

No 44 Sommaire

CHRONIQUE

Le processus électoral au Guatemala (décembre 2003) :
entre angoisses et espoirs, passé et présent

Par Nathalie Raymond

7

DOSSIER

Relations interethniques et identité au Brésil et au Mexique (fin XVIII^e-XXI^e s.)

Introduction

Par Jorge P. Santiago

17

Le pèlerinage des indiens Tojolabal (Mexique) à San Mateo Ixtatan
(Guatemala), rite agricole et relations interethniques

Par Carine Chavarochette

23

María Sabina, une femme de savoir mazatèque ou la chamane des étrangers ?

Par Magali Demanget

41

Minas mestiças : índios coloniais em busca da liberdade no século do ouro

Par Maria Leônia Chaves De Resende

61

Religião e identidade étnica : africanos, crioulos e irmandades
na américa portuguesa

Par Luiz Geraldo Silva

77

Deux expériences multiculturalistes en milieu urbain :
Les organisations noires de Rio de Janeiro et São Paulo
et les organisations indigènes de Mexico

Par Rebecca Lemos Igreja

97

SOMMAIRE

ÉTUDES

Politiques du logement et intégration au Mexique : de la promotion publique
à la promotion immobilière privée

Par Emilio Duhau

119

Bolivie : la recomposition traumatique du système politique

Par Daniel Dory

137

La colonisation de l'Amazonie face au développement durable :
l'exemple du barrage de Belo Monte

Par Xavier Arnauld de Sartre

159

INFORMATION SCIENTIFIQUE

Lectures

177

CHRONIQUE

NATHALIE RAYMOND



RIOS MONTT CARICATURÉ PAR LES ÉTUDIANTS DE L'UNIVERSITÉ DE QUETZALTENANGO
(CLICHÉ : ALAIN MUSSET).

LE PROCESSUS ÉLECTORAL AU GUATÉMALA :

ENTRE ANGOISSES ET ESPOIRS,
PASSÉ ET PRÉSENT

NATHALIE RAYMOND*

LE 28 DÉCEMBRE 2003, JOUR DES INNOCENTS, l'élection d'Oscar Berger à la Présidence de la République, concluait pour le Guatemala l'un des processus électoraux les plus troublés de son passé démocratique, les plus angoissants aussi. L'angoisse était toutefois retombée en grande partie, dès le soir du 9 novembre (premier tour) lorsqu'on avait célébré avec soulagement l'éviction par les urnes d'un des personnages les plus sombres de l'histoire récente du Guatemala : le Général Rios Montt accusé d'être responsable des pires massacres de la guerre civile, en 1982-1983 et en course pour la magistrature suprême avec l'appui du pouvoir en place. C'est la volonté du peuple de manifester son refus tant de cette candidature que des violences qu'elle avait entraînées qui explique le sursaut citoyen du 9 novembre, sans commune mesure avec la relative faible participation (moins de 50 %) manifestée au second tour. Il faut dire aussi que ce 9 novembre, les Guatémaltèques élaient les députés et « corporations municipales » souvent jugés plus importants dans la vie quotidienne, toutefois et nous insistons sur ce point c'est vraiment la présence du général septuagénaire qui a donné sa particularité à ce processus électoral. Faut-il voir alors dans les résultats le signe que la violence politique au Guatemala appartient désormais au passé ? Le Guatemala serait-il enfin en train de se libérer des spectres de son histoire récente en consolidant son assise démocratique ?

*CEMCA Guatemala.

LES GRANDS TRAITS D'UNE CAMPAGNE ÉLECTORALE DAVANTAGE MARQUÉE PAR LA VIOLENCE ET LA TERREUR QUE PAR LE DÉBAT D'IDÉES

C'est le 15 mai 2003 que le Tribunal Suprême Electoral (TSE) entame officiellement le processus quadriennal qui doit conduire au renouvellement des représentants du peuple, à l'échelon local (331 corporations municipales), national (158 députés dont 31 par liste nationale et 127 par district électoral, Président et Vice-Président) et régional (20 députés au Parlement Centraméricain, Parlacen). À ce moment précis, le parti au pouvoir est le Front Républicain Guatémaltèque (FRG), parti créé par Rios Montt pour les élections de 1990 et qui a porté au pouvoir Alfonso Portillo en décembre 1999. La convocation du TSE accélère alors le processus de désignation des candidats selon des logiques politiques caractéristiques d'un pays à courte tradition démocratique. Rappelons que l'actuelle constitution démocratique du pays date de 1985 et que les Accords de Paix avec la guérilla ont été signés en 1996 après plus de 30 années d'un conflit armé particulièrement atroce. L'organisation de la vie politique en partis structurés, idéologiquement définis et promoteurs d'un débat d'idées est encore à un stade embryonnaire.

On assiste donc dans les mois qui précèdent le premier tour à un ballet désorganisé de candidats et de partis à la recherche les uns des autres, particulièrement pour la désignation des candidats à la magistrature suprême qui est l'élection la plus importante dans ce système de type présidentiel. Il s'agit pour les partis d'avoir un candidat déjà connu qui saura attirer les votes bien plus qu'un défenseur d'options idéologiques au demeurant mal définies. Les aspirants à la fonction suprême essaient eux « de se caser » entre les luttes de pouvoir internes, n'hésitant pas s'il le faut, pour l'occasion, à créer leur propre représentation, coalition ou parti nouveau. De nouveaux sigles apparaissent alors avec les photos d'hommes politiques déjà connus. C'est ainsi qu'on retrouve le candidat de la gauche en 1999, A. Colom à la tête d'un nouveau parti: la *Union Nacional de la Esperanza* (UNE) qui se définit de centre droit avec pour colistier F. Andrade Diaz Duran, ex-candidat à la présidentielle en 1995 pour la Démocratie Chrétienne Guatémaltèque (DCG). Cette dernière propulse, elle, en catastrophe J. Arbenz, le fils, fraîchement revenu d'un long exil de quatre décennies après le renversement de son père en 1954. Un tout nouveau parti, *Partido Unionista* (PU) présente à la présidence l'ancien maire de la capitale (Fritz-Garcia) et à la mairie de la capitale, un ancien président (Arzu), qui appartenaient auparavant au *Partido de Avance Nacional* (PAN). Ce dernier, rescapé des précédentes élections mais miné par des luttes internes, laisse partir Oscar Berger, maire de Guatemala entre 1991 et 1999, qui se retrouve alors candidat d'une coalition de trois petits partis presque inconnus baptisée *Gana...* L'Union Révolutionnaire Nationale Guatémaltèque (URNG) qui regroupe les différentes factions de l'ex-guérilla choisit quant à elle Rodrigo Asturias, fils du Prix Nobel de Littérature. Son colistier, Pablo Ceto, est le seul indigène présent dans la course à la

présidentielle, après le retrait du maire de Quetzaltenango. Dans cette foire politique, l'URNG semble être le seul parti idéologiquement construit même si « l'Union » est souvent de façade. Soulignons aussi la sympathique *Alianza Nueva Nación*, (ANN) petit parti situé à gauche, sans candidat à la présidentielle, mais qui derrière sa représentante, la députée de la capitale Nineth Montenegro, essaie d'impulser un nouveau dynamisme et une nouvelle morale au sein de l'organe législatif. Dans ce « bal politique », un parti toutefois a trouvé depuis longtemps son candidat, le FRG qui appuie son fondateur : « le Général ». Seul problème, sa candidature a déjà été jugée deux fois (1990 et 1995) inconstitutionnelle, Rios Montt faisant partie de ces anciens chefs d'État qui sont arrivés au pouvoir par un coup d'État (en 1982) ce qui interdit, selon l'article 186 de la Constitution, d'être candidat à l'élection présidentielle. Son passage à la tête du Congrès en 1994 et depuis 1999 ne lui ayant pas permis de modifier la Constitution, l'argument légal va porter sur la non-rétroactivité de cette interdiction. Sa candidature, finalement acceptée par la Cour de Constitutionnalité, sur fonds de corruption et pressions, le 30 juillet 2003, achève de polariser la campagne électorale et met en évidence toute la déliquescence de l'appareil d'État.

La situation guatémaltèque au cours de l'année 2003 ne peut se comprendre pleinement que par la candidature de Rios Montt à l'élection présidentielle. Elle explique d'abord la très forte augmentation de la violence dont la croissance a été évaluée par les spécialistes à + 5 % de moyenne annuelle entre 1999 et 2002 et à + 163 % au cours des neuf premiers mois de l'année 2003¹. Violence commune mais aussi politique avec des intimidations diverses et le meurtre de 21 candidats pendant cette même période. Les journalistes ont également été des cibles de cette violence, notamment lors du « Jeudi Noir ». Ce 24 juillet, des hordes cagoulées déferlent en plusieurs points stratégiques de la capitale afin de semer la terreur et faire accepter par la force la candidature du Général, dénonçant aussi « les riches ». Les forces de police n'interviennent pas, ni l'Armée pourtant en théorie commandée par le Président Portillo. Les enquêtes des journalistes mettent clairement en évidence, dans les jours qui suivent, la manipulation par le FRG et la complaisance de l'État qui a instauré l'impunité comme principale règle de gouvernement. Le climat de peur largement entretenu par le pouvoir en place connaît une nouvelle apogée. L'insécurité atteint des records, les mouvements paramilitaires de la guerre civile sont réorganisés sous couvert de l'indemnisation des ex-membres des Patrouilles d'Autodéfense Civile (PAC)². Le gouvernement leur promet l'équivalent d'environ 700 dollars pour leur participation souvent forcée au conflit armé et verse à 500 000 d'entre eux un premier acompte d'un peu plus de 200 dollars, reportant à 2004 le versement du complément... Ce sont ces ex-PAC que l'on retrouve généralement à l'origine des troubles qui agitent le pays avant et après le premier tour électoral. Cette indemnisation, outre qu'elle entretient la violence associée pour le FRG au succès de Rios Montt, est également une stratégie classique d'achat des votes. Stratégie reproduite à travers l'octroi d'engrais et de toits en tôle aux paysans de l'intérieur du pays. La frontière entre les ressources de l'État et celles du FRG sont plus que jamais floues. L'État, en théorie

impartial, se met au service de l'élection du Général, à travers sa complicité passive ou active dans la vague de violences, les ressources de ses ministères, la complicité de ses institutions, clé pour autoriser sa candidature, les discours de son chef (opposition riches-pauvres), présenté tout au long de son mandat comme la marionnette du vieux militaire même si l'allégeance de Portillo au fondateur du FRG n'est pas aussi évidente.

Ces agissements du parti au pouvoir contribuent à discréditer le fait politique et à entamer la confiance des citoyens en ses institutions et représentants. L'incertitude et la peur qui caractérisent ce processus électoral ont pour effet de fixer l'attention sur la personnalité du Général, sur son entourage et sur les institutions en charge de l'organisation des élections. Elles incitent à la vigilance des citoyens qui s'organisent en missions d'observation diverses, regardant à la loupe les listes d'électeurs, dénonçant toute inscription potentiellement frauduleuse, interrogeant les partis (en particulier le FRG) sur leurs sources de financement. La société est plus que jamais attentive.

Cette vigilance citoyenne est largement relayée par des médias hostiles au pouvoir en place, qui accordent leur préférence à A. Colom et surtout à O. Berger, représentant du secteur économique. Il faut rappeler aussi, comme le fait E. Urrutia (ASIES), que ce processus électoral est le lieu d'affrontement pour le contrôle de l'État, de pouvoirs très puissants dans le secteur économique et les mafias (*Prensa Libre*, 24-10-2003). De fait, les mafias, en particulier celles de la drogue sont venues contester ces dernières années le pouvoir traditionnel d'une oligarchie très attachée à la défense de ses privilèges. S'étant infiltrées dans le fonctionnement de l'État, elles présentent un danger qu'il faut s'employer à éradiquer, maintenant par la voie des urnes. Dans ce contexte, le débat d'idées devient superfétatoire; il revient alors aux citoyens de donner un sens à une consultation largement vidée de sa substance.

DES RÉSULTATS AMBIGUS

Les initiatives citoyennes qui s'étaient manifestées à travers la mise en place d'observatoires des élections se sont confirmées le 9 novembre par une participation de 57,9 %, la plus élevée depuis 1985 (record de 69,3 %) avec une mobilisation inégale (forte dans le département de Guatemala et parfois inférieure à 40 % au Nord et au Sud du pays).

Le deuxième aspect célébré par tous est l'éviction du Général de la course à la présidentielle puisqu'il termine troisième avec 19,32 % des voix.

Par bonheur, les agitations redoutées pour le jour de l'élection et peu après la proclamation des résultats restent limitées. Le 10 novembre, le pays se lève donc comme libéré d'un grand poids et heureux.

Certains le sont encore plus que d'autres, les partisans de Colom et Berger qui vont s'affronter au second tour, mais aussi ceux du petit parti de l'ANN, s'imposant comme la deuxième force politique de la capitale et

obtenant 6 sièges de députés. Preuve que les valeurs de travail et d'honnêteté en politique, prônées et mises en pratique par les élus de ce parti, et en particulier sa dirigeante³, correspondent à une exigence forte de citoyens lassés de l'inaction et de la corruption. Le Parti Unioniste avec Arzu remporte la municipalité de la capitale. En revanche, l'URNG peut se poser des questions, avec moins de 3 % des suffrages pour Asturias et deux députés seulement, la gauche institutionnelle guatémaltèque connaît une lourde défaite et apparaît incapable, à l'opposé de son homologue salvadorienne, par exemple, de capitaliser sa participation au processus de paix.

Le phénomène qui retient plus que tout l'attention est l'éviction de Rios Montt interprétée comme la fin de l'État FRG, toutefois une observation à froid des résultats invite à nuancer cette affirmation.

Le FRG en effet demeure la deuxième force politique du pays à l'échelle nationale (43 députés contre 47 pour Gana), il obtient 5 des 20 sièges du *Parlacen* mais surtout se révèle être la première force politique à l'échelon local avec 110 municipalités gagnées. Les achats de vote et intimidations diverses auront produit leurs effets. Rios Montt, entouré de sa famille, en particulier de sa fille vénérée Zury, son égérie, est convaincu que son clan dispose de bases solides pour préparer la revanche⁴.

Comme tous les quatre ans, la géographie électorale incite au questionnement notamment sur les impacts de la guerre civile et sur le poids du fractionnement ethnique du pays. Globalement le vote FRG est plus rural (la démagogie portant mieux ses fruits dans les zones pauvres et à faible niveau d'éducation) qu'urbain, ce qui est l'inverse pour le vote Gana largement en tête sur la capitale, lieu du pouvoir sous toutes ses formes. Cette opposition n'a rien de surprenant, ce qui est moins le cas de la coïncidence entre les résultats du FRG et la répression militaire pendant le conflit qui se manifeste de nouveau. Les deux départements où le parti du Général arrive en tête sont également ceux de pire répression au début des années quatre-vingt : le Quiché et Huehuetenango. Plus largement, à l'intérieur du pays, le vote FRG est le plus important sur les hautes terres indigènes où il partage néanmoins les suffrages avec la UNE alors que la Gana arrive en tête dans l'*Oriente*, historiquement ladino, et aussi dans les *Verapaces*, lieux indigènes où se sont implantés des grands propriétaires terriens d'origine européenne spécialisés dans le café auxquels est lié Oscar Berger Perdomo⁵.

Cette géographie particulière, qui est fondamentalement celle du pouvoir, militaire et économique, ainsi que certains points soulignés précédemment nous incitent à nous poser la question du renouveau politique manifesté ou non lors de ces élections. Jusqu'à quel point le sursaut civique remarqué n'aurait-il pas conduit, une fois de plus, à la reproduction d'une situation contemporaine qui décidément n'arrive pas à se libérer des démons du passé ?

ÉTAPE NOUVELLE DANS LA VIE POLITIQUE GUATEMALTEQUE OU PÉRENNISATION D'UNE SOCIÉTÉ FRAGMENTÉE ET HANTÉE PAR SON PASSÉ ?

Les dangers associés à ce processus électoral particulier ont incontestablement provoqué une réaction citoyenne de la part de la société civile qui s'est manifestée dans l'extrême surveillance de tout le processus et dans la participation électorale du premier tour. Les citoyens ont porté leur démocratie alors que leurs représentants s'étaient davantage employés à la dévoyer. Ils sont attentifs aux discours prônant le travail et les valeurs en politique lorsqu'ils ont pu les observer en pratique. Ils ont toutefois été déçus une fois de plus par leurs politiques lors de la campagne du second tour qui a davantage consisté en des attaques personnelles entre Berger et Colom qu'en un véritable débat d'idées, d'où une participation plus faible (46,8 %) avec un calendrier il est vrai peu favorable. Les images et les rumeurs ont été déterminantes. Celle qui associait Colom au FRG a sans doute été la clé pour assurer la victoire de Berger, même si celui-ci bénéficiait d'un soutien sans faille des gens de la capitale qui se souvenaient de sa « gestion honnête de la ville ». Le passé politique de Berger a donc pesé favorablement sur son élection, mais plus largement c'est tout le passé du pays qui a une fois de plus ressurgi. L'histoire récente du conflit armé a pesé sur l'ensemble du processus, notamment à travers la présence de Rios Montt, l'utilisation de la peur, les assassinats politiques et les persécutions de journalistes. La violence a refait son apparition comme arme politique (mais avait-elle vraiment disparu ?) ; elle s'est adaptée à un contexte global pacifié et démocratisé, prenant souvent l'aspect de délinquance commune et associée à l'immense pouvoir économique du narco-trafic.

Mais ce processus met aussi en lumière d'autres aspects fondamentaux de la politique et de la société guatémaltèques : la sous-représentation des populations indigènes dans les candidatures, particulièrement évidente dans les binômes présidentiels, l'impossibilité pour la gauche d'exister réellement, et surtout le poids réaffirmé de l'oligarchie guatémaltèque. Que le pays soit dirigé par un « Berger Perdomo » et sa capitale par un « Arzu Irigoyen » illustre la victoire triomphante de cette classe à qui le pouvoir avait malencontreusement échappé il y a quatre ans. Décidément, il semble qu'il ne peut y avoir d'autres options. À l'échelle centraméricaine, le cas guatémaltèque est sans doute un cas extrême de pérennisation de ces structures anciennes de pouvoir. Elles s'adaptent aux circonstances, notamment aux effets de la mondialisation, qui peut fragiliser leurs assises, et devront sans doute faire quelques concessions quant à la place des populations indigènes sous la pression internationale. Mais la bonne volonté affichée de Berger remettra-t-elle réellement en cause les terribles inégalités et la très forte ségrégation qui minent la société ? C'est assez peu probable.

Bibliographie

Casaus Arzu, M., 1992, *Guatemala: linaje y racismo*, San Jose, Costa Rica, Flacso.

Le Bot, Y., 1992, *La guerre en terre maya. Communauté, violence et modernité au Guatemala*, Paris, Karthala.

Notes

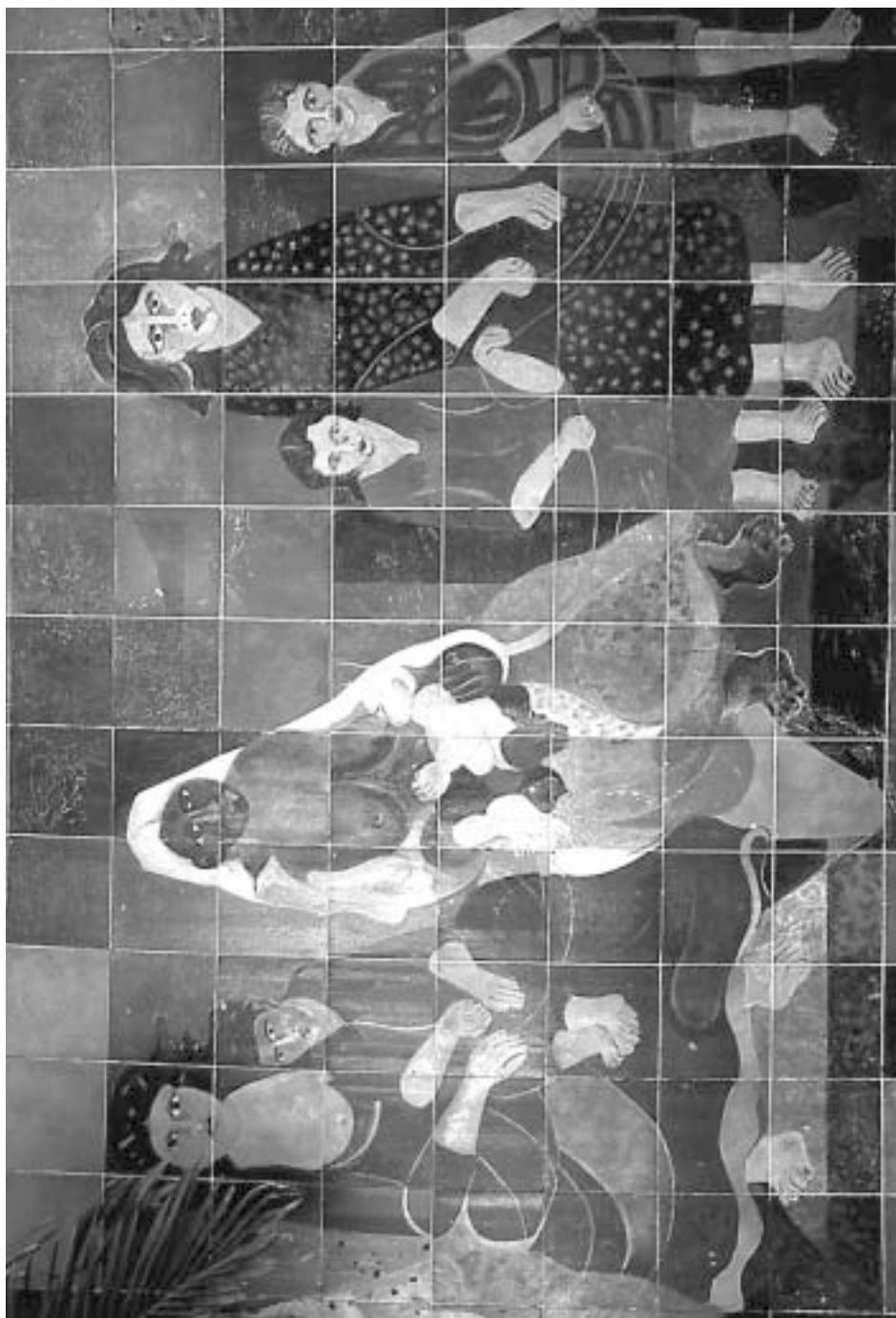
1 *Prensa Libre* du 4 octobre 2003.

2 Les PAC ont été créées à la fin de 1981 et renforcées sous Rios Montt. Il s'agissait de rendre les communautés responsables de leur propre « sécurité ». En 1985, elles comptaient environ 900 000 membres. Encore en 1992, elles étaient jugées comme « un facteur de division des communautés, de diffusion et de perpétuation de la violence » (Le Bot, 1992).

3 Nineth Montenegro est la députée qui arrive largement en tête pour les propositions de lois au Congrès. Elle s'est imposée comme une figure motrice de cette institution.

4 Plusieurs observateurs notent qu'en réalité le FRG est divisé, que le contrôle du clan Rios Montt n'est pas aussi effectif et surtout que les candidats ont plus agi par opportunisme politique que par adhésion réelle à ce parti.

5 Notamment à travers son alliance matrimoniale avec Wendy Widman Lagarde qui « lui permet de se situer en première ligne de la fraction de la classe des producteurs de café, (...) et lui offre la possibilité de recycler son réseau, au moyen du contrôle du pouvoir économique, par la voie de la Mairie, aspect réalisé cinq années auparavant par son parent Alvaro Arzu Irigoyen » (M. Casaus Arzu, 1992:155).



PRAÇA DAS MAES (LA PLACE DES MERES), À NATAL. LA FIGURE DE LA NOURRICE NOIRE JOUE UN RÔLE CENTRAL DANS LA SOCIÉTÉ BRÉSILIENNE TRADITIONNELLE, DOMINÉE PAR LES MAÎTRES BLANCS (CLICHÉ : ALAIN MUSSET).

RELATIONS INTERETHNIQUES ET IDENTITÉ AU BRÉSIL ET AU MEXIQUE (FIN DU XVIII^E-XXI^E SIÈCLE)

JORGE P. SANTIAGO*

ACTUELLEMENT ON PEUT CONSTATER, à travers les médias mais aussi dans les recherches les plus récentes, l'importance croissante des débats sur l'ethnicité et l'identité ethnique comme un enjeu de mobilisation politique en Amérique latine. On constate ainsi une augmentation du nombre d'études ayant pour thème central la question ethnique et une multiplication des groupes de recherches, des rencontres, des tables rondes et des colloques portant sur ces questions. On note également dans la presse latino-américaine de nombreuses mentions liées à la résurgence de conflits dits ethniques y compris dans des pays où le « multiculturalisme » a été « reconnu ». On peut penser ici en particulier au Mexique, mais aussi aux cas de l'Équateur, de la Bolivie, du Guatemala. De même, il existe des réalités constatées sur le terrain où les chercheurs, analysant les relations inter-ethniques dans différentes régions du Brésil, sont confrontés au quotidien à la dimension conflictuelle de ces relations et à la revendication de leur enracinement historique de la part des groupes impliqués.

De fait, on peut considérer que les éléments qui ont contribué, ces dernières années, à la recrudescence de revendications à caractère ethnique sont liés à l'histoire de chaque groupe dans le processus de consolidation des États modernes et de la définition de leurs frontières. Par rapport aux communautés ethniques au sens général du terme, on peut également noter que parmi celles-ci certaines sont restées marginalisées, pendant que d'autres ont acquis une représentation avec

*Université Blaise Pascal-Clermont II (santjor@worldonline.fr)

l'adoption d'une structure fédéraliste ou d'autonomies régionales. Même si aujourd'hui on constate que certaines revendications tendent à mettre en question si ce n'est la légitimité des institutions politiques nationales, pour le moins certaines décisions des gouvernements.

Ces problématiques obligent à constater qu'en Amérique latine de nouvelles stratégies d'organisation et de nouveaux discours d'autoaffirmation ne sont pas moins révélateurs de ce que l'on entend fréquemment par « identités multiples ». Et en ce qui concerne les pays comme le Mexique et le Brésil, objets du présent dossier, certains travaux, adoptant une voie différente de celle habituellement ancrée dans le discours sur l'identité nationale, montrent que les identités ethniques s'expriment dans les contextes actuels respectifs, non seulement sur le plan de la différenciation culturelle, mais qu'elles sont également à même d'avoir des incidences sur un autre plan, celui des droits sociaux ou de la citoyenneté. Et cela tend à (re)fonder et à légitimer ces derniers sur des catégories ethniques, élargissant de manière inédite les stratégies politiques des groupes, dans la mesure où l'identité « ethnique » et l'identité politique (la citoyenneté), d'une certaine manière et dans certaines circonstances, tendent à se confondre. Là encore, aussi bien au Brésil qu'au Mexique, au cours de ces dernières années nombreux sont les cas où les acteurs eux-mêmes identifient leurs appartenances ou leur participation à certaines pratiques sociales comme étant déterminées par l'ethnique et font appel à l'histoire locale ou du pays pour le justifier¹.

On constate aussi que, jusqu'à il y a peu, lorsqu'on évoquait « l'ethnicité » ou « l'ethnique », on ressentait, particulièrement de la part de certains historiens, une opposition, voire un malaise. Notamment parce que ces concepts s'avéraient flous et avaient été parfois employés de façon inopportune². Toutefois, des nouveaux travaux, des nouvelles approches font face à ce malaise et n'hésitent pas à poser des nouvelles bases pour traiter autrement la question. Notons ainsi que certains historiens de la période coloniale ré-interrogent les logiques de métissages et les relations sociales à l'aune de l'ethnique et de l'ethnicité³.

Cependant ce dernier constat n'empêche pas certains questionnements. Les acteurs vivent-ils certaines situations en tant que « situations » ethniques? Depuis quand? Comment jouent-ils de cette dimension? Comment expliquer cette résurgence et/ou l'apparition de mouvements de revendications à une appartenance ethnique s'exprimant de façon très diversifiée? Qu'il s'agisse de conflits de terres, de pratiques associatives et de pratiques magico-religieuses locales, de projets touristiques ou de programmes d'éducation.

C'est dans ce contexte de renouvellement historiographique et de ré-sémantisation de certaines pratiques et relations sociales⁴, que nous avons élaboré ce dossier sur les relations interethniques et l'identité, au Brésil et au Mexique de la fin du XVIII^e siècle à nos jours. Nous avons souhaité allier le regard des historiens et des anthropologues dans la perspective de rendre compte au mieux de ce changement de regard et d'approche, mais aussi avec le souci de mettre en évidence l'importance des enracinements historiques des processus analysés et de cette « utilisation » de l'histoire par les acteurs eux-mêmes.

C'est ainsi que l'on peut avoir des éléments forts intéressants pour nourrir le débat à partir de l'enquête de terrain de Carine Chavarochette consacrée aux populations frontalières du Mexique et du Guatemala. Son étude porte plus particulièrement sur un pèlerinage indien transfrontalier associé à un rite agraire. Après une réflexion sur la définition du territoire Tojolabal, entre le territoire mythique et le territoire vécu, Carine Chavarochette cherche à fournir les pistes pour identifier si ce groupe ethnique Tojolabal se construit ou non sur la base des échanges qu'il élabore au cours du pèlerinage.

Nous permettant alors d'établir des multiples parallèles en Amérique latine, on est ainsi amené à se demander dans quelles « circonstances » les pèlerins se définissent comme Tojolabals, par qui sont-ils nommés ainsi et dans quel contexte? Ou encore à s'interroger sur les mécanismes en vertu desquels les acteurs de ce pèlerinage négocient leur identité (et les frontières symboliques) en traversant une frontière politique instituée par le pouvoir. Ce qui amène l'auteur à questionner la façon dont un pèlerinage peut créer ou abolir des frontières ou comment la migration peut devenir facteur d'identité ethnique.

Nous devons en effet noter que pour mieux cerner la cohérence de la configuration des diverses « limites symboliques » élaborées au niveau local, il est important de prendre en compte les différentes facettes de l'ethnicité. À savoir, dans la mesure où elle s'inscrit dans une perspective relationnelle, l'élaboration de l'ethnicité par les acteurs pour se différencier les uns des autres se base sur des processus dynamiques et sur de complexes jeux de miroir.

À ce titre, parmi les éléments distinctifs invoqués par un groupe d'Indiens mexicains, les Mazatèques, on verra avec Magali Demanget ceux qui renvoient plus spécifiquement aux pratiques magico-religieuses locales. Elle nous présente ainsi Maria Sabina comme l'emblème représentatif de ces différences, « femme de savoir mazatèque », devenue une célèbre « chamane » au Mexique et dans le monde dans les années 1970 et 1980. Par conséquent, cet « objet culturel » généré par l'importance que lui confèrent les Mazatèques et les Mexicains, nous rappelle que la question ethnique ne se résume pas au culturel, mais qu'elle intègre également le politique, l'économique, en fonction des circonstances et des protagonistes impliqués.

Le travail de Magali Demanget met en évidence que la réappropriation par les Mazatèques de symboles culturels révélés par l'Occident appartient à un contexte historique local et national au sein duquel se pose la problématique des rapports entre l'État mexicain et les populations indiennes. Dans ce cadre, l'auteur explore les éléments susceptibles d'indiquer si l'affirmation d'une identité au travers d'un emblème culturel est, de fait, davantage liée à un mythe mobilisateur par lequel celle-ci cherche à se construire par-delà les diversités réelles, que la manifestation et le reflet de l'unité socioculturelle de la collectivité. Magali Demanget se demande également si dans une société en changement, dans laquelle on observe une augmentation des différences socioculturelles, l'identité ethnique et l'ethnicité ne se confondent-elles pas. Dès lors, dans quelle mesure un événement touristique, en occurrence l'emblème « Maria

Sabina », peut-il être considéré comme partie prenante de nouvelles formes de relations entre le groupe mazatèque et l'État mexicain ?

Quant au Brésil, nous l'abordons en premier lieu par le biais de la trajectoire et des expériences vécues par les Indiens, alors dits « coloniaux », de différentes origines ethniques. Expropriés et expulsés de leurs terres au XVIII^e siècle, ils sont contraints de vivre dans les villes et villages du Minas Gerais. Des Indiens qui, identifiés par un large éventail de « catégories métisses », pour mettre en évidence leur origine indienne, vont faire appel à la justice et par ce biais exprimer leur rejet de cette condition de métis. Une stratégie qui, se traduisant par un important mouvement de reconstruction identitaire, fait qu'ils sont reconnus comme des Indiens à part entière. Reconnaissance qui, par disposition légale, leur assure la liberté dans un mouvement d'ethno-genèse de la société esclavagiste des années 1700 et qui, dans certains cas, va s'étendre aux périodes postérieures.

À partir de ce travail sur le processus de reconstruction identitaire de ces « Indiens mélangés » dans la société de la période coloniale brésilienne, Maria Leônia Resende nous indique de quelle façon ces Indiens et leurs descendants nommés, voire identifiés par leurs « marqueurs génériques », vont apparaître dispersés dans les archives et dans les sources qui, d'ailleurs très rarement, définissent l'appartenance ethnique, réduite de manière générale à quatre groupes principaux : *Botocudo*, *Caiaçó*, *Puris* et *Coroados*. Par ailleurs, Maria Leônia Resende, à travers l'étude des archives de justice met en relief le fait qu'au long du XVIII^e siècle, lorsque le processus de métissage a produit une nouvelle génération d'Indiens, différents termes ont été utilisés pour désigner les Métis car fruits déjà du « mélange » de peuples Indiens de diverses ethnies et origines. Cependant, elle nous amène à nous rendre compte que si cette multiplicité de désignations en est venue à imposer aux populations indiennes et à leurs descendants une image de Métis, elle a également été utilisée par les Indiens eux-mêmes comme une stratégie, d'ailleurs assez efficace, pour en tirer certains bénéfices. Ce qui ne l'empêche pas de se demander si la discrimination sociale, économique et juridique, aussi bien par les traits physiques, ethniques ou sociaux, qui dans nombre des cas a impliqué de multiples formes d'exclusion de ces populations indiennes, n'a pas, dans le même temps, favorisé un certain renforcement des liens entre les différents groupes ou généré un sentiment d'appartenance à un groupe au sens général du terme.

Dans le deuxième article sur le Brésil, toujours entre la fin du XVIII^e et les premières décennies du XIX^e siècle, nous sommes confrontés à une autre dimension de ces jeux de relations inter-ethniques. Cette fois-ci, en raison de l'arrêt de la « tendance » à importer des Africains captifs d'une région géographique pour une autre et du changement de paradigme de la caractéristique centrale de la traite en direction des ports brésiliens.

À ce sujet, Luís Geraldo Silva note que la diversité d'éléments ethniques et des origines africaines arrivées au Brésil n'est pas sans lien avec la dynamique postérieure de constitution de *irmandades* (confréries) noires dans l'Amérique portugaise. Ainsi, nous verrons que, entre les XVIII^e et XIX^e siècles, période où les esclaves originaires de l'Afrique Occidentale ont

commencé à débarquer en nombre dans le port de Salvador de Bahia, les *irmandades* bahianaises ont eu tendance à une certaine « verticalisation ethnique », provoquant de nombreux conflits au sein même de ces *irmandades*.

Il est aussi intéressant de remarquer que tandis que ces *irmandades* bahianaises, ainsi que celles qui se constituent à Rio, étaient traversées de conflits ouverts entre captifs et noirs libres « d'origine Angola et Mina », les associations d'hommes de couleur du Minas Gerais – qui au ^{xviii}^e sont bien plus grandes et puissantes que les autres – ont tendance à créer une forme d'identité « raciale » qui oppose les Noirs en général aux Blancs. Luís Geraldo Silva signale également qu'entre la fin du ^{xviii}^e et le début du ^{xix}^e au Pernambouc, en particulier dans les villes de Recife et Olinda, on trouve à l'intérieur des *irmandades* une forte hiérarchie de « gouverneurs » de « nations » et de « professions » installées par des esclaves et noirs libres. Cette hiérarchie est alors construite sur des principes complexes de stratification sociale, dans le cadre desquels plusieurs sociétés africaines des régions Centre-Occidentale et Occidentale agissent comme des instruments de différenciation et de division de la vie sociale.

À partir de ces deux articles, on note qu'au Brésil la justice et la pratique religieuse se présentent comme un principe ordonnateur d'une vie sociale marquée par la démarcation des « espaces » d'hommes et femmes ethniquement différents. Ce principe cherche à donner du sens à la vie sur le plan individuel et collectif tant pour la communauté indienne que pour la communauté des Noirs. On est donc confronté à la présence de hiérarchies complexes et de différentes natures, qui parfois se superposent au niveau de la stratification sociale.

À la confluence de l'ensemble des analyses, on revient sur le contemporain des univers sociaux évoqués avec l'article de Rebecca Lemos Igreja. Son étude comparative porte sur les premiers impacts des « politiques de la différence » mises en œuvre au Brésil et au Mexique, plus précisément dans les communautés indiennes urbaines de Mexico et dans les organisations noires urbaines de Rio de Janeiro et de São Paulo. À ce titre, Rebecca L. Igreja analyse les organisations et leurs relations, souvent conflictuelles, avec les institutions de l'État dans le cadre de l'application des nouvelles politiques de caractère multiculturaliste. Dans le cas du Mexique ont été privilégiées les institutions liées à l'application de la justice, et dans le cas du Brésil, celles liées à l'enseignement puisque ce sont elles qui se font le plus remarquer dans les débats que suscitent ces politiques.

Remarquons par ailleurs un élément important de liaison de ces deux expériences, à savoir le contexte urbain et, plus particulièrement, la localisation des populations en question dans les plus grandes villes des pays étudiés. Dans ce contexte, l'affirmation identitaire est en effet plus complexe, dès lors que c'est la ville qui donne la possibilité du contact interculturel, de la relation avec l'Autre et qui favorise l'élaboration de nouvelles identités permettant aux individus et aux groupes d'acquiescer ou d'affirmer leur différence. De même, c'est en ville que les situations d'exclusion de nombre d'individus les amènent à créer des réseaux de soutien qui les stimulent dans ce processus de construction identitaire.

Bien entendu, il ne s'agit pas d'une réflexion fermée ou achevée sur ce thème, raison pour laquelle nous proposons ce dossier tout en prenant en compte la pertinence et le caractère dynamique du débat liés aux réticences à incorporer l'identité ethnique dans les analyses historiques portant sur les différents processus identitaires en Amérique latine. En effet, il est possible d'analyser par d'autres biais ces revendications contemporaines à caractère ethnique, et de se demander dans quelle mesure ils ne mettent pas en lumière l'exclusion dont ont été l'objet ces populations dans le processus de construction des États nationaux à partir du début du XIX^{ème}. De même que cela peut permettre de revisiter les différents projets nationaux tels qu'ils ont été pensés et mis en œuvre à partir de différentes définitions de citoyenneté dans le monde ibéro-américain.

Notes

- 1 À ce titre on peut penser aux travaux liés au projet « Pluriethnicidade e intolerâncias: relações interétnicas no sul do Brasil » du NUER (Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas) de l'Université de Santa Catarina à Florianópolis. Cf. Leite, Ilka Boaventura: « Le nouveau visage des vieilles intolérances ethniques », *Brésil 500 ans: nouveaux visages, autres focales, Histoire et Sociétés de l'Amérique latine*, n° 10 1999/2, Paris, Aleph/l'Harmattan, pp. 19-40.
- 2 Voir sur ce point, outre l'ouvrage bien connu de Poutignat, Philippe et Jocelyne Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*, suivi de *Les Groupes Ethniques et leurs frontières de Fredrik Barth*, Paris, PUF, 1995, la mise au point de certains africanistes M'BOKOLO, Elikia : « Les ethnies existent-elles ? », dans Ruano-Borbalan, Jean-Claude, *L'identité, l'individu, le groupe, la société*, Auxerre/PUF, 1998, pp. 321-328. Voir aussi Bensa, Alban, « Mythe, mentalité, ethnie : trois mauvais génies des sciences sociales », *Territoires urbains contestés, Genèses* n° 16, juin 1994, pp. 142-157.
- 3 Cf. Boccara, Guillaume, « Mundos Nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo. Relectura de los procesos coloniales de etnogénesis, etnificación y mestizaje en tiempos de globalización », dans *E-review UMR 8565 Nuevo Mundo, mundos nuevos*, 2001.
- 4 Concernant le Brésil, voir Agier, Michel (resp.), « Les mots du discours afro-brésilien en débat », dans *Cahiers du Brésil Contemporain*, n° 49-50, Paris, Maison des Sciences de l'Homme/CRBC/IHEAL, 2002.

LE PELERINAGE DES INDIENS TOJOLABAL (CHIAPAS-MEXIQUE) À SAN MATEO IXTATAN (GUATEMALA) RITE AGRICOLE ET RELATIONS INTERETHNIQUES

CARINE CHAVAROCLETTE*

UNE ENQUÊTE DE TERRAIN CONSACRÉE AUX POPULATIONS frontalières du Mexique et du Guatemala, nous a amené à participer à un pèlerinage indien transfrontalier associé à un rite agraire. La région frontalière du sud-est mexicain (état du Chiapas) et du nord-ouest guatémaltèque (département de Huehuetenango) comprend à la fois des populations indiennes mayas et des populations métisses (descendants d'Indiens et d'Européens). Différents groupes ethniques mayas sont représentés dans cette zone frontalière au Chiapas, ce sont essentiellement les Tzeltal, les Tzotzil ou encore les Tojolabal. Au Guatemala ce sont les Mam, les Kanjobal, les Jacaltèc mais aussi les Chuj.

Les Indiens tojolabal vivent actuellement au Mexique dans le département frontalier de Comitán au Chiapas, principalement dans le municipe¹ de Las Margaritas, bien que certains groupes de populations soient dispersés dans les municipes voisins de Altamirano, Comitán, La Independencia et La Trinitaria. Selon leur tradition orale, ils n'ont pas toujours habité les terres mexicaines. Ils seraient natifs de la région montagneuse des Cuchumatanes, au Guatemala.

Les Chuj sont originaires du village de San Mateo Ixtatan dans les Cuchumatanes. Il existe de ce fait une étroite relation entre les deux communautés. Les Tojolabal semblent avoir été présents sur le territoire chiapanèque, lors de la Conquête espagnole, mais les limites de leur territoire n'ont cessé de fluctuer au cours de l'époque coloniale. Les travaux des archéologues ont démontré qu'à la différence des Tzeltal et des Tzotzil, les Tojolabal ne sont pas originaires des terres chiapanèques mais des hautes terres guatémaltèques, en territoire chuj. L'identité

*Université Paris VII (cchavarochette@hotmail.com)

ethnique étant orientée vers le passé ainsi que Barth l'a montré², celle des Tojolabal s'appuie sur le territoire guatémaltèque.

À l'époque coloniale, ces différents groupes ethniques mayas (que nous définissons comme frontaliers aujourd'hui) n'étaient pas séparés par une frontière politique. Leur territoire était géré par la même autorité coloniale mise en place par les Espagnols: l'Audience du Guatemala. C'est ainsi que la région du Chiapas n'a pas été administrée par la Nouvelle-Espagne, c'est-à-dire le Mexique actuel, mais par le Guatemala. Lors de l'indépendance des anciennes colonies en 1810, le territoire chiapanèque est peu à peu rattaché politiquement au nouvel État mexicain, pour être définitivement annexé en 1824. Cependant, de 1824 à 1882, les gouvernements mexicains et guatémaltèque ne réussissaient pas à établir une frontière entre leurs deux pays. Les deux traités de 1882 et 1895 instituaient une frontière géométrique, artificielle. Les populations locales séparées par la limite internationale ont poursuivi leurs activités sans que cette frontière n'influe toutefois sur leur mode de vie. La réalité politique n'a pas affecté tout d'abord les populations concernées par ce tracé. Les Tojolabal et les Chuj vivent dès lors dans deux territoires distincts, dans deux états différents, et deviennent des populations frontalières.

Au Mexique et plus particulièrement au Chiapas, la culture tojolabal revêt moins d'importance que celle des tzeltal ou des tzotzil. Ces deux derniers groupes linguistiques sont considérés comme autochtones à la différence du groupe tojolabal. Leurs traditions ont été mises ou remises en valeur, notamment par l'intermédiaire de l'Institut National Indigéniste. Dès 1951, lorsque cet organisme (créé en 1948) décide d'implanter son premier centre régional³ à San Cristobal de Las Casas au Chiapas, le nom retenu est celui de « Centre coordinateur tzeltal-tzotzil ». Cette appellation témoigne que les Tojolabal et leur culture n'ont pas été pris en compte de la même façon par les autorités politiques du Mexique. Par ailleurs, la majorité des travaux anthropologiques sur le Chiapas concernent les zones de peuplement tzeltal et tzotzil, tandis que très peu de chercheurs mexicains ou étrangers se sont intéressés à l'histoire et à la culture tojolabal. Dans le cadre de la signature du traité de libre-échange entre le Canada, les États-Unis et le Mexique (TLC ou ALENA), le gouvernement mexicain a voulu renforcer l'identité nationale (menacée par l'invasion économique et culturelle du géant du nord) en valorisant le patrimoine culturel des populations indiennes. « Les visées modernistes du Mexique impliquent une reformulation de l'identité nationale sur la base d'un patrimoine indien réaffirmé. » (Ariel de Vidas, 1994:379). Contrairement au travail que l'INI a engagé dès lors auprès de villages tzeltal ou tzotzil pour valoriser leur culture, les communautés tojolabal une nouvelle fois, n'ont pas eu les mêmes possibilités de revalorisation ou de promotion de leur patrimoine culturel.

Les pèlerins de La Trinitaria (anciennement Zapaluta) sont considérés par les Tojolabal comme des Métis, descendants de Tzeltal (qui occupaient ces terres pendant une partie de la colonisation espagnole) et d'Espagnols. Cette région comportait à l'époque coloniale une mosaïque ethnique, tzeltal, tojolabal, tzotzil, etc. Les Métis de La Trinitaria s'unissent aux Tojolabal par une identité commune, ce sont de petits paysans travaillant la

terre et la gérant de façon communautaire, c'est-à-dire des *ejidatarios*. De fait, leurs ancêtres ont été eux aussi sous le joug des grands propriétaires terriens (Mexicains ou Allemands). Il faut souligner qu'au cours du pèlerinage la présence des Métis de Comitán – définis par les autres pèlerins comme des citadins, des gens de la ville ne possédant pas à proprement parler de racines tzeltal – est seulement tolérée, ceux-ci étant mal perçus par le reste du groupe. En effet, les pèlerins tojolabal et ceux habitant La Trinitaria, veulent à la fois se démarquer des grands propriétaires terriens, mais aussi de ceux qui sont partis travailler dans les villes. Les Tzeltal aujourd'hui n'habitent plus les terres de La Trinitaria ni même celles qui sont proches de la ville de Comitán, mais la région nommée *Los Altos de Chiapas* (à l'ouest de La Trinitaria).

Les pèlerins ponctuent leur discours identitaire de : « Nous sommes des paysans pauvres, avec peu de ressources économiques⁴ ». Ce qui témoigne de la frontière sociale, les groupes sociaux existent parce qu'ils sont en relation constante avec les autres groupes. Les pèlerins tojolabal se revendiquent cultivateurs par rapport aux propriétaires terriens *ladinos* ou aux Tojolabal partis travailler en ville.

L'ethnicité est ce qui caractérise un groupe ethnique et elle n'apparaît que dans des situations de relations. L'ethnicité tojolabal est étudiée ici d'après la relation que ce groupe entretient avec les Chuj et les Métis de La Trinitaria au travers d'un pèlerinage. Traditionnellement ethnicité et enracinement dans un sol sont liés. Or, dans cette étude, le rapport au sol qui s'exprime par le rite agricole correspond à une migration, à une traversée d'espaces, par opposition à la délimitation d'un lieu résidentiel symbole d'identité.

L'ethnie est un système de classement et d'identification par les siens et par les autres. À l'époque coloniale, les différentes sociétés indiennes n'ont cessé de communiquer et il semblerait que les Chuj étaient en relation pour le commerce du sel avec les Tojolabal mais aussi avec les autres ethnies chiapanèques. De ce fait, leurs relations ne cessant d'exister, leurs frontières n'ont cessé d'évoluer au gré des situations interethniques.

Comme le souligne Danièle Dehouve (2003:195), l'État se fonde sur le territoire et il est « un territoire avec un gouvernement ». Par conséquent, la communauté indienne qui est en interaction constante avec l'État et le politique définit non seulement son territoire par rapport aux groupes de parenté, mais aussi par rapport aux autres modes d'organisation sociale tels que ceux qui sont liés aux divisions politico-administratives (municipes, états ou encore régions). Le territoire et par là même ses divisions politico-administratives ou ses limites de propriété agraire est régi par le mode d'organisation sociale indienne, de même que le groupe de parenté. Toutefois, les divisions territoriales ou politico-administratives comme les municipes ne reflètent pas forcément les frontières ethniques. Les Chuj par exemple se situent dans trois municipes différents au Guatemala. Nous utilisons le terme frontière telle que Barth l'a défini, décrivant un espace modulable et perméable.

Nous nous interrogerons sur la manière dont s'affirme l'ethnicité des Tojolabal. Après avoir abordé la définition du territoire tojolabal, entre le territoire mythique et le territoire vécu, il s'agira de montrer comment le

groupe ethnique tojolabal se construit sur la base des échanges qu'il élabore au cours du pèlerinage. Quand les pèlerins se définissent-ils tojolabal, dans quel contexte? Par qui sont-ils nommés tojolabal? Enfin, nous tenterons de montrer comment les tojolabal mais aussi les habitants métis de La Trinitaria construisent leur identité. Comment les acteurs de ce pèlerinage négocient-ils leur identité en traversant une frontière politique instituée par le pouvoir? Comment le pèlerinage peut créer ou abolir des frontières? Enfin, comment la migration peut-elle devenir facteur d'identité ethnique?

LE TERRITOIRE TOJOLABAL

Avant la Conquête espagnole

Le pèlerinage des Tojolabal au Guatemala n'est pas seulement lié à un rite agricole destiné à obtenir une pluie abondante et suffisante sur les terres récemment semencées. La vénération singulière de saint Matthieu met en relief la migration de ce peuple au Mexique. En effet, selon la tradition orale de cette communauté, leurs ancêtres n'ont pas toujours habité les terres chiapanèques. Ils auraient quitté San Mateo Ixtatan en se dirigeant vers l'ouest, pour atteindre l'actuel Mexique. Les travaux des linguistes, des ethnologues et des archéologues (Schuman, Ruz, Navarrete) corroborent cette migration. Ce mouvement de population reste cependant difficile à dater⁵. Par ailleurs, les deux langues témoignent de racines communes.

De fait, les pèlerins effectuent le même chemin qu'aurait emprunté Saint Matthieu, ils suivent ses traces. À travers le mythe et ses migrations, le groupe tente de reconstituer sa fondation historique, mais aussi de s'insérer dans la société actuelle chiapanèque et mexicaine.

Pour tous les Tojolabal interrogés en 2000 et 2001, l'origine historique et géographique des Tojolabal est bien liée à la région de San Mateo Ixtatan, qu'ils participent ou non à la *romeria*.

Les Tojolabal auraient migré des terres de San Mateo Ixtatan à celles de la région de Zapaluta avant de se diriger vers les terres fertiles de Balun Canan (aujourd'hui Comitán), terres qu'ils occupaient à l'arrivée des Espagnols. La conquête de la région du Chiapas et celle des Cuchumatanes au Guatemala par Pedro de Alvarado se sont réalisées entre 1524 à 1530. Mario Ruz (1992) a montré que de nombreux tojolabal se sont déplacés peu à peu, tout au long de la colonisation, de la périphérie de la ville de Comitán aux villages voisins, avant d'atteindre la zone occupée par les grandes propriétés terriennes (correspondant entre autre au municipe actuel de Las Margaritas). Dans un premier temps, l'avancée des conquistadors puis celles des missionnaires et enfin des groupes voisins (indiens et métis) ont poussé les Tojolabal à se réfugier dans des régions plus difficiles d'accès, aux terres peu fertiles. Puis dans un second temps, l'implantation des grands domaines espagnols et métis et la récupération de la démographie indienne ont accentué la pression sur la terre. Les *finqueros* avaient besoin de main-d'œuvre bon marché et de terrains,

tandis que les communautés indiennes s'opposaient soit entre elles, soit aux mêmes *finqueros* quant à l'accès à la terre. Petit à petit, de nombreux Tojolabal sont devenus *peones* dans les *fincas*⁶ d'élevage. L'identité actuelle des descendants de ce groupe de tojolabal a donc été recrée à l'intérieur même des *fincas*, tandis que les descendants de ceux restés à Comitán ont subi davantage les influences culturelles métisses et espagnoles.

De l'Indépendance à la Révolution mexicaine, les *ejidos* : une identité mexicaine

Au XIX^e siècle, les gouvernements successifs tentent de diviser les propriétés collectives indiennes ou de limiter leur formation. À la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle, dans la région de Comitán, les Tojolabal perdent leurs anciennes possessions et deviennent des *baldíos*, c'est-à-dire des paysans sans terre, assujettis aux grands propriétaires. Un phénomène similaire se met en place dans la région des Cuchumatanes.

Le parcours emprunté par les pèlerins met en relief le système de propriété agraire de leur région, c'est-à-dire celui des anciennes *fincas* (lieux d'asservissement pour leurs ancêtres et de spoliation terrienne), mais aussi des grands domaines⁷ qui demeurent encore de nos jours. La mémoire historique des tojolabal se fonde sur un passé prestigieux mais aussi sur celle de la domination et de la souffrance (système des *fincas*) partagée avec les habitants de La Trinitaria. Le trajet emprunte par ailleurs les terres travaillées et gérées de façon communautaire, représentées à travers le système mexicain des *ejidos*. La reconstruction identitaire des Tojolabal transparaît donc à travers ce pèlerinage.

En 1856, les lois de démembrement suppriment la propriété communale. Les terres indiennes sont ainsi réparties en propriété privée. La révolution mexicaine (1910-1920), quant à elle, rétablit la propriété collective sous la forme de l'*ejido*. Après la révolution mexicaine, les *mozos colonos*⁸ reçurent des hectares de terre sous la forme de l'*ejido*⁹ ; ils construisirent alors ce qu'ils nomment leur *colonia*, c'est-à-dire leur village, leur maison, et cultivèrent les terres pour leur propre compte et non plus pour un *finquero*¹⁰. Toutefois, il faut noter que l'application de la réforme agraire au Chiapas est restée très limitée. En effet, les grandes familles de propriétaires terriens, composées de Mexicains ou d'étrangers qui avaient depuis la colonisation l'habitude de disposer de vastes étendues, se sont opposées à la nouvelle politique instaurée par la Révolution mexicaine. Le monde des latifundios a perduré jusqu'au mouvement zapatiste, voire dans certains cas perdure toujours.

Nous disposons de témoignages différents, les uns affirmant que la tradition des pèlerinages existait à l'époque des *fincas*, les autres à l'inverse, attestant que cette coutume est réapparue, ou apparue, à la fin du monde des *finqueros*, au moment de la Révolution mexicaine. C'est à cette même époque de changement politique et social, vers 1920, que des Tojolabal de la communauté voisine de Yolnab seraient venus rendre visite à ceux de Veracruz (municipe de Las Margaritas), en disant qu'ils devaient reprendre les pèlerinages. Mais les personnes interrogées ne disent pas si c'est à la suite d'une sécheresse qu'ils entendirent parler de la

pedida de lluvia à San Mateo Ixtatan, ou si cette visite correspond au besoin de la réaffirmation de l'identité et de la culture tojolabal, ou tout simplement à la nouvelle construction sociale. En effet, les Tojolabal, asservis depuis plusieurs générations, se trouvent alors en crise identitaire et sociale. Ils doivent apprendre par eux-mêmes à gérer la terre de façon communautaire, et la gestion politique de la communauté doit se mettre en place rapidement. Le pèlerinage, jalonnant un ancien territoire jugé historiquement politique, est sans doute le facteur, l'outil, leur permettant cette nécessaire reconstruction identitaire et sociale. Les Tojolabal accompagnés des paysans de La Trinitaria répondent au changement politique et à l'instauration des *ejidos* par un pèlerinage.

« PEDIR LA LLUVIA » OU DEMANDER LA PLUIE

Rite agricole et échange avec les paysans de La Trinitaria

Dupront (1987:61) a signalé que les rites agricoles sont des phénomènes que l'on rencontre dans la plupart des civilisations. Chaque année¹¹, le second vendredi après le mercredi des Cendres, des groupes d'hommes¹² de différents villages tojolabal du municipe de Las Margaritas rejoignent le village métis de La Trinitaria (distant de plusieurs dizaines de kilomètres), afin de se rendre tous ensemble, à pied, au village de San Mateo Ixtatan au Guatemala voisin (distant d'une centaine de kilomètres¹³), peuplé majoritairement par l'ethnie chuj.

Cet acte religieux appartient aux différents rites agricoles dits d'origine préhispanique, toujours présents au Mexique et en Amérique centrale, mais qui ont toutefois subi les diverses influences de la colonisation espagnole et du christianisme. Ces croyances méso-américaines relatives aux grottes ou aux points cardinaux se retrouvent chez différentes communautés indiennes (Albores et Broda:1995). La grotte pour les Nahuas du Mexique est le lieu où est né l'homme. Pour de nombreux Indiens, ce lieu correspond à « l'infra monde », mais aussi, à l'intérieur de la terre où se trouvent les grains de maïs nécessaires aux semailles, et par conséquent à la pérennité du groupe. La pratique symbolique consistant à « demander la pluie » n'est pas l'apanage des Tojolabal : les Nahuas de l'état mexicain du Guerrero se rendent eux aussi chaque année en pèlerinage pour demander que la pluie tombe sur leurs cultures. La « *pedida de lluvia* » ou « *petición de lluvia* » se retrouve donc dans différentes régions indiennes du Mexique. Le cérémonial est entendu comme un axe symbolique permettant l'identité communautaire et ethnique.

Les cultes rendus au sommet des montagnes et des volcans, comme ceux destinés au volcan Popocatepet¹⁴ (proche de la ville de Mexico) se pratiquent souvent au Mexique. Les paysans méso-américains associent souvent une pluie abondante sur leurs semailles à une montagne et à la divinité qu'elle renferme. Ces élévations géographiques sont perçues comme lieu mythique des origines, pouvant engendrer les pluies et les rivières, mais aussi la nourriture, les lignages humains ou encore le feu des ambitions politiques.

La colonisation et plus spécifiquement l'évangélisation catholique des régions indiennes mexicaines ont eu pour conséquence directe la nécessité de superposer les « *pedidas de lluvia* » et les fêtes importantes de la religion catholique. Pour les communautés indiennes, il s'agissait de s'approprier un saint du calendrier, ou plus exactement sa date, pour pouvoir continuer d'effectuer les rituels nécessaires à la survie de la communauté. C'est pourquoi, chez les Yaquis, les Tarahumaras et les Huicholes du Mexique, la date de la semaine sainte correspond à celle du calendrier traditionnel des rituels agricoles.

Les paysans tojolabal doivent tous les ans apporter des offrandes, vénérer différents lieux (grottes, montagnes sacrées, ruines préhispanique, etc.), avant de prier et d'offrir de multiples présents à San Mateo, au village du même nom. Les rites liés à ce pèlerinage doivent permettre à ces communautés paysannes qui viennent de semer du maïs, d'obtenir une pluie abondante sur leurs terres cultivées au Chiapas, une pluie sans grêle ni tempête. En effet, san Mateo ou saint Matthieu est associé au dieu de la pluie, ou du moins à la divinité possédant les réservoirs d'eau. Néanmoins à San Mateo Ixtatan, saint Matthieu est célébré le jour de sa fête, le 21 septembre, date de la fête patronale du village. Le pèlerinage des Tojolabal n'est donc pas associé à la fête du saint mais à la période du Carême.

Parcours et mythe

Le parcours des pèlerins relève en fait du mythe : il doit être celui suivi par san Mateo, lorsqu'il a, en des temps immémoriaux, quitté le Chiapas pour se diriger vers le Guatemala. Par ailleurs, une légende évoque une dispute entre les Chuj et les Tojolabal, quant au contrôle du territoire et des mines de sel, qui aurait poussé ces derniers à quitter leur terre.

Les responsables de la confrérie¹⁵ de La Trinitaria sont considérés par les autorités religieuses tojolabal comme possédant des pouvoirs supérieurs aux leurs. Antonio G. Hernandez (2000:246) a aussi montré que les *principales* de La Trinitaria ont conseillé aux Tojolabal de participer aux pèlerinages afin de s'accorder les faveurs de Dieu. Il poursuit en disant que c'est à l'époque de la création des premiers *ejidos* que les autorités de Zapaluta ont demandé aux villageois de participer activement aux pèlerinages.

Le pèlerinage débute par la veillée organisée par les membres de la confrérie de La Trinitaria, le jeudi soir. Les Tojolabal et les habitants métis de La Trinitaria (non-pèlerins compris) se regroupent dans la maison du responsable de la *junta*. La nuit est dédiée aux prières, aux chants, au partage de nourriture et d'alcool, car la relation par l'échange est très importante chez les Indiens. Tojolabal et Métis appartiendraient donc à une même communauté de croyants et de paysans.

À l'aube, les pèlerins quittent la maison du responsable religieux de La Trinitaria et se mettent en route. À la fin de la première journée de marche, la frontière guatémaltèque est toute proche. Le second jour du pèlerinage, les pèlerins honorent une grotte, celle de san Miguel (saint-Michel) – saint dont les pouvoirs sur l'eau et la pluie surpassent ceux de san Mateo –, puis

une source d'eau, avant de passer le poste frontalier et de rejoindre le premier village étape chuj. Le troisième jour, l'ascension de la montagne sacrée débute, deux autres sources sont vénérées, ainsi que des ruines préhispaniques. Au départ de la montée, chaque pèlerin se retrouve seul face à lui-même, et doit se surpasser en ayant à porter ses offrandes destinées au saint et ses affaires personnelles. Le quatrième jour marque l'arrivée des pèlerins à San Mateo Ixtatan. Le cinquième jour est dédié à la visite d'autres ruines préhispaniques et de mines de sel; chaque personne devant se procurer du sel noir et du sel blanc utilisés ensuite lors des prières ou des rites de guérison. Le sixième jour est celui du retour au Mexique.

Ces actes perçus comme des croyances préhispaniques, proprement indiennes reflètent l'identité ethnique des pèlerins. Les rites chrétiens ne concernent pas des divinités naturelles. Vénérer une source d'eau, une montagne, c'est d'une part attester l'existence d'un lien avec le lieu et d'autre part, affirmer sa différence avec les croyances catholiques. Honorer des ruines préhispaniques c'est exprimer la part de son identité non espagnole mais aussi reconnaître le prestige de ses ancêtres indiens en valorisant ce patrimoine culturel. Les pèlerins honorent un dieu de la pluie, il est aussi important pour eux de vénérer des sources d'eau, considérées comme l'essence même de la vie.

Le retour s'effectuait auparavant à pied en deux jours. Maintenant, les pèlerins voyagent en camion jusqu'à la frontière, puis empruntent les bus jusqu'à leur communauté. L'un des actes fondamentaux pour les pèlerins est d'effectuer à pied le trajet les menant au village de San Mateo Ixtatan. Le retour dans leur communauté au Mexique ne nécessitant pas un nouvel effort physique, il leur est possible d'emprunter un transport collectif. Pour les Indiens, le patrimoine culturel est sans cesse en cours de transformation. C'est pourquoi, pour un second groupe de pèlerins, la notion de modernité passe par l'adaptation du pèlerinage à la société dite moderne, c'est-à-dire par l'utilisation d'un transport à moteur. Ce changement de pratique rituelle montre l'adaptation contemporaine du pèlerinage, qui pour certains tojolabal doit être « traditionnel » à pied, et pour d'autres est effectué dans une perspective « moderne » et prestigieuse. L'utilisation du bus ou de la voiture est une manière d'afficher ses ressources économiques.

Contrairement aux habitants de La Trinitaria, certains Tojolabal retournent à San Mateo Ixtatan le 21 septembre, profitant de la célébration de la fête patronale pour remercier le saint des récoltes de maïs obtenues. « On demande la pluie, si nous ne faisons pas la *romería*, il ne pleut pas et nous ne pouvons pas semer. Nous mourrons de faim¹⁶. »

La relation à la religion catholique

Les plus vieux pèlerins nous disent que lorsqu'ils étaient enfants, seules les grottes, les ruines préhispaniques, les sources d'eau ou encore les montagnes étaient vénérées au cours du pèlerinage. Ce sont les autorités catholiques qui leur ont demandé de vénérer l'image de saint Matthieu. Toutefois, les pèlerins d'aujourd'hui n'apportent avec eux aucune représentation du saint. Seules les églises guatémaltèques visitées possèdent une statue de san Mateo.

La figure du prêtre catholique est absente de ce pèlerinage. Seul le prêtre du village de San Mateo Ixtatan, les années passées, célébrait une messe en l'honneur des pèlerins et bénissait les cierges et le sel qu'ils devaient rapporter chez eux. Au Mexique comme au Guatemala, les pèlerins prient dans des églises sans clergé. Ces nombreux villages indiens n'ont plus de prêtres à demeure. Depuis plusieurs années, les offices religieux ne sont plus assurés qu'une à deux fois par mois, un même curé devant gérer seul plus de dix églises. En outre, l'absence physique des autorités catholiques est liée aussi au désintérêt qu'elles montrent pour des rites souvent jugés païens. Les prêtres connaissent l'existence de ces pratiques et de ces croyances, mais préfèrent les ignorer.

Les villages tojolabal où la présence des *catequistas*¹⁷ ou catéchistes s'est imposée ne participent plus à la *romeria*. Le travail des catéchistes a tenté d'extirper toute foi jugée non conforme au dogme catholique (foi en l'esprit des lieux, grottes, montagnes ou encore sources d'eau, en l'animal totem propre à chaque individu...). Les croyances jugées païennes sont relativement tolérées, mais les catéchistes demandent aux villageois de ne plus les pratiquer. Quant aux communautés tojolabal qui se sont converties au protestantisme évangélique (adventistes, pentecôtistes, etc.), leurs nouvelles autorités ecclésiastiques leur ont exigé d'ôter de leur mémoire la pensée même d'un dieu de la pluie.

LES RELATIONS INTERETHNIQUES

Les pèlerins tojolabal et métis

Il existe deux niveaux de relations interethniques au cours du pèlerinage, à l'intérieur et à l'extérieur du groupe formé par les pèlerins. Il y a tout d'abord la relation existante entre les Tojolabal du municipio de Las Margaritas et les habitants du village de La Trinitaria; puis celle qui met en contact les pèlerins et les Chuj. En effet, comme nous l'avons déjà souligné, les Tojolabal ne peuvent se rendre au Guatemala sans l'aide des autorités religieuses traditionnelles métisses de ce village, qui vont elles aussi en pèlerinage à San Mateo Ixtatan pour obtenir suffisamment de pluie pour leurs cultures.

Puisque les membres d'une confrérie sont associés entre eux par des relations de coopération agricole (terres communales, entraides pour les travaux agricoles, etc.), les Tojolabal ne cherchent pas à s'associer aux membres de la confrérie de La Trinitaria. Ils affirment ainsi que leurs ancêtres ont pu travailler ces terres (et par conséquent avoir des relations avec les ancêtres des habitants de La Trinitaria), et cela parce que Tojolabal et Métis ont parfois été victimes de l'assujettissement du même *finquero* ou de sa famille.

Dans le passé, les habitants de La Trinitaria parlaient le tzeltal. Puis seuls les membres de la confrérie religieuse, l'ont utilisée, avant que l'usage de cette langue ne devienne exclusivement celui du prier, don Teodoro.

Le prier de langue tzeltal est le guide, celui qui connaît à la fois le chemin qui doit être emprunté et les prières nécessaires. Il est par ailleurs

l'intermédiaire entre les Tojolabal et les Chuj de San Mateo Ixtatan. Pour différents Tojolabal interrogés, ceux qui ne parlent pas leur langue s'expriment forcément en tzeltal, comme les autorités religieuses de La Trinitaria. Par conséquent, ils associent le dialecte des Chuj du Guatemala au tzeltal.

Les Tojolabal ont besoin d'un intermédiaire parlant le tzeltal pour se rendre en pèlerinage à San Mateo Ixtatan. À l'heure actuelle, les Tojolabal peuvent eux aussi s'exprimer en espagnol, et à l'inverse du tojolabal, la langue tzeltal n'est pas proche du chuj. Ce n'est donc pas pour cette raison qu'ils ont recours aux habitants de La Trinitaria. Les habitants de La Trinitaria pouvaient avoir plus de facilités pour passer la frontière. En tant que frontaliers, ils ne devaient fournir aucun passeport pour se rendre dans le pays voisin. Un passe de soixante-douze heures aujourd'hui leur permet de voyager entre les deux états sans devoir présenter un autre papier migratoire. Ce document est réservé aux habitants mexicains et guatémaltèques des municipes frontaliers.

Les Tojolabal empruntant le territoire tzeltal pour se rendre au Guatemala ont l'obligation d'être accompagné par les descendants des tzeltal. Les Tojolabal eux-mêmes ne peuvent pas expliquer clairement pourquoi ils doivent impérativement recourir aux habitants de La Trinitaria. Ils affirment souvent que seul le prier de ce village connaît le chemin à parcourir et les lieux où ils doivent se recueillir, et qu'ils se perdraient dans les montagnes guatémaltèques sans l'aide de don Teodoro.

Pour Walter Randolph Adams (1988), les Tojolabal ont besoin d'un prier tzeltal parce que leur système de charges ne dispose pas d'*alcaldes* ou de *regidores*¹⁸, les fonctions d'encadrement religieux sont inexistantes. Le système de charges de La Trinitaria présente par ailleurs le double avantage de combiner celui des Zinacantèques¹⁹ (Mexique) et celui des Guatémaltèques. Cette position d'intermédiaire, d'entre deux, peut expliquer que les Tojolabal recourent aux Tzeltal. Ce phénomène rejoint l'hypothèse selon laquelle les Tzeltal seraient pour eux un intermédiaire de prestige (comme les Nahuas pour d'autres groupes indiens mexicains) pouvant donner un certain poids, les Tzeltal étant mieux reconnus au Mexique, notamment par les autorités politiques de ce pays.

Il se révèle que le lien entre le descendant des autochtones et la terre est très fort. « L'existence de ce lien explique que les descendants des autochtones aient le pouvoir d'accomplir les fonctions et les rites qui concernent la terre : eux seuls peuvent²⁰ ... », c'est le cas de don Teodoro. Les Tzeltal sont considérés par les Tojolabal comme les descendants des autochtones²¹. Leur présence serait de ce fait nécessaire dans les lieux sacrés, tandis que les Tojolabal, non originaires des terres chiapanèques, ne pourraient que se rendre au Guatemala en territoire chuj pour rechercher leurs origines. Les Tojolabal doivent traverser les terres des descendants des Tzeltal. Ils ont donc recours à ces autochtones pour pouvoir emprunter ces chemins. Ce phénomène témoigne une fois de plus de leur migration sur les terres chiapanèques.

Les groupes ethniques se construisent dans les échanges et les relations. Les groupes ethniques sont donc des constructions conjoncturelles qu'il faut replacer dans un contexte politique ou encore économique, en perpétuel mouvement.

Cet acte symbolique qu'est la vénération du territoire met en relief des origines, des racines ancrées dans un territoire distinct, un autre pays, une autre nation.

Les actions humaines paraissent avoir un impact sur les changements climatiques. Marcher se révèle être un compromis avec les divinités, il faut se rendre de l'autre côté. Pour réussir, le pèlerin doit vaincre les difficultés de l'espace cosmique et géographique, mais aussi se combattre soi-même à chaque instant. Le pèlerin est d'une part comme l'a défini Danièle Hervieu-Léger une figure typique du religieux en mouvement, représentant les parcours spirituels individuels (trajectoire d'identification religieuse, la *pedida de lluvia* se confond avec les motivations personnelles – envie de se surpasser ou remerciement d'une grâce obtenue), et d'autre part, il correspond à une forme de sociabilité religieuse établie sur la mobilité et l'association temporaire des Tojolabal et des habitants métis de La Trinitaria. Le pèlerin est un migrant, il vit une expérience migratoire, tout comme les Chiapanèques de plus en plus nombreux se rendant aux États-Unis.

Les pèlerins tojolabal se définissent tojolabal dans le contexte du pèlerinage. Leur identité ethnique dépassant les frontières nationales, ils s'affirment tojolabal avant de se sentir mexicain.

Une même prière en langue tzeltal est récitée tout au long de la *romeria* par le prier (métis) de La Trinitaria, seul habilité à effectuer ce rite²². Certains lieux de méditation des pèlerins correspondent à ceux des habitants chuj.

Ces lieux de recueillement indiqués par le prier jalonnent le territoire et le délimitent. Les responsables religieux tojolabal et ceux de La Trinitaria sont présents à ses côtés, mais ces derniers ne connaissent pas cette prière, c'est-à-dire qu'ils ne pourraient la réciter seuls. Il est important d'interpeller les esprits des lieux en langue vernaculaire. En effet, selon une croyance partagée par les pèlerins, les divinités de la montagne ne comprennent pas l'espagnol.

Une fois de plus, les Tojolabal se posent, se situent en êtres inférieurs par rapport aux Tzeltal ou aux Métis. Selon eux, les divinités des montagnes, des sources d'eau, des grottes vénérées tout au long du pèlerinage ne comprennent pas la langue tojolabal ou du moins préfèrent être intercédées en langue tzeltal. De plus, les Tojolabal n'ont pas recours aux Tzeltal des villages de *Los Altos de Chiapas* mais aux Métis, descendants de Tzeltal, cultivant les terres de la région frontalière au Guatemala. Ce choix de la localisation du départ du pèlerinage serait d'autant plus essentiel si l'on considère (voir notamment, Lenkendorf, 1994) que les Tojolabal ont pu habiter, avant la Conquête espagnole, ces terres aujourd'hui frontalières de la région de La Trinitaria.

Pèlerins et Chuj

Les pèlerins des municipes de Las Margaritas et de La Trinitaria n'ont quasiment aucun contact avec les Chuj qu'ils rencontrent sur leur parcours. De Gracias a Dios à San Mateo Ixtatan, la relation interethnique à l'extérieur du groupe se limite à une relation commerciale, lors de l'achat de vivres ou de cierges. Déjà liée au commerce du sel à l'époque coloniale,

la relation avec les Chuj semble être avant tout commerciale. Lorsque les pèlerins arrivent dans les communautés guatémaltèques, seuls les enfants partent à leur rencontre, attirés par le son des tambours et de la flûte. Don Teodoro s'entretient rapidement avec un représentant de l'autorité du village. Mais leur échange s'arrête à la demande d'autorisation pour dormir sur un terrain en limite du village ou dans le salon communal. Enfin, à San Mateo Ixtatan, la relation consiste à obtenir des responsables des bâtiments de la maison paroissiale, l'autorisation de passer la nuit dans ceux-ci pour une somme de cinq quetzals²³ par personne.

L'échange entre les deux communautés a pu se limiter au droit à payer pour pouvoir entrer dans les mines de sel²⁴, puis à l'achat d'eau et de sel bénits, de cierges jaunes vendus dans toutes les échoppes de San Mateo Ixtatan. Les pèlerins doivent les ramener théoriquement consacrés aux membres de leur communauté restés au Mexique. Une fois de plus, cette relation interethnique se limite à une relation commerciale.

Hormis ces brefs contacts, le groupe entre peu en relation avec les populations locales. Les sentiers empruntés sont souvent éloignés de toute habitation et les pèlerins semblent vouloir éviter toute rencontre physique avec les habitants des zones traversées. Pourtant aujourd'hui, la langue n'est plus un barrage, les Chuj comme les Tojolabal parlent l'espagnol. Toutefois, cette langue ne s'avère pas être la langue utilisée lors des rituels. L'espagnol ne devient pas un moyen de communication, mais au contraire se révèle être un obstacle à toute forme de relation. Seules les langues vernaculaires sont autorisées comme langage du rite.

Tojolabal et Chuj

Comme le souligne le responsable de la *romeria* pour les communautés tojolabal les plus traditionnelles : « Les Guatémaltèques nous reçoivent bien, quand vous leur demandez des *tortillas* ou la permission de stationner le camion, il n'y a pas de problème²⁵. » Ce Tojolabal n'utilise pas le nom de la communauté (chuj) mais celui de la nationalité pour définir l'autre. Un autre poursuit : « Les Guatémaltèques sont sympathiques avec nous, bien que vous ne les compreniez pas, car ils parlent le tzeltal²⁶. » L'autre est associé une fois de plus au tzeltal.

Certains Tojolabal, généralement ceux qui appartiennent aux villages, ne participent plus physiquement au pèlerinage, mais versent seulement aux participants des autres villages tojolabal une contribution financière ; le Guatemala et plus particulièrement le territoire chuj représente pour eux une inconnue effrayante²⁷. À l'inverse, l'influence et l'attraction que ce pays a pu exercer sur le Chiapas semblent persister chez certaines personnes âgées.

Le pèlerinage permet aux Tojolabal de vénérer un territoire qui n'est plus le leur, en limitant les relations avec ses occupants et ceux qui le contrôlent. Les Tojolabal demeurent ainsi dans l'espace du mythe. Il s'agit pour eux de réoccuper un territoire que leurs ancêtres auraient possédé. Il est alors nécessaire de suivre rigoureusement les lieux frontières de l'ancien territoire. La *romeria* destinée à mettre en valeur les rapports historiques existant entre les Chuj et les Tojolabal renforce davantage les liens entre les Métis descendants de tzeltal de La Trinitaria

et les Tojolabal du municipe de Las Margaritas, que ceux entre les Chuj et les Tojolabal.

La *romería* se poursuit au village, où tous les membres qui n'ont pu se rendre au Guatemala participent à la même dévotion envers saint Matthieu. Les prolongements et les usages sociaux de la réactivation du rituel sont nombreux. Les prolongements se perçoivent lorsque les cierges bénits ramenés du village de San Mateo Ixtatan sont allumés en l'honneur du saint. Les prières qui lui sont adressées dépassent le strict cadre de la *pedida de lluvia*. En effet, san Mateo est invoqué pour la guérison des hommes, mais aussi pour celle des animaux, ou encore pour des demandes plus personnelles. Lors du retour des pèlerins tojolabal dans leur communauté, le rituel est réactivé comme restructuration nécessaire de la société tojolabal à l'intérieur du Chiapas. Il en est de même à l'intérieur du groupe des pèlerins de La Trinitaria, qui utilisent alors le fait pèlerin comme un moyen de s'identifier et de se démarquer en tant qu'agriculteur, en opposition à ceux qui sont partis travailler à la ville voisine de Comitán ou aux États-Unis.

CONCLUSION

Les différentes croix associées à des tas de pierres et à des branches de pins disposés tout le long du trajet emprunté par les pèlerins, dessinent les contours du territoire mythique des Tojolabal, mais aussi les territoires actuels des populations autochtones. À travers la construction religieuse du territoire s'effectue la construction des frontières du groupe. L'accomplissement des différents rites religieux témoigne de l'occupation politique mythique du territoire. Jalonner le territoire mythique pour les Tojolabal, c'est projeter dans cet espace géographique leur construction historique. La dimension temporelle est totalement abolie par les pèlerins. Le pèlerinage leur permet de savoir d'où viennent leurs ancêtres, où se situent leurs racines.

Cette pratique religieuse met en relation deux communautés qui ont cohabité et partagé le même territoire il y a deux mille ans et qui aujourd'hui possèdent la même croyance en une divinité apportant la pluie. Barth a démontré que les frontières ethniques persistent en dépit du flux de personnes qui les traversent. Ainsi, la *romería* n'efface pas la frontière ethnique existant entre les Chuj et les Tojolabal. Il a aussi démontré que les relations – souvent d'importance vitale – étaient maintenues à travers ces frontières ethniques. De fait, la frontière ethnique n'empêche pas les Tojolabal d'effectuer un pèlerinage en territoire chuj. Les Chuj tolèrent le passage des pèlerins tojolabal sur leur territoire et définissent les pèlerins comme des Tojolabal, ils ne distinguent pas les Métis de La Trinitaria des Tojolabal.

Aujourd'hui, ce pèlerinage correspond également au moment où des Tojolabal acculturés, c'est-à-dire ne parlant plus la langue, rencontrent ceux qui s'expriment toujours en langue vernaculaire. La reconstruction identitaire des Tojolabal (qui ont été pendant des décennies assujettis au travail forcé dans les plantations) se réalise alors au travers de la

construction religieuse du territoire, mis en relief par le pèlerinage. Les frontières du groupe sont ainsi affirmées.

Les pèlerinages liés au calendrier agraire ont de tout temps existé en Mésio-Amérique, mais la particularité du pèlerinage des paysans tojolabal réside dans le fait de superposer un rite agraire et la vénération d'une migration mythique, fondant l'identité de ce groupe pèlerin. Comme le signalait A. Dupront (1987), le pèlerinage est mémoire, le pèlerin doit retrouver les traces « historiques » du fondateur de la religion ou du culte, que la mémoire collective a besoin de vénérer. Les Tojolabal veulent, en suivant les traces de saint Matthieu, retrouver le lieu mythique de l'origine du groupe.

Les Tojolabal cherchent par le pèlerinage à affirmer leurs liens culturels et historiques avec les Chuj. Cependant, cet acte religieux ne se limite pas à la recherche de racines. Il semble aller plus loin en mettant en avant la vénération de la migration du groupe. Le chemin parcouru à l'envers mettrait davantage en relief le phénomène migratoire que les liens historiques avec les Chuj. L'identité des Tojolabal se fonde sur une migration. L'ethnicité s'affirme par le phénomène migratoire et par une déterritorialisation de l'espace. Les Tojolabal assumeraient ainsi leur différence par rapport aux autres communautés indiennes chiapanèques, considérées comme autochtones. En revalorisant leur identité ethnique basée sur leur migration au Chiapas, ils affirment, en ayant recours aux habitants métis de La Trinitaria, leur identité frontalière et dans une moindre mesure chiapanèque.

L'identité ethnique n'est pas ici basée sur la délimitation d'un territoire figé. La construction identitaire des Tojolabal ne fixe pas son origine sur un territoire mais au contraire, leur rapport au sol est lié à une migration, à une traversée d'espaces différents.

La *romería* renforce l'identité ethnique des Tojolabal. L'identité ethnique des Tojolabal est revendiquée sur la base de la migration. C'est la migration des Tojolabal au Mexique qui est à l'origine de leur identité ethnique. Qui sont les Tojolabal? Les Tojolabal sont un groupe maya proche des Chuj, originaires du Guatemala, qui ont immigré sur les terres des Tzeltal et qui sont aujourd'hui chiapanèques et Mexicains.

Notes

1 Unité administrative.

2 Poutignat citant Barth:12.

3 Ce centre offre aux Indiens une assistance juridique et médicale et favorise la promotion de l'enseignement bilingue.

4 Enquête de terrain 2001.

5 Les Tojolabal auraient quitté San Mateo Ixtatan au ^{III}^e siècle de notre ère.

6 La *finca* est une grande propriété de plantation ou d'élevage, dont le propriétaire est non indien. La *finca*, proche de l'hacienda coloniale, apparaît essentiellement au ^{XIX}^e siècle au Chiapas, époque où les Tojolabal vont se voir dépossédés de leurs dernières terres par les grands propriétaires terriens.

7 Possessions de grandes familles de propriétaires terriens.

8 Un *mozo colono* est un résident permanent sur un grand domaine à qui le propriétaire attribue une petite parcelle pour la subsistance de la famille en contrepartie d'une certaine quantité de travail.

- 9 Forme de propriété de la terre, communale, apparue à la suite de la révolution mexicaine. Un processus juridique permet aux membres masculins essentiellement, aux chefs de famille d'un village ou d'un hameau d'obtenir un certain nombre d'hectares de terres en usufruit inaliénable. Ces dernières sont ensuite réparties équitablement entre eux, et chaque individu reçoit une parcelle à cultiver devant assurer la survie de sa famille.
- 10 Patron d'une *finca*.
- 11 Les sources historiques et ethnologiques signalent l'existence d'un pèlerinage au début du xx^e siècle, mais ne peuvent affirmer si celui-ci se déroulait auparavant.
- 12 Depuis quelques années seulement, des femmes participent au pèlerinage.
- 13 À quatre jours de marche.
- 14 cf. Albores et Broda:1995.
- 15 Groupe de dévotion.
- 16 Un pèlerin tojolabal: *Se pide la lluvia, si no hacemos la romeria no llueve y no podemos sembrar. Moriremos de hambre.*
- 17 Formés par les autorités ecclésiastiques dans les années 60-70, les *catequistas* ont participé à l'évangélisation des communautés indiennes mexicaines et plus particulièrement chiapanèques.
- 18 Termes désignant des fonctions d'encadrement religieux.
- 19 Du village tzotzil de Zinacantan au Chiapas.
- 20 Vincent, 1995:18.
- 21 Les Tzeltal sont toujours nombreux au Chiapas, mais leurs villages se situent à plusieurs dizaines de kilomètres de La Trinitaria, dans une région nommée: *Los Altos de Chiapas*.
- 22 Il ne possède pas toutefois de charge de commandement proprement dite, à l'intérieur de la confrérie.
- 23 Environ un euro.
- 24 L'acte de visiter les mines de sel est une obligation religieuse pour les pèlerins mexicains.
- 25 *Los guatemaltecos nos reciben bien, cuando piden tortillas o la permisión de dejar el coche, no hay problema.*
- 26 *Los guatemaltecos eran simpáticos con nosotros, aunque no se entendían, pues hablaban el tzeltal.*
- 27 Pendant la guerre civile guatémaltèque, les pèlerins mexicains se sont déplacés exceptionnellement en transport public, empruntant un tout autre chemin. Le seul arrêt qu'ils ont pu faire au Guatemala a été celui du village de San Mateo Ixtatan.

Bibliographie

- Adams, W. R., 1988, « Religious practices of southeastern Chiapas and tzeltal-tojolabal interaction », dans Lyle Campbell, *The linguistics of southeast Chiapas, México*, Provo. UTAH, Papers of the new archaeological Foundation, n° 51, p. 183-198.
- Albores, B. et J. Broda (coord.), 1995, *Graniceros. Cosmovision y meteorologia indígenas de Mesoamérica*, Mexico, El Colegio Mexiquense, UNAM.
- Ariel de Vidas, A., 1994, « Identité de l'Autre, identité pour l'Autre: la gestion du patrimoine culturel indien dans le nord-est du Mexique », dans *Cahiers des Sciences Humaines*, 30 (3), Paris, p. 373-389
- Dehouve, D., 2003, *La géopolitique des Indiens du Mexique. Du local au global*, Paris, CNRS Éditions.
- Dupront, A., 1987, *Du Sacré, croisades et pèlerinages, images et langages*, Paris, Gallimard.

- Gomez, Hernandez A., 2000, « El encuentro de los padres eternos: la romeria a la santisima Trinidad en Zapaluta », dans *Anuario de Estudios Indigenas*, VIII, Mexique, IEL.
- Garma, Navarro C. ; Shadow R. (coord.), 1994, *Las peregrinaciones religiosas: una aproximacion*, Mexico, UAM
- Hervieu-Léger, D., 1999, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion.
- Lenkendorf, G., 1998, « Resistencia a la conquista espanola en los Altos de Chiapas », dans *Chiapas los rumbos de otra historia*, Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (editores), Mexico, CIESAS-CEMCA.
- Navarrete, C., 1982, « Las rutas de comunicacion prehispanica en los altos Cuchumatanes. Un proyecto arqueologico y etnohistorico », dans Mario Humberto Ruz, *Los Legitimos Hombres*, vol. II, Mexico, UNAM, CEM, pp. 75-87
- Poutignat, P. et J., Streiff-Fenart, 1995, *Théorie de l'ethnicité*, Paris, PUF.
- Ruz, M. H. et J.-P. Viqueira, 1998, *Chiapas los rumbos de otra historia*, Mexico, CIESAS-CEMCA.
- Ruz, M. H., 1992, *Savia india, floración ladina. Apuntes para una historia de las fincas comitecas (siglos XVIII y XIX)*, Mexico, CONACULTA.
- Ruz, M. H., 1981, *Los Legitimos Hombres. Aproximacion antropologica al grupo tojolabal*, vol. I, Mexico, UNAM, CEM.
- Schumann, O., 1982, « La relacion linguistica chuj-tojolabal », dans Mario Humberto Ruz, *Los Legitimos Hombres*, vol. II, Mexico, UNAM, CEM, p. 129-169.
- Vincent, J-F. ; D. Dory et R. Verdier (sous la dir. de), 1995, *La construction religieuse du territoire*, Paris, L'Harmattan.

RÉSUMÉ – RESUMEN – ABSTRACT

Cet article analyse un pèlerinage transfrontalier, effectué annuellement par des populations mayas tojolabal du Mexique au Guatemala. Au-delà de la vénération d'un dieu de la pluie et d'un rite agricole nécessaire à la survie de ces populations d'agriculteurs, ce groupe construit ou plutôt reconstruit son identité sur la base de la migration. Ces pèlerins s'associent temporairement à un autre groupe d'agriculteurs métis avant de rentrer en contact avec un autre groupe maya guatémaltèque, les Chuj. Le parcours effectué et la vénération symbolique du territoire permettent aux Tojolabal de mettre en relief leurs origines mythiques guatémaltèques tout en affirmant leur identité actuelle frontalière, chiapanèque et dans une moindre mesure mexicaine.

Esta comunicación analiza una peregrinación transfronterizada, que hacen cada año las poblaciones mayas tojolabal de México hasta Guatemala. No se trata solamente de una petición de lluvia o de un ritual agrícola de poblaciones campesinas sino de la construcción y reconstrucción de su identidad ligada a su migración. Estos

peregrinos se asocian temporalmente a un otro grupo de cultivadores mestizos antes de relacionarse con un grupo maya guatemalteco, los chujes. El recorrido elegido y la veneración simbólica del territorio permiten a los tojolabales poner de relieve sus orígenes míticos guatemaltecos, afirmando también su identidad actual fronteriza, chiapaneca y mexicana.

This article analyzes a transborder pilgrimage, annually carried out by Tojolabal Maya populations of Mexico to Guatemala. Beyond the veneration of a god of the rain and an agricultural rite necessary to the survival of these populations of farmers, this group built or rather rebuilt its identity on the basis of migration. These pilgrims join temporarily another group of metis farmers before returning in contact with another Guatemalan Maya group, the Chuj. The course carried out and the veneration symbolic system of the territory make it possible for Tojolabal to highlight their Guatemalan mythical origins while affirming their current frontier identity, « chiapaneca » and to a lesser extent Mexican.

Mots clés: Mexique, Guatemala, frontière, Mayas, pèlerinage, identité

Keywords: Mexico, Guatemala, border, Mayas, pilgrimage, identity

Palabras claves: México, Guatemala, frontera, Mayas, peregrinación, identidad

MARIA SABINA, FEMME DE SAVOIR MAZATÈQUE OU CHAMANE DES ÉTRANGERS ?

LES COULISSES DE L'ETHNICITÉ :
AU-DELÀ D'UN EMBLEME CULTUREL
(INDIENS MAZATEQUES DE HUAUTLA
DE JIMÉNEZ, OAXACA, MEXIQUE)

MAGALI DEMANGET*

LA QUESTION DE L'ETHNICITÉ, qu'elle gène ou qu'elle alimente l'idée de nations plurielles mettant en scène leur image démocratique, a toujours été un problème central des ex-colonies, tant des Amériques que du continent africain. Si le colonialisme et l'ethnologie ont souvent contribué à figer les étiquettes ethniques, les réalités sont mouvantes et contradictoires et le problème de l'appartenance est loin d'être univoque (Amselle ; M'Bokolo, 1985:10). L'élaboration de l'ethnicité par les acteurs, dans la mesure où elle s'inscrit dans une perspective relationnelle, se base sur des processus dynamiques et sur de complexes jeux de miroir. Depuis la critique initiée par Barth (1969) à l'encontre d'un prétendu « contenu » culturel qui formerait le substrat à l'origine des groupes ethniques, l'ethnicité est aujourd'hui abordée sous l'angle des limites symboliques mises en place par les acteurs pour se différencier des autres.

Parmi les éléments distinctifs invoqués par un groupe d'Indiens mexicains, les Mazatèques, on choisira ceux qui renvoient aux pratiques magico-religieuses locales. L'emblème représentatif de ces différences est Maria Sabina, « femme de savoir »¹ mazatèque devenue une célèbre « chamane » dans les années 1970 et 1980. Le choix de cet objet culturel ne doit pas faire oublier pour autant que la question ethnique ne se résume pas au culturel. Interviennent aussi le politique, l'économique, ces

* Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative, Université de Paris X
magali.demanget@free.fr

dimensions surgissant en fonction des circonstances et des protagonistes impliqués dans la relation. Il importe alors de prendre en compte les différentes facettes de l'ethnicité, afin de mieux cerner la cohérence qui existe dans la configuration des diverses « limites symboliques » élaborées localement.

Huautla, située à flanc de montagne dans la Sierra Madre Orientale au Mexique, est la principale agglomération des hautes terres mazatèques. Dans cette ville indienne, chef-lieu des villages alentours, des emblèmes politiques attirent l'attention. Sur la place du marché siège la statue de Ricardo Flores Magon, natif du *municipio*² mazatèque San Antonio Eloxixtlan, et anarchiste à la tête des revendications sociales de la classe prolétarienne et artisanale lors de la Révolution mexicaine de 1910-1917. Personnage historique associé aux mouvements politiques contestataires locaux, cette statue se multiplie sur les places des villages de la sierra. Elle y côtoie l'effigie du président indien Benito Juárez (1806-1872). D'ascendance zapotèque et aussi originaire de l'État de Oaxaca, sa présence dans l'ensemble de la région exprime l'union entre les ethnies et la patrie (Bataillon, 1982:134). En plus de ces emblèmes politiques³, des objets d'un autre ordre affichent une nette hétérodoxie. Les restaurants, boutiques de souvenirs ou hôtels arborent divers accessoires à l'effigie de champignons aux vertus hallucinogènes. Outre cette ostentation qui frappe un des éléments propres aux pratiques magico-religieuses locales, on observe aussi l'exhibition du nom d'une « star » du chamanisme, Maria Sabina, célèbre « chamane » décédée en 1985. Hormis les nombreux écrits locaux (Estrada, 1977, 1996; Garcia Carrera, 1987; Garcia Carrera & Miranda, 1997) et le festival annuel dédié à sa mémoire, le visiteur peut savourer le menu « Maria Sabina », découvrir la Maison de la Culture « Maria Sabina », ou entrer dans un commerce désigné par ce même nom.

À l'origine de cette ostentation: un important événement médiatique et touristique survenu dans les années 1960. Bien qu'aujourd'hui l'affluence des années 1970 ait cédé le pas à un tourisme plus discret, ce nouvel usage d'un « chamanisme » hors contexte a laissé son empreinte dans la société mazatèque. Maria Sabina est ainsi érigée aujourd'hui comme représentative de pratiques religieuses distinctives et, plus largement, de la culture mazatèque. Au même titre que les *honguitos*, « petits champignons », elle constitue une sorte d'objet média sollicité dans les relations entre les autochtones et les étrangers (Demanget, 2001).

L'adoption de ces nouveaux emblèmes ethniques n'est pas pour autant réductible à la seule reconnaissance étrangère. La réappropriation par les Mazatèques de symboles culturels tout d'abord révélés par l'Occident appartient à un contexte historique local et national, contexte au sein duquel se pose la problématique des rapports entre l'État mexicain et les populations indiennes. En quoi l'événement touristique, et en particulier l'emblème « Maria Sabina », peut-il être considéré comme participant d'un nouveau type de relation entre le groupe mazatèque et l'État mexicain? Au-delà des questionnements concernant le processus ethnique sous son versant extérieur, la mise en scène de groupe ne doit pas faire illusion. L'affirmation d'une identité au travers d'un emblème culturel est en effet moins la manifestation et le reflet de l'unité socioculturelle de la

collectivité, qu'un mythe mobilisateur par lequel celle-ci cherche à se construire cette unité par-delà les diversités réelles (Lipiansky, 1995:35). En levant le voile de ces frontières ethniques, on peut s'interroger sur les coulisses d'une telle mise en scène. Dans une société en changement, où l'on observe une augmentation des différences socioculturelles, l'identité ethnique et l'ethnicité se confondent-elles ?

L'ETHNICITÉ À LA MODE

Alors que l'idée d'ethnicité est souvent remise en cause dans le cadre des sciences sociales pour son « fétichisme identitaire qui peut devenir un redoutable instrument de repli, de xénophobie, d'horreur du multiple et de l'hétérogène » (Khouri, 1992:3), elle est par contre l'objet d'un engouement généralisé sur l'ensemble des pays d'Amérique du Sud et du Centre. Le phénomène de mode auquel donne lieu l'ethnicité renvoie à son caractère non pérenne : elle consiste avant tout en une construction conjoncturelle. Dans le cadre du Mexique, les différences culturelles des Indiens, si elles ont longtemps été considérées comme des obstacles à la constitution d'un pays homogène, sont en effet aujourd'hui appelées à enrichir une nation officiellement promulguée comme plurielle depuis 1992⁴.

La récente présence des peuples indiens sur la scène nationale se traduit alors par la reconnaissance des Indiens comme les porteurs des meilleures traditions du peuple du Mexique. Les formes de leur travail partagé sont reprises – et decontextualisées – pour servir d'exemple aux populations pauvres, qui devront apporter leur main d'œuvre gratuite dans les programmes lancés par le gouvernement (Oehmichen Bazan, 1999:41-42). La mise en place des politiques sociales s'appuie largement sur l'argument culturel, comme en témoignent les programmes d'aide conçus ces dernières décennies, tel le Programme National de Solidarité (PRONASOL). Par l'impulsion de ces nouvelles politiques, l'État se prévaut d'instituer une autre relation avec la société, qui ne relèverait plus du paternalisme qui orientait auparavant les actions d'intégration. La référence à la culture indienne, considérée comme un modèle de systèmes de réciprocités idéales, confère un bien-fondé aux nouvelles formes d'actions sociales établies sur l'idée de « co-responsabilité ». Le « libéralisme social » initié sous la présidence de Carlos Salinas de Gortari (1988-1994), au-delà de son hypothétique efficacité, s'accompagne de grandes réformes structurelles. Celles-ci conduisent au désengagement massif de l'État de tous les secteurs de la vie économique et sociale, et aussi au contournement des organismes de gestion locale par le biais de PRONASOL (Musset, 1999:71). Le culturel est alors investi comme pouvant être susceptible de participer à la résolution de problèmes sociaux, et il est ainsi sollicité dans la mise en œuvre de nouvelles techniques de régulation des contradictions sociales. Dans le cadre de cet « indigénisme de participation », les nouveaux espaces de paroles se multiplient et les Indiens peuvent faire valoir les spécificités culturelles qui leur paraissent significatives et représentatives de leur « ethnicité ».

Ainsi, lors de la « Rencontre Nationale sur la Législation et les Droits Religieux des Peuples Indiens du Mexique », organisée sur l'initiative de

l'Institut National Indigéniste en 1997, le problème soulevé par les deux porte-parole des Mazatèques concerne ces pratiques chamaniques tout d'abord révélées par l'Occident. Tous deux sont de Huautla de Jimenez, et ils revendiquent l'usage cérémoniel des « champignons savants mondialement reconnus pour leur sagesse » (Escalante & al., INI, 1998:67). Au sein même de ces rapports où les Indiens deviennent les propres acteurs de leur culture, remarquons que l'expression de cette différence n'est pas le fait de n'importe qui: sur les deux porte-parole cités ci-dessus, l'un est un leader politique local et un important commerçant des productions caféières des hautes terres, l'autre, son épouse, est originaire d'une ville métisse. La création et la reproduction de l'ethnicité mériteraient de prendre en compte le rôle de certains leaders ethniques, dont les préoccupations et les conceptions ne sont pas nécessairement en phase avec l'ensemble de la population.

Ces remarques nous conduisent à interroger les catégories ethniques utilisées par les membres d'un groupe: outre qu'elles ne sont pas les seuls classificateurs mis en œuvre pour ordonner les effectifs humains, Jean-Loup Amselle (1985:43) souligne leur nature polysémique dans le cours de l'histoire et dans la synchronie des relations sociales. Quels sont, pour les Mazatèques, les classificateurs utilisés pour se démarquer des autres? Comment, ceux-ci, dans leur diversité, se définissent-ils face à la société englobante, mais aussi entre eux et par rapport aux groupes indiens avoisinants?

GENS HUMBLÉS OU GENS DE PAROLES ?

La conscience d'une « différence ethnique » des minorités indiennes n'a pas toujours été si évidente. Pour les Mazatèques, il n'existe pas à proprement parler de terme générique en langue vernaculaire. Le mot « mazatèque », dérivé de la langue nahuatl témoigne de l'occupation aztèque et reste une appellation assignée de l'extérieur. L'ethnonyme vernaculaire que s'attribuent les petits paysans mazatèques en marge de la société mexicaine est *Chjota yoma*, et il signifie littéralement « Gens humbles, pauvres », et par extension infirme (avec absence d'un membre). Ici, l'autodéfinition de soi se conçoit non en terme de différenciation culturelle, mais en terme de position sociale inférieure face à la société englobante. Ainsi selon les observations d'Eckart Boege (1988:19) dans la zone basse du territoire, la traduction de *ha Shuta enima*⁵ – gens qui parlent la langue et qui sont humbles, humiliés – conduit à interroger comment se crée l'identité ethnique dans un rapport d'opposition au vainqueur. Selon cette perspective, la frontière ethnique se superposerait à la frontière sociale. En l'absence d'ethnonyme vernaculaire sous la bannière duquel le groupe s'identifierait, les anthropologues se sont tout d'abord tournés vers les secteurs considérés comme les plus « traditionnels » du groupe indien, celui des « Gens humbles ». Des travaux plus récents (Quintanar Miranda, Maldonado Alvarado, 1999) présentent en revanche l'une des versions proposées par les intellectuels locaux, en l'occurrence l'ethnonyme récemment

revendiqué « Gens de parole » *Chjota én*. Mais là encore, nombre de Mazatèques ne se reconnaissent pas dans ce nouveau vocable, connu surtout parmi les instituteurs bilingues. La langue mazatèque reste en effet pour beaucoup un dialecte associé à l'ignorance et à la pauvreté.

Toutefois, les Mazatèques sollicitent bien la composante culturelle dans leur différenciation des ethnies voisines. Si les Nahuas sont nommés *Cha xiyen* « Gens de parole emmêlée » pour leur langue, les Mixtèques *Cha chin zro* « Gens entre les limites » en référence à leur position territoriale, d'une manière générale, la mention du lieu d'origine suffit à situer l'appartenance ethnique. Sur l'ensemble du territoire mazatèque se superposent différentes toponymies : celles écrites qui conjuguent termes aztèques et espagnols, et la toponymie vernaculaire transmise oralement. C'est par cette dernière que les habitants de la Sierra s'identifient entre eux. Les Mazatèques désignent les Nahuas habitant aux alentours de San Bernardino par l'appellation locale *Chjota ya ts'ien* « Gens de l'arbre à lichen ». Ou en terre mazatèque *Cha te jao*, « Gens des douze » pour le *municipio* de Huautla dénommé *Te jao*, « Douze », *Cha nda xo* : « Gens d'eau de fleur » pour celui de Chicholtla, *Cha tzoa* : « Gens de bambou » pour Tenango, etc. L'usage de l'identité des lieux pour ordonner les gens de la Sierra conduit alors à ne pas considérer les dynamiques de désignation sous leur seul versant social. Le rapport établi entre les gens et les localités alimente une distinction sous un versant symbolique, solidement arrimé à la durabilité des lieux. Les Mazatèques usent d'ailleurs d'une définition de l'unité territoriale, associant « eau » et « montagne », dont Miguel Bartholomé remarque l'utilisation par de nombreuses sociétés mésoaméricaines telles que les Nahuas, les Otomis ou les Totonasques (Bartholomé, 1992:257-258). « Notre peuple », « notre terre » se dit en mazatèque *naxinandana* (*naxi* : roc/montagne ; *nanda* : eau), concept qui se base sur le culte des montagnes répandu dans la mésoamérique.

Ces observations pourraient donner à penser que la dimension culturelle est invoquée entre Indiens, alors que jusqu'à une date récente, elle n'entrait pas en compte dans les rapports établis avec la société englobante. Toute séduisante qu'aurait été l'opposition structurale entre une identification ethnique culturelle entre Indiens *versus* une identification sociale Indiens/Métisses, celle-ci ne semble pas avoir cours. Entre les Mazatèques, les catégorisations « ethniques » sont multiples et fragmentées, en raison des identifications liées aux lieux. Comme le souligne Claude Lévi-Strauss au sujet de la diversité des cultures, celle-ci est moins fonction de l'isolement des groupes que des relations qui les unissent. Et dans ces relations, entrent en compte les rapports de proximité : « À côté des différences dues à l'isolement, il y a celles, toutes aussi importantes, dues à la proximité : désir de s'opposer, de se distinguer, d'être soi » (1987:17). Les inégalités administratives, économiques, politiques entre les divers *municipios*, au même titre que celles entre les chefs-lieux et leurs unités villageoises subordonnées (les « agences municipales »), nourrissent les dynamiques identitaires qui s'expriment au travers de l'appropriation locale des catégories administratives et des découpages politiques. Ainsi, décréter « je suis de Huautla », à l'échelle de la Sierra, est une marque de prestige. Huautla est de fait le *municipio* le plus

important des hautes terres, haut lieu de violents conflits politiques, de transactions commerciales liées au café, et point de départ des politiques indigénistes lancées par le gouvernement. De même, tout Mazatèque qui se trouve en ville, se décrie de Huautla même s'il n'est pas de ce *municipio*, signifiant ainsi son appartenance ethnique. On peut lire, dans les procès de catégorisation liés aux lieux (quand bien même ils sollicitent les dénominations toponymiques vernaculaires) les tensions politiques existant entre les diverses entités administratives (*municipios* d'importances diverses, relations entre les chefs-lieux et leurs périphéries). Loin du mythe de la « communauté indienne harmonique et égalitaire » à l'ombre d'une homogénéité ethnique rêvée, on se trouve donc en présence de dynamiques entre les découpages administratifs et politiques locaux (Dehouve, 2003).

À l'image de ces disparités territoriales, la référence sociale sollicitée pour la désignation générique est également très présente dans les processus d'identification internes au groupe. Si aujourd'hui *Chjota yoma* « Gens humbles » est essentiellement employé par les plus démunis, ceux-ci sont également désignés de façon dépréciative *Chjota ngi chao* « Gens dessous la terre », « Gens de poussière ». À ces gens de « ferme », les Mazatèques – souvent hors du chef-lieu –, opposent les « gens préparés » ou « Gens de papier » (*Chjota xón*). Entre les deux extrêmes, les « gens préparés » sont plus généralement des « Gens du centre » (*Chjota niyá*) en référence au chef-lieu Huautla majoritairement bilingue. Ce type de distinction chef-lieu/périphérie se retrouve par ailleurs dans les *municipios* importants hors de l'influence de Huautla. D'une manière générale, dire « je suis du centre » (*niyá t'sain*) revient à signifier que l'on habite le chef-lieu du *municipio* le plus proche. Il est intéressant de noter que *niyá* est toujours associé à *nitsí*, littéralement « place du marché », « lieu d'activité commerciale ». Les marchés les plus importants sont organisés dans les chefs-lieux des *municipios*, et ils constituent l'occasion d'un brassage des diverses populations de la Sierra, des petits producteurs, des marchands métisses venus de la plaine, des commerçants locaux, et des différents habitants de l'agglomération. C'est donc bien dans la perspective des échanges que s'établissent les distinctions sociales entre « Gens préparés » et « Gens de poussières », corroborant les observations d'Amselle (1985:43) sur le rôle stimulant du commerce dans les processus de catégorisation ethnique. Enfin, à l'extrémité, les autochtones qualifient les non-mazatèques de *Chjota chikón*, littéralement « Gens clairs », et par extension « Gens de ville »⁶. Dans tous les cas, ces catégories sont relatives et se déplacent en fonction des protagonistes impliqués dans la relation.

Aujourd'hui, les intellectuels mazatèques contestent le terme de « gens humble » (*Chjota yoma*), considéré comme impropre, et ils condamnent le qualificatif de « Gens de poussière ». *Chjota yoma* serait en réalité une déformation de *Chjota nima*, « Gens de cœur » ou « Gens d'âme »⁷. Selon les avis, le terme générique utilisé par ignorance et humilité devrait être remplacé par *Chjota nima* « Gens d'âme », *Chjota én* « Gens de paroles » ou bien *Chjota ngio* « Gens de cacao » en référence à l'utilisation du cacao comme monnaie d'échange rituel entre les hommes et les Seigneurs de la nature. On remarque donc une volonté de

remplacer l'ancien ethnonyme chargé de l'identité négative issue des rapports de soumission et de domination tant externes qu'internes au groupe, par une identité positivement identifiée sous l'angle de la culture, à savoir la langue et les conceptions magico-religieuses.

Au terme de ce rapide survol, on constate divers procès d'identification horizontaux (spatio-culturels) et verticaux (socioéconomiques) qui varient selon les circonstances et les interlocuteurs, sans être pour autant exclusifs les uns des autres. On retrouve l'articulation entre des frontières qui se situent à des niveaux distincts, l'une rappelant la « frontière intérieure » dont parle Yvon Le Bot (1994:38), frontière qui « se dilue dans de multiples clivages économiques, sociaux ou culturels ». Toutefois, comme l'ajoute l'auteur (*Ibid.*:39-40), les mouvements indiens gardent une face positive. Une face qui se traduit par un univers symbolique propre inscrit dans un territoire, auquel il faut articuler l'affirmation d'une identité culturelle. L'ethnicité, de ce point de vue, est à envisager comme une configuration dynamique, non réductible à un seul contexte relationnel. La référence aux « ethnonymes » (après ces remarques, on comprend que ceux-ci ne correspondent à l'ensemble du groupe que pour ceux qui les émettent) offre donc une façade, l'illusion d'une homogénéité. Mais elle empêche de comprendre ce dont chacun est porteur, à savoir, comme le remarque Jean-Pierre Dozon (1985:51), des contradictions socioéconomiques, des conflits interrégionaux, des enjeux politiques.

L'ostentation relative à l'emblème culturel « Maria Sabina » coïncide avec une prise de conscience de certains acteurs locaux. Mais ici, la nouveauté ne concerne pas le recours à des différenciations culturelles, qui sont loin d'être récentes. Ce qui change, c'est le destinataire (la société englobante) et l'invocation d'une emblématique supposée commune à l'ensemble du groupe mazatèque, localisée à Huautla, par ailleurs confluence d'une importante activité économique, politique, culturelle. Les revendications culturelles ont émergé ces dernières décennies au travers de l'établissement d'un nouveau type de relation avec l'État et ses institutions, ainsi que nous l'avons brièvement évoqué. Entre ces deux protagonistes, un troisième terme est à prendre en compte: l'événement touristique et médiatique qui s'est trouvé intégré comme élément structurant dans l'instauration de ces mêmes relations.

LES ÉCRITS DE LA TRADITION

L'événement est en premier lieu subversif. La prise de conscience de posséder une culture digne d'être revendiquée s'est tout d'abord affirmée contre toute légitimation officielle, encourageant la condamnation de l'État pour le tourisme illicite qui affluait dans les années 1970⁹. Les discours officiels dissocient alors la « symbolique grandiose de l'Indien mort » de celle de l'« Indien vivant » tour à tour déprécié (au cours de la période coloniale) ou « blanchi » après l'indépendance, pour la constitution d'une nation « créole » unifiée (Portal, 1995:178-179). L'encre qui coule sur la femme chamane dans les nombreux articles des journaux à grand tirage mexicains (*Excelsior*, *Jornada*), les multiples ouvrages dont font l'objet les

champignons sacrés (Benitez, 1964; Tibon, 1985; Wasson, 1957, 1974, 1983), réunissent ces deux aspects divisés par le passé. L'Indien idéalisé n'est plus un vestige pétrifié et refoulé, mais il est le porteur contemporain d'une préhistoire toujours vivante. Maria Sabina, « Indienne archaïque » qui aurait traversé le temps, permet de faire revivre les vestiges muets de l'« Indien mort », l'Indien magnifié des musées et des vestiges archéologiques. L'indienne des origines est alors incluse dans le débat initié par une nouvelle génération d'anthropologues à l'encontre des politiques assimilationnistes du gouvernement mexicain⁹.

La quantité d'articles relatant la rencontre sans cesse réinventée avec la célèbre « chamane », au même titre que l'affluence de visiteurs en quête d'une « veillée authentique », ne sont pas sans retombées dans la communauté Huautleca. Maria Sabina, « chamane » la plus connue dans le monde, tend à se situer hors de la vie sociale mazatèque. De toute apparence, cette célébrité porte le discrédit sur sa réputation de *chaon chjine* (femme de connaissance): elle semble être moins la « guérisseuse » de patients mazatèques que la « chamane » des étrangers. Celle-ci se plaint en effet d'une grande solitude après l'événement touristique, que seul vient égayer les visites des étrangers (Estrada, 1979:125). Or l'on sait que l'attribution du statut de « sorcier » est directement liée à son pôle collectif, puisqu'elle implique le consensus de la société dans laquelle il exerce (Lévi-Strauss, 1974:191-207). Maria Sabina est-elle encore considérée comme *chjota chine* par les Mazatèques? Il semble bien que la reconnaissance de la « chamane » soit avant tout extérieure au groupe. Ce sont alors des auteurs mazatèques, qui vont s'attacher à la réintégrer dans son univers social et culturel (Alvaro Estrada, 1977; Garcia Carrera, 1987). Ces écrits se veulent moins interprétatifs que descriptifs, et les rencontres avec la femme de savoir ne sont plus fortuites et éphémères, mais elles sont légitimées par une même appartenance socioculturelle, voire par des liens de parenté. Pour ces auteurs mazatèques, il ne s'agit pas seulement de réinvestir une « tradition » magnifiée par l'Occident, mais plus que cela, de retracer l'événement touristique – *Huautla au Temps des Hippies* (Estrada, 1996) – qui a conduit à sa « découverte ».

Comment situer ces écrits? Ils appartiennent en tout cas à un genre bien particulier, qui se distingue de ce que l'on entend généralement par la « littérature indienne ». Alors que depuis la colonisation espagnole, les expressions orales vernaculaires sont restées dans nombre de sociétés indiennes « le moyen de communication, d'identité, de cohésion et de résistance culturelle », l'écriture, en revanche, a essentiellement été employée comme instrument de christianisation (Pellicer, 1993:17). Pour reprendre le titre d'un ouvrage de Miguel Bartholomé (*Gente de Costumbre y Gente de Razón*, 1997), alors que l'oralité relevait des « gens de coutume », l'écriture et le livre était l'instrument de pouvoir des « gens de raison », notables indiens, métisses et espagnols, ce qu'illustrent les catégories mazatèques « Gens de poussière » et « Gens humbles » face aux « Gens de papier ». C'est seulement à partir des années 1980, dans le contexte de la participation de plus en plus active des sociétés indiennes que l'on a évoqué, mais aussi en relation avec les nouvelles stratégies de scolarisation qualifiées de « biculturelles », que l'écrit est passé au service

d'une écriture indienne. On distingue donc au sein de la « littérature indienne » la « littérature orale », constituée de discours cérémoniels, mythes, prières, transmis au cours du temps, et celle, écrite, qui peut avoir des fonctions diverses, telles le renforcement de l'alphabétisation, la sauvegarde de la culture, sa légitimation, ou encore la création littéraire à part entière (Coronado Suzan, 1991:56-63). Sans entrer dans les détails de ce qui constitue ce type d'écrit, on peut rapidement en dresser les caractéristiques essentielles. L'expression écrite en langue vernaculaire, considérée comme le véhicule d'une sensibilité et d'une pensée propre à la culture de l'auteur, s'inspire le plus souvent de la tradition orale. Autrement dit, la littérature écrite produite par les érudits locaux bilingues et lettrés, renvoie en grande partie à l'écriture de la tradition en ce qu'elle s'inspire de l'oralité essentiellement portée par les mazatèques monolingues. On peut classer dans ce type d'écrit l'histoire de vie de Maria Sabina recueilli en mazatèque par Alvaro Estrada, traduite et reprise comme « histoire ethnique », histoire de la rencontre avec l'autre monde de l'Occident, à laquelle feront suite les récits en espagnol de l'entre-deux, hors du genre de la tradition, ou tout au moins faisant référence à une tradition revisitée et inventée.

« UNE MONTAGNE D'OR CULTUREL ET DE SAVOIR »

La conception de ces ouvrages s'envisage en réponse à l'événement médiatique, puisqu'ils restent en effet l'objet d'initiatives individuelles essentiellement destinées à un public qui dépasse la localité. Dans la continuité des publications occidentales et mexicaines sur la femme « chamane », ils contribuent à l'ériger comme représentative d'un savoir collectif, jusqu'alors nié ou déprécié, et dont à présent la valeur est reconnue. Pour Juan Gregorio Regino (1993:132-133), poète mazatèque de la zone basse, les prières de Maria Sabina sont exemplaires de la « grande beauté expressive de la tradition orale indienne ». En tant que représentante de la littérature orale, son nom est repris pour un concours de poésie, *El Premio María Sabina*, promu par des instituteurs bilingues, impulsant l'écriture de l'oralité, propre à l'écriture indienne.

À Huautla, la réflexion sur la tradition s'inscrit concrètement dans la vie de la communauté, mais elle se distingue des écrits d'auteur en ce qu'elle est envisagée localement comme une réflexion résolument collective. Là encore, c'est sous couvert de l'emblème « Maria Sabina » qu'elle s'initie, selon le même mouvement d'une reconnaissance extérieure suivie d'une réappropriation locale. À une différence cependant : à présent Maria Sabina ne fait plus partie de courants opposés aux valeurs établies. Il n'est en effet pas anodin que la Maison de la Culture soit fondée en 1991, alors que l'État mexicain amorçe la reconnaissance de la pluralité culturelle indienne. Selon un directeur de la Maison de la Culture, celle-ci aurait été baptisée « Maria Sabina » par décision politique et grâce aux suggestions d'un groupe de *concheros*¹⁰ de Mexico, alors animateur de danses préhispaniques à Huautla. Mais la procédure à l'origine de cette assignation est extérieure à un processus local et n'a alors pas de sens pour

la population. Comme le remarque ce même directeur : « *Tu te rends compte d'une contradiction, d'un titre qu'ils lui donnent pour un moment politique, et non d'un titre qui doit être comme un moment réel, une situation d'identité* ». Diverses actions sont envisagées pour combler le vide d'un label culturel attribué de l'extérieur. Certaines ne dépassent pas le stade de l'intention, tel le projet d'une salle dédiée à Maria Sabina dans la Maison de la Culture. Ce projet de salle est finalement devenu un projet de musée, pour lequel l'INI a acheté en 1995 un terrain proche du lieu d'habitation de la défunte, toujours en friche à ce jour. D'autres actions voient le jour, par exemple un hommage pour son 100^{ème} anniversaire, ou le festival annuel qui a lieu pour la commémoration de sa mort chaque mois de juillet, période touristique par ailleurs¹¹.

Dans l'aire huastleca, les initiatives de revitalisation de la tradition ne manquent pas, mais elles dépassent le cadre de la tradition inventée sous l'impulsion du tourisme : on peut citer rapidement les concours de théâtre rituel lors de la fête des morts fin octobre et début novembre ; les concours de texte de chants des morts en langue mazatèque impulsés par la Maison de la culture et l'*ayuntamiento* (équivalent à la municipalité) ; ceux de poésie ou d'exégèse des éléments des autels dédiés aux morts organisés dans le cadre scolaire ; la publication de la revue mensuelle *La Faena*, ou encore celle du calendrier agricole mazatèque, également objet de diverses études anthropologiques (Boege, 1988 ; Geertz Van Derburg, Carrera González, 1996). Parmi ces actions, de nouveaux types d'écrits surgissent. Ils se distinguent des premiers en ce qu'ils ne sont pas des récits d'auteur puisqu'ils reprennent les œuvres émanant de la collectivité par leur référence plus ou moins explicite à la mythologie et à la vision du monde vernaculaire. Ils peuvent aussi constituer des œuvres ouvertement anonymes et collectives, tels le calendrier agricole mazatèque, calendrier d'origine préhispanique transmis oralement qui régit la culture des aliments de base et les rituels qui assurent la prospérité des récoltes. La publication annuelle du calendrier agricole mazatèque « *chan chaon kyoa tsjoale naximanda yoma* » (on remarque ici l'identification ethnique par le terme *yoma* : « humble ») mobilise nombre d'acteurs locaux, anciens « gens de coutume ou de savoir », paysans, instituteurs bilingues, promoteurs culturels, ceux qui participent à son financement, associations de producteurs de café, etc. Cette initiative qui s'est tout d'abord développée dans le cadre institutionnel de la Maison de la Culture, tend à sortir des espaces officiels pour être à présent en grande partie autofinancée par les acteurs locaux et la population. L'« agir ensemble » a ici une valeur doublement symbolique. D'une part, il contribue à créer du lien non seulement entre diverses institutions (associations de producteurs, SEP¹², *ayuntamiento*, promoteurs culturels, INI, etc.) et, de là, entre des catégories socioculturelles éloignées (gens de coutume monolingues, instituteurs bilingues, voire certains Mazatèques migrants qui ont perdu l'usage de la langue vernaculaire). D'autre part, il va à l'encontre des précédentes publications sur la femme « chamane », identifiées par nombre de Huastlecos comme étant des opérations privées, relevant de la commercialisation d'un savoir dont la *Chjota chine* aurait été dépossédée.

L'emblème Maria Sabina est utilisé comme « faire image » pour diverses actions, simultanément politiques avec la participation de la municipalité, culturelles avec les promoteurs culturels et les écoles, et économiques dans le cadre des pratiques de commercialisation de la tradition. On remarque cependant que cet objet culturel invoqué dans des circonstances très diverses tend à échapper aux tentatives de « faire savoir ». Les projets de musée sont restés lettre morte jusqu'à ce jour et ils perdurent à l'état d'ébauche entre quelques initiés très minoritaires. Tout se passe comme si l'emblème n'avait à charge que de représenter, sans qu'il n'y ait au-delà de l'apparence un contenu capitalisable. Quel particularisme culturel Maria Sabina est-elle appelée à figurer ? La culture, répond un promoteur culturel. « *Elle est réellement ouverte pour nous, elle n'a pas de canons, c'est l'esprit, le sentiment, mon bien-être, c'est mes gènes, mais attention ! Elle est en train de se perdre, il faut la revitaliser parce que nous sommes bombardés par la culture nationale* ».

« Maria Sabina » représente une sensibilité non canalisable et non quantifiable : c'est-à-dire quelque chose de vivant, dont la conservation dans une salle à connotation « officielle » impliquerait, par cette mise à l'écart, la consécration de quelque chose de mort. La figure de Maria Sabina renvoie donc à ce qui paradoxalement ne peut être exhibé sans risquer d'entraîner sa perte¹³.

Deux types de savoir sont confrontés ici : celui des « gens de papier » et des livres, conçus comme instruments de pouvoir des personnes « préparées », et celui des *chjota chine* et des « gens de coutumes ». Les conceptions quant aux fondements du « savoir » sont divergentes. L'un se situe dans l'espace légitimé de l'écrit et des livres propre à la société « civilisée ». L'autre émane des contacts avec les défunts et il reflète le parcours et les potentialités propres à chaque *chjota chine*. À la source de leur emprise sur les événements, il agit comme contre-pouvoir en permettant de gérer l'aléatoire des récoltes et des situations de précarité et de réussite. Chacun se réclame donc d'un savoir qui se situe à des niveaux différents, selon qu'il s'agisse d'un savoir « rationnel » ou « mythique » (Weil, 1991:12-14), d'une connaissance « intellectuelle » ou d'une aptitude à communiquer avec l'« Autre Monde », mais aussi d'une connaissance légitimée ou souterraine.

Dans l'enceinte magico-religieuse ou dans le milieu intellectuel, on remarque de fortes rivalités qui, en raison de leurs finalités distinctes, débordent peu de leurs cadres de manifestation respectifs¹⁴. C'est semble-t-il la raison pour laquelle après sa mort en 1985, alors qu'elle est par ailleurs portée aux nues, Maria Sabina est aussi la cible de violentes accusations. Certains la traitent de « Malinche mazatèque », en référence à la maîtresse de Cortès, jeune princesse indienne qui servit d'interprète et de conseillère lors de la Conquête. Dans un même temps, la « femme de savoir » est bien sollicitée comme « limite symbolique » du groupe, présente essentiellement dans les situations de « faire image » face à la société mexicaine et globale.

Les assertions contradictoires dont elle est l'objet révèlent la réalité en mouvement qu'elle est censée représenter, réalité dont certains craignent néanmoins la disparition. Son allégation permet de baliser les limites parfois

floues entre le groupe et les mondes de plus en plus présents de l'Occident, alors même que s'y fait sentir l'intrusion de la « culture moderne ». Les représentations occidentales liées à la « chamane », en tant qu'« Indienne archaïque » d'un autre temps, trouvent donc toute leur résonance pour certains membres de la communauté, alors que ceux-ci ressentent un épuisement d'une transmission spontanée de la tradition dans le temps du « progrès ». Mais le « progrès » n'est pas le lot de tous. « L'Indienne archaïque » est-elle perçue de la même manière chez les « Gens de poussières », les « Gens préparés » et les « gens de connaissance » ? Tour à tour vanté ou déprécié, on peut préjuger que cet emblème ethnique est loin d'être univoque.

AU-DELÀ DE L'EMBLEME : LA DOUBLE IMPÉRIE DE MARIA SABINA

Avant de poursuivre, il convient de s'arrêter sur le terme d'emblème et en particulier d'opérer une distinction entre cette notion et celle de symbole : l'emblème, en tant que signe allégorique, « est traduction concrète d'une idée à saisir ou à exprimer simplement, les éléments concrets contenant toujours un élément du signifié » (Durand, 1993:8). Maria Sabina en tant que figure concrète, invoquée pour désigner une réalité abstraite, non canalisable, est à ce titre un emblème culturel. Par contre, le symbole est d'abord et de soi une figure, source entre autres choses d'idées et d'interprétations : « en plus du caractère centrifuge de la figure allégorique, par rapport à la sensation, il est centripète » (*Ibid.*). Ce discernement entre emblème et symbole nous permettrait de distinguer deux modes d'appréhension du patrimoine culturel et de ses éléments choisis comme significatifs : la notion d'émblématique conduisant à représenter une collectivité dans un même mouvement d'unification – centrifuge – et celle de symbolique renvoyant aux multiples significations de cet emblème pour les locaux. Paraphrasant Marc Augé (1988:45-46), nous pourrions dire que si Maria Sabina est sollicitée pour symboliser une collectivité, cette collectivité exprime son ordonnancement interne dans sa manière de traiter le symbole.

Dans le cadre de la promotion culturelle, il est particulièrement significatif que l'instauration de Maria Sabina comme « limite ethnique » soit essentiellement portée par des acteurs locaux se situant à l'intersection de deux « cultures » – tels que les instituteurs bilingues, souvent aussi acteurs politiques, ou les migrants. Cette notion de limite prend tout son sens si nous observons les circonstances au cours desquelles le nom de la « chamane » est invoqué, qui sont essentiellement des situations d'interaction avec l'extérieur : c'est le cas des écrits que nous avons cités, de la Maison de la culture, des diverses actions de promotion culturelle, mais aussi des commerces à visée touristique. Mais la « limite » tend à se déplacer en fonction des buts qui animent la commercialisation de la tradition. Pour les Huastlecos impliqués dans la vie communautaire et dans les dynamiques de sorcelleries, les revendeurs de champignons et les *chjota*

chine en relation avec la commercialisation de la « coutume » sont systématiquement accusés de sorcellerie. Or pour ces derniers, ce qui importe, c'est leur popularité auprès des étrangers qui leur assure une certaine notoriété au sein du groupe. Maria Sabina est alors l'objet d'un double jeu, qui conduit dans un même temps à la vanter auprès des étrangers dans une perspective touristique, alors que dans l'intimité elle s'avère conçue comme « sorcière » ou « sans pouvoir ». Si elle permet dans certaines circonstances de restaurer le lien identitaire avec le groupe, il est ici question d'asseoir sa position dans la collectivité au travers de sa réputation dans l'autre société, les accusations de sorcellerie visant aussi ceux qui sont investis de pouvoir.

Les assertions contradictoires relatives à Maria Sabina, compromise dans des dynamiques relationnelles, révèlent le jeu subtil des identités. La valeur de l'« objet culturel » médiateur fluctue en fonction du degré d'éloignement de l'Autre impliqué dans la relation et en fonction du thème évoqué : la célébrité d'une « chamane » face à la société englobante et au monde de l'Occident, ou le pouvoir d'une femme de savoir dans l'enceinte de la communauté. Ce double mouvement – valorisation par sa célébrité dans l'Autre société, discrédit à l'intérieur – dénonce l'ambivalence qui a cours à l'encontre de l'« être indien ». Les divers retournements quant à l'appréhension de l'« indianité » par l'État et les Indiens eux-mêmes ne sont pas sans générer de fortes ambivalences. Parmi les Mazatèques, l'« être indien » est tour à tour exalté ou décrié, là encore en fonction du thème évoqué, et selon la position socioculturelle de l'interlocuteur. Au sein de cette ambivalence, le problème de la langue est central et particulièrement révélateur des différentes politiques d'« intégration » et de scolarisation. « Être indien », mal maîtriser l'espagnol, c'est manquer de « culture » ou de « civilisation », comme le remarque une mère de famille hautleca : « *Nous sommes de la Sierra, de la montagne. Nous n'avons pas beaucoup... comme la culture qu'il y a à la ville. Nous ne savons pas ce que ça veut dire (...) parce qu'à la ville c'est plus distinct, comme il y a plus de civilisation* ». Nous retrouvons ici l'« identité » négative qu'avait observé Judith Friedlander au sujet de l'« indianité » à Hueyapan (Morelos) (1979:85). Cette négativité est étroitement associée au parler espagnol, que les gens de « dialecte » maîtrisent mal. Les intellectuels locaux, pour l'essentiel instituteurs bilingues, mais aussi certains *chjota chine*, revendiquent néanmoins la nécessité de continuer à parler mazatèque. Par contre nombre de Mazatèques affectés par la politique de « *castellanización* » disent l'avoir « oublié » lorsqu'ils se trouvent face à des « gens civilisés ». Mal maîtriser l'espagnol, c'est ne pas savoir et, à l'image des « Gens humbles », ignorer l'usage « civilisé » de l'argent : « *Il y a beaucoup de gens, même s'ils ont de l'argent, ils n'ont pas d'études, ils n'ont pas... Ils ne savent pas à quoi ça sert. Ils préfèrent le garder et mal manger, vivre mal (...) ils se contentent de vivre dans une maison humble, et la coutume est ainsi, parce qu'ils ne savent pas* ».

Cependant, si le « dialecte » est l'apanage des « Gens humbles », il est avant tout la langue utilisée systématiquement par les hommes et femmes de savoir lors des rituels chamaniques. L'identité mazatèque n'est à ce titre pas réductible à une « identité négative », car cette négativité n'a plus lieu d'être lorsqu'il est question des contacts avec la face cachée de l'univers.

C'est sur la base de cette même négativité – « ne pas être civilisé » – que s'établit la positivité de l'« être indien », un savoir des règles qui président aux rituels chamaniques et une aptitude propre à communiquer et intercéder sur l'autre monde. « Être de la montagne », revient aussi à « être plus près de Dieu ». Ainsi un *chjota chine* explique au sujet des étrangers : « Du fait qu'ils ont beaucoup d'argent, ils ne se souviennent même pas de Dieu, ne vivent pas en relation avec lui, et ils vivent seulement avec leur argent, ils pensent tout le temps que cet argent va être la richesse, la prospérité » (traduit du mazatèque). Dans cette double relation avec la langue, à la fois attribut de savoir – dans le cadre des pratiques chamaniques – et d'ignorance, Maria Sabina est conçue dans la perspective dépréciative de l'« Être indien ». En effet, les Huautlecos vantent moins le savoir de la « chamane », d'après eux tout relatif, que sa célébrité proprement dite : « Elle a été célèbre, mais elle ne savait pas ce que c'est d'être célèbre. Parce que les autres personnes qui sont préparées, par exemple les artistes, les écrivains, arrivent à être célèbres mais ils en tirent de l'argent ».

L'ignorance de Maria Sabina rejoint la perception négative de l'« être indien », c'est-à-dire son exclusion de la « civilisation », mais aussi l'origine d'une richesse qui ne répond pas aux règles de l'échange consignées dans les mythes vernaculaires (cf. Demanget, 2000:46)¹⁵. À l'instar des destinataires de présents « stériles » offerts par le *Chikon Tokoxo*, Maria Sabina aurait reçu des étrangers nombre de cadeaux dont elle n'aurait pu tirer partie : « Maria Sabina a été très célèbre. Selon ce que j'ai entendu, on lui a donné beaucoup de choses, on lui a même construit une maison, cependant on ne sait pas où elle a mis toutes ces choses qu'ils lui ont données. Parce qu'il se dit qu'ils lui ont octroyé des bénéfices. Mais elle n'a pas profité de ces bénéfices, elle est morte dans une pauvreté totale en ne possédant rien » (*Chjota chine* et petit paysan, traduit du mazatèque). À cette ignorance des choses de la « civilisation », s'ajoute son incapacité de *chjota chine* : « Au début, ça n'a plu à personne qu'elle se prête à réaliser ce travail, parce qu'il y avait des gens qui savaient plus. Alors la majorité des gens d'ici disait Maria Sabina ne sait rien. Elle ne va rien enseigner. Pourquoi ? Parce qu'elle ne sait rien. Mais les gens extérieurs eux oui ils ont dit qu'elle est grande, mais d'ici, personne ne l'a respectée » (commerçant, 45 ans).

Maria Sabina est décrite comme étant doublement ignorante : d'une part, elle n'est pas en possession de la maîtrise des ces « choses de l'argent » que sont censés détenir les étrangers et elle reste en conséquence confinée dans l'« ignorance de l'Indien ». Mais dans un même temps elle est considérée comme dépourvue de pouvoir, puisqu'elle méconnaît l'« autre richesse », celle de la connaissance de l'univers des Seigneurs de la nature, des Saints et des morts. Elle se situe dans la terre déserte de l'entre-deux, indienne happée par la société extérieure, tour à tour vantée lorsqu'il s'agit de faire valoir la célébrité de Huautla et de ses traditions, ou présentée comme une piètre « femme de savoir » lorsque le point de comparaison n'est plus l'ensemble de la communauté, mais le savoir des *chjota chine*.

CONCLUSION

Les variations symboliques que l'on a mises en évidence autour de l'emblème culturel, montrent que le problème de l'ethnicité renvoie à des constructions dynamiques, toujours inachevées, en mouvement, à l'image des relations fluctuantes qui se tissent entre les groupes et les univers de pensées. Les procès de classification posent la question de l'unité et de la diversité, à laquelle répond ici l'emblème culturel, qui représente et unifie, mais qui est aussi le siège de l'intersubjectivité grâce à l'expression, au travers d'un même objet, d'identités locales, sociales et culturelles distinctives. Finalement, on remarque un rapport cohérent entre l'emblème, invoqué comme limite ethnique, et les processus de catégorisation ethniques existant entre les Mazatèques. Maria Sabina, garante de l'authenticité, est aussi le lieu de la projection des tensions sociales existant entre les « Gens humbles » et les « Gens de papiers », entre les Indiens et l'État, entre les Mazatèques et le monde. C'est à ce titre que l'ethnicité (appréhendée sous l'angle des limites symboliques) et l'identité ethnique, ne sont pas nécessairement en phase : si Maria Sabina constitue un emblème ethnique « positif », cela n'implique pas pour autant que les identités des membres du groupe soient à son image. Mais le fait que cet objet culturel soit la cible de jugements contraires et de débats entre les habitants de la Sierra ne prouve-t-il pas que Maria Sabina réfère à une réalité toujours vivante, sous-tendue par des pratiques diversifiées ?

Mais il y a plus. Ce qui à notre sens constitue un des intérêts essentiels de la constitution de nouvelles limites symboliques du groupe mazatèque, ce sont les raisons qui ont induit l'adoption d'éléments du chamanisme comme emblèmes culturels. Pourquoi ce choix d'objets culturellement exemplaires alors que d'autres sont abandonnés à l'oubli ? Hormis le fait que ce choix s'inscrive dans la valorisation occidentale des années 1970, puis à présent dans le contexte de l'« indigénisme de participation » et des courants « néo-indianistes » qui ont surgi ces dernières décennies, il a une valeur hautement symbolique que n'expliquent pas seulement les phénomènes de mode. Ce que les Mazatèques s'attribuent, au-delà de ces figures médiatiques, c'est une sensibilité et une aptitude particulière à communiquer avec l'autre monde. Les rituels chamaniques sont en effet les espaces privilégiés des contacts avec les morts. Si les représentations des relations existant entre les groupes sont déterminantes dans les constructions changeantes de l'ethnicité, les rapports établis avec le monde autre des morts, des saints et des Dieux joue aussi un rôle essentiel dans les fondations identitaires de la société mazatèque. Il nous semble à ce sujet que le spectre des théories substantialistes peut conduire à considérer les processus d'attribution ethnique essentiellement sous leur versant relationnel « extérieur », entre les effectifs humains. Qu'en est-il du type de rapport que les membres du groupe initient avec leur environnement naturel (auquel appartient celui de la surnature) ? Si l'on a vu que les porteurs des mises en scène de l'ethnicité sont essentiellement des « Gens de papiers » tels que les intellectuels locaux, le rôle médiateur des *chjota chine* est aussi particulièrement important. Outre qu'ils assurent également les contacts (mais de façon individualisée) avec les étrangers, les hommes

et femmes de savoir font également office de médiateur avec un autre genre d'altérité, celui propre à l'univers de la surnature. C'est en tout cas ce que nous disent les Mazatèques au sujet des fondations de leur ethnicité : ils se définissent non seulement face aux Autres, mais aussi entre eux, par leur aptitude exclusive à maîtriser l'accès à un autre savoir grâce à leurs contacts avec les acteurs d'un monde invisible, celui de leurs origines.

Notes

- 1 Les *Chjota Chine*, littéralement « hommes de connaissance », « gens de savoir » ou guérisseurs, auquel il faut ajouter le terme de leur spécialité, sont aussi dénommés en espagnol *sabios* ou *sabias* (« hommes ou femmes de savoir »), *curanderos* ou *curanderas* (guérisseurs ou guérisseuses). Le terme de « chamane », parfois employé aujourd'hui par les Mazatèques, a été introduit par les étrangers à la suite du phénomène de mode que connaît ce terme depuis les années 1950.
- 2 Le *municipio* est la plus petite unité administrative au Mexique. Il diffère de notre commune car il peut être composé de plusieurs villages qui dépendent d'un chef-lieu, tel le *municipio* de Huautla.
- 3 Concernant le personnage de Ricardo Flores Magon, les dissensions politiques que connaissent les *municipios* de la Sierra mazatèque en font une figure loin d'être univoque, comme nous aurons l'occasion de le montrer avec la figure de « Maria Sabina ». Une analyse plus poussée devrait conduire à dégager les relations entre les intérêts sociopolitiques locaux et les diverses appropriations de cet emblème politique. Par contre, la figure du président Benito Juárez est moins la cible de controverses : son ancestralisation semble avoir évacué la perspective polémique que génèrent les objets du chamanisme.
- 4 Avec l'amendement de l'Article 4 de la Constitution (Olvera Sierra & al., 1994).
- 5 Il s'agit de la variante dialectale de la zone basse. *Ha Shuta enima* signifie littéralement « Gens de parole humble » et correspond au terme *Chjota yoma* « Gens humbles ».
- 6 Le terme de *chikón* signifie aussi « étrange », « confus », et il peut également être traduit littéralement par « étranger », car il renvoie aux acteurs du monde autre, les Seigneurs de la nature. Le plus sollicité de ces seigneurs est le *Chikon Tokoxo*, aussi Saint Martin dont il a l'apparence, et Seigneur de l'agriculture et de la montagne *Tokoxo* qui fait face à Huautla.
- 7 Le terme *nima* désigne le cœur (organique) mais aussi par extension métonymique, l'« âme-image » des défunts, l'« âme » des vivants étant en même temps contenant (enveloppe, image) et contenue dans le cœur. C'est donc à un principe ontologique que réfère ce terme.
- 8 L'armée mexicaine intervient dès 1969 pour enrayer l'affluence des visiteurs essentiellement mexicains et nord-américains. Le phénomène de médiatisation qui est initié à partir des années 1960 est de grande ampleur.
- 9 En plus de l'expulsion des hippies par l'armée mexicaine en 1969 et de l'inscription au code sanitaire du trafic et de l'usage des drogues hallucinogènes en 1971, Maria Sabina est elle aussi la cible des autorités. Son domicile est perquisitionné et elle est convoquée à plusieurs reprises pour trafic de drogue, ce qui la conduit par la suite à se cacher à Mexico. En 1969, la revue culturelle *Siempre!* consacre un interview à la « femme chamane la plus renommée au monde, victime de l'anthropologie et de l'irresponsabilité » (dans Estrada, 1977:109). Le scandale intervient alors que les politiques d'intégration soulèvent de virulentes critiques de la part d'une génération naissante d'anthropologues, dont le chef de file est Guillermo Bonfil.
- 10 Les groupes de concheros doivent leur nom au mot *concha*, en référence à la carapace du tatou dont on fait un instrument à cordes. Cet instrument accompagne les chants et danses rituels des concheros. Ceux-ci entretiennent des rapports étroits avec les groupes de la mexicanité (Odena Güemes, 1995:213).
- 11 Au programme, défilé-procession à la montagne de l'Adoration, demeure du Seigneur de l'agriculture le *Chikon Tokoxo*, exposition d'artisanat sous les arcades de la Présidence

municipale, rencontres et tables rondes de « médecine traditionnelle » organisé par l'INI, conférences, auxquelles participent des *chjota chine* de Huautla appartenant soit au réseau de « sages-femmes traditionnelles » géré par l'hôpital et l'IMSS (Institut Mexicain de Sécurité Social), soit au réseau des médecins traditionnels « Maria Sabina » coordonné par l'INI.

12 *Secretaría de Educación Pública* : ministère de l'Éducation.

13 Nous ne faisons ici que survoler le problème de l'écrit en rapport avec la problématique de cet article. Il est en effet intéressant de noter que les acteurs de l'impulsion de l'écriture, s'ils posent tour à tour les mythes vernaculaires ou les chants de morts durant la fête de *Todos Santos* comme source d'inspiration, ne se sont jamais aventurés sur l'écrit des oraisons chamaniques en dehors des chants de Maria Sabina transcrits par les étrangers.

14 Elles se traduisent chez les « Gens de papier » par une accumulation d'informations sur la tradition qui restent souvent jalousement gardées et par les publications individuelles qui suscitent d'importantes convoitises. Quant aux *chjota chine*, ces mêmes publications sont à l'origine d'une plus-value de notoriété et d'un autre type de légitimation de statut, exacerbant ainsi les rivalités déjà existantes.

15 Nombre de récits relatent des rencontres avec le *Chikon Tokoxo*, au cours desquels le Seigneur de l'agriculture offre des montagnes d'or ou, se faisant passer pour un marchand, demande que lui soit gardé son chargement. La valeur de la richesse octroyée, dans ce cas, est infructueuse, puisque dans l'attente de son propriétaire, le receveur ne pourra faire circuler ce bien.

Bibliographie

- Amselle, J.-L., 1985, « Ethnies et espaces : pour une anthropologie topologique » dans Amselle et M'Bokolo, *Au cœur de l'ethnie, Ethnies, tribalisme et état en Afrique*, Paris, Éditions la Découverte, pp. 1-48.
- Augé, M., 1988, *Le Dieu Objet*, Paris, Flammarion.
- Barth, F., 1976 [1969], « Introducción », dans *Los Grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 9-49.
- Bartholomé, M., 1997, *Gente de Costumbre y Gente de Razón. Las identidades étnicas en México*, México, Siglo Veintiuno Editores, INI.
- Bataillon, C., 1982, « Nota sobre el indigenismo », dans *Indianidad, Etnocidio e Indigenismo en América Latina*, CEMCA, Mexico, pp. 129-140.
- Benitez, F., 1964, *Los Hongos Alucinantes*, México, Serie Popular Era.
- Boege, E., 1988, *Los Mazatecos ante la Nación. Contradicciones de la identidad étnica en la México actual*, México, Siglo Veintiuno.
- Coronado, Suzan, 1991, « La literatura indígena : una mirada desde afuera », dans Montemayor, C. (coord.), *Situación actual y perspectivas de la Literatura en Lenguas Indígenas*, Mexico, Consejo Nacional para las Culturas y las Artes, pp. 55-76.
- Dehouve, D., 2003, *La Géopolitique des Indiens du Mexique. Du local au global*, Paris, CNRS Éditions.
- Demanget, M., 2000, « El precio de la Tradición. En torno a los intercambios entre las riquezas económica y espiritual en la comunidad mazateca Huautla de Jiménez », *Cuadernos de Trabajo de la Universidad Veracruzana*, n° 7, Xalapa.
- Demanget, M., 2001, « Reconstruction of the shamanic space and mystical tourism in the Mazatec region (Mexico) », dans *The Concept of Shamanism: Uses and Abuses*, Edited by Henri-Paul Francfort and Roberte N. Hamayon, Akadémiai Kiadó, Budapest, pp. 305-330.

- Dozon, J.-P., 1985, « Les Bété : une création coloniale », dans Amselle J.-L. et M'Bokolo, E., *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et état en Afrique*, Paris, Éditions la Découverte, pp. 49-86.
- Durand, G., 1993 [1964], « Le vocabulaire du symbolisme », dans *L'Imagination Symbolique*, Paris, PUF, pp. 8-9.
- Escalante Betancourt, Y.; Rajsbaum Gordezky, A.; Chavez Castillo, S. (coord.), 1998, *Derechos Religiosos y Pueblos Indígenas. Memoria del Encuentro Nacional sobre Legislación y Derechos de los Pueblos Indígenas de México*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- Estrada, A. (propos recueillis par), 1989 [1977], *Vida de María Sabina, la Sabia de los Hongos*, México, Siglo XXI; Traduction française : 1979, *Autobiographie de María Sabina, La Sage aux Champignons Sacrés*, Paris, Seuil.
- Estrada, A. 1996, *Huautla en Tiempo de Hippies*, México, Grijalbo.
- García Carrera, J., 1987, *La Otra Vida de María Sabina*, México, à compte d'auteur.
- García Carrera, J. (textos); Miranda, Juan (fotografías); Benitez, Fernando (prologo), 1997, *Curanderos y Chamanes de la Sierra Mazateca*, México, Gatuperio Editores.
- Geertz Van Derburg, B. y Carrera Gonzalez, F., 1996, « Chan-Chaon-Yoma, el calendario agrícola mazateco », dans *Códice Ixtlilxóchitl. Apuntes y pinturas de un historiador*, México, Fondo de Cultura Económica et Akademische Druckund Verlagsanstalt (Austria), pp. 163-233.
- Gregorio Regino, J., 1991, « Escritores en lenguas indígenas » dans *Situación actual y perspectivas de la Literatura en Lenguas Indígenas*, Carlos Montemayor (coord.), Mexico, Consejo Nacional para las Culturas y las Artes, pp. 119-137.
- Khouri, N., 1992, « Discours et mythes de l'ethnicité », dans *Les Cahiers Scientifiques*, 78, Association Canadiennes-Française pour l'Avancement des Sciences, Montréal, pp. 1-19.
- Le Bot, Y., 1994, *Violence de la Modernité en Amérique latine. Indianité, société et pouvoir*, Paris, Karthala.
- Levi-Strauss, C., 1987 [1952], *Race et Histoire*, Paris, Folio.
- Levi-Strauss, C., 1974 [1958], « Le sorcier et sa magie », dans *Anthropologie Structurale II*, Paris, Agora, pp. 191-212.
- Lipiansky, E.-M., 1995, « Communication interculturelle et modèles identitaires », dans *Identités, Cultures et Territoires*, Paris, Desclée de Brouwer, pp. 35-42.
- Musset, A., 1999, « Interventionnisme, libéralisme et mondialisation : l'Amérique latine dans tous ses états », dans *Cahiers des Amériques Latines*, n° 26, pp. 69-74.
- Odena Güemes, L., 1995, « Los restauradores de la mexicanidad », dans Barcelo R., M. A. Portal & M.J. Sanchez (coord.), *Diversidad Etnica y Conflicto en América Latina. El Indio como metáfora de la identidad nacional*, Mexico, Plaza y Valdes Editores, pp. 197-216.
- Oehmichen Bazán, M. C., 1999, *Reforma del Estado. Política social e indigenismo en México, 1988-1996*, México, UNAM.
- Olvera Sierra, C.; Poliakoff, D. (comp.), 1994, « Opiniones sobre la Ley Reglamentaria al Artículo 4° Constitucional », *Cuadernos de Antropología Jurídica*, 5, INI, México.
- Portal, M. A., 1995, « El indio como imagen televisiva : la creación de nuevos mitos e identidades en la sociedad contemporánea », dans Barcelo R., M. A. Portal & M.J. Sanchez (coord.), *Diversidad Etnica y Conflicto en América latina. El*

- Indio como metáfora de la identidad nacional*, Mexico, Plaza y Valdes Editores, pp. 175-196.
- Quintanar Miranda, M. C. y Maldonado Alaavaarado, B., 1999, « La gente de nuestra lengua. El grupo etnolingüístico chjota énná (mazatecos) », dans Barabas, Alicia M. & Miguel A., Bartolomé (coord.), *Configuraciones Etnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para autonomías*, vol. II, Oaxaca, INAH, pp. 9-54.
- Pellicer, D., 1991, « Oralidad y escritura de literatura indígena: una aproximación histórica », dans Montemayor C. (coord.), *Situación actual y perspectivas de la Literatura en Lenguas Indígenas*, Mexico, Consejo Nacional para las Culturas y las Artes, pp. 15-53.
- Tibon, G., 1985, *La ciudad de los Hongos Alucinantes*, México, Panorama Editorial.
- Wasson, Gordon, 1957, *Mushroom Ceremony of the Mazatec Indians of Mexico*, New York, Folkways Records and Service Corp.
- Wasson, Gordon, 1974, « Le Champignon divin de l'immortalité », dans *La chair des Dieux. L'usage rituel des psychédéliques*, Paris, Seuil, pp. 269-284.
- Wasson, Gordon, 1983, *El Hongo Maravilloso Teonancatl, Micolatría en Mesoamérica*, México, Fondo de Cultura Economica.
- WEIL, E., 1971, « Tradition et traditionalisme », dans *Essais et Conférences*, T. II, Paris, pp. 9-21.

RÉSUMÉ – RESUMEN – ABSTRACT

Dans le Mexique contemporain, les nouvelles relations établies entre les populations indiennes et l'État encouragent les mises en scène ethniques. Au-delà des élaborations de l'ethnicité comme « substance », sa déconstruction ouvre sur un phénomène pluriel, qui s'exprime notamment au travers des divers emblèmes invoqués par les acteurs. Les Mazatèques des hautes terres, dans la Sierra Madre Oriental (Oaxaca), se sont réappropriés des éléments du chamanisme tout d'abord médiatisés par les Occidentaux, suite à un important événement touristique. Parmi eux, la « chamane » Maria Sabina, est aujourd'hui affichée comme un emblème de leur identité. Cet emblème, érigé comme une frontière symbolique entre les effectifs humains, nous renseigne sur la perception qu'ont les acteurs locaux des types de relations initiés avec les autres. Derrière les mises en scène destinées à des agents extérieurs (le tourisme, l'État), comment la société mazatèque, dans sa diversité, conçoit-elle la défunte « femme de savoir » devenue la « chamane » des étrangers ?

En el México contemporáneo, las nuevas relaciones establecidas entre las poblaciones indígenas y el Estado, propician las representaciones étnicas. Más allá de las elaboraciones de la etnicidad como « sustancia », su deconstrucción se articula a partir de una pluralidad expresada a través de la diversidad simbólica invocada por los actores. Los mazatecos de la Sierra Madre Oriental de Oaxaca se han reapropiado de elementos del chamanismo mediatizados por los occidentales como consecuencia de

los flujos turísticos. Actualmente la « chamán » María Sabina es, por ejemplo, un símbolo de su identidad. Dicho símbolo ha sido erigido como una frontera simbólica que nos da cuenta de la percepción que los actores locales tienen de las relaciones iniciadas con los otros. Pero en realidad, más allá de las puestas en escena orientadas a los actores externos (el turismo, el Estado) ¿ cómo concibe la sociedad mazateca, en su diversidad, a la difunta « mujer de conocimiento », convertida en la « chamán » de los extranjeros ?

In contemporary Mexico, the new relationships established between the Indian populations and the State encourage ethnic productions. Beyond the elaboration of ethnicity as « substance », its deconstruction opens up on a plural phenomenon which expresses itself, among others, through various emblems put forward by the actors. The Massatecs of the High lands of Sierra Madre oriental (Oaxaca) have re-taken over some elements of shamanism which were first given media coverage by westerners after an important tourist event. Among which, the « shaman » Maria Sabina has been displayed as an emblem of their identity by the Massatecs. This emblem, erected as a symbolical frontier between human beings, gives information about how the local actors sense the types of relationships initiated with other people. Behind the performances intended for external agents (tourism, the State), how does the Massatec society, in its diversity, conceive the late « wise woman » who has become the « shaman » of foreign people?

Mots clés : Mexico, Indiens mazatèques, ethnicité, chamanisme, tourisme

Keywords: Mexico, Mazatec Indians, ethnicity, shamanism, tourism

Palabras claves: México, mazatecas, etnicidad, chamanismo, turismo

MINAS MISTIÇAS : ÍNDIOS COLONIAIS EM BUSCA DA LIBERDADE NO SÉCULO DO OURO

MARIA LEONIA CHAVES DE RESENDE*

Em seu território ela [Minas] ajunta de tudo, os extremos, delimita, aproxima, propõe transição, une e mistura: lá se dão encontro concordemente as diferentes partes do Brasil. Seu orbe é uma pequena síntese, uma encruzilhada, pois Minas Gerais é muitas. São, pelo menos, várias Minas.
(Ave, Palavra – Guimarães Rosa)

MINAS É MUITAS, disse o escritor Guimarães Rosa, com seu tom taciturno e onisciente. São *muitas* e *várias*, insistia, dando a conhecer a coexistência, nessas plagas, da diversidade e do múltiplo que aqui se congraçaram. E, se em Minas Gerais tudo se conciliava, em uma mistura, o autor perguntava instigado se, sendo tantas Minas – e, contudo, uma – o homem mineiro era um *homem em estado minasgerais*. Sim, Minas produziu um homem *minasgerais*. Por ser plural, múltipla, de muitas gentes – branco, negro e também indígena – Minas Gerais, desde as primeiras horas, acabou por compor uma formação social ímpar, distinta do modelo da *plantation*, por ser urbana, mercantilizada e densamente povoada como já revelou a historiografia clássica¹. Seus traços tipicamente urbanos e o vigor de sua economia mineradora, no século XVIII, responderiam por uma sociedade com intensa mobilidade e heterogeneidade étnica desde o assentamento de seus primeiros arraiais e lugarejos. No burburinho da corrida que a descoberta de veios auríferos ocasionou, Minas acolheu gentes provenientes de diversas regiões, foi celeiro de visões, sentimentos, experiências que se mesclaram. Minas nasceu, assim, sob o signo da multiplicidade, da mistura, de fusões e da pluralidade. Brancos, negros, índios se misturaram e deixaram emergir um mundo que, então, não era mais branco, índio ou

*Doutora em História Social da Cultura/UNICAMP, Professora e Coordenadora do curso de pós-graduação em História de Minas Gerais, Universidade Federal de São João del-Rei. (leonia@ufsj.edu.br)

negro – mas sobejamente de mulatos, pardos, cabras, caboclos, enfim, um universo mestiço que, para além da mistura biotípica, também produziu, neste encontro, um amálgama de sentimentos, tradições, comportamentos, numa mescla cultural buliçosa e estimulante¹. Por acolher essa mistura de diversos grupos, numa urdidura de brancos, negros, índios – um mundo mestiço afinal –, Minas Gerais se constituiu numa formação complexa (Monteiro, 1999:94).

Nosso objetivo aqui é recuperar parte desse cenário de encontros, atentando não para o cotidiano de toda a gente, mas tão somente do *gentio da terra* – como então eram chamados os índios – e de suas tantas misturas, que compartilharam experiências e desventuras nas vilas da Minas Gerais colonial em busca da liberdade. Para dar conta disso, adotei a idéia de que podemos nos referir a esses homens e mulheres como *índios coloniais*. Entendo que esses índios e/ou seus descendentes, destribalizados por diversas razões, de várias origens étnicas e/ou procedências geográficas, muitos nascidos dentro da sociedade colonial, foram incorporados à vida sócio-cultural das vilas na Minas setecentista³. Apesar da adscrição nitidamente indígena – porque assim se identificavam e eram também reconhecidos como tal pelos outros – experimentaram um contato intenso com os colonos e foram integrados à sociedade colonial, na maioria das vezes na condição de *mestiços*. Mesmo assim, compuseram um grupo específico que demarcou diferenças de outros componentes dessa sociedade – justamente por reafirmarem sua ascendência indígena. Tributários de um legado comum – o de ser ou ter origem indígena, esses índios coloniais, ainda que integrados à sociedade colonial – descaracterizados e distantes de um padrão tradicional em função de seu isolamento decorrente do processo de destribalização dos diversos grupos de origem – construíram uma distintividade: reconheciam-se como herdeiros de uma ascendência indígena.

Assim, este texto trata da vivência desses índios coloniais que, de diversas origens étnicas, desterrados de suas aldeias ou expulsos de suas terras, passaram a viver nas vilas e lugarejos de Minas Gerais (Brasil), no século XVIII. Identificados por uma ampla gama de categorias mestiças, vão rejeitar tal condição, acionando a justiça, para evidenciar sua origem indígena. Recorrendo a esse expediente, em um movimento de reconstrução identitária, fizeram-se reconhecer como índios e, por prerrogativa da lei, garantiram a liberdade em uma sociedade escravista, num movimento de etnogênese⁴ à moda setecentista.

MINAS MESTIÇA

Não é tarefa das mais fáceis recuperar as raízes étnicas dos índios coloniais que, procedentes de diversas regiões, se dispersaram pelas vilas de Minas Gerais no século XVIII. Na verdade, nem é esse nosso intento. Mais do que recuperar a origem étnica – de resto, impossível na maioria dos casos – o que nos interessa é pensar o processo de reconstrução identitária a partir da vivência daqueles índios misturado sem uma sociedade escravista colonial.

Nomeados por marcadores genéricos, os índios e seus descendentes aparecem dispersos nas fontes históricas que raramente definem o grupo étnico. São esparsos os casos em que essa identidade étnica emerge e, de forma geral, reduzem-se a umas poucas referências. Raras indicações, em tupi, acompanharam o prenome cristão de alguns índios arrolados nos registros documentais. Na sua maioria são sinônimos de animais: sasú, sasuhí, boy, cururú, caité (Moraes, 1902:30), que quer dizer beija-flor, rio de beija-flores, cobra, sapo e mata, respectivamente. Esparsas também foram as menções étnicas, em geral reduzidas aos quatro grupos principais: botocudos, caiapós, puris e coroados.

Isso foi colocado como um problema crucial para muitos historiadores, interessados em demonstrar o quanto o agenciamento de povos indígenas estava sujeito a uma matriz cultural étnica, determinando a maneira de aqueles homens interpretar e agir sobre a realidade. Pela sua condição generalizante, sem definição étnica capaz de evocar um agenciamento próprio de um determinado grupo que compartilhavam uma mesma tradição cultural, os índios coloniais foram desprezados. Sob a pecha de índios e outras categorias correlatas, foram relegados a um lugar secundário e sem importância histórica.

Essa visão traz sérias implicações. A primeira armadilha é entender que a resistência indígena é sempre uma oposição à sociedade dominante, baseada num modelo de contato que oscila do mais puro índio ao mais descaracterizado índio assimilado, simplificando a história dos diversos povos indígenas a uma crônica da extinção, sem levar em conta a construção ou recriação das identidades nativas e da solidariedade social que se dá em função das mudanças provocadas pelo contato. A segunda consequência – e talvez a mais funesta – é que a resistência só é possível à medida que a sociedade indígena mantenha uma certa integridade. Esse procedimento contribui para a invisibilidade de largos setores da população colonial que, embora de origem indígena, não corresponde aos critérios de indianidade convencionalmente aceitos. Tomando isso em conta, há de se reavaliar a rearticulação das identidades não mais reduzidas às formas pré-coloniais, mas, especialmente, compreender sua inserção no esquema colonial.

Levando isso em conta, a trajetória de diversos grupos indígenas e seus descendentes em Minas Gerais colonial pode ser vista como duplamente esvaziada. Primeiro, pelos agentes colonizadores ao nomearem indivíduos de origem indígena com o termo genérico de índio ou outros correlatos de mestiçagem. Nas fontes documentais, produziram o apagamento de uma memória étnica particular, ao colocar populações com tradições e valores culturais distintos no mesmo bojo. No entanto, se há uma incerteza na definição étnica desses índios, pelo registro oficial e eclesiástico pouco preocupado em distinguir a origem do gentio, escamoteando a alteridade dos nativos, isso não pode ser uma negação, por excelência, da contribuição desses índios na formação de Minas. Se tomarmos a idéia de que a identidade é construída historicamente, não se pode deixar de considerar o fato de que, independente do grupo étnico a que aqueles índios pertenciam, eles reconstruíam suas vidas na sociedade escravista mineira, num esforço pouco percebido pelos historiadores. E,

aqui, reside o segundo encrave. Os próprios historiadores reproduziram essa lógica, não se incumbindo de recuperar a participação dessas populações na formação sócio-cultural de Minas por não reconhecerem que, se tais designações escamotearam a origem étnica, eram, por outro lado, reveladoras do processo histórico que aqueles homens experimentaram no contato com a sociedade. Daí a categoria de índio se decompor em múltiplas designações – dado o processo de mestiçagem a que foram expostos no contato com a sociedade colonial. Nesse sentido, a produção de um conceito genérico como índio e suas tantas categorias mestiças foi rejeitada por boa parte da historiografia, que não se deu conta de que, se tais designações escondiam as diferenças culturais, se prestaram, de qualquer forma, como elementos reveladores da trajetória histórica daqueles homens – foi o lugar em que populações destribalizadas, desraigadas de seus laços étnicos, em uma situação histórica adversa, se reencontraram. Como atentou Guillaume Boccara, o que importa é saber o que significa ser ‘índio’ em um momento determinado da História⁵.

Se essas categorias genéricas foram tomadas como um problema para os pesquisadores – porque não se podia recuperar precisamente a história de um determinado grupo, interessados que estavam em buscar os índios puros – hoje, todas essas designações genéricas podem ser entendidas como resultado de um amplo processo de incorporação de populações indígenas à sociedade colonial. Como bem coloca Gruzinski, fazendo *pouco caso das mudanças históricas* que as populações indígenas conheceram e subestimando o impacto da presença européia, alimentou-se a imagem de *sociedades estáticas e imóveis*, mantendo à sombra as populações *misturadas, contaminadas e expostas à influência ocidental*. Portanto não é o silêncio dos arquivos que explica as *lacunas ou falhas das pesquisas*, mas a recusa de enxergar as *mestiçagens* que se desenvolveram. Assim, não é casual que as designações para identificar a população indígena e seus descendentes, nas fontes documentais, sejam tão diversas, dando a conhecer as mestiçagens, tomadas para os mais puristas como contaminações ou interferências e que, por esse motivo, tenham sido desprezadas ou colocadas no mesmo bojo de misturas afro-brasileiras (Gruzinski, 2001:30).

Por tudo isso, temos de considerar a sociedade mineira colonial pelo que ela é, composta de *passseurs ou intermediários*. Daí devemos entender o suposto desaparecimento das populações indígenas mais como uma mutação (Boccara, 2000:20). Ao levar isso em conta, esse segmento da população indígena ganha nova visibilidade, passando, então, a ser reconhecido por essa gama de designações, já que Minas Gerais foi um reservatório desses marcadores genéricos. É recorrente a pecha imputada à população de origem indígena, quase sempre manifesta em inúmeros rótulos.

A designação mais comum foi mesmo carijó. Outras referências aparecem na documentação como gentio, tapuias ou bugres. Assim, por oposição aos carijós, índios mansos falantes de tupi ou língua geral, aparecia o tapuia, índios bravos do sertão, *bárbaros pela sua natureza*. Com o processo de integração, essa nuance deixa de existir

e o termo *gentio da terra* se generaliza, se prestando a identificar os índios coloniais.

Há ainda graduações nos termos que identificam a condição indígena, fruto da miscigenação, como *cabocolo* (*caboclo*), *curiboca*, *cabra*, *bastardo* e *mameluco*. Para Senna, *cabocolo* era o *gentio que veio do mato e, amansado, passou a viver no meio dos branco* ou aquele que é *mestiço de índio*. *Curiboca* acompanha essa mesma noção, sobretudo, resguardando o sentido de mestiço entre negro e índio. Seu significado seria originado de *cariúá-e-oc* que significa *tirado do branco* ou *carib-oca* que quer dizer *cariba aldeado* (Senna, 1926:92).

Caso similar é o *cabra*. Mary Karasch considera que este termo definia os escravos brasileiros menos considerados nas cidades, os de ancestralidade e mistura racial indeterminada. Daí incluir os *caribocas* e *cafunos* bem como os índios de origem mista na categoria de *cabras* (Karasch, 2000:39). Venâncio Pinto chama a atenção para o termo *cabra da terra* que aparece na documentação, em Minas, como sinônimo de negro da terra (Pinto, 1997:167). Não se pode deixar de mencionar aqui as diversas referências, empregando o vocábulo *negros da terra* para nomear os índios. De fato, não foram poucos os casos em que assim tenham sido registrados.

Havia ainda os que foram registrados simplesmente como mestiços ou bastardos. Como explica Nazzari, os primeiros mestiços eram identificados como filhos de branco ou branco da terra, para marcar bem a paternidade branca e mãe indígena (Nazzari, 2001:33). O fato é que com o alto índice de ilegitimidade desses rebentos, a palavra *bastardo* passou a ser amplamente usada para designar as crianças nessa condição. Assim, se por todo o setecentos, a bastardia foi freqüentemente adotada para indicar a condição de ilegitimidade, há muitos indícios de que, tendo lugar o processo de miscigenação, muitos índios tiveram seus filhos registrados nessa condição⁶. O termo *bastardo* passa a ter também um sentido étnico equivalente àquele de origem indígena. Ao longo das décadas, o termo se generalizou e passou a nomear mesmo os filhos de índios de origem pura⁷.

Mamelucos foram aqueles mestiços, filhos de índia pura com os colonos europeus. A expressão *mãmã-ruca* ou *membirúca*, em tupi, significa justamente o *filho tirado da mistura*. Alguns deram a acepção de governados, encostados ou possuídos, fazendo alusão da relação de dependência direta com os colonos. Os *mamelucos* de cor mais clara e mais próximos do branco foram chamados de *brancarão*, significando o falso branco, e por extensão, era branco da terra (Senna, 1926:91). Para John Monteiro, *mameluco* e *bastardo* tiveram acepções diferentes. Tanto um quanto outro descrevem a prole de pai branco e mãe índia, mas no caso dos *mamelucos*, havia o reconhecimento público da paternidade (Monteiro, s/d:58).

Quanto ao termo administrado que tão freqüentemente aparece nas fontes paroquiais de Minas, refere-se à mesma prática já adotada pelos paulistas no século anterior em relação às populações indígenas. Em vista das restrições legais e morais ao cativo indígena, os paulistas procuraram justificar o domínio sobre as populações indígenas pelo recuso

da administração, justificando a escravização pela necessidade de doutrinar os índios infiéis, que haviam rejeitado conscientemente a fé católica. Assumindo a posição de administradores particulares dos índios – dados como incapazes – os colonos obtiveram a prerrogativa de, sob a responsabilidade de doutrinar os infiéis, exercer sobre eles todo o controle, sem que isso pudesse ser caracterizado como escravidão que feria os princípios legais. De fato, na prática, contornaram os problemas de ordem jurídica e moral, garantindo a manutenção das relações escravistas⁸.

E se a reputação não era o bastante, os traços físicos eram a marca indelével *já que pela feições, cor e cabelo mostrava-se bem a condição balda*⁹. Isso é o que faz crer expressões bem difundidas *de cabelo corregadio* para também identificar pessoas de origem nativa¹⁰.

Todas essas designações são um flagrante do processo de miscigenação a que foram submetidas populações de origem indígena na ocupação da Minas Gerais setecentista. Pensando dessa forma, então se explica, ao menos em parte, a tão propalada ausência da população indígena que a historiografia mineira deixou de enxergar no universo urbano colonial. Daí a relutância de alguns historiadores em reconhecer sua participação na formação sócio-cultural de Minas. Senna, um dos mais notórios estudiosos sobre a questão indígena mineira, insistia na tônica de que *o elemento aborígine não se cruzou em Minas tão intensamente, de modo a determinar decisiva modificação no sangue, costumes e tradições do povo aqui formado* (Senna, 1926:49).

Seja como for, pode-se deduzir daí que todas essas designações, portanto, longe de terem uma referência étnica pura, já eram fruto da mistura de povos indígenas de diversas etnias e procedências. Assim, ao longo do século XVIII, quando o processo de miscigenação produziu uma nova geração, todos esses termos passaram a designar os mestiços, descendentes de índios, então, incorporados ao cotidiano mineiro. A questão é que, se todos esses chavões se prestaram a rotular as populações indígenas e seus descendentes, impingindo e selando uma imagem de mestiços, também foram usados por eles como um recurso, bastante eficaz, para dessa condição se beneficiarem. Se a discriminação, pelos traços físicos, sociais ou étnicos, implicou, em muitos casos, a exclusão das populações indígenas, certamente favoreceu o estreitamento da convivência entre eles, pelo sentimento de pertencimento aquele grupo.

DE MESTIÇO A ÍNDIO COLONIAL

Uma série de recursos foi usada no sentido de burlar a legislação colonial que garantia a liberdade aos índios. O expediente mais evidente foi o da *administração*, pois isso significou, na prática, a escravização de populações indígenas. No entanto, entre junho de 1755 e maio de 1758, os índios receberam a liberdade, pelas penas de Marquês de Pombal, que aprofundou o impasse em relação à emancipação indígena. Essa legislação, *plano de civilização e colonização*, reconhecia a liberdade dos índios, ordenando que se restituísse o uso e o gozo de seus bens. A lei

favorecia aos indígenas tanto quanto aos mestiços, então sujeitos às mesmas leis civis que regiam as populações urbanas¹¹. Imbuído desse espírito, Luiz Diogo Lobo da Silva, então governador de Pernambuco e demais capitanias, mandou publicar as leis *para ficarem extirpados e abolidos os escandalosos abusos e dissipar de uma vez as raízes desse procedimento que, sob ímpios pretextos, tinham injustamente na escravidão os índios*. Para tanto, estabelecia *incontestavelmente a liberdade das pessoas, bens a favor dos índios que habitam todo o continente do Brasil*, ordenando que *se cumprisse e guardasse a lei sem retratação, interpretação ou modificação alguma*¹². Em 1760, quando já havia assumido o posto de governador de Minas, reeditou toda essa legislação. A repercussão dessa medida abriu um precedente fabuloso para que os índios coloniais, sob condição jurídica incerta – enredados entre a escravidão e a liberdade – acionassem a justiça colonial na defesa do seu direito à liberdade. Tentando se proteger do cativo, muitos desses índios coloniais, tratados como mestiços, fizeram questão de marcar sua condição indígena, movendo *ações de liberdade* contra seus administradores. A partir de então, as ações de liberdade vão pulular em várias regiões de Minas Gerais., onde vários julgamentos foram levados a cabo¹³.

Em 1764, Leonor e seus três filhos, José, Manoel e Severina e também seus netos, Felix, Mariana, Narcisa e Amaro, de *geração carijó*, ancorando-se na lei de 1755, requereram ao governador, em Ouro Preto, para serem *libertos e isentos da escravidão em que se achavam os ditos carijós*, sob o domínio de Domingos de Oliveira que os mantinha cativos, maltratando-os e infringindo *rigorosos serviços e pancadas*. Segundo o depoimento de Leonor, o administrador mantinha toda a família sob estreita vigilância, espionados por um de seus filhos *para que não fossem se queixar*. Feitas as averiguações, diversas pessoas acenaram para a irregularidade. Diante disso, o governador, em fevereiro de 1765, ordenou que uma escolta fosse libertar os carijós, procedendo contra aqueles que colocassem quaisquer embaraços¹⁴.

Caso semelhante foi o de Maria Antônia de Moraes que, em 1769, alegava ter ascendência indígena e, por essa razão, se considerava forra¹⁵. Outra petição nessa linha foi de Maria Moreira, descendente *do gentio da terra por ser nascida de pais livres, por serem carijós de cabelo corredio e a quem Sua Majestade, por repetidas ordens, tem feito e declarado livres*. Recorria ao governador, solicitando permissão para poder sair da casa do tenente Francisco Xavier, onde estava depositada por ordem de seu senhor, o sargento – mor Felipe Antônio Borem. Impedida de transitar pelas ruas, segundo argumentava, não podia tratar de seus interesses em assegurar sua liberdade da qual *não podia ser privada por ser nascida livre*. O despacho foi favorável, já que *pela inspeção ocular era evidente sua qualidade de índia*¹⁶.

É bem verdade que nem todos tiveram a mesma sorte. Muitos encontraram dificuldade de comprovar sua ascendência para garantir seu direito. Esse foi o destino de Violante, cabra, e de sua mãe, Josefa dos Prazeres, que, por volta de 1769, depositadas na vila, requeriam a liberdade¹⁷. Seguindo a mesma arenga, argumentavam que eram *forras procedidas de geração de índios*. A sua proprietária recorreu a censuras

eclesiásticas, alegando que o requerimento era falso, já que *somente o foi da mesma geração por parte paterna* e tendo sido *conservada em cativo*, *requereu maliciosamente a sua liberdade*. De fato, a partir das testemunhas, soubemos que Violante era filha de uma negra da Costa Saburu, Josefa, casada com um *carijó forro e administrado*. Ou seja, Violante era neta e bisneta de *carijós*, mas somente por parte paterna. Não temos o despacho final, mas ao levar em conta os diversos testemunhos, dificilmente teriam tido sucesso, afinal, a única exceção à liberdade dos índios, estabelecida desde 1755, era para os filhos de escravas pretas. Sendo a escravidão transmitida pelo ventre materno, *partus sequitur ventrem*, muitos mestiços, descendentes de pai indígena e mãe escrava, acabaram sendo considerados na mesma condição da mãe. Assim para os filhos de pais *carijós* e mães escravas, a escravidão era certa¹⁸. A questão era controversa porque como admitia um juiz, na época, *uma parte das leis declaravam (sic!) a liberdade dos índios e gentios, e outras mandavam conservar na sua posse e direito dos possuidores*¹⁹.

Por isso mesmo, os senhores mais resistentes em conceder a liberdade aos índios coloniais, sob sua administração, alegavam que eles eram filhos de mães escravas. Caterina Florência, seu filho e dois netos, viveram essa desventura²⁰. Em 1766, o Dr Francisco Pais de Oliveira Leite apresentou um requerimento, no qual assinalava quatorze itens, negando-se a reconhecer a naturalidade de Caterina Florência, *por se chamar esta de nação índia*. Para o alívio de Caterina, o seu senhor não apresentou o registro de batismo, atestando ser ela *filha de ventre legitimamente cativo* e, na conformidade da lei, o Juiz deu seu despacho: *Caterina não poderia ser consternada ao cativo*²¹. Diante da ausência da documentação, foi seguramente a inspeção ocular que convenceu o Juiz ao despacho favorável já que *faz, sem dúvida verossímil, a qualidade de índia e destrói toda alguma presunção de filha de preta*²². Pode – se deduzir desse parecer que características indígenas, devidamente exploradas pelos mestiços, foram atributos de que lançaram mão para se beneficiarem – do que souberam tirar todo proveito. Se as características fenotípicas foram uma entre outras variáveis que classificaram certos indivíduos como mestiços, em outras situações, foi essa mesma característica física que garantiu a passagem de mestiços a índios coloniais.

Não foram incomuns as tentativas de reescravização dos alforriados negros e os índios coloniais também não escapuliram aos intentos dos mais recalcitrantes²³. Um dos expedientes era o sistema de coartação pelo qual o proprietário concedia a liberdade sob certas condições. Tão propalado entre os escravos negros africanos, essa armadilha foi recurso para se postergar ao máximo o direito à liberdade de muitos índios coloniais. Em 1721, em Sabará, registrava-se no livro de notas do tabelião uma carta de alforria, em decorrência de uma petição de Inácio e Sebastiana, *carijós* de nação Tabajara, então escravos do sargento-mor Salvador de Faria Albernás. No traslado da carta, o Capitão José Machado Homem, testamenteiro, procurador, administrador e benfeitor do defunto, registrava entre os bens um casal de *carijós*, mas *por um decreto de sua Majestade mandou a Relação da Bahia e Rio de Janeiro e Pernambuco que dê por livres*. Obrigado a passar a alforria, no entanto, remendava a sentença

para que, na condição de procurador de Salvador Faria, o *casal de peças do gentio da terra fosse obrigado a me servir, enquanto estiver nestas Minas e todas as vezes que eu me retirar os dê por forros e libertos para que possam livremente tratar de sua vida e irem para onde forem e quiserem como forros e libertos e terão esta obrigação acima*²⁴.

Havia, portanto, um reconhecimento tácito do expediente de se escravizar os índios coloniais. Tão costumeira era essa prática que ainda que Valentim apresentasse seu registro de batismo, era conclamado pelo pároco a apresentar suas *cartas de liberdade* já que *das certidões de seu batismo consta ser cativo*. Na verdade, na sua certidão constava que sua mãe, *Micaela, carijó era escrava do capitão João de Monteiro Santiago*. Por isso, tiveram de lembrar ao pároco que ele *mostrava-se forro, por ser filho de mãe carijó*²⁵.

Naquele mesmo ano de 1769, D. Bárbara Moreira de Castilho, esposa do renomado sertanista Bento Furtado, fazia seu apelo ao governador, Conde de Valadares. Explicava que Caterina, cabra, e sua filha adulta tinham saído de sua casa, sob a alegação de serem *cabocoulas e não escravas*, há mais de um ano. Alegava que havia mais de trinta anos que possuía a cabra, *a vista de todos sem embaraço algum e sempre por legítima escrava por ter sido dada em dote pelos pais e nunca tivera notícia de ser a mesma tapuia ou carijó*. E reclamava que, por causa da iniciativa de Caterina, ainda outro seu filho, Felizardo, retirou-se para estar em companhia da mãe. Por isso temia que os seus outros três filhos, ainda em sua casa, tomassem o mesmo rumo. Caterina foi intimada a dar seus esclarecimentos. Ao apresentar-se, alegou ser *cabocoula* e prontificou-se a apresentar a certidão de batismo, extraída da Vila de Taubaté. Diante do embaraço, D. Bárbara se explicou, uma vez mais. Seu marido tinha cumprido as ordens de S. M. *para não possuírem tapuias em cativoiro, por serem de nascimento livres, despedindo os que tinha em sua companhia, ficando com Caterina e seus descendentes como cativos e por tais os declarou em seu testamento*²⁶. Para ela, Caterina somente arvorava para si a *qualidade de carijó, forra e livre por insinuações de pessoas mal intencionadas e armarias de uma sua filha cabra por verem a extrema pobreza e desamparo em que ela vivia*, afinal, estava sem posses para *desembaraçar os devidos requerimentos*. Além disso, insistia, se Caterina tinha *vestígio de tapuia era por parte do pai que lhe parece o era*. Mas, para demonstrar sua benevolência, a tal senhora fazia uma proposta curiosa: *no caso de se achar ser injusto o cativoiro, não colocaria dúvida de dar-lhes os dias da lei ou todos os que quiser... contanto que essa concessão não sirva mais aos filhos e descendentes pois devem existir no poder da suplicante*²⁷. Como se vê, era uma tentativa clara de privar o direito à liberdade aos descendentes de indígenas.

Seguramente a sorte da família indígena Cardoso, em 1797, exemplifica a situação desses muitos índios coloniais. A justiça andava a passos vagarosos. As ameaças – seguidas de prisões arbitrárias – serviram de intimidação para aqueles índios coloniais que arvorassem para si o direito à liberdade. Perpétua e Ângela Cardoso eram filhas de Quitéria Cardoso, e Francisca, filha de Lucrécia Cardoso – todas três filhas naturais do tenente Miguel Raposo de Camargos com *mulheres índias dessa América nas capitâneas de São Paulo*. De lá passou para a Comarca

do Rio das Mortes com suas administradas, onde se endividou com o capitão André Alvares da Silva e que prontamente mandou executar pelos débitos. Seqüestrados os bens, foram levadas a *mãe das suplicantes, um irmão e outras índias daquela família* logo arrematadas em praça pública. Ao pleitearem a liberdade, foram encarceradas até que depois de tanta desventura, o governador, finalmente, mandou que se cumprisse a risca o alvará de liberdade *executando as penas sobre quem quer que fosse contra o seu determinado*²⁸.

Em Pitangui, no ano de 1760, Rosa Bibeiro, Maria Perpétua, Ana Úrsula, Maria Germana, *filhas, netas e bisnetas de Esteva índia*, apesar de terem alcançado o alvará de soltura da prisão onde foram depositadas, não conseguiram sua liberdade²⁹. Isso, explicam, por « *não haverem oficiais de justiça que quisessem fazer esta diligência por recearem lhes impedisse Luiz Leite Ribeiro – homem não só capaz de os impedir mas de fazer os piores absurdos* ». Anos depois, já no final do século, outro requerimento, em 1797, de Antônio mestiço, *índio americano* foi, da mesma forma, revelador da relutância dos administradores de acatarem as ordens régias e despachos governamentais³⁰. Após requerer a liberdade do seu senhor, o sargento-mor Antônio de Castro e Souza, foi preso. No calabouço, permaneceu durante dez meses, ainda que tivesse uma licença favorável na Relação do Distrito, onde não pôde comparecer *por estar preso e não ter dinheiro*. Mesmo conseguindo a soltura provisoriamente, foi novamente preso *onde está em ferros com açoites, « por vingança do suplicado »*, sob a acusação de deserção – tudo acobertado pelo tabelião, acusava a petição. Por isso, pedia socorro! : *o socorro a um vassalo de sua majestade, índio americano, para poder, com o favor da Lei Soberana, seguir justiça da sua ingenuidade, com o direito que tem, livre das prisões e tormentos da vingança cruel em que está posto*. No despacho final, determinou-se que Antônio fosse depositado em poder de pessoa idônea. Como se vê, parece que seu infortúnio ainda não tinha chegado ao fim.

Se não bastassem as tentativas dos administradores e de seus cúmplices para dificultar o direito à liberdade, ainda contavam com a conivência da Igreja Católica que procedia da mesma forma. A história de João Colomis revela essa faceta. Acompanhando a comitiva que trouxe o Bispo Frei Manoel da Cruz do Maranhão para ocupar o primeiro governo episcopal de 1748-1764, em Mariana, o índio João Colomis, de menor idade, foi entregue ao Reverendo Cônego Francisco Ribeiro da Silva para que *o instrísse na doutrina cristã e santos dogmas da fé*³¹. Este cônego foi o mesmo que mandou publicar, sob seus auspícios, o panegírico Áureo Trono Episcopal, editado em Lisboa, em 1749, que conta a travessia da comitiva do Maranhão a Mariana. Após anos de cativeiro, finalmente Colomis alcançava sua liberdade, depois de uma longa batalha judicial. Não sabemos a origem étnica de João Colomis, pois não aparece no processo, mas é bem possível que tenha vindo de uma das aldeias dos jesuítas onde o Bispo passou, conforme o manuscrito anônimo do Códice Costa Matoso, *Descrição do Bispado do Maranhão* (Figueiredo, 1999:917) ou tenha sido preado entre os índios gueguês e acroás, localizados à margem do Rio Gurgéia (Kantor, 1999:441,443). O cônego, afinal, contrariando a recomendação do Bispo Manoel da Cruz, encaminhou o

gentio Colomis para uma fazenda no Ribeirão do Peixe onde ficou reputado como escravo sujeito a rigorosas pensões do cativo, sendo maltratado e desprezado, açotado, metido a ferros, vivendo miserável tanto de sustento como de vestuário, como relata o sargento-mor João Teixeira da Costa, a quem João Colomis se queixou. Ressentido, contava os rigorosos castigos que lhe mandava administrar a severa e rija Dona Quitéria, sobrinha do tal reverendo, que o mantinha amarrado e preso com *algemas e engenho*, depois que ele fora apanhado, fugindo da fazenda junto com a crioula Isabel. Utilizando-se de seu serviço *da mesma forma dos mais escravos sem diferença alguma*, o reverendo manteve João Colomis, durante dois anos, na lavra de Antônio Pereira, na qual tinha parte e mais quatro ou cinco anos na roça. João, naquela ocasião, já tinha passado anos de sua vida na condição de cativo, até que a fazenda e os escravos foram vendidos a Cipriano Pereira de Azevedo. Este, no entanto, não honrou a dívida. No seqüestro dos bens, o Cônego Francisco foi, então, interpelado, por João da Silva Tavares, vereador e Juiz de Fora, por arrolar João Colomis entre a escravaria. Um mês depois, o despacho declarava que João estava *livre sem sujeição de pessoa alguma*, sendo o cônego obrigado a ressarcir os jornais *nas suas saudades de todo o tempo que esteve cativo*, tudo com a anuência do Conde de Valadares³². Quanto ao padre, *considerado revoltoso e perturbador da paz pública e verdadeiramente mau*, a ser cumprida a penalidade que previa a legislação desde 1680, sobre a venda de índios, deveria ser remetido à prisão de Limoeiro – destino que dificilmente se cumpriu³³.

Outros índios acompanharam a mesma expedição que, partindo do Maranhão, trouxera o Bispo Dom Frei Manoel da Cruz para as terras mineiras. Além de Colomis, tivemos notícias também do índio Inácio Xavier que, da mesma forma, apelou judicialmente contra sua escravização. Alegando sua condição de filho de Bonifácia, de nação carijó e de sua avó Izabel, vermelha índia, dos sertões do Japorá, estiveram todos em escravidão de Jacinto de Moraes Rego, na cidade de São Luís do Maranhão. Por ocasião de sua morte, foi comprado pelo bispo D. Frei Manoel da Cruz com quem, em sua companhia, veio para Minas. Reclamava ainda que o Bispo D. Frei Manoel da Cruz o vendeu, ainda em vida, como escravo ao sargento-mor Joaquim Soares, morador na Roça Grande. Após o falecimento do sargento, queriam os herdeiros fazer partilhas de suas heranças, incluindo *seu valor*, apesar de o suplicante ser *liberto de sua nação* e por mais de vinte tantos anos *servir contra as leis de S. Majestade*. Para tanto, conclamava os padres que participaram da dita expedição para darem seus testemunhos³⁴. Apesar das alegações dos padres, coniventes com o Bispo de Mariana, de que era costume se escravizar os índios, visando assim, a eximi-lo de tal responsabilidade, foi o próprio bispo D. Manoel da Cruz quem admitia ter encaminhado ao governador, em 1760, por determinação régia, a Coleção autêntica de Breves pontifícios, Leis Régias, Instruções e mais papéis – toda zelosamente guardada em cofre no arquivo da diocese – sobre a *execução da Lei de 1741 e das Leis em conformidade dela publicadas em 6 e 7 de junho de 1755, para restituir aos índios do Brasil a sua primitiva e natural liberdade*³⁵. Como se vê, o bispo fez vistas grossas aos rigores da lei sobre as quais tinha pleno conhecimento.

De qualquer forma, essas e muitas outras ações de liberdade são um testemunho da relutância dos colonos em admitir a condição livre dos índios e seus descendentes. Por isso, procuraram dissimular a origem étnica daqueles homens – designando-os por meio de marcadores genéricos – e, com esse expediente, legitimar a escravidão. Ao nomear os índios coloniais com tais categorias mestiças abriam uma brecha na legislação que não impedia o cativo aos mestiços. Se não fora pela insistência daqueles índios coloniais, resolutos em acionar o reconhecimento de sua origem indígena, a categoria genérica seria suficiente para justificar a escravidão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se essas ações de liberdade demonstram bem as tentativas impugnáveis dos colonos da prática de escravização das populações mestiças de origem indígena, à revelia da lei; por outro lado, os índios coloniais – muitos, como vimos, em condição jurídica e social incerta entre a liberdade e a escravidão – não se deram por vencidos e, recorrendo aos mesmos princípios da lei, vergaram a intenção dos mais renitentes. Ao demarcarem a procedência indígena, aqueles homens rejeitaram a condição mestiça, restituindo o lugar de descendentes de índios. Resguardando as diferenças que se podem, daí, depreender do processo contemporâneo, esses índios coloniais foram índios misturados que reconstruíram sua alteridade indígena. Ao frisarem sua condição indígena como traço próprio e marcante, congraçaram, na adscrição indígena, a sua distinção – num processo de etnogênese à moda setecentista.

O fato é que, na sociedade mineira escravista, a origem indígena foi o sinal diacrítico que garantiu a liberdade para aqueles homens e mulheres. Naquele contexto, pode-se entender que, a despeito da invisibilidade de parcela dos índios coloniais – porque estavam na condição de misturados, de mestiços – eles reconstruíram uma nova identidade social baseado na sua *indianidade*. Na sociedade escravista mineira, em que a liberdade é um marco diferenciador social, evocar a origem indígena, a despeito das diversas origens étnicas, congregou para aqueles homens uma mesma condição – a de homens livres por serem do gentio da terra. Por isso, a atuação dos índios coloniais ajudou a aprofundar toda a complexidade e contradição da escravidão em Minas. Este foi o paradoxo que a sociedade escravista mineira foi obrigada a enfrentar: de um lado, a sujeição desses homens à condição do cativo; de outro, o reconhecimento que a origem indígena garantia a condição jurídica de homens livres. E foram, como vimos, a ação e prática cotidianas dos índios coloniais que possibilitaram mover tais fronteiras – não como fruto de uma concessão do mundo colonial, mas conquistado no embate daquele cotidiano restritivo. Na Minas dos Cataguases, os índios coloniais se recriaram como tributários de um passado indígena, flexibilizando as relações de escravidão, criando um novo matiz à sociedade colonial. Foram, enfim (deixando de ser), os homens « minasgerais » da Minas Gerais setecentista.

Notas

- 1 Para um balanço historiográfico sobre Minas Gerais, ver Furtado (1999); Gonçalves (1998).
- 2 Para uma discussão sobre o hibridismo e mestiçagem na Minas Gerais do século XVIII, ver Paiva, 1999:11-19; Paiva, 2002.
- 3 Empregamos o termo índios coloniais dentro da conotação de *hibridação e mestiçagem* para designar as misturas que ocorreram tanto dentro das populações de origem indígena como com outras origens – negros e brancos – em *uma mesma civilização ou mesmo conjunto histórico*, tal qual ocorre na Minas Colonial.
- 4 Para Hill, a etnogênese seria a estratégia de *criar e renovar identidades duradouras num contexto mais abrangente de descontinuidades e de mudanças radicais*.
- 5 Sobre isso, Boccara, 2000:6. Stuart Schwartz e Frank Salomon, no artigo sobre etnogênese nas Américas, descreve a trajetória histórica da categoria índio, tomada primeiramente como um *erro de percepção*, depois como *categoria geral e difusa*, passando para o sentido de *alteridade* e, depois, como *marcador a partir do qual diferentes grupos e indivíduos passaram a se auto-identificar*. Schwartz e Salomon, 2000:443-501.
- 6 Essa designação de bastardo como condição indígena também é encontrada em São Paulo colonial. Nazzari, 2001:30, 34.; Monteiro, 1994:167. Para Minas, Mello e Souza, 1982:75.
- 7 Para evitar dúvidas, no caso de Minas Gerais, todos os bastardos que apresentamos na análise desta tese foram confirmados como descendentes de indígenas, por parte paterna ou materna.
- 8 Sobre isso, ver, especialmente, o capítulo « A administração particular » Monteiro, 1994:129-153.
- 9 Arquivo da Cúria de Mariana (ACM), Processo Matrimonial (PM), José Francisco e Ana Pimenta da Silva, Cachoeira do Campo, Armário 5, Pasta 501, nº 5004, (1799).
- 10 ACM, Ação de Libelo Cível de Francisco de Faria Rocha e sua mulher contra o Pe. Antônio Caneiro Leão, Mariana, Armário 13, Pasta 3328, n. 3328, (1761). Em todas as ações de liberdade localizadas era de praxe a descrição física do requerente para confirmar sua condição indígena.
- 11 Sobre a Lei do diretório, Almeida (1997).
- 12 Biblioteca Nacional (BN), Seção de Manuscritos (SM), cód. 5, 2, 2, pp. 1-3. Uma excelente avaliação desta política indigenista é feita por Langfur (1999).
- 13 Esses casos eram julgados por uma comissão composta pelo Ouvidor Geral, o Juiz de Fora, o Procurador dos Índios, o Prelado Diocesano, o governador e os prelados maiores da Companhia de Jesus, dos Carmelitas, dos Capuchinhos, e eram sentenciados pela Mesa de Consciência e Ordens. Neto, 1988:162. No caso de Minas, cabia a um Juiz Ordinário a sentença final.
- 14 Arquivo Público Mineiro (APM), Seção Colonial (SC) 59, fol. 103-104v.
- 15 APM, Secretaria Geral (SG), cx. 6, doc. 39.
- 16 APM, SC59, p. 101v-102; APM, SC60, fot. 2111-2112, 2052-2059.
- 17 APM, SG3, cx. 6, doc. 39, (6/12/1769); APM, SC170, rolo 23, fot. 1669.
- 18 Como explica Rita H. de Almeida, no tempo da edição da lei de 1755, procedeu-se a julgamentos pelo Juízo das Liberdades sentenciados no Tribunal da Mesa da Consciência e Ordem, visando ao exame de casos em que a identidade indígena fosse confundida com a de negros, uma vez que a única exceção à regra de conceder liberdade recaía sobre descendentes de pretas escravas. Almeida, 1997:199.
- 19 BN, SM, cód. 18, 3, 3, p. 188.
- 20 APM, SC60, fot. 2123-2124.
- 21 APM, SG3, cx. 6, doc. 39.
- 22 APM, SC60, fot. 2086.
- 23 Sobre a condição dos forros em Minas Gerais setecentista, ver Ribeiro (1996); Mello e Souza, 1999:166.

- 24 Arquivo do Museu do Ouro (AMO), Arquivo Documental., LN(CPO), 2 (1) 46, fols. 92, 93.
- 25 ACM, Processo Matrimonial (PM), n. 7862, (1769). Ver também BN, SM, cód. 18, 3, 3, p. 82.
- 26 De fato, não há essa menção explícita no inventário do cel. Bento Furtado, mas, sugestivamente Caterina aparece designada como « escrava e mestiça ». Isso é um indicativo claro de que proprietários, de forma astuciosa, burlavam a proibição do cativo dos índios e descendentes, recorrendo ao expediente de nomear sua escravaria com designações genéricas de mestiçagem, buscando, dessa forma, esconder a condição indígena.
- 27 BN, SM, cód. 18, 3, 3, p. 75-79. Ver também outro caso em BN, SM, cód. 18, 3, 3, p. 175-176.
- 28 APM, SC260, fot. 772-774.
- 29 APM, SC130, fot. 1837-1838.
- 30 APM, SC260, fot. 783-786.
- 31 Projeto Resgate (PR), Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), 8078, cx.103, doc. 6.
- 31 PR, AHU, 8078, cx. 103, doc. 6.
- 33 PR, AHU, 8086, cx. 103, doc. 87.
- 34 APM, SC184, fot. 213; APM, SC179, fot. 1794.
- 35 PR, AHU, 6163, cx. 75, doc. 54. O conhecimento sobre a legislação que proibia a escravização indígena é notório, em Minas Gerais, desde o princípio do séc. XVIII. Ver, APM, SC9, fot. 64.

Referências bibliográficas

- Almeida, Rita H., 1997, *O diretório dos índios. Um projeto de civilização do Brasil no século XVIII*, Brasília, Ed. UNB.
- Figueiredo, Luciano R. (org.), 1999, *Códice Costa Matoso. Coleção das notícias dos primeiros descobrimentos das minas na América que fez o doutor Caetano da Costa sendo ouvidor – geral das Minas do Ouro preto, de que tomou posse em fevereiro de 1749 & vários papéis*. Belo Horizonte, Fundação João Pinheiro-Centro de Estudos Históricos e Culturais, 2vol. (Coleção Mineiriana, série obras de referência).
- Furtado, Júnia F., 1999, « Historiografia mineira: tendências e contrastes », *Vária História*, n° 20, março.
- Gonçalves, Andréia L., 1998, « Algumas perspectivas da Historiografia sobre Minas Gerais nos séculos XVIII e XIX e Legislação e Condição Social de Escravos e Libertos na Sociedade Mineira », *Termo de Mariana: História e documentação*, Mariana, Imprensa Universitária da UFOP.
- Gruzinski, Serge, 2001, *O pensamento mestiço*, São Paulo, Companhia das Letras.
- Hill, Jonathan, 1996, « Introduction. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992 », in *History, Power & Identity. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*, University of Iowa Press.
- Kantor, Iris, 1999, « Um visitador na periferia da América Portuguesa: visitas pastorais, memórias históricas e penegíricos episcopais », *Vária História*, Belo Horizonte, n° 21, jul.
- Karasch, Mary C., 2000, *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*, São Paulo, Companhia das Letras.
- Langfur, Harold L., 1999, *The Forbidden Lands: Frontier Settlers, Slaves, and Indians in Minas Gerais, Brazil, 1760-1830*, Faculty of the Graduate School, University of Texas-Austin.

- Monteiro, John M., 1994, *Negros da Terra. Índios e Bandeirantes nas Origens de São Paulo*, São Paulo, Companhia das Letras.
- Monteiro, John M., s/d, « Índios e Mamelucos em São Paulo: História e historiografia ». *Encontros com a história: percursos históricos e historiográficos de São Paulo*, (no prelo).
- Monteiro, John M., 1999, « Os caminhos da memória: paulistas no Códice Costa Matoso », *Vária História*, Belo Horizonte, UFMG, n° 21, jul.
- Moraes, Leonardo Pires de, 1992, *O índio na história de Minas Gerais. O século XVIII*, Belo Horizonte, UFMG, Relatório Final de Iniciação Científica.
- Nazzari, Muriel, 2001, *O desaparecimento do dote. Mulheres, famílias e mudança social em São Paulo. Brasil (1600-1900)*, São Paulo, Companhia das Letras.
- Neto, C. de A. Moreira, 1988, *Índios da Amazônia, de maioria à minoria (1750-1850)*. Petrópolis, Vozes.
- Paiva, Eduardo F., 1999, « 500 anos de hibridismo e impermeabilidade culturais no Brasil: os passeurs culturels », *Trajetórias (1500/2000)*, Belo Horizonte, Centro Universitário Newton Paiva.
- Paiva, Eduardo F. e Anastasia, Carla M. J. (org.), 2002, *O trabalho mestiço. Maneiras de pensar e formas de viver. Séculos XVI a XIX*, São Paulo, Anablume-PPGH-UFMG.
- Pinto, Renato V., 1997, « Os últimos carijós: escravidão indígena em Minas Gerais: 1711-1725 », *Revista Brasileira de História*, São Paulo, ANPUH/Humanitas Publicações, v. 17.
- Ribeiro, Núbia B., 1996, *Cotidiano e liberdade: um estudo sobre os alforriados em Minas no século XVIII*, Dissertação (mestrado), São Paulo, FFLCH-USP.
- Schwartz, Stuart e Salomon, Frank, 2000, « New peoples and new kinds of peoples, adaptation, readjustment and ethnogenesis in south american indigenous societies (colonial era) », in *The Cambridge History of Native Peoples of the Americas. South America, part 2*, Cambridge University Press.
- Senna, Nelson de, 1926, *A terra mineira*, Corografia do Estado de Minas Gerais, Belo Horizonte, Imprensa Oficial.
- Souza, Laura de M., 1982, *Desclassificados do ouro*, A pobreza mineira no século XVIII, Rio de Janeiro, Graal.
- Souza, Laura de M., 1999, *Norma e conflito*, Aspectos da história de Minas no século XVIII, Belo Horizonte, Humanitas.

RÉSUMÉ – RESUMEN – ABSTRACT

Cet article traite de la trajectoire des Indiens brésiliens et de leurs descendants, aux origines ethniques diverses qui, emprisonnés lors des expéditions (« bandeiras ») de l'intérieur, sont expulsés de leurs terres, et ont été contraints de se déplacer vers les villes du Minas Gerais au XVIII^e siècle. N'acceptant pas la condition de métis dans laquelle ils sont considérés, ils font appel à la Justice dans les villes coloniales pour faire reconnaître leur origine indienne. Conformément aux prérogatives de la loi, l'affirmation de leur condition d'« Indien » signifie une seule et même condition : être reconnus comme hommes libres.

Este artigo trata da vivência de índios e/ou seus descendentes, de diversas procedências étnicas que desterrados de suas aldeias, passaram a viver nas vilas de Minas Gerais/Brasil, no século XVIII. Tratados como mestiços, esses índios coloniais vão rejeitar tal atributo, acionando a Justiça

colonial para explicitar sua origem indígena (indianidade), num movimento de reconstrução identitária, e por prerrogativa da lei, garantir a liberdade.

This article deals on the trajectory and the ways of life of the Brazilian Indians and/or their descendants of different ethnical origins who, stalked into the wilderness by explorers, evicted from their villages or expelled from their lands, came to live in the small villages and towns of Minas Gerais in the eighteenth century. Identified in a large hue of mixed categories, they came to reject their condition, falling back on the colonial justice in an attempt to establish their Indian origin. Based on this strategy, in a movement towards the redefinition and reconstruction of their identity, they forced their own recognition as Indians and, by force of law, granted their liberty in the slave society of the seventeenth century.

Mots clés : Brésil, XVIII^e siècle, Indiens, déportations, identité

Palavras chaves : Brasil, século XVIII, índios, deportações, identidade

Keywords : Brazil, XVIIIth century, Indians, deportations, identity

RELIGIÃO E IDENTIDADE ÉTNICA. AFRICANOS, CRIoulos E IRMANDADES NA AMÉRICA PORTUGUESA

LUIZ GERALDO SILVA*

TRÁFICO DE ESCRAVOS E IRMANDADES

Na década de 1970, Kátia de Queirós Mattoso revelou uma intuição aguda ao sugerir que « há uma tradição, no entanto difícil de provar, de que, se a Bahia preferiu sempre importar os sudaneses, Pernambuco tinha predileção pelos bantos e o Rio de Janeiro selecionava metade de sudaneses e outra metade de bantos » (Mattoso, 1982:23). Atualmente, o crescente número de bons estudos sobre o tráfico de cativos africanos em direção aos portos brasileiros, bem como a introdução de novas e ricas evidências documentais, têm permitido afirmar que a intuição da historiadora em questão possui uma notável pertinência. Contudo, às suas observações deve-se fazer alguns acrescentamentos. Em primeiro lugar, o fato de uma região colonial importar mais cativos desta ou daquela região africana não se refere a quaisquer « predileções » por esta ou aquela procedência particular, mas, antes, trata-se de questão de circunstâncias marcadas pelas mudanças operadas, por um lado, nas estruturas africanas de produção e oferta de cativos e, por outro lado, nas necessidades e demandas coloniais. Em segundo lugar, não se pode dizer nem que a Bahia « sempre » importou « sudaneses » ou que o Rio « selecionou » metade dos de procedência « sudanesa » e metade dos de procedência « banto ». Estudos recentes demonstram que a Bahia nem « sempre » importou cativos « sudaneses », pois havia sólidos interesses dos traficantes baianos na África Centro-Occidental até meados do século XVIII. Depois

*Universidade Federal do Paraná, Brasil (lgeraldo@ufpr.br)

disso, os comerciantes locais passaram a importar cativos sobretudo a partir da região do Golfo de Benin, aprofundando esta tendência até as décadas iniciais do século XIX. Ao mesmo tempo, não decorriam de « predileções », mas de aspectos políticos e econômicos complexos, o fato de o tráfico africano de escravos realizado em direção ao porto do Recife ter partido majoritariamente da região do Congo-Angola e apenas secundariamente da África Ocidental – e isto apenas depois de meados do século XVIII. Finalmente, os historiadores fluminenses têm se esforçado no sentido de informar que ao longo do século XVIII havia uma multidão não calculada com precisão de « sudaneses » no Rio de Janeiro ao lado dos tantos « bantos » por ali importados; contudo, entre fins do século XVIII e as primeiras décadas do século XIX a tendência de se importar prioritariamente cativos de procedência « Angola » se tornou uma característica central do tráfico de escravos em direção ao porto carioca¹.

É curioso notar que esse quadro temporal e geograficamente diverso de elementos étnicos e de procedências africanas possui uma correspondência admirável com a dinâmica da constituição de irmandades negras na América portuguesa. Nessa direção, Mieko Nishida já observou que a « formação das irmandades negras em Salvador refletiu inevitavelmente as mudanças da composição étnica da população escrava africana; primeiro surgiram as irmandades “angolanas”, e depois os escravos da África Ocidental desenvolveram suas próprias irmandades » (Nishida, 1998:330-337). Nessa direção, Patrícia A. Mulvey listou 165 compromissos de instituições desse tipo elaborados entre os séculos XVII e XIX e referentes a várias capitanias; destes, 44 eram de irmandades baianas (Mulvey, 1980:277-279). Apenas para o século XVIII, Russel-Wood contou na Bahia 11 irmandades com compromissos aprovados – 6 eram do « Rosário dos Pretos » e 5 eram de « pardos ». No século XVII – época na qual o tráfico de cativos oriundo da África Centro-Ocidental para o porto de Salvador tinha um peso considerável – as associações negras da Bahia pareciam alimentar certos exclusivismos ligados àquela região. As irmandades do Rosário da Conceição da Praia, cujo primeiro compromisso é de 1686, de Santo Antônio de Catageró, fundada em 1699, e a mais importante delas, a do Rosário das Portas do Carmo, fundada em 1685, mantinham exclusivismos referentes a duas categorias inventadas colonialmente — « Angolas » e « crioulos » (Russel-Wood, 1974:576e 578). Assim, entre o século XVII e meados do seguinte, predominavam entre estas, pois, identidades marcadas por procedências alusivas à África Centro-Ocidental².

Contudo, entre os séculos XVIII e XIX – época na qual os escravos oriundos da África Ocidental começaram a desembarcar em grande número no porto de Salvador – as irmandades baianas tenderam a uma certa verticalização étnica, fazendo emergir daí muitos conflitos. Em inícios do século XIX a importante irmandade do Rosário das Portas do Carmo, por exemplo, já recebia jejes entre seus membros: como informa João Reis, estes « constituíam, inclusive, a maioria dos que entravam nesse período », embora « crioulos » e « angolanos » não abrissem mão dos cargos da mesa. Na irmandade do Rosário do Pelourinho, os jejes foram além, e passaram a ocupar cargos de mesa numa instituição inicialmente

dominada por « cativos e libertos designados como Congo, Angola e crioulos » (Reis, 1991:55-56). Contudo, se no Pelourinho os jejes haviam sido absorvidos, agora os excluídos eram nagôs. Em 1770, a irmandade de São Bendito do Convento de S. Francisco abolira os privilégios étnicos de crioulos e « Angolas », certamente para receber mais cativos e negros livres da África Ocidental. Ainda mais radicalmente, a irmandade do Senhor dos Martírios da cidade de Cachoeira fora criada em 1765 « pelos homens pretos da nação Gege ». Ao constituírem sua associação, eles impediram formalmente a entrada de negros nascidos na América portuguesa, pois, como reza seu compromisso, não admitiam em sua santa irmandade « os homens pretos nacionais desta terra a que vulgarmente chamam crioulos... pelas controvérsias que costumam ter semelhantes homens com os de nação Gege e que estabelecem esta Irmandade » (Oliveira, 1997:70). Antes disso, em 1752, jejes já haviam criado a irmandade do Senhor Bom Jesus das Necessidades e Redenção na igreja do Corpo Santo, na Cidade Baixa (Russel-Wood, 1974:579), ao passo que na Barroquinha, provavelmente por essa mesma época, a confraria de Nossa Senhora da Boa Morte parecia ser exclusiva dos nagôs da « nação ketu » (Mulvey, 1980:261-263). Desse modo, entre meados do século XVIII e inícios do XIX, a cada vez mais predominante composição « sudanesa » do cativo baiano passava a se refletir no universo de suas irmandades e de suas identidades étnicas (Lima, 1999:22; Gouveia, 1950:205-238).

Algo semelhante ocorreu na capitania do Rio de Janeiro ao longo do século XVIII. É tarefa quase impossível determinar números exatos da composição étnica do cativo fluminense ao longo daquele século; porém, parece claro que se havia ali uma predominância de africanos centro-ocidentais, é igualmente certo que a presença dos « minas » era intensa desde a primeira metade do século XVIII. Como na Bahia, nota-se no Rio a formação, num primeiro momento, de irmandades de escravos e negros livres de procedência « Angola » e, num segundo momento, a constituição de instituições vinculadas aos ali chamados « negros minas ».

Na primeira metade do século XVII constitui-se a primeira associação devotada a Nossa Senhora do Rosário e a São Benedito no caso fluminense. Tratava-se de uma única confraria: a de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos, a qual funcionava na igreja de São Sebastião e havia sido « formada por pretos de Angola e crioulos ». Paralelamente, já se havia criado no Rio de Janeiro daquela época uma outra irmandade, a de São Domingos, « formada por pretos da Guiné ». Difícil determinar, porém, a que grupos de procedência a expressão « Guiné » se refere nesse momento. Depois de 1700, as irmandades negras cariocas principiam a construção de seus próprios templos, à medida que se cediam a elas pequenos terrenos situados « nos arredores do Campo da Cidade, para além da vala ». Em 1706 a capela da irmandade de S. Domingos já estava concluída; em 1725 inaugurava-se a Igreja da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos. Datam também da primeira metade do século XVIII as instituições formadas majoritariamente pelos « pretos minas »: a do Glorioso Santo Antônio de Mouraria, de 1715, a de Nossa Senhora da Lampadosa, de 1730, a do Menino Jesus, de data ignorada, e a mais

destacada delas, a de Santa Efigênia e Santo Elesbão, estabelecida a partir de 1740. A maior parte dessas irmandades de negros « minas » funcionava em templos anteriormente construídos por « Angolas » e « crioulos » – como era o caso das irmandades dedicadas a Santo Antônio da Mouraria e a Nossa Senhora da Lampadosa, e mesmo da irmandade de Santa Efigênia e Santo Elesbão, que foi estabelecida inicialmente na igreja da confraria de São Domingos. Mas depois de meados do século XVIII, os « pretos minas » passaram a erigir suas próprias igrejas, o que parecia externar desavenças e conflitos em relação à « Angolas » e « crioulos » (Soares, 2000:134-160).

E, com efeito, quando os irmãos procedentes da África Ocidental formaram a irmandade de Santa Efigênia e Santo Elesbão, procuraram deixar claras suas diferenças com os negros cativos e livres de procedência « Angola » e com os nascidos na América portuguesa. Segundo seu primeiro compromisso, datado de 1740, afirmava-se que naquela irmandade « de nenhuma sorte se admitam pretos de Angola, nem crioulos, nem cabras nem mestiços, e o Juiz e mais oficiais e os Irmãos de mesa que ao contrário fizerem acabando o ano de sua ocupação, não tornarão a servir coisa alguma da dita irmandade ». Por outro lado, ao passo que os « pretos minas » erigiam desde meados do século XVIII suas próprias capelas, os cativos e negros livres de procedência « Angola », bem como os « crioulos », reunidos em torno da devoção a Nossa Senhora do Rosário, externavam em outros termos, enquanto *estabelecidos*, sua disposição contrária aos primeiros. Por volta de 1774, estes dirigiam carta a Coroa portuguesa deplorando a existência de

várias irmandades de pretos com Igrejinha indignas, e indecentes, que nem deve ter este nome, como são as Irmandades das Mercês, e São Domingos, S. Felipe Tiago, O Menino Jesus, Santa Efigênia, e S. Elesbão, N. S. da Lampadosa, S. Mateus, outra de São Benedito em Santo Antônio, o Senhor Jesus do Cálix, N. S. de Belém e Santo Antônio da Mouraria, as quais sendo Vossa Majestade servido ficarem anexas, e recolhidas a esta Igreja demolindo-se os alpendres em que existem para cemitérios faria Vossa Majestade um grande serviço a Deus, e grande aumento desta Igreja, e irmandades, pois as dispersas despesas que fazem, reunidas, e incorporadas nela ficaria cessando a sua grande necessidade para a conclusão da obra.

Os irmãos « Angolas » e « crioulos » do Rosário eram claros: devia-se acabar e/ou incorporar a deles as demais instituições congêneres e, não por mera coincidência, justamente as dos « pretos minas » achavam-se todas elas indicadas na lista então enviada a Dom José I^{er} naquela solicitação. Ademais, as autoridades coloniais sediadas no Rio de Janeiro pareciam dar azo as demandas dos irmãos do Rosário contrárias aos *outsiders* oriundos da Costa da Mina (Elias, 2000:19-50). Como escreveu o Marquês Lavradio em julho de 1775 num pedido de informação, os negros « minas » pareciam ser « pessoas depravadas, e de má vida, e costumes », em cujas capelas fazem « cousas torpes, e indecentes » (Soares, 2000:160 ; Oliveira, 1997:17-45).

A troca de acusações entre os de procedência « mina », por um lado, e os de procedência « Angola », por outro, era um traço estrutural das relações entre *outsiders* e estabelecidos, ou entre adventícios e nativos, no contexto carioca do século XVIII. Prova disto é que um africano « mina » da etnia makí, Francisco Alves de Souza, procurava, por volta da década de 1780, se distinguir dos negros escravos e livres de procedência « Angola » nos seguintes termos (Soares, 2000: 216) :

os de Angola tem por costume tomarem da tumba da Santa Casa da Misericórdia os cadáveres de seus parentes para os porem nas portas das Igrejas com cantigas gentílicas, e supersticiosas tirando esmolas dos fiéis para os enterrarem, o que é constante nesta cidade, e por esta razão, os senhores brancos entenderam que todos os pretos usavam do mesmo, quer seja Mina, ou de Angola, e essa é a razão porque me exhibo de reger e proteger os meus parentes.

Finalmente, é curioso notar por contraposição que enquanto as irmandades baianas e cariocas eram permeadas por conflitos abertos entre cativos e negros livres de procedências « Angola » e « mina », as associações leigas dos homens de cor de Minas Gerais – no século XVIII bem maiores e mais poderosas que as demais – tendiam a criar uma forma de identidade racial que opunha negros em geral contra brancos. Julita Scarano notou que não havia no Distrito Diamantino quaisquer exclusivismos referentes às « tradições angolanas », por exemplo: « Em algumas regiões do Brasil », escreve esta historiadora, « os reis deviam ser dessa nação, mas isso aconteceu sobretudo no litoral, pois no Distrito [Diamantino] não havia restrições ». (Scarano, 1978:112-113). Como analisa mais recentemente Elizabeth Kiddy, « a despeito da presença de alguns brancos, os irmãos do Rosário estabeleceram um espaço no qual africanos de muitas nações e crioulos, fossem escravos, livres ou libertos, vieram a criar juntos grupos legalmente incorporados dentro da sociedade dominante... Apesar de suas diferenças étnicas e de status legal, eles se apoiaram em dois pontos importantes: sua raça e a sua devoção a Nossa Senhora do Rosário » (Kiddy, 1999:221-252). Embora tenha havido ali um crescimento da introdução de cativos oriundos da África Centro-Occidental ao longo da segunda metade do século XVIII – o que os tornou maioria na população escrava e nas instituições leigas dos « homens pretos » – isso não resultou numa concentração restritiva de poder nas mãos dos « bantos » na formação das mesas de irmandades locais. Em boa medida, isto decorreu dos processos de formação da sociedade mineira e de composição original de seu cativo, ocorridos na primeira metade daquele século. (Mulvey, 1980:267-268; Kiddy, 2002:160-161, 168). O fato de, naquele momento, o tráfico de escravos em direção a Minas ter se operado, por terra, a partir de vários portos de desembarque da América portuguesa – mesmo que legalmente ele tivesse sido centralizado no Rio de Janeiro — impediu uma supremacia inaugural de qualquer etnia ou procedência africana particular no cativo local. Isso obstou a criação de uma relação de estabelecidos e *outsiders* na capitania mineira, bem como se refletiu em longo prazo no universo de suas irmandades³.

HIERARQUIA E PODER

Entre os séculos XVII e XVIII as associações leigas dos homens de cor da capitania de Pernambuco apresentaram tendências particulares em relação às demais existentes na América portuguesa. Isso se deveu, por um lado, à configuração histórica particular local e, por outro lado, às suas relações específicas com as redes do tráfico de cativos. As transformações, a trajetória particular das irmandades negras locais, revelam um amplo predomínio de « bantos » e seus descendentes crioulos sobre as demais procedências e etnias africanas, notadamente aquelas da África Ocidental. Contudo, o mais importante é a forma pela qual esse predomínio foi exercido ao longo do tempo, e como ele foi modificado no compasso das transformações históricas da capitania e de suas relações com o comércio de almas.

No século XVII e em inícios do século seguinte as irmandades locais recebiam por irmãos « toda a gente preta, assim crioulos e crioulas desta terra, como Angolas, Cabo Verde, Santo Tomé, Moçambique e de outra parte que for natural », mas reservavam para os africanos de procedência « Angola » e para seus descendentes crioulos cargos de mesa e funções cerimoniais. Assim, ao tempo de sua fundação, na segunda metade do século XVII, a Irmandade do Rosário de Santo Antônio do Recife – que embora não fosse a mais antiga havia se tornado a mais destacada de toda a capitania – reservava exclusivamente aos « Angolas » e aos crioulos as funções de rei, rainha, juiz, e juíza, como se pode ler em documentos daquela agremiação datados de 1674 a 1676. Os membros de sua congênera da vila de Igarassu, ao Norte do Recife, determinavam através de seu compromisso de 1706 que se devia eleger anualmente « doze irmãos de mesa, a saber seis crioulos e seis angolas », além das « doze irmãs da mesa, seis crioulas e seis angolas ». Mais ao norte, em Goiana, exigia-se, por volta de 1717, que o rei eleito no âmbito da Irmandade local fosse « de nação Angola » e isento do cativo. Em 1724, em Ipojuca, ao sul da capitania, a regra era mais ou menos a mesma: ali os « Mordomos sempre hão de ser seis crioulos, e crioulas, e seis Angolas ». (Scarano, 1978:113). Como se viu anteriormente, esse controle dos cargos de mesa e das funções cerimoniais das associações leigas por « Angolas » e crioulos era comum, num primeiro momento, nas principais capitanias da América portuguesa – exceto em Minas Gerais. O que diferenciava Pernambuco das outras capitanias é a forma como ele foi exercido⁴.

Tomando-se como exemplo a trajetória da mais importante e mais bem documentada irmandade do Recife – a de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de Santo Antônio – pode-se perceber claramente o modo pelo qual esse controle de « Angolas » e crioulos foi administrado ao longo do tempo. Nessa direção, entre a segunda metade do século XVII, quando esta irmandade foi fundada, e a década de 1780, quando se elaborou para ela um novo compromisso, nota-se algumas tendências importantes: a primeira diz respeito ao fato de que, em correspondência com a grande importação de africanos ocidentais pelo porto do Recife verificada em meados do século XVIII, passou-se de uma atitude de

indiferença em relação a estes para uma posição de considerá-los como eventuais irmãos de mesa. Funções cerimoniais – como as de « governadores de nações » – também foram estabelecidas para eles no interior da irmandade, mas estas deveriam se subordinar à do rei, necessariamente ocupada por um « Angola ». Em segundo lugar, observa-se que certas exigências foram estabelecidas como pré-condição para sagrar-se o próprio rei – dentre estas se inclui a que ele não mais poderia ser um cativo. Assim, pois, se por um lado alargavam-se as hierarquias cerimoniais e funcionais e se permitia que africanos ocidentais ocupassem postos importantes nas mesas, a figura do rei – que nada tinha de « simbólica », como se verá adiante – foi tomando configurações cada vez mais vastas. Com isso, por um lado, alargou-se o domínio dos « bantos » e de seus descendentes crioulos sobre as demais etnias e procedências africanas e, por outro lado, à medida que a sociedade tornava-se mais complexa e estratificada, restringiu-se aos forros e/ou negros livres a possibilidade de ocupar posições no reinado da Irmandade.

Nessa direção, não se percebe na documentação da segunda metade do século XVII referente à instituição em questão quaisquer referências a cargos passíveis de serem ocupados por africanos e descendentes de outras etnias ou procedências além das dos « crioulos » e « Angolas ». Na segunda metade do século XVIII, porém, a mesa já era partilhada com irmãos da África Ocidental, pois ela, segundo o compromisso de 1782, deveria ser formada por « crioulos » e nascidos na « Costa da Mina » ou « Angola ». Isso reflete, naturalmente, as importações de africanos ocidentais pelo porto do Recife ao longo do século XVIII e as pressões destes pelos cargos na mesa. Considere-se que entre 1742 e 1760 foram desembarcados no porto do Recife 54 871 cativos. Destes 34 383 (ou 62,6 %) eram provenientes de Angola e 16 488 (ou 37,4 %) foram embarcados na Costa de Mina. Os « bantos » eram, segundo estes números, a maioria dos escravos importados pelo porto do Recife em meados do século XVIII, mas não havia como ignorar os « minas » que por ali chegavam no mesmo período, e que perfaziam um terço dos cativos desembarcados no local (Ribeiro Jr, 1973:391-395; Ribeiro J.-R., 1976:130; Couto, 2000:197).

Por outro lado, a configuração da função de rei da Irmandade do Rosário de Santo Antônio alargou-se consideravelmente entre a segunda metade do século XVII e início do século XIX. Entre 1674 e 1676, havia dois reinados na associação leiga em questão: o dos « Angolas » e o dos « crioulos ». Num compromisso não datado, mas que provavelmente é de fins da década de 1770, percebe-se a inclusão de um novo título para este, o qual era bem mais amplo: de o « Rei de Congos ». Exigia-se, ademais, que « quando se eleger o Rei seja um dos Irmãos desta Irmandade do Gentio do Reino de Angola ». Em inícios da década de 1780, no « Compromisso que novamente faz a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da Vila do Recife neste presente ano de 1782 » – pois o regimento anterior, não datado, fora rejeitado pelas autoridades metropolitanas – reiterava-se a mesma função elástica atribuída ao rei e a rainha: « Haverá nesta Irmandade um Rei de Congo, e uma Rainha, os

quais serão forros, e se elegerá pela Mesa que sejam dos da Nação Angola ». Por sua vez, em inícios do século XIX, apresenta-se à análise um título ainda mais amplo: o de « Rei dos Congos, e de todas as nações do Gentio da Guiné » atribuído ao « preto forro » Domingos do Carmo. Nota-se, pois, que de dois reinados ficara apenas um, e este não mais se referia a « Angola » ou « crioulos » mas a « Rei de Congos ». Porém, não apenas a função, agora tornada única, continuava nas mãos dos « Angolas », como ela tendia a subordinar pessoas egressas de todas as etnias e procedências então existentes na capitania⁵.

Do ponto de vista interpretativo, a mudança dos títulos de « Rei Angola » e « Rei dos Crioulos », existentes no século XVII, para « Rei de Congos », vigente do século XVIII em diante, tem gerado alguns debates entre historiadores. Na maior parte dos casos tem-se procurado explicar essa mudança buscando-se associações entre ela e fatos africanos – como a derrota do rei do Congo Antônio Manimuluza em 1666 para os portugueses – ou fatos coloniais – como a repressão a quilombos ou a presença de embaixadas africanas na América portuguesa. Também na maior parte dos casos, essas explicações não parecem muito convincentes. É claro que havia sentimentos e percepções africanas e de fatos coloniais envolvidos nestas escolhas e nestas transformações, mas as relações entre estes aspectos e as mudanças nas instituições negras pernambucanas são menos arbitrárias do que podem parecer a primeira vista. Talvez o fato africano mais digno de relevo relacionado à formação da religiosidade negra vivida na América portuguesa seja a disseminação do ritual católico na África Centro-Occidental – aspecto « freqüentemente minimizado nos estudos sobre os africanos centrais na diáspora », como sugere John Thornton. A disseminação do catolicismo naquela região, entre os séculos XV e os últimos anos do século XVII, compreendendo o próprio reino do Congo, os Ndongo, os Loango os Ngoyo e os Kakongo deve ter repercutido entre os africanos centro-ocidentais trazidos para a América portuguesa. Ademais, várias missões religiosas foram aceitas naquelas áreas ao longo daquele período, e, ao seu final, havia não apenas irmandades católicas ali formadas mas também uma teologia cristã « africana », bem como uma clara diferenciação entre católicos e não-católicos. Os Imbagala, que sempre se recusaram a receber missões em seu território, eram povos freqüentemente descritos como não católicos. Contudo, o que interessa mais diretamente a essa análise é a forma pela qual esse catolicismo foi vivido na América portuguesa (Thornton, 2002:83-90).

Nessa direção, havia desse lado do Atlântico injunções imediatas, necessidades prementes, referentes à obtenção da « união » para a « devoção », ou da paz no interior da comunidade dos « homens pretos ». Para isto era necessário, penosamente, construir uma ordem em meio ao caos colonial – o qual era marcado pela constante reposição de cativos pelo tráfico, pela contínua incorporação de estrangeiros étnicos àquela configuração social e pelos conflitos daí decorrentes. De modo muito amplo, os africanos e seus descendentes crioulos eram *experts* nessa matéria. Assim, pois, acredita-se aqui que a substituição, entre os séculos XVII e XVIII, dos títulos de rei « Angola » e rei « Crioulo » por « Rei de Congos » refira-se a mudanças nos manejos de governo

internos à comunidade dos « homens pretos ». Estas se verificavam diante de pressões, prioritariamente coloniais, que demandavam alterações constantes do equilíbrio precário de poder. A rigor, contudo, a função básica da realeza negra não se alterara: por um lado, ela apenas tendeu a reforçar a supremacia religiosa e política dos « bantos » e, por outro lado, ela se alargou para compreender os tantos cativos constantemente incorporados ao mundo colonial e, logo, à comunidade dos « homens pretos ». Nessa direção, não se está aqui exatamente diante de uma « proto-nação banto », como sugeriu Robert Slenes, mas de uma configuração social muito mais complexa. Nesta, os africanos centro-ocidentais se situavam no ápice, mas eles tinham que lidar com outros membros, igualmente interdependentes, da mesma configuração social, os quais eram procedentes da África Ocidental⁶.

Ao mesmo tempo, observa-se que restrições sociais para o exercício das funções de rei e rainha foram implementadas no âmbito das irmandades pernambucas ao longo do século XVIII – e não apenas no Recife. Nesse caso, cativos foram alijados da pretensão a estes cargos, e apenas negros livres de cor e libertos puderam ocupa-los. Contudo, as coisas não eram assim no século XVII. Em 1675, dos oito oficiais da Irmandade do Rosário de Santo Antônio – reis, rainhas, juizes e juizas « Angolas » e « Crioulos » – seis eram escravos. Apenas um « Rei dos Crioulos », Antônio Ramires, e uma das « Juizas Crioulas », Joana Leitoa, não carregavam a pecha de cativos. Em 1676, considerando-se apenas o reinado, nota-se somente uma « Rainha Crioula », denominada Domingas Roiz, descrita como « forra ». Os demais membros dos reinados de « Angola » e « crioulos » – 17 pessoas – eram todos escravos. Por sua vez, no compromisso da mesma irmandade da segunda metade do século XVIII, deixava-se claro, porém, que o Rei não apenas deveria ser forro, mas possuir alguns bens, ser casado e profundamente piedoso: « quando se eleger o Rei seja um dos Irmãos desta Irmandade do Gentio do Reino de Angola, isento de escravidão; Casado, de bons costumes, e temente a Deus ». A necessidade de estar inserido numa posição social mais elevada, exigida para aqueles que almejavam o reinado, fossem homens ou mulheres, era reiterada no compromisso de 1782: « Haverá nesta Irmandade um Rei de Congo, e uma Rainha, os quais serão forros, e se elegerá pela Mesa que sejam dos da Nação Angola, e que sejam suficientes para ocupar o tal emprego ». « Suficientes », aqui, quer expressar, claro está, possuidores de alguns bens terrenos⁷.

Esta mudança nas pré-condições dos pretendentes ao cargo de rei da irmandade parecia se sintonizar com as mutações ocorridas na sociedade da América portuguesa da segunda metade do século XVIII. Durante aquele período, particularmente na capitania de Pernambuco, o número de negros livres e libertos superava, e muito, o de cativos. Ao mesmo tempo, aquela configuração social tornava-se cada vez mais complexa, pois se ampliavam os critérios de estratificação, diferenciação e divisão do mundo social. É desta época que data, e não apenas em Pernambuco, a fundação da maior parte das irmandades dos homens de cor, mormente de « pardos », e é também nesse mesmo período que os terços militares dos sujeitos daquela « cor », com base numa carta régia de 1766, vão se

proliferar em todo sistema administrativo consubstanciado no termo « capitania de Pernambuco e suas anexas ». Para ocupar uma função cerimonial marcada pelo prestígio, que encimava o topo de hierarquias étnicas e profissionais altamente matizadas, era possível, agora, recrutar pessoas que estivessem fora do cativeiro, pois estas abundavam, então, na capitania. Nessa direção, Russel-Wood sugere que « no século XVIII é verdadeiro dizer que para todo tipo de pessoa, negro ou mulato, homem ou mulher, escravo ou livre, oriundo de qualquer etnia africana ou de qualquer lugar de nascimento (crioulo, isto é, nascido no Brasil, ou nascido na África), existia uma irmandade na qual era possível encontrar seus iguais » (Russel-Wood, 1974:576).

As razões dessa mudança, porém, não eram apenas de natureza demográfica. O que se pretendia com ela, na verdade, era conferir mais respeitabilidade à figura principal das hierarquias dos « homens pretos » diante da sociedade e das autoridades coloniais. Note-se, ademais, que em áreas remotas, predominantemente rurais, a exclusão dos cativos da possibilidade de ascender ao reinado podia ser decorrente da « pobreza da terra »; nestas áreas, estes pareciam ter dificuldades para pagar as esmolas exigidas para ocupar as funções cerimoniais. Mas isso não ocorria entre os escravos das vilas e cidades maiores, como o Recife, por exemplo. Em Igarassu – uma vila amplamente dominada por engenhos e lavouras de cana – a irmandade do Rosário local vetou os cativos que queriam ascender ao reinado desde inícios do século XVIII em razão da « pobreza dos pobres pretos ». Em seu compromisso, de 1706, determinava-se que quem quisesse servir de

Rei se poderá assentar na eleição, advertindo que nunca se assentará a quem for cativo do seu senhor em se obriga a pagar a esmola por razão que muitos assentavam, e depois, nem eles nem seus senhores, pagavam, e por escusar dúvidas se não assentará sendo cativo sem licença de seus senhores o que não se entende sendo forros, que estes querendo por sua vontade assentar-se os poderão assentar, e pela pobreza da terra, e para que os irmãos ganhassem com o seu trabalho a esmola, se pôs que cada juiz ou juíza pagasse três mil réis, ao menos dois mil réis, e um Rei, e Rainha quatro, ao menos três⁸.

Entre os negros livres e forros da vila do Recife, e mesmo entre os cativos – visto que ali o acesso a tarefas melhor remuneradas era mais freqüente – não parecia haver tanta pobreza como nos arredores da pequena vila de Igarassu. Entre 1674 e 1676, os reis e rainhas « Angolas » e « Crioulos » da irmandade do bairro de Santo Antônio desembolsaram em média 4 mil réis de esmola anualmente, e alguns chegaram a desembolsar até 8 mil réis para desempenhar aquelas funções. E a larga maioria deles, como se viu antes, era formada por escravos. Curiosamente, o valor da esmola estabelecida na segunda metade do século XVIII para os homens livres era exatamente os mesmos 4 mil réis, em média, ofertados pelos escravos um século antes: segundo o compromisso daquela instituição de 1782, « darão de esmola anualmente quatro mil réis cada um tanto o Rei como a Rainha ». Não havia a possibilidade de ser « ao

menos » uma quantia inferior a essa, como em Igarassu. Desse modo, não se restringiram aos negros livres e libertos as funções cerimoniais da comunidade dos « homens pretos » apenas por questões pecuniárias. O homem de cor livre, casado, possuidor de bens, temente a Deus, era, de fato, o sujeito que conferia maior respeitabilidade à função central daquela comunidade. Do contrário, duras penas recairiam sobre ele: « Sendo caso não viva como deve do modo acima dito o dito Rei a Irmandade, o lance fora do Cargo para que não servir de injúrias a esta Irmandade »⁹.

Assim se entende, pois, que a natureza destas restrições também contemplava aspectos referentes à condição social da pessoa. Ser « casado, de bons costumes, e temente a Deus », além de « suficiente », implicava em outros atributos, que também contribuíam, na segunda metade do século XVIII, para a pré-configuração do « tipo-ideal » de irmão. Como sugere Patrícia Mulvey (Mulvey, 1980:255), « muitos dos negros e mulatos que viveram nas cidades coloniais do Brasil aspiraram se tornar membros e oficiais das irmandades dos homens pretos... Estas propiciaram meios de ascensão social e mobilidade... As irmandades contribuíram para a emergência de uma elite negra no interior da comunidade afro-brasileira. Seus oficiais foram a nata da sociedade negra que estavam dispostos a usar seus poucos recursos e suas pequenas rendas para contribuir para os vários trabalhos de devoção requeridos em seus compromissos »¹⁰.

BANTUS E SUDANESES

Entre os séculos XVII e XVIII, os reis e rainhas « Angolas » da Irmandade do Rosário dos Homens Pretos de Santo Antônio do Recife tenderam, por um lado, a concentrar atributos que lhes permitiam reinar sobre os mais diversos grupos étnicos – notadamente aqueles provenientes da África Ocidental –, uma vez que estes passaram a se tornar numerosos na capitania conforme as regras impositivas e externas do tráfico de escravos. Para tanto, os primeiros deixaram de ser reis apenas dos « Angolas » e « Crioulos », como se vê em registros do século XVII, e se tornaram « Rei de Congos », como se lê na documentação referente ao século XVIII. Por outro lado, havia atributos étnicos e de procedência, além daqueles referentes a uma posição social, que pré-configuravam a pessoa adequada para ser investida nos cargos. Esta deveria, desse modo, ser de procedência « Angola », ou pertencer a alguma etnia oriunda da África Centro-Ocidental, além de ser casado, livre, possuidor de algumas rendas ou bens e de « boa conduta ». Como sugere Mulvey, apenas pessoas situadas numa elite da comunidade dos « homens pretos » poderiam fazer face a tantas e crescentes exigências.

Ao mesmo tempo, em Pernambuco, o Rei de Congos da segunda metade do século XVIII e de inícios do século seguinte tinha sob si uma ampla hierarquia de « governadores » de « nações » e de profissões, estas levadas a efeito por escravos e negros livres que viviam nos sítios urbanos do Recife e de Olinda. Como se verá a seguir, a função de rei, situada numa sociedade marcada pelo prestígio, nada tinha de

« fictícia », e era, tão somente, a ponta do iceberg de algo muito maior e mais complexo.

Ao longo do século XVIII, as injunções do tráfico de cativos e os processos de diversificação da configuração social da capitania de Pernambuco produziram uma ampla hierarquia formada por negros livres e escravos, a qual era orientada por princípios elementares e complexos de estratificação social. Esta era encimada pelo Rei de Congos da Irmandade do Rosário, e, abaixo dele, havia governadores de profissões e governadores de « nações » africanas – notadamente aquelas da África Ocidental. Ao mesmo tempo, existiam governadores de profissões destinadas ao sexo masculino, como a dos capineiros, por exemplo, e governadoras referentes a ofícios dominados pelas mulheres, como as das boceteiras e pombeiras. Abaixo desses governadores e governadoras, por sua vez, seguiam-se outras funções dispostas na mesma hierarquia, as quais utilizavam uma nomenclatura estatal e militar. Havia também critérios etários neste sistema complexo de estratificação, pois os homens e mulheres que dela faziam parte ascendiam hierarquicamente à medida que envelheciam. Apenas pessoas idosas podiam atingir o ápice dela, isto é, as funções de governadores de sua corporação ou, no topo da hierarquia, as de Rei e Rainha de Congos. Ademais, posto que estas últimas funções eram restritas aos « Angolas », a via de ascensão básica a elas eram as corporações de profissionais urbanos, uma vez que as corporações assentadas em princípios étnicos – como as comandadas por governadores de « nações » – pareciam existir basicamente para os africanos ocidentais, os quais estavam excluídos do acesso reinado. (Silva, 1996:93-126; Silva 2001, 315-320; Silva, 2001a:24-27).

Vê-se, pois, que as possibilidades de ascensão hierárquica nessas várias configurações sociais interdependentes – as quais acabavam por conformar uma única e complexa instituição – dependiam de certos critérios de estratificação social. Estes podiam ser elementares, isto é, baseados no sexo e na idade, ou complexos, ou seja, assentados em diferenças étnicas e profissionais. É provável que outros princípios elementares, referentes a linhagens, parentesco e descendência, também interferissem na dinâmica dessa instituição, mas as evidências nessa direção são mais escassas. Uma dessas raras evidências se refere à composição das mesas e o controle das funções cerimoniais por « Angolas » e crioulos. O que significaria isso precisamente? É possível que houvesse uma relação de descendência entre esses segmentos, e não exatamente uma « aliança » entre eles, como quer João José Reis (Reis, 1991:56), pois, afinal, como sugere Slenes, os últimos freqüentemente descendiam dos primeiros (Slenes, 1991-1992:48-67). Lembre-se que o « herói » negro da guerra contra o domínio holandês no Nordeste do Brasil, Henrique Dias, embora fosse « crioulo », isto é, nascido na América portuguesa, tinha « Angola » como sua pátria ancestral.

Porém, nota-se que a emergência de critérios complexos entre cativos e negros livres da América portuguesa nunca impediu a manutenção de formas elementares de estratificação social – tal como também ocorria em sociedades africanas coevas, a exemplo da haussá. « Tais formas elementares da estratificação social, que ordenam os clãs ou as linhagens e

as classes de idade », diz Balandier, « nunca são abolidas. Geralmente coexistem com formas mais complexas, que as dominam e utilizam, graças a processos variáveis, subordinando-as ». (Balandier, 1969:79). Uma vez que tais princípios gerais de estratificação – tanto os elementares como os complexos – existiam em várias sociedades africanas das regiões Centro-Occidental e Ocidental e operavam como instrumentos mentais de diferenciação e divisão do mundo social, nada mais natural, portanto, que os africanos e seus descendentes crioulos fizessem uso deles no manejo das complexas relações existentes no interior da comunidade dos « homens pretos » da América portuguesa, mormente numa fase em que sua configuração social revelava-se mais complexa. Ao mesmo tempo, um dado de extrema importância para essa análise diz respeito ao fato de que estas hierarquias foram apoiadas e incentivadas pelas autoridades coloniais, que as utilizaram *como um instrumento barroco de controle social* (Blackburn, 1997:20-25; Maravall, 1997). Assim, pois, uma vez que elas nasceram no interior da vida religiosa, as mesmas e seus principais beneficiários – a elite dos « bantos » – achavam-se duplamente legitimados por fontes de poder que, embora parecessem distintas, caminhavam lado a lado no império português – nomeadamente, a civil e a eclesiástica.

No topo da hierarquia, ou no ápice desse complexo sistema de estratificação social, situava-se, claro está, o Rei de Congos. Segundo um compromisso da Irmandade do Rosário dos Homens Pretos de Santo Antônio do Recife da segunda metade do século XVIII, este era

obrigado a fazer Governador em cada Nação, os quais virão tomar posse nessa Igreja; e a cada Rei no dia da sua Posse o receberá a Irmandade com repiques de sinos e o nosso Reverendo Capelão lhe dará a posse na Capela Maior com solenidade... As posses dos Governadores serão só meia solenidade; e entregarão suas Patentes passadas pelo Rei para se lançarem no Livro delas, e pagarão ao Escrivão duas patacas cada um.

Desse modo, depreende-se que dentre as prerrogativas do Rei de Congos, função cerimonial tornada cada vez mais ampla entre os séculos XVII e XVIII, incluía-se a de « fazer governadores » – o que equivalia dizer « empossá-los », pois estes eram, via de regra, eleitos no interior de suas corporações. A superioridade do Rei de Congos era firmemente destacada: no dia da coroação sua entrada na irmandade se faria com « repiques de sinos », e sua « posse » deveria se realizar « na Capela Maior com solenidade ». Por outro lado, as « posses dos Governadores serão só meia solenidade », e nada mais. Finalmente, as cartas patentes dos governadores seriam entregues pelo próprio rei que, através deste ato, emprestava uma parte de seu poder simbólico, de caráter religioso e civil, àqueles. Conforme se lê nestas cartas, cabia ao Rei de Congos, « respeitar, reconhecer, honrar, estimar » e conferir a « posse e juramento de estilo » a cada governador de corporação profissional ou « nação ». Por seu turno, era com base nesse ato de posse que os governadores poderiam nomear sua hierarquia inferior. Esta, conforme uma lista que pode ser incompleta, incluía Vice-Reis, Mestres de Campo, Capitães Mandantes, Provedores, Juizes de Fora, Secretários de Estado, Generais, Tenentes Generais, Marechais, Brigadeiros, Coronéis e

Coronéis Conselheiros. Do mesmo modo que ao Rei de Congos cabia dar a posse a cada um desses « governadores », estes, por sua vez, escolhiam cada um de seus subordinados, ou oficiais inferiores, segundo critérios elementares referentes à idade ou a descendência. Como ocorria ao Rei e Rainha, também o governador deveria ter certas pré-condições para ocupar seu cargo:

Quando o dito Rei quiser fazer seus Governadores dará parte a esta Irmandade para o procurador averiguar se os eleitos podem ocupar o dito cargo, ou se são ocupados que a dita ocupação lhes embarace a cumprir com o dever do seu governo, escolhendo-se para isto o mais pacífico e atencioso.¹¹

Dos anos em que se elaborou aquele compromisso, por volta da década de 1770, até inícios do século XIX, existiam vários desses « governos » étnicos e sócio-profissionais no Recife e em Olinda. Dentre estes se destacam os das corporações profissionais dos « Pretos Ganhadores da Praça do Recife », dos « Pretos Carvoeiros do Recife e Olinda », dos « Pescadores da Vila do Recife », dos « Pescadores do Alto da Cidade de Olinda », das « Pretas Boceteiras e Comerciantes do Recife », das « Pombeiras da Repartição de Fora das Portas » [do Recife], dos « Canoeiros da Repartição de Olinda », dos « Canoeiros do Recife », dos « Pretos Marcadores de Caixas de Açúcar e Sacas de Algodão », dos « Pretos Camaroeiros desta Vila [do Recife] e seu termo » e dos « Capineiros da Praça da Polé, Cinco Pontas, Rua da Praia, Quatro Cantos, Boa Vista e Cidade de Olinda ». Tratam-se, todas, de corporações urbanas, cujas atividades poderiam ser exercidas por negros livres e cativos¹².

Dentre os « governos » subordinados ao Rei de Congos existentes entre a década de 1770 e 1802 havia também algumas corporações étnicas, designadas pela categoria nativa de « nação ». Dentre estas se inscrevem a « Nação dos Ardas do Botão da Costa de Mina », a « Nação Dagome », a « Nação da Costa Suvaru » e a nação dos « Pretos Ardas da Costa da Mina ». Note-se que todas estas « etnias » são provenientes da Costa da Mina, as quais estiveram, no século XVIII, sob o domínio do reino de Daomé (Oliveira, 1997:69, 71). Os Arda (ou Ardra ou Allada) constituíam-se num grupo importante no século XVII, quando viviam subordinados ao grande império do Oyo. Alguns membros dessa sociedade, ou pessoas capturadas por ela e embarcadas no porto de Pequeno Ardra, haviam sido trazidos como escravos a Pernambuco ainda no século XVII, pois Henrique Dias, ao longo das guerras do açúcar (1645-1654) possuía um batalhão sob essa designação (Costa, 1983 (vol. 4):229). A nação Dagome (d'Agome, Adangme ou Agbomé), falante do fon, tornou-se importante no início do século XVIII, quando submeteu seus vizinhos Ardas ao seu domínio. Neste século, sua presença no tráfico para a América portuguesa é marcante não apenas para Pernambuco, mas também para Minas Gerais e Rio de Janeiro. Por fim, os Suvaru (Savanu, Sabaru ou Savalu), falantes do mahi, também viviam sob a influência do império do Oyo e, depois de meados do século XVIII, do reino de Daomé (Verger, 1997:126-128). Como decorrência do tráfico para a América portuguesa, podiam ser encontrados no século XVIII tanto no Rio de

Janeiro como em Pernambuco e Minas Gerais (Soares, 2000:120-121). Contudo, a formação dessas comunidades étnicas não se tratava de mera transplantação para solo colonial daquelas identidades africanas originais. Em fevereiro de 1776, num processo de recriação ambientado na América portuguesa, Simião da Rocha fora feito governador da « Nação Gome » porque esta havia se separado da « Nação Savanu »¹³.

Embora o Rei de Congos devesse « fazer Governador em cada Nação », conforme o compromisso da Irmandade do Rosário do Recife, as cartas patentes disponíveis não se referem a quaisquer etnias da África Centro-Occidental. Por um lado, isso decorria do fato de a criação desses governos de « nações » atender precipuamente às pressões dos africanos ocidentais que, como se viu, tornaram-se numerosos no Recife depois de meados do século XVIII. Tratava-se, em suma, de um mecanismo compensatório, que conferia poder aos « minas » mas mantinha a comunidade dos « homens pretos » sob o controle do reinado « banto ». Por outro lado, talvez não houvesse necessidade de se criar governadores de etnias alusivas à procedência « Angola » em Pernambuco porque o Rei de Congos tinha sua própria « corte », formada por pessoas egressas de « nações » dessa procedência. Como reza igualmente aquele compromisso, este e a Rainha eram « obrigados a convocar as mais Nações de Angola para ajudarem com suas esmolas para as obras de Nossa Senhora ». Ao mesmo tempo, havia uma ligação umbilical entre Rei, Rainha e corte de procedência « Angola », pois caso os primeiros caíssem em ruína dever-se-ia igualmente excluir do reinado « a seus vassalos de suas Nações »¹⁴.

Como se pode observar, a Irmandade do Rosário dos Pretos da Vila de Santo Antônio do Recife se constituía num amálgama católico destas comunidades profissionais e étnicas. Estas, ademais, tinham seus livros de registro depositados naquela corporação religiosa. Assim, pois, a religião se apresentava como um princípio vital de ordenação de um mundo marcado pelo caos e pela reposição constante de homens e mulheres estrangeiros, etnicamente diferentes. Ela não apenas dava sentido às vidas individuais, mas à própria vida coletiva da comunidade dos « homens pretos ». Era dela que surgia uma hierarquia extremamente complexa e matizada, a qual era marcada por diversas sobreposições concernentes a princípios elementares e complexos de estratificação social. Era através da religião católica, ora formatada à maneira africana, ademais, que os conflitos inerentes a uma formação social escravista marcada pela incorporação de homens e mulheres mediante o tráfico de escravos tendiam a ser amenizados. Esta permitia, em suma, desenvolver relações de poder que se conferiam a um determinado segmento – os « bantos » – maior controle sobre a comunidade dos « homens pretos », possibilitava, ao mesmo tempo, absorver demandas políticas dos « minas », ou africanos ocidentais.

Notas

- 1 Para uma perspectiva africana da presença de traficantes da América portuguesa em Angola ver Miller, 1999:28-35; sobre a composição étnica do cativo baiano ver Oliveira, 1997:37-73; para o caso do Rio de Janeiro veja-se os trabalhos de Florentino, 1997, e Ferreira, 2001:341-378; sobre o tráfico para Pernambuco, ver o trabalho de Carvalho, 1998:cap. 3; uma interpretação de conjunto acerca do tráfico de escravos para o Brasil pode ser vista em Klein, 1987.
- 2 Há que se destacar as interpretações recentes acerca das identidades estabelecidas através das irmandades propostas por Reis, 1997, e Lima, 1999.
- 3 Ao mesmo tempo, se havia uma paz relativa nas irmandades mineiras dos « homens pretos », isso não significa que « Angolas » e « minas » abrissem mão de suas identidades étnicas e de procedência naquele contexto. Numa revolta abortada pelo conde de Assumar no Rio das Mortes em 1719, havia dois grupos bem definidos: um seguia um rei « Angola », e outro um rei « mina » (Souza, 2001:250).
- 4 Cf.: Livro e capítulo do Compromisso desta Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Vila de Igarassu. Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano. (Doravante APEJE). Série Diversos. Cód. 5, fls. 05-14v., 1706; Manuscritos da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Recife, in Silva 1988:126-129.
- 5 Cf.: Carta do governador Caetano Pinto de Miranda Montenegro ao Senhor Desembargador Ouvidor Geral e Corregedor desta Comarca sobre os pretos que se queriam levantar. APEJE. Ofícios do Governo. Cód. 15, fls. 21-21v. Recife, 01.04.1814; Manuscritos da Igreja de Nossa Senhora..., pp. 126-129; Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da Vila de Santo Antônio do Recife. AHU – PE. Códice 1293, fls. 108-136; Compromisso que novamente faz a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da Vila do Recife neste presente ano de 1782. AHU – PE. Códice 1303, fls. 39-88.
- 6 O artigo de Kiddy, 2002:159-160, propõe relações contínuas entre fatos africanos e coloniais e as transformações nas irmandades da América portuguesa; relações bem menos arbitrárias nessa direção são propostas por Lara, 1997, Lara, 2001:151-167 e Souza, 2002:cap. IV; ver, também, nessa direção o artigo de Slenes, 1991-1992:48-67; as noções de equilíbrio precário de poder, bem como de configuração social, vêm de Elias, 1980.
- 7 Cf.: Manuscritos da Igreja de Nossa Senhora..., pp. 126-129; Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da Vila de Santo Antônio do Recife. AHU – PE. Códice 1293, fls. 108-136; Compromisso que novamente faz a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da Vila do Recife neste presente ano de 1782. AHU – PE. Códice 1303, fls. 39-88.
- 8 Cf.: Livro e capítulo do Compromisso desta Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Vila de Igarassu. APEJE. Série Diversos. Cód. 5, fls. 05-14v., 1706.
- 9 Cf.: Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da Vila de Santo Antônio do Recife. AHU – PE. Códice 1293, fls. 108-136; Compromisso que novamente faz a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da Vila do Recife neste presente ano de 1782. AHU – PE. Códice 1303, fls. 39-88; Manuscritos da Igreja de Nossa Senhora..., pp. 126-129.
- 10 Em seu estudo sobre a Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia no Rio de Janeiro do século XVIII, Soares também notou que o « perfil descrito no compromisso é o do africano forro com mulher e filhos. Os forros podem não ser a maioria numérica da irmandade mas são os que mais contam, os que ocupam cargos, os que decidem, e, conseqüentemente, seus maiores beneficiários » (Soares, 2000:179).
- 11 Cf.: Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da Vila de Santo Antônio do Recife. AHU – PE. Códice 1293, fls. 108-136.
- 12 Cf.: Feliciano Gomes dos Santos, Governador dos Pretos Ganhadores. APEJE. Patentes Provinciais. Cód. 3, fl. 158, 14.11.1778; O Preto Antônio Duarte, Governador dos Carvoeiros do Recife e de Olinda. APEJE. Patentes Provinciais. Cód. 07, fl. 51, 1791 (mês e dia ilegíveis); Germano Soares, Governador dos Pescadores da Vila do Recife. APEJE. Patentes Provinciais. Cód. 3, fl. 92, 20.02.1778; Bernarda Eugênia de Souza, Governadora das Pretas Boceteiras e Comerciantes. APEJE. Patentes Provinciais. Cód. 6,

- fl. 75 v., 30.06.1788; A Preta Josefa Lages, Governadora das Pombeiras da Repartição de Fora das Portas. APEJE. Patentes Provinciais. Cód. 11, fls. 279-279v., 12.11.1802; O Preto João Manoel Salvador, Governador dos Canoeiros da Repartição de Olinda. APEJE. Patentes Provinciais. Cód. 6, fl. 102v., 04.11.1788; João Gomes da Silveira, Governador dos Pescadores do Alto da Cidade de Olinda. APEJE. Patentes Provinciais. Cód. 6, fls. 74-74v., 16.06.1788; O Preto Manoel Nunes da Costa, Governador dos Pretos Marcadores de Caixas de Açúcar. APEJE. Patentes Provinciais. Cód. 2, fl. 198, 13.09.1776; José Nunes de Santo Antônio, Governador dos Canoeiros [do Recife]. APEJE. Patentes Provinciais. Cód. 9, fls. 136-136v., 4.12.1797; O Preto Domingos da Fonseca, Governador dos Pretos Camaroeiros desta Vila e seu termo. APEJE. Patentes Provinciais. Cód. 7, fls. 114v.-115, 5.12.1792; Livro de Registro das Missas do Ofício dos Capineiros da Praça da Polé, Cinco Pontas, Rua da Praia, Quatro Cantos, Boa Vista e Cidade de Olinda. (1757-1826). *Apud*: Mello, 1983 : DX.
- 13 Cf.: O Preto Narciso Correia de Castro, Governador da Nação dos Ardas do Botão da Costa da Mina. APEJE. Patentes Provinciais. Cód. 7, fl. 10, 10-05-1795; Simião da Rocha, Governador da Nação Dagome. APEJE. Patentes Provinciais. Cód. 2, fls. 114v.-115, 23.02.1776; O Preto Bernardo Pereira, Governador da Costa Suvaru. APEJE. Patentes Provinciais. Cód. 2, fl. 129, 1779 (dia e mês ilegíveis); Ventura de Souza Garcez, Governador dos Pretos Ardas da Costa da Mina. APEJE. Patentes Provinciais. Cód. 2, fl. 133v., 14.07.1776.
- 14 Cf.: Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da Vila de Santo Antônio do Recife. AHU – PE. Códice 1293, fls. 108-136. É possível que os « minas » do Recife tivessem uma irmandade própria em uma das cinco capelas da Igreja da Irmandade do Rosário do bairro de Santo Antônio. Trata-se de uma irmandade dedicada a Santa Efigênia – freqüentemente associada aos africanos ocidentais. Loreto Couto refere-se, por volta de 1756, as capelas ali existentes e ao fato de haver numa delas imagens de Santo Elesbão e Santa Efigênia (Couto, 1904 [1757]:158). Infelizmente, além de não haver referências a essa irmandade na literatura, a documentação a seu respeito é por demais lacônica. Em meio aos manuscritos do Rosário aparece a abertura de um « Livro de Entradas e Assentos dos Irmãos da Irmandade de Santa Efigênia na Capela do Rosário dos Pretos desta Vila do Recife », datado de 4 de março de 1774. Mas tudo que se lê aí são duas peças: uma « Oração a Santa Efigênia » e uma « Oração a Deus ». Mas as associações entre este orago e os africanos ocidentais parecem evidentes (Oliveira, 1995:61-79). cf.: Manuscritos da Igreja de Nossa Senhora..., pp. 179-180.

Referências bibliográficas

- Balandier, Georges, 1969, *Antropologia política*, São Paulo, Difel/Edusp.
- Blackburn, Robin, 1997, *The making of New World Slavery. From the Baroque to the Modern (1492-1800)*. London, Verso.
- Carvalho, M. J. M. de, 1998, *Liberdade. Rotinas e rupturas do escravismo (Recife, 1822-1850)*, Recife, Editora Universitária.
- Costa, F. A. P. da, 1983, *Anais pernambucanos* (10 vols.), Recife, FUNDARPE.
- Couto, D. Domingos do Loreto, 1904 [1757], *Desagravos do Brasil e glórias de Pernambuco*. Rio de Janeiro, Oficina Typográfica da Biblioteca Nacional.
- Couto, Jorge, 2000, « A venda dos escravos do Colégio dos Jesuítas do Recife (1760-1770) », in Silva, M. B. N. da. (org.). *Brasil: colonização e escravidão*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- Elias, Norbert, 1980, *Introdução à sociologia*. Lisboa, Edições 70.
- Elias, Norbert, 2000, *Os estabelecidos e os outsiders*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- Etchbéhère Junior, L, 1995, « Um imperador etíope e o Brasil », in *Estudos Históricos*. Vol. 2, nº 2.

- Ferreira, Roquinaldo, 2001, « Dinâmica do comércio intercolonial: geribitas, panos asiáticos e guerra no tráfico angolano de escravos » in Fragoso, J., Bicalho, M. F. & Gouvêa, M. de F. (Orgs.), *O antigo regime nos trópicos. A dinâmica imperial portuguesa*. (Sécs. XVI-XVIII), Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- Florentino, Manolo, 1997, *Em costas negras. Uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*, S. Paulo, Cia. das Letras.
- Gouveia, Alfredo M. de, 1950, « Relação dos Compromissos de irmandades, confrarias e misericórdias do Brasil existentes no Arquivo Histórico Colonial de Lisboa, que pertenceram ao Cartório do extinto Conselho Ultramarino (1716-1807) », in *Anais do IVº Congresso de História Nacional*. Rio de Janeiro, Departamento de Imprensa Nacional.
- Kiddy, Elizabeth W, 1999, « Ethnic and racial identity in the brotherhoods of the Rosary of Minas Gerais, 1700-1830 », in *The Americas*, vol. 56.
- Kiddy, Elizabeth W., 2002, « Who is the King of Congo? A new look at African and Afro-Brazilian Kings in Brazil », in Heywood, Linda M. (Ed.), *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Klein, Herbert S, 1987, « A demografia do tráfico atlântico de escravos para o Brasil », in *Estudos Econômicos*, vol. 17, nº 2.
- Lara, S. H., 2001, « Uma embaixada africana na América portuguesa », in Jancsó, I. & Kantor, Íris (orgs.), *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa*, vol. I, São Paulo, Hucitec/FAPESP/Imprensa Oficial.
- Lima, Carlos A. M, 1999, « Em certa corporação: politizando convivências em irmandades negras no Brasil escravista (1700-1850) », in *História: Questões e Debates*. Ano 16, nº 30, jan.-jun.
- Maravall, José Antônio, 1997, *A cultura do barroco, Análise de uma estrutura histórica*. S. Paulo, Edusp.
- Mattoso, Kátia de Q, 1982, *Ser escravo no Brasil*, São Paulo, Brasiliense.
- Mello, J. Antônio G. de, 1983, « Alguns aditamento e correções », in Costa, Francisco Augusto, P. da, *Anais pernambucanos*, vol. 10, Recife, FUNDARPE.
- Miller, Joseph C, 1999, « A economia política do tráfico angolano de escravos no século XVIII », in Pantoja, S. & Saraiva, José F. S. (Orgs.), *Angola e Brasil nas rotas do Atlântico sul*. R. de Janeiro, Bertrand Brasil.
- Mulvey, Patrícia A, 1980, « Black brothers and sisters: membership in the black lay brotherhoods of colonial Brazil », in *Luso-Brazilian Review*, nº 17.
- Nishida, Mieko, 1998, « From ethnicity to race and gender: transformations of black lay sodalities in Salvador, Brazil », in *Journal of Social History*, vol. 32, nº 2.
- Oliveira, Anderson José M. de, 1997, « Santos negros e negros devotos: a Irmandade de Santos Elesbão e Santa Efigênia no Rio de Janeiro, século XIX », in *Cativeiro & Liberdade*, vol. 4, jul.-dez.
- Oliveira, M. I. Cortês de, 1997, « Quem eram os 'negros da Guiné' ? A origem dos africanos na Bahia », in *Afro-Ásia*, nº 19/20.
- Reis, J. J, 1997, « Identidade e diversidade étnica nas irmandades negras no tempo da escravidão », in *Tempo*, vol. 2, nº 3.
- Reis, J. J, 1991, *A morte é uma festa. Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*, S. Paulo, Cia. das Letras.
- Ribeiro Jr, J, 1973, « Alguns aspectos do tráfico escravo para o Nordeste brasileiro no século XVIII », in *Anais do VIº Simpósio dos Professores Universitários de História*. S. Paulo, ANPUH.

- Ribeiro J.-R., José, 1976, *Colonização e monopólio no Nordeste brasileiro: a Companhia Geral de Pernambuco e Paraíba, 1759-1780*, S. Paulo: Hucitec.
- Russel-Wood, A. J. R, 1974, « Black and mulatto brotherhoods in colonial Brazil: a study in collective behavior », in *Hispanic American Historical Review*, vol. 54, nº 4.
- Scarano, Julita, 1978, *Devoção e escravidão. A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no século XVIII*. S. Paulo, Cia. Editora Nacional.
- Silva, Leonardo Dantas (org.), 1988, *Alguns documentos para a história da escravidão*. Recife, Editora Massagana.
- Silva, Luiz Geraldo, 2001, « 'Sementes da sedição'. Etnia, revolta escrava e controle social na América portuguesa (1808-1817) », in *Afro-Ásia*, vol. 25-26.
- Silva, Luiz Geraldo, 1996, « Canoeiros do Recife: história, cultura e imaginário (1777-1850) », in Malerba, Jurandir (org.), *A velha história. Teoria, método e historiografia*. Campinas, Papirus.
- Silva, Luiz Geraldo, 2001a, « Da festa à sedição: sociabilidades, etnia e controle social na América portuguesa (1776-1814) », in Kantor, Íris & Jancsó, István (org.). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa*, vol. I, São Paulo, Hucitec/FAPESP/Imprensa Oficial.
- Slenes, Robert, 1991-1992, « 'Malungo, ngoma vem !'. África coberta e descoberta no Brasil », in *Revista USP*, vol. 12, dez-jan-fev.
- Soares, Mariza de Carvalho, 2000, *Devotos da cor. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- Souza, Marina de Mello e. 2001, « História, mito e identidade nas festas de reis negros no Brasil – Séculos XVIII e XIX », in Jancsó, I. & Kantor, Íris (Orgs.), *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa*, vol. I, São Paulo, Hucitec/FAPESP/Imprensa Oficial.
- Souza, Marina de Mello e., 2002, *Reis negros no Brasil escravista. História da festa e da coroação de Rei Congo*, Belo Horizonte, Editora da UFMG.
- Thornton, J. K., 2002, « Religious and ceremonial life in the Kongo e Mbundo areas, 1500-1700 », in Heywood, Linda M. (Ed.), *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Vergier, Pierre, 1987, *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos: dos séculos XVII ao XIX*, S. Paulo, Currupio.

RÉSUMÉ – RESUMEN – ABSTRACT

Cet article s'intéresse aux relations entre le commerce des esclaves africains et les identités ethniques qui se sont développées dans les confréries afro-américaines de l'Amérique portugaise. Il compare les cas des provinces du Minas Gerais, de Bahia et de Rio de Janeiro avec la confrérie de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, de la province du Pernambouc.

Este artigo analisa a relação entre tráfico de escravos africanos e identidades étnicas existentes nas irmandades negras da América portuguesa. Compara os casos das irman-

dades negras das províncias de Minas Gerais, Bahia e Rio de Janeiro com o da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, da província de Pernambuco.

This article focus on the relationship between African slaves trade and the ethnic identities found within Afro-American brotherhoods from Portuguese America. It also compares the cases of Minas Gerais, Bahia, and Rio de Janeiro provinces with the Pernambuco's Nossa Senhora do Rosário dos Pretos Brotherhood.

Mots clés : Brésil, Pernambouc, populations noires, esclavage, confréries, identités ethniques

Keywords : Brazil, Pernambouc, black populations, slavery, brotherhoods, ethnic identities

Palavras chaves : Brasil, Pernambuco, populações pretas, escravidão, confrarias, identidades étnicas

DEUX EXPERIENCES MULTICULTURALISTES EN MILIEU URBAIN : LES ORGANISATIONS NOIRES DE RIO DE JANEIRO ET SÃO PAULO ET LES ORGANISATIONS INDIGENES DE MEXICO¹

REBECCA LEMOS IGREJA*

CET ARTICLE S'APPUIE SUR DEUX RECHERCHES effectuées avec des organisations indigènes et urbaines de Mexico et des organisations urbaines de Rio de Janeiro et de São Paulo². Les deux enquêtes étudient les relations de ces organisations avec les institutions de l'État dans le cadre des nouvelles politiques multiculturalistes. Au Mexique, ont été privilégiées les institutions liées à l'application de la justice et au Brésil les institutions liées à l'enseignement où avait déjà été discutée l'importance de telles politiques.

Bien qu'il s'agisse de populations distantes et distinctes possédant chacune une histoire spécifique et bien que les politiques appliquées ne soient pas les mêmes³, la population brésilienne et la population mexicaine partagent une expérience commune. Elles souffrent d'exclusion sociale, de stéréotypes racistes et de comportements discriminatoires. Par ailleurs, du côté des deux États, on observe une difficulté continue à répondre aux nécessités fondamentales des populations pauvres et à promouvoir l'intégration sociale des différents groupes raciaux et culturels.

Un autre élément unit ces expériences : le contexte urbain, et plus précisément, la localisation des populations en question dans les plus grandes villes. L'affirmation identitaire dans ce contexte est plus complexe. En effet, dans les agglomérations urbaines, on observe un contact interculturel intense ; les liens sociaux sont multipliés ; la modernité est imposée et la situation de marginalisation sociale devient un problème prépondérant.

*Centro de Pesquisa e Pós-graduação em América Latina e Caribe (CEPPAC), Université de Brasília

LES POPULATIONS CONSIDÉRÉES

Les indigènes de Mexico*

Selon les estimations basées sur le recensement de l'année 2000, la population indigène qui habite le District fédéral est de 399 347⁵. Cependant, ce chiffre est à relativiser. Le recensement de la population indigène au Mexique est l'objet de beaucoup de critiques et débats, comme celui de la population Noire au Brésil⁶. La tendance constante semble être la surestimation de cette population (Bonfil Batalla, 1991)⁷.

Les Indiens de la ville de Mexico ne constituent pas un groupe social homogène. Beaucoup sont originaires de la ville même et les autres ont migré des communautés rurales situées dans l'intérieur du pays. Ces derniers sont considérés comme des migrants, bien qu'ils appartiennent à la deuxième ou troisième génération. Leurs conditions sociales dépendent de leur condition sociale antérieure, des conditions de vie qu'ils ont rencontrées à leur arrivée, et de la manière dont ils se sont établis et adaptés au contexte (Pérez Ruiz, 2003). On ne peut pas nier l'existence d'une classe moyenne indigène. Pourtant, une grande partie de cette population se retrouve dans les couches les plus défavorisées. C'est celle-ci qui a recours actuellement au discours ethnique. En général, les hommes travaillent dans la construction civile et les femmes, en tant qu'employées domestiques, à l'exception de quelques-unes qui vendent de l'artisanat. Une grande partie cependant exerce le travail de commerçants ambulants, le plus souvent sans autorisation légale. Les conditions précaires de logement et le niveau inférieur de l'éducation de cette population sont similaires au niveau des couches les plus misérables de la ville.

À leur arrivée en ville, les Indiens assistent à la perte de leurs traditions culturelles. Quand les Mazahuas sont arrivés dans les années 70, par exemple, ils ont été poussés à abandonner, par souci d'intégration à la ville, leurs traditions culturelles, et plus précisément leur langue et leurs vêtements typiques. Dès le début, victimes de discrimination et de racisme, surtout de la part des policiers et des travailleurs des institutions publiques, les Indiens ont subi une intégration forcée. Considérés comme des étrangers, leur première intégration, d'ordre culturelle, consistait à occulter cette différence culturelle et à chercher une reconnaissance en tant que « citoyens mexicains ». Par ailleurs, cette citoyenneté s'exprimait par le droit de circulation entre leur communauté et la ville, et le droit de résidence à Mexico.

Même en adoptant une telle attitude, leurs conditions ne se sont pas améliorées. Cette situation a alimenté des réseaux de soutien entre les groupes indigènes, réseaux le plus souvent familiaux et communautaires. Dans la ville, se sont mises en place des stratégies de survie. Cette cohabitation journalière d'Indiens originaires d'une même communauté a permis le renforcement et la récupération de quelques éléments culturels, même si pour beaucoup la perte de la langue et des traditions les plus visibles avait déjà eu lieu.

Les Noirs de Rio de Janeiro et de São Paulo

Le recensement de la population noire au Brésil est encore plus complexe que celui des Indiens au Mexique. De nombreux acteurs se penchent sur la question de la classification dans les recensements brésiliens (Petrucelli, 2000). Le critère utilisé est l'auto-désignation parmi les cinq options de couleur ou de race proposées : blanc, jaune, Indien, *pardo* (métis) et *preto* (noir) en considérant que le terme *negro* réunit les deux précédents. La proportion de Noirs (*negros*) dans l'État de São Paulo est sous-estimée. En effet, elle correspond à 13 % seulement de la population soit près de 10,1 millions de personnes⁸. Dans l'État de Rio de Janeiro, la proportion descend à 8 %, c'est-à-dire environ 6,4 millions de personnes⁹.

Les dernières données statistiques, notamment celles présentées par l'Institut de Recherche Économique Appliquée (IPEA, organisme gouvernemental) démontrent une forte inégalité de revenu, de scolarité, de logement, et de place dans le marché du travail, entre les Noirs et les Blancs au Brésil (Henriques, 2001). Il faut souligner surtout la faible représentativité des Noirs dans les écoles et universités brésiliennes (approximativement 2,6 % de la population noire achève ses études supérieures). Ces chiffres ne s'améliorent pas dans des villes comme Rio de Janeiro et São Paulo où se situent les plus grandes universités brésiliennes¹⁰. Cette situation est la preuve d'une continuité de l'exclusion sociale des Noirs dans l'histoire du Brésil.

Le constat de la faible représentativité des Noirs dans les universités, et parmi les meilleurs postes publics et privés, est devenu le principal argument des organisations noires, surtout celles de Rio de Janeiro et de São Paulo. Elles l'utilisent afin de demander la mise en place urgente de politiques d'action affirmative, notamment de quotas, la mesure la plus contradictoire.

LES POLITIQUES MULTICULTURALISTES

La question indigène urbaine de Mexico et la question noire à Rio de Janeiro et São Paulo reflètent bien le scénario de lutte entre les divers acteurs concernés par l'élaboration de ces politiques. Les mouvements noirs et indigènes des deux pays ont toujours exercé une pression sur l'État afin qu'il élabore des politiques publiques pour promouvoir l'intégration de la population qu'ils représentent. La grande différence se situe dans l'espace du débat public actuellement ouvert et autorisé aujourd'hui, dans les nouvelles organisations ethniques et leur nouvelle façon d'agir, et enfin, dans la grande influence des organismes internationaux dont souffrent l'État et les organisations.

L'impact des politiques multiculturalistes à Mexico

En respectant les différences entre les groupes indigènes présents à Mexico, nous avons privilégié les organisations indigènes mazahuas, triquis et otomies, les plus récentes et les plus actives. Elles sont directement liées aux institutions chargées de prendre en considération les Indiens, et notamment l'Institut National Indigéniste (INI).

Dès leur création, ces organisations souffrent d'une ingérence de l'État mexicain. Bien que les Indiens vivent ensemble en ville, la constitution d'organisations formelles, comme les associations civiles, est un phénomène récent. En général, ces associations furent créées à l'initiative de parents ou de voisins qui partageaient la même maison ou le même lieu de vente ambulante. Elles avaient pour objectif l'obtention des aides financières offertes par le gouvernement de Carlos Salinas de Gortari, lors du Projet national de solidarité (Pronasol).

Le rôle d'intermédiaire joué par l'INI avec les organisations indigènes est évident. L'institution donna des cours aux leaders, et créa des documents pour les instruire sur les comportements à adopter. Ceux-ci traitaient de la différence ethnique et de la démocratie, et orientaient les groupes sur les procédures à suivre pour construire une association civile. De plus, l'institution accompagnait quotidiennement les organisations en participant à leurs assemblées. Malgré la forte présence de cette institution, certaines organisations parvinrent à devenir plus indépendantes et cherchèrent d'autres sources d'appui. Cependant, dans la plupart des cas, la relation qui s'établit avec l'institution s'avère paternaliste et clientéliste.

Avec le soulèvement zapatiste, la discussion sur les droits indigènes et leur demande d'autonomie au niveau de la sphère juridique, sociale et économique gagna encore plus de force dans le pays. La pression internationale et son influence concernant la démocratisation et le respect de droits indigènes est notoire. Elle permit à la discussion ethnique de prendre de l'ampleur dans le pays. Les mouvements indigènes ont ainsi gagné une plus grande visibilité. De nouveaux programmes sociaux et de nouvelles lois sont créés. Ils ont pour beaucoup l'objectif de favoriser la population et plus particulièrement la culture indigène. Quant aux groupes indigènes de Mexico, ils sont écartés de la discussion. En effet, beaucoup sont oubliés par les institutions mais aussi par les intellectuels, comme par les organisations dans les communautés. De plus, des groupes comme les *Mazahuas*, considérés comme acculturés pour avoir perdu leurs traditions et leur langue, ne sont pas inclus parmi les bénéficiaires des droits culturels des Indiens.

L'INI, dont le travail était non reconnu par les autres institutions publiques de la ville, ne parvenait pas à interférer dans les relations avec les groupes indigènes, non seulement parce qu'il était dévalorisé, mais aussi parce que la présence des Indiens dans la ville n'était pas reconnue. L'attitude générale des autorités a toujours été contradictoire. D'un côté, elles niaient l'existence de l'identité ethnique des Indiens; d'un autre côté, elles les reconnaissaient dès lors qu'ils étaient accusés de fautes ou délits (on les appelait « des choses d'Indiens qui ne savent pas vivre en ville par manque de civilisation »)¹¹.

Malgré cela, les organisations vont se renforcer et plus particulièrement leurs représentants, qui disposent d'un espace pour se manifester. Ceux-ci découvrent l'utilité de se définir comme Indien. Cela leur permet de se différencier des autres exclus de la ville. Un représentant *mazahua* commente : « *Quando llegamos había mucha discriminación porque indio era para ellos significado de marginales, pero*

ahora con tantas bandas, con tantos delincuentes y violencia en la ciudad ya no somos los peores, ya no somos la amenaza »¹².

L'acceptation des Indiens par les institutions reste encore faible. On observe un discours politiquement correct, très ouvert, mais, en réalité, peu de changements réels se sont opérés. Les autorités affirment reconnaître l'apport culturel des Indiens, mais elles ne parviennent pas à admettre leur présence en ville. En effet, elles leur demandent constamment de retourner dans leurs communautés d'origine s'ils veulent rester indiens, et les accusent de chercher des privilèges au détriment des autres groupes de la ville. Durant le travail de terrain, un conflit violent éclata entre les commerçants ambulants, les Indiens et les Non-Indiens. Ce conflit fut provoqué par les autorités du gouvernement. Celles-ci affirmaient que l'instabilité du commerce ambulant et l'absence d'autorisation légale étaient dues à la présence des Indiens.

Pourtant, un autre changement vient altérer ce scénario. L'élection démocratique de Cuauhtémoc Cárdenas (chef du parti de l'opposition, PRD) en tant que gouverneur de Mexico, est le signe d'une ouverture démocratique dans le pays. De nouvelles institutions sont créées au sein du nouveau gouvernement, et d'autres sont réactivées afin de traiter au mieux le problème « de l'Indien » dans la ville. On célèbre l'arrivée et le renforcement des ONG consacrées exclusivement aux Indiens. Désormais, être Indien peut faciliter l'amélioration des conditions sociales, ce à quoi ils ne parvenaient pas dans le passé. À présent, la récupération de la langue et des traditions culturelles (même l'invention et la recréation de celles-ci) deviennent des stratégies importantes. L'apprentissage et la connaissance des droits indigènes s'avèrent fondamentaux pour le succès de l'organisation.

Cependant, les intérêts qui motivent les organisations sont bien spécifiques : le logement, le commerce ambulant et les conflits avec la justice. Des considérations sur la différence culturelle, l'autonomie indigène, le racisme et la discrimination n'étaient auparavant pas à l'ordre du jour, sauf pour les organisations les plus politisées et liées à la lutte politique de la communauté d'origine. La pauvreté les affecte quotidiennement, sans parler des conflits avec la justice, fruit des problèmes de drogue et de délinquance. De nombreux groupes sont conscients de l'appui des intellectuels, des universités et des institutions. Ils initient un discours sur les droits indigènes en tant qu'affirmation de la différence culturelle, mais en réalité, ils présentent une liste de requêtes et de réclamations correspondant à leurs besoins journaliers.

La présence de plusieurs institutions travaillant avec les Indiens et la coïncidence avec la décadence du INI (le retrait de l'État) engendre des conflits non seulement entre elles mais aussi entre les organisations indigènes. On observe encore une fois des situations de clientélismes, de paternalisme et d'autoritarisme parmi les représentants indigènes. Elles sont sources de disputes entre les organisations d'un même groupe ethnique. Les institutions en profitent pour se rapprocher des groupes indigènes, mais le fossé idéologique et les différentes manières de travailler rendent cette union difficile. En découle un mécontentement chez les Indiens traités alors comme des clients. De nombreuses institutions

proposent des projets distincts, selon leur propre regard sur les besoins des Indiens. Ce qui n'empêche pas les indigènes de solliciter l'assistance institutionnelle en maniant une multitude de projets, très souvent contradictoires entre eux.

D'autres institutions plus engagées dans la lutte pour les droits des indigènes cherchent à assimiler ceux de la ville avec ceux de la campagne. Il en résulte que leurs spécificités sont niées car le contexte urbain et les différences entre les diverses ethnies ne sont pas respectés. Même les cours d'apprentissage ne sont pas adaptés au faible niveau d'éducation des nombreux Indiens analphabètes. On les forme aux droits indigènes, on les prépare à devenir des promoteurs juridiques, mais on ne considère pas les besoins des Indiens du contexte urbain lorsqu'il s'agit de discuter des droits de la convention 169 de l'OIT.

Entre institutions, il y a aussi des divergences sur ce que signifie être Indien. Cela engendre de nombreux conflits. En effet, poussées par le besoin d'aide et par l'obtention possible d'une plus grande visibilité, de nombreuses organisations opèrent un processus de récupération culturelle qui interfère dans la façon de s'adapter à la ville. Les groupes, quant à eux, recourent au discours ethnique de manière plus stratégique. Au contact avec les institutions, ils utilisent les emblèmes de leur culture pour se distinguer. Les vêtements traditionnels, qui n'étaient déjà plus utilisés par la deuxième et troisième génération, sont portés et retirés selon les situations. Ils négocient pour obtenir des logements même s'ils en ont déjà. Et devant la justice, ils utilisent le discours de la différence culturelle afin de justifier les délits dont ils sont accusés.

Les conséquences de l'action de l'État sur les organisations sont nombreuses. Comme ce sont les représentants qui bénéficient en priorité du contact avec les institutions, cela engendre de nombreux conflits avec les autres membres de l'organisation. De plus, en cherchant à faire reconnaître leur indianité et à présenter un groupe homogène, les représentants imposent des normes traditionnelles anciennes qui oppriment les autres membres. Ainsi, les organisations se divisent chaque fois davantage. Surgissent alors de nouveaux représentants qui rompent avec les anciens liens communautaires ou familiaux, déstructurant ainsi les bases de l'organisation.

Des désaccords apparaissent également entre les groupes des différentes ethnies. Ils s'unissent de façon contextuelle pour demander des aides, mais leurs objectifs diffèrent ainsi que leurs expériences de la ville. Certaines organisations ont pour membres des personnes avec un niveau d'éducation élevé et des professionnels. D'autres sont majoritairement composés d'analphabètes. Les réunions, visant à créer une indianité générique dans la ville, se terminent par des conflits où chacun revendique ses intérêts propres et par l'hétérogénéité des avis sur la question indigène. Les tentatives de création des organisations multiethniques dans la ville n'ont pas été d'une grande efficacité. Car les institutions, en cherchant à concilier les intérêts de diverses organisations indigènes, ne sont pas parvenues à respecter leurs différences.

Les problèmes ne proviennent pas seulement des institutions d'aide en faveur des Indiens. En effet, chaque autorité de n'importe quelle

institution publique confrontée à la question indigène, a sa propre conception de l'identité ethnique. Cela s'observe surtout parmi les policiers et les juges, qui ont le pouvoir de concéder ou non à l'Indien les droits spécifiques prévus par la Constitution. Ainsi, l'existence de tels droits n'est pas réelle, surtout lorsque l'on ne parvient même pas à définir l'identité ethnique.

Ainsi, nous pouvons dire que les institutions finissent par déstructurer les fondements organisationnels des groupes indigènes et créer des conflits entre organisations. En outre, la multiplicité des projets exécutés disperse les actions et les rend inefficaces. Enfin, les nombreux Indiens présents dans la ville, ne participent pas aux organisations, ou ne sont pas représentés par leurs organisations pour établir un dialogue avec les institutions.

Dans le cas mexicain, on observe un fait préoccupant. L'État maintient son intérêt sur le traitement de la question indigène en transférant la responsabilité de son propre développement. Cependant, cela ne signifie pas qu'il donne les conditions nécessaires aux Indiens pour le faire, ni qu'il respecte leur héritage culturel et historique. Il est vrai que le renforcement du discours ethnique par l'État a contribué à faire de l'ethnicité un capital politique important. Cependant, ce renforcement sert plus à l'auto-promotion des politiciens, des institutions et également des représentants indigènes que pour engendrer des changements structurels dans les conditions des Indiens.

Dans ce processus de confrontation avec l'État, les indigènes cherchent l'appropriation des espaces de négociation. Pourtant, les conséquences sont nombreuses lorsque les limites de la manipulation politique ne sont pas comprises. En prenant l'initiative d'organiser les groupes indigènes de la ville, l'État se confère le droit de définir qui est Indien. Ce qui lui permet d'actualiser ses formes de contrôle sur ces groupes et sur leurs traditions. De plus, la reconnaissance de l'identité culturelle dans la ville de la part des institutions publiques, contribue à l'essentialisation des identités puisque les expériences et les transformations vécues par les individus Indiens ne sont pas toujours considérées. Ainsi apparaît paradoxalement le danger de ces politiques dirigées vers la population indigène urbaine. Elles finissent par se centrer sur la promotion des thèmes culturels et des droits, laissant de côté les aspects économiques, sociaux et politiques qui sont loin d'être résolus. Il ne fait aucun doute que les appuis pour projets culturels sont plus faciles à obtenir que des changements structurels, bien que le respect des cultures et l'application des lois n'aient pas réussi à dépasser le niveau des discours et à atteindre une meilleure amplitude.

Les organisations de Rio de Janeiro et de São Paulo et le gouvernement Fernando Henrique Cardoso

À partir de la fin des années 1980, les actions du mouvement noir furent nombreuses. Elles avaient pour objectif la conquête d'un espace pour « le Noir » dans la société brésilienne. Ces actions s'inscrivaient dans le contexte politique international plus ouvert aux questions ethniques, coïncidant avec l'ouverture démocratique du pays (Santos de Paulo, 2002). Plus récemment, les demandes politiques du mouvement noir

s'inscrivent dans une nouvelle tendance où la dimension sociale et raciale de l'identité est jugée insuffisante. Dans les nouveaux discours, la dimension culturelle est privilégiée. Une identification culturelle pour la globalité de la population noire est proposée. Les transformations obtenues ne sont plus le fruit de stratégies individuelles d'ascension, mais elles s'appuient désormais sur les différences culturelles et historiques et sur des stratégies politiques collectives (Agier, 1994; Sansone, 2004).

Dans une volonté de récupération culturelle et historique, les mouvements noirs cherchent à s'approcher chaque fois plus de l'Afrique et à récupérer les régions des *Quilombos*¹³. Si auparavant, ceux-ci étaient perçus comme des symboles de la résistance noire et de l'esclavage, ils se transforment aujourd'hui en résistance à un « néo-colonialisme culturel » (Cardoso, 2002). En 1998, est promulguée la nouvelle Constitution Fédérale, reflet des victoires des mobilisations du « mouvement noir ». Elle criminalise le racisme comme « un crime imprescriptible et inaliénable » et reconnaît les terres des dernières communautés des *Quilombos*. De plus, elle autorise et protège les espaces des manifestations culturelles, comme ce fut le cas pour les Indiens.

Un autre versant de ces actions menées par les mouvements noirs concerne les expériences éducatives alternatives pour l'entrée de la population noire et défavorisée dans les universités. Les cours « pré-vestibulaires » pour Noirs et défavorisés (*cursinho*) surgissent dans tout le pays¹⁴. Plus qu'un cours pour l'accès à l'université, les « pré-vestibulaires » prétendent être un mouvement social favorisant l'ascension sociale du Noir. L'initiative a débuté à Salvador, Bahia, avec l'inauguration du *Núcleo Steve Biko*. Ensuite elle s'est rapidement étendue à Rio de Janeiro et à São Paulo avec le *Pré-vestibulares para negros e carentes* (PVNC), puis avec EDUCAFRO, le *Núcleo da Consciência Negra* de l'Université de São Paulo (USP) et de nombreux autres pré-vestibulaires.

Le projet des *cursinhos* n'est pas homogène. Au début, le PVNC n'avait pas de visée raciale. En effet, il défendait uniquement la lutte pour l'intégration sociale en s'appuyant sur la revendication d'une pleine citoyenneté (Maggie, 2002). Plus radical, le *Núcleo da Consciência Negra* fut le premier à demander l'application d'actions affirmatives et notamment de quotas. Les cours pré-vestibulaires vont exercer un rôle fondamental dans la discussion sur les actions affirmatives au Brésil.

On ne peut pas parler d'un mouvement noir homogène au Brésil. Les antagonismes font partie de l'histoire du mouvement noir brésilien. Deux courants ont toujours existé : les uns adoptant des positions plus intégrationnistes où le dialogue avec l'État est envisagé, les autres, plus radicaux, revendiquent comme seule solution possible la séparation et la subversion de la société. Cette division persiste dans les années quatre-vingt-dix, où les organisations les plus modérées acceptent d'agir avec les institutions du gouvernement, tandis que les autres refusent un quelconque dialogue avec le Président de la République et avec les institutions gouvernementales (Adesky, 2001).

Au même moment, au-delà du Mouvement Noir Unifié (*Movimento Negro Unificado*), d'autres expressions politiques noires apparaissent dans le pays. C'est le cas de la Coordination nationale des Entités noires

(CONEN) qui est aujourd'hui la plus grande force politique du mouvement. La CONEN fut créée en 1991, elle abrite de nombreuses entités liées à des partis politiques, églises, et organismes internationaux. Ce sont principalement diverses ONG opérant dans le domaine de l'éducation, de la culture, et du bien-être de la population noire. Les quotas et la réparation sont des thèmes polémiques au sein des entités de la CONEN. D'autres organisations indépendantes plus radicales agissent de manière isolée. Elles forment un bloc constitué par de nombreux intellectuels qui organise la lutte contre le racisme et la discrimination.

La perspective d'un nouveau type de débat politique s'ouvre avec la déclaration du Président de la République, Fernando Henrique Cardoso. En 1995, le Président déclare que le Brésil n'est pas une démocratie raciale et annonce de ce fait la mise en œuvre de programmes pour la valorisation de la population noire dans le pays. Il ne fait aucun doute de l'historicité du moment. Pour la première fois, un président reconnaît l'existence de la discrimination et des préjugés raciaux au Brésil, ainsi que la possibilité de dialoguer sur ce problème (Souza, 1997).

La même année, lors de la Marche Zumbi dos Palmares contre le racisme, pour la citoyenneté et la vie, fut apportée au gouvernement fédéral un document décrivant les conditions de vie « du Noir » au Brésil. Dès lors, le gouvernement fédéral relança la discussion sur la Convention 111 de l'OIT jusqu'à présent ignorée. Les premiers pas sont faits. Le 20 novembre, le Groupe Interministériel pour la Valorisation de la Population Noire (GTI) est créé. Il est coordonné par le ministère de la Justice et par le Secrétaire National des Droits Humains. Est créé également le groupe de Travail pour l'Élimination de la discrimination dans l'emploi et dans l'occupation (GTEDEO) dépendant du ministère du Travail. Enfin, le programme National des Droits Humains est lancé, ainsi que le programme National de l'Éducation Professionnelle (PLANFOR), qui inclut la diversité ethnique et raciale brésilienne dans l'éducation professionnelle.

Pour la constitution de ces groupes de travail, des représentants d'organisations « noires » – surtout à Rio de Janeiro et à São Paulo – sont invités à y participer en tant que consultant et responsables des charges publiques. Ainsi, le gouvernement brésilien se montre plus sensible à la question de la discrimination raciale dans le pays. Bien que le racisme soit déjà reconnu comme crime (loi n° 7716, 5 janvier 1989), l'existence de pratiques discriminatoires dans toutes les instances sociales est reconnue dans le 10^{ème} rapport de la Convention internationale sur « l'élimination de toutes les formes de discrimination raciale », élaboré par les ministères de la Justice et des Relations Extérieures en 1996 et envoyé aux Nations-Unies.

Le 2 juillet 1996, le gouvernement brésilien organise au « Palais du Planalto » le séminaire « Multiculturalisme et racisme : le rôle de l'action affirmative dans les États démocratiques Contemporains »¹⁵. Il réunit des intellectuels brésiliens et brésilianistes nord-américains pour débattre de la viabilité des politiques d'action affirmative au Brésil. Lors de l'ouverture du séminaire, le président de la République affirma son désir de rechercher des solutions pour le problème racial au Brésil. Il ne s'agit pas selon lui de copier les solutions nord-américaines, mais de produire des idées utiles à la résolution des problèmes de la population noire dans le contexte brésilien.

À partir de ce moment, de nouvelles institutions et de nouvelles politiques se mirent en place pour soutenir la population noire. Le problème « Noir » change dans le pays ainsi que la manière dont il est abordé par le gouvernement. De nouveaux discours et débats sur le multiculturalisme, la citoyenneté, les droits spécifiques, et l'action affirmative, rendent compte des modalités du dialogue politique. De nouvelles actions affirmatives, à l'image de cette ouverture, sont implantées par les gouvernements des États de Rio de Janeiro et de São Paulo, de même par des entités de la société civile de ces villes qui soutiennent les organisations « noires ». Des fondations ou entreprises offrent en général des bourses d'étude ou de travail, réservées exclusivement à la population noire.

À la fin de l'année 2000, s'initient la préparation pour la Conférence Mondiale contre le Racisme, la Discrimination raciale, la Xénophobie et l'Intolérance à Durban en Afrique. Le 8 septembre 2000, le président Fernando Henrique Cardoso crée par décret le Comité National pour la Préparation de la Participation Brésilienne à la conférence. Le Comité est composé par les représentants des organes du gouvernement, et par des organisations « noires » directement concernées par le thème. Les discussions lors des réunions préparatoires démontrent la non-unanimité des réflexions sur la question raciale, même au sein des organisations. De plus, les différents organes du gouvernement ne partagent pas le même enthousiasme et les mêmes idées. De nombreux ministères ainsi que d'autres organes fédéraux et des États, refusèrent l'idée de politiques spécifiques pour la population noire, et, plus encore, la reconnaissance d'une identité noire. Les organisations ne pouvaient pas compter sur l'appui du ministère de l'éducation dont dépendait la demande la plus importante : les quotas pour les Noirs dans les universités publiques¹⁶. Une grande délégation brésilienne se présenta à la conférence de Durban se déroulant du 31 août au 8 septembre 2001. Non seulement des membres du gouvernement participèrent, mais aussi des membres de la société civile s'exprimèrent lors des discussions. À partir de cette conférence, le dialogue sur la question raciale fut relancé dans le pays.

L'enthousiasme envers les nouvelles mesures favorables à « l'action affirmative » entraîna des conséquences importantes. Les organisations « noires » de Rio de Janeiro et de São Paulo se renforcèrent dans le pays en raison de leur présence au côté du gouvernement fédéral à Brasília. C'est également à Rio de Janeiro, que le gouvernement estadual fut le premier à établir des quotas pour les « Noirs » de l'université d'État de Rio de Janeiro (UERJ), surprenant et engendrant de nombreux problèmes pour leur implantation. Sans aucun doute, cette attitude soudaine est représentative de l'importance de la question raciale comme un capital politique.

Ce sont toujours les mêmes organisations *paulistes et cariocas* qui participent aux réunions organisées par les institutions du gouvernement fédéral. Quelques organisations « noires » les plus anciennes et les plus radicales ne parviennent pas à se distinguer sur la scène nationale¹⁷. Les organisations « noires » des autres États du pays critiquent les organisations de Rio de Janeiro et de São Paulo, en les accusant de ne présenter qu'une seule vision de la question raciale devant le gouvernement fédéral. De plus,

elles sont accusées de monopoliser les aides provenant du gouvernement ou des entités de la société civile pour défendre l'égalité raciale. Une grande partie de ces organisations reçoit un appui des autres ONG, et des fondations nationales et internationales. Par ailleurs, elles se mettent en contact directement avec des organismes internationaux. Elles occupent progressivement, en tant que représentantes de la communauté « noire », des postes au sein des institutions du gouvernement.

Au gouvernement, de nouveaux conseils se créent continuellement au sein de tous les ministères afin d'articuler les politiques publiques aux problèmes particuliers des « Noirs ». De plus, de nombreux ministères annoncent la mise en place d'action en faveur des populations noires, des quotas pour les fonctionnaires et des programmes spécifiques pour cette population. Au-delà des propositions faites par le pouvoir exécutif, deux projets de loi sur la question raciale sont discutés au Congrès National¹⁸.

Mais de telles actions ne répondent pas encore aux attentes des organisations. En réalité, de nombreux conseils établis n'existent plus et les projets de loi ne sont pas encore votés. Bien que de nombreuses universités brésiliennes aient initié une politique de quotas, le ministère de l'Éducation s'y oppose¹⁹. À la suite de pressions exercées sur les cours « pré-vestibulaires », principalement ceux de l'EDUCAFRO à Rio de Janeiro et São Paulo, le MEC élabore un projet pour aider la population noire grâce à des subsides de la BID. Le ministère avait alors subi une pression internationale lors des conférences préparatoires pour la Conférence de Durban, où il lui fut demandé d'agir immédiatement. Le projet, qui initialement se proposait de créer une cellule de discussion sur la question raciale à l'intérieur du Ministère, devait entraîner une formation du personnel de l'éducation. Il se résuma finalement à des échanges d'argent pour les cours « pré-vestibulaires » de quelques États. Les actions du gouvernement étaient en réalité très dispersées et ponctuelles. Aucune politique d'État n'a véritablement été affirmée pour la population « noire », et aucun parti politique ne s'est engagé sous la bannière de ses mouvements.

Afin de maintenir un dialogue avec les institutions et de légitimer leurs actions de porte-parole du mouvement « noir », les organisations ont cherché à formuler un consensus parmi les nombreuses organisations nationales sur la question noire. Cependant, la question raciale s'avère beaucoup plus complexe. La première difficulté consista à obtenir l'appui des organisations au sujet des quotas. Les organisations ne se sont pas entendues sur l'implantation « d'actions affirmatives » et encore moins sur celle des quotas au Brésil. Dans la mesure où le discours sur les « actions affirmatives » gagne de l'espace sur la scène nationale, de nombreuses organisations sont éclipsées ou perdent leur légitimité. Ainsi, être contre les quotas est vu comme du racisme. La pression exercée par les mouvements les plus actifs tend à homogénéiser le discours sur les actions affirmatives.

La mise en place des quotas au Brésil se heurte aux différentes classifications raciales des personnes qui doivent en bénéficier. On ne peut pas ignorer l'importance du métissage au Brésil. Celui-ci se transforme en entrave par rapport à l'application de la classification. Les cours pré-vestibulaires, intermédiaires importants entre les organisations et la

population noire, démontrent eux-mêmes la difficulté de la classification. Les premiers cours réservés à la population noire ne réussirent pas à attirer suffisamment d'élèves, jusqu'au moment où ils ouvrirent leurs portes aux élèves pauvres c'est-à-dire aux élèves Noirs. Les représentants des cours interprétèrent cette attitude comme une absence de conscience identitaire de la part des Noirs et mirent en place des cours sur la citoyenneté et la « conscience noire ». Cependant, la première préoccupation des élèves se porte principalement sur les disciplines nécessaires à l'entrée à l'université et beaucoup ne montrèrent que peu d'intérêts pour ces cours.

La catégorie de *pardo* utilisée par les mouvements noirs, c'est-à-dire le métissage d'une personne « noire » et d'une autre « blanche », est également source de conflit pour les représentants de *cursinhos*. Il faut également prendre en compte les élèves migrants du Nordeste, également « *pardos* », descendants d'Indiens, pauvres et discriminés (surtout à São Paulo où l'immigration fut massive). Ces élèves se révoltent contre ce que l'on appelle « des privilèges pour la population noire ». Bien que les mouvements incluent les *pardos* comme les Noirs, non seulement à cause du métissage, mais aussi en tant que victimes de l'exclusion sociale, les habitants du Nordeste, eux, ne s'y reconnaissent pas.

Le terme de « Noir » est également problématique. Lors des réunions entre les spécialistes du ministère de l'Éducation et les responsables des cours pour établir un projet commun, ils ne parvinrent pas à se décider entre la classification « afro-descendant » et celle de « Noirs ». Pour de nombreux représentants des cours, afro-descendant a le sens « d'étranger », de « migrant »; ils préfèrent se définir en tant que « Noirs brésiliens ». Cependant, le terme d'afro-descendant permet aux leaders du mouvement noir de légitimer non seulement la construction d'une différence culturelle Noire puisqu'il renvoie à un héritage historique et culturel, mais aussi de demander des « réparations » pour les méfaits de l'esclavage. Pour les *cursinhos* spécifiques à la population noire, un tel terme peut entraîner un gêne parmi les élèves qui ne s'identifient pas à l'Afrique.

Les critères raciaux créèrent de nombreuses difficultés. Lors de l'implantation de quotas à l'UERJ, certaines organisations protestèrent et affirmèrent que certaines personnes blanches allaient bénéficier des quotas. Le terme « afro-descendant », dans un pays où il y eut un métissage important, permet à des personnes « blanches » d'origine « noire » de bénéficier des quotas. Le terme « noir » lui-même, en tant qu'addition du « *pardo* » et « *preto* » dans un pays où existe un large éventail de couleurs de peau, rend difficile la définition des bénéficiaires des quotas. En réalité, beaucoup d'auteurs pensent que cette réalité ne porte aucun préjudice à la politique de ces quotas. Cependant, quelques organisations exigent que l'État intervienne, afin d'améliorer la classification des Noirs. Le Secrétaire des Sciences et Technologie de l'État de Rio de Janeiro, en désaccord avec le critère de l'auto-identification, proposa la création d'une commission constituée par des généticiens, des anthropologues, et des activistes du mouvement « noir », afin d'établir des critères légaux. Certaines organisations penchaient plutôt pour une inscription sur la carte d'identité, afin qu'une personne se désignant « noire » soit toujours « noire », et non occasionnellement pour les quotas. De nombreux représentants refusèrent

les deux propositions. Quoi qu'il en soit, l'établissement de quotas exige un durcissement des classifications raciales au Brésil, et cette situation est d'autant plus préoccupante que c'est l'État qui généralement se donne le droit de décider qui est « Noir », et qui ne l'est pas²⁰.

Un autre élément du débat est la question culturelle. L'idée d'une culture noire, qui tend à se divulguer dans les *cursinhos*, rencontre de nombreuses oppositions. Lors de notre travail de terrain, une élève d'un *cursinho* affirma que les professeurs la critiquaient parce qu'elle n'aimait pas la samba. Pour eux, cela dénotait un manque de respect pour la culture noire. Le discours des organisations noires de Rio de Janeiro et de São Paulo sur la culture noire, et encore plus sur la culture afro-brésilienne, reste très contradictoire. Ils parlent d'une culture fondée sur la musique et les religions afro-brésiliennes en se référant à Bahia, mais ils présentent la culture comme un accès à des biens culturels. L'insertion du Noir dans les médias ainsi que l'appui aux artistes Noirs, en sont des exemples.

En réalité, nombreuses sont les organisations noires qui admettent que les différences régionales sont importantes. Les relations et les classifications raciales sont différentes selon le contexte régional. En voulant présenter un discours homogène au gouvernement, de telles différences sont très souvent ignorées. Les spécificités du contexte urbain et celui typique de la région du Sud-est du pays se perdent.

Les différences régionales, religieuses et politiques sont sources de conflits. Par ailleurs, la population noire de Rio de Janeiro et de São Paulo, et d'une certaine façon de tout le pays, est divisée par des religions et des partis politiques différents. Les organisations sont soutenues par plusieurs églises protestantes et catholiques, et également par les religions afro-brésiliennes. Par ailleurs, de nombreuses organisations ne parvinrent pas à s'accorder sur un parti. En effet, bien que celles qui soutiennent des partis de gauche soient nombreuses, c'est la question sociale et non raciale, qui a déterminé leur choix.

Pourtant, la cooptation vécue par les intellectuels et les représentants Noirs, en rapport avec l'État, reste la plus grande source de conflits. Pour celui-ci, les nommer à des postes publiques, les rendent responsables des projets d'action, des avant-projets de loi et aussi du contrôle de l'exécution de politiques gouvernementales. Si d'une certaine manière, cette attitude encourage la mobilisation de la lutte anti-raciste en offrant une opportunité aux dirigeants noirs de sensibiliser l'État (Adesky, 2000), elle le « déresponsabilise » certainement de ses fonctions. En outre, de même que pour le cas mexicain, les liens des représentants des organisations « noires » permettent à l'État de légitimer ses politiques. Ils lui donnent, en effet, le droit d'intervenir, de contrôler son propre mouvement « noir », et de définir la classification raciale de la population noire.

ÉVALUATION DES EFFETS DE LA MOBILISATION ETHNIQUE

Malgré toutes les critiques qui peuvent être faites sur la participation de l'État dans le processus d'organisation ethnique, et dans l'élaboration des politiques multiculturalistes, quelques changements importants peuvent

être observés à propos de la question indigène et noire, tant au Brésil qu'au Mexique. Au niveau de l'État, les transformations législatives et les politiques élaborées au sein de quelques institutions, indiquant une meilleure reconnaissance de ces populations, sont des moyens auxquels les Indiens et Noirs peuvent recourir.

On ne peut nier la visibilité que les mouvements noirs et Indiens obtinrent dans ces deux pays. L'existence de plusieurs institutions de soutien aux organisations indigènes permit l'ouverture d'un nouvel espace tourné vers le dialogue au sein de la société. Ce dialogue sur la question ethnique permet une participation plus active et démocratique des organisations. Les organisations parvinrent par de fortes pressions à induire des changements dans le comportement des institutions gouvernementales. On perçoit déjà l'obligation chaque fois plus pressante pour les partis politiques, d'intégrer les questions indigènes et noires dans leurs campagnes. Ces changements furent possibles grâce au processus de démocratisation du pays, et à une plus grande ouverture. Cependant, il est toujours surprenant d'observer de quelle manière les représentants des organisations, se tournent aujourd'hui vers les institutions gouvernementales.

Dans le cas mexicain, bien que beaucoup d'actions menées par les groupes n'aient jamais abouti, quelques changements sont déjà perceptibles. Dès le début du processus de réaffirmation ethnique, on a pu constater à Mexico un point extrêmement positif : les membres des organisations indigènes et plus spécialement leurs représentants parviennent à se faire entendre et se sentent plus intégrés à la ville. Ils ne s'identifient plus à cette image de l'« exclu », à qui l'on ne prête aucune attention. Ils se sentent à présent capables d'affronter directement l'État et de dialoguer avec lui, en obtenant ainsi une position plus privilégiée. Les groupes cherchent à se perfectionner, et ainsi obtiennent des résultats, investissent dans l'éducation, et mènent des actions contre la délinquance et les drogues.

De même au Brésil, les organisations « noires » étendirent progressivement leur domaine d'action. Ces organisations ont réussi à divulguer sur la scène nationale, les conditions réelles de la population noire brésilienne, en dénonçant avec plus de vigueur l'idée de démocratie raciale. De plus, les diverses sources de soutien financier permettent à ces organisations de bénéficier d'avantages sociaux, comme avec les cours pré-vestibulaires pour les « Noirs » et les pauvres. Le travail réalisé par les *cursinhos* est un travail de qualité défiant l'école publique.

Un des gains importants obtenu selon les élèves fréquentant ces cours, est l'augmentation de l'estime de soi : le contexte valorise les élèves en réaffirmant constamment que ni la culture, ni la couleur ni un statut différent ne les rend inférieurs à d'autres. Cette stimulation engendre une reconnaissance de leurs capacités et une valorisation de leurs spécificités.

La considération de l'identité ethnique par les groupes indigènes et Noirs peut également être perçue comme une conséquence de ces programmes sociaux. Dans cette construction des différences, l'influence de l'État et des autres entités de la société civile, a joué un rôle essentiel.

Depuis le début de la formation des organisations, plusieurs représentants disaient être conscients du processus qu'ils étaient en train de

vivre. Ils affirmaient que le fait de manipuler quelques traditions pour être respectés, n'interféraient pas dans le fait de se sentir ou non Indiens, et qu'historiquement ils avaient répondu aux exigences de l'État en ce qui concerne leurs identifications. De plus, ils soulignaient le processus par lequel ils étaient passés dès leur arrivée en ville; ils avaient dû laisser dans l'ombre leurs différences culturelles afin d'être acceptés et écoutés par les institutions. Maintenant, ils ne font que s'adapter au contexte. Les jeunes participant à ces organisations cherchent à profiter du processus actuel de valorisation de la différence ethnique, même s'ils s'interrogent mutuellement sur l'assomption de ces identités. Ils avouent avoir découvert des éléments très intéressants sur leurs cultures qu'ils veulent récupérer tout en en rejetant d'autres. Petit à petit, ils construisent une idée de l'Indien sans savoir à quoi elle va aboutir. Ils sont sûrs que cela n'est pas le rôle des institutions, mais le résultat de ce qui fut construit avant et durant ce processus de réaffirmation ethnique dans la ville. Tout cela tend vers une reformulation de la représentation indigène par ceux qui obtinrent une plus grande estime de soi, tout en leur donnant l'opportunité de se constituer en tant qu'individus pleins et actifs dans la ville.

Les mêmes processus de réflexion sur l'identité sont vécus par les jeunes Noirs qui participent aux organisations et aux *cursinhos* à Rio et à São Paulo. Ils ont des doutes sur la possibilité de concilier le projet d'affirmation d'une identité ethnique qui s'appuie sur la différence culturelle avec les autres identités sociales qu'ils assument dans la ville. Le contact entre les représentants des organisations et les élèves des cours les conduit, par exemple, à un questionnement constant sur la signification de la culture noire par distinction à la culture nationale. Ce questionnement va bien sûr leur permettre d'acquérir un meilleur équilibre entre les propositions de politique ethnique et la valorisation de l'héritage culturel noir, partie intégrante de l'héritage culturel brésilien.

* * *

Les apports les plus importants de ces politiques ne sont pas les effets sociaux, matériels qu'elles peuvent générer. Elles n'ont pas démontré leur capacité à induire des changements structurels dans les conditions sociales de ces populations. Néanmoins, elles ont un grand potentiel pour transformer l'univers symbolique de la société, et donc pour lutter contre le racisme (Cardoso de Oliveira, 2003). Il ne fait aucun doute que l'agitation autour de ces politiques confère une visibilité aux mouvements noir et indigène, et que celle-ci contribue à l'amélioration de l'image et de l'estime de soi des populations représentées, à travers le développement de la valorisation de leurs héritages culturels et historiques.

Le dialogue autour de ces politiques multiculturalistes ne concerne pas seulement les Noirs, les Indiens et l'État, mais toute la société qui se manifeste contre ou en faveur de ces politiques. Cette manifestation induit un espace de dialogue, où surgissent les thèmes comme le racisme, la discrimination, jusqu'à présent occultés par l'idée de métissage, de démocratie raciale. À chaque mise en place d'une politique spécifique pour ces populations s'ouvre un nouveau débat. Cela permet aux

organisations de réaliser ce qu'elles appellent une « sensibilisation » de la société sur les thèmes de la discrimination et du racisme.

Le contexte urbain permet cette articulation de la société autour de la question ethnique. Qu'il s'agisse de l'entrée dans les universités par quotas pour les Noirs au Brésil, ou de la préparation et de la capacitation des Indiens de Mexico, ces politiques menacent des espaces privilégiés, réservés à la population blanche et dominante de la ville. Elles conduisent nécessairement à un débat dans la société sur la présence des Indiens et des Noirs qui exigent de l'État une position de médiateur. Jamais la question culturelle et raciale, dans ces deux contextes, n'eut autant de visibilité qu'à présent.

Notes

- 1 Traduction de Sônia de Araújo et révision de Marie Barcelo.
- 2 La recherche avec les Indiens de Mexico fut réalisée à partir de 1997, lors du projet « Interculturalidad, Derecho y Género em regiones indígenas: un enfoque comparativo » coordonné par le professeur Maria Teresa Sierra et financé par Conacyt. La recherche réalisée avec les organisations noires de Rio de Janeiro et de São Paulo se divisa en deux étapes. La première partie se déroula en 2001 lors du projet « Diversidade na Universidade » organisée par le ministère de l'Éducation brésilien et financée par la BID auquel je participais en tant que consultante. La deuxième partie correspond à ma recherche de doctorat.
- 3 En ce qui concerne la population noire au Brésil, la revendication a pour objet l'application d'action affirmative, tandis qu'au Mexique, la demande consiste principalement en l'autonomie des peuples indigènes.
- 4 Sur les Indiens de la ville de Mexico, voir Arizpe, 1975 et 1978 ; Igreja, 2000, Ohemichen, 2001.
- 5 Estimations de la CONAPO s'appuyant sur le « Censo General de Población y Vivienda 2000 » et sur l'échantillon préalable du même recensement.
- 6 Le recensement de la population indigène dépend de la définition que l'État mexicain attribuait à l'Indien. Par conséquent, il a toujours été subordonné à l'évolution de l'indigénisme officiel (Sariego, 2003).
- 7 Pour les Indiens de la ville de Mexico, le recensement est plus difficile à réaliser du fait des conditions d'occupation de terrains illégaux par plusieurs groupes, et le choix de la langue comme indicateur principal, encore inconnue pour beaucoup. Par ailleurs, beaucoup d'Indiens ne s'auto-déclarent pas comme tels. Les autorités du gouvernement de la capitale vont jusqu'à proposer l'estimation de deux millions d'Indiens à Mexico, bien qu'ils ne parviennent pas à confirmer de tels chiffres.
- 8 Comme pour la note précédente, il faut prendre en compte la forte migration du *Nord-Est* à São Paulo, qui est calculée dans la catégorie *pardo*.
- 9 IBGE, Censo demográfico 2000.
- 10 La sphère de l'éducation est fondamentale pour la question raciale brésilienne car, comme les statistiques le démontrent, elle est au centre des inégalités raciales et de revenus.
- 11 Au début, quand les Indiens commencent à utiliser le discours ethnique dans leurs contacts avec les institutions, surtout avec celles de la justice, leur identification ethnique n'était pas acceptée. Les autorités présentaient quatre justificatifs :
 - Beaucoup sont nés dans la ville, or, pour être Indien il faut naître à la campagne.
 - La grande majorité parle espagnol, or, être Indien consiste à ne pas parler que la langue native.
 - Ils sont déjà bien intégrés à la ville, ils ne peuvent être inclus en considérant le concept de la différence culturelle.
 - Les lois doivent être identiques pour tous et l'on ne doit pas recourir au particularisme.

- 12 « Quand nous sommes venus, il y avait beaucoup de discrimination car « être indien » signifiait « être marginal ». Mais aujourd'hui, avec tant de bandes, de délinquants et de violence dans la ville, on n'est plus les pires maintenant, on ne représente plus la menace. »
- 13 Réduit de résistance noire pendant l'esclavage.
- 14 Les *cursinhos* préparent à l'examen d'entrée des universités brésiliennes.
- 15 L'ensemble des textes présentés lors du Séminaire se situe dans le livre écrit par Jessé Souza (Souza, 1997).
- 16 Les arguments contre « les actions affirmatives », plus particulièrement les quotas, sont les suivants : le principe de l'isonomie, du mérite, de la pauvreté perçue comme un problème essentiel, et du métissage rendant difficile la classification raciale (Santos, 1997).
- 17 Le « Núcleo da Consciência Negra » de l'USP très critiqué par les autres organisations (remarquées actuellement par leur radicalisme, par leur défense des actions affirmatives et plus particulièrement des quotas et des « réparations »), est actuellement une des organisations qui ne participe plus intensément au débat.
- 18 Le projet de loi 650 de 1999 du Sénateur José Sarney (PMDB-AP) propose de manière générale des quotas pour les Noirs, mais c'est la Statut de l'Égalité Raciale du député Paulo Paim (PT-MG) qui suscite le plus de polémique. En plus d'établir des quotas et des droits divers (à la santé, l'éducation, le sport, la communication, la culture, etc.) pour la population noire, il prévoit une certaine somme d'argent pour la réparation des souffrances causées par l'esclavage aux afro-descendants (Paim, Paulo, 2003).
- 19 L'actuel ministre de l'éducation du gouvernement Lula se montre encore plus favorable à l'application de quotas.
- 20 Récemment, lorsque l'Université de Brasilia a instauré des quotas, elle a créé une commission d'enquête qui jugera de la couleur de peau en examinant des photos d'identité.

Bibliographie

- Adesky, Jacques, 2001, *Racismos e anti-racismos no Brasil*, Rio de Janeiro, Pallas.
- Agier, Michel ; Carvalho, Maria Rosario, 1994, *Nation, Race, culture. Les mouvements noirs et indiens au Brésil*, Cahiers des Amériques Latines, vol. 20, pp. 107-124.
- Arizpe, Lourdes, 1978, *Migración, etnicismo y cambio económico: un estudio sobre migrantes campesinos a la ciudad de México*, México, El Colegio de México.
- Arizpe, Lourdes, 1975, *Indígenas en la ciudad de México: el caso de las « Marías »*, México, Secretaría de Educación Pública.
- Barbosa Gomes, Joaquim Benedito, 2001, *Ação afirmativa & Princípio constitucional da Igualdade. O Direito como instrumento de Transformação Social*, Rio de Janeiro, Editora Renovar.
- Bartolomé, Miguel Alberto, 1997, *Gente de costumbre y gente de razón: las identidades étnicas en México*, México, Siglo XXI/Instituto Nacional Indigenista.
- Bonfil Batalla, Guillermo, 1991, *Pensar nuestra cultura. Ensayos*. México, Alianza Editorial.
- Cardoso de Oliveira, Luis R., 2002, « Direito Legal e insulto moral, Dilemas da cidadania no Brasil, Quebec e Estados Unidos », *Coleção Antropologia da Política*, Rio de Janeiro, Relume Dumará.
- Cardoso de Oliveira, Luis R., 2004, « Racismo, Direitos e Cidadania, Brasil », in *Estudos Avançados*, vol. 18, n° 50, jan-abr, pp. 81-93.
- Cardoso, Mario, 2002, *O movimento negro*, Belo Horizonte, Mazza Edições.

- Da Silva, Jorge, 2000, « Política de Ação Afirmativa para a população Negra: Educação, Trabalho e participação no poder », Livro e CD-Rom, *Construindo a Nova Cidadania, Formação de Gestores e Formadores em Políticas Públicas de Trabalho e Renda*, Brasil, Parceria MRE-ABC/TEM-SPPE/FLACSO.
- Emerson dos Santos e Lobato, Fátima, 2003, « Ações afirmativas, políticas públicas contra as desigualdades raciais », *Coleções políticas da Cor*, Rio de Janeiro.
- Heringer, Rosana, 2000, « Desigualdades Raciais no Brasil », Documento elaborado como subsídio ao processo preparatório da Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e formas correlatas de intolerância, Abril.
- Igreja, Rebecca, 2000, *Direito y diferencia étnica: La impartición de justicia hacia los indígenas migrantes en la ciudad de México*, thèse, México.
- Jaccoud, Luciana e Beghin, Natalia, 2002, *Desigualdades raciais no Brasil: um balanço da intervenção governamental*, Brasília, IPEA.
- Maggie, Yvonne, 2001, *Os novos bacharéis, a experiência do pré-vestibular para negros e carentes*, Novos Estudos CEBRAP, março.
- Oehmichen Bazán, María Cristina del Pilar, 2001, *Mujeres indígenas migrantes en el proceso de cambio cultural. Análisis de las normas de control social y relaciones de género en la comunidad extraterritorial*, Thèse, UNAM-México.
- Henriques, Ricardo, 2001, *Desigualdade racial no Brasil: evolução nas condições de vida na década de 90*, Texto de discussão n° 807, IPEA, Rio de Janeiro, julho.
- Paim, Paulo, 2003, « Estatuto da Igualdade Racial », in Emerson dos Santos, Renato, *Ações Afirmativas, políticas públicas contra as desigualdades raciais*, Rio de Janeiro, Coleção Políticas da Cor.
- Perez Ruiz, Maya Lorena, 2003, « Jóvenes indígenas y su migración a las ciudades », *Revista Diários de Campo*, n° 23, México, INAH.
- Petrucelli, José Luis, 2000, *Casamento e cor no Brasil atual: a reprodução das diferenças*, XXIV, Encontro Anual da Anpocs.
- Sansone, Livio, « Couleur, Classe et Modernité à travers de deux lieux Bahianais », *Cahiers des Amériques Latines*, n° 17, pp. 85-103.
- Santos de Paulo, Carlos Alberto, 2002, *Movimento negro participação e institucionalidad: desafios para uma agenda pública*, thèse, UnB.
- Santos, Hélio, 1997, « Ações afirmativas para a valorização da população negra. in Sardemberg e Santos », *Parcerias estratégicas*, vol. 1, n° 4, Brasil.
- Sariego, Rodrigues, Juan Luis, 2003, « Políticas indigenistas y critérios de identificación de la población indígena em México » en Lartigue, François e Quesnel, André (coords), *La dinámica de la población indígena*, México, Ciesas, IRD.
- Souza, Jessé (org), 1997, « Multiculturalismo e Racismo, Uma comparação Brasil e EUA » *Paralelo 15*, Rio de Janeiro,
- Telles, Edward, 2003, *Racismo à Brasileira, uma nova perspectiva sociológica*, Rio de Janeiro, Relume Dumará.

Documents :

México

- *México Social 1996-1998 Estadísticas Seleccionadas*. División de Estudios Económicos y Sociales.
- *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*. México: Editorial Porrúa, 1998
- *Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (O.I.T.)*

Brasil

- Anais Seminários Regionais Preparatórios para Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação racial, Xenofobia e Intolerância Correlata, Ministério da Justiça, Secretaria de Estado dos Direitos Humanos, Brasília 2001
- PNDH, Plano Nacional de Direitos Humanos e Plano Nacional de Direitos Humanos II – Ministério da Justiça, Brasil
- Construindo a Democracia Racial no Brasil, Presidência da República
- Relatório do Comitê Nacional para Conferência Mundial na África do Sul, Governo Brasileiro
- Relatório Final da Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação racial, Xenofobia e Intolerância Correlata, Ministério da Justiça, Secretaria de Estado dos Direitos Humanos, Brasília 2002
- Projeto de Lei: Estatuto da Igualdade Racial – Partido dos Trabalhadores, Congresso Nacional.

RÉSUMÉ – RESUMEN – ABSTRACT

Cet article propose une réflexion comparative sur les politiques publiques multiculturalistes appliquées au Brésil et au Mexique. En présentant des données recueillies lors de deux enquêtes, l'une réalisée auprès d'organisations indigènes urbaines de Mexico, et l'autre auprès d'organisations noires de Rio de Janeiro et São Paulo, nous cherchons à analyser les premiers impacts et les limites de ces politiques.

Este artículo propone una reflexión comparativa sobre las políticas públicas multiculturalistas desarrolladas en Brasil y México. Al presentar datos recogidos en dos investigaciones, una realizada

ante organizaciones indígenas urbanas de México, y otra ante organizaciones negras de Rio de Janeiro y São Paulo, pretendemos analizar los primeros impactos y límites de estas políticas.

This article proposes a comparative reflexion on the multiculturalist public policies steady to Brazil and Mexico. By presenting data collected at the time of two investigations, one realized about urban indigenous organizations of Mexico City, and the other about black organizations of Rio de Janeiro and São Paulo, we try to analyze the first impacts and the limits of these policies.

Mots clés: multiculturalisme, politiques publiques, Brésil, Mexique, organisations indigènes, société urbaine

Palabras claves: multiculturalismo, políticas públicas, Brasil, México, organizaciones indígenas, sociedad urbana

Keywords: multiculturalism, public policies, Brazil, Mexico, indigenous organizations, urban society



UN LOTISSEMENT DANS LA BANLIEUE DE MEXICO. AU BORD DE L'AUTOROUTE MEXICO-PUEBLA, DES PROMOTEURS PRIVÉS OFFRENT AUX PETITES CLASSES MOYENNES UNE ALTERNATIVE AUX GRANDS ENSEMBLES : LE LOTISSEMENT DENSE (CLICHÉ : ALAIN MUSSET).

POLITIQUES DU LOGEMENT ET INTÉGRATION AU MEXIQUE : DE LA PROMOTION PUBLIQUE À LA PROMOTION IMMOBILIÈRE PRIVÉE

EMILIO DUHAU*

AU MEXIQUE, D'APRÈS LES DONNÉES fournies par le XII^{ème} Recensement Général de la Population et du Logement (année 2000), 78,25 % des habitants étaient propriétaires de leur logement. Selon nous, ce pourcentage écrasant est lié aux politiques du logement mises en œuvre par l'État mexicain, notamment depuis les années 1970.

Pour tenter d'expliquer ce phénomène, il nous est apparu nécessaire de présenter les politiques du logement mises en œuvre depuis les années 1970, avant d'opérer une évaluation préliminaire des effets de la réorientation dont ont fait l'objet ces politiques à partir de la fin des années 1980. Enfin, nous terminerons avec quelques réflexions concernant le rôle joué par l'accession à la propriété du logement, qui constitue, sous ces deux modalités, l'un des effets les plus remarquables de l'action publique en matière de logement.

LES POLITIQUES DU LOGEMENT ET L'ACCESSION À LA PROPRIÉTÉ AU COURS DES ANNÉES 1970 ET 1980

L'ensemble des institutions et des programmes publics concernant le logement qui ont été réformés durant les années quatre-vingt-dix, s'est consolidé au cours des années soixante-dix. Il s'agit d'un ensemble formé par deux types de dispositifs : d'une part, l'aide financière au logement « d'intérêt social »¹ ; d'autre part, l'intervention publique sur le marché irrégulier des terrains et la consolidation des quartiers populaires produits dans le cadre de ce marché.

* Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco, Departamento de Sociología
erduhau@yahoo.com.mx

L'aide publique à l'accession à la propriété du logement à intérêt social

Le premier type de dispositifs a été initié dès les années quarante, mais il s'est surtout développé à partir des années soixante-dix, au moyen d'institutions et de programmes consacrés au financement du logement pour l'accession à la propriété. Il s'agit jusqu'à présent d'institutions et de programmes segmentés, selon les différentes couches sociales, afin de satisfaire les besoins en logement de chacune d'elles.

En ce qui concerne le logement appelé « à intérêt moyen »², le crédit de l'aide a été établi depuis 1962 par un programme qui s'est initialement appelé *Fondo de Financiamiento de la Vivienda* (PFV), puis *Fondo de Operación y de Financiamiento Bancario a la Vivienda* (FOVI), et dont les fonctions sont remplies actuellement, bien qu'avec de nouvelles règles d'opération, par la *Sociedad Hipotecaria Federal* (SHF). Ce programme a été soutenu, jusqu'en 1989 par des fonds provenant des réserves bancaires obligatoires et par le recouvrement des crédits octroyés et depuis lors, par le remboursement des crédits et par des financements obtenus de la Banque Interaméricaine de Développement.

De son côté, le financement de l'accession à la propriété pour les travailleurs salariés, du secteur privé et du secteur public, a commencé à opérer à partir de 1973 sous la forme des deux fonds à caractère solidaire – l'*Instituto del Fondo para la Vivienda de los Trabajadores* (Infonavit) et le *Fondo de la Vivienda del Instituto de la Seguridad y los Servicios Sociales para los Trabajadores al Servicio del Estado* (Fovissste). Ces deux fonds s'alimentent, d'une part de l'obligation patronale de verser le cinq pour cent des salaires contractuels et, d'autre part du recouvrement des crédits qu'ils octroient³.

En ce qui concerne les programmes destinés à aider l'accès au logement des ménages les plus démunis, en particulier de ceux dont les chefs de familles sont des travailleurs insérés dans le secteur informel, ce sont certainement les programmes qui ont expérimenté les variations les plus notables au cours de la période que nous considérons. Dès leur création, il s'agit de programmes qui visent à faciliter l'accès de ces ménages à ce qui, depuis les années quatre-vingt, est considéré comme une « solution » (une alternative). Cette alternative peut concerner éventuellement un logement complet, mais consiste habituellement en un logement progressif⁴ (*vivienda progresiva*) ou bien un lot viabilisé, généralement de façon rudimentaire.

L'actuelle SHF, les programmes qui lui ont précédé et les grands fonds solidaires ont opéré de façon continue depuis leur création, sauf pour les ménages les plus démunis. Ceci est dû au fait que ces programmes ont toujours été étroitement dépendants de l'évolution conjoncturelle du budget de l'État et des priorités établies par chaque gouvernement. Ce type d'intervention de l'État cherche à offrir des alternatives à ce qui a été, depuis les années cinquante du siècle dernier, la voie la plus utilisée par les ménages à bas revenus: l'accession à la propriété à travers l'autoconstruction d'un logement sur une parcelle propre, généralement acquise sur le marché irrégulier des terrains.

Parmi les institutions et programmes fédéraux liés à ce type d'intervention de l'État depuis les années soixante-dix, le plus important

a été sans doute le *Fideicomiso del Fondo para las Habitaciones Populares* (Fonhapo). Le Fonhapo a été créé en 1981 et ses programmes les plus importants correspondent à la période 1982-1988 (voir Duhau, 1989; Ortíz, 1996).

Étant donné qu'il n'est pas possible ici de faire un exposé détaillé de l'évolution du cadre institutionnel et des modalités d'opération des institutions et des programmes que nous venons d'évoquer, nous nous limiterons à présenter les orientations les plus importantes lesquelles, à notre avis, ont marqué leur développement jusqu'aux années quatre-vingt.

Il faut souligner tout d'abord qu'il s'agit d'un ensemble d'institutions et de programmes destinés à couvrir les besoins du logement à travers l'accession à la propriété. Au cours des années soixante les institutions publiques de Sécurité Sociales ont cessé de financer des logements locatifs type HLM (Coulomb, 199:33; Villavicencio, 1999:16). Dès lors l'État a renoncé définitivement à produire des logements publics. En outre, il n'y a plus eu non plus de programme destiné à favoriser la production privée de logements pour la location (Coulomb, 1991:35-37). Ce qui signifie qu'au Mexique il n'y a ni logement public, ni aide de la part de l'État pour la production d'habitations à loyer modéré. Ainsi, le résultat de la politique du logement mise en œuvre après les années soixante, n'a pas été la production d'un stock de logement public, mais le financement et l'aide, directe ou indirecte, à la production et à l'acquisition de logements en propriété.

En second lieu, jusqu'à la fin des années quatre-vingt, tous les modes d'aide publique à l'accession à la propriété impliquaient un certain niveau de subside, lequel était appliqué surtout par le biais des taux d'intérêt, mais aussi, dans des cas comme celui du Fonhapo, moyennant des décomptes directs sur le montant du prêt octroyé. Ces subsides finissaient par être considérables. Ainsi, l'Infonavit appliquait jusqu'à 1987 un taux d'intérêt fixe de 4 %, lequel se trouvait toujours au-dessous du taux d'inflation (García y Puebla, 1998:44-46). Signalons cependant que l'Infonavit est un fond solidaire; ces subsides n'étaient donc pas octroyés par l'État, mais par les travailleurs affiliés (n'ayant généralement pas accès aux prêts) à la minorité privilégiée qui y accédait⁵.

En troisième lieu, tous les systèmes concernant le financement du logement à intérêt social et moyen ont toujours impliqué la participation de l'industrie de la construction dans la production des logements financés. Ceci dit, sauf jusqu'aux années quatre-vingt-dix, dans le cas du PFV/FOVI/SHF, cela ne signifiait pas la participation des promoteurs privés dans le marché du logement à intérêt social. En effet, les promoteurs du logement à intérêt social étaient invariablement des institutions publiques et des syndicats⁶.

Les politiques liées au marché irrégulier des terrains, au logement autoconstruit et à la consolidation des quartiers populaires

Au-delà de l'indubitable importance de l'action menée par les institutions et les programmes qu'on vient d'évoquer, depuis les années 1950 au moins, la modalité dominante d'accession à la propriété a été au

Mexique, comme nous l'avons dit, l'autoconstruction du logement généralement dans le cadre d'un lotissement irrégulier.

Il s'agit d'un processus où les trois « ordres »⁷ du gouvernement sont intervenus depuis maintenant plusieurs décennies à travers des programmes très variables dans le temps comme sur le territoire. Il serait impossible d'exposer ici en détail toutes les modalités adoptées par l'intervention gouvernementale dans ce processus qu'on appelle au Mexique *urbanisation populaire*. Il est en tout cas important de remarquer que cette intervention a suivi, spécialement depuis les années soixante-dix (Azuela, 1989:chap. 2 ; Duhau, 1998:chap. 4), deux orientations contradictoires. La première de ces orientations a consisté à intervenir sur la demande à partir des conflits se rapportant au marché irrégulier des terrains, dans le but d'incorporer et de contrôler politiquement les secteurs populaires urbains; la deuxième a été d'institutionnaliser un système public de régulation du processus d'urbanisation⁸.

Les procédés au moyen desquels s'effectue la gestion de ces deux principes contradictoires d'action, montrent que la logique de contrôle et d'incorporation politique des secteurs populaires urbains a le plus souvent prévalu sur celle de la régulation publique du processus d'urbanisation, mais en impliquant toujours une présence active du gouvernement. On peut alors distinguer trois procédés qui, loin d'être le résultat d'une politique publique conçue une fois pour toutes, correspondent à une série complexe d'interventions et de décisions prises *ad hoc*, et qui se sont progressivement converties en procédés institutionnels.

Le premier de ces procédés a été d'utiliser plusieurs formes de dissuasion, de sanction et d'incitation qui sont parvenues à réduire la dimension du marché foncier irrégulier qui, dans les années soixante et encore dans les années soixante-dix, se montrait comme une combinaison complexe et très conflictuelle d'opérations immobilières frauduleuses et d'invasions de terrains parfois simulées par les propriétaires eux-mêmes. De cette façon, dans un tel marché irrégulier du sol, la production, l'achat et la vente de lots destinés au logement, se font toujours en dehors du droit de l'urbanisme et de la propriété, mais généralement de façon relativement transparente en ce qui concerne le caractère des opérations concernées. C'est-à-dire qu'aujourd'hui les vendeurs sur le marché irrégulier des terrains sont, en règle générale, effectivement les propriétaires des terrains vendus; ils ne s'impliquent ni dans l'extension des titres de propriété pour les acheteurs, ni dans l'installation de services urbains⁹.

Ceci dit, deux autres procédés ont aussi joué un rôle fondamental dans la « normalisation » du marché irrégulier du sol. Il s'agit d'une part, de programmes de régularisation de la propriété foncière dans les lotissements irréguliers et, d'autre part, d'actions et de programmes de travaux publics et d'introduction des services urbains dans ces lotissements.

Les programmes de régularisation ont, dans le cas de la Ville de Mexico, des précédents qui remontent jusqu'aux années quarante, mais en ce qui concerne les terrains de propriété *ejidal* et *comunal*¹⁰, leur institutionnalisation et leur application généralisée à l'échelle nationale date de 1974, lors de la création de la *Comisión para la Regularización de la Tenencia de la Tierra* (Corett). Comme l'on verra plus loin, la régularisation

de la propriété foncière a été non seulement poursuivie dans les années quatre-vingt-dix, mais intensifiée. Bien sûr, le rôle le plus remarquable des programmes de régularisation de la propriété foncière, a été précisément la *normalisation* du marché irrégulier du sol, puisqu'ils fonctionnent comme des procédés qui règlent de façon *indirecte* les actions des lotisseurs irréguliers aussi bien que les attentes de leur clientèle (Duhau, 1999a).

De leur côté, les actions et programmes de travaux et de services publics pour les quartiers populaires, font partie depuis plusieurs décennies des tâches habituelles des autorités et des administrations locales. Ceci généralement avec l'aide des ressources octroyées par le gouvernement fédéral et les gouvernements régionaux (les gouvernements des États qui font partie de la Fédération) et, plus récemment, avec des ressources provenant de la décentralisation contractualisée de revenus de l'État¹¹.

À cet égard, les modalités appliquées, quoique très diverses dans le temps comme sur le territoire, montrent deux grandes tendances. D'une part, sauf dans le cas où la topographie et les conditions naturelles rendent virtuellement impossible la consolidation d'un quartier, on y réalise presque toujours de façon progressive les travaux publics d'urbanisation et d'introduction des services urbains et des équipements; parfois même sans régularisation préalable de la propriété foncière. D'autre part, le processus de consolidation des quartiers populaires, par le biais de l'introduction *progressive* de l'infrastructure urbaine des équipements et des services urbains, a été depuis toujours et l'est encore aujourd'hui une condition décisive pour la continuité et la reproduction du clientélisme urbain (Duhau, 1999a; Duhau, 1999b).

LES INNOVATIONS DES ANNÉES QUATRE-VINGT-DIX

Voyons maintenant quels ont été les changements les plus remarquables au niveau des outils de la politique de logement vers la fin des années quatre-vingt et durant les années quatre-vingt-dix, ainsi que les orientations dont ils se sont inspirés¹².

Un premier groupe d'innovations a consisté à modifier les conditions des crédits destinés à l'acquisition des logements à intérêt social et moyen, afin de réduire progressivement les subsides jusqu'à les éliminer. Ainsi, depuis la fin des années quatre-vingt les crédits octroyés par l'Infonavit, le Fovissste et le Fonhapo, ont été fixés en termes d'équivalence par rapport à un nombre déterminé de salaires minimum, en indexant le montant du solde non payé sur la valeur actualisée de ce salaire. De plus, à partir de 1992, on a commencé à appliquer un taux d'intérêt de 6 % sur ce solde. Dans le cas du Fovi (actuellement la SHF), les taux d'intérêt ont été augmentés de façon à les fixer à un niveau similaire à celui appliqué par la banque privée. Finalement, en ce qui concerne le Fonhapo, à partir de 1992 également, les subsides appliqués au moyen de décomptes sur le montant des sommes empruntées ont été progressivement réduits, puis éliminés (Duhau et Schteingart, 1999:235).

Un deuxième groupe d'innovations s'est orienté vers le déplacement des syndicats de leur rôle de promoteurs et d'intermédiaires dans l'assignation des crédits et des logements. Ainsi, depuis l'année 1990 pour le Fovissste et depuis 1992 pour l'Infonavit, les « promotions externes » au moyen desquelles les syndicats opéraient comme des promoteurs, et sélectionnaient les ayants droit au logement, ont été éliminés. De cette façon, vers le milieu des années quatre-vingt-dix l'octroi des crédits a commencé à se faire en fonction des points obtenus par chaque ayant droit selon son revenu, ses apports, son âge et la composition de son foyer.

Le troisième groupe d'innovations a été de transformer les deux grands fonds solidaires – l'Infonavit et le Fovissste – en institutions à caractère exclusivement financier et, en contrepartie, à donner aux entreprises privées les fonctions de planification, promotion et développement du logement à intérêt social.

Un quatrième groupe d'innovations a été orienté vers la promotion de l'épargne pour le logement, en cherchant à associer l'obtention d'un crédit ou d'un subside pour le logement à un effort individuel d'épargne. À ce propos ont été mises en œuvre plusieurs initiatives. D'une part, on a autorisé la constitution de sociétés financières appelées « à objet limité » (Sofoles), qui en plus de gérer des ressources apportées par la SHF, mènent des programmes d'épargne-crédit. Dans le cas de l'Infonavit, à travers le système de points, sont récompensés les apports volontaires aux comptes individuels. Finalement, depuis 1998, on a démarré le programme appelé « Programme d'Épargne et de Subside pour le Logement Progressif » (Vivah). Ce programme octroie des subsides directs pour l'achat d'un logement progressif, sur la base de la qualification socio-économique du ménage et à travers un tirage au sort, à condition que l'apport de l'épargne soit d'un montant équivalent à un tiers du subside octroyé (Sedesol, 2001)¹³. Jusqu'à présent, ce dernier groupe d'innovations ne semble pas produire des résultats probants. Dans le cas de l'Infonavit, sur un total de 11 millions et demi de travailleurs ayant en 1999 des comptes « actifs », moins de mille avaient adhéré au programme d'épargne (Infonavit, 2001:7). Quant au programme Vivah, apparemment conçu pour se substituer au Fonhapol, il avait seulement octroyé 48 884 subsides au cours de ses trois premières années d'opération (1998-2000).

En ce qui concerne le logement auto-construit et les lotissements irréguliers, le gouvernement fédéral, en appliquant des procédures institutionnalisées depuis les années soixante-dix, s'est investi à une échelle massive dans la régularisation de la propriété foncière et la consolidation des quartiers populaires. Ceci a été réalisé entre 1989 et 1995 grâce aux ressources du Programme National de Solidarité¹⁴, puis, après 1995, en poursuivant les programmes massifs de régularisation, ainsi que la décentralisation contractualisée vers les municipalités des ressources qui étaient assignées au Pronasol.

Politique du logement et accession à la propriété De l'État promoteur à la promotion du marché

Nous avons examiné jusqu'ici les principaux systèmes et instruments de la politique du logement mis en œuvre depuis les années soixante-dix, ainsi que les réorientations auxquelles ils ont été soumis pendant les années quatre-vingt-dix. Nous allons maintenant présenter un ensemble de données générales sur le rôle de la politique du logement dans l'accès à la propriété, ainsi que les résultats les plus remarquables des innovations mises en œuvre pendant les années quatre-vingt-dix.

Le tableau n° 1 montre des données concernant les crédits octroyés par les grands fonds de logement et par le nouveau programme Vivah, durant les deux périodes considérées¹⁵. Dès 1973, lorsque les fonds solidaires ont commencé à opérer, jusqu'à 1990, c'est-à-dire sur une période de 18 ans, les quatre grands fonds nationaux (Infonavit, Fovissste, Fovi et Fonhapo) ont octroyé un total de 2 042 272 crédits. Bien que les chiffres ne soient pas totalement comparables¹⁶, entre 1995 et 2000, ces fonds, plus le programme Vivah, ont octroyé 1 403 606 crédits. Ainsi, pendant la deuxième moitié des années quatre-vingt, la période où l'on peut supposer que se sont exprimés pleinement les effets des réformes mises en œuvre depuis la fin des années quatre-vingt, il s'est produit une augmentation remarquable du nombre moyen de crédits octroyés chaque année.

Or comme le montre le tableau n° 1, cette tendance générale n'indique pas une évolution homogène des crédits octroyés par chacune des institutions et des programmes et donc, des possibilités d'accès au crédit pour les différentes couches sociales qui composent leur clientèle.

TABLEAU N° 1 : CRÉDITS OCTROYÉS PAR LES INSTITUTS ET FONDS FÉDÉRAUX DU LOGEMENT

	1973-1990	Moyenne annuelle	1995-2000	Moyenne annuelle
Infonavit	813 449 *	36 975	856 255	142 709
Fovi	762 602 *	34 664	285 223	47 537
Fonhapo (1982-1990)	347 408	43 426	78 458	13 076
Fovissste	121 813 *	6 127	134 786	22 464
Programme Vivah (1998-2000)			48 884	8 147
Total	2 045 272	121 192	1 403 606	233 933

* Comprenant seulement des crédits pour des logements finis.

Sources : García et Puebla, 1998:31 ; Ortiz, 1996:47, 60 ; Infonavit, 2001:2.

En fait, c'est le nombre de crédits assignés par l'Infonavit qui montre un accroissement étonnant. Quant au Fovi, il avait octroyé durant la période 1995-2000 une moyenne annuelle de 47 537 crédits, volume qui dépasse la moyenne atteinte durant la période 1973-1990, mais qui est cependant inférieur à celle des 59 911 crédits annuels des années quatre-vingt. (García et Puebla, 1998:31). Quant au crédit destiné aux foyers ayant les revenus les plus bas, c'est-à-dire celui octroyé par le Fonhapo depuis 1982, et par le programme Vivah depuis 1998, il devient de plus en plus marginal pendant la période 1995-2000¹⁷.

Si l'on tient compte également de quelques données disponibles sur les bénéficiaires du crédit de l'Infonavit ces dernières années, on peut tirer la conclusion suivante : dans son ensemble les innovations mises en œuvre pendant les années quatre-vingt-dix ont impliqué la croissance du crédit destiné au logement à intérêt social et moyen, et en même temps ce crédit s'est dirigé principalement vers des bénéficiaires ayant des revenus moyens. En fait l'Infonavit avait, jusqu'à 1992, une règle de distribution selon laquelle 85 % des crédits devaient être attribués à des travailleurs n'ayant pas de revenus supérieurs à deux salaires minimum (García et Puebla, 1998:130). Nous n'avons pas de données pour savoir dans quelle mesure cette règle a été appliquée. Mais il existe des données qui indiquent que jusque dans les années quatre-vingt, la grande majorité des bénéficiaires du crédit étaient des ayants droit dont les revenus ne dépassaient pas deux salaires minimum¹⁸. Par contre, par rapport aux années 1998 et 1999, l'Infonavit fournit des données qui montrent que cette proportion s'est renversée. Désormais la majorité des bénéficiaires ont des revenus de plus de trois salaires minimum, alors que seulement une petite minorité de 15,2 % ne perçoit pas plus de deux salaires minimum (voir tableau n° 2). Or, depuis toujours, les bénéficiaires du crédit du PFV-FOVI-SHF appartiennent aux couches moyennes. Durant ces dernières années, au moins deux tiers du crédit des institutions et des programmes publics se sont donc dirigé vers elles.

TABLEAU N° 2 : INFONAVIT – CRÉDITS OCTROYÉS SELON LE NIVEAU DE REVENUS 1998 Y 1999

Niveaux de revenu*	Total	%
Jusqu'à 2,00	46,732	15.2
2,01 – 3,00	87,370	28.5
3,01 – 4,00	74,644	24.3
4,01 et plus	95,576	31.1

* Revenu en nombre de salaires minimum

Source : Infonavit, 2001:2.

Par ailleurs, étant donné qu'actuellement le logement dont l'acquisition est financée par des institutions et des programmes publics, est planifié, développé et vendu par des entreprises privées, les données qu'on vient de commenter montrent trois choses : 1°) que les innovations appliquées aux règles d'opération de l'Infonavit ont effectivement permis d'accroître de façon remarquable le crédit destiné aux travailleurs du secteur privé opérant dans le secteur formel de l'économie; 2°) que le crédit fournit actuellement par les trois grandes institutions publiques du logement – Infonavit, Fovissste et SHF – fonctionne actuellement comme moteur d'un marché du logement, à intérêt social et moyen, en expansion; 3°) que ce marché est surtout soutenu par la demande correspondant aux couches moyennes.

La contrepartie de tout cela a été, d'une part, ce que l'on pourrait appeler une sorte de dérégulation indirecte du marché populaire des terrains par le biais de l'application massive des programmes de régularisation de la propriété foncière; et d'autre part, des investissements publics constants qui donnent de la viabilité aux quartiers populaires produits dans des conditions d'irrégularité foncière et urbaine.

Quant à l'application massive des procédures de régularisation de la propriété foncière, au moins en ce qui concerne les terrains sous le régime de la propriété ejidal, les sources dont nous disposons sont frappantes. C'est effectivement au cours de la décennie des années quatre-vingt que ces programmes ont été appliqués à l'échelle la plus massive (voire tableau n° 3). Entre 1989 et 1994, ils sont allés de pair avec l'amélioration, à une échelle également massive, des quartiers populaires – régularisés ou pas – avec des ressources assignées au Programme National de Solidarité. Depuis lors les actions d'amélioration s'appuient sur des ressources provenant de la décentralisation vers les municipalités de revenus fédéraux, destinés dans une grande mesure à ces mêmes objectifs.

TABLEAU N° 3 : LOTS RÉGULARISÉS PAR LA CORETT AU NIVEAU NATIONAL

Période	Lots régularisés
1974-1988	288 130
1989-1994	1 216 746
1995-2000	686 415
Total	2 191 291

Source : Corett, 2001.

D'autre part, ce qui explique l'amélioration soutenue de l'accès aux services publics domiciliaires, au cours des trente dernières années, ce sont les investissements réalisés par le gouvernement fédéral, par les gouvernements des États, et de façon croissante depuis la moitié des années

quatre-vingt, par les municipalités des villes grandes ou moyennes. Les données rassemblées dans le tableau n° 4 montrent qu'entre 1970 et 2000, les caractéristiques du logement se sont améliorées de façon continue, mais que cette amélioration a été plus marquée dans le domaine de l'accès aux services domiciliaires, lequel dépend étroitement des investissements publics. Ces données montrent aussi que l'accès aux services domiciliaires s'est accru plus rapidement pendant les années quatre-vingt.

TABLEAU N° 4 : POURCENTAGES DE LOGEMENTS EN PROPRIÉTÉ, AVEC TOITS ET MURS EN MATÉRIAUX DURABLES ET SELON LEUR DISPONIBILITÉ DES SERVICES

Année	1970	1980	1990	2000
En propriété	66.0	70.4	77.9	78.3
Tout en tuile, béton ou brique	55.5	58.8	61.3	69.2
Murs en brique, block ou pierre	44.1	56.1	68.9	78.9
Avec de l'eau potable à l'intérieur du logement, lot ou immeuble	48.9	65.6	76.4	95.0
Avec le tout-à-l'égout	41.1	51.0	63.6	81.3
Avec électricité	58.3	74.8	87.5	97.9

Sources : pour 1970, 1980 y 1990 : Schteingart y Solís, 1994 ; pour 2000 : XII Censo General de Población y Vivienda.

En somme, à l'aube du nouveau millénaire, le Mexique est une nation composée de ménages qui, dans leur grande majorité, ont un logement en propriété. De plus, le logement dans son ensemble montre, au cours des trois dernières décennies, une amélioration persistante. Il s'agit d'un fait lié aux politiques du logement développées au cours de la période évoquée. Des politiques qui ont soutenu de façon persistante l'accession à la propriété comme un modèle clairement dominant, sous deux modalités. La première reste minoritaire mais très significative car elle a fourni au moins 15 % des plus de 21 millions de logements existant au Mexique en l'an 2000. Elle consiste à financer, avec d'importants niveaux de subsides jusqu'à la fin des années quatre-vingt, par des institutions et des programmes publics, l'accession à la propriété du logement à intérêt social et à intérêt moyen, dans des grands ensembles de taille grande et moyenne. La deuxième

modalité, majoritaire, concerne la maison indépendante, autofinancée et autoconstruite sur un lot en propriété (acheté plutôt sur le marché irrégulier des terrains). Elle est assistée indirectement par le biais des investissements publics en matière d'infrastructure, de services urbains et d'équipements.

Pour ce qui est des innovations concernant les outils de la politique du logement mises en œuvre pendant les années quatre-vingt-dix, leurs résultats peuvent être résumés de la façon suivante :

- 1) L'entreprise privée, notamment les grands promoteurs, s'est substituée à l'État et aux acteurs corporatistes, dans le champ de la promotion et de la planification du logement à intérêt social ;
- 2) Il s'est constitué un marché du logement à intérêt social et moyen, où les organismes publics de logement fournissent le crédit aux acheteurs et l'entreprise privée planifie, fait la promotion et produit les logements ;
- 3) Le développement du marché du logement à intérêt social et la réduction des subsides se sont traduits à la fois par une croissance significative des crédits octroyés et par une modification du niveau des revenus des bénéficiaires, qui désormais appartiennent majoritairement aux couches moyennes.
- 4) Le marché du sol pour le logement populaire se dérégularise indirectement par le biais de l'application massive des programmes de régularisation, et les programmes de financement consacrés aux foyers les plus démunis se réduisent à un rôle marginal.

Les politiques du logement et l'intégration sociale et urbaine de la population mexicaine

Même si nous avons les données requises, il serait impossible de faire ici un exposé et une évaluation détaillée des résultats et des effets des politiques du logement par rapport au processus d'intégration sociale et urbaine de la population mexicaine : nous nous limiterons donc à introduire quelques réflexions concernant les aspects les plus remarquables.

En ce qui concerne l'action en matière de logement « à intérêt social », celle-ci s'est traduite, notamment dans le cas de l'Infonavit, dans un modèle d'habitat du genre « grand ensemble ». À Mexico, sur les 228 806 logements financés par cet institut entre 1973 et 1992, 177 260 – c'est-à-dire 77,4 % – sont des logements situés dans des ensembles comprenant plus de 1 000 unités, et 112 858 – presque la moitié du total – dans des ensembles de 3 000 logements ou plus (García et Puebla, 1998:78).

Il convient à cet égard de souligner que le rôle central qu'ont commencé à jouer les grandes entreprises privées au cours des années quatre-vingt-dix, ne semble pas avoir impliqué la substitution des grands ensembles comme modèle dominant. Par exemple, vers la fin de l'année 1999, dans la municipalité d'Ixtapaluca qui fait partie de la zone métropolitaine de la ville de Mexico, les plus grands promoteurs privés du logement à intérêt social étaient en train de produire, dans six grands ensembles, presque 50 000 logements. Le plus grand d'entre eux, l'ensemble San Buenaventura, comprendra une fois terminé 20 000 logements environ. Il s'agit de grands ensembles produits sous la

procédure de « l'ensemble urbain » en vigueur dans l'État de Mexico, c'est-à-dire d'ensembles qui doivent considérer plusieurs fonctions urbaines et pas seulement des logements et des équipements de proximité. Cependant, les observations exploratoires que nous y avons faites vers la fin de l'année 1999 ont montré qu'il s'agit en fait fondamentalement de grands (ou plutôt d'énormes) ensembles de logements totalement homogènes, bâtis sur deux ou trois étages, et que s'il est vrai qu'ils disposent d'équipements tels que des écoles, des marchés publics et des espaces verts, et même, dans le cas des plus grands, d'un centre commercial, il n'en reste pas moins qu'ils se trouvent sans articulation avec le tissu urbain préexistant et qu'ils ne montrent pas non plus de différences significatives par rapport aux grands ensembles produits au cours des décennies précédentes.

Mais quels sont les facteurs qui expliquent le maintien de la prédominance du modèle du grand ensemble? À notre avis, ils sont en rapport avec la recherche de la réduction maximale des coûts de production, par le biais de l'achat de terrains bons marchés dans la grande périphérie urbaine, l'application d'un nombre très réduit de prototypes de logements, produits en série avec la technologie de construction la plus avancée disponible. À cet égard, la logique d'action suivie par les grands entrepreneurs publics au cours des années soixante-dix et quatre-vingt et celle suivie par les promoteurs privés au cours des années quatre-vingt-dix, présentent peu de différences. On pourrait ajouter que les changements appliqués aux programmes de logement mis en œuvre depuis la crise des années quatre-vingt, ont eu pour but de gérer l'écart croissant entre les coûts de production du logement et le pouvoir d'achat de la grande majorité des ménages. C'est pourquoi la surface moyenne des logements financés par l'Infonavit s'est réduite de 20 % au cours des vingt dernières années et que la superficie de la majorité des logements à intérêt social produits actuellement ne dépasse pas les 50 m².

Il est bien connu que les grands ensembles n'ont abouti presque nulle part, comme modèle d'habitat, à de bons résultats, et le Mexique n'est pas une exception. En premier lieu, ils connaissent des difficultés, parfois insurmontables à s'intégrer au tissu urbain et leur conception destinée à concentrer la fonction d'habitation, étouffe toute possibilité de modification des usages du sol et de l'organisation spatiale des fonctions urbaines, ce que l'on peut voir lorsque de rigides POS n'interfèrent pas. En deuxième lieu, les usages qui sont faits ainsi que les modalités d'appropriation des espaces communs et des indivis tendent le plus souvent à créer des problèmes qui, presque jamais, ne peuvent être gérés convenablement. Dans le cas du Mexique, lorsqu'il s'agit entre autres de logements sous le régime de la copropriété (condominio), en général dans un cadre formel qui est confus pour les habitants, ces problèmes se révèlent particulièrement graves (Voir Duhau et al, 1998; Villavicencio, et al, 2000, chap. 3 et 4). À cet égard, la copropriété ne semble pas la modalité la plus appropriée au logement populaire; bien qu'elle fonctionne mieux lorsqu'il s'agit de petits ensembles d'habitations.

Contrairement à ce qui se passe en France dans les grands HLM¹⁹ ou, pire, aux États-Unis dans le cas des publics estates, au Mexique les

ensembles de logement à intérêt social ne sont pas l'objet de stigmatisation et n'ont pas non plus donné lieu à la formation de ghettos. Les degrés de satisfaction par rapport au logement qu'expriment les habitants sont même assez hauts²⁰. Mais cela pourrait être en train de changer. C'est ainsi que, dans le District Fédéral, la Procuraduría Social – qui est une institution créée en 1989 pour remplir des fonctions de protection des citoyens face à des actions ou des omissions du gouvernement de la ville – a cependant progressivement centré ses actions sur les problèmes du logement en copropriété, notamment du logement à intérêt social. En outre, certains grands ensembles ont commencé à attirer l'attention des médias (en particulier de programmes radiophoniques à vaste audience), qui les ont présentés comme une catastrophe urbaine. Comme on le constate fréquemment, s'il est peu probable que l'attention donnée par les médias aux grands ensembles participe à l'amélioration de leur condition, on peut s'attendre à ce qu'elle contribue à lui donner une image négative²¹.

Mais au-delà des images que répandent aujourd'hui les médias, étant donné que plusieurs grands ensembles ont évolué de façon problématique, il faut se demander si une telle évolution a pour origine des facteurs qui concernent le type d'habitat, ou des changements dans les conditions socio-économiques d'intégration à la vie urbaine de la population qui les habite. Il existe à cet égard plusieurs données qui montrent que ces conditions se sont détériorées de façon persistante depuis la crise des années quatre-vingt. Ceci peut être attribué à différentes conditions convergentes, entre autres : la réduction des niveaux de revenus des habitants, l'informalisation du marché du travail, les difficultés croissantes d'intégration sociale des jeunes par la voie de la formation professionnelle, ou le manque de trajectoires de travail offrant des perspectives de vie et de mobilité sociale à moyen et long terme. Autrement dit, le grand ensemble est un type d'habitat qui, en plus de présenter des problèmes de gestion et de convivialité découlant de ses caractéristiques propres, concentre maintenant une population de plus en plus en difficulté²².

Une autre dimension du problème est liée aux avantages et inconvénients de l'autre grande filière de l'accès au logement, telle qu'elle a été soutenue par la politique institutionnalisée au Mexique depuis les années soixante-dix : celle qui concerne les quartiers irréguliers et le logement auto-construit. Par rapport à ces derniers, le logement à intérêt social, de par son incapacité à s'agrandir ou simplement à s'adapter physiquement à l'évolution des besoins des ménages (sauf de façon marginale), convient relativement mieux aux ménages jeunes ou ayant des enfants en bas âge.

Au Mexique, le logement populaire en propriété est relativement peu conçu par ses habitants comme « propriété » au sens abstrait du terme. C'est-à-dire qu'il fait très rarement l'objet d'opérations d'achat et de vente et qu'il n'est presque jamais utilisé en garantie d'un prêt. Par contre, dès lors que l'habitation a été bâtie sur un lot indépendant, elle peut fonctionner comme un bien patrimonial qui permet de réaliser avec une certaine flexibilité différents objectifs : l'agrandissement et l'adaptation de l'habitat selon l'évolution du ménage ; la production de logements additionnels sur la partie non bâtie du lot, ou en surélévation,

soit pour loger des enfants mariés, soit pour obtenir le loyer d'un local adapté comme atelier ou commerce.

Ceci nous ramène à la question du rôle joué dans le processus d'intégration sociale et urbaine par ce modèle de politique du logement, qui consiste à faire converger l'existence de lotissements irréguliers, leur gestion politique, les procédures de régularisation de la propriété, et les investissements publics qui facilitent la consolidation des quartiers populaires nés dans des conditions d'irrégularité.

Si l'on regarde les résultats dans une perspective de long terme, malgré toutes ses contradictions, et ses effets pervers, il est évident que dans son ensemble, ce modèle a fonctionné comme une filière d'intégration relativement réussie sur le plan social comme sur le plan urbain, en dépit de ses limites. Au niveau social, il s'est révélé être une alternative tout à fait préférable à celle du logement locatif dégradé des aires urbaines décadentes. Et ceci pour plusieurs raisons. A moyen et à long terme, les quartiers irréguliers parviennent à loger une population beaucoup plus hétérogène qu'on ne l'imagine, dans lesquels le logement en propriété fournit à ses habitants des ressources aussi importantes que variées.

Ceci dit, il faut également tenir compte des inconvénients non négligeables dont souffrent assez fréquemment au plan urbain les quartiers produits dans l'irrégularité. C'est ainsi que, dans une bonne partie des cas, le marché irrégulier du sol produit un tissu urbain caractérisé par de forts problèmes de connexion aussi bien interne qu'externe : une voirie inadéquate aux rues tortueuses, ainsi qu'un manque d'espace pour l'emplacement des équipements et pour le développement des fonctions urbaines autres que celle de l'habitation. Pire encore, ces quartiers impliquent souvent l'urbanisation de terrains tout à fait inadaptés au développement urbain, et qui sont donc soumis à des risques divers.

De plus, l'on peut appliquer aux quartiers populaires les mêmes considérations qu'aux grands ensembles du logement social : s'il est vrai que l'accession à la propriété donne aux populations concernées une voie d'intégration sociale et urbaine, il n'en reste pas moins qu'elle opère actuellement dans un contexte socio-économique défavorable par rapport au cadre de vie et aux expectatives sur l'avenir et la mobilité sociale des secteurs populaires urbains.

Notes

- 1 Au Mexique, comme on le verra, il n'y a pas au sens strict du terme de logement social public, c'est-à-dire un parc de propriétés d'institutions publiques qui serait censé couvrir les besoins d'habitation de certaines couches de la population à travers la location aidée. Par contre, il y a un « logement à intérêt social » (*vivienda de interés social*), qui est un logement dont l'accession à la propriété fait l'objet de prêts aidés.
- 2 Il s'agit d'un type de logement dont le prix et les caractéristiques sont orientés précisément à satisfaire la demande des couches moyennes.
- 3 Pour une présentation systématique de l'évolution et des caractéristiques des institutions et des programmes publics du logement jusqu'à 1987, voir Schteingart, 1989 : chap. 3.
- 4 C'est-à-dire un logement minimum, consistant d'une chambre unique, cuisinette et salle de bain et qui est censé pouvoir s'agrandir progressivement au fur et à mesure que le foyer qui l'habite dispose des ressources requises.

- 5 Une estimation faite par l'Infonavit lui-même (Infonavit, 1987), montre que le total des crédits assignés jusqu'à 1986 avaient satisfait 17 % de la demande existante parmi les travailleurs affiliés. Une étude plus récente (Puebla, 1992), estimait en 1990 que l'Infonavit, au cours de ses 18 années d'opération, avait octroyé des prêts à 19,2 % des travailleurs qui en avaient demandé un (García y Puebla, 1998:35-36)
- 6 À cet égard le cas du Fonhapo était l'exception, puisqu'il octroyait aussi de financements à des groupes de bénéficiaires organisés en associations civiles.
- 7 D'après la Constitution mexicaine, le gouvernement fédéral, les gouvernements des 32 États qui composent la fédération et les gouvernements municipaux constituent autant d'« ordres » de gouvernement. Les attributions des uns et des autres sont établies par la même Constitution.
- 8 Dans le cas de la Zone Métropolitaine de la Ville de Mexico, voir l'analyse du rôle de ces deux orientations dans Duhau, 1998 : chapitre IV.
- 9 Pour une présentation argumentée de cette question, voir Duhau, 1999:84 et suivantes.
- 10 Les modalités ejidal et comunal de la propriété foncière sont des formes de tenure utilisées par la Réforme Agraire au Mexique depuis les années trente du siècle dernier. Elles furent conçues pour restituer ou octroyer des terres aux paysans à partir de l'expropriation des grands domaines fonciers (haciendas) en interdisant leur postérieure vente ou location.
- 11 Depuis 1996, les ressources destinées par le gouvernement fédéral au développement régional et local ont commencé à être décentralisées vers les municipalités, à condition qu'elles soient appliquées à l'urbanisation, ou bien à des équipements et des services publics, dans des localités dont les populations se trouvent en situation de pauvreté. Voir Scott, 2000.
- 12 Pour une présentation détaillée de ces innovations voir Puebla, 1999 et pour le cas spécifique de l'Infonavit, García et Puebla, 1998:44-68.
- 13 Pour l'année 2001 le montant du subside était de 21 000 pesos (à peu près 2 100 dollars des États-Unis); celui de l'épargne requise, de 7 000 pesos (à peu près 700 dollars des États-Unis).
- 14 Pendant la première moitié des années quatre-vingt-dix, ce programme a fait l'objet de plusieurs évaluations, qui ont suscité un ample débat sur ses orientations, ses modalités d'opération et ses effets; voir Duhau, 1993.
- 15 Bien que pour des raisons d'espace et de simplification de l'exposé nous n'abordons pratiquement pas la question des institutions et des programmes au niveau des États, il est cependant important de signaler que, dans quelques cas, ils ont eu un rôle significatif. C'est pourquoi les données ici reportées ne doivent pas être considérées comme exhaustives. Par exemple, dans le District Fédéral, la Direction Générale du Logement Populaire a financé environ 36 000 logements entre 1970 et 1976 (Coulomb, 1991:37) et la Société Fiduciaire du Logement et du Développement Urbain (Fividesu) a financé entre les années quatre-vingt et quatre-vingt-dix un nombre de logements significatifs, mais difficile à chiffrer (voir Villavicencio, et al, 2000:53-72). Par exemple, au cours des années soixante-dix et quatre-vingts, l'Institut Auris a réalisé des programmes de logement progressif dans l'État de Mexico, et l'institut Fomerrey a également réalisé un bon nombre de lotissements viabilisés dans l'État de Nuevo Leon.
- 16 Les chiffres de la période 1973-1990 comprennent, en ce qui concerne l'Infonavit et le Fovissste, seulement les crédits pour des logements neufs et complets; ceux de la période 1995-2000, par contre, comprennent des lignes de crédit qui ne concernent pas le financement de logements neufs, mais elles sont peu significatives.
- 17 Durant la période où le gouvernement fédéral impulsa fortement les programmes du Fonhapo (1983-1988), cet institut finança une moyenne de 48 847 actions de logement par an (Ortiz, 1996:47); entre 1995 et 2000, cette moyenne s'était déjà réduite à 13 076 et elle n'était plus que de 6 000 pour les années 1998-2000 (Infonavit, 2001:5).
- 18 Bien que nous n'ayons pas de données provenant de l'Infonavit lui-même concernant la distribution des prêts selon le niveau de revenus des bénéficiaires, une enquête menée dans sept grands ensembles de logements réalisés par l'Institut entre 1973 et 1992, montre la distribution suivante des revenus des chefs de famille: un salaire minimum, 22,5 %; entre un et deux, 35,9 %; entre deux et trois, 0,8 %; entre trois et cinq, 22,9 %; et plus de cinq, 16,9 % (Schteingart et Camas, 1997:129).

- 19 Pour une synthèse récente concernant plusieurs dimensions de la problématique des grands ensembles, voir Peillon, 2001.
- 20 D'après l'enquête menée dans sept grands ensembles de l'Infonavit, à la moitié des années quatre-vingt-dix, 77,7 % des habitants interrogés dans le grand ensemble qui se trouvait le plus en difficulté, ont répondu affirmativement à la question « Est-ce que votre ensemble vous plaît ? », et 95,8 % à la question « Est-ce que votre logement vous plaît ? », Schteingart et Camas, 1998:163.
- 21 En ce qui concerne les grands ensembles en France, voir Champagne, 1993.
- 22 Dans le cas des grands ensembles en France, on a observé qu'au-delà des problèmes dus aux modes d'habitat et aux formes de produire la ville qu'ils expriment, c'est la progressive concentration de populations, expérimentant différentes formes d'exclusion, qui a contribué le plus à faire des grands HLM des quartiers en difficulté. Voir à cet égard, Bourdieu, 1993.

Bibliographie

- Azuola, Antonio, 1989, *La Ciudad, la Propiedad Privada y el Derecho*, Mexico, El Colegio de México.
- Bourdieu, Pierre, 1993, « L'ordre des choses », dans Pierre Bourdieu, et al, *La Misère du Monde*, Paris, Éditions du Seuil.
- Champagne, Patrick, 1993, « La vision médiatique », dans Pierre Bourdieu, et al, *La Misère du Monde*, Paris, Éditions du Seuil.
- Coulomb, René (coord.), 1991, *¿Todos Propietarios ? Vivienda de Alquiler y Sectores Populares en la Ciudad de México*, Mexico, Cenvi A.C.
- CORETT, 2001, « Avances », Comisión para la Regularización de la Tenencia de la Tierra, 8 oct., <http://www.corett.gob.mx>
- De Soto, Armando, 2001, *Los Misterios del Capital*, Mexico, Ed. Diana.
- De Soto, Armando, 1986, *El Otro Sendero*, Mexico, Ed. Diana.
- Duhau, Emilio, 1999a, « Clientelismo, corporativismo y democracia local », *Ciudades*, núm. 41, enero-marzo.
- Duhau, Emilio, 1999b, « La regolarizzazione dell'habitat popolare in Messico », *Storia Urbana*, nro. 88-89.
- Duhau, Emilio, 1998, *Hábitat Popular y Política Urbana*, Mexico, Miguel Angel Porrúa/UMA-A.
- Duhau, Emilio, 1993, « La política social y el programa nacional de solidaridad », en Coulomb y Duhau, coords., *Dinámica Urbana y Procesos Socio-políticos*, México, OCIM, UAM-A/CENVI, A.C.
- Duhau, E., Schteingart, M., 1999, « Nuevas orientaciones en las políticas sociales para los pobres en México y Colombia », en M. Schteingart, coord., *Políticas Sociales para los Pobres en América Latina*, México, Miguel Angel Porrúa/GURI.
- Duhau, E., Mogrovejo, N., Salazar, C., 1998, « Bienes colectivos y gestión vecinal en los conjuntos habitacionales del Infonavit », en M. Schteingart y B. Graizbord (coords.), *Vivienda y vida Urbana en la Ciudad de México. La acción del Infonavit*, Mexico, El Colegio de México.
- García, B., Puebla, C., 1998, « El Infonavit en el contexto de las políticas habitacionales », en M. Schteingart y B. Graizbord, coords., *Vivienda y vida Urbana en la Ciudad de México. La acción del Infonavit*, Mexico, El Colegio de México.
- INEGI, 2001, *XII Censo General de Población y Vivienda*. Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, <http://www.inegi.gob.mx>

- INFONAVIT, 2001, Instituto Nacional del Fondo de la Vivienda para los Trabajadores, www.infonavit.gob.mx/data/avances/informes
- Ortíz Flores, Enrique, 1996, Fonhapo. Gestión y Desarrollo de un Fondo Público en Apoyo de la Producción Social de Vivienda, Mexico, Habitat International Coalition.
- Peillon, Pierre, 2001, Utopie et Désordre Urbains. Essai sur les grands ensembles d'habitation, Paris, Éditions de l'Aube.
- Puebla, Claudia, 1999, « Del Estado interventor al Estado facilitador », Ciudades, nro. 44.
- Schteingart, Martha, 1989, Los Productores del Espacio Habitable. Estado, empresa y sociedad en la Ciudad de México, Mexico, El Colegio de México.
- Schteingart, M. et Camas, J., 1998, « Selección y análisis de seis conjuntos habitacionales en la zona metropolitana de la ciudad de México », en M. Schteingart y B. Graizbord, coords., Vivienda y vida Urbana en la Ciudad de México. La acción del Infonavit, Mexico, El Colegio de México.
- Schteingart, M. et Solís, M., 1994, Vivienda y Familia en México: un Enfoque Socio-espacial, Mexico, Inegi/El Colegio de México/IIS-UNAM.
- Secretaría de Desarrollo Social, Sedesol, 10/07/2001, <http://www.sedesol.gob.mx/desuryvi/vivienda/vivah/resulta/htm>
- Villavicencio, Judith, et al., 2000, Condiciones de Vida y Vivienda de Interés Social en la Ciudad de México, México, Miguel Angel Porrúa/UAM-A.
- Villavicencio, Judith, 1999, « Aciertos y errores de una política habitacional », Ciudades, nro. 44.

RÉSUMÉ – RESUMEN – ABSTRACT

Au début du ^{xxi}^e siècle, au Mexique, la grande majorité des ménages habite un logement dont ils sont les propriétaires : d'après des données provenant du XII^{ème} Recensement général de la population et du logement, 78,3 % du total des ménages se trouvent dans cette situation. En adoptant comme point de départ la forte association existant entre ce fait et les politiques de logement développées par l'État mexicain pendant les trente dernières années, ce papier a deux objectifs : d'une part, présenter un ensemble d'éléments et de réflexions générales concernant le rôle des politiques du logement dans l'intégration sociale et urbaine de la population nationale ; d'autre part, faire une première évaluation de la réorientation néo-libérale dont ces politiques ont été l'objet au cours des années 1990, et de ses effets sur les processus d'intégration.

A comienzos del siglo XXI, en México la gran mayoría de los hogares mexicanos habitan una vivienda propia. Para el año 2000, de acuerdo con las cifras aportadas por el XII Censo General de Población y vivienda, 78,3 % de las viviendas particulares eran propiedad de sus habitantes. Teniendo en

cuenta que lo anterior es un hecho claramente relacionado con las políticas habitacionales desarrolladas por el estado mexicano durante los últimos treinta años, en este artículo se presentan un conjunto de evidencias generales sobre el papel de las políticas públicas habitacionales en los procesos de integración social y urbano, y una evaluación preliminar de la reorientación neoliberal de dichas políticas durante los años noventa del siglo pasado, así como del impacto de la misma en los mencionados procesos.

In Mexico, at the beginning of the XXIth century, most of households are property owners; 78.3% of them by the year 2000, according with data becoming from the XIIth Population and Housing Census. Taking account that this fact is widely linked with housing policies implemented by the Mexican state during de last thirty years, this paper offers a number of evidences and reflections concerning the role of public housing policies in urban and social integration processes, as well as a preliminary evaluation of neo-liberal housing policies reorientation during the last decade of the XXth century, and its impacts on such processes.

Mots clés : Mexique, politiques du logement, intégration

Palabras claves : México, políticas habitacionales, integración

Key words : Mexico, housing policies, integration

BOLIVIE : LA RECOMPOSITION TRAUMATIQUE DU SYSTÈME POLITIQUE

DANIEL DORY*

LES ÉVÉNEMENTS DE SEPTEMBRE ET OCTOBRE 2003 ayant abouti, le 17 octobre, à la démission du Président Gonzalo Sánchez de Lozada constituent une nouvelle étape dans le processus de décomposition et recomposition que connaît actuellement le système politique bolivien. Pour en comprendre les caractéristiques et les enjeux il est nécessaire de procéder d'abord à un rapide survol des principaux antécédents de la présente situation. Ensuite, au moyen d'une analyse du déroulement de la crise de septembre-octobre, on mettra en évidence quelques-uns des principaux déterminants de ce conflit, permettant d'en saisir les logiques et le dénouement inattendu. Enfin quelques réflexions d'ordre plus général visent à permettre une interprétation de la situation actuelle de la Bolivie et de ses évolutions probables à court et moyen terme.

LA LENTE AGONIE DE LA « DÉMOCRATIE PACTÉE »

Après la désastreuse expérience de la *Unidad Democrática y Popular* (UDP), qui assura entre 1982 et 1985 une chaotique transition à la démocratie, marquée par une profonde crise politique et économique, en 1985 s'ouvre un nouveau cycle politique. Celui-ci, inauguré par une série de mesures visant à combattre l'hyper-inflation et à restaurer l'autorité de l'État, verra se réaliser au cours des quinze années suivantes une série de réformes basées sur les trois axes de consensus identifiés par Salvador Romero B. (1999) : la préservation et consolidation de la démocratie, l'économie de marché et le multiculturalisme¹, et ce dans un climat de

* Maître de Conférences, Université de La Rochelle, (DORYDANIEL@aol.com).

normalité institutionnelle permettant trois successions présidentielles (en 1989, 1993 et 1997) sans difficultés majeures.

Deux particularités de ce contexte politique vont cependant assez rapidement générer une usure importante des différents gouvernements. Tout d'abord le fait que les réformes « néolibérales », mises en œuvre d'abord dans l'urgence et ensuite dans le désordre², même si elles répondaient à de vrais impératifs de rationalité et d'efficacité économique et politique, n'ont que rarement été conçues dans le cadre d'un projet national cohérent. En outre leurs principaux artisans politiques, les partis, conserveront tout au long de cette période leurs caractéristiques « classiques » en matière de *caudillismo*, népotisme, prébendalisme et clientélisme (Gamarra; Malloy, 1995). Il en résultera notamment une faible efficacité de l'appareil étatique miné par l'incompétence et la corruption, se trouvant de plus en plus incapable de répondre aux besoins d'une population en rapide accroissement et, surtout, de plus en plus urbaine, dont les aspirations augmentent sans relation avec les modestes performances de l'économie et les faibles perspectives de mobilité sociale (Andersen, 2002).

En deuxième lieu, tant les normes électorales comme les procédés de constitution d'une majorité présidentielle, imposent des pactes pré et post-électoraux entre les différents partis aspirant au pouvoir, et ce surtout en vertu de l'article 90 de la Constitution qui prévoit l'élection du président de la République par la Congrès parmi les deux candidats ayant obtenu le plus de voix, lorsqu'aucun ne dispose de la majorité absolue des suffrages, fait qui ne se produira jamais depuis 1980 du fait d'une forte dispersion du vote. Cette nécessité, qui a permis une notable pacification de la vie politique bolivienne, aura toutefois pour conséquence une carence d'élaboration idéologique des débats publics, ainsi que des alliances parfois surprenantes entre les partis obligés de recourir à des pactes dans le but de faire élire leur candidat présidentiel au Congrès. Sachant, en outre, que ces pratiques se réalisent entre les membres de la réduite couche dominante (mais non dirigeante, car incapable de développer des projets rationnels), il est aisé de comprendre qu'aux yeux de la population, ces pactes constituent plutôt des arrangements ayant pour but de monopoliser les bénéfices de l'accès aux ressources publiques. En outre, les modalités particulières du fonctionnement du « présidentielisme parlementarisé » à la bolivienne (Mayorga, 2001), en liant étroitement le parlement au pouvoir exécutif, ont eu tendance à générer, de la part des partis d'opposition, des attitudes et prises de position qui mettaient en cause la légitimité des décisions adoptées par la majorité. Ces comportements ont contribué, de l'intérieur même du système politique, à éroder le prestige des institutions démocratiques.

C'est au cours de l'année 2000 que plusieurs composantes de ce système politique vont entrer en crise manifeste, lors de deux conflits qui mettront en scène de « nouveaux mouvements sociaux ». La première réunit à Cochabamba des reliquats d'acteurs anciens de la gauche politique et syndicale, une partie des classes moyennes et des mouvements informels urbains articulés dans la *Coordinadora del Agua*. L'enjeu du conflit concerne les conditions de la privatisation de

l'entreprise assurant la distribution de l'eau dans la ville de Cochabamba. Après un conflit souvent confus et d'intensité croissante (janvier-avril 2000), la compagnie multinationale au centre de la dispute sera « chassée », le gouvernement aura montré l'ampleur de sa faiblesse³, et pour la première fois les forces opposées à l'ouverture économique (suivant le langage alors en vigueur : le « modèle néolibéral ») remportent une claire victoire. Cet épisode permet en outre d'articuler dans un même combat « anti-impérialiste » les luttes des paysans producteurs de coca (et souvent aussi de cocaïne) du Chapare, au nord du département de Cochabamba, opposés à l'éradication de leurs plantations sous la pression des États-Unis, avec des mobilisations urbaines convergentes. Pour le dirigeant *cocalero* Evo Morales cette convergence est d'autant plus précieuse du fait de la faible solidarité que sa cause suscite lorsqu'elle est seulement associée au narcotrafic⁴.

L'autre conflit de l'année 2000 se déroule en septembre dans l'*Altiplano* aymara proche de La Paz et dans quelques vallées adjacentes (*Yungas*). Ici sous la direction du syndicaliste indianiste radical (et au discours fortement teinté de racisme), Felipe Quispe, on assiste à un blocage des routes et à une menace d'encerclement visant à couper les voies d'approvisionnement de La Paz, en claire référence au siège de la ville réalisé par Tupac Katari en 1781 (Díaz de Oropeza, 2000 ; Rojas, 2001). Les revendications dans ce cas seront nombreuses et changeantes, mais en fin de compte le gouvernement capitulera une fois de plus en signant une série de compromis plus ou moins rationnels et difficiles à concrétiser⁵. Quispe réussit de la sorte à montrer sa force et à se positionner face à son rival (et ennemi) Evo Morales au sein de la CSUTCB, (*Confederación Unica de Trabajadores Campesinos de Bolivia*). Il fondera quelques semaines plus tard son propre parti : le *Movimiento Indígena Pachakuti* (MIP).

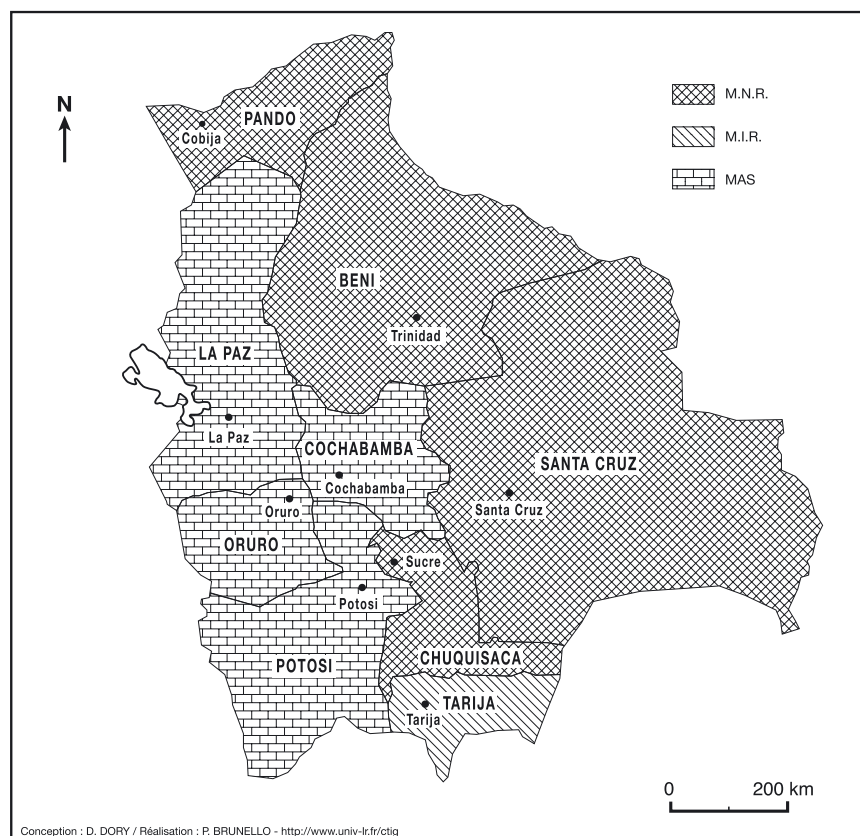
Ces deux conflits ne mettent pas seulement en évidence la grande faiblesse du gouvernement de Banzer (Terrazas, 2002), ils montrent aussi la fragilité de l'appareil de l'État (conflit Police-Armée), et le surgissement de nouveaux acteurs cherchant, au moyen d'affrontements (débouchant désormais sur de possibles victoires) à se positionner dans un système politique devenu instable.

Un autre élément qui compliquera encore davantage la situation du pays sera une récession économique d'origine essentiellement exogène, qui débute en 1999, et se manifeste par une croissance du PIB de seulement 0,4 % (contre environ 5 % en 1998). Étant donné les avancées significatives des politiques d'éradication de la coca, réduisant d'autant les rentrées de narco-devises, et la réforme des douanes qui réduit la contrebande en affectant de vastes segments de l'économie informelle, la morosité des principaux agents économiques devient de plus en plus persistante (Terrazas, 2002, 66-69).

Après une année de transition pré-électorale, marquée par la maladie et la démission du Président Banzer en août 2001 et l'accession à la présidence du Vice-président Quiroga, les résultats des élections du 30 juin 2002 exprimeront clairement l'ampleur du bouleversement en cours⁶. La courte victoire du MNR de Gonzalo Sánchez de Lozada (22,4 % des voix) est, en effet, à situer dans un contexte politique radicalement nouveau. Ainsi on

constate d'abord la disparition de CONDEPA (*Conciencia de Patria*), l'effondrement d'ADN, le maintien du MIR aux alentours de 16 % des voix et le notable recul de UCS. La troisième place acquise par la *Nueva Fuerza Republicana*, formation populiste erratique de l'ancien maire de Cochabamba, Manfred Reyes Villa, donnée gagnante dans de nombreux sondages constitue une autre surprise. Mais le véritable séisme est constitué par la seconde position obtenue (de justesse avec 20,94 % des voix, contre 20,91 % à la NFR) par le MAS de Evo Morales qui peut de la sorte concourir à l'élection du Président par le Congrès. Le MIP de Felipe Quispe obtient pour sa part 6 % des voix et quelques élus, mais un succès aussi relatif confirme le caractère strictement localisé de son audience dans les provinces du nord de l'*Altiplano* aymara centrées sur la petite ville d'Achacachi, fief de son chef. Ces résultats électoraux traduisent par ailleurs un net clivage territorial entre un orient où le MNR gagne assez facilement, et auquel on peut ajouter le département de Tarija au sud qui donne la victoire au MIR, et un occident andin où le MAS s'impose clairement (figure n° 1). Cette donnée de la géographie électorale, qui traduit une fracture politique et sociale profonde, jouera aussi un rôle important pour la compréhension des événements de septembre-octobre 2003.

FIGURE N° 1 : ÉLECTIONS DE 2002 EN BOLIVIE – LES PARTIS GAGNANTS PAR DÉPARTEMENTS



Conception : D. DORY / Réalisation : P. BRUNELLO - <http://www.univ-lr.fr/ctig>

Après une période de négociations plus ou moins sordides, et dans un contexte de début de panique affectant le système financier, un pacte sera finalement conclu entre le MNR et le MIR (dont les directions respectives entretiennent de solides rancunes, voire des haines personnelles) permettant à Gonzalo Sánchez de Lozada d'inaugurer son second mandat le 6 août 2002. Ses engagements de campagne de rétablir l'autorité de l'État et de combattre la récession économique qui frappe durement la Bolivie, surtout depuis 1999, vont pourtant rapidement être confrontés à des réalités peu encourageantes. Il y aura d'abord de longs mois consacrés au partage des emplois publics livrés à la voracité des deux principaux partis « de gouvernement », compétition dans laquelle le MIR est devenu, au fur et à mesure des années, extrêmement performant, sans que pour autant le prébendalisme traditionnel du MNR se dégrade. La paralysie du pouvoir exécutif qui en résultera sera encore aggravée par l'impossibilité de désigner un ensemble de fonctionnaires pour lesquels il faut le vote des deux tiers du Congrès, ce qui donnera un spectacle désolant à une opinion publique de plus en plus écœurée. Ce panorama se compliquant encore par la modestie des résultats de la lutte contre la corruption que le Président avait déléguée au Vice-président Carlos Mesa, journaliste aisé et réputé honnête, non membre du MNR mais proche de Sánchez de Lozada depuis de nombreuses années.

C'est dans ces circonstances que, face à un important déficit budgétaire, et dans le cadre de difficiles négociations avec le FMI, le gouvernement décide d'instaurer, début 2003, un impôt progressif sur les salaires. Or dans un pays où selon les estimations les plus prudentes, entre 60 et 70 % des travailleurs relèvent du secteur informel, cette mesure affecte directement les salariés des secteurs privé et public. Et parmi eux les policiers, dont une unité, localisée à cent mètres du Palais Présidentiel, entre en insubordination au cours de la seconde semaine de février 2003. Au cours des journées du 12 et 13 février de violents combats opposeront d'une part des unités de l'Armée aux policiers insurgés, et d'autre part les forces de l'ordre aux bandes de pillards et incendiaires qui parcourent le centre de La Paz et la ville proche de El Alto. Le bilan humain sera extrêmement lourd : au moins vingt-cinq morts et presque deux cents blessés. Le gouvernement ayant perdu le contrôle de la situation cède sur tous les points (en retirant le projet d'impôt et en accédant aux demandes des policiers), et les émeutes se calment rapidement. Le remaniement ministériel qui succède à ces journées, puis l'inclusion, en août, de la NFR dans la coalition, n'affecte en rien la chute vertigineuse de la popularité du Président, dont certains secteurs radicalisés commencent à exiger la démission⁷, et dont l'impuissance a été clairement mise en lumière. Dans les semaines qui suivent on évoque également dans divers cercles proches du pouvoir la possibilité d'une succession ouvrant la voie de la Présidence à Carlos Mesa... Celle-ci aura lieu huit mois plus tard, dans un contexte particulièrement dramatique et inattendu pour beaucoup d'acteurs du conflit, qui a précipité la chute de Gonzalo Sánchez de Lozada.

LE CONFLIT DE SEPTEMBRE-OCTOBRE 2003

Bien entendu, il est impossible de fournir ici un compte rendu détaillé de toutes les péripéties d'un conflit qui aura duré plus d'un mois⁸. On se bornera, par conséquent, à en retracer les principaux moments, et à dégager les enjeux qu'ils mobilisent pour les différents acteurs concernés. Dans cette perspective, il est possible de distinguer quatre moments dans la période allant du 15 septembre au 17 octobre 2003.

1) Le premier moment, qui structure le conflit (15 au 20 septembre), débute le 15 septembre par une série de mobilisations locales et sectorielles mettant en scène les propriétaires de véhicules de transport public (qui s'opposent à une réforme tribulaire), les *colonizadores* des *Yungas* (avec des revendications sectorielles concernant la route d'accès à la zone et la défense de la coca) et les associations de quartier (*Juntas Vecinales*) de El Alto qui exigent de la Mairie l'abrogation de certains formulaires visant à régulariser l'enregistrement des propriétés urbaines. Dans ce contexte d'intensification des tensions, Felipe Quispe, qui cherche à ne pas perdre sa place sur la scène des conflits en mobilisant ses bases, annonce un blocage des routes de l'*Altiplano* pour obtenir la libération d'un dirigeant du MIP emprisonné à La Paz pour un double meurtre commis en application de la « justice communautaire ». Le caractère de la demande montre bien qu'il s'agit surtout d'un prétexte pour effectuer une démonstration de force, et ce, au moment où son rival principal, Evo Morales annonce, depuis Cochabamba, une forte mobilisation nationale le vendredi 19 pour s'opposer à la vente du gaz bolivien aux États-Unis via un port chilien⁹.

Au cours de la semaine, on assiste d'une part au relatif échec du blocage des routes organisé par Quispe, sauf autour de son fief d'Achacachi qui se trouve sur la route de la petite ville de Sorata, où plusieurs centaines de personnes (dont de nombreux touristes étrangers) se trouvent séquestrées et menacées par les partisans du MIP qui encerclent la localité.

Par ailleurs les mobilisations du 19 concernant le gaz montrent une profonde division entre les organisations dans la mouvance du MAS et celles de la *Central Obrera Boliviana*, COB, jadis très puissante mais aujourd'hui extrêmement affaiblie et divisée¹⁰, et dont le nouveau dirigeant, Jaime Solares (ancien mineur de Huanuni, dont l'élection est contestée par une partie des syndicats affiliés et n'est pas reconnu par le gouvernement), à tout intérêt à faire monter la pression pour légitimer son pouvoir au moyen d'une surenchère maximaliste.

Si l'on ajoute à ce tableau le fait que le gouvernement analyse la situation surtout en termes de « complot du MAS », on comprend aisément que la voie est ouverte pour l'escalade des autres participants au conflit qui disputent justement l'espace du MAS dans la recomposition du système politique bolivien depuis l'an 2000.

C'est cette logique qui explique l'embuscade organisée par Quispe à Warisata, (petite localité entre Sorata et Achacachi, où fonctionne une école normale emblématique de l'indigénisme de la première moitié du xx^e siècle), le samedi 20. Dans les affrontements armés qui opposent des

paysans à la colonne de l'Armée assurant la libération des otages de Sorata se produisent six morts : deux militaires (qui seront les premières victimes du conflit, il n'est pas inutile de le signaler) et quatre paysans. À partir de cet instant, la situation se modifie : Quispe a « ses » morts, et sa légitimité s'en trouve accrue. Le gouvernement, très divisé, à la fois entre les partis de la coalition MNR, MIR et NFR et entre les ministres qui le composent cherchera à freiner le conflit au moyen de négociations. Or celles-ci s'avèreront impossibles jusqu'à la fin car aucun des interlocuteurs possibles, beaucoup plus occupé par ses rivalités avec les autres dirigeants, n'aura la capacité ni la volonté de dialoguer dans un contexte de tension croissante. L'État se trouve donc en quelque sorte « débranché » d'un conflit qui l'affaiblit chaque jour davantage, mais sur lequel il a très peu de moyens d'agir politiquement, ce qui aura pour effet de déclencher une spirale de la violence peu contrôlable.

2) Le deuxième moment du conflit s'étend depuis l'embuscade de Warisata jusqu'au blocage de El Alto, c'est-à-dire du 20 septembre au 11 octobre. Si au début Quispe dispose d'un avantage du fait que le premier affrontement sanglant se déroule dans son aire d'influence, il apparaît bientôt qu'il est incapable d'en capitaliser les bénéfices stratégiques, et au cours de toute la période suivante il oscillera entre la rupture du dialogue avec le gouvernement, la formulation de conditions inacceptables pour sa reprise et la présentation de listes successives de revendications plus ou moins incohérentes, tout en radicalisant le blocage de la ville de La Paz. Evo Morales, pour sa part, s'il ne peut pas se désolidariser verbalement de Quispe, ne se montrera guère pressé de s'associer au blocage des routes dans le Chapare, et surtout articule l'essentiel de ses initiatives autour du thème du gaz. Dans ce climat de tension et de confusion, la COB, au cours d'une assemblée tenue dans le centre minier de Huanui le 24 septembre, annonce une grève illimitée dès le 29 pour obtenir notamment la démission du Président, et ce dans une démarche clairement maximaliste visant à positionner sa direction à la tête du conflit.

Le mois d'octobre débute donc par des manifestations de la COB dans plusieurs villes de l'occident et du centre du pays, la poursuite des barrages routiers dans l'*Altiplano*, et une radicalisation des mesures de pression dans la ville de El Alto, qui contrôle la principale voie de sortie de La Paz ainsi que l'accès à l'aéroport, où les manifestations violentes prendront une ampleur croissante du fait tant des frustrations réelles des habitants que des forts conflits qui opposent le MAS, le MIP et plusieurs secteurs de la COB pour la direction du mouvement dans cette ville stratégique (Alenda, 2001). Dans les *Yungas*, où les partisans du MIP et du MAS s'affrontent également, les barrages routiers, un moment interrompu, reprendront avec plus d'intensité. Autre donnée importante, au début d'octobre vingt-cinq institutions civiques de Santa Cruz (épargnée par le conflit comme tout l'orient et le sud du pays) lancent un manifeste réclamant la refondation du pays sur la base d'autonomies à fondement surtout départemental. Cette initiative contribuera à raviver et à territorialiser encore davantage la question des « deux Bolivies », qui

avait surgi en septembre 2000 et s'était manifestée spectaculairement lors des élections de 2002.

Dans ces circonstances, le gouvernement qui minimise le conflit et surtout s'avère incapable d'en comprendre la nature réelle, commet avec l'élection controversée du *Defensor del Pueblo* (médiateur), le vendredi 3 octobre, une erreur grave. En effet, il s'agit là d'une manifestation additionnelle de la distribution éhontée des postes publics aux membres des partis en place qui va distancer encore plus le pouvoir de l'opinion publique urbaine et des entrepreneurs qui déplorent l'incapacité du président à résoudre un conflit qui coûte au pays plusieurs millions de dollars par jour. Dès lors la démission du *Defensor* s'ajoutera à la liste des revendications des différents secteurs, qui au cours de cette période insistent tous, plus ou moins fortement sur la question du gaz, dans la ligne de l'axe politique articulé par le MAS.

Le jeudi 9 un mineur de Huanuni venu contribuer au blocage de La Paz à partir de El Alto meurt, ainsi qu'un jeune pillard, à la suite d'un affrontement avec l'Armée qui cherche infructueusement à débloquent un entrepôt de carburants qui dessert La Paz. La COB et son dirigeant Solares disposent donc désormais également de « leurs » morts, et leur position dans le conflit en résulte renforcée.

Dans la ville de La Paz, encerclée et connaissant de graves problèmes d'approvisionnement, commence à se raviver le souvenir du siège de 1781, et l'inefficacité du gouvernement est abondamment critiquée. Or le gouvernement ne trouve pas d'interlocuteurs et est trop faible pour proclamer un état de siège (l'Armée n'a pas la force suffisante pour le faire respecter, et la Police a montré une fois encore en février le peu de confiance qu'on peut lui accorder). En outre, l'épreuve de force qui oppose les différents dirigeants des secteurs en conflit n'a pas encore produit de résultats indiscutables permettant d'offrir un front de négociation un tant soit peu cohérent. C'est alors, lorsque le conflit est devenu de fait incontrôlable, qu'un tournant décisif se produira dans des conditions dramatiques.

3) Le troisième moment, crucial, du conflit sera très bref: il concerne le dimanche 12 et le lundi 13 octobre. Au cours de ces deux journées l'Armée et la Police entreprendront d'assurer l'approvisionnement de La Paz à partir de l'entrepôt situé à El Alto, qui se trouve bloqué par des dizaines de barrages érigés dans toute la ville presque totalement contrôlée par les membres des différents secteurs syndicaux, politiques et des *Juntas Vecinales*. Le bilan des affrontements sera terriblement lourd: une cinquantaine de morts et plus de cent blessés. Ce déchaînement de violence entraîne une brusque modification de la situation. Tout d'abord le cœur du pouvoir est atteint avec le spectaculaire démarcage du Vice-président Mesa qui retire son soutien au Président sans démissionner de ses fonctions (ce qui aurait permis d'envisager la succession constitutionnelle), la démission d'un ministre et de plusieurs vice-ministres, ainsi que des rumeurs sur le retrait de la NFR de la coalition. Ensuite les dirigeants du conflit se trouvent devant une situation inattendue, dans la mesure où la dynamique des événements les oblige à considérer un scénario improbable

encore quelques jours auparavant, même si le Président affirme à plusieurs reprises jusqu'à la veille de son départ qu'il ne démissionnera pas.

4) Le quatrième et dernier moment du conflit se déroule entre le mardi 14 et le vendredi 17 octobre. Même si les journées du 14 et du 15 semblent relativement calmes (excepté les affrontements de la route Oruro-La Paz entre des mineurs de Huanuni et l'Armée qui causent trois morts), on constate une généralisation de l'exigence de démission du Président de la part des divers secteurs mobilisés, ce qui relègue au second plan la thématique du gaz qui avait permis d'articuler, au moins en partie, les deux premiers moments du conflit. Mais si une relative unanimité de ces acteurs s'accorde sur le départ de Gonzalo Sánchez de Lozada, les opinions sont moins claires lorsqu'il s'agit de savoir qui doit lui succéder. Quispe ne se prononce jamais clairement sur la question, et Solares, dans la ligne du maximalisme qui le caractérise, invite « le peuple » à fermer le Congrès et à prendre le pouvoir. En revanche, l'attitude d'Evo Morales – le seul à disposer d'une présence politique et parlementaire importante – est intéressante. D'abord, il affirme que la succession doit se faire transitoirement au profit du Président de la Cour Suprême (12 octobre) et ensuite, il opte pour la voie constitutionnelle normale (le 16) en réclamant la Présidence pour Carlos Mesa. Entre temps, plusieurs éléments importants seront entrés en jeu.

D'une part, il y aura la prestation télévisée du Président, le soir du 15, entouré des chefs du MIR et de la NFR demandant l'ouverture du dialogue et cédant sur plusieurs points essentiels : un référendum pour décider du sort du gaz, la convocation d'une Assemblée Constituante (il s'agit d'un thème compliqué et confus qui avait mobilisé plusieurs candidats lors des élections de 2002)¹¹, la modification de la Loi des Hydrocarbures, etc. Mais ces concessions viennent trop tard. D'autre part, le climat politique s'alourdit encore davantage lorsque l'ancienne *Defensora del Pueblo*, dont la réélection avait été empêchée par le Président, inaugure avec des activistes des droits de l'homme et de l'Église catholique un mouvement de grève de la faim dans une église de La Paz pour exiger la succession constitutionnelle. Cette initiative qui mobilise des couches moyennes sera bientôt relayée dans beaucoup de quartiers de La Paz et d'autres villes de l'occident du pays, recourant de la sorte à une mesure de pression que ces mêmes secteurs avaient utilisée à la fin des années 1970 contre le gouvernement militaire de l'époque, (Lavaud, 1995). Enfin, la rupture des couches moyennes et hautes de la société avec le Président deviendra évidente lors des manifestations qui auront lieu les 14, 15 et 16 octobre dans les quartiers aisés de La Paz (où le candidat du MNR avait obtenu une confortable victoire électorale en 2002, en contraste avec le reste de l'espace andin). Sa démission est réclamée avec d'autant plus de vigueur que les habitants ont intérêt à une rapide fin du conflit, dans la mesure où ils se sentent directement menacés dans leurs biens, voire leurs vies, par des groupes incontrôlables en provenance des zones rurales environnantes et de El Alto. Dans ce contexte, la visite de l'ambassadeur des États-Unis à Carlos Mesa dans la soirée du 16, montre que d'intenses tractations sont en cours et qu'une succession est de plus en plus probable.

À l'aube du 17, une unité de l'Armée laisse finalement passer un groupe de mineurs de Huanuni qui cherchaient depuis plusieurs jours de se rendre à La Paz. À ce fait, qui traduit la lassitude des militaires, s'ajoute le matin la sortie de la coalition de la NFR, qui avait essayé de s'accrocher aux ressources du Trésor Public le plus longtemps possible, en compagnie du MIR qui maintient une posture ambiguë jusqu'à la fin. À ce moment, la division parmi les ministres en ce qui concerne les issues à la crise est totale, mais peu estiment encore qu'une solution « musclée » soit possible.

Dans l'après-midi, le Congrès convoqué la veille se réunit à La Paz, et après une longue attente, vers 21 heures la lettre de démission de Gonzalo Sánchez de Lozada sera lue et acceptée et Carlos Mesa deviendra le nouveau président de la Bolivie. Presque au même moment un avion emmène depuis Santa Cruz l'ancien Président, sa famille et ses plus proches collaborateurs vers Miami.

Après ce dénouement, le calme reviendra progressivement dans le pays. La Paz cessera d'être encerclée, les routes ne seront plus bloquées, et le nouveau président jouira d'un assez long « état de grâce ». Cependant, les principaux problèmes du pays demeurent : récession économique aggravée par le conflit, impossibilité de bénéficier promptement des ressources de la vente du gaz lorsque l'acheteur nord-américain décide en décembre d'abandonner l'option bolivienne au profit de l'Indonésie, divisions régionales accrues, etc. La faiblesse de l'État est à son paroxysme, et la décomposition du système politique dans tous ses éléments (partis, normes constitutionnelles et institutions) exige de profonds changements pour parvenir à une recomposition démocratique durable.

Du côté des autres acteurs du conflit, la situation n'est guère plus claire. Certes, à court terme le MAS de Evo Morales semble sortir renforcé de l'épreuve qui l'opposait à ses principaux concurrents, mais son organisation et sa cohérence interne sont faibles, et sa base reposant encore largement sur le noyau dur des syndicats *cocaleros*, il est incapable pour l'instant de transformer sa capacité protestataire en propositions alternatives viables. Pour Felipe Quispe, le bilan est plus mitigé, car s'il a pu montrer à nouveau sa capacité de mobiliser les paysans aymaras du nord de l'*Altiplano*, ses incohérences stratégiques ont beaucoup limité la portée politique de ses actions. La COB enfin, malgré ses faibles effectifs et ses profondes divisions paraît connaître un regain de vigueur, favorisé par une surenchère maximaliste, pourtant seulement rentable en situation de conflit. Tout laisse donc penser que dans le nouveau contexte de l'après 17 octobre, la compétition pour l'hégémonie au sein de l'opposition aux valeurs et institutions de la « démocratie pactée » se poursuivra.

QUELQUES ÉLÉMENTS POUR UNE MISE EN PERSPECTIVE

Pour essayer de mieux comprendre la situation présente de la Bolivie ainsi que ses possibles évolutions, il est indispensable de porter le regard au-delà des récents événements paroxystiques et de ses antécédents plus ou

moins immédiats, pour cerner quelques tendances plus générales du contexte du système politique bolivien, quitte pour cela à bousculer un certain nombre d'idées reçues. C'est ainsi que l'on évoquera successivement deux séries de faits qui rendent compte non seulement de la nature de la mutation que vit actuellement le pays, mais surtout des conditions spécifiques qui la caractérisent. Ensuite on s'attachera à montrer les trois principales tendances qui semblent, à l'heure actuelle, constituer les défis majeurs auxquels la Bolivie se trouve confrontée.

La première série de faits concerne l'évolution générale des niveaux de vie et de la distribution de la richesse et de la pauvreté. À s'en tenir au discours sans cesse répété (et prenant à ce titre rang d'évidence) depuis l'instauration en 1985 du « modèle néolibéral »¹², le « peuple » bolivien aurait subi un processus d'appauvrissement constant. Ce serait, d'ailleurs l'intensité de ce phénomène qui expliquerait en grande partie l'instabilité politique croissante du pays, ponctuée de révoltes de plus en plus violentes.

L'importance intellectuelle, politique et pratique de cette affirmation oblige à l'évaluer le plus rigoureusement possible. Certes, une grande vigilance est de mise lorsqu'il s'agit d'utiliser les résultats d'enquêtes de consommation et plus encore de ressources monétaires disponibles dans un pays où la majorité des habitants a des pratiques économiques qui relèvent de ce qu'il est convenu d'appeler l'activité informelle. Il est également vrai que les critères de définition et de mesure de la pauvreté ont varié au cours des années, et que c'est seulement au cours des deux dernières décennies (et en relation avec les effets des réformes structurelles) que des séries chronologiques de données comparables ont été construites. Ces limitations, et bien d'autres qui relèvent des déficiences des institutions chargées d'élaborer les statistiques, obligent, sauf à engager une longue et minutieuse discussion des sources qui ne trouve pas sa place ici, à se borner à quelques indicateurs simples et suffisamment stables issus des recensements nationaux.

Or, l'analyse des données disponibles réserve quelques surprises en la matière. Car contrairement à ce que l'on pourrait attendre, ce n'est pas à une détérioration dramatique des conditions de vie de la population à laquelle on se trouve confronté au cours du dernier demi-siècle (et particulièrement depuis 1985), mais à une constante, quoique très lente, amélioration des indicateurs concernant la pauvreté et les conditions générales de sécurité humaine.

Ainsi, la mortalité infantile, qui constitue un bon indicateur synthétique, passe de 15,1 % en 1976 à 7,5 % en 1992, pour descendre à 6 % en 2000¹³. Le taux d'analphabétisme, qui était de 67,6 % en 1950, passe à 36,8 % en 1976, 20,1 % en 1992 et 13,3 % en 2001¹⁴. Ces chiffres globaux qui doivent être lus en tenant compte des fortes disparités existant entre les catégories extrêmes (hommes urbains et femmes rurales) traduisent cependant une amélioration réelle, qui n'est pas sans conséquences politiques. Encore plus intéressantes sont les données concernant la pauvreté, mesurée à partir des nécessités de base non satisfaites en matière de logement (espace et qualité), éducation, accès aux soins, sources d'énergie et équipements sanitaires, car ici on dispose de chiffres comparables issus des recensements de 1992 et 2001, et ayant

servi à construire des cartes de la pauvreté largement utilisées pour fonder des politiques publiques en relation avec l'aide internationale. Le tableau suivant rend compte de l'évolution en la matière.

TABEAU N° 1 : ÉVOLUTION DE LA PAUVRETÉ EN BOLIVIE (EN %)

	1992	2001
Pauvres	70,9	58,6
Dont :		
Pauvreté modérée	33,6	34,2
Indigence	32,2	21,7
Marginalité	5,1	2,7

Source : INE, 2001.

Quelles que soient les réserves que l'on peut faire sur tel ou tel indicateur intervenant dans l'obtention de ces données, la tendance générale est suffisamment nette pour mériter d'être prise en considération. On y constate un procès par lequel les catégories les plus défavorisées diminuent en proportion au profit des groupes relevant de la « pauvreté modérée » dont les effectifs et les pourcentages augmentent toutefois faiblement, dans la mesure où beaucoup de pauvres en 1992 ont cessé de l'être en 2001. Ici encore, de forts contrastes se manifestent entre villes et campagnes et entre les différents départements, mais leur évolution dans la période considérée suit dans l'ensemble la tendance générale.

L'origine de l'insatisfaction de vastes couches de la population, tout à fait réelle, et dont on a évoqué plus haut certaines des expressions parmi les plus aiguës, n'est donc pas à rechercher dans une détérioration des conditions de vie comme le suggère le discours misérabiliste souvent tenu, sinon dans la frustration croissante d'une population en rapide accroissement (2,74 % par an entre 1992 et 2001, *cf.* INE, 2002:6), de plus en plus urbaine (62,4 % en 2001 contre 57,5 % en 1992), et mieux éduquée face à la lenteur des améliorations¹⁵. Ce n'est pas, en d'autres termes, à des émeutes engendrées par la faim ou la désespérance due à l'incapacité de satisfaire les besoins immédiats auxquelles on assiste en Bolivie, mais à des révoltes qui naissent d'espérances de mobilité sociale difficiles à satisfaire dans les conditions actuelles, associées à une volonté de participation accrue aux instances de prise de décision politique.

Ceci nous conduit à examiner une deuxième série de faits concernant, cette fois, la fermeture du système politique et l'exclusion dont seraient victimes d'amples secteurs de la population, au premier rang desquels se situeraient les Indiens, pourtant « majoritaires » dans le pays¹⁶. S'il est indéniable que le jeu de maints facteurs historiques, culturels et économiques rend l'intégration de la société (ou des sociétés) bolivienne(s)

extrêmement compliquée, et relance périodiquement le débat sur la question nationale dans le pays, il n'en reste pas moins vrai que l'on assiste au cours du dernier demi siècle à une réelle ouverture du système politique, malgré toutes les insuffisances et limitations, qui ne tiennent d'ailleurs pas toutes à la volonté des couches dominantes de conserver leurs privilèges.

Ainsi, dans la foulée de la révolution de 1952, les indigènes (devenus « paysans » dans le discours officiel) ont eu accès successivement au droit de vote (1952), à une distribution considérable de terres appartenant antérieurement aux *haciendas* localisées surtout dans la partie andine du pays (1953) et à de nouvelles opportunités surgies du développement de l'éducation rurale. À cela s'ajoute la formation de syndicats agraires et de milices armées qui ont joué un rôle politique non négligeable au cours des décennies suivantes. En outre, d'intenses migrations vers l'étranger, les villes et les basses terres de l'orient ont conduit à de profondes modifications dans les dynamiques ethniques et dans l'articulation des différents segments de la population concernée avec les acteurs et les institutions du système politique bolivien¹⁷.

Le fait que les élections aient souvent été manipulées, que la réforme agraire ait conduit à un échec économique et environnemental dramatique, que l'éducation rurale soit encore de nos jours d'une très mauvaise qualité, et que les syndicats paysans soient devenus des courroies de transmission du gouvernement en place (« révolutionnaire » jusqu'en 1964, et militaire jusqu'au début des années 1980), donnant lieu à toutes les formes de cooptation et de corruption imaginables, ne doit cependant pas occulter que l'on assiste, malgré toutes ces insuffisances, à une progressive insertion de vastes secteurs paysans-indigènes dans la vie politique du pays. C'est d'ailleurs cette tendance qui explique en grande partie le surgissement d'une expression politique et syndicale plus autonome vers la fin des années 1970 : le *katarismo*. Celui-ci combine des revendications sociales et économiques avec un discours où les thèmes ethno-culturels prennent une place croissante, sous l'influence de jeunes intellectuels d'origine « indienne » formés pour l'essentiel à l'Université de La Paz, et bénéficiant du soutien actif de plusieurs institutions dépendant de l'Église catholique.

C'est au cours des années 1990 que l'indianisme politique connaîtra des développements considérables, en relation avec un processus non moins remarquable d'ouverture du système politique bolivien. La décennie débute avec la marche « pour la dignité et le territoire » qui conduit en septembre 1990 des représentants des ethnies « minoritaires » des basses terres à La Paz, où après de rapides négociations le principe des Terres Communautaires d'Origine (TCO) est adopté, conduisant à l'attribution de vastes étendues du territoire national aux groupes mobilisés¹⁸.

Beaucoup plus profonds seront les effets d'une série de réformes qui concernent la Constitution (dont la nouvelle version promulguée en 1995 mentionne dans son article 1 le caractère « multiethnique et pluriculturel » de la Bolivie), le Code Électoral et, surtout, ce qu'il est convenu de désigner comme les réformes de « seconde génération », parmi lesquelles la Participation Populaire et la Réforme Éducative occupent une place importante. Il est indispensable ici d'en évoquer les principales conséquences.

Tout d'abord l'introduction des députés uninominaux¹⁹ détermine une réelle opportunité pour des groupes localisés d'envoyer leurs représentants au Parlement. C'est ainsi qu'en 1997 quatre députés de *Izquierda Unida* (sigle alors « emprunté » par les syndicats de producteurs de coca) sont élus dans le département de Cochabamba, dont Evo Morales qui triomphe dans sa circonscription du Chapare. L'importance de cette forme de scrutin pour l'émergence de formations relevant de l'ethnopolitique se confirme en 2002, puisque cinq des six députés du MIP de F. Quispe sont uninominaux.

La Participation Populaire qui débute en 1994, durant la première présidence de Gonzalo Sánchez de Lozada (avec comme vice-président Víctor Hugo Cárdenas, « indien » aymara dirigeant d'une des mouvances du *Katarismo*) représente sans doute une ouverture encore plus significative du système politique. En effet, en constituant plus de 300 municipalités à partir des sections de province, ce procès conduit non seulement à une nouvelle territorialisation de la politique bolivienne, mais surtout à un transfert sans précédent de ressources et de compétences aux acteurs locaux, dont un bon nombre sont des paysans-indigènes. En outre le mécanisme de mise en œuvre de cette forme originale de décentralisation au moyen d'une planification participative municipale va nécessiter une meilleure formation des dirigeants locaux, en même temps que s'accroissent leurs responsabilités. Il est, par exemple, hors de doute que c'est dans ce contexte que nombre de cadres du MAS ont débuté leur trajectoire politique²⁰.

La Réforme Éducative vise, enfin, à promouvoir une éducation interculturelle bilingue, dont la mise en œuvre se heurte à bien des obstacles, et en premier lieu à l'opposition des professeurs ruraux de l'aire andine, eux-mêmes issus pour l'essentiel des secteurs paysans-indigènes de la population. Quels que soient cependant les avatars de ce projet, conçu en partie comme une entreprise de « re-indianisation » plus ou moins forcée par certains de ses promoteurs nationaux (liés en partie à l'Église catholique) et bailleurs de fonds externes, il n'en reste pas moins qu'il manifeste clairement la légitimité acquise par le discours multiculturel au sein de la société bolivienne.

Ces éléments contribuent à montrer que ce n'est pas à partir d'une situation d'exclusion radicale que surgit l'ethnopolitique indianiste de ces dernières années. Bien au contraire, et en concordance avec le schéma explicatif développé par D. Van Cott (2000; 2003), on perçoit aisément que le surgissement de ces expressions politiques est étroitement lié à des transformations institutionnelles et normatives qui ont abouti à des ouvertures croissantes du système politique. En outre, et confirmant la tendance déjà mise en évidence au début des années 1980 par Jean-Pierre Lavaud (1982), les manifestations plus ou moins radicales de l'indianisme sont le fait des segments urbains relativement mieux instruits et de localités rurales fortement intégrées à l'économie de marché, où les frustrations accumulées (et pensées à l'aide de codes à dominante ethnique) sont en relation directe avec des attentes de mobilité sociale ascendante rapide difficiles à réaliser dans le contexte social et économique bolivien. Ceci se vérifie clairement dans le cas des localités les plus conflictuelles en

septembre et octobre 2003, où la ville de El Alto, la zone d'Achacachi (qui est loin d'être la plus pauvre du département de La Paz²¹) et le Chapare (fortement lié aux marchés nationaux et internationaux du circuit coca-cocaïne) ont été à la pointe de la mobilisation et de la violence.

Tous ces faits, qui aident à mieux interpréter les dynamiques politiques actuelles doivent, enfin, être mis en relation avec des spécificités de la culture politique bolivienne qui aident à comprendre tant la nature des discours mobilisateurs que le sens des pratiques des différents acteurs du système politique. Sans qu'il soit possible de développer ici l'argumentation, signalons que les deux axes principaux qui structurent cette culture politique sont difficilement compatibles avec les valeurs démocratiques et avec l'économie de marché telle qu'elle est supposée fonctionner dans le pays depuis 1985. D'une part, on note la persistance d'une tradition de l'autoritarisme (Mancilla, 1997) profondément ancrée dans le passé préhispanique, colonial et républicain, et dont les manifestations se donnent à voir notamment dans les relations familiales, le système scolaire et, bien entendu, dans la sphère politique. Cet ensemble d'attitudes qui inhibe le débat et la confrontation argumentée d'opinions et de positions (dans les partis, les syndicats, le gouvernement, etc.) favorise la servilité et l'opportunisme à l'intérieur des organisations, ainsi que la conflictualité entre elles. D'autre part, directement issue de l'expérience révolutionnaire des années 1950, la centralité de l'État comme distributeur général de bénéfices et de châtiments, demeure encore un trait dominant des représentations collectives (Laserna, 2001). À ceci il faut ajouter la persistance du complexe idéologique du « nationalisme révolutionnaire » (Antezana, 1983) avec ses composants populistes sans cesse réactivés dans la pratique et le discours de divers mouvements sociaux et partis politiques (Alenda, 2002 ; Cardozo, 2003), et son insistance sur la « défense et récupération » des ressources naturelles du pays au moyen d'un retour à l'étatisme et au corporatisme. On peut ainsi avoir une idée des obstacles auquel se heurte le projet d'ouverture économique et de consolidation démocratique inauguré au milieu des années 1980 (Lazarte, 2000).

L'émergence actuelle d'un populisme réactionnaire articule de manière variable mais très efficiente (car disposant de nouveaux moyens d'action et de pression dans et sur le système politique) l'ensemble des frustrations d'une société qui connaît une faible mobilité sociale, avec des nostalgies de l'époque pré-coloniale (l'indianisme fondamentaliste), ou du temps de l'État producteur et distributeur (gauche traditionnelle, syndicats et certains groupes d'entrepreneurs). Ce populisme réactionnaire constitue un élément central de l'actuelle conjoncture bolivienne au moment où le pays se trouve confronté, au moins, à trois défis immédiats.

Le premier concerne le maintien de l'unité du pays, lorsque l'ancrage territorial des principaux clivages économiques, ethniques, culturels et politiques se manifeste avec une force sans précédents. À cet égard les dernières années ont spectaculairement mis en évidence l'écart qui sépare l'occident andin (au développement bloqué notamment par une succession de conflits sans véritable solution dans le cadre des institutions démocratiques en vigueur) aux basses terres (et surtout au département de Santa Cruz), où la conflictualité est nettement moindre et où un certain

essor économique se laisse entrevoir. Les tensions qui en résultent ne sont, certes, pas nouvelles et proviennent fondamentalement de la difficile intégration d'un territoire extrêmement hétérogène (Roca, 1980 ; Calderón ; Laserna, 1985), dans lequel les actuelles fractures est-ouest, et axe central-reste du pays, succèdent à l'antagonisme nord-sud qui a prévalu au long du XIX^e siècle. Il n'en reste pas moins que la force et le contenu des actuelles exigences autonomistes méritent de faire l'objet d'un suivi attentif. C'est ainsi que, depuis l'an 2000, l'on assiste à Santa Cruz à l'émergence du Mouvement Autonomiste *Nación Camba* (fondé en novembre 2000). Sa réelle influence est encore difficile à apprécier, mais pourrait contribuer à radicaliser le clivage entre l'aire andine et les basses terres, notamment en articulant des alliances incluant les départements de Pando et Beni avec le département de Tarija (dont la population est actuellement très mobilisée autour du thème de l'autonomie départementale), surtout après l'échec du projet de vente de gaz aux États-Unis, dont il aurait été le principal bénéficiaire²². Dans le cadre de l'Assemblée Constituante qui se trouve en ce moment en gestation, la question des autonomies occupera sans doute une place importante, et il reste à voir si l'on s'orientera alors vers un approfondissement du processus de décentralisation administrative (à base départementale) initié en 1995, ou si des revendications d'ordre plus ethnique et culturel finiront par prévaloir, dans la lignée par exemple de certains courants basés sur l'*Altiplano* aymara (Zalles, 2002). La question du transfert du siège du gouvernement hors de la ville de La Paz se pose dans ce même contexte, et il n'est pas exclu qu'à plus ou moins court terme une réponse lui soit trouvée, permettant enfin au Pouvoir Exécutif de fonctionner dans un cadre plus favorable.

Le deuxième défi concerne la conjoncture économique, avec une possible aggravation de la récession que connaît actuellement le pays. Certes, après la très mauvaise année 1999, le taux de croissance du PIB a connu une nette amélioration dans les années suivantes en atteignant, par exemple, 2,3 % au cours du premier semestre de 2003 en comparaison avec la même période de 2002 (UDAPE, 2003). Mais ce chiffre, inférieur à la croissance de la population, ne peut évidemment pas être considéré comme satisfaisant, et traduit le jeu d'une série de facteurs négatifs qui affectent durablement l'économie bolivienne. Au plan externe, la persistance d'un fort endettement se conjugue avec une détérioration tendancielle des termes de l'échange associée à de réelles difficultés à diversifier les exportations au-delà des hydrocarbures et des minerais, compte tenu à la fois de la faible et précaire intégration physique du territoire et des coûts additionnels que le pays doit affronter du fait de son enclavement. À ceci s'ajoute le poids de vastes pans de l'économie engagés dans des activités informelles urbaines très peu productives ou dans une agriculture de subsistance en crise structurelle dont les bas revenus élargissent la brèche avec le petit « secteur moderne », déterminant de la sorte un accroissement permanent des inégalités dans la distribution de la richesse (Laserna, 2003). C'est donc une économie très vulnérable (Morales, 2001 ; Grebe, 2002) et encore affaiblie par les récents conflits, la présence d'un haut déficit fiscal et la perte des perspectives ouvertes par

l'exportation du gaz, qui est censée déterminer, dans un proche avenir, l'essentiel des ressources destinées à améliorer les conditions de vie d'une population de plus en plus nombreuse et impatiente.

Le troisième défi, d'ordre politique, à trait à l'articulation de l'État avec la société dans le contexte actuel, car la crise d'octobre 2003 a qualitativement détérioré la déjà faible légitimité de l'État et des principales institutions du système politique. Dans cette nouvelle conjoncture, les bases sur lesquelles l'actuel cycle démocratique s'est construit au cours des deux dernières décennies se trouvent toutes soumises à la critique et à une éventuelle modification. Il s'agit d'abord des normes constitutionnelles dont le procédé et l'étendue des réformes reste encore peu clair. Les partis politiques, quant à eux, se trouvent inégalement affectés, mais leur place respective et leurs rôles dans le nouveau système politique en train de se reconstituer sont encore incertains. Les forces de sécurité, Police et Armée font figure d'institutions plus ou moins sinistrées, et en tout cas incapables de garantir l'État de droit face à des menaces croissantes à l'ordre démocratique. Ainsi, confronté à une succession d'occupation de terres, le gouvernement de C. Mesa a montré une passivité qui ne témoigne pas uniquement de sa peur de perdre la popularité dont il jouit pour l'instant. Le premier semestre de 2004 devrait, par conséquent, être décisif pour apprécier l'aptitude de la nouvelle équipe gouvernante à affronter une situation qui exige une réelle capacité à gouverner.

Ce qui précède montre enfin que le plus grand danger pour la Bolivie actuelle réside dans la persistance de la polarisation désastreuse qui oppose les tenants et bénéficiaires d'un système politique en voie d'effondrement aux partisans d'un populisme réactionnaire et corporatif (se bornant, au mieux, à préconiser un retour à l'étatisme des années 1950), dont l'utilisation instrumentale des libertés démocratiques dissimule mal les pratiques autoritaires. En d'autres termes, il s'agit de construire un projet national qui constitue une alternative viable à la fois pour les dirigeants, qui exposent délibérément leurs partisans à des affrontements meurtriers afin de consolider ensuite des rapports de force sur la base des cadavres accumulés, et pour les gouvernants, qui cherchent à compenser leur faillite politique et éthique en faisant tirer à la mitrailleuse sur les manifestants qui dénoncent leurs agissements.

Notes

1 Il est toutefois important de noter que ce consensus, contrairement à la vision assez optimiste de Romero, relève en grande partie de la convenance plutôt que de la conviction, et que le contenu concret des termes et notions sur lesquels « tout le monde » semble d'accord n'est jamais clairement précisé. Il en va ainsi pour la « démocratie » comme pour le rôle et la portée du marché, et encore davantage peut-être sur les conditions et conséquences de la multiculturalité

2 À cet égard, on distingue habituellement les premières mesures de libéralisation économique et de reformatage de l'État réalisées durant la gestion de V. Paz Estenssoro (1985-1989 : coalition entre *Movimiento Nacionalista Revolucionario* et *Acción Democrática Nacionalista*) puis consolidées par Jaime Paz Zamora (1989-1993 : coalition entre *Movimiento de la Izquierda Revolucionaria* et ADN) des « réformes de seconde génération » telles que la capitalisation-privatisation des grandes entreprises publiques, la réforme éducative, la participation populaire et la décentralisation administrative entreprises par Gonzalo Sánchez

- de Lozada (1993-1997 : coalition à forte dominante MNR). C'est au cours de la gestion suivante d'Hugo Banzer (1997-2001) et de Jorge Quiroga (2001-2002 : coalition articulée par ADN et MIR) que la crise du système politique de la « démocratie pactée » se manifestera au moyen de mouvements sociaux aboutissant à des défaites gouvernementales significatives. Pour un premier aperçu d'ensemble des réformes, voir Romero, 1999. Les difficultés d'articulation de la décentralisation administrative dans les préfectures et la participation populaire dans les municipalités est traitée notamment dans Dory, 2000. Sur les conflits de l'an 2000, Laserna, 2001, est de la plus grande utilité. Enfin Alenda, 2003, offre une bonne synthèse sur la situation au cours des premiers mois de 2003.
- 3 Le gouvernement ne parvient même pas à faire respecter un état de siège, du fait de l'insubordination d'une partie des unités de la Police Nationale, qui débouche presque sur un affrontement avec l'Armée. Le conflit entre l'Armée et la Police, dont les racines proviennent des suites de la Révolution de 1952, où l'Armée a subi une défaite cinglante alors que la Police était du côté des révolutionnaires, se manifestera encore de manière spectaculaire et parfois dramatique à partir de l'an 2000 (Prado, 1987 ; Gamarra et Barrios, 1996).
 - 4 Parmi l'abondante littérature sur la question, voir Healy, 1997 ; Dory & Roux, 1998. En 2000, Evo Morales est déjà député ; ultérieurement son mouvement politico-syndical prendra le nom de *Movimiento al Socialismo* (MAS) en « empruntant » le sigle d'un minuscule groupement phalangiste en voie de disparition, mais légalement reconnu par la Cour Électorale Nationale.
 - 5 Parmi ces compromis figure en bonne place la livraison de 1000 tracteurs aux partisans de Quispe, qui seraient ainsi en mesure de détruire de manière encore plus accélérée la fragile texture des sols de l'*Altiplano*. Sur la rivalité Morales-Quispe, on peut consulter la version, considérablement édulcorée, de Albó, 2002.
 - 6 Ces élections de 2002 et leurs conséquences ont suscité d'abondantes analyses. Parmi les travaux les plus utiles : Böhrst & Chavez, 2002 et les n° 57 et 60 (2002) de *Opiniones y Analisis*, Fundemos, La Paz.
 - 7 Ce sera, notamment le cas de « l'État-major du peuple » créé en janvier 2003 à Cochabamba avec les mêmes institutions que celles qu'avait mobilisé la « guerre de l'eau » en 2000. À sa tête, on trouve Oscar Olivera, dirigeant de la *Coordinadora del Agua* et Evo Morales, sans que cette alliance diminue les fissures ni les arrières-pensées. Sur les événements de février 2003, on peut consulter la *Revista del Observatorio Social de América latina*, 2003, Buenos Aires, Clacso, n° 10, pp. 13-64.
 - 8 On peut obtenir une bonne vision du déroulement quotidien du conflit en consultant sur Internet les éditions correspondantes de *La Razón*, *La Prensa* et *El Deber*.
 - 9 Le thème du gaz constitue un merveilleux fédérateur de différentes problématiques, car il réunit l'anti-impérialisme (exportation aux États-Unis par un consortium d'entreprises transnationales), la défense des ressources naturelles que l'on exporte sans valeur ajoutée, l'animosité historique envers le Chili, la critique de la capitalisation des entreprises publiques réalisée par la première gestion de Sánchez de Lozada, etc. Il est donc possible pour le MAS de rassembler autour de cet « enjeu national » de vastes secteurs qui renforceront d'autant son poids politique acquis lors des élections. Surtout, le thème du gaz permet à Evo Morales de ne pas parler de la coca, et de se distancer ainsi de la problématique scabreuse qui se trouve à la base de son mouvement. Sur la question du gaz, on consultera utilement Terrazas, 2002 ; Montañó, 2002 et Perrier & Roux, 2003.
 - 10 Sur la crise structurelle de la COB, voir par exemple : Camargo, 2000.
 - 11 Ce thème est discuté notamment par Varnoux, 2001.
 - 12 En réalité, ce « modèle », à part quelques éléments de gestion macroéconomique (qui ne lui sont d'ailleurs pas spécifiques) et la tendance à dégager, autant que faire se peut, l'État du secteur productif, n'existe pas comme donnée empirique. La comparaison de trois ou quatre pays latino-américains (ou africains et asiatiques) suffit pour constater l'extrême hétérogénéité des politiques économiques mises en œuvre, ainsi que la diversité des moyens et objectifs des « ajustements structurels » réalisés. Et ce, en grande partie en rapport avec la spécificité même des structures économiques à ajuster.
 - 13 Pour 1976 et 1992 : INE, 1993:21. L'estimation pour 2000 se trouve sur le site de l'INE : <http://www.ine.gov.bo>.

- 14 Pour 1950 : Averanga, 1974:133 ; pour 1976 et 1992:INE, 1993:29 ; pour 2001:INE, 2002:51.
- 15 Cette idée est également exprimée par Laserna, 2003, dans un texte qui constitue une excellente analyse des facteurs qui configurent l'actuelle situation bolivienne.
- 16 Une discussion des critères au moyen desquels s'effectue la catégorisation des *indios*, *indígenas*, *originarios*, etc., ne trouve pas sa place ici. Elle est, par ailleurs, amplement développée dans un ouvrage à paraître, normalement en 2004, sous la direction de J.-P. Lavaud. Signalons simplement que ces critères sont pour l'essentiel le produit de décisions politiques visant à réduire ou augmenter le nombre des individus concernés, en fonction de définitions changeantes et discutables. À titre d'exemple, au moyen d'une question portant sur l'auto identification des personnes interrogées, le recensement de 2001 parvient à un taux de 62 % de la population qui s'identifie avec un « *pueblo originario o indígena* » (INE, nota de prensa, n° 95, 2002, et INE, 2002:38-41). Ce résultat est cependant le produit de l'élimination délibérée de la catégorie « métis » du questionnaire, avec laquelle, ainsi qu'on le sait à partir d'autres enquêtes, une majorité de la population s'identifie. On a du mal à croire que cette élimination procède seulement des antipathies de Felipe Quispe qui, à de nombreuses reprises, a déclaré : « les Métis me dégoûtent » ...
- 17 Parmi l'abondante littérature sur ces questions, on consultera utilement Malloy, 1989, qui fournit un aperçu général, ainsi que Lavaud, 1992. Les migrations vers Santa Cruz ont été étudiées notamment par Stearman, 1987, et Cortes 2000, à partir d'une aire rurale du département de Cochabamba. Gustafson, 2002, enfin, met opportunément en évidence l'importance des transformations des années 1950 pour comprendre l'ethnopolitique bolivienne actuelle.
- 18 Sur ce point voir, par exemple : Paz, 1998, et surtout Martínez, 2000.
- 19 À partir des élections de 1997, parmi les 130 députés que compte le Parlement bolivien, 68 sont élus à la majorité simple dans des circonscriptions uninominales, Culver & Ferrufino, 2000.
- 20 Parmi les innombrables études sur la Participation Populaire, voir : Ticona, Rojas & Albó, 1995, pour une approche contextualisée au début du procès. Dory, 2000, inclut des études de cas dans plusieurs municipalités du département de Cochabamba, ainsi que Medeiros, 2001, concernant la province de Arque. Une vision des antécédents de la Loi de Participation Populaire en relation à la problématique indigène se trouve dans Arias et Molina, 1997.
- 21 Pour s'en convaincre, il suffit de consulter la carte correspondante dans : INE, 2001.
- 22 Voir, par exemple : *Movimiento Autonomista Nación Camba*, Documentos n° 1, Santa Cruz, 2002, qui permet une vision d'ensemble des positions de ce groupe. Une rencontre organisée à Tarija en décembre 2002 fournit d'abondants matériaux sur la problématique autonomiste telle qu'elle se formulait immédiatement avant les récents événements : Comité Cívico de Tarija, 2002.

Bibliographie

- Albó, X., 2002, *Pueblos indios en la política*, La Paz, Plural/Cipca.
- Alenda, S., 2001, « El Alto (Bolivie), ou la conquête d'une identité urbaine ambiguë », *Alma*, n° 1, pp. 85-87.
- Alenda, S., 2002, « CONDEPA y UCS, fin del populismo ? », *Opiniones y Analisis*, n° 57, pp. 85-122.
- Alenda, S., 2003, « Bolivie les limites de la consolidation institutionnelle : l'érosion du pacte démocratique », *Problèmes d'Amérique latine*, n° 49, pp. 71-99.
- Andersen, L., 2002, *Baja Movilidad Social en Bolivia : Causas y Consecuencias para el Desarrollo*, La Paz, IISE/UCB.
- Antezana, L. H., 1983, « Sistema y proceso ideológicos en Bolivia (1935-1979) » dans Zavaleta, R. (comp.), *Bolivia Hoy*, Siglo Veintiuno, Mexico, pp. 60-84.

- Arias, I.; Molina, S., 1997, « De la nación clandestina a la participación popular » dans *El Pulso de la Democracia. Participación Ciudadana y Decentralización en Bolivia*, Caracas, Nueva Sociedad, pp. 59-74.
- Averanga, A., 1974, *Aspectos Generales de la Población Boliviana*, La Paz, Juventud.
- Böhrt, C.; Chávez, S., 2002, *Elecciones 2002, Resultados y Transformaciones*, La Paz, Fundemos.
- Calderón, F.; Laserna, R. (eds.), 1985, *El Poder de las Regiones*, Ceres-Clasco, Cochabamba.
- Camargo, C. A., 2000, « El sindicalismo boliviano : crisis y perspectivas », *Opiniones y Analisis*, n° 51, pp. 45-71.
- Cardozo, R., 2003, « El MAS en su laberinto », *Cuarto Intermedio*, n° 66, pp. 5-19.
- Comité Cívico de Tarija, 2002, *La Cuestión Nacional y la Autonomía*, Tarija.
- Cortes, G., 2000, *Partir pour rester*, Paris, IRD.
- Culver, W.; Ferrufino, A., 2000, « Diputados uninominales: la participación política en Bolivia », *Contribuciones*, n° 1, pp. 1-28.
- Díaz de Oropeza, C., 2000, *Katari no vive ni vuelve!* La Paz, Greco.
- Dory, D.; Roux, J-C., 1998, « De la coca à la cocaïne: un itinéraire bolivien... », *Autrepart*, n° 8, pp. 21-46.
- Dory, D. (dir.), 2000, *Lógicas territoriales y políticas públicas*, La Paz, PIEB.
- Gamarra, E.; Malloy, J., 1995, « The Patrimonial Dynamics of Party Politics in Bolivia », dans Mainwaring, S. and T. Scully (eds.), *Building Democratic Institutions. Party Systems in Latin America*, Stanford, Stanford University Press, pp. 399-433.
- Gamarra, E.; Barrios, E., 1996, « Seguridad ciudadana y seguridad nacional: relaciones entre policías y militares en Bolivia », dans Waldmann, P., (ed.), *Justicia en la calle*, Medellín, Biblioteca Jurídica Diké, pp. 99-125.
- Grebe, H., 2002, « Las relaciones económicas externas de Bolivia en la globalización financiera », dans Gambina, J. (ed.), *La Globalización Económico-financiera. Su Impacto en América Latina*, Buenos Aires, Clasco, pp. 49-55.
- Gustafson, B., 2002, « Paradoxes of Liberal Indigenism: Indigenous Movements, State Processes, and Intercultural Reform in Bolivia » dans Maybury-Lewis, D., (ed.), *The Politics of Ethnicity: Indigenous Peoples in Latin American States*, Cambridge, Harvard University, Mass, pp. 267-306.
- Healy, K., 1997, « The Coca-Cocaine Issue in Bolivia: A Political Resource for All Seasons », dans Léons, M. B. and H. Sanabria (Eds.), *Coca, Cocaine and the Bolivian Reality*, New York, SUNY, pp. 227-241.
- INE, 1993, *Censo Nacional de Población y Vivienda, Resultados Finales*, La Paz.
- INE, 2001, *Bolivia: Mapa de Pobreza 2001*, La Paz.
- INE, 2002, *Bolivia: Características de la Población*, La Paz.
- Laserna, R., 2001, *Conflictos Sociales y Movimientos Políticos. El Año 2000 en Bolivia*, Cochabamba, Ceres/Dfid.
- Laserna, R., 2003, « Bolivia: entre populismo y democracia », *Nueva Sociedad*, n° 188, pp. 4-14.
- Lavaud, J-P., 1982, *Identité et Politique: Le Courant Tupac Katari en Bolivie*, Ivry, ERSIPAL.
- Lavaud, J-P., 1992, « De l'indigénisme à l'indianisme: le cas de la Bolivie », *Problèmes d'Amérique latine*, n° 7, pp. 63-82.

- Lavaud, J.-P., 1995, « Le rôle des organisations des droits de l'homme en faveur de la démocratisation en Bolivie », dans Semelin, J. (dir.), *Quand les dictatures se fissurent...*, Paris, Desclée de Brouwer, pp. 107-125.
- Lazarte, J., 2000, *Entre dos mundos. La cultura política y democrática en Bolivia*, La Paz, Plural.
- Malloy, J., 1989, *Bolivia: La revolución inconclusa*, La Paz, Ceres.
- Mancilla, H. C. F., 1997, « La identidad colectiva boliviana », *Nueva Sociedad*, n° 152, pp. 29-36.
- Martínez, J. A., 2000, *Atlas de Territorios Indígenas de Bolivia*, La Paz, Cidob/Cpti.
- Mayorga, R. A., 2001, « Presidencialismo parlamentarizado y gobiernos de coalición en Bolivia », dans Lanzaro, J., (comp.), *Tipos de presidencialismo y coaliciones políticas en América Latina*, Buenos Aires, Clacso, pp. 101-135.
- Medeiros, C., 2001, « Civilizing the Popular? The Law of Popular Participation and the Design of a New Civil Society in 1990s Bolivia », *Critique of Anthropology*, vol. 21, n° 4, pp. 401-425.
- Montaño, M., 2002, *Gas Natural y Geopolítica Boliviana*, Cochabamba, Runa.
- Morales, J. A., 2001, « Economic Vulnerability in Bolivia », dans Crabtree, J. ; Whitehead, L. (eds.), *Towards Democratic Viability. The Bolivian Experience*, Palgrave, Houndmills, pp. 41-60.
- Paz, S., 1998, « Los territorios indígenas como reivindicación y practica discursiva », *Nueva Sociedad*, n° 153, pp. 120-129.
- Perrier, L. ; Roux, J.-C., 2003, « Les enjeux géopolitiques du gaz en Bolivie. Entre mondialisation et souveraineté perdue », *Annales de Géographie*, n° 630, pp. 167-187.
- Prado, G., 1987, *Poder y Fuerzas Armadas, 1949-1982*, La Paz, Los Amigos del Libro.
- Roca, J. L., 1980, *Fisionomía del Regionalismo Boliviano*, La Paz, Los Amigos del Libro.
- Rojas, G., 2001, *El Movimiento Etnico-campesino en el 2000 Boliviano*, La Paz, PNUD.
- Romero, B. S., 1999, *Reformas, conflictos y consensos*, La Paz, Fundemos.
- Stearman, A., 1987, *Camba y Colla*, La Paz, Juventud.
- Terrazas, H., 2002, *De Banzer a Tuto: Crónica de dos gestiones (1997-2002)*, La Paz, Fundemos.
- Ticona, E. ; Rojas, G. ; Albó, X., 1995, *Votos y Wiphalas. Campesinos y Pueblos Originarios en Democracia*, La Paz, Cipca.
- UDAPE, 2003, *Evaluación de la Economía - Primer semestre 2003*, La Paz.
- Van Cott, D. L., 2000, « Party System Development and Indigenous Populations in Latin America. The Bolivian Case », *Party Politics*, vol. 6, n° 2, pp. 155-174.
- Van Cott, D. L., 2003, « Cambio institucional y partidos étnicos en Suramérica », *Análisis Político*, Bogotá, n° 48, pp. 26-51.
- Varnoux, M., 2001, « Balance de la utilidad del referendum y la Asamblea Constituyente en el marco de la democracia boliviana », *Opiniones y Analisis*, n° 54, pp. 35-57.
- Zalles, A., 2002, « De la revuelta campesina a la autonomía política: la crisis boliviana y la cuestión aymara », *Nueva Sociedad*, n° 182, pp. 106-120.

RÉSUMÉ – RESUMEN – ABSTRACT

À partir de l'an 2000 la Bolivie connaît une période de conflictualité politique et sociale croissante qui a culminé, provisoirement, en octobre 2003, avec la démission du Président Gonzalo Sánchez de Lozada. Il s'agit là de la crise de la « démocratie pactée » inaugurée en 1982, dont les différents éléments sont exposés avant de fournir une analyse détaillée des événements de septembre-octobre 2003. Enfin, une contextualisation plus ample de la situation actuelle est proposée en relation aux transformations démographiques, économiques et socio-politiques des dernières décennies, qui expliquent, en particulier, le surgissement en Bolivie de formes originales d'ethnopolitique.

A partir del año 2000 Bolivia vive un periodo de creciente conflictividad que culminó, provisoriamente, con la renuncia, en octubre 2003, del Presidente Gonzalo Sánchez de Lozada. La crisis de la « democracia pactada » (inaugurada en 1982), que estos eventos traducen es presentada en sus diferentes componentes antes de proceder a un análisis detallado de

los eventos de septiembre-octubre del 2003. Enfin, una contextualización más amplia de la situación actual en base a las principales transformaciones demográficas, económicas y socio-políticas que experimentó el país en las últimas décadas, permite también comprender el surgimiento de formas originales de ethnopolítica.

Since the year 2000, Bolivia experiments a period of increasing political and social unrest, that culminated, at the moment, with the demision of the former president Gonzalo Sanchez de Lozada. Those events are the manifestation of the crisis of the « pacted democracy », inaugurated in 1982, whose diferent elements are mentioned before a detailed account of the events of september-october 2003 is given. Finally, a broader contextualisation of the present situation is proposed in relation with the main demographic, economic and socio-political trends that transformed bolivian society during the last decades, opening the way, in particular, to original manifestations of ethnopolitics.

Mots-clés: Bolivie, crise politique, ethnopolitique

Palabras claves: Bolivia, crisis política, etnopolítica

Keywords: Bolivia, political crisis, ethnopolitics

LA COLONISATION DE L'AMAZONIE FACE AU DÉVELOPPEMENT DURABLE : L'EXEMPLE DU BARRAGE DE BELO MONTE¹

XAVIER ARNAULD DE SARTRE*

L'APPLICATION DU DÉVELOPPEMENT DURABLE dans les politiques publiques en Amazonie, là où ses enjeux sont très importants, est l'objet de nombreux débats quant à son impact réel. Ainsi, M. Droulers (2001) estime que l'on peut analyser la constitution de ce pays continent qu'est le Brésil comme la conséquence de l'application de principes géostratégiques et de logiques aménagistes menant à une consommation boulimique de l'espace par l'extension de ses frontières de peuplement – occupation qu'elle qualifie de géophagique ; mais, qu'à l'opposé, on note récemment une inflexion de cette tendance : une sagesse de gestion de l'espace (géosophie), proche du développement durable, serait actuellement en train de se mettre en place.

Mais cette géosophie a du mal à s'imposer : au moment où paraît le livre de M. Droulers, un article publié dans la revue *Science* (Laurance et al., 2001) attire l'attention sur les effets dévastateurs que peut avoir sur la forêt amazonienne le Plan Pluriannuel d'Investissement en Amazonie pour les années 2000-2003 *Avança Brasil*. Dès lors réapparaît la vieille idée selon laquelle le développement durable servirait à cacher derrière de bonnes intentions des pratiques prédatrices pour l'environnement.

Ce débat pose très clairement la question de l'opérationnalisation du développement durable dans des politiques publiques. C'est ce débat que nous voudrions informer dans le cas de l'Amazonie Brésilienne, en utilisant la notion de percolation du développement durable (Soubeyran, 1994), notion qui peut nous aider à comprendre comment cette conception qui

* CNRS, UMR 5603 Société Environnement Territoire, IRSAM, Université de Pau et des pays de l'Adour.

imprègne de très nombreux discours se traduit, ou pas, dans des pratiques. La percolation du développement durable se fait au moins selon deux modalités (Lolive et Tricot, 2003) : la première vise à décrire l'intensité avec laquelle cette nouvelle notion imprègne les politiques, allant du simple cadre vaguement justificatif jusqu'à une politique financée et effectivement implantée, avec toutes les formes intermédiaires ; la seconde vise à décrire selon quelles modalités se fait cette opérationnalisation, c'est-à-dire ce qui, dans la notion, est retenu lors du passage à des actions concrètes.

Poser une telle question suppose à notre avis de prendre deux précautions : la première, c'est de se placer dans le long terme, afin d'évaluer les progrès éventuels de la géosophie (apparue récemment sur la scène politique) par rapport à la profondeur historique des dynamiques géophagiques ; la seconde vise à nous fonder, pour mieux élargir à l'échelle de l'Amazonie, sur l'étude d'un projet précis, le barrage de Belo Monte prévu en Amazonie Orientale. Ce travail sera fondé sur une méthodologie reposant à la fois sur notre connaissance du projet et de ses contestations et sur une recherche documentaire : ce barrage a laissé de nombreuses traces écrites, sous forme de rapports, de projets de loi, d'articles de presse, de publications internet ou scientifiques.

Si ce barrage a laissé tellement de traces, c'est à cause de la contestation qui a accompagné ses différentes tentatives d'implantation. L'histoire de ce barrage est presque aussi vieille que les projets de colonisation étatique de l'Amazonie des années 1970, et son passé comme son futur y sont liés : cela permet de l'inscrire dans le temps long des projets géophagiques et de suivre ses évolutions contemporaines. Or, celles-ci sont caractérisées par une contestation très importante, entre d'une part l'État Brésilien qui le place en priorité nationale (c'est le projet phare du programme *Avança Brasil*) et les opposants. Cette contestation, par les acteurs et les arguments qu'elle permet de voir se développer, mais aussi parce qu'elle mobilise, par le jeu de l'alternance politique, différents gouvernements brésiliens diversement situés par rapport à la durabilité, est porteuse de leçons essentielles pour l'application du développement durable en Amazonie. La réduction de ces contestations, la manière dont sont menées les négociations et le dénouement prévisible sont, bien que la décision finale de construire le barrage n'ait pas été prise, des moyens de questionner l'intensité et les modalités de la percolation du développement durable en Amazonie Brésilienne.

BELO MONTE, UN PROJET ESSENTIEL POUR INFORMER LE DÉBAT SUR LA RELANCE DE LA COLONISATION EN AMAZONIE BRÉSILIENNE

Le projet de barrage de Belo Monte est un projet aux caractéristiques colossales : l'entreprise régionale de service public d'électricité porteuse du projet, l'Electronorte, dit que s'il était mené à terme, sa capacité de production d'électricité installée (11 182 Mw) en ferait le second barrage du Brésil, couvrant 10 % de ses besoins, et le quatrième du monde. Cette

production est d'autant plus importante que le Brésil a, ces dernières années, connu un rationnement énergétique drastique et doit faire face à une augmentation de la demande en électricité de l'ordre de 4 % par an. Les affluents de l'Amazone, gros pourvoyeurs d'eau, sont une aubaine pour la production d'hydroélectricité, à condition de présenter une déclivité suffisante. Or, le Xingu, en rive droite de l'Amazone, présente au niveau de Belo Monte (voir croquis) une déclivité naturelle de 96 mètres. D'où l'idée, ancienne, d'y implanter un barrage.

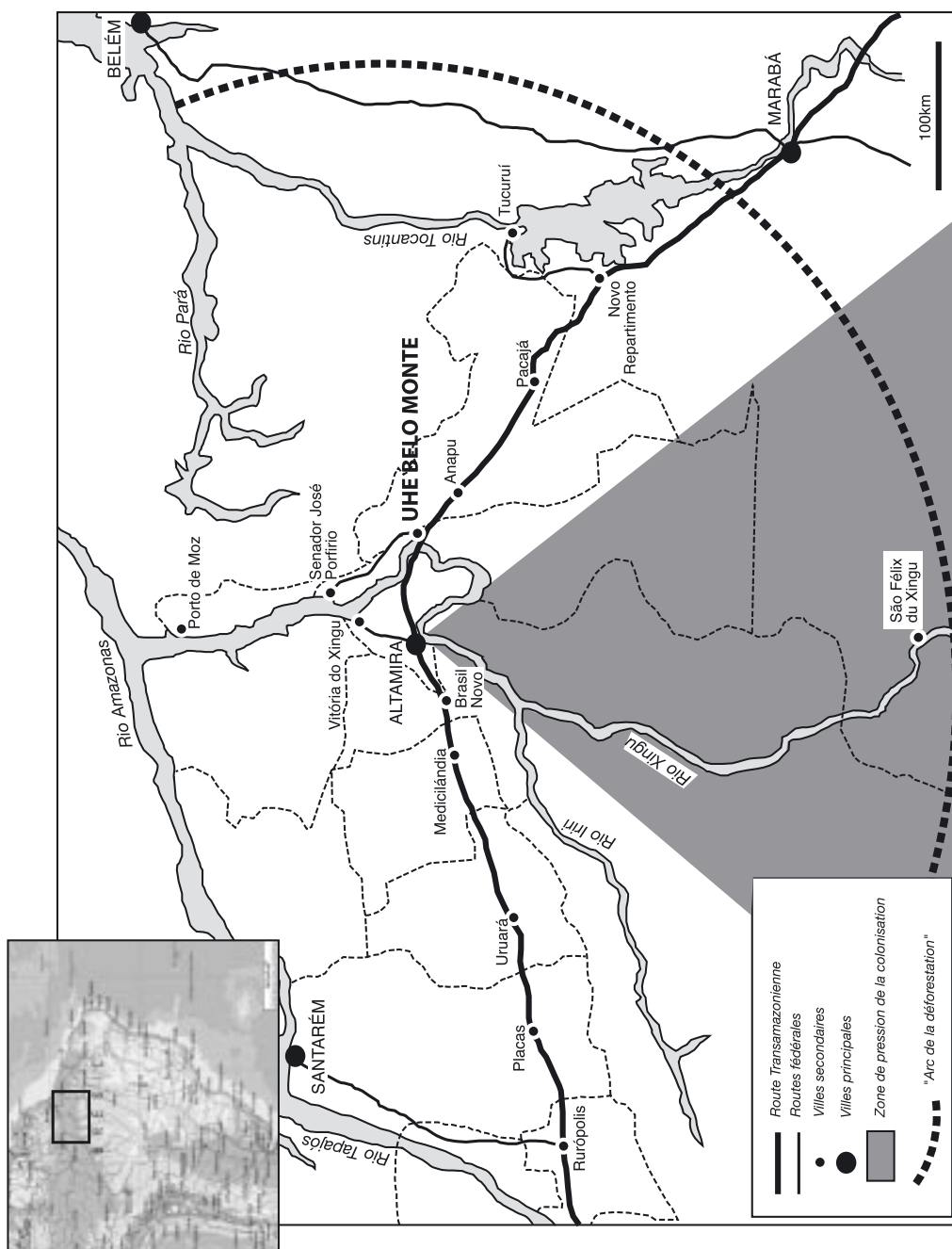
Pourtant, en dépit de ces caractéristiques techniques qui en ont fait un projet stratégique pour différents gouvernements brésiliens, son implantation a donné lieu à de nombreuses contestations qui, depuis plus de 15 ans maintenant, empêchent sa construction. Ce n'est pas faute pour l'Electronorte d'avoir argumenté, dans la presse (voir en particulier *Gazeta Mercantil*, 12-11-2001 et *O Liberal*, 12-12-2001), par internet ou par le biais d'exposition et de réunions publiques, l'utilité du barrage et son rapport coût/bénéfice relativement limité : il équivaldrait à la production journalière de huit centrales nucléaires ou de 42 millions de mètres cubes de gaz ; la superficie inondée serait de l'ordre de 400 kilomètres carrés, ce qui, en termes de rapport superficie irriguée/énergie produite, ferait de ce barrage le « meilleur du monde » selon le Président de l'Electronorte. Mais ce projet a déclenché, lors de sa territorialisation, une importante contestation.

Un barrage qui ferait avancer l'arc de la déforestation ?

Le projet de colonisation de Belo Monte peut être caractérisé à partir de sa position : il devrait être appliqué en Amazonie Orientale, au cœur du front pionnier de la Transamazonienne, autour de la ville d'Altamira (voir croquis). Or, ce front pionnier a une valeur à la fois symbolique et stratégique pour la colonisation de l'Amazonie. Symbolique puisque c'est là que dans les années 1970 a été implanté, à grand renfort de propagande gouvernementale, le principal projet de colonisation de l'Amazonie : il en constitue une sorte de thermomètre. Jusqu'à présent, le déboisement se limitait essentiellement aux bordures de la route Transamazonienne (Le Tourneau, 2002). Mais si « la présence d'une route ne suffit pas à elle-même à entraîner le processus de déforestation à grande échelle » (*Ibid*:151), une politique gouvernementale d'infrastructure (telle que le barrage de Belo Monte) peut être un élément déclenchant.

En effet, l'arrivée de nouvelles infrastructures provoque de fortes pressions foncières, le prix d'une terre se valorisant lorsque celle-ci est desservie par un axe routier. Des acteurs fortement dotés en capitaux (grands propriétaires terriens, investisseurs) à la recherche de terre pour y pratiquer de l'élevage extensif suivent souvent l'ouverture des routes. Les agriculteurs familiaux installés depuis longtemps sur un lot soudainement desservi par une route sont souvent trop faiblement dotés en capital pour résister au prix que leur en offre l'acquéreur ; ils vendent alors souvent leurs terres pour partir coloniser des zones encore en forêt, laissant l'ancien front pionnier devenir une zone de pâturages (Velho, 1972).

Or, ces dynamiques sont déjà largement impulsées en Amazonie Orientale, ce qui ne fait que renforcer les craintes suscitées par le projet de barrage qui, en s'accompagnant d'une extension et d'une amélioration du



CARTE N° 1 : LE FRONT PIONNIER DE LA TRANSAMAZONIENNE, UN ENJEU STRATÉGIQUEMENT IMPORTANT POUR L'AVANCÉE DE LA COLONISATION

réseau routier ainsi que d'un afflux massif de population, ferait augmenter la pression foncière. Au sud de Belo Monte se trouve une zone qui constitue un front pionnier actif aux forts enjeux (voir croquis) : B. Mertens et *al.* (2002) ont montré l'avancée rapide du front pionnier autour de São Félix du Xingu, qui serait d'autant plus attractive si un barrage se construisait à proximité. Dès lors, ce barrage, élément essentiel du plan pluriannuel d'investissement *Avança Brasil*, aurait les conséquences que W. Laurance et *al.* (2001) (qui citent explicitement Belo Monte) redoutent pour l'Amazonie : une accélération rapide du déboisement et de l'avancée du front pionnier. Il s'inscrirait en cela dans des dynamiques beaucoup plus anciennes.

Une histoire liée à celle de la colonisation de l'Amazonie et du développement durable

L'histoire du barrage de Belo Monte entretient de nombreuses correspondances avec, d'une part, l'histoire de la colonisation de l'Amazonie et, d'autre part, celle du développement durable. La colonisation de l'Amazonie, moderne et appuyée par l'État, a commencé officiellement au tournant des années 1960 et 1970 avec la politique de construction de routes : l'Amazonie devait participer du développement du Brésil. C'est alors l'époque des grands projets pharaoniques, quand l'Égypte construit le haut barrage d'Assouan, et que l'URSS irrigue des champs de coton avec l'eau des fleuves qui alimentent la mer d'Aral.

Le projet de colonisation de l'Amazonie suit de quelques années la construction de Brasília, capitale surgie du *sertão* en plein cœur du Brésil. La proximité entre les deux projets est bien plus évidente que le type de gouvernement qui les a promus pourrait le laisser penser : comme dans le cas de Brasília (Aubertin et Vidal, 1996), la colonisation de l'Amazonie s'inscrit très largement dans un projet de société (un Brésil moderne et développé) et une histoire d'occupation de l'espace ancienne au Brésil (Droulers, 2001).

C'est dans ce contexte qu'ont été faites les études qui ont amené au projet de barrage de Belo Monte : l'Electronorte a réalisé dans les années 1970 une série d'études sur le Xingu destinées à identifier son potentiel hydroélectrique. Son rapport, publié en 1980, estime ce potentiel à 22 000 Mw, et identifie le site de Belo Monte pour ses nombreux avantages. Un complexe de cinq barrages est alors proposé, complexe qui doit inonder 18 000 hectares de forêt et toucher 7 000 indiens issus de 12 groupes. Deux projets sont prévus pour débiter cette mise en valeur autour du « complexe hydroélectrique d'Altamira », le barrage de Babaquara (6 600 Mw) et Kararaô (11 000 Mw).

Ces projets s'inscrivent en continuité des politiques alors menées en Amazonie : ils doivent participer au développement du Brésil, et les coûts sociaux et environnementaux qu'ils peuvent avoir apparaissent peu importants aux yeux des promoteurs du projet. Cela explique sans doute que ceux-ci ont été surpris par la contestation qui a fait suite à ce projet : lors d'une réunion publique à Altamira en 1989, réunissant pour la première fois tous les peuples indigènes du Xingu et qui visait à présenter le projet à ces derniers, l'Electronorte se trouve confrontée à une opposition

organisée et fortement médiatisée (150 journalistes, attirés entre autres par la présence du chanteur Sting à Altamira, étaient présents); l'entreprise se trouve alors contrainte de retirer (provisoirement) son projet.

Il faut inscrire cette contestation dans son contexte idéologique. La seconde moitié des années 1980 est celle de la montée en puissance « conscience écologique mondiale » qui s'intéresse aux conséquences sociales et environnementales des grands projets: les déboisements de l'Amazonie, et leurs conséquences pour les indiens, apparaissent au devant de la scène. L'opposé de la modernisation est alors la protection (Hall, 1997): le retrait pur et simple du projet peut alors être analysé comme et la victoire, provisoire, des protectionnistes.

Le chapitre suivant de la contestation apparaît par contre comme étant celui du développement durable. Après avoir retiré son projet, l'Electronorte l'a reformulé assez considérablement pour pouvoir, à la fin des années 1990, le présenter sous un meilleur jour: il ne s'agirait plus de cinq mais d'un seul barrage (ancien Kararão, maintenant appelé Belo Monte), ce qui réduit d'autant les impacts; la taille du lac artificiel est, grâce au creusement de deux canaux, divisée par trois – sans modifier pour autant la puissance installée. Il est par ailleurs accompagné de deux projets dits « d'insertion régionale » et de « développement durable ». Parallèlement, une campagne de promotion, qui utilise tous les médias à disposition, met l'accent sur ces modifications: le rapport coûts socio environnementaux *versus* bénéfices serait largement en faveur de ce nouveau projet.

Les deux plans qui accompagnent les projets sont financièrement importants: le plan d'insertion régionale, partiellement intégré dans le programme *Avança Brasil*, prévoit l'investissement de 300 millions de dollars en 20 ans, destinés, par la formation, le goudronnage de la route transamazonienne ou le soutien aux industries, à « potentialiser les impacts positifs du barrage pour la région » (nous traduisons). De tels plans accompagnent souvent la construction de barrages, et leur présence dans ce projet n'est pas particulièrement étonnante.

L'existence d'un plan de développement durable (arrivé tardivement dans le projet de barrage) est plus surprenante. Ce plan prévoit l'investissement de près d'un milliard de dollars selon les quatre principes définissant du développement durable: la durabilité environnementale, l'équité sociale, la démocratie politique et la croissance économique. Ces principes se déclinent en différents objectifs, programmes et projets dont les buts finaux sont chiffrés en termes de marqueurs de la richesse et de la qualité de vie: il s'agit d'accompagner le doublement prévu de la population d'une multiplication par 5,5 du PIB, par 3 du PIB par habitant, par 2 du nombre de lits d'hôpital par habitant, etc.; alors que des réserves extractivistes doivent voir le jour au côté de zones de conservation.

Dès lors, l'expression est lancée: le projet de barrage de Belo Monte est « durable ». Il ne s'agit plus, comme à la fin des années 1980, d'opposer développement et conservation, il s'agit au contraire de les lier. C'est tout « l'enjeu théorique » mis en évidence par des sociologues du Centre de Développement Durable de l'Université de Brasília (Pinheiro de Nascimento et Drummond, 2003).

Mais si le développement durable est devenu un argument des défenseurs d'un projet d'infrastructure, c'est aussi celui de ses opposants. Cela se traduit par un conflit portant sur la définition et l'application du développement durable. L'innovation que constitue l'émergence de ce conflit, les points qui y sont mis en discussion et ceux qui ne le sont pas, la manière dont le débat est mené, nous semblent très révélateurs de l'intensité et de la nature de l'impact du développement durable en Amazonie Brésilienne.

BELO MONTE AU TRAVERS DE SES CONFLITS : LA DIFFICILE MAIS NETTE AVANCÉE DU DÉVELOPPEMENT DURABLE

L'inclusion des problématiques de développement durable dans le projet apparaît comme une innovation réelle (Pinheiro de Nascimento et Drummond, 2003). Pourtant, cette innovation n'est pas allée de soi : les problématiques de développement durable ont été incluses dans le projet au cours d'un long conflit dont le point culminant est la deuxième moitié de l'année 2001 et la première moitié de l'année 2002. De plus, le projet de développement durable initial a été profondément modifié par un autre projet proposé par le MDTX.

Les justifications de l'opposition

La première chose qui surprend lorsqu'on analyse les discours des opposants, c'est que ceux-ci ne font pas apparaître en premier lieu des arguments de riverains, mais des arguments au contraire très généraux.

La région d'Altamira présente la particularité d'avoir un mouvement syndical particulièrement puissant. Le Mouvement pour le Développement de la Transamazonienne et du Xingu (MDTX) dit fédérer plus de 100 associations et syndicats de la région et plusieurs de ses cadres exercent des charges électorales (conseillers municipaux, maires, vice maires, députés étatique et fédéral). Ce mouvement social, dont le succès est exemplaire, doit sa force à son incorporation – au moins dans les discours – des problématiques de développement durable et au fait d'avoir su passer d'un mouvement de contestation à un mouvement de proposition.

Le MDTX est entré dans la lutte en 2001 par une lettre protestant contre le barrage : « Un appel au bon sens sur les retenues d'eau en Amazonie » (juillet 2001), avec pour préambule :

« Le MDTX, qui a toujours lutté et proposé un modèle de développement durable, fondé sur l'usage rationnel des richesses naturelles, la préservation des fleuves et des forêts et la distribution des revenus à tous et toutes, vient à travers cette lettre demander de l'aide et convoquer toutes les entités environnementalistes et sociales du Brésil et du Monde pour qu'ensemble nous nous opposions au modèle de développement qui est en passe d'être implanté en Amazonie par le Gouvernement Brésilien fondé sur la construction d'usines hydroélectriques, de canaux, d'aide à l'agriculture intensive

fondée sur l'utilisation intensive d'intrants chimiques (soja et autres grains), l'élevage extensif et l'extraction minérale de notre forêt ».

On constate dans ce préambule que les auteurs savent justifier leur action par une référence au développement durable. C'est le signe que le Mouvement n'entend pas se laisser enfermer dans des débats locaux. D'ailleurs, il ne critique pas spécifiquement le projet de Belo Monte, mais l'ensemble du programme *Avança Brasil* et la politique gouvernementale. De même, le projet de barrage de Belo Monte apparaît, dans l'ensemble de la lettre, comme la matérialisation d'une politique plus globale que le Mouvement se donne pour objectif de contrer. Il oppose une légitimité, celle de la croissance économique par les grands projets, à une autre, celle du développement durable.

Mais le MDTX n'oppose pas un refus définitif au barrage. Au contraire, ses membres terminent leur lettre en disant « vouloir retarder la construction [du barrage] afin de pouvoir en évaluer les avantages et les inconvénients ». Le Mouvement se place ainsi dans une position d'ouverture, qui reflète sans doute autant une volonté stratégique que ses divisions internes (certains membres du Mouvement, en particulier les membres les plus influents, n'ayant jamais pris position contre le barrage).

La volonté de discuter les politiques publiques et la référence au développement durable constituent les points sous lesquels est placée la discussion, et à partir de laquelle va s'organiser la stratégie des opposants.

Mise en réseau, contre-propositions et gain de temps

Le succès de l'opposition est certain si on l'évalue à l'aune de la lettre du Mouvement de juillet 2001. L'appel à « l'ensemble des entités environnementalistes et sociales du Brésil et du Monde » est très largement entendu. De nombreuses associations et ONG de défense de l'environnement qui agissent en Amazonie citent ou diffusent la lettre². Le MDTX a su s'articuler aux « ONG écologistes ou « environnementalistes » [qui] se sont multipliées parallèlement à la progressive intégration de la préoccupation environnementale dans les agendas internationaux (notamment la Conférence de Rio en 1992) et son importance croissante dans l'opinion publique mondiale et nationale » (Léna, 2002:209).

Les actions menées par ces ONG sont de deux ordres: il s'agit d'une part de relayer la contestation en lui donnant une audience plus large. Les ONG fournissent d'autre part un soutien actif au mouvement en l'informant sur l'état des forces en présence et en l'aidant à faire des contre propositions.

La diffusion de la lutte du Mouvement est essentielle: relayer les luttes, faire l'intermédiaire avec les médias, tel est le but affiché d'ONG telles que AmazonWatch ou l'Institut Socio Environnemental. Cette « publicité » est assurée par le biais de sites Web, de lettres aux adhérents, et d'articles de presse. Ainsi, Lúcio Flávio Pinto, journaliste spécialisé dans les questions amazoniennes, publie dans le journal à grande diffusion *O Estado de São Paulo* une série d'articles critiquant le projet de barrage et reprenant les arguments du MDTX (voir en particulier les éditions des 26-12-2001, 05-02-2002 et 19-03-2002).

L'appui technique permet aux opposants de contre argumenter le projet de barrage. Ils réussissent ainsi à se placer sur le terrain de leurs adversaires en disant, avec l'aide d'un universitaire de São Paulo spécialisé dans les questions énergétiques, Célio Bergmann, que « le Brésil n'a pas besoin de Belo Monte ». Ils cherchent, avec l'aide de leurs alliés, à formuler des contre propositions telles que la diminution des pertes en ligne (très importantes au Brésil), l'utilisation d'énergies renouvelables, la multiplication de petites centrales. Ils obligent ainsi les promoteurs du projet à le justifier constamment, jetant ainsi le trouble dans l'opinion.

Mais là où l'aide que reçoit le Mouvement est essentielle, c'est lorsqu'ils réussissent à mettre en évidence que, contrairement à ce que prétend l'Electronorte, le projet initial n'est pas fondamentalement modifié. Au départ, le barrage de Kararão n'était que le premier d'un complexe bien plus large. Cela n'aurait pas changé, le barrage ne pouvant être à lui seul rentable.

En effet, le barrage de Belo Monte aurait certes une capacité installée de plus de 11 000 Mw, mais il ne pourrait produire à ce régime que deux mois par an, lorsque le barrage est plein; le reste de l'année, les basses eaux ne permettraient pas de fournir une telle quantité d'électricité. Les opposants estiment qu'il ne produirait, sur l'année, que l'équivalent d'un tiers de sa capacité installée; chiffre que ses défenseurs fixent à 43 % (soit légèrement plus que le ratio minimum observé sur les barrages brésiliens). Or, les coûts de transport de l'énergie vers les zones de consommation (principalement situées au Centre, au Nordeste et au Sud-Est du Brésil) feraient que l'énergie produite à Belo Monte ne serait pas rentable.

Dès lors, les opposants estiment que, pour être rentable, le barrage doit être accompagné de plusieurs autres barrages en amont, barrages qui permettraient de réguler le cours du Xingu et de produire de l'énergie supplémentaire. L'Electronorte n'a jamais formellement démenti ces arguments, et son président a même fini par reconnaître qu'un second barrage était à l'étude. Mais alors que cela multiplierait les impacts du barrage à construire, l'entreprise se refuse à inclure les autres barrages dans les études d'impact.

On peut interpréter ce refus de discussion comme la preuve de la mise en place par le porteur du projet d'une stratégie d'irréversibilisation: il paraît probable que l'Electronorte veut se servir du barrage de Belo Monte comme d'une porte d'entrée vers un complexe plus large. Une fois le premier barrage construit, il sera facile à l'entreprise de dire qu'un second barrage est nécessaire pour le rentabiliser. Elle dispose d'une capacité à se projeter dans l'avenir que n'ont pas les acteurs locaux: plutôt que d'affronter toutes les contestations d'un coup, au risque d'être, comme ça a été le cas en 1989, barrée, elle préfère séparer les contestations dans le temps afin de pouvoir, en plus, justifier le prochain barrage par l'effet de réseau.

Si cette argumentation donne un poids particulier à la contestation du Mouvement en jetant le doute sur les impacts réels du barrage, c'est un problème presque annexe qui va permettre de gagner du temps. Le Mouvement et ses alliés contredisent la légitimité de l'expert (par ailleurs contesté pour sa connivence avec l'Electronorte) qui réalise les études d'impacts environnementaux devant le Ministère Public de l'État du Pará,

arguant du fait qu'il n'a pas été recruté suite à un appel d'offre. Sans se prononcer sur le fond du dossier, le Tribunal annule, au mois de novembre 2001, les études d'impacts environnementaux, ce qui retarde la construction du barrage: le Mouvement dispose alors de temps pour « discuter » la proposition du barrage.

Une controverse sur le sens que doit prendre le développement durable dans la région

Ce temps est précieux pour deux raisons: d'une part parce qu'il permet au Mouvement d'étudier le projet, de le critiquer et de faire des contre-propositions; d'autre part parce qu'il rend impossible, en dépit des efforts désespérés qu'a tentés l'Electronorte pour faire approuver rapidement son projet, la réalisation du barrage dans le cadre du Plan Pluriannuel d'Investissement pour 2000-2003 *Avança Brasil*. Il reporte alors la décision de la construction au prochain plan, c'est-à-dire après l'élection présidentielle qui doit avoir lieu en septembre 2002. Or, pour la première fois, le Parti des Travailleurs, auquel les membres du Mouvement (en particulier ses élus) sont affiliés, est en passe de remporter l'élection.

Mais dans l'incertitude quant au résultat de l'élection, le Mouvement profite du laps de temps dont il dispose pour préparer son argumentation. L'argumentation du MDTX se centre autour de plusieurs points: outre le fait qu'il montre que ce projet n'est pas le seul et que la manière dont il est proposé n'est pas démocratique, il cherche à montrer que le barrage va avoir des impacts supérieurs à ce que prétend l'Electronorte. En termes environnementaux, le cours du Xingu et de ses affluents serait modifié, ce qui affecterait directement ou indirectement les populations qui tirent leur subsistance de ces fleuves (indiens et riverains). Les agriculteurs familiaux seraient, de leur côté, touchés par des expropriations mal indemnisées et une intense spéculation foncière, ce qui pourrait entraîner leur départ vers de nouveaux fronts pionniers. Enfin, des quartiers de la ville d'Altamira seraient inondés, ce qui demande de reloger les populations; alors que de nouveaux travailleurs seraient attirés par la construction du barrage, et se trouveraient sans emploi une fois la construction achevée.

Si le Plan d'Insertion Régionale et le nouveau projet permettaient de répondre à certaines de ces inquiétudes (en particulier sur les impacts urbains et environnementaux), la continuation de la contestation montre que cela n'a pas suffi à convaincre. Dès lors, l'Electronorte propose pour remédier à ces insuffisances le plan de développement durable déjà évoqué. Celui-ci est donc la conséquence des luttes sociales, et peut être mis au crédit des opposants. Mais ce plan ne suffit pas au Mouvement, qui en critique les modalités de financement (il serait financé par le capital privé, sans assurance quant à sa réalisation effective) et l'incompétence de l'Electronorte pour le mettre en œuvre.

Mais on note que, paradoxalement, la position du Mouvement s'assouplit. Les modalités de la discussion étaient déjà inscrites dans la lettre du mois de juillet 2001:

« Nous exigeons que notre projet de développement durable pour la région de la Transamazonienne, qui a comme base l'agriculture familiale, la

création et l'usage de réserves forestières, la verticalisation de la production, le développement de l'éducation et de l'électrification rurale, l'amélioration des *travessões* et de la route transamazonienne, la démarcation et la protection des terres indigènes et la viabilisation des alternatives économiquement durables pour les communications riveraines et indigènes *soit discuté et viabilisé immédiatement* par les Ministères de l'Environnement, le Ministère de la Justice, le Ministère de la Planification, du Budget et de l'Intégration Nationale, ainsi que le Ministère Public et l'Agence Nationale des Eaux, le Gouvernement de l'État et l'IBAMA » (nous soulignons).

L'Electronorte n'avait pas encore proposé son plan de développement durable au moment où cette lettre est écrite. La demande du Mouvement, dans cette lettre, est de voir financer un projet qu'elle avait déjà proposé avant que ne reviennent les négociations sur le nouveau barrage. Ce projet, nommé « plan consolidation de l'agriculture familiale et de contention des déboisements », a été présenté au milieu de l'année 2000 par la branche du Mouvement centrée sur l'agriculture familiale. C'est un projet très ambitieux, nécessitant un financement de l'ordre de 83 millions de dollars qui « prétend travailler trois axes principaux: la réorganisation foncière de la région, la diffusion [en particulier par la formation] de pratiques agro écologiques et l'implantation d'unités de conservation entre l'Amazone et la Transamazonienne aux marges du Xingu et de l'Iriri »³. Ce sont les principales lignes de ce projet qui sont citées dans l'extrait ci-dessus. Il est difficile d'évaluer si ce plan est plus « durable » que celui proposé par l'Electronorte: mais à la différence du précédent, sa finalité est environnementale (contention des déboisements) et non pas socio-économiques (PIB et qualité de vie).

La construction du barrage est un moment qui peut permettre d'obtenir le financement de ce projet. Dès lors, le Mouvement semble hésiter entre une contestation radicale et la négociation d'accords. Ce conflit va être résolu par l'élection de septembre 2002 qui place le Mouvement dans un contexte nettement plus favorable.

LE BARRAGE FACE À L'ALTERNANCE POLITIQUE : PROFONDEUR DE LA GÉOPHAGIE ET INCURSION DU DÉVELOPPEMENT DURABLE

Avec l'élection de Lula commence ce que l'on peut appeler la troisième phase de la discussion du barrage. Celle-ci n'a pas encore abouti à l'autorisation de construction, et il reste encore des arguments aux opposants. Mais la construction du barrage est inscrite dans le nouveau projet de loi du plan pluriannuel d'investissement 2004-2007 nommé « *Brasil para todos* »⁴.

Cela ne constitue pas en soi une nouvelle très étonnante, même pour les opposants locaux: nous n'avons pour l'instant relevé aucune lettre de protestation officielle émanant du MDTX contre l'inclusion du barrage

dans le projet de loi. De fait, Luis Ignacio da Silva fait référence au barrage de Belo Monte dans son programme de campagne pour l'Amazonie dans les mêmes termes que le Mouvement: « il n'est pas recommandable de reproduire aveuglément la recette de barrages qui est mise en pratique par l'Electronorte ». Le changement de méthode peut permettre de justifier l'implantation du barrage sans trahir ses promesses.

Car plus encore que le Gouvernement précédent, Luis Ignacio da Silva place son projet de loi sous le signe du développement durable. Ainsi, le grand objectif du projet de loi dont une des lignes de crédit est le barrage de Belo Monte se présente sous la forme suivante: « Croissance avec génération d'emplois et de revenus, préservatrice de l'environnement et réductrice des inégalités régionales ». Le développement durable apparaît alors comme un principe orientant les politiques, et pas seulement un argument rhétorique.

Les critiques sont nombreuses à l'encontre de la politique environnementale de Luis Ignacio da Silva. Quelques unes des ONG précédemment citées ont publié des lettres au Président de la République, et celui-ci a dû affronter une crise gouvernementale puisque sa Ministre de l'Environnement, Marina Silva, a menacé de démissionner. De fait, il apparaît que la plupart des projets annoncés dans le plan pluriannuel d'investissement 2000-2003 *Avança Brasil* sont maintenus. Mais cela ne signifie pas pour autant que le développement durable ne soit présent qu'au niveau des discours.

En effet, une partie du projet du Mouvement pour l'agriculture familiale est en passe d'être financée. L'inscription dans le projet de loi de la construction du barrage de Belo Monte s'est accompagnée presque simultanément de la signature, en octobre 2003, d'un accord de financement par la Banque Nationale pour le Développement Économique et Social, à hauteur de trois millions de dollars, de la partie de ce projet destinée à la formation des jeunes agriculteurs. Il ne s'agit que d'un « projet préliminaire », le financement des autres parties du programme, moins prêtes à être financées selon le BNDES devant venir ensuite.

Or, le Secrétaire d'État à l'Énergie Électrique, représentant le Ministre des Mines et de l'Énergie était présent à la signature. Cela est surprenant si l'on considère qu'il s'agissait de signer un projet d'éducation destiné aux jeunes agriculteurs; c'est par contre tout à fait compréhensible si la signature de cet accord est donnée comme un gage de l'application de tout ou partie du projet présenté par le MDTX « en échange » de la construction du barrage. Cette négociation semble d'autant plus probable que le BNDES présente, sur son site Web, la signature de cet accord comme nécessaire au moment où la région de la Transamazonienne en est à un « moment crucial », en particulier des « spéculations foncières menaçant l'existence de l'agriculture familiale dans la région », pressions consécutives entre autres à la « disponibilité d'énergie électrique (Tucuruí et Belo Monte) ».

L'existence de telles tractations n'est ni étonnante ni « scandaleuse » au regard de ce que nous avons dit jusqu'ici: le développement durable ne s'applique pas naturellement, il apparaît au contraire comme le résultat de négociations; chaque acteur partie prenante de ces négociations est prêt à faire des concessions, prêt à accepter des modifications, mais tout aussi

déterminé à ne pas transformer ce qui lui semble faire la cohérence de son projet. Or, les porteurs du projet considèrent que le barrage est indispensable et que sa construction est inéluctable; le MDTX, de son côté, a compris que l'Electronorte ne cèdera pas, et veut en limiter le plus possible les aspects négatifs, ce que son plan de soutien à l'agriculture familiale lui semble en mesure de pouvoir faire.

Il n'en demeure pas moins que beaucoup d'incertitudes demeurent. Ainsi, la plupart des critiques présentées par le Mouvement n'ont pas reçu de réponses: l'Electronorte s'est contentée de promettre n'avoir pas d'autre projet de barrage à l'étude, alors que les impacts environnementaux et leurs conséquences pour les populations riveraines ne sont pas éclaircis. De même, la signature de l'accord de financement ne porte que sur une partie du projet. Et quand bien même celui-ci serait totalement financé, l'expérience de tels projets invite à considérer les résultats effectifs comme nettement en deçà de ceux attendus. Les auteurs ayant écrit dans l'ouvrage d'E. Pinheiro de Nascimento et J. A. Drummond (2003) en ont décrit quelques uns: personne ne peut affirmer que l'agriculture familiale aura la capacité de s'adapter en si peu de temps à une compétition face à laquelle elle est mal préparée (Póvoas, 2003), que l'État se donnera les moyens de faire respecter les règles (en particulier de création de réserves extractivistes) que le plan de développement durable entend créer (Leuzinger, 2003) ou même que les autorités chargées d'appliquer le plan de développement durable en ont les compétences (Barboza, 2003). Sur ces deux derniers points, l'expérience d'un projet dans le Rondônia semble monter le contraire (Droulers et al., 2001). Mais on peut poser la question dans un cadre quasi expérimental, et on pourra comparer la situation avant et après pour voir comment se construit un territoire en situation de front pionnier (Albaladejo et al., 1996).

CONCLUSION

Le barrage de Belo Monte est un exemple pertinent pour poser la question de l'impact du développement durable sur les politiques publiques en Amazonie Brésilienne dix ans après son apparition dans les discours officiels et au moment où un Gouvernement favorable à son application est élu. Certes, des limites doivent être prises en compte dans la formulation de nos conclusions: la construction du barrage n'est pas encore commencée, et de nombreux aspects restent redevables du contexte particulier du front pionnier de la Transamazonienne, et de la place qu'y tient le MDTX. Mais on peut tirer un certain nombre de conclusions.

En termes d'intensité, la « percolation » du développement durable n'est pas complète. Une première analyse de la situation conclurait sur un apparent échec. La construction du barrage de Belo Monte, qui semble irrémédiable, va avoir des conséquences directes et indirectes importantes. Avec le barrage arrivera une nouvelle dynamique de conquête de la frontière, dans une zone stratégiquement importante; l'arc de la déforestation va avancer. Le phénomène est plus large: c'est toute la politique de l'État Brésilien face à l'Amazonie qui se perpétue. Le fait que le

nouveau gouvernement, réputé plus favorable au développement durable, n'ait pas fondamentalement remis en cause le programme *Avança Brasil* montre que les dynamiques géophagiques constituent une tendance lourde, et que l'exploitation de l'Amazonie n'est pas terminée.

Mais la prise en compte du temps long nous invite à regarder de plus près les avancées du développement durable. Une société civile s'est constituée. Elle est capable, dans la mesure et avec les limites de ses compétences, d'influencer les projets. La colonisation de l'Amazonie s'accompagne de mesures favorables à l'agriculture familiale et aux populations traditionnelles. L'exemple du barrage de Belo Monte en est un exemple frappant : on ne peut plus toucher impunément les populations indigènes, pas plus qu'on ne peut transformer le cadre socio-économique dans lequel évolue l'agriculture familiale sans tenter de lui donner les moyens de s'adapter. Ce projet d'infrastructure s'accompagne d'un plan de développement durable, plan qui est commencé avant la construction du barrage afin d'en limiter les impacts.

Mais ce plan peut, de par la forme qu'y prend le développement durable, être questionné. La dimension environnementale en est exclue, au profit quasi-exclusif de la dimension sociale, et en particulier de l'agriculture familiale. Certes, celle-ci est censée avoir des effets positifs sur l'environnement (en terme de contention des déboisements), mais les aspects liés aux impacts directs du barrage ne sont pas évoqués. Cela s'explique par l'importance que le Mouvement a accordé, dans son histoire, aux agriculteurs familiaux, des rangs desquels sont issus la plupart de ses membres. Dès lors, il y a là un effet de contexte, mais qui renvoie aussi aux tendances actuelles d'un Brésil prenant en compte dans ses politiques l'agriculture familiale.

Les politiques publiques d'aménagement de l'Amazonie ont leurs pesanteurs, inscrites dans une longue tradition historique ; les modifier n'est encore possible qu'au prix de hautes luttes. À partir de ce moment là, la solution retenue ressemble à un compromis – et ce sont les intérêts des protagonistes, en l'occurrence l'Electronorte et le MDTX, qui déterminent pour partie la nature du compromis.

Notes

- 1 Recherche réalisée dans le cadre de la Zone Atelier Amazonie « Pour une co-évolution de l'agriculture familiale avec son environnement : Études de sites et analyses d'expériences » financée par le CNRS Programme Environnement – Vie et Société, et réalisée en coopération avec la Universidade Federal do Pará, Núcleo de Estudos Integrados Sobre a Agricultura Familiar.
- 2 Il est impossible de les citer toutes, mais on trouvera, aux côtés du Mouvement des populations Atteintes par les Barrages (www.mabnacional.org.br),
 - l'ONG AmazonWatch (www.amazonwatch.org),
 - l'Association International River Network (www.irn.org/programs/xingu/),
 - l'Institut Socio Environnemental (www.socioambiental.org),
 - les Amis de la Terre (www.amazonia.org.br)/...
- 3 FETAGRI (Fédération des Travailleurs de l'agriculteur de l'État du Pará) ; FVPP (Fondation Vivre Produire Préserver) ; ARCAFAR Nord (Association Régionale des Maisons Familiales Rurales de la région Nord) ; CECAAF (Centrale de Commercialisation en Appui à l'Agriculture Familiale de la Transamazonienne et du Xingu). *Projet de consolidation de l'agriculture familiale et de contention des déboisements*, Altamira, 2000

4 *Plano Plurianual 2004-2007: projeto de lei*. Ministerio do Planejamento, Orçamento e Gestão, Secretaria de planejamentos e investimentos estratégicos, Brasília, 2003.

Bibliographie

- Albaladejo C.; Duvernoy I.; Dominguez C.; Veiga I., 1996, « La construction du territoire sur les fronts pionniers ». Dans C. Albaladejo et J. C. Tulet (Eds.), *Les fronts pionniers de l'Amazonie brésilienne, la formation de nouveaux territoires*. Paris; L'Harmattan, pp. 247-278.
- Aubertin C.; Vidal L., 1996, « Projets de société en quête de capitale: Brasília, le Brésil se met en scène », dans *Cahiers des Amériques Latines*, n° 27, pp. 31-54.
- Barboza B.F., 2003, « População, organização e municípios no jogo da sustentabilidade ». Dans E. Pinheiro de Nascimento et J. A. Drummond (Org.), *Amazônia: dinamismo econômico e conservação ambiental*. Rio de Janeiro, Garamond, pp. 227-262.
- Droulers M., 2001, *Brésil, une géohistoire*. Paris, Presses Universitaires de France, 306 p.
- Droulers M.; Le Tourneau F.-M.; Machado L., 2001, « Conflits d'usage de l'espace au Rondônia (Amazonie Brésilienne) », dans *Cybergéo*, n° 194.
- Hall A., 1997, « Poepoling the environment: A new agenda for research, policy and action in Brazilian Amazonia », dans *Européan Review of Latin American and Caribbean Studies*, n° 62, Amsterdam, pp. 9-31.
- Laurance W.; Cochrane M.; Gergen S.; Fearnside P.; Delamônica P.; Barber C.; D'angelo S.; et Fernandes T., 2001, « The future of the Brazilian Amazon », dans *Science*, vol. 291, n° 5503, pp. 438-444.
- Léna P., 2002, « Les ONG au Brésil, une histoire singulière », dans B. Lachartre et P. Léna (Eds.), *Les ONG en Lusophonie. Lusotopie*. Paris, Karthala, pp. 209-214.
- Leuzinger M., 2003, « Competências federativas e fiscalização ambiental: uma complementaridade necessária, mas inacabada ». Dans E. Pinheiro de Nascimento et J. A. Drummond (Org.), *Amazônia: dinamismo econômico e conservação ambiental*. Rio de Janeiro, Garamond, pp. 191-225.
- Le Tourneau F.M., 2002, « La représentation du peuplement en pays pionnier: l'Amazonie Brésilienne », dans *Espace géographique*, n° 2, pp. 145-162.
- Lolive J.; Tricot A., 2003, « The emergence of an alpine expertise founded on the percolation of the environmental referential », dans *Innovation: The European Journal of Social Science Research*, (à paraître).
- Mertens B.; Pocard-Chapuis R.; Piketti M.G.; Laques A.E.; et Venturieri A., 2002, « Crossing spatial analyses and livestock economics to understand deforestation processes in the Brazilian Amazon: the case of São Felix do Xingu in South Pará », dans *Agricultural economics*, n° 27, pp. 269-294.
- Pinheiro de Nascimento E. et Drummond J.A. (Org.), 2003, *Amazônia: dinamismo econômico e conservação ambiental*. Rio de Janeiro: Garamond, 334 p.
- Póvoas F., 2003, « Práticas agropecuárias e sustentabilidade: o desafio da racionalidade no espaço da irracionalidade ». Dans E. Pinheiro de Nascimento et J. A. Drummond (Org.), *Amazônia: dinamismo econômico e conservação ambiental*. Rio de Janeiro: Garamond, pp. 263-303.
- Soubeyran O., 1994, « Comment se construit un territoire de la prospective? », dans *Espaces et Sociétés*, n° 74-75, pp. 137-163.

Velho O.G., 1972, *Frentes de expansão e estrutura agrária. Estudo do processo de penetração numa área da Transamazonica*. Rio de Janeiro, Zahar editores, 177 p.

RÉSUMÉ — RESUMEN — ABSTRACT

Le débat sur une nouvelle dynamique du développement de l'Amazonie a été subitement relancé par un plan pluriannuel d'investissement en Amazonie du gouvernement brésilien nommé *Avança Brasil*. Mais la force de la mobilisation contre ces projets, qu'elle soit locale, nationale ou internationale, utilisant comme argument le développement durable et pouvant trouver un soutien dans le gouvernement actuel, influe sur leur mise en place. A partir de l'étude détaillée d'un des projets phare du programme *Avança Brasil*, le barrage de Belo Monte, barrage que nous replaçons dans l'histoire de la colonisation du Brésil, nous montrons que les dynamiques de colonisation de l'Amazonie sont trop profondes pour être remises en cause par un changement de gouvernement ou par une contestation, aussi organisée et internationalisée soit-elle. Par contre, les modifications de ce projet d'infrastructure ainsi que des mesures l'accompagnant permettent de comprendre comment des mesures prévoyant de favoriser une certaine conception du développement durable accompagnent le barrage.

El debate sobre la nueva dinámica de desarrollo de Amazonia ha sido brutalmente reiniciado a través de un plano plurianual de inversiones en Amazonia del gobierno brasileño llamado Avança Brasil. Pero la fuerza de la movilización (local, nacional o internacional) en contra de estos proyectos, utilizando como argumento el desarrollo

sostenible y posiblemente apoyada por el actual gobierno, puede transformar este proyecto. A partir del análisis detallado de uno de los proyectos del programa Avança Brasil, el embalse de Belo Monte, mostramos que las dinámicas de colonización de Amazonia son demasiado profundas para poder ser enfrentadas por un nuevo gobierno o por una contestación, aunque organizada e internacionalizada como ésta. Pero las modificaciones de este proyecto de infraestructura así como las medidas que lo acompañan permiten comprender como medidas de desarrollo sostenible modifican el proyecto.

The debate on a new dynamic of development of the Amazon had been reopened by an investment plan of the Brazilian federal government named *Avança Brasil*. But the strength of the mobilization against it, using the sustainable development as an argument and which may be supported by the new government, can transform this project. Based on the detailed study of one of the most important project of the *Avança Brasil* Program, the Belo Monte dam, we show that the dynamics of the Amazon exploitation are deepest to be stopped by a government change or by a dispute. But the dynamic changed: the project modifications and the plans which come with the dam show that sustainable development is present as a possibility of minimizing the impacts of the dam.

Mots clés: Brésil, Amazonie, colonisation, contestation, développement durable.

Keywords: Brazil, Amazon, colonization, protest, sustainable development.

Palabras claves: Brazil, Amazonia, colonización, contestación, desarrollo sostenible.

LECTURES

Velut, Sébastien, ***L'Argentine Des provinces à la nation***. Paris, Presses Universitaires de France, Col. Géographies, 2002, 296 p.

La Argentina constituye un país con un perfil diferente al del conjunto de los Estados de América Latina. Fue primero un espacio periférico durante el período hispano – que el autor denomina período del « imperio español » – y conoció una excepcional prosperidad en los inicios del siglo XX, por lo cual pudo competir con los países europeos y los Estados Unidos. Pero, luego hacia fines ese reciente siglo, fue sumergiéndose en una crisis que ha puesto en cuestión la identidad nacional, según la perspectiva de Sébastien Velut.

Desde una dimensión territorial, el libro analiza la articulación entre las provincias y la nación. Presenta la tensión permanente entre la centralización de Buenos Aires y el federalismo; ese sistema democrático se caracteriza por la autonomía de cada provincia. Esto influye en las acciones para el ordenamiento territorial y en la representatividad política; y el aporte más original

de la obra radica, desde la perspectiva geográfica, en el análisis del funcionamiento de los sistemas fiscales y su impacto en la organización territorial. Las reformas neoliberales y la creación del Mercosur han reactivado la polémica de esa dialéctica « ordenamiento territorial-representatividad política ». En la introducción el autor habla de la Argentina como un país de fuertes disparidades regionales, con evidentes signos de macrocefalia urbana, que ha pasado períodos de crisis, dificultades económicas y tensiones políticas. Los cambios de los años noventa han traído nuevos cuestionamientos: ¿se mantiene la oposición entre Buenos Aires y el resto del país que los argentinos llaman « el interior »?, ese interior que tiene variedad de paisajes, de poblaciones, de modos de vida. El autor advierte y reconoce que así es, las diferencias se acrecientan por la importancia de las estructuras institucionales de las provincias y las complejas relaciones con la Capital, sede del gobierno central. En la obra se estudian, en particular, dos temas: 1) el desigual desarrollo de las provincias y 2) el funcionamiento del federalismo.

Para comenzar, se aborda el tema de la renovación o renacimiento de las cuestiones regionales. Se parte del concepto de región con subconjunto de un conjunto mayor y así considera que toda región tiene una extensión; es un sistema espacial, tiene elementos y relaciones que son únicos, concepción en la cual no puede olvidarse el tema de las escalas. Ante la opción de considerar los sistemas espaciales y las unidades administrativas opta por las provincias (las asimila a regiones) como los espacios privilegiados de observación y acción. Se adopta la definición de Roger Brunet, citada por Eckert (1996), por la cual se considera a la región como un sistema donde interactúan los recursos, las poblaciones, la información y el capital; el desarrollo puede ser la medida de la efectividad del sistema. El autor otorga un papel clave al poder del Estado y a los intereses de los empresarios y cita a Gumuchian (1991) cuando dice que los discursos sobre el territorio reflejan y modelan las representaciones que legitiman o cuestionan las políticas territoriales. En este contexto, y dentro de las variables económicas, los sistemas fiscales en su dimensión territorial se analizan sobre la base de los presupuestos públicos ejecutados y proyectados. En este contexto, se muestra especial interés en enfatizar las modalidades y la ampliación de la redistribución social y territorial del presupuesto público.

Para la Argentina se deben reconocer los cambios de los noventa; la implantación del modelo neoliberal modificó el rol de las provincias y la medida en que afectó las escalas de gestión del territorio a causa de la descentralización. Esto, entre otras transformaciones, condujo a una renovación del federalismo como ha sucedido en Brasil y en México. Dado que la dis-

tribución espacial del crecimiento económico y la de los recursos naturales disponibles no es homogénea, esto lleva a ciertas especializaciones en producción agrícola y minera aunque no hay estructuras organizadas para el intercambio. Se reconoce que ciertas formas de control son obsoletas y, entonces, se debate entre alternativas para el libre cambio y la apertura económica en el marco del desarrollo desigual de los territorios. El libro profundiza sobre la historia económica de la Argentina desde el punto de vista espacial: se consideran la naturaleza de intercambios en el interior del país y entre los países y el resto del mundo. Velut cita el pensamiento de Jacques Attali cuando dice que: la producción aumenta las desigualdades, a la vez, que el intercambio las reduce. Se plantean las virtudes de la economía de mercado y el problema de la responsabilidad de las autoridades políticas locales en el desarrollo económico. El libro se divide en seis capítulos. El primero analiza la organización regional de la Argentina a partir de una serie de cartogramas según modelos gráficos o coremas. El segundo y tercero presentan la génesis del sistema espacial en una síntesis muy bien lograda desde el imperio español hasta el actual MERCOSUR. En el capítulo 4 se examinan, con mayor detalle, las mutaciones de la Argentina en los años noventa, y en el capítulo 5 se analiza la evolución de las relaciones fiscales entre las provincias y el Estado. El último capítulo procede a un cambio de escala al presentar los casos particulares de tres provincias: Neuquén, Santa Fe y San Luis.

El federalismo argentino se desarrolló en un campo de tensiones permanentes y así, en las breves conclusiones, se abordan las disparidades regionales y el federalismo. Velut toma

las disparidades como puntos de articulaciones, más que de fricción entre las representaciones de las provincias, escuelas de pensamiento y corrientes políticas vigentes en la Argentina. Considera la dimensión fiscal como eje del sistema federal y en la práctica aparecen situaciones paradójicas entre las provincias más ricas y más productivas junto a provincias pequeñas. Indica que hubo respuestas diferentes: unas provincias avanzaron en prestaciones sociales de calidad y otras, abrieron el empleo público frente a la atonía de su economía. También advierte que las autoridades provinciales se muestran capaces – pueden y deben – de jugar en distintos tableros, practicando un federalismo cooperativo y no prebendario. Ya en el plano de las interpretaciones, los mecanismos estudiados por Velut le hacen manifestar la importancia de las escalas y de la interacción entre los distintos niveles de gestión territorial frente a las transformaciones de los noventa. Dice el autor que los geógrafos tienen por desafío actual estudiar los sistemas en los cuales los niveles escalares interactúan simultáneamente. El caso argentino permite mostrar algunas de esas interacciones entre escalas, desde lo mundial a lo local, de lo regional a lo nacional para comprender los condicionamientos que recíprocamente se producen en el contexto de procesos económicos y políticos para la conformación de los territorios. Una de sus salidas es avanzar en la integración; la Argentina, país grande en superficie pero no en población, puede buscar soluciones comunes con sus vecinos, romper barreras mentales, a veces, más fuertes que las fronteras políticas. A su vez, la Argentina está cerca del desarrollo de los intercambios internacionales de mercancías pero debe defender el creci-

miento de las empresas nacionales. También, resalta un cambio demográfico negativo en el país: la emigración de sus intelectuales más capacitados lo cual también debilita al país. El Estado argentino ya no tiene el papel de antaño, por lo cual deberá buscar soluciones como la recuperación de la confianza, con todo ello implica, para llegar al 2010 – año del bicentenario – con un giro hacia la prosperidad.

Susana María SASSONE

Rolland, D. & J. Chassin (éd.), *Pour comprendre la crise argentine*. Paris, L'Harmattan, Institut d'Études Politiques de Strasbourg, Collection Horizons Amériques latines, 2003, 278 p.

Pour comprendre la crise argentine est un livre écrit et édité par Denis Rolland et Joëlle Chassin, un an après la plus grande crise qu'ait connu ce pays au cours de son histoire. Il regroupe 31 textes, articles et documents, rédigés en français et en anglais, écrits avant, durant et après la crise, par des chercheurs d'opinions et de nationalités différentes (Argentine, France, Brésil et États-Unis), qui proposent certaines « clés » pour étudier l'Argentine, son histoire et son avenir, à travers une vue claire et optimiste visant à éviter la vision sombre et pessimiste traditionnelle.

Les différents regards, posés sur les diverses facettes de cette crise insolite et « multidimensionnelle » (économique, financière, historique, politique et sociale), sont variés et quelquefois contradictoires. Mais c'est précisément en raison de la richesse et de la diversité des arguments concernant les signes annonciateurs, les modalités et les conséquences de la crise que ce

SCIENTIFIQUE

livre est réussi, car il nourrit une réflexion claire et profonde sur un « désastre social sans précédent » (D. Rolland, p. 10) dans l'histoire de ce pays. Il montre l'effort réalisé pour réunir et associer un large éventail de spécialistes et de documents informatifs contemporains, permettant aux lecteurs de « lire ce que l'on n'est pas habitué à lire » (D. Rolland, p. 12). Il tente surtout de présenter les éléments indispensables à une réflexion sur les alternatives qu'offre l'avenir du pays.

L'ouvrage est construit autour de quatre axes. Tout d'abord, une première partie générale cherche à « cadrer » la crise, en résumant les analyses globales nécessaires et indispensables pour introduire un sujet aussi complexe et difficile à expliquer. En effet, bien que la crise ait été, dans un certain sens, évidente ou, plutôt, prévisible aux regards des spécialistes (comme la « chronique d'une crise annoncée », Salama, p. 48), elle n'est cependant pas facile à comprendre, car l'image de l'Argentine, qui avait prédominé jusqu'à nos jours, était bien celle d'un « pays que l'on croyait riche de son avenir », mais « que l'on voit aujourd'hui englué dans les dettes et un passé dont nul ne peut affirmer qu'il soit bien géré... » (Rolland, p. 10)

Les clés économiques et financières constituent la deuxième partie. La « crise inédite » (Quenan, p. 35) de l'Argentine est remise dans le contexte et dans le cadre d'une libéralisation précipitée où le pays est souvent considéré comme « le meilleur élève » (Zacahrie, p. 75) des institutions financières internationales, telles que la Banque Mondiale et le FMI.

Bien que leur participation soit examinée à partir de différents points de vue, l'importance de leur rôle dans l'origine et le développement de la crise n'est pas mise en doute, notamment en ce qui concerne la polé-

mique provoquée par les effets néfastes du *corralito* (le gel des dépôts bancaires) et du *Currency board*, ou par la parité entre le dollar et le peso argentin. Derrière les différents articles, il est possible de décrypter une tendance politique générale entre les auteurs, qui questionnent le libéralisme extrême, et particulièrement, celui imposé aux pays en voie de développement, tant par les organismes internationaux que par les gouvernements eux-mêmes.

La troisième partie est composée de textes traitant de divers aspects historiques et sociaux qui se sont manifestés pendant la crise. Ces travaux mettent en évidence la culture politique du peuple argentin, la tradition des citoyens d'occuper la rue, ainsi que les transformations des provinces périphériques affectées par la mise en place de politiques néolibérales. Enfin, le dernier chapitre (« les clés pour l'avenir ») veut être un regard qui, réunissant plusieurs points de vue, souligne les conditions, les alternatives et les représentations du paysage, de la culture et de l'économie du pays, afin de faire rêver à nouveau les jeunes générations d'Argentine – et celles d'autres pays latino-américains.

Bien que l'ouvrage réunisse une grande diversité d'auteurs et de regards, il présente une véritable cohérence interne, construite sur une analyse critique des moyens mis en œuvre par les instances internationales pour imposer aux pays dits « émergents » des politiques économiques d'inspiration libérale. On regrettera cependant le faible nombre d'illustrations (une seule carte), alors qu'il aurait pu être intéressant pour le lecteur de disposer d'une information cartographique adaptée à ses besoins.

Alexandra CASTAÑO

Bouchard, J.-F. & P. Usselman, **Trois millénaires de civilisation entre Colombie et Équateur: La région de Tumaco La Tolita**. Paris, Éditions du CNRS, 2003, 154 p.

On retrouve dans cet ouvrage une double approche, géographique et archéologique, portant sur une aire culturelle préhispanique très méconnue jusqu'à maintenant: les terres basses du Pacifique équatorial. Ce croisement disciplinaire a permis aux auteurs de montrer, à travers les vestiges archéologiques et la connaissance du milieu physique actuel, la manière dont les cultures qui ont occupé ce territoire se sont adaptées à des zones de forêts et de marécages, qualifiées encore aujourd'hui de terres inhospitalières, dangereuses et sources de conflits sociaux. Cette nouvelle étude, vivement illustrée avec des figures, des cartes, des photos de paysages et d'objets archéologiques, confirme la profondeur temporelle des groupes culturels contemporains des Incas, des Aztèques ou des Mayas. Les groupes culturels objets de cette étude, connus sous le nom de « phase Tumaco La Tolita », ont connu une longue période d'apogée. Ils ont occupé une grande diversité de milieux naturels, tout en maintenant une relation équilibrée avec leur environnement.

L'ouvrage est divisé en cinq parties. Dans les trois premières parties sont décrits les différents aspects de la région, tant du point de vue géographique que du point de vue archéologique. La quatrième et la cinquième partie traitent des relations commerciales et des échanges culturels établis entre les territoires et la métropole, ainsi que de l'évolution historique de la zone, depuis la Conquête jusqu'à nos jours.

La première partie expose les caractéristiques et les ressources des

milieux naturels du littoral. La zone d'étude s'étend entre Tumaco, au Sud de la Colombie, et Esmeraldas, au Nord de l'Équateur. Le site de La Tolita se trouve juste au milieu de cet espace, dans une région façonnée par de nombreuses rivières, où les précipitations sont fortes et les taux d'humidité élevés. Inondations et *tsunamis* sont une menace constante. Le fonctionnement de cet environnement difficile est expliqué ici en partant de l'Océan pour rejoindre l'intérieur des terres. Le lecteur est conduit ainsi de la haute mer vers le littoral, puis les reliefs côtiers, les mangroves, les plaines, les fleuves et les marais et les forêts d'eau douce. La description du milieu est toujours accompagnée de la description des activités humaines actuelles et de l'état des ressources disponibles. Elle permet de mettre en valeur la complexité des relations homme/milieu naturel établies dans la culture Tumaco-La Tolita.

La deuxième partie brosse, dans un premier temps, le tableau de l'évolution de la recherche archéologique sur l'Amérique du Sud. Elle permet au lecteur de ne pas s'égarer dans la chronologie de l'occupation des sites de cette zone, souvent considérée comme énigmatique. Concernant la région d'étude, il apparaît clair aujourd'hui que les premiers occupants descendent des groupes appartenant à la période dite Formative, qui caractérise les premiers groupes d'agriculteurs céramistes du IV^e et III^e millénaires avant notre ère. Ils y sont arrivés en ayant déjà leurs principaux traits socioculturels et technologiques. Les auteurs décrivent à grands traits l'évolution des premières sociétés de l'époque formative dans la côte Caraïbe, passant par la suite aux sites de la côte Pacifique nord équatoriale. Sont comprises, entre autres, les cultures Valdivia, Machalilla

SCIENTIFIQUE

et Chorrera. On arrive enfin à la période dite des « Développements régionaux », qui voit l'émergence d'un pôle fluvio-maritime dans l'île de La Tolita, ainsi que dans l'île de Tumaco. Les vestiges de la culture Tumaco-La Tolita s'étendent jusqu'à 300 après J.-C.

Les causes du déclin culturel et de l'abandon de l'île demeurent encore sans réponse. Pourtant, des sites récemment découverts mettent en évidence des formes d'aménagement remarquables (canaux de drainage, champs surélevés...), qui ont permis le développement de l'agriculture sur des terres difficiles. Les fouilles réalisées remettent en question les hypothèses antérieures, qui surestimaient les contraintes du milieu naturel pour expliquer le déclin de cette civilisation. En outre, les études menées sur la céramique ont permis d'établir plusieurs points communs avec d'autres régions de la côte Pacifique équatoriale. Les auteurs font à cet égard un bilan particulièrement stimulant de l'état actuel de la recherche, mettant en valeur à la fois la richesse des vestiges retrouvés, mais aussi les interprétations que l'on peut en déduire. Cependant, ils n'éluent pas les nombreuses questions qui restent en suspens, notamment celles qui concernent les relations entre les différents groupes pré-hispaniques contemporains.

La troisième partie s'occupe en détail des arts de la période d'apogée de la phase Tumaco-La Tolita, notamment la céramique et l'orfèvrerie en or. Les pièces font preuve d'un étonnant niveau d'expression artistique, reflété dans une grande diversification de thèmes, de styles et de productions, entre autres de nouvelles symétries. Une multitude de représentations animales, de moules, de masques et de costumes, bien que toujours inexpliquée, permet cependant d'entrevoir le mode de vie de

ces cultures brillantes, en l'absence d'une tradition écrite ou orale directe.

La quatrième partie examine les formes d'échange entre Tumaco et La Tolita. Elle explore les voies maritimes et fluviales possibles et les moyens de transport utilisés. Les auteurs se sont rendus sur le terrain afin de recréer, dans leurs voyages, les paramètres qui interviennent pour se déplacer d'un endroit à l'autre. Ils se sont aussi servis de documents modernes de navigation et de l'interprétation du matériel archéologique pour mettre en lumière la maîtrise des techniques de navigation dont disposaient ces cultures disparues.

Enfin, après l'extraordinaire parcours de la période préhispanique, la cinquième partie rend compte du sort de ces territoires depuis la Conquête. Les conditions climatiques de la forêt les ont maintenus à l'écart d'une occupation espagnole permanente. Si plusieurs groupes indigènes sont mentionnés dans les chroniques, les témoignages de cette époque sont rares. Au cours des derniers siècles, la région a été occupée par des groupes ethniques différents qui ont tous souffert d'un grand isolement, et n'ont connu que de très courtes périodes de prospérité. Les régions de Tumaco, en Colombie, et d'Esmeraldas, en Équateur, sont aujourd'hui marginalisées et sous-développées. Leurs habitants actuels n'entretiennent pas avec leur environnement ces relations privilégiées qui, malgré des conditions *a priori* difficiles, ont permis à des cultures brillantes de se développer. Un des principaux mérites de cet ouvrage est donc de rappeler la relativité de la notion de « milieu favorable », qui dépend en grande partie de la manière dont les sociétés humaines savent tirer parti des ressources du milieu.

Juanita LOPEZ

Valerio Ulloa, Sergio, ***Empresarios extranjeros en Guadalajara durante el porfiriato***. México, Ed. Universidad de Guadalajara, 2002, 165 p.

En los últimos años los estudiosos de la historia económica de México han prestado un interés creciente a los fenómenos vinculados con las empresas, dicho interés no solamente ha caminado hacia una sola dirección, las visiones sobre las empresas y los empresarios son múltiples, así como los periodos de estudio. Indudablemente, el libro de Sergio Valerio también se inscribe en este constante interés.

Cuando leemos la historia económica de Occidente somos coparticipes de una amplia reconstrucción de su memoria colectiva, que retoma la historia de los éxitos económicos. Entonces, ¿qué podemos encontrar cuando estudiamos la historia económica de México? Una de las respuestas es, obviamente, el subdesarrollo. Es decir, la formación histórica de un proceso de largo alcance plagado de transformaciones estructurales incoherentes, donde el siglo XIX fue un periodo crucial. A partir de lo anterior me pregunto si es posible trazarnos como meta la reconstrucción de una visión histórica del subdesarrollo.

Por otra parte, con la evolución del pensamiento económico neoclásico, se va a constituir la cuasi indispensable figura del individuo racional, la cual es ajena a la construcción de la experiencia y memoria como ser humano. El pensamiento económico neoclásico evolucionó de tal forma, que de ser *un cuerpo* de teoría económica, se ha transformado en *la* teoría económica. Precisamente una serie de supuestos emanados de la noción de competencia perfecta, fueron retomados, criticados y reformulados por la escuela de pensamiento neo-institucional norteamericano. Si

por un lado la economía neoclásica promueve el mecanismo de precios como la vía más eficiente en la asignación de recursos escasos, por el otro, la economía neo-institucional norteamericana se encargó de demostrar que al interior de una de las organizaciones más importantes del sistema capitalista de producción, el mecanismo más eficiente es el mandato jerárquico, me refiero a la empresa. En 1912 Schumpeter veía al empresario como un factor crucial, a tal grado de considerarlo como otro factor más en la función de producción. Considero que bajo este contexto teórico, Valerio nos sugiere reflexionar sobre la historia de los empresarios franceses, alemanes y españoles en Guadalajara durante el Porfiriato.

Para lograr su objetivo, el autor nos propone cinco apartados, pero los he reorganizado en tres con el fin de remarcar algunos puntos. Iniciaré señalando las aportaciones a la cultura económica local por parte de los empresarios extranjeros, después, abordaré el tema de la inmigración y penetración del círculo familiar, para terminar con unos comentarios sobre el contexto regional.

El autor nos relata la llegada de los empresarios franceses como comerciantes, que rápidamente se movieron hacia otras áreas de la actividad económica, tales como las manufacturas y fábricas; ocupaciones que combinadas con una de las innovaciones francesas más importantes en materia de comercio aportaron resultados interesantes, a tal grado de marcar la vida material de los habitantes de Guadalajara. Me refiero a las grandes tiendas departamentales, diseñadas bajo las concepciones parisinas, en el contexto local sobresalieron las Fábricas de Francia, el Nuevo Mundo y París-Londres; todas compartían características comunes que

desencadenaron pasiones por parte de los clientes, sobre todo en sus departamentos de novedades. Incluso, dichos establecimientos se adelantaron con mucho tiempo al mismo *mall* norteamericano, prototipo de centro comercial en México a finales del siglo XX. Si en 1883 Émile Zola caracterizó este tipo de giros como un templo donde se desbordaban las pasiones femeninas, en la actualidad se han extendido hacia todas las pasiones familiares. Los grupos de extranjeros estudiados también indagaron en los bienes raíces y en el vacilante mundo financiero como intermediarios. De ninguna forma es una coincidencia encontrar empresarios de origen germánico en el último cuarto del siglo XIX en Guadalajara. Alemania se estaba reconfigurando política e institucionalmente para surgir como una potencia económica en Europa. En el caso local, el estudio nos muestra implícitamente cómo los germánicos participaban en esta transformación de las innovaciones técnicas y las invenciones científicas, reflejadas en el impulso que tomaría las actividades de la metal-mecánica y las cervecerías. Asimismo, los empresarios españoles han hecho aportaciones a la cultura empresarial en el occidente de México, todos fueron constructores estratégicos de la cultura económica no solo de Guadalajara, sino de una vasta región que rebasó el occidente del país.

Según Paul Bairoch, México no figuró entre los principales países de América que en el siglo XIX recibieron un flujo importante de inmigrantes de origen europeo, a pesar de ello, los empresarios extranjeros analizados por Valerio, llegaron a la Guadalajara porfiriana para dejar una profunda huella en la historia económica del occidente mexicano. Desde

el primer grupo de empresarios examinado, se intenta reconstruir sus trayectorias migratorias e inserciones en la vida económica regional, pero no es una tarea fácil señalar cuál de las redes de movilidad tuvo un mayor arraigo en los empresarios extranjeros: la económica o la social. Ambas tuvieron una importancia crucial. Estos empresarios no solo penetraron la elite tapatía, sino que su influencia se extendió de manera constante y sólida hacia aquellos grupos poderosos que radicaban en el occidente de México.

En el último aspecto sobresale el enlazamiento entre las empresas y el contexto regional, los empresarios extranjeros fueron los principales protagonistas de lo que podemos llamar la creación o construcción de una región durante el siglo XIX. Las redes comerciales se extendieron a diferentes tiempos y ritmos por un vasto territorio, los nodos de este sistema los encontramos en las empresas y en sus iniciativas que las rodeaban. Con el crecimiento y madurez de la red, las organizaciones empresariales devinieron más complejas, así como su naturaleza y tipo de integración. Tiempos, espacios y ritmos de producción fue una trilogía básica en un panorama caracterizado por la inestabilidad e incertidumbre. La conexión entre la incipiente zona urbana y su entorno rural era un elemento implícito de este manejo espacial. Por lo tanto, estamos frente a verdaderos arquitectos de regiones funcionales.

Para concluir, creo que se siguen dando pasos firmes para rebasar la historia económica de tipo testimonial. Pero aún persiste un débil manejo teórico. Además, no obstante que el principal objeto de estudio fue el empresario, las organizaciones económicas aparecieron realmente poco en tér-

minos proporcionales, sobre todo la articulación con otro tipo de empresas.

Carlos RIOJAS

Surrallés, Alexandre, ***Au cœur du sens. Perception, affectivité, action chez les Candoshi***. Paris, CNRS-Éditions, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2003, 278 p.

Voici un ouvrage qui devrait devenir incontournable pour les spécialistes des différents groupes jivaro, car il offre non seulement toutes les qualités d'une excellente monographie, mais il fournit une multitude d'informations ethnographiques sur un groupe qui jusqu'alors était resté méconnu. Ce qui est loin d'être négligeable quand l'étude concerne une région (Équateur, bassins du Pastaza et du Nucuray) difficile d'accès en raison de la guérilla (*Movimiento Revolucionario Tupac Amaru*) et des militaires. Mais comme le regrette Philippe Descola dans sa préface, il est dommage que le défi ethnographique n'ait pas permis d'expliquer certaines différences déparageant l'ensemble tribal jivaro en deux sous-ensembles : celui des jivaro-candoshi, auquel appartiennent les Candoshi et les Shapra, l'autre, celui des jivaro-Shuar regroupant les Shuar, Achuar, Aguaruna et Shiwiari. Si l'on reconnaît (empiriquement) que ces divers groupes sont à classer dans un seul grand ensemble, parce qu'ils partagent beaucoup de traits culturels concernant l'habitat, les ornements, les techniques de subsistance, la musique, la mythologie, les incantations chamaniques, les dialogues cérémoniels, les pratiques guerrières, etc., alors qu'ils se distinguent totalement du point de vue de la langue et du système de parenté, comment légitimer d'autres classifications (courantes en Amazonie) reposant

principalement sur l'un ou l'autre des deux derniers critères ?

La portée anthropologique d'un tel travail repose sur sa capacité à toucher et à relier plus ou moins profondément l'ensemble du système social à partir du thème de recherche et de la méthodologie adoptés. Frappé par le fait que les Candoshi expriment l'idée que « l'on voit avec le cœur » et persuadé qu'un tel aphorisme constituait une clé fondamentale de la compréhension de nombreuses cultures amazoniennes, A. Surrallés choisit d'étudier une théorie indigène très originale des perceptions et des affects, puisque celle-ci ne situe pas uniquement leur origine dans le corps, mais dans l'organe qui forme son noyau : le cœur.

Pour mener à bien cette entreprise, l'auteur a cherché à établir, malgré l'absence de pistes, de nouveaux liens entre deux types de travaux ethnologiques sur les sociétés amazoniennes, les uns centrés sur les formes de traitement du corps (liées aux théories de construction de la personne), les autres, sur les restitutions du sujet percevant (analysant le perspectivisme des modes de pensée amazoniens).

Du point de vue méthodologique, il a tenté de justifier sa démarche en ayant recours à la phénoménologie de Merleau-Ponty, particulièrement bienvenue pour défendre l'idée que les sensations émergent par le corps avant d'être pensées, découpées ou représentées par un langage. Cette phénoménologie permet de s'opposer à tout psychologisme ou à toute autre approche posant la cognition ou l'intellect en amont pour déterminer les perceptions et les émotions. Elle nous aide à comprendre (ou à admettre) une conception indigène dans laquelle l'ancrage corporel – et non pas intellectuel – des perspectives est une évidence. Mais, à mon avis,

SCIENTIFIQUE

son aide s'arrête là, car celle-ci ne peut en rien être rapprochée d'une théorie indigène du perspectivisme cardiaque.

De là, le lecteur pourra douter que les « quelques outils épistémologiques inspirés de la phénoménologie de la perception et de l'écologie de la perception » (p. 18), aient véritablement été d'une grande utilité pour rendre compte des théories candoshi de la perception. D'une part, parce que l'auteur explicite ce qu'il entend par « percevoir » en ne définissant finalement que ce qui est perçu (une « présence » dotée « d'une certaine étendue », « d'une certaine intensité », « d'une prégnance », etc.) et non pas les modalités perceptives en tant que telles. D'autre part, parce que c'est surtout grâce à ses connaissances sur la langue candoshi et ses usages sociaux que l'auteur peut spécifier des conceptions de la perception indigène, et non pas, comme on pourrait le croire, grâce à un cadre de référence phénoménologique ou écologique externe et étranger – sinon objectif.

Nul doute, par contre, que l'auteur se rapproche des idées des Candoshi sur leurs propres perceptions, en mettant largement à contribution leurs concepts pour analyser leurs faits et dires. Une mobilisation des concepts candoshi qui détermine même la structure en trois parties de l'ouvrage (tel un traité candoshi de phénoménologie de la perception), puisque, selon A. Surrallés, tout part du « cœur » *magish*, pour suivre 1) les « états d'âme » *magónamaama*, 2) les « états de choses » *magóanamaama* et 3) les « états de fait » *magómaama*.

L'on retiendra certains de ces emprunts conceptuels qui s'avèrent très intéressants pour gommer certaines dichotomies occidentales – comme celle qui oppose le « sentir » et le « penser » – souvent embarrass-

santes pour décrire des conceptions chamaniques existant non seulement en Amazonie, mais sur tous les continents. Le *vani*, « un principe qui anime la personne et qui lui insuffle de la volonté » (p. 25), pourrait devenir l'un de ces concepts emblématiques empruntés à une langue indigène que l'anthropologie a rendu célèbre, à l'instar de *potlatch* ou de *mana*.

La place nous manque pour souligner maints apports de l'ouvrage. Mentionnons cependant l'éclairage nouveau donné à la prédation, dans une société où la mise à mort est conçue comme « l'acte par excellence ». Omniprésente chez les Candoshi, la prédation a de multiples implications dans les formes qu'ils donnent à l'échange, ce qui se traduit aussi bien dans les relations d'alliance (le rapt des femmes constituant « l'affinité idéale ») que de consanguinité (« le paradoxe du fratricide »). D'importants travaux ont d'ailleurs été réalisés non seulement au niveau du recensement des populations candoshi, mais sur l'influence des pratiques guerrières sur la dynamique d'enchaînement entre groupes de parenté. L'on appréciera également les analyses des divers matériaux rendant compte de l'usage de la langue, notamment dans les mythes, les dialogues cérémoniels et les chants (souvent transcrits en candoshi).

Bref, si l'on peut exprimer des réserves d'un point de vue méthodologique (mais quelle œuvre anthropologique n'en suscite pas?), l'ensemble de l'ouvrage séduira autant par l'intérêt d'un thème aussi fascinant que le cœur dans le perspectivisme des sociétés amazoniennes, que dans la capacité de l'auteur à le rendre central dans la compréhension des rapports entre la personne et la société.

Laurent FONTAINE