FUNAI, web.

⁷¹ Belleau, 2014, p. 46.

procès et questions judiciaires dans lesquels sont impliquées les communautés indiennes ; veille à ce que l'Etat assume ses obligations envers les Indiens ; gère les démarcations spatiales des TI et veille à leur sécurité et protection ; la FUNAI a aussi la responsabilité de promouvoir l'éducation aux Indiens.

Pourtant, tout comme le SPI, la FUNAI subit le flot de nombreuses critiques de la part des sociétés indigènes principalement liées au manque de rigueur vis-à-vis des objectifs envisagés, à la corruption, « aux actions délinquantes des fonctionnaires qui poursuivent leurs intérêts propres », ou encore au fait qu'aucuns crédits n'ont été accordé pour la scolarisation, la santé, et pour la démarcation des terres indigènes ou encore à la répartition inégale des crédits accordés entre les peuples indiens favorisant par exemple en 1996 les Xavante ou les Kayapo et entraînant ainsi des divisions au sein des sociétés autochtones. D'autre part, rapidement, le gouvernement se rend compte que la protection des terres indigènes de la part de la FUNAI est un frein considérable à la volonté d'expansion économique du Brésil et prend les mesures nécessaires pour assouvir ses fins au profit des intérêts économiques (citons par exemple le projet de régionalisation du gouvernement João Baptista de Oliveira Figueiredo). Malgré tout, la FUNAI reste aujourd'hui une des organisations principales de l'Etat brésilien concernant la protection des autochtones du Brésil.

1.1.3 Les ONG et le CIMI

Des anthropologues, étudiants, individus de la société civile se mobilisent au côté de l'Eglise catholique – des missionnaires - qui joue un rôle important au sein de cette mobilisation et permet la « structuration d'ONG d'appui aux droits Amérindiens et également l'ébauche d'un mouvement amérindien unifié »⁷².

La construction des rapports de force et de sens qui sous-tendent la mobilisation du mouvement indien en Amazonie ne s'alimentent pas du seul face à face de l'Etat avec les sociétés que ses interventions et sa législation produisent comme « communautés indigènes ». [...] Le retournement des catégories indigénistes - le passage concret de leur imposition étatique à leur appropriation indigène - tient, en effet, directement à l'intervention d'un « tiers-secteur », celui des acteurs de l'indigénisme non-gouvernemental.⁷³

⁷² Belleau, 2014 cité par Le Tourneau, 2016, p. 167-193.

⁷³ Albert, 1997, p. 185-186

Les deux premières organisations indigénistes non gouvernementales sont créées par des missionnaires catholiques : l'OPAN (*Operação Anchieta*) et le CIMI (*Conselho Indigenista Missionario / Conseil Indigéniste Missionnaire*). Ils sont respectivement créés en 1969 et 1972.

Le CIMI (*Conselho Indigenista Missionario*) est fondé en 1972. L'organisation non gouvernementale défend les intérêts des Indiens et d'un point de vue plus général, lutte pour le droit à la diversité culturelle. Le CIMI est à l'origine du mouvement indien à travers lequel l'individu indigène devient acteur, actif défenseur de sa cause, et non plus spectateur d'une lutte indigène.

1.2 Quels droits pour les Indiens ?

1.2.1 Le Statut de l'Indien

Le 19 décembre 1973, période de dictature civile-militaire (1964-1985), le gouvernement brésilien promulgue la loi du 6001/73 (*Lei no 6.001, Dispõe sobre o Estatuto do Índio*), nommée « Statut de l'Indien »⁷⁴; cette loi régleme la situation juridique des Indiens au Brésil⁷⁵ et leurs garantit un certain nombre de droits. Cette dernière, comme d'autres, illustre bien les tensions politiques autour de la question indigène⁷⁶. Suite à des accusations « d'omission ou de compromission avec des pratiques ethnocides »⁷⁷ publiées dans le « rapport Figueiredo » et une prise de conscience de la part de l'Etat⁷⁸, le gouvernement brésilien réagit et souhaite redorer l'image du Brésil entachée pour le reste du monde. Il élabore ainsi le Statut de l'Indien dans une nouvelle loi, en respectant une idéologie protectionniste⁷⁹. La question foncière est alors au cœur des discussions.

Le statut garantit aux Indiens du Brésil la propriété permanente des terres qu'ils occupent traditionnellement et l'usufruit exclusif des biens qui s'y trouvent⁸⁰. Par l'accord du droit de possession des terres traditionnelles garanti aux Indiens, le statut insiste sur la nécessité de préserver la culture indienne⁸¹. Suite à un processus de démarcation des terres, l'Etat dispose de cinq ans pour mener la démarcation des terres indigènes. Cette loi vise donc,

⁷⁴ Belleau, 2014, p. 52.

⁷⁵ Agier, De Carvalho, 1994, p. 107-124.

⁷⁶ Le Tourneau, 2006.

⁷⁷ Agier, De Carvalho, 1994, p. 107-124.

⁷⁸ Belleau, 2014.

⁷⁹ Agier, De Carvalho, 1994.

⁸⁰ *Id.*

⁸¹ Buchillet.

d'une part, à protéger les Indiens vivants sur les terres brésiliennes mais aussi à intégrer l'Indien progressivement à la société nationale. L'objectif final du gouvernement brésilien est « d'amener les Indiens à dépasser cette condition et à s'intégrer en tant que brésiliens »⁸² C'est une idéologie non seulement protectionniste mais aussi intégrationniste ou « philosophie assimilationniste »⁸³ que s'engage à suivre la loi 6001/73, comme le confirme l'article 1 : une « intégration progressive et harmonieuse des Indiens et des communautés indigènes à la communion nationale ». Cela va donc à l'encontre de la préservation des minorités ethniques, soit environ 230 peuples au Brésil, qui forment la diversité humaine et une richesse sans égal. La loi 6001 place les Indiens sous la tutelle de l'Etat, faisant d'eux des mineurs devant la loi, en effet elle assimile les Indiens à des citoyens brésiliens normaux de moins de dix-huit ans⁸⁴. Elle établit les multiples critères de l'identité indienne, c'est-à-dire qui est reconnu comme Indien et qui ne l'est pas (art. 3), classifie les Indiens selon leur degré d'acculturation, « isolés », « en voie d'intégration » ou « intégrés » (art. 4 et 6) :

Art. 3 – Ayant valeur de loi, les définitions suivantes ont été établies :

I – Indien ou Sylvicole – tout individu d'origine et d'ascendance précolombienne qui s'identifie et est identifié comme appartenant à un groupe ethnique dont les caractéristiques culturelles le distinguent de la société nationale ;

II – Communauté indigène ou Groupe tribal – ensemble de familles ou de la communauté nationale vivant dans un état d'isolement total vis-à-vis des autres secteurs de la communion nationale, ou ayant avec eux des contacts intermittents ou permanents, sans y être toutefois intégrés.

Art. 4 – Les Indiens sont considérés :

I – Isolés – quand ils vivent dans des groupes inconnus ou à propos desquels on ne possède que peu et de vagues rapports à travers d'éventuels contacts avec des éléments de la communauté nationale ;

II – en voie d'intégration – quand, étant en contact intermittent ou permanent avec des groupes qui leur sont étrangers, ils conservent une partie plus ou moins grande de leurs conditions de vie originelle, mais qu'ils acceptent également quelques pratiques et modes d'existence communs aux autres secteurs de la communauté nationale, dont ils ont de plus en plus besoin pour assurer leur subsistance ;

III – intégrés – quand ils sont incorporés à la communauté nationale et qu'ils jouissent du plein exercice de leurs droits civils, bien qu'ils conservent des usages, des coutumes et des traditions caractéristiques de leur culture.

⁸² Souza Lima.

⁸³ Le Tourneau, 2006.

⁸⁴ Souza Lima.

D'ailleurs, « l'Etat s'appuiera sur ces dispositions pour tenter, dans les années 1980, de contrecarrer et délégitimer plusieurs acteurs du mouvement indien »⁸⁵. L'Etat empêchera plusieurs chefs indiens de voyager dont le chef indien Kayapo Paulinho Payakan en 1988. D'autre part, une possibilité d'émancipation⁸⁶ s'offre aux Indiens, cependant elle entraîne la perte des droits indigènes ainsi que la protection de l'Etat. Cela pose donc un ultimatum aux Indiens, perdant ainsi leur statut d'Indien aux yeux de l'Etat et permettant ainsi la pénétration légale sur les terres indigènes. L'Etat fait donc un pas en arrière vis-à-vis des protections engagées envers les Indiens en favorisant l'expansion économique plutôt que la protection des Indiens. Ce décret sera annulé par la suite et provoquera « la naissance du mouvement indigène »⁸⁷.

Une trentaine d'années plus tard, en 2009, la loi 6001 tend vers une rénovation pour laisser place au nouveau Statut de l'Indien ; pourtant la volonté de création de ce texte n'avance pas « faute d'un consensus à son sujet »⁸⁸. Le statut de l'Indien de 1973 reste donc en vigueur à nos jours⁸⁹.

1.2.2 La Constitution de 1988

À partir des années 1980, le Brésil connaît des changements politiques majeurs concernant les groupes ethniques minoritaires. La question des droits indigènes est au cœur des discussions.

Après un débat long de dix-huit mois⁹⁰ autour de la question des droits indigènes, d'ailleurs la plus débattue, l'Assemblée nationale constituante reconnaît des droits constitutionnels aux Indiens du Brésil⁹¹. D'où la nécessité de s'intéresser de plus près à ce débat aux vues des diverses catégories des participants. En effet, les Indiens ont participé à ce débat notamment avec la présence assidue des Kayapo ainsi que celle de l'UNI, des organisations indiennes (CEDI, CIMI) ainsi que la présence des contestataires aux droits indigènes (extracteurs miniers, chercheurs d'or, exploitants de bois).

⁸⁵ Belleau, 2014.

⁸⁶ Cf. Décret d'émancipation du ministre de l'Intérieur, Maurício Rangel Reis.

⁸⁷ Belleau, 2014.

⁸⁸ Le Tourneau, 2006.

⁸⁹ Le Tourneau, 2006 ; Belleau, 2014.

⁹⁰ Carneiro da Cunha

⁹¹ Buchillet.

La constitution fédérale brésilienne du 5 octobre 1988⁹² accorde aux peuples indigènes le droit à la différence ethnique qui est dorénavant perçue comme richesse culturelle. Elle accorde des droits territoriaux, c'est-à-dire des droits originels sur les terres qu'ils occupent traditionnellement, soit selon l'article 231, §1 :

[...] celles qu'ils habitent de manière permanente, celles qu'ils utilisent pour leurs activités productives, celles qui sont indispensables à la préservation des ressources du milieu naturel nécessaire à leur bien-être et celles qui sont nécessaires à leur reproduction physique et culturelle selon leurs usages, coutumes et traditions.

En somme, « l'Assemblée constituante [a] reconnu de fait le principe que ceux-ci [sont] les propriétaires originaux de leurs terres »⁹³ toutefois les terres indigènes restent propriété de l'Union (article 20) c'est-à-dire que ces derniers jouissent d'un droit de possession sur leurs terres qui ne peut leur être retiré mais n'en sont pas les propriétaires. Cela inclut en conséquence l'usufruit exclusif des richesses du sol, des rivières et des lacs se trouvant sur ces terres pour les populations indigènes.

Art. 231 – On reconnaît aux indiens leur organisation sociale, leurs coutumes, leurs langues, leurs croyances et traditions, et leurs droits originaux sur les terres qu'ils occupent traditionnellement, et il est de la responsabilité de l'Union de les délimiter, de protéger et de veiller à ce que tous leurs biens soient respectés [...].

Cela inclut aussi l'interdiction de déplacer par la force les Indiens de leurs territoires sauf en cas de force majeure (article 231, §5) et l'annulation des actes « qui ont pour objet l'occupation et la possession des territoires indigènes » (article 231, §6).

D'autre part, elle accorde le droit aux Indiens de recourir à la justice pour défendre leurs droits et leurs intérêts ou encore l'autorisation de créer des organisations politiques (article 232) :

Art. 232 – Les Indiens, leurs communautés et leurs organisations sont reconnus comme parties légitimes dans toutes procédures engagées pour la défense de leurs droits et de leurs intérêts, le ministère public intervenant dans tous les actes de la procédure.

Elle inclut aussi la responsabilité pour le Ministère Public de défendre judiciairement les droits et intérêts des groupes indigènes (article 129) et accorde le droit à l'enseignement

⁹² La Constitution fédérale brésilienne de 1988 dédie le huitième chapitre à la question des droits indigènes.

⁹³ Belleau, 2014.

(article 215) pour les jeunes indiens en préservant la différence culturelle plutôt que l'intégration à la culture brésilienne.

La Constitution brésilienne de 1988 met donc fin au régime tutélaire de l'époque instauré par le Code civil brésilien de 1916 et dans lequel les indigènes sont classés comme étant des personnes « relativement incapables » devant la loi, ils sont classés au même rang que les fous, les femmes mariées, les personnes ayant entre 16 et 21 ans (article 6)⁹⁴. Ils sont dorénavant considérés comme des adultes. Elle met aussi un terme à la politique d'intégration des populations autochtones à la société nationale de la loi 6001/73.

Le processus de démarcation est entrepris par la FUNAI qui identifie la zone territoriale comme TI. C'est à partir des années 1990 que les démarcations territoriales connaissent une crise de progression spectaculaire sous la présidence de Collor, Franco et Cardoso.

Pour résumer, la Constitution brésilienne de 1988, en ce qui concerne les populations indigènes, reconnaît l'importance de la diversité culturelle ainsi que leur identité culturelle propre et différenciée qui s'illustre parfaitement à travers leur mode de vie, leurs coutumes, langues, croyances. Cette nouvelle constitution de 1988, à la différence de la première qui ne mentionne même pas les communautés autochtones, confère un statut constitutionnel aux droits indigènes et définit officiellement leurs droits, principalement territoriaux, en particulier dans les articles 20 et 231. Par conséquent « en respectant la diversité ethnique et culturelle des sociétés indigènes » elle « rompt avec la politique d'assimilation des Indiens à la société nationale »⁹⁵. Elle est donc contradictoire sur plusieurs points avec la loi 6.001 de 1973.

On assiste donc à une évolution considérable des droits indigènes au Brésil entre 1950 et 1988. Malgré cette avancée spectaculaire concernant les droits indigènes, soit la naissance de l'indigénisme préalablement organisé par les Blancs, c'est-à-dire un courant de défense des peuples autochtones du Brésil, ces populations n'atteignent pas l'égalité vis-à-vis des citoyens brésiliens et restent privées de certains droits fondamentaux. La période de dictature militaire n'arrange pas la situation et les vingt années de dictature militaire se traduisent par de graves violations de leurs droits : « à la vie, à l'intégrité physique, à la liberté de mouvement, à la subsistance, à la santé, à l'identité culturelle, à la permanence de leurs terres, à des politiques

⁹⁴ Souza Lima.

⁹⁵ Buchillet.

publiques destinées à la mise en œuvre de la Constitution fédérale, à la protection judiciaire »⁹⁶.

2. Le partage du territoire, entre conflits et enjeux

2.1 Découpage du territoire brésilien : la construction d'un territoire indien

Implantés sur le même territoire du Brésil, les Blancs et les indiens Kayapo doivent partager les mêmes terres. Le découpage spatial des Terres Indigènes trouve son origine dans la loi 6.001/73 élaborant le Statut de l'Indien ainsi que dans la Constitution brésilienne de 1988. C'est d'abord la FUNAI qui se chargea de l'identification et de la démarcation des TI. L'Etat disposait de 5 ans pour mener à bien le processus de démarcation des TI, pourtant à ce jour la totalité des TI ne sont toujours pas officiellement démarquées comme telle.

Le partage du territoire brésilien a toujours été source de violences et de conflits fonciers. L'obtention des Terres Indigènes est un processus officialisé par les Blancs mais trouve son origine dans la revendication identitaire indienne, la revendication de la différence ethnique, culturelle ou sociale. Depuis plusieurs années, les autochtones réaffirment leurs droits territoriaux et les territoires indigènes déjà acquis furent l'objet de luttes actives des indiens pour « obtenir l'homologation d'un territoire traditionnel en Terre Indigène »⁹⁷.

Au XXe siècle, l'Etat accorde aux Indiens de nouveaux espaces visant à protéger leurs terres, l'environnement faisant partie intégrante de leur mode de vie traditionnel, et sur lesquelles ces derniers ont des droits d'usage exclusifs des sols, rivières, lacs, mais n'en sont pas les propriétaires. Les dénominations pour qualifier ces TI sont diverses, on compte environ 19 statuts différents : parcs, réserves, aires protégées, etc. Les terres Kayapo sont nommées *Terras Indigenas Kayapo* (TIK), mais ces derniers préfèrent employer le terme « *pyka-ry* » signifiant « terre coupée », expression que Pascale de Robert reprend pour nommer un de ses nombreux articles. Il déclare d'ailleurs dans celui-ci que la « coupure » sous-entendue dans l'expression « terre coupée » qualifie la séparation entre les Kayapo et « les autres » c'est-à-dire entre le monde des Blancs et « notre terre ».

⁹⁶ Caubet, 2015, p. 121-137.

⁹⁷ De Robert, 2004, p. 79-88.

Les “Terres Indigènes” jouissent d’un statut complexe, qui combine la protection sociale et culturelle des peuples qu’ils abritent et, indirectement, la préservation de l’environnement que ces peuples utilisent traditionnellement.⁹⁸

Les Kayapo, victimes des colons, se méfient toujours plus du monde des Blancs et des invasions externes. D’ailleurs, avant la reconnaissance de leur territoire comme TIK entre 1980 et 1990, les Kayapo ont toujours refusé l’avancée de la société brésilienne, soit le contact, même pacifique, entre société occidentale et société indigène. À la fin des années 1950, l’essentiel des tribus Kayapo étaient pacifiées.

Malgré la protection accordée aux TIK, à savoir la reconnaissance légale des droits territoriaux des Kayapo, ces terres sont pourtant source de violences et de conflits fonciers, principalement au sud de l’Etat du Pará en raison de ces ressources qui sont toujours des biens disputés entre non Indiens et Kayapo c’est-à-dire « entre populations migrantes et autochtones, grands propriétaires, colons, exploitants de bois ou éleveurs de bovins »⁹⁹. L’Etat, dans bien des cas, ne respecte pas les lois visant à protéger les TI et cela en faveur du développement économique, du « progrès nécessaire »¹⁰⁰ visant la construction de grandes routes, barrages hydroélectriques, lignes de transmission de courant électrique, aérodromes, etc., et viole les droits indigènes. L’Etat prend alors parti dans l’éviction des populations indigènes.

2.2 L’exploitation des ressources naturelles, première source de conflit

Les Kayapo occupent des espaces boisés qui sont aujourd’hui transformés en pâturages ou déboisés ; l’exploitation du territoire indigène et la déforestation transforment radicalement « les paysages et les structures spatiales de l’Amazonie »¹⁰¹ et nuisent au développement social des indiens Kayapo.

Le territoire amazonien est très riche sur le plan des ressources naturelles, que ce soit en ce qui concerne la biodiversité ou les richesses de sous-sol. Par ailleurs, il abrite aussi de nombreuses ethnies indigènes, profitant pour la plupart de la protection des TI ; elles ont pour objectif premier de préserver ces minorités en protégeant ces terres de toutes agressions externes. Inéluctablement en préservant ces Terres Indigènes, l’environnement est épargné

⁹⁸ Albert, De Robert, Laques, Le Tourneau, 2008, p.187-214.

⁹⁹ De Robert, Laques, 2003, p. 1-6.

¹⁰⁰ Caubet, 2016, p.173-181.

¹⁰¹ De Robert, Laques, 2003, p. 1-6.

des exploitants brésiliens. Pourtant les propriétaires ruraux sont nombreux à exploiter les ressources naturelles sur les TI de façon illégale entraînant ainsi des relations conflictuelles entre habitants des TI, c'est-à-dire entre peuples amérindiens et exploitants clandestins.

Les exploitants, principalement les habitants locaux, sont toujours de plus en plus nombreux à vouloir exploiter les TIK qui regorgent de ressources naturelles (peaux de félins, noix du Brésil, or, bois). Dans ce cas présent, on parle des propriétaires fonciers, des entreprises minières, des éleveurs de bétail, des cultivateurs de riz et/ou soja ou encore des orpailleurs ; ces derniers veulent s'emparer et exploiter ces « terres objets »¹⁰². Le territoire indigène Kayapo fait partie des territoires brésiliens les plus affectés, à la fin du XXe siècle, par l'exploitation clandestine et l'avancée du front pionnier et, principalement en ce qui concerne les activités minières et l'exploitation du bois.

Selon le dossier établi par le groupe d'études CEDI/Musée National, 70 aires indigènes sont exploitées par des entreprises minières, 22 par des chercheurs d'or, 40 sont affectées par la construction d'usines hydroélectriques et 73, par la construction de routes ou de voies ferrées.¹⁰³

L'exploitation du bois est un problème majeur. Il entraîne la destruction des forêts et en conséquence la destruction des habitats indigènes. À la fin du XXe siècle, l'exploitation de bois est en plein essor. Les entreprises d'exploitation de bois ont pu obtenir des autorisations d'exploitation des terres et cela bien souvent avec la complicité de la FUNAI, censée protéger les terres indigènes, ainsi que l'appui de l'Etat.

Chercheurs d'or, prospecteurs, coupeurs de bois, fermiers, des envahisseurs se sont installés de manière illégale et continue dans la majorité des aires indigènes pour exploiter les ressources naturelles (or, pêche, coupe de bois) ; intrusions qui, parfois, bénéficient de la connivence des autorités civiles ou policières locales.¹⁰⁴

Les exploitants des TI et les entreprises du secteur privé bénéficient malheureusement de l'appui de l'Etat brésilien ; il passe d'ailleurs totalement outre le respect des lois et ignore la Constitution brésilienne de 1988, ce qui contribue « à la démolition d'existence des peuples amérindiens »¹⁰⁵.

¹⁰² Caubet, 2016.

¹⁰³ Buchillet, 1988, p. 153.

¹⁰⁴ Belleau, 2014, p. 62.

¹⁰⁵ Caubet, 2016, p. 173-181.

Depuis le début du XXe siècle cette exploitation est une source de conflit entre les autochtones et les Blancs. Entre les années 1960 et 1970, on assiste à une avancée certaine de la société régionale, notamment les TIK. Les contacts entre les Indiens et les Blancs s'intensifient. De plus, la construction de grandes routes sur le territoire amazonien intensifie encore plus l'entrée massive d'orpailleurs et d'exploitants clandestins. Entre les années 1980 et 1990 (période de progrès en ce qui concerne les droits indigènes) le processus de reconnaissance des Terres Indigènes s'accélère et favorise ainsi l'expulsion des chercheurs d'or sur le territoire Kayapo.

Cependant, à partir des années 1990 certains individus de la tribu Kayapo participent à l'exploitation illégale du bois d'acajou. Cela passe totalement à l'encontre des intérêts qu'ils défendent et entraîne de nombreuses critiques de la part des ONG et autres défenseurs de la cause indigène ainsi qu'au sein même de la société Kayapo.

Les bénéficiaires de sa vente ont parfois servi à financer des opérations de surveillance de la Terre Indigène et de communication politique avec l'extérieur. Militer d'un côté avec les écologistes et négocier de l'autre avec les exploitants n'est pas nécessairement pensé comme un paradoxe.¹⁰⁶

D'autre part, l'augmentation des contacts assidus entre société blanche et société autochtone bouleverse le mode de vie traditionnel des populations indiennes et favorise, de nos jours « une tendance toujours plus grande à la sédentarisation »¹⁰⁷.

2.3 Le cas de Belo Monte, un conflit majeur

C'est en 1979, pendant la dictature militaire, que le projet de complexe hydroélectrique sur le fleuve Xingu et son affluent la rivière Iri est né, suite à l'inventaire des ressources hydroélectriques du bassin de la rivière Xingu effectué en 1975. Puis, en 1980 Eletronorte entreprend des études de viabilité du complexe hydroélectrique d'Altamira comprenant l'usine Kararaô. Le projet est finalement déclaré viable par le CNEC (*Consortio Nacional de Engenheiros Consultores*) et comprend au total la construction de six barrages, sous la directive de l'entreprise Eletronorte. Mais, dans les années 1980, la crise économique sévit au Brésil et le projet ne parvient pas à se développer.

¹⁰⁶ Albert, De Robert, Laques, Le Tourneau, 2008, p. 187-214.

¹⁰⁷ Le Tourneau, 2006.

Puis, en 1987 le projet est inclus dans le Plan 2010 d'Eletrobras qui prévoit d'ailleurs la construction de 297 barrages. Il est rendu public la même année et fait office d'une bombe au sein de la population qui rejette négativement le projet de complexe hydroélectrique appelé dans un premier temps Kararaô puis Belo Monte, suite au rassemblement d'Altamira en 1989, qui doit être achevé pour l'année 2000. Ce projet engendre la résistance des peuples autochtones de l'Amazonie, se voyant menacés par un tel projet qui engendrerait de lourdes conséquences environnementales sur leurs territoires.

2.3.1 Le rassemblement d'Altamira

Un processus de résistance face à la construction du barrage de Kararaô s'est mis en place à partir de 1988 et ainsi donné lieu, un an plus tard, à un rassemblement de protestation, un acte de résistance des indiens Kayapo, soutenu par d'autres peuples autochtones d'Amérique Latine : le rassemblement d'Altamira (1989).

Le projet du complexe hydroélectrique sur le fleuve Xingu et le fleuve Iriri, deux affluents du fleuve Amazone, voit le jour aux yeux du public en 1987 et fait l'objet de nombreuses critiques négatives de la part des peuples autochtones et de la population brésilienne. Cependant le peuple brésilien reste divisé ; d'un côté, le barrage apporterait une source d'emplois indéniables, d'un autre, il apporterait des problèmes fonciers et environnementaux. Pour les peuples autochtones, cela ne fait aucun doute, le projet de barrages hydroélectriques n'apportera que de néfastes conséquences, il engendrera la destruction de leur habitat, de leur mode de vie et donc de leur ethnie ainsi que la destruction de la forêt et de la rivière Xingu.

Le rassemblement d'Altamira s'est déroulé au mois de février 1989 et a duré cinq jours¹⁰⁸. Le rassemblement doit son nom à la ville d'Altamira située dans l'Etat du Pará au Brésil, ville où s'est déroulé l'évènement ; en cause sa localisation stratégique étant donné la construction de deux projets hydroélectriques de grande ampleur.

À l'origine de cet évènement, les indiens Kayapo. Ils ont organisé l'évènement et invité d'autres ethnies indigènes d'Amérique Latine à les rejoindre à Altamira pour protester contre le barrage et ainsi s'affirmer en tant qu'ethnie. Les principaux leaders indiens Kayapo Raoni et Payakan ont joué un rôle majeur dans cette organisation. Payakan a persuadé, grâce à son

¹⁰⁸ Turner.

expérience de négociateur, la plupart des chefs indiens à se déplacer et rejoindre l'évènement de protestation. De plus, Payakan a réussi à amasser 70 000 dollars pour tenir la manifestation. C'est aussi grâce au soutien de la COIAB (*Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira*) et du CEDI (*Centro Ecumenico de Documentação e Informação*) que l'évènement a pu être organisé. Les principaux acteurs de cet évènement sont donc les groupes ethniques amérindiens, quarante groupes indigènes étaient présents¹⁰⁹; soit environ 600 autochtones amazoniens parmi lesquels on compte environ 500 indiens Kayapo.

Les Kayapo et le reste des tribus amérindiennes ne sont pas les seuls au rendez-vous, les représentants du gouvernement du Brésil, de la BM, de Norte Energia et d'Eletronorte sont aussi présents lors du *meeting*, ce sont en effet les « autres » concernés ; ainsi que les environmentalistes, les anthropologues, les membres d'ONG, l'Eglise Catholique, la presse nationale et internationale ou encore des personnalités étrangères qui soutiennent et plaident la cause des autochtones.

C'est un évènement d'ampleur internationale. Plus de 3000 personnes sont au rendez-vous. Les figures emblématiques Kayapo sont présentes, dont les deux plus importantes : Raoni et Payakan. Le chanteur anglais Sting et la presse internationale sont aussi présents lors du rassemblement. Le chanteur Sting, très impliqué dans la cause indigène Kayapo va user de sa notoriété pour influencer et ira à la Banque Mondiale pour démontrer la nocivité du projet Belo Monte.

¹⁰⁹ Turner.

Illustration 4. - Le chanteur Sting au côté des leaders indigènes Kayapo Raoni (à gauche) et Payakan (au centre) lors du rassemblement d'Altamira en 1989.



Source : hankmemoir.wordpress.com

C'est une véritable confrontation entre les Kayapo (et les autres communautés amérindiennes) et le président l'Eletronorte, José Antônio Muniz ; un acte de résistance de la part des Indiens. D'un côté, le président d'Eletronorte développe aux Indiens les informations relatives au projet Kararaô, d'un autre, les chefs indigènes font office de porte-parole et s'expriment au nom de leur tribu et de manière générale au nom de toutes les tribus indigènes. Malgré la prise en main du débat par les chefs indiens, qui ont acquis grâce aux ONG les usages pour devenir de véritables leaders et étant donné leur connaissance plus approfondie de la langue portugaise, tous les indiens peuvent s'exprimer librement. Malgré les relations conflictuelles l'évènement se déroule sans encombre ; les rassemblements, réunions, discours, conférences de presse, performances rituels – qui ont lieu d'ailleurs dans un gymnase de la ville, transformé pour l'occasion en auditorium - laissent à chacun le droit de s'exprimer et d'exposer dans le cas des Kayapo et sociétés amérindiennes les arguments contre la construction des barrages hydroélectriques. Pourtant, on peut citer un moment de colère culte, celui de l'indienne Tuíra qui, en signe de protestation a menacé le président d'Eletronorte de la lame de son coutelas et a légèrement entaillé son oreille. La photographie de la scène fit le tour du monde et deviendra un moment symbolique du rassemblement d'Altamira.

Illustration 5. - Tuira, femme Kayapo menaçant José Antônio Muniz Lopes lors du rassemblement d'Altamira en 1989.



Source : *International Rivers*

Cet évènement illustre parfaitement la situation conflictuelle entre le gouvernement brésilien et le peuple Kayapo. Le gouvernement brésilien soutient le projet de construction de barrages sur le fleuve Xingu, lors de cet évènement les Indiens exposent leur mécontentement et leur refus : cette construction engendrera l'inondation de certaines zones territoriales Kayapo - le projet inondera une grande partie de la vallée Xingu - et par conséquent la destruction de l'habitat indien Kayapo et l'existence de ce peuple. Les Kayapo s'opposent donc à ce projet qui aura des conséquences désastreuses sur les peuples amérindiens et l'environnement.

Dans une atmosphère pleine d'espoir, les autochtones ont raison de croire à un revirement de situation et de s'imposer sur la scène politique nationale et médiatique internationale. Cette manifestation aura de nombreuses répercussions positives. Premièrement, la Banque Mondiale affirme annuler ses engagements de financement du projet face à la pression politique du gouvernement brésilien. Deuxièmement, les constructions sont suspendues et le projet Kararaô arrêté (les constructions reprendront malheureusement une vingtaine d'années plus tard en 2011). Troisièmement, l'évènement médiatique a pris une telle ampleur qu'il a été diffusé dans le monde entier, cela a permis aux communautés autochtones et aux Kayapo de se faire connaître à l'international ainsi que leurs revendications et ainsi obtenir l'appui et le soutien d'autres pays. En somme, les Kayapo ont réussi à stopper la construction du barrage en attirant l'attention des médias du monde entier

(point que l'on va développer dans la troisième partie) et en recevant un très large soutien international. Ces trois points sont les principales répercussions positives du rassemblement ; il en existe d'autres. Par exemple, le projet de barrage, nommé Kararaô sera rebaptisé Belo Monte par respect envers les autochtones. « Kararaô » est en effet un mot d'origine indigène avec une signification culturelle, cet emprunt est perçu comme une agression envers la culture Kayapo ; les noms des barrages sont d'ailleurs toujours empruntés aux langues autochtones. De plus, lors du rassemblement de 1989, les différentes tribus autochtones ont su oublier leurs différences pour s'unifier contre l'ennemi commun : le gouvernement brésilien. Le mythe de « l'arbre du maïs » fut d'ailleurs célébré en conséquence de cette identité commune retrouvée. Suite à ce rassemblement, Raoni a entrepris un tour du monde de soixante jours pour alerter les chefs d'Etats sur les ravages de la déforestation sur son peuple la même année.

Pour résumé, au cours des années 1980 et 1990, les Kayapo se sont imposés sur la scène politique nationale et internationale afin de défendre leurs territoires, leur identité et leur culture (expulsions des chercheurs d'or, mobilisation contre les projets de barrages sur le fleuve Xingu, etc.).

2.3.2 De Kararaô à Belo Monte

Le gouvernement brésilien n'a jamais abandonné l'idée de projet de Belo Monte. À la suite du rassemblement d'Altamira en 1989, le projet fut condamné momentanément par le Ministère Public fédéral pour faute de concertation avec les autochtones¹¹⁰, remettant à plus tard la prise d'une décision définitive. Ce fut tout de même une victoire pour les sociétés amérindiennes étant donné que le projet Belo Monte ne fut pas ravivé avant plus d'une décennie, soit au début des années 2000, laissant pendant quelques années ce projet dans l'ombre.

À l'origine de la remise en surface du projet de complexe hydroélectrique : d'une part, Eletronorte qui a tenté de réveiller le projet Kararaô et d'autre part, l'appui du gouvernement brésilien de Lula – Luiz Inácio Lula da Silva – qui devient président de la République en 2003. Il fut réélu en 2006 et succédé par Dilma Rousseff en 2011. Lors de ces deux mandats, le président Lula améliore sensiblement la situation économique du Brésil. En effet, il priorise le

¹¹⁰ Aubertin, 2012, p. 43-58.

développement d'infrastructures à grandes échelles et insiste pour que le projet Belo Monte soit inclus dans son Plan d'Accélération de la Croissance (PAC) au détriment des populations autochtones, notamment Kayapo, considérées comme des obstacles au développement moderne. Rousseff réactive alors officiellement le projet en 2005¹¹¹ par un décret constitutionnel. La production électrique du projet de barrage de Belo Monte variera – selon les saisons – de 4500 à 11300 mégawatts et sera destinée en priorité aux opérations minières locales. La construction du projet Belo Monte a officiellement commencé en 2011.

Illustration 6. - Localisation du projet hydroélectrique de Belo Monte au Brésil.



Source : www.arte.tv/fr

À l'époque, le projet Belo Monte est perçu par une partie de la population brésilienne comme positif, engendrant la création de nouveaux emplois pour les citoyens brésiliens. Le projet devrait employer environ 18 000 personnes de manière directe et 80 000 de manière indirecte. Cependant, le complexe hydroélectrique de Belo Monte aura évidemment des répercussions néfastes considérables, d'une part sur l'environnement (perte importante de faune aquatique et terrestre) mais aussi sur les populations autochtones vivant sur ces terres, entraînant la dégradation des conditions de vie de ces derniers qui se verraient dans l'obligation de quitter leurs terres ne pouvant plus vivre dans leur milieu naturel. Il impliquerait par conséquent le déplacement forcé d'environ 16 000 personnes et concernerait environ 250 000 autochtones¹¹². Environ 80% de la rivière sera détournée par

¹¹¹ Avelar, 2014, p. 93-107.

¹¹² Aubertin, 2012, p. 43-58.

deux canaux et inondera de larges zones de forêt dont une grande partie Kayapo. Ainsi, les Kayapo ne pourront plus dépendre de la rivière pour survivre.

Ce cas conflictuel entre les Amérindiens et l'Etat est un parfait exemple de violation des droits autochtones attribués en 1988. La situation du Brésil est vraiment ambiguë ; d'une part on assiste à une avancée considérable concernant les droits des populations indigènes dans les années 1980 mais d'autre part, l'Etat fait considérablement machine arrière à partir des années 2000. En effet à partir du moment où le projet Belo Monte a été relancé, on assiste à une violation continue de la part de l'Etat concernant les textes internationaux ratifiés par les autorités brésiliennes, comme par exemple la Convention 169 de l'OIT¹¹³ imposant la consultation préalable des Indiens quant à l'exploitation des ressources de leurs terres.

La construction de ce projet entraîne inévitablement la colère des sociétés indigènes, les premières touchées par ce fléau. Une mobilisation indigène, un soulèvement¹¹⁴, se met donc en place pour protester contre la construction du barrage de Belo Monte avec comme principaux acteurs indiens, les Kayapo. On assiste donc de nouveau à une affirmation ou réaffirmation des Indiens sur la scène politique nationale et internationale face à l'infernale globalisation. Ils deviennent alors les sujets de leur propre histoire et les « porte-paroles de leur propre cause »¹¹⁵ car préalablement ils ont pris conscience de leur statut d'indien ; en somme, de leur identité ethnique. D'ailleurs, « pour Terence Turner, la conscience de soi ethnique constitue un des facteurs principaux de l'émergence des Kayapo comme acteur »¹¹⁶ (Cf. *Le souci de soi* de Foucault).

À partir de 2005, c'est-à-dire à partir du moment où le projet fut de nouveau considéré comme un projet sérieux, le mégaprojet de barrages suscite à nouveau la contestation des Kayapo et des actions importantes se mettent en place pour réagir contre les plans du gouvernement brésilien. De même, des alliances stratégiques se créent au niveau régional, national et international.

De nombreuses rencontres et manifestations pour protester contre les barrages de Belo Monte se sont succédées à la fin du XXe siècle et au début de XXIe siècle. En 2003 et 2006, les diverses communautés indiennes d'Amazonie se sont rencontrées à Piraçu dans le

¹¹³ Caubet, 2016, p.173-181.

¹¹⁴ Le terme « soulèvement » est aussi utilisé par Caubet, 2012, p.149-153. Il précise à ce sujet : « Parler de soulèvements contre la construction des barrages bute sur le fait que la polysémie du mot soulèvement s'adapte mal aux actions des victimes de la construction des barrages. ».

¹¹⁵ Buchillet, 2003, p. 81-99.

¹¹⁶ Belleau, 2014, p. 33.

but de s'unir contre le projet Belo Monte. En mai 2008, s'est organisé le plus grand rassemblement indien d'Amazonie depuis le rassemblement d'Altamira en 1989. Plus d'un millier d'Indiens sont présents - la plupart sont Kayapo - ainsi que des habitants de la région, des fermiers, pour s'opposer au projet de complexe hydroélectrique de Belo Monte. Le rassemblement reprend les grandes lignes fondatrices du rassemblement de 1989 et se déroule d'ailleurs dans la même ville. Lors de ce « second rassemblement d'Altamira » les participants autochtones et non autochtones ont accusé le gouvernement brésilien d'ignorer les lois brésiliennes à l'égard des droits indigènes et au profit des grandes entreprises. Malgré les efforts développés par les communautés autochtones le rassemblement n'a pas eu autant d'impact que le premier. En janvier 2010, les indiens d'Amazonie ont occupé l'esplanade du Ministère de la Justice à Brasilia pendant plus de deux mois et ont ainsi formé le Camp Indigène Révolutionnaire (*Acampamento Indígena Revolucionário, (AIR)*) dans le but de s'opposer à la publication du décret 7056/09 élaboré par la FUNAI et signé par le président Lula. Puis, en avril 2010, les Amérindiens - les Kayapo ainsi que les Xikrins - du bassin du Moyen Xingu se préparent à occuper l'île de Sítio Pimental située près de la ville d'Altamira. C'est en effet l'endroit où sera construit le principal barrage de Belo Monte. Lors de cette manifestation pacifique les non autochtones ne sont pas présents, à l'exception de James Cameron. Ainsi, en 2011, la construction du barrage de Belo Monte - nouvelle version de Kararaô et troisième usine hydroélectrique sur le plan mondial¹¹⁷ - est de nouveau autorisée par le gouvernement brésilien et dirigée par l'entreprise Norte Energia, vainquant tous les obstacles juridiques et ignorant les diverses manifestations nationales et internationales. Le gouvernement de Dilma Rousseff entend mener à bien ce projet de complexe hydroélectrique.

Dans la partie suivante j'analyserais comment les Kayapo ont instrumentalisé leur identité à des fins politiques stratégiques au cours de leurs diverses manifestations et actions de protestation contre les barrages de Belo Monte.

¹¹⁷ Derrière les gigantesques barrages des Trois Gorges en Chine et d'Itaipu entre le Brésil et le Paraguay.

Chapitre III Contacts et transformations culturelles

Así como los procesos de identidad, la cultura también es entendida como un proceso pues está en constante interacción, en continuo flujo. Las personas, los grupos no viven aisladamente y si tomando términos de otros grupos e incorporándolos a su modo de vida. La identidad étnica, como una modalidad de la identidad social, surge en este contexto de interacción.

Mariano, De Lima, 2016.

1. Contacts et stratégies politiques

1.1 L'« autre » comme facteur essentiel à la lutte indigène contemporaine

Pour mener à bien leurs luttes politiques et renforcer leur résistance contre les projets du gouvernement brésilien il est nécessaire pour les autochtones, les Kayapo de rentrer en contact avec le monde externe, les « autres » et ainsi forger de nouveaux réseaux stratégiques. Comme le déclare Darcy Riberiro : « la seule façon de défendre les Indiens est d'en appeler à l'opinion publique internationale »¹¹⁸.

1.1.1 Alliances transnationales

Pour se faire entendre par le gouvernement brésilien, les Kayapo prennent rapidement conscience qu'un appui de grande envergure leur est indispensable, d'où la nécessité de développer des réponses transnationales aux problèmes globaux. Les alliances avec les organisations internationales, privées ou publics se créent. L'action est donc menée par des acteurs particulièrement divers et aux objectifs parfois divergents, on peut citer : l'Eglise Catholique, les représentants des sciences sociales, les juristes, les grandes agences internationales (BM, UE) ou nationales, les ONG de toutes sortes, les organisations syndicales et politiques de sensibilités diverses.

¹¹⁸ Riberiro.

Ces différentes organisations œuvrent pour un changement progressif dans les domaines de l'environnement, des droits humains et du développement. La multiplication des organisations de défense des droits autochtones reflète une prise de conscience planétaire. À titre d'exemple nous pouvons citer la COICA (*Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica*) une organisation indigène de convergence internationale (regroupant les principaux pays amazoniens) qui oriente ses efforts pour la promotion, la protection et la sécurité des territoires indigènes.

1.1.2 Alliance avec le mouvement écologiste mondial

Les peuples indigènes ont tous un lien commun : leur étroite relation avec la nature et le cosmos. Comme nous l'avons vu dans les précédents chapitres, le mode de vie traditionnel des populations amérindiennes est indéniablement lié à la forêt amazonienne.

Ainsi, nous assistons à des mobilisations sans précédents d'une part, pour la défense de l'environnement et de la forêt amazonienne et d'autre part pour la défense des peuples autochtones. Ces luttes indigènes ont souvent lieu en alliance avec des paysans sans terre ou encore des écologistes¹¹⁹ mais aussi grâce à l'appui des populations occidentales pour défendre la forêt de l'exploitation intensive et de la pollution. D'un point de vue environnemental, les populations autochtones sont perçues comme des « gardiens de la forêt » c'est-à-dire comme des conservateurs de la nature étant donné leurs pratiques culturelles en faveur du développement durable et par conséquent comme des partenaires idéaux.

On constate donc qu'à partir des années 1990 s'est opéré « une alliance objective entre environnementalistes et indigénistes »¹²⁰ soit une alliance avec le mouvement écologiste¹²¹. Pour les autochtones cette alliance se révèle non seulement comme une ressource symbolique puissante pour la résistance mais aussi comme un atout stratégique dans leur lutte pour la préservation et la diversité culturelle qui a permis la création de projets « d'éco ou d'ethno-développement »¹²² financés par les ONG et/ou le secteur privé et qui

¹¹⁹ Löwy, 2013, p. 55-66.

¹²⁰ Conklin, Graham, 1995, cité par Kohler, 2011, p. 113-124.

¹²¹ Ferrari, 2012, p. 43-54.

¹²² Lavaud, Lestage, 2006, p.42-64.

consiste à protéger la nature en même temps que la culture. L'environnement devient donc à la fois « culturel et biologique »¹²³.

Les Kayapo, pour pouvoir s'allier au mouvement environnementaliste, se sont appuyés sur la perception occidentale à leur égard, soit sur l'image d'individu naturellement écologiste qu'ils renvoient, c'est-à-dire de « conservateur "naturel" d'une nature vierge en opposition avec un monde occidental pollueur et mortifère »¹²⁴. En jouant de leur image de « gardien de la forêt » ils sont devenus des acteurs politiques efficaces sur la scène médiatique nationale et internationale. Dans le cadre de leurs revendications indigénistes, les Kayapo ont introduit un discours écologique, nouvel enjeu de lutte, dans le but de séduire un public blanc - citoyens, politiciens - peu à peu préoccupé lui aussi par les enjeux environnementaux voyant son avenir menacé par les bouleversements climatiques. Les leaders indiens parcourent l'Europe et les Etats-Unis d'Amérique pour exposer les dégâts environnementaux et entamer un processus de sensibilisation auprès des occidentaux. Le chef indien Raoni articule parfaitement dans ces discours les thèmes d'écologie et de culture :

Il faut premièrement que nous puissions avoir le contrôle des limites (frontières) de la réserve [kayapo] sur l'exploitation qui y est faite. Nous ne voulons plus de coupe [de bois] dans nos réserves, nous ne voulons pas que les Blancs empiètent sur notre réserve. C'est notre préoccupation, c'est pour cela que je suis venu en Europe. [...] Pour que nos enfants ne soient pas obligés de partir étudier en ville, des écoles doivent être ouvertes dans la réserve pour transmettre la culture traditionnelle et que les jeunes ne perdent pas le contact avec la nature [...].¹²⁵

Dans son discours, le cacique blâme l'exploitation intensive des ressources naturelles comme principale cause de déforestation mettant en péril le développement social et culturel de la tribu. Au sein du mouvement écologiste, Raoni incarne donc la défense de l'environnement universel.

¹²³ Kohler, 2011, p. 113-124.

¹²⁴ Lavaud, Lestage, 2006, p. 42-64.

¹²⁵ Discours de Raoni, *Survival International*, 2003 cité par Belleau, 2014, p. 184.

1.1.3 Alliance interethnique des peuples indigènes d'Amazonie

Les Kayapo ont pris conscience que plus ils seront nombreux, mieux ils pourront s'imposer et contrer le projet Belo Monte et revendiquer ainsi une identité commune. La formation d'une alliance interethnique entre les peuples indigènes d'Amazonie née au début des années 2000, après la formation de réseaux stratégiques transnationaux et trouve son origine suite au rassemblement d'Altamira en 1989. Les conséquences de ce rassemblement furent un succès, les peuples indigènes se sont unis pour protester contre le projet Kararaô et ont réussi à le stopper. Cependant, cette unité retrouvée en 1989 n'est que le fruit d'une convergence d'intérêts et à la différence de ce dernier, on assiste au début du XXI^e siècle, à la formation d'un front commun basé sur une réelle coalition. L'alliance interethnique résulte d'un pacte de non-violence et d'assistance mutuelle malgré les conflits ancestraux.

L'alliance interethnique entre les peuples amérindiens se forme suite à des rencontres et principalement suite au rassemblement de Piaracu (*Piaracu meeting*¹²⁶) en 2003. Grâce au support financier de la FUNAI et des environmentalistes, les communautés autochtones ont pu se déplacer par avion pour se rencontrer en 2003. Au cours de cette rencontre les leaders Kayapo sont de nouveau venus se positionner comme principaux leaders de toutes les communautés autochtones en essayant de les persuader de s'unir contre le projet Belo Monte dans le but de renforcer leur efficacité dans leur lutte. Megaron Txukarramae, l'organisateur de l'évènement et neveu de Raoni, souvent considéré comme le successeur de ce dernier, a déclaré à ce sujet :

Nous appelons tous les habitants de la vallée du Xingu à nous rejoindre dans une manifestation d'envergure à Altamira pour protester contre le barrage de Belo Monte et tous les autres que Eletronorte a l'intention de construire dans la vallée et pour exiger la protection et le développement de nos propres sources de production, de nos cultures et de nos communautés.¹²⁷

Cette rencontre fut un triomphe diplomatique, toutes les communautés autochtones, malgré l'absence volontaire de certains groupes Kayapo, ont montré leur accord à cet appel politique d'envergure régionale.

Suite à ce rassemblement, les chefs indiens Kayapo se sont rendus compte des divisions politiques au sein même de leur communauté et ont ainsi appelé les villages Kayapo

¹²⁶ Turner, Fajans-Turner, 2006, p. 3-10.

¹²⁷ *Survival International*.

absents en 2003 à se présenter à un nouveau rassemblement en 2006 dans le village de Piaraçu. Ce fut un succès aussi, 200 représentants Kayapo étaient présents durant les cinq jours de rassemblement pour discuter du projet dévastateur de Belo Monte ainsi que des autres barrages en construction sur le fleuve Xingu et l'Iriri.

Le résultat de ces deux rassemblements fut donc la création d'une alliance interethnique entre les habitants de la vallée Xingu à des fins politiques stratégiques. En d'autres termes, les Kayapo ont pris conscience qu'il est nécessaire de former un front commun pour pouvoir sauver « notre fleuve » des barrages, de la pollution, c'est-à-dire qu'ils ont saisi l'importance de s'allier avec les « autres », qu'ils soient Indiens ou non Indiens, victime ou non du projet Belo Monte, non seulement au niveau national et international mais aussi au niveau local. Cette nouvelle alliance devient alors un facteur de paix entre les différentes ethnies indigènes d'Amazonie et une pression politique supplémentaire face aux projets dévastateurs de l'Etat. Cette unité politique est une nouvelle arme non négligeable face à l'Etat.

1.2 Instrumentalisation de l'identité kayapo

1.2.1 La gestion de leur image médiatique

Les Kayapo sont les autochtones qui excellent le plus dans l'art de maîtriser leur image à des fins politiques, c'est-à-dire dans la façon d'extérioriser leur culture et leur identité de manière à mobiliser une action collective contre les projets du gouvernement mais aussi comme moyen de négociation avec le gouvernement brésilien. « Ils sont devenus les gestionnaires de leur image médiatique »¹²⁸ en particulier dans leur lutte contre Belo Monte. En effet, ils ont très vite pris conscience du pouvoir politique que détient leur image d'Indien d'Amazonie et ont su en tirer tous les bénéfices dans leur lutte identitaire et territoriale. Les Kayapo se servent de leur image comme d'une arme politique et médiatique puissante et comme moyen pour séduire les ONG ainsi que le public occidental. Il est donc absolument nécessaire pour les Kayapo de savoir qui ils sont et surtout qui ils sont par rapport aux autres.

L'impact des contacts interculturels a longtemps influencé les Kayapo à revêtir les vêtements occidentaux. Alors que dans les années 1960, les Kayapo étaient tous vêtus à

¹²⁸ Colleyn, 1992, p. 145-149.

l'occidentale¹²⁹ - pantalons, chemises ou T-shirts, chaussures, lunettes – et « recherchaient une sorte d'invisibilité dans les contextes de relation avec la société nationale, en s'habillant exactement comme les Blancs [...], ils montrent aujourd'hui avec orgueil leur identité indigène »¹³⁰. Lors des grands rassemblements, les Kayapo revêtissent leurs tenues indiennes et chantent et dansent des rites traditionnels. Par exemple, lors du rassemblement d'Altamira en 1989, les Kayapo, en tenue rituelle, ont manifesté contre les violations de leur territoire et ont enregistré leurs démonstrations en vidéo¹³¹ afin de montrer aux peuples autochtones non-informés et aux populations occidentales leurs actions protestataires.

Lors de leurs voyages politiques, afin de contrer les actions du gouvernement brésilien, les leaders Kayapo partent vêtus comme des guerriers - peinture corporelle noire, habits et ornements traditionnels. « Lors de ces apparitions publiques, Raoni apparaît avec des marqueurs identitaires kayapo »¹³² en d'autres mots, il arbore fièrement des traits diacritiques culturels extraits de la tradition indigène Kayapo. Par exemple, nous avons remarqué une différence entre une coiffe plumaire portée au sein du village et une coiffe plumaire portée lors d'une conférence internationale. Nous pouvons constater que ces « marqueurs identitaires » ont acquis une nouvelle signification au sein de leur médiatisation. Ces symboles culturels sont d'une part utilisés comme identification ethnique dans le but de revendiquer des droits et d'autre part ils font aussi office de « drapeau » au sein de leur lutte pour la préservation de leurs terres et de leur mode de vie. Ces signes identitaires les rendent différents et les individualisent. C'est donc un moyen d'appuyer leur identité ethnique aux yeux des « autres » et d'accentuer le pouvoir de leur discours. En somme, les Kayapo sont très habiles en ce qui concerne leur mise en scène, ils insistent sur des éléments culturels dans le cadre de leur lutte (décoration corporelle, danses, chants traditionnels) et satisfaire ainsi l'imaginaire occidental, les attentes stéréotypées des non Indiens qui ont soif d'exotisme. L'instrumentalisation de leur identité se révèle donc comme un atout essentiel au sein de leurs luttes politiques et identitaire. L'indianité devient alors une arme politique puissante.

¹²⁹ Turner, 1991, p. 289.

¹³⁰ Vilaça, 1999, p. 243.

¹³¹ Augé, Colleyn.

¹³² Belleau, 2014.

1.2.2 Raoni, une « figure emblématique »¹³³

C'est grâce aux « alliances » qu'ils ont contractées avec ces intermédiaires militants, au niveau régional puis national et international, que les leaders indiens amazoniens ont pu progressivement acquérir les outils discursifs et les relais sociaux nécessaires au détournement politique et symbolique de l'indigénisme officiel.¹³⁴

Depuis l'émergence d'un mouvement protestataire indigéniste dans les années 1970, plusieurs figures indigènes « ont occupé un rôle de mise en visibilité de la cause indigène »¹³⁵. Ces leaders, extrêmement mobiles, ont su s'impliquer dans la cause indigéniste comme lien entre l'Etat et l'ethnie. Beaucoup n'ont pas réussi à s'ancrer de manière pérenne sur la scène publique hormis le *benjadjwàry* (grand chef indien) Kayapo Raoni. Aujourd'hui, âgé de 75 ans, il lutte depuis l'émergence de ce mouvement pour la récupération des territoires et droits des populations autochtones¹³⁶.

Raoni est un « représentant indien »¹³⁷ car non seulement il « représente » son village ethnique mais se trouve également dépositaire d'une autorité politique nouvelle. En tant que chef charismatique, il représente la société Kayapo et cela à travers son image et ses paroles. Il s'exprime au nom des indiens Kayapo et devient alors le porte-parole de toute une ethnie. Lorsqu'il s'adresse à un public blanc et parle au nom des Kayapo - ou des tribus indigènes en générale - Raoni utilise la première personne du pluriel, le « nous ». Il parle donc au nom des Indiens mais aussi « fait parler le groupe au nom duquel il parle »¹³⁸. En s'adressant au public blanc par eux-mêmes, les Indiens s'érigent en acteur. On peut donc distinguer deux types de discours, celui des Blancs – qui s'expriment au nom des Indiens – et sur lequel les Indiens n'ont aucun contrôle et le discours des Indiens qui reflète les sentiments collectifs. Raoni devient alors le défenseur de la cause indigène.

D'autre part, c'est aussi un lien entre l'Etat et l'ethnie. Raoni fut choisi par la communauté autochtone Kayapo pour parler en leur nom étant donné son statut de chef et son talent d'orateur à captiver les publics blancs ainsi que sa maîtrise de la langue portugaise qui est évidemment un atout majeur pour communiquer avec les *kuben*. Il apprit le portugais

¹³³ Albert, 1997.

¹³⁴ *Id.*, p. 186.

¹³⁵ Belleau, 2014, p. 167.

¹³⁶ Cava et Fagundes, 2014, p. 90-98.

¹³⁷ Belleau, 2014.

¹³⁸ Bourdieu, 2001, p. 269.

lors des premiers contacts dans les années 1950 avec les « autres », notamment auprès des frères Villas-Boas. C'est à partir de ce moment que le cacique prend conscience du monde externe, au-delà des frontières du village, le monde des Blancs. Bruce Albert le qualifie de « figure emblématique ». Emblématique de par son rôle de représentant de la cause indigène mais aussi dans sa réussite à médiatiser les intérêts indiens¹³⁹. C'est grâce au documentaire sur l'Amazonie réalisé pour la BBC par Jean-Pierre Dutilleul en 1979, que le cacique devient célèbre à l'international. Puis, en 1989, lors du rassemblement d'Altamira, la notoriété internationale de Raoni s'amplifie grâce à la présence du chanteur Sting. Cette même année, il entreprend un tour du monde en soixante jours dans les capitales européennes, grâce à l'aide de Sting pour plaider la cause des Kayapo.

Au sein du rapport conflictuel entre les Kayapo et l'Etat brésilien, Raoni joue un rôle fondamental, il est le lien entre la société indienne et le monde des Blancs. C'est le porte-parole des indiens Kayapo, le leader d'une ethnie. Il a su acquérir une notoriété telle qu'aujourd'hui il est devenu une figure emblématique du mouvement indien et du mouvement écologique universel, c'est-à-dire la lutte pour la préservation des peuples autochtones et la préservation de l'environnement.

[Les Indiens] agissent soit de façon institutionnelle par le biais de leurs associations, par l'occupation des postes politiques dans des agences gouvernementales et non-gouvernementales, soit en faisant valoir un discours cosmopolitique fondé sur le talent oratoire de certains dont la sagesse et les connaissances peuvent effectivement dépasser les frontières de leurs sociétés d'origines.¹⁴⁰

2. Les emprunts occidentaux : acculturation ou résistance ?

L'intensification des relations entre société amérindienne et société brésilienne, soit entre Indiens et non Indiens est principalement liée au « croissancisme »¹⁴¹ soit en d'autres termes, à l'inférieur développement économique du Brésil ainsi qu'à la globalisation, phénomène planétaire économique, social, culturel et politique, qui ont modifié les conditions d'existence des populations autochtones. Paradoxalement, la globalisation qui a engendré des conséquences désastreuses pour les Indiens a aussi créé « les conditions de leur émergence

¹³⁹ Bourdieu, 2001, p. 269.

¹⁴⁰ Buchillet, 2003, p. 81-99.

¹⁴¹ Caubet, 2015, p. 121-137.

en tant qu'acteurs sociaux identitaires »¹⁴² et provoqué la naissance d'un mouvement indien unifié comme mouvement de protestation des peuples autochtones contre l'impact négatif de la société occidentale sur les sociétés amérindiennes, mais aussi la formation d'une identité pan-amazonienne, soit une volonté commune de revendiquer leur identité ethnique, en d'autres termes de se revendiquer comme individu indien.

Les communautés autochtones et dans de cas étudié, les Kayapo sont en contact avec la société blanche depuis les années 1960. Aujourd'hui, les Kayapo sont en contact de manière sporadique ou permanente avec les occidentaux. Ces contacts se font principalement dans le cadre de leurs manifestations identitaires : d'un côté les ONG, associations indigénistes, anthropologues et autres scientifiques - constamment présents dans le quotidien indien Kayapo -, mais aussi les projets économiques et/ou sociales comme les constructions d'infrastructures sur les TI, les constructions d'écoles au sein des communautés indigènes ou encore les allers-retours des leaders indiens favorisent les transformations culturelles. Pouvons-nous parler dans ce cas présent d'un état d'acculturation¹⁴³ de la culture Kayapo ?

Ces contacts pacifiques avec l'Etat brésilien ou les associations, favorisent l'apport des nouvelles technologies et objets occidentaux au sein des ethnies. Ces emprunts au monde blanc sont liés à une intensification des relations interculturelles. De nouveaux objets et moyens, de nouveaux discours et pratiques culturelles envahissent alors le monde indigène et se transforment en véritables trésors pour ces derniers. Les intérêts que portent les Kayapo à ces nouveaux objets sont variés.

2.1 L'insertion des objets blancs en tant qu'objets rituels

Les Indiens vivent dans une époque de changements rapides et sont eux aussi touchés par les transformations culturelles. L'insertion de nouveaux objets dits « occidentaux » au sein des sociétés autochtones est la preuve d'une assimilation des biens industriels.

La capture par les Indiens des biens industriels ou objets étrangers, *nêkrêjx*¹⁴⁴ ou *nekrêtch*¹⁴⁵, renvoient directement à l'univers rituel Kayapo. Les premiers objets acquis par

¹⁴² Duterme, 2002 publié par le CETRI, Centre Tricontinental, 2016.

¹⁴³ « Notion désignant les phénomènes complexes qui résultent des contacts directs et prolongés entre deux cultures différentes, entraînant la modification ou la transformation de l'un ou des types culturels en présence », Gresle, 1994.

¹⁴⁴ Gordon, 2010, p. 205-228.

¹⁴⁵ Hugh-Jones, 2010, p. 195-227.

les Kayapo furent par troc ou pillage. Aujourd'hui, l'introduction de l'argent au sein de la communauté autochtone a pour seul et unique but d'acquérir toujours plus de marchandises. Ces objets, une fois capturés, acquièrent une valeur symbolique et sont ensuite directement introduit comme « bien cérémoniels »¹⁴⁶ au sein des rituels traditionnels – danses, chants. Par exemple, les caméras apparaissent comme de nouveaux objets rituels. Lors des cérémonies les Kayapo intègrent l'objet en lui-même aux danses et aux chants, l'objet peut par exemple être porté autour du cou dans le but de l'exhiber comme un trophée. Tel est le cas d'autres objets comme les vêtements occidentaux, on peut citer le cas du port des robes chez les Mekranoti ou encore les fusils.

Dans un premier temps, ces objets occidentaux sont traités comme des biens cérémoniels mais peu à peu ils récupèrent leur caractère d'origine comme objets utiles. Leur valeur utilitaire vient alors se superposer à leur valeur cérémonielle¹⁴⁷.

2.2 L'usage des nouvelles technologies et instruments scientifiques

Depuis quelques années, on assiste « à une sorte de revanche politique et scientifique de « l'ethnalisé » qui se pose comme porteur de signes ethniques mondialement attractifs et recherchés »¹⁴⁸.

Depuis quelques années, les communautés autochtones s'ouvrent de plus en plus aux technologies de la société moderne en raison d'une intensification des relations avec la société brésilienne entraînant l'accumulation toujours plus croissante de biens industriels. Ils ont très vite pris conscience du pouvoir politique des technologies modernes comme moyen efficace pour défendre leurs droits et leur culture et sensibiliser l'opinion mondiale. La globalisation a engendré une plus grande intégration des populations amérindiennes à la vie politique, économique et culturelle du Brésil. On observe donc l'augmentation croissante des contacts entre sociétés indigènes et la société brésilienne (institutions non indiennes, ONG, Etat) et cela grâce au développement des moyens de communication et de transport¹⁴⁹. Jusqu'aux années 1970, les populations indigènes étaient vouées à disparaître et/ou à intégrer la société nationale brésilienne. D'ailleurs, à la fin du XXe siècle et de plus en plus aujourd'hui,

¹⁴⁶ Gordon, 2010, p. 205-228.

¹⁴⁷ *Id.*, p. 205-228.

¹⁴⁸ *Autrepart* n. 38, 2006, p. 3-13.

¹⁴⁹ Gordon, 2010, p. 205-228.

on remarque dans le cas Kayapo, que certains individus utilisent de manière croissante les nouvelles technologies - vidéo, radio, internet - et autres objets sophistiqués de la société moderne - véhicules motorisés, appareils électroniques - on remarque aussi une plus forte dépendance des routes, l'introduction du travail salarié dans la société Kayapo, etc. Pourtant, l'usage des nouvelles technologies (productions cinématographiques, vidéo, l'Internet) montre une volonté d'affirmation culturelle, un refus d'être « absorbé par la société nationale », les populations autochtones ont su s'imposer sur la scène politique et médiatique dans le but de préserver leur autonomie, diversité culturelle et cela au moyen d'outils médiatiques plus que nécessaire à leur lutte¹⁵⁰.

L'apparition de ces nouveaux outils modernes au sein des populations autochtones n'est-il pas synonyme d'assimilation culturelle ? Empruntent-elles le chemin d'une désintégration culturelle ?

2.2.1 L'enregistrement vidéo et les productions filmiques

L'apport des nouvelles technologies audiovisuelles dans les villages indiens n'est pas à l'origine des populations autochtones mais bien des Blancs qui ont mis en place des politiques d'inclusion numérique au sein des communautés indigènes.

Les premières expériences d'enregistrement vidéo se développent à partir des années 1980, grâce à des sujets sensibles à la cause indigène comme des anthropologues (Monica Feitosa ou encore Renato Peirera qui ont initié les Kayapo en 1985 à l'art de la caméra), des ONG ou encore au soutien des universités brésiliennes. Parmi elles : « l'expérience pionnière parmi les Kayapo, en 1985, avec le projet de média indigène brésilien intitulé « *Mekaron Opoi D'joi* » ; parmi les Kaxinauá du Acre, dans le nord-ouest de l'Amazonie »¹⁵¹ mais aussi le projet « *Video nas Aldeias* » (Vidéo dans les Villages) créé en 1987 par la CTI (Centre de Travail Indigéniste), dans le but de former les indiens Kayapo à l'utilisation et à la production de vidéos. Ce sont donc les Blancs qui ont introduit les nouvelles technologies au sein des populations autochtones et non l'inverse. Cependant, la volonté d'utiliser l'enregistrement vidéo et les objectifs dans lesquels il s'insère ont été définis par les propres indiens Kayapo.

¹⁵⁰ Morgado, 2014.

¹⁵¹ *Id.*

Cet outil de la société moderne est-il bénéfique à leur lutte territoriale ? Comment les Kayapo exploitent-ils ce nouvel instrument ?

Ces supports audiovisuels sont par exemple des enregistrements vidéo, des films-documentaires, des films de fictions (prenons l'exemple du film de science-fiction *Avatar* (2009), de James Cameron¹⁵²). Ils sont réalisés soit par des sujets externes au monde indien, (anthropologues, scientifiques, cinéastes) soit par les sociétés autochtones, elles-mêmes acteur de leur propre cause. D'ailleurs, dans le film-documentaire *The Kayapo* (1987), produit par Granada TV, de Michael Beckham, on peut voir un chef indien autochtone filmer une danse de guerre traditionnelle avec sa propre caméra pendant que l'équipe non indienne tourne son propre documentaire¹⁵³.

Pour les anthropologues et autres chercheurs, la création de productions cinématographiques - documentaires - se traduit comme un moyen de comprendre, de dialoguer et de faire partager la diversité culturelle des peuples indigènes. Les sujets filmiques sont en général liés aux conditions de vie et au quotidien des peuples autochtones et plus particulièrement à leurs croyances, cérémonies, rites « qui valident l'ethos du peuple et agissent comme des marqueurs identitaires »¹⁵⁴. Les Indiens sont filmés en continuité, retraçant ainsi leurs journées et activités traditionnelles. Parfois, les films-documentaires abordent des questions conflictuelles entre Indiens et non Indiens dans le but de dénoncer, on peut citer à ce sujet le film-documentaire de Michael Beckham, *The Kayapo out of the Forest* (1989), (Les Kayapo sortent de la forêt), dans lequel on voit les indiens Kayapo protester contre le barrage de Kararaô lors du rassemblement d'Altamira en 1989. Notons d'ailleurs, que lors du tournage les Kayapo ont volontairement aidé l'équipe non indienne à réaliser l'œuvre documentaire ; ils savaient que cela ne serait que bénéfique à leur cause.

Pour les Kayapo, les enregistrements vidéo se révèlent être un nouveau moyen de communication. Ainsi, à la différence des années précédentes ce n'est plus le symbole de l'objet sophistiqué qui est emprunté mais bien l'utilité première de l'objet occidental qui est exploité par les Kayapo. On assiste donc à la formation de jeunes cinéastes autochtones que

¹⁵² Le cinéaste James Cameron a su évoquer dans son film de fiction *Avatar* la relation intime et spirituelle qui unit les indigènes à leurs territoires. De même, il a su exposer visuellement la conquête de leurs terres par les néo-colonisateurs (grandes entreprises extractives) et dénoncer la violence des rencontres avec l'Empire. Ces trois éléments marquent les discours des organisations indigènes.

¹⁵³ Colleyn, 1992, p. 145-149.

¹⁵⁴ Morgado, 2014.

J-P Colleyn (1992) qualifie d'« ethno-cinéastes » et à qui n'échappe pas le pouvoir de l'image électronique pour faire connaître les inquiétudes indigènes.

Illustration 7. - Kiabieti Metuktire, « ethno-cinéaste » Kayapo.



Source : *National Geographic*¹⁵⁵

Les Kayapo ont donc pris conscience de « la valeur testimoniale des enregistrements vidéo et se font tour à tour conservateurs (au sens muséal du terme), militants et propagandistes »¹⁵⁶. D'une part, ils font de ce support un moyen d'enregistrer et de préserver leur culture¹⁵⁷, la caméra devient donc indispensable pour l'auto-documentation culturelle. D'autre part, ce nouvel outil moderne agit comme moyen de communication entre la société indienne et la société occidentale qui permet d'informer les populations occidentales mais aussi d'échanger des savoirs entre les différentes cultures. Il s'agit donc de montrer leur mode de vie, leur culture aux « autres » dans le but de se faire respecter. Ainsi, la production de vidéo et le développement du cinéma amérindien permettent aussi aux Kayapo de donner un « spectacle visuel de leur identité »¹⁵⁸ et ainsi présenter leur ethnie aux « autres » en filmant, grâce à des objets modernes des pratiques rituelles traditionnelles, tels que des chants et/ou des danses. On parle alors de « patrimonialisation culturelle » des pratiques traditionnelles Kayapo par la vidéo qui vise un certain type de public. Il peut être non indien, par l'intermédiaire de la vidéo, ou indigène, par exemple dans le but d'informer les différentes tribus. Cette mise en scène de leur identité représente principalement « un contexte

¹⁵⁵ Cf. « Amazon tribe: "Video is our bow. It's our weapon." » sur *Nationalgeographic.com*.

¹⁵⁶ Colleyn, 1992, p. 145.

¹⁵⁷ Morgado, 2014.

¹⁵⁸ Erikson, Nahum-Claudiel, Yvinec, 2017.

d'interaction avec ce public » qui peut être indirecte – par le biais du cinéma ou des productions filmiques diffusées sur l'Internet par exemple – ou direct – par la présence d'une équipe de tournage ou bien d'un public observateur – dans le but d'informer, de sensibiliser et d'exploiter leur image médiatique à des fins politiques et culturelles.

Puis, l'enregistrement vidéo fut rapidement utilisé dans les luttes politiques. Il leur permet aussi de dénoncer les problèmes émergents liés à l'intensification des relations avec le monde occidental.

Pourtant, ces enregistrements vidéo ne sont pas vus d'un très bon œil par certains membres de la société Kayapo et provoquent des conflits intergénérationnels. Les anciens se plaignent d'un désintérêt des jeunes Kayapo pour leur propre monde dû à un rapprochement de leur culture avec l'univers des Blancs et craignent de voir leur savoir diffusé au-delà des frontières des villages Kayapo.

Les technologies cinématographiques occidentales restent à la fin du XXe siècle les outils modernes les plus répandus chez les populations amérindiennes. C'est un moyen d'expression et de communication utilisé à des fins politiques et qui a servi « d'instrument d'affirmation ethnique »¹⁵⁹.

2.2.2 L'Internet

À la fin des années 1990 et à partir des années 2000, l'utilisation des enregistrements vidéo n'est plus le seul outil médiatique sur le devant de la scène. L'Internet devient aussi un moyen de communication puissant entre les sociétés autochtones et non autochtones et semble remplir le même rôle que les enregistrements vidéo à la différence près qu'il touche un public plus large. Tout comme la vidéo, ce nouvel outil de communication nécessite une formation au préalable pour une maîtrise parfaite. La création de sites, blogs (moyen de communication électronique) concernant les sociétés autochtones et la cause indigène affluent sur le WEB et, à travers lesquels circulent des textes, photographies, produits audiovisuels, discours des leaders indiens visant à dévoiler leur culture, leurs traditions et à les partager avec le monde Blanc. Nous trouvons également des vidéos à caractère politique visant à informer les non autochtones des actualités, des scandales, des nouvelles alliances, des nouvelles lois, des événements de protestation auxquels les Indiens participent. Les

¹⁵⁹ Morgado, 2014.

occidentaux peuvent même signer en ligne des pétitions comme par exemple celle du cacique Raoni demandant l'abandon définitif du projet Belo Monte sur le site *Raoni.com*. Pourtant, comme le déclare Morgado (2014) :

Les pages [web] finissent par transmettre des valeurs culturelles susceptibles de renforcer l'esprit d'appartenance à une tradition immuable et elles ne reposent pas sur l'image dynamique que les groupes souhaitent s'attribuer à eux-mêmes.¹⁶⁰

En d'autres termes, Morgado déclare que les sites web concernant les traditions, les droits, les actualités autochtones ne sont pas assez centrés sur l'Indien moderne, qui se veut traditionnel et moderne à la fois. Ainsi, les populations occidentales s'enferment dans une vision stéréotypée de l'Indien actuel qui n'a pas évolué et ne vit pas dans son temps.

Ces emprunts sélectifs à la société moderne ne sont donc pas choisis par hasard mais purement réfléchis par les Kayapo. L'enregistrement vidéo ainsi que l'Internet sont donc choisis par ces derniers comme un moyen de « sauvegarde de leur patrimoine matériel et immatériel » mais aussi dans le but de « sensibiliser les non-autochtones à leur lutte pour le droit à la diversité culturelle »¹⁶¹. Ces outils médiatiques « aident [les autochtones] à mieux se défendre en prenant le monde à témoin »¹⁶². Ce sont aussi de nouvelles formes de communication qui ont permis de surmonter les distances spatiales et temporelles et générer le sentiment que nous partageons la même terre et donc une humanité commune et que le combat Kayapo est le combat de tous.

2.2.3 La cartographie

La cartographie est apparue dans les sociétés autochtones d'Amérique Latine dans les années 1980-1990. C'est à la demande des Indiens qu'elle apparaît au sein de la société Kayapo, au début des années 2000. Elle est introduite par les Blancs, les chercheurs sensibles à la cause indigène - géographes, anthropologues - qui les forment à la lecture de cet outil cartographique occidental, d'habitude les seuls à détenir ces documents de pouvoir. Les Kayapo ont su très facilement s'adapter à la lecture géographique de ce nouvel outil grâce aux

¹⁶⁰ *Id.*

¹⁶¹ *Id.*

¹⁶² Colleyn, 1992, p. 145-149.

projets de formation financés par les ONG concernées par les droits des peuples autochtones et la protection de l'environnement.

Les premières cartes produites par les chercheurs et présentées aux Kayapo ont d'abord été perçues comme une nouvelle approche, un nouveau moyen de percevoir leur territoire. Dans l'article de P. De Robert et A-E Laques (2003), les deux auteurs attestent - suite à leurs investigations au sein même de l'ethnie - de l'immense intérêt des Kayapo pour cet instrument géographique et de leurs premiers commentaires lorsqu'ils ont découvert une autre forme de représentation territoriale. Ils ont principalement porté leurs discussions autour de la question de la frontière ethnique, soit la séparation entre « eux » et les « blancs ».

Ainsi, les Kayapo prennent rapidement conscience du pouvoir que détient cet instrument occidental, ce que Brian Harley nomme : « Le pouvoir des cartes ». C'est-à-dire qu'ils ont su saisir l'importance de l'intégrer à la société indienne pour le mettre au service de leur programme politique. En effet, la cartographie peut être utilisée stratégiquement au cours des négociations avec le gouvernement brésilien, pour montrer aux autres peuples indigènes et à l'Etat, aux *Kuben* « ce qui est à nous ... notre terre, c'est la forêt »¹⁶³. Cet outil de négociation a permis aux autochtones d'obtenir des compensations auprès des entreprises - minières ou agricoles - ou de l'Etat et de délimiter de nouvelles TI. La cartographie est donc un outil utile à la gestion du territoire principalement dans le cadre du processus de délimitation des TI et un moyen de résoudre les conflits de limites.

La cartographie se révèle donc être un outil précieux dans leur lutte territoriale et identitaire, un moyen de revaloriser le territoire indien aux yeux des autres, de revendiquer leurs droits territoriaux, autrement dit comme un instrument au service de l'« empowerment », terme qui signifie « pouvoir d'agir ». C'est donc un moyen - dorénavant partagé par tous - de négociations politiques, un moyen d'appuyer leurs revendications, et pour finir un moyen d'aborder les conflits fonciers entre l'ethnie Kayapo et la société brésilienne dans le but de les résoudre et d'amener les relations vers une coopération interethnique.

¹⁶³ De Robert, Laques, 2003, p. 1-6.

Illustration 8. - Le Cacique Megaron et Gert-Peter Bruch, président de Planète Amazone tiennent la carte du territoire de Kapot-Ninhore, sous les yeux du Cacique Raoni, lors de la rencontre publique du 1er décembre 2012.



Source : Raoni.com

L'apport de la cartographie au sein des communautés autochtones peut aussi révéler une réflexion sur la manière de se présenter au monde externe, soit une forme de construction identitaire. Elle « contribue à leur capacité de se réapproprier le pouvoir de se définir et de se représenter eux-mêmes »¹⁶⁴. C'est non seulement un facteur de renforcement politique et social mais aussi un moyen de consolider les valeurs culturelles et identitaires et le sentiment d'appartenance à une collectivité¹⁶⁵.

Malgré les avantages incontestables de la cartographie, l'apport de ce nouvel outil occidental ne crée par l'unanimité parmi les Kayapo et provoque des divisions internes. Malgré son avantage politique il est vrai que cet outil peut se révéler dangereux pour cette ethnie s'il tombe entre de mauvaises mains. En effet, traditionnellement les connaissances et les mythes fondateurs se transmettent de manière orale entre générations du même village ; c'est pourquoi il est difficile pour les occidentaux d'établir un cadre de recherches et d'études étant donné le manque d'informations écrites. Par conséquent, le passage de l'oral à l'écrit par le biais des outils cartographiques rend les savoirs autochtones tangibles et accessibles pour le monde externe, en d'autres termes, les informations contenues dans les documents

¹⁶⁴ Hirt, 2009, p. 171-186.

¹⁶⁵ *Id.*

cartographiques peuvent être appropriées par des tiers - exploitants de bois ou de minerais - néfastes à leur développement social.

Pourtant, cet outil paraît être plus que nécessaire dans leur lutte. Si les Indiens veulent être entendus, ils doivent maîtriser le « langage du colonisateur »¹⁶⁶. Pouvons-nous alors parler d'une assimilation culturelle ? Dans ce cas présent il est vrai que l'instrument scientifique occidentale présenté ici révèle une transformation des moyens de communication internes traditionnels, et donc une transformation culturelle de la société Kayapo manifestement critiquée par de nombreux scientifiques.

Grâce à la formation des Blancs, les autochtones ont non seulement pu s'approprier l'instrument cartographique comme outil politique mais ils ont su aussi le remanier à leur manière dans le but de construire un document intelligible par tous. Irène Hirt (2009) qualifie ces nouvelles cartes autochtones d'« ethnocartographies ». Ainsi, pour éviter une « perte culturelle », les Kayapo sont encouragés par les chercheurs à revaloriser leurs propres traditions cartographiques, contenus dans des chants, danses ou rituels traditionnels¹⁶⁷.

En somme, on peut considérer la cartographie comme étant un « langage de contestation politique » et « un moyen de résister à l'ordre territorial imposé par les Etats-Nations »¹⁶⁸. C'est donc un instrument qui se révèle utile et stratégique dans les négociations entre l'ethnie et l'Etat, autrement dit un support pour de nouveaux dialogues entre les Indiens et les non Indiens. La cartographie, tout comme les autres technologies occidentales, devient un nouvel objet politique prenant en charge les problèmes territoriaux et conflits fonciers.

2.3 Affirmation ou assimilation culturelle ?

L'impact des emprunts occidentaux est flagrant. Les Kayapo ressemblent de plus en plus aux Blancs. La volonté de posséder toujours plus d'objets industrialisés ou *nekrêthch* incluent les Kayapo dans un cercle vicieux de consommation de la modernité toujours plus croissant. L'introduction de ces objets industrialisés a relativement transformé une société à la base fermée en une société plus ouverte au monde externe. En qualifiant les « autres » de « *kuben* » les Kayapo créent une distance entre leur ethnie et les ethnies occidentales ; cette barrière se base sur la différence ethnique mais aussi comme conséquence d'un passé colonial

¹⁶⁶ Louis, 2004, p. 11.

¹⁶⁷ Hirt, 2009, p. 171-186.

¹⁶⁸ *Id.*

extrêmement violent. Pourtant, les contacts entre les deux sociétés s'intensifient depuis la fin du XXe siècle et ils ont pris conscience de l'importance de l' « autre » comme moteur à leur lutte. On aurait donc tort de penser que les Kayapo subissent passivement un changement qui désintègre leur société car ils sont bien décidés à préserver un minimum d'autonomie et d'intégrité culturelle. Les Kayapo ont donc développé ce que Terence Turner nomme : « une conscience culturelle ».

Les discours politiques Kayapo prennent désormais les dimensions de la modernité.

Dans virtuellement toutes les situations de contact entre peuples tribaux et sociétés nationales occidentales, une partie significative des transformations sociales et culturelles de la société native n'est pas le simple résultat d'une oppression exercée de manière ouverte et délibérée par la société nationale ou par l'exploitation amenée par les représentants du capital international, mais, au contraire, l'objet d'un consentement actif, même lorsqu'il n'est pas spontanément déchaîné par les propres peuples indigènes.¹⁶⁹

Comme le précise Terence Turner, les populations indigènes et dans le cas étudié les Kayapo sont « consentants » et réclament les formations requises à la maîtrise de ces nouveaux instruments modernes. Les Kayapo se sont appropriés les modes non Indiens de représentation politique et deviennent alors acteur de leur propre cause. Nous constatons alors que l'adoption (et nous insistons bien sur le terme « adoption » et non « imposition ») et la maîtrise de ces nouveaux instruments occidentaux se révèlent comme éléments nécessaires à leur lutte politique et revendications indigénistes. Ces derniers doivent recourir à ces nouveaux moyens d'expression et d'argumentation pour lutter à l'intérieur du système politique de leur pays et ainsi ne pas disparaître. Les appropriations ou les emprunts culturels représentent des moyens pour lutter contre les projets blancs néfastes à la reproduction sociale du groupe, qui demeure la fin et l'objectif de l'acteur Kayapo. Ainsi les technologies se positionnent comme nouveau moyen d'affirmer leur ethnie à l'aide d'arguments de préservation et de promotion culturelle.

Pouvons-nous alors parler d'acculturation ? Ce terme est bien trop fort pour d'écrire les dynamiques culturelles et sociales au sein de la société Kayapo et nous rejoignons à ce sujet Jean-Philippe Belleau qui préfère parler « d'appropriation plutôt que [...] d'acculturation »¹⁷⁰. En effet, on constate une volonté de la part des indigènes de s'approprier

¹⁶⁹ Turner, cité par Sahlins, 1997.

¹⁷⁰ Belleau, 2014, p. 203.

les moyens modernes occidentaux et de les inclure au sein de leur culture traditionnelle et non un échange des traits culturels entre les sociétés.

Ces instruments s'imposent comme un nouveau moyen de contrôler le territoire Kayapo, de négocier avec le gouvernement brésilien dans le but de réguler les conflits fonciers en inventant des alternatives de développement mais aussi comme moyen d'affirmer leur autonomie. Ces objets industrialisés et nouvelles technologies sont à la fois la preuve de changements culturels mais aussi d'un phénomène d'*empowerment*.

Suffisamment identitaires pour ne pas se diluer, suffisamment ouvertes pour ne pas se replier, ces rébellions multiplient les ancrages – local, national et international – sans les opposer. Elles manifestent, de la part des populations indigènes qui les animent, une volonté d'émancipation, d'appropriation et de maîtrise de la modernité.¹⁷¹

Il ne faut donc pas condamner les cultures, et dans le cas étudié les cultures indigènes, à l'« immuabilité culturelle ». Les cultures ne sont pas des concepts étanches délimités par une barrière physique infranchissable ou inamovible. Au contraire, elles sont vouées à se transformer au fil du temps en s'influençant les unes les autres.

¹⁷¹ Duterme, 2002 publié par le CETRI, 2016.

Conclusion

Les peuples amérindiens ont longtemps été victimes des populations blanches occidentales. Exploités et/ou exterminés à l'arrivée des européens, massacrés, violentés et discriminés au cours du XIXe siècle puis finalement « pacifiés » dans le but d'être intégrés à la société brésilienne au début du XXe siècle. Peut-on toujours les considérer comme « victimes » au cours des cinq dernières décennies ?

Le premier chapitre s'apparente à un voyage au cœur des sciences humaines dont l'objectif est de répondre à la question : qui sont les amérindiens Kayapo du Brésil ? Bien souvent, les peuples indigènes s'apparentent à des individus enracinés à leurs terres, isolés de par leurs coutumes et leurs langues, ignorants leurs droits, soit en d'autres mots, voués à disparaître face au processus de la modernité. Grâce à cette étude ethnique nous avons pu saisir l'importance du territoire, de l'environnement et des traditions pour les indiens Kayapo qui n'hésitent pas à mettre en scène leurs danses, chants, rites traditionnels lors des manifestations publiques. Le peuple Kayapo est donc porteur de caractéristiques propres à l'origine d'un phénomène de marginalisation mais aussi preuve d'un pays pluriethnique. Pouvons-nous alors réellement penser les Kayapo comme des individus « isolés » et « ignorants », voués à disparaître face au processus de globalisation ?

Les progrès et changements majeurs concernant les droits et la protection des populations amérindiennes surgissent au XXe siècle et sont à l'origine des *Kuben*. Des organisations de toutes sortes visant à protéger l'Indien au Brésil fleurissent : le SPI, puis la FUNAI, des ONG ou encore le CIMI ; preuve d'un réveil occidental autour de la question indigène cependant tourné vers des politiques assimilationnistes. Puis, en 1988, la Constitution fédérale accorde aux Indiens des droits constitutionnels. Leur différence ethnique est reconnue comme richesse culturelle et ils jouissent dorénavant de droits privilégiés sur leurs terres originelles, la plupart désormais protégées sous le statut de « Terres Indigènes » ce qui leur assure protection et donc la possibilité de poursuivre un semblant de développement social.

Malgré les droits accordés aux populations indigènes le partage du territoire entre Indiens et non Indiens reste un problème majeur. Leurs terres sont convoitées voir même exploitées malgré leur statut de TI par des tiers tels des exploitants de bois, miniers,

agriculteurs ou menacés par la construction d'infrastructures (routes, barrages gigantesques) comme le projet Kararaô devenu le projet Belo Monte.

Pouvons-nous alors considérer les Indiens et dans le cas présent les Kayapo comme « victimes » ? Oui, ils sont « victimes » des grandes entreprises qui exploitent les ressources naturelles sur les territoires indiens mais aussi « victimes » de l'Etat qui favorise le développement économique plutôt que la protection des Amérindiens, et cela en ignorant certaines protestations et en bafouant certaines lois indigènes. Le modèle néolibéral apparaît alors comme « dominant » et les populations « dominées ».

Mais, les Kayapo ont décidé de réagir. Une série d'actions collectives se met en place contre les projets qui menacent leur mode de vie. Les années 1970-1980 ont été des moments de plus grande visibilité de ce mode d'action. La mobilisation collective dans des contextes conflictuels s'oppose donc à un rapport de domination de l'Etat du Brésil. Les indiens Kayapo, pour assurer leur survie et la préservation de leur culture se voient dans l'obligation de protester et de se révolter contre ces menaces externes. Les actions de protestation sont variées. Les leaders Kayapo ont organisé de nombreux rassemblements comme signe de protestation et le rassemblement d'Altamira en 1989 est sûrement l'évènement le plus spectaculaire organisé à ce jour. Grâce à cet évènement les Kayapo ont pu être projeté sur la scène internationale ce qui a ouvert le champ à une campagne mondiale pour rallier de divers alliés. La protestation n'a pas été en vain ; elle a permis l'abandon du projet par la BM et créé le sentiment d'appartenir à une même communauté entre les diverses tribus indigènes. Ainsi, nous pouvons considérer que le rassemblement d'Altamira fut le point d'ancrage d'un mouvement indien unifié. Ce rassemblement a donc permis de montrer aux « autres » l'existence de la culture kayapo et la formation d'une solidarité politique, tant à l'intérieur de la société elle-même que vis-à-vis des groupes indiens voisins.

Ainsi, l'étude que nous avons réalisée autour des relations conflictuelles entre les Kayapo et l'Etat du Brésil aboutit à la conclusion que les Indiens se fondent sur l'idée que seule la constitution d'un système de pression pourrait amener l'Etat à agir. Ces pressions sont donc les mobilisations locales, nationales et internationales que les Kayapo organisent : des manifestations de protestation, des discours dans lesquels ils accusent l'Etat de préférer un système de développement économique plutôt que de favoriser la diversité ethnique et culturelle des modes de vie indigènes. Le conflit est alors le facteur essentiel à l'émergence des Indiens comme acteurs. On assiste donc à une réincarnation internationale du sujet

indigène Kayapo comme acteur politique et cela grâce aux mobilisations, aux organisations indigènes appuyées par les ONG de défense des droits humains et activistes environnementaux.

Ainsi, au vu de l'évolution du sujet indien, nous tenons à nuancer le terme « victime ». Les peuples indiens du XIXe siècle sont des « victimes » qui subissent. Ils deviennent par la suite des « victimes » de qui on parle. Puis, à partir des années 1970 les victimes « de qui on parle » entament un élan de révolte et deviennent alors de nouveaux acteurs politiques qui prennent la parole. Les Kayapo deviennent donc des acteurs politiques efficaces et les acteurs de leur propre destin.

De manière générale, les sociétés autochtones ainsi que les Kayapo revendiquent leur différence et souhaite la reconnaissance de celle-ci. Au cours de leurs luttes et celles qu'ils continuent d'entreprendre les Indiens souhaitent récupérer leurs terres et « revendiquent des formes d'autonomie politique et territoriale »¹⁷².

D'une part, ce mouvement de protestation contre les projets du gouvernement brésilien a permis la prise de conscience du « soi » ethnique, soit une conscience d'eux-mêmes différente de celle qu'ils avaient auparavant. Le Bot parle de « réethnisation ou renaissance indienne des individus et des secteurs, urbains principalement, qui avaient cessé d'être considérés comme indiens se revendiquent tels ». L'instrumentalisation de leur identité devient donc un processus révolutionnaire pour les Kayapo. Pour s'auto-affirmer les Kayapo utilisent des éléments de leur culture qui acquièrent une fonction différente de celle de d'habitude : la fonction de les identifier comme authentiques *Mebêngôkre*. Le but de cette affirmation identitaire indigène est d'accéder à l'état – être différent mais moderne à la fois – d'égalité de droits avec les autres citoyens brésiliens.

D'autre part, cela a permis la formation d'un réseau stratégique basé sur des alliances avec les « autres », soit les autres peuples autochtones, les organisations non gouvernementales nationales et internationales ou encore les écologistes. Pour assurer leur protection et voir leurs droits reconnus par l'Etat, les Kayapo engagent une mobilisation politique en établissant des mécanismes de représentation, des alliances interethniques et en relayant leurs demandes auprès de l'opinion publique.

¹⁷² Hirt, 2009, p. 171-186.

Pour se faire entendre et comprendre aux yeux des Blancs, les Kayapo n'hésitent pas à s'approprier les objets modernes occidentaux. Les nouvelles technologies font désormais parties de leur vie quotidienne. L'avancée de la modernité sous le nom de globalisation a-t-elle des répercussions négatives ou positives ? Ce que nous avons démontré au cours de notre étude est que l'avancée de la modernité affecte le peuple Kayapo aussi bien de manières négatives que positives. L'adoption d'éléments culturels occidentaux a engendré des mutations culturelles et sociales au sein de la société kayapo.

D'une part positive avec l'utilisation des nouvelles technologies ou instruments scientifiques modernes pour communiquer les expériences Kayapo non seulement entre communautés indigènes mais aussi avec le reste du monde, l'Internet devient alors un nouveau moyen de communication et les cartes et les vidéos, un nouveau moyen de négociations avec le gouvernement brésilien.

D'autre part négative car l'avancée de la globalisation affecte les peuples Kayapo d'un point de vue territorial, lorsqu'il se voit « dépossédé » de leurs territoires (base de la reproduction matérielle et culturelle de la communauté) dans le but de construire des « œuvres de développement nationale », à ce sujet nous avons étudié le cas du mégaprojet de barrages de Belo Monte mais l'on peut aussi citer la construction de routes, aéroports ou d'entreprises d'exploitation minière ou agricole. Mais aussi car l'apport de ces nouvelles technologies modifient les cultures indigènes. Mais, l'impact de la globalisation « n'empêche pas le maintien des notions d'ancrage [et] d'autonomie »¹⁷³ au contraire, « l'ethnicité y puise de nouvelles ressources et de nouvelles formes d'expression »¹⁷⁴.

A l'heure actuelle (2017), le projet Belo Monte est toujours en construction et les Kayapo toujours actifs en ce qui concerne leurs actions politiques. Les mobilisations Kayapo sont-elles en train de s'essouffler ?

¹⁷³ Gros, 2004.

¹⁷⁴ *Autrepart* n. 38, 2006, p. 3-13.

Bibliographie

AGIER, Michel ; CARVALHO Maria Rosario G. (de), « Nation, race, culture. Les mouvements noirs et indiens au Brésil », *Cahiers des Amériques Latines*, 1994, n. 17, p. 107-124.

ALBERT, Bruce, « Les indiens et l'Etat au Brésil », *Problèmes d'Amérique Latine*, n. 52, p. 63-84.

ALBERT, Bruce, « Territorialité, ethnopolitique et développement : à propos du mouvement indien en Amazonie brésilienne », *Cahiers des Amériques Latines*, Paris, 1997, n.23, p. 177-210.

ALBERT, Bruce ; DE ROBERT, Pascale ; et al., « Territorialités amérindiennes et Terres indigènes en Amazonie brésilienne : continuité ou rupture ? », Aubertin, C. ; Rodary, E. (orgs.), *Aires Protégées : Espaces Durables ?*, Marseille, p. 187-214.

BADIE, Bertrand, « La fin des territoires : essai sur le désordre international et sur l'utilité sociale du respect », Paris, *CNRS*, coll. « Biblis (Paris) », 2013, n°68, 1 vol.

BAINES, Stephen Grant ; CAUBET, Christian G., et al. « Le développement régional détruit les territoires des peuples autochtones », *Multitudes*, 2016, n. 3, p. 187-192.

BELLEAU, Jean-Philippe, « Le mouvement indien au Brésil, du village aux organisations », Rennes, *Presses universitaires de Rennes*, coll. « Des Amériques (Rennes) », 2014.

BELLIER, Irène, "La revitalización de los pueblos indígenas en la globalización", 2011.

BELLIER, Irène, « Peuples autochtones dans le monde, les enjeux de la reconnaissance », Paris, *l'Harmattan*, « horizons autochtones », 2013.

BIDOU, Patrice, « Le mythe de Tapir Chamane : essai d'anthropologie psychanalytique », Paris, O. Jacob, 2001.

BUCHILLET, Dominique, « Chapitre 4. Contact interethnique et épidémies au Brésil », *Journal International de Bioéthique*, 2003/1 (Vol. 14), p. 81-99.

BUCHILLET, Dominique, « De la colonie à la république : images de l'Indien, politique et législation indigénistes au Brésil », *Amazonies indiennes, Amazonie nouvelle ?*, *Cahiers des Amériques Latines*, 1997, (23), p. 73-93.

- BUCHILLET, Dominique**, « Droits constitutionnels et démarcation des terres au Brésil », *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 79, 1993, p. 225-231.
- BUCHILLET, Dominique**, « La question des droits indigènes au Brésil », *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, Tome 74, 1988, p. 195-205.
- CARNEIRO DA CUNHA, Maria Manuela**, "A historia dos indios no Brasil, Sao Paulo: Companhia das Letras", Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992.
- CARNEIRO DA CUNHA, Maria Manuela**, "Les études Gê", *L'Homme*, 1993, XXIII.
- CARNEIRO DA CUNHA, Maria Manuela**, "O futuro da questao indigena", *A temática indigena na escola*, MEC-MARI, 1995.
- CAUBET, Christian**, « Comment peut-on se soulever contre des barrages ? », *Multitudes*, vol. 50, no. 3, 2012, pp. 149-153.
- CAUBET, Christian G.**, « Le génocide des Amérindiens d'Amazonie brésilienne », *Multitudes*, 2016, no 3, p. 173-181.
- CAUBET, Christian G.** « Peuples autochtones sous la coupe du croissancisme. Usurpation de terres en Amazonie brésilienne au nom du fardeau hydroélectrique progressiste de l'homme blanc », *Ecologie & politique*, vol. 51, no. 2, 2015, pp. 121-137.
- CENTRE TRICONTINENTAL**, « L'avenir des peuples autochtones, le sort des premières nations », Louvain-la-Neuve : centre tricontinental, Paris, Montréal, Budapest [etc.], L'Harmattan, 2000.
- CHAPELLE, Richard**, « Le cri des indiens : l'agonie d'un peuple », Paris, Flammarion, 1982, 208 p.
- CHIRIF, Alberto; GARCIA HIERRO, Pedro; SMITH, Richard**, "El indígena y su territorio son uno solo: estrategias para la defensa de los pueblos y territorios indígenas en la Cuenca Amazónica", Oxfam América: coordinadora de las organizaciones indígenas de la cuenca amazónica, COICA, Lima, Perú, 1991, 214p.: ill. 24cm
- COLLEYN, Jean-Paul**, « Or, barrages et vidéos », *Cahiers d'études africaines*, vol. 32, n°125, 1992. Politique de l'identité. Les Noirs au Brésil. pp. 145-149.
- CREPEAU, Robert R.**, « Le rite comme contexte de la mémoire des origines », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 141, no. 1, 2008, pp. 57-73.

CROS, Claudi, « La civilisation amérindienne : des peuples autochtones au Brésil », Paris, Presses universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », 1995.

DA MATTA, Roberto, “Quanto custa ser indio no Brasil? Considerações sobre o problema da identidade étnica”, *Dados*, 13, 1976.

DE ROBERT, Pascale ; LAQUES, Anne-Elisabeth, « La carte de notre terre: enjeux cartographiques vus par les Indiens Kayapo (Amazonie brésilienne) », *Mappemonde*, 2003, vol. 69, p. 1-6.

DE ROBERT, Pascale, « "Terre coupée". Recomposition des territorialités indigènes dans une réserve d'Amazonie », *Ethnologie française*, 2004, vol. vol. 34, no. 1, pp. 79-88.

DE SOUZA LIMA, Antonio Carlos, « Discriminations positives, enseignement supérieur et peuples indigènes au Brésil : un survol », *Cahiers de la recherche sur l'éducation et les savoirs*, 2008, p. 81-104.

DESCOLA, Philippe, « La chefferie amérindienne dans l'anthropologie politique », *Revue française de science politique*, 1988, 38, 5, p.818-827.

DESCOLA, Philippe ; MUNCH, Philippe, « Les lances du crépuscule : relations Jivaros Haute-Amazonie », Paris, Plon DL, presses pocket, coll. « terre humaine », 2006, n°10985, 1 vol. (485p.)

DIAMOND, Sara ; POIRIER, Christian, “Brazil’s Native Peoples and the Belo Monte Dam: A Case Study”. *NACLA Report on the Americas*, 2010, vol. 43, no 5, p. 25-29.

DREYFUS, Simone, « Les Kayapo du Nord : état de Para-Brazil : contribution à l'étude des indiens Gé », Paris, La Haye : mouton & co., coll. « le monde d'outre-mer passé et présent, 1963, 1^e série, études, n°24 ».

DUTILLEUX, Jean-Pierre, « Raoni et le monde premier », Au même titre, 2000.

DUTILLEUX, Jean-Pierre ; MAHE, Patrick, « Raoni, le tour du monde en 60 jours d'un indien », ed. n°1, 1989.

DUTILLEUX, Jean-Pierre, « Raoni — mémoires d'un chef indien », ed. du Rocher, 2010.

DUTILLEUX, Jean-Pierre, « Sur la trace des peuples perdus », Paris, ed. Hugo Doc, 2015. [indiens Kayapos, Awas]

ERIKSON, Philippe ; NAHUM-CLAUDEL, Chloé ; YVINEC, Cédric, « Indiens sur scènes, étrangers captivés? Mise en spectacle de la culture et secret », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Nouveaux mondes mondes nouveaux-Novo Mundo Mundos Novos-New world New worlds*, 2017.

ERIKSON, Philippe ; CRÒS, Claudi R., « La civilisation amérindienne. Des peuples autochtones au Brésil », («Que sais-je?»), 1996.

ETHNIES, « Brésil, Indiens et Développement en Amazonie », *Survival International*, 1990, 11-12.

ETHNIES, « Peuples autochtones et développement », 13, *Survival International*, 1991.

FABIETTI, Ugo, « L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco », Roma, Carocci editore, 2^a edizione, 1998 [1^a ed. 1995], 181 p.

FAVRE, Henri, « L'indigenisme », Paris, PUF, 1996.

FAVRE, Henri, « Le mouvement indigéniste en Amérique Latine », Paris, L'Harmattan, 2009.

FAVRET, Jeanne, « Jaulin Robert, La paix blanche. Introduction à l'ethnocide », *Revue française de sociologie*, 1972, 13-4. p. 591-592.

FONTAINE, Guillaume, « Convergences et tensions entre ethnicité et écologisme en Amazonie », *Autrepart*, 2006, no 2, p. 63-80.

GERLAND, Georg, « De l'extinction des peuples naturels », Paris, L'Harmattan, 2011.

GORDON, César, « L'inflation à la mode kayapo: rituel, marchandise et monnaie chez les Xikrin (Kayapo) de l'Amazonie brésilienne », *Journal de la Société des Américanistes*, 2010, p. 205-228.

GROS, Christian, « Vous avez dit Indien ? L'Etat et les critères de l'indianité en Colombie et au Brésil », *Cahier des Amériques Latines*, numéro spécial, Paris, 1986.

GROS, Christian, « L'indien est-il soluble dans la modernité ? Ou de quelques bonnes raisons de traiter des Amazonies indiennes », *Cahiers des Amériques Latines*, 23, Paris, IHEAL, 1997.

GROS, Christian ; DUMOULIN, David, « Le multiculturalisme, un modèle latino-américain ? » "au concret ", Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2011.

GALERIES NATIONALES DU GRAND PALAIS, GRUPIONI, Luís Donisete Benzi, LEVI-STRAUSS, Claude, REUNION DES MUSEES NATIONAUX, GABINETE CULTURA, « Brésil indien: les arts des Amérindiens du Brésil », Paris, Réunion des musées nationaux, 2005.

KOHLER, Florent, « Diversité culturelle et diversité biologique: une approche critique fondée sur l'exemple brésilien », *Natures Sciences Sociétés*, 2011, vol. 19, no 2, p. 113-124.

LE BOT, Yvon, « La grande révolte indienne : les mouvements d'émancipation en Amérique Latine », Robert Laffond, Paris, 2009.

LE TOURNEAU, François-Michel, « Enjeux et conflits autour des territoires amérindiens en Amazonie brésilienne », *Problèmes d'Amérique Latine*, ESKA, 2006, p. 71-94.

LE TOURNEAU, François-Michel, « Quelle durabilité pour les territoires amérindiens d'Amazonie brésilienne ? », *Journal de la société des américanistes*, 102-1, 2016, p. 167-193.

LEFEBURE, Antoine, « L'Amazonie disparue : indiens et explorateurs : 1825 – 1930 », Paris, *la Découverte*, DL, 2005.

LEVI-STRAUSS, Claude, « Tristes Tropiques », *Terres Humaines*, Paris, 1996.

MAILA, Joseph, « Identité ethnique et violence politique », *Etudes*, vol. tome 381, n.10, 1994, p. 293-304.

MARIANO, Michelle Carlesso ; DE LIMA, Icléia Rodrigues, “De las bordunas a las redes sociales. Un análisis teórico sobre la identidad Kayapó-Mëtyktire”, ULÚA. Revista de Historia, Sociedad y Cultura, 2016, no 25.

MARTINEZ SARASOLA, Carlos, “Nuestros paisanos los indios”, Buenos Aires, Argentina, Emecé editores SA, 2000.

MAZIERE, Francis ; FLORNOY, Bertrand ; DARBOIS, Dominique, « Indiens d'Amazonie », Paris, Les ed. mondiales : Del Duca, coll. « Mondes et visages », 1953.

MORIN, Françoise, « Revendications et stratégies politiques des organisations indigènes amazoniennes », *Caravelle*, 1992, n. 59,

OLIVIERI-GODET, Rita, “A alteridade amerindia na ficção contemporânea das Américas”, Brasil, Argentina, Quebec, Belo Horizonte: Fino Traço, 2013.

PITARCH, Joan Elies Adell, “Representación y cultura audiovisual en la sociedad contemporánea”, *Editorial UOC*, 2004.

PRÉVOST, Bertrand, « *L'ars plumaria* en Amazonie. Pour une esthétique minoritaire », *Civilisations*, 2011, vol. 59-2, n. 1, p. 87-108.

RAMOS, Alcida Rita, "Indigenism: ethnic politics in Brazil", *Univ of Wisconsin Press*, 1998.

REIS SILVA, Maria Amélia ; SALANOVA, Andrés Pablo, "Verbo y ergatividad escindida en Mëbengokre", *Indigenous languages of lowland South America*, 2000.

RIBEIRO, Darcy, "Os índios e a civilização, a integração das populações indígenas no Brasil moderno", São Paulo, *Campanha das Letras*, 1996.

SANTILLI, Marcio, "Os brasileiros e os índios", São Paulo : Senac, 2000.

STOLL, Emilie ; MENGET, Patrick, « Terres indiennes et politique indigéniste au Brésil : des territoires à la carte », Paris, L'Harmattan, « inter-national, série sciences-po Strasbourg », 2009.

THERIEN, Gilles, « Figures de l'Indien », Montréal : Typo, 1995.

TURNER, Terence, « Defiant images: the Kayapo appropriation of video », *Anthropology Today*, n. 8, 1992.

TURNER, Terence, « Five days in Altamira, Kayapo Indians Organize Protest Against Proposed Hydroelectric Dams », *Kayapo Support Group Newsletter*, n. 1, 1989.

TURNER, Terence, « Os Mebengokre Kayapo : História e Mudança Social. De comunidades autônomas para a coexistência interétnica », Carneiro Da Cunha (ed.), *História dos Índios no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

TURNER, Terence, « Representing, Resisting, Rethinking. Historical Transformations of Kayapo Culture and Anthropological Consciousness », G. Stocking (ed.), *Colonial Situations. Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*, Madison, University of Wisconsin Press, 1991.

TURNER, Terence, « The role of Indigenous peoples in the Environmental crisis: the example of the Kayapo of the Brazilian Amazon », *Perspectives in Biology and Medicine*, 36, 3, été 1993, p. 526-545.

TURNER, Terence ; FAJANS-TURNER, Vanessa, « Political innovation and inter-ethnic alliance », *Anthropology Today*, 2006, vol. 22, n.5, p. 2-10.

VERSWIJVER, Gustaaf, « The club-fighters of the Amazon: warfare among the Kaiapo Indians of central Brazil », Rijksuniversiteit, Faculté de philosophie et lettres – Université de Gand, 1992, n°179.

VIDAL, Lux, « La symbolique de l'ornementation corporelle chez les Indiens Kayapo-Xikrin du Sud-Est Du Para », *Recherches brésiliennes. Archéologie, histoire ancienne et anthropologie*, Besançon : Université de Franche-Comté, 1994, p. 235-246.

VILAÇA, Aparecida, « Devenir autre : chamanisme et contact interethnique en Amazonie brésilienne », *Journal de la Société des Américanistes*, tome 85, 1999, p. 239-260.

WARREN, Kay, « Indigenous movements and their critics », Princeton, NJ, Princeton University Press, 1998.

WARREN, Kay ; JACKSON, Jean, « Indigenous Movements, Self-representations and the State in Latin America », Austin, TX, University of Texas Press, 2002.

Table des illustrations

Illustration 1.	Terres Indigènes (TI) Las Casas, territoire Mebêngokre (Kayapo)	17
Illustration 2.	Portrait du chef indien kayapo Raoni	22
Illustration 3.	Parure dorsale kayapo	30
Illustration 4.	Le chanteur Sting aux côtés des leaders indiens Kayapo Raoni et Payakan, lors du rassemblement d'Altamira en 1989	48
Illustration 5.	Tuira, femme kayapo, menaçant José Antônio Muniz Lopes lors du rassemblement d'Altamira en 1989	49
Illustration 6.	Localisation du projet hydroélectrique de Belo Monte au Brésil	51
Illustration 7.	Kiabieti Metuktire, « ethno-cinéaste » kayapo	66
Illustration 8.	Le cacique Megaron et Gert-Peter Bruch, président de Planète Amazone, tiennent la carte du territoire de Kapot-Ninhore, sous les yeux du cacique Raoni lors de la rencontre publique du 1 ^{er} décembre 2012	70

Résumé

À partir des années 1970-1980 les Kayapo du Nord du Brésil se sont imposés sur la scène politique et médiatique internationale dans le but de défendre leurs droits ancestraux et leur identité ethnique et ainsi contrer les divers projets du gouvernement brésilien menaçant leur mode de vie et leurs territoires. Ce mémoire dresse le panorama des multiples mobilisations indiennes Kayapo et de leurs divers alliés ainsi que la façon dont ils se sont appropriés la modernité à des fins politiques stratégiques et l'ont indianisée.

Brésil / 1950 - ... / Indiens d'Amérique / Identité ethnique / Indigénisme / Conflits / Affirmation identitaire / Relations interethniques / Relations interculturelles / Nouvelles technologies