

MOUVEMENTS ETHNIQUES ET PATERNALISME DANS UN TERRITOIRE INDIGÈNE EN AMAZONIE

La contribution au débat théorique sur le paternalisme considéré comme un système de domination est ici pensée selon une perspective ethnographique, à partir de l'examen de relations micro-politiques dans un contexte de conflit inter-ethnique.

Les rapports sociaux présents à l'intérieur d'un groupe mayorúna qui habite le Moyen-Solimões (Haut-Amazone, Brésil) constituent l'objet d'étude. Il s'agit de considérer une situation caractérisée depuis un siècle par l'existence d'un système de commercialisation des produits agricoles et extractifs, et qui implique la domination de la population riveraine (agriculteurs, collecteurs, pêcheurs).

LE PATERNALISME COMME SYSTÈME DE DOMINATION

L'exploitation du caoutchouc s'est traduite par la mise en place d'une entreprise mercantile au cours de laquelle plusieurs groupes indigènes ont été soumis au travail forcé selon un système à caractère paternaliste. Les commerçants agissaient comme s'ils étaient les propriétaires des Indiens, dans une société déjà bouleversée par l'existence des banques et la circulation des marchandises manufacturées. Des Indiens ont eux-mêmes participé comme agents de la domination et comme représentants des patrons. L'histoire a néanmoins enregistré des événements dans lesquels la réaction des Indiens a représenté l'émergence des formes d'organisation indigène actuelles. Aujourd'hui, les ethnies autochtones n'ont pas été assimilées par le système dominant, en dépit de la continuité, à un niveau plus global, de la situation historique de domination paternaliste.

Nous analyserons ici le rôle des dispositifs de type nouveau – tels que les organisations politiques créées par les Indiens – dans un contexte où l'ordre paternaliste ancien n'a pas véritablement disparu. Les problèmes liés aux mouvements ethniques sont abordés à partir de l'observation des réseaux sociaux à l'œuvre dans le cadre des processus de représentation politique dans le territoire indigène du Marajá/Alvarães/AM.

Dans cette région du Moyen-Solimões, un processus de différenciation sociale s'est développé au sein de la "communauté" indigène à partir de la

diversification des acteurs et des rôles sociaux, ceci surtout parmi les riverains, plus facilement en contact direct avec les influences externes. Ces changements sociaux et économiques ont rapidement produit des ruptures dans les liens traditionnels de clientélisme, sans cependant les faire disparaître totalement.

L'étude est centrée sur les représentations politiques des membres d'un groupe ethnique connu comme "Mayorúna du Marajá". Il ne s'agit pas d'une communauté fermée : les Mayorúnas sont en contact avec les représentants et les agences de la société nationale, dont les réseaux d'influence se présentent sous la forme de relations hiérarchiques dynamiques.

Les Mayorúnas habitent le Marajá depuis le milieu des années soixante, époque à laquelle ils sont venus du Bas-Japurá, où ils habitaient, sur le conseil du prêtre responsable de la paroisse d'Alvarães. La terre sur laquelle ils se sont établis a été achetée par la paroisse et donnée aux Indiens. Pourtant, selon les représentations des acteurs locaux, il s'agissait d'un territoire correspondant à un ancien village indigène (*l'aldeia do ouro*), où s'étaient réfugiés des Indiens différents des ethnies actuellement connues. À peine installés, les Mayorúnas eurent tout de suite des problèmes, car ils ne s'intégrèrent pas au système de clientèles locales comme l'attendaient les commerçants de la ville d'Alvarães. Plus proches des "communautés de base" (promues par l'évêché de Tefé) et du "mouvement d'éducation de base" (MEB) dans lesquels se sont engagés, depuis les années 1960, les missionnaires catholiques inspirés par la théologie de la libération, les Mayorúnas s'opposaient plutôt aux commerçants. En 1972, les Mayorúnas ont élu à leur tête, comme chef (*tuxaua*), Lourival dos Santos Oliveira. En tant que dirigeant indigène, ce chef représentait un dispositif politique apparemment alternatif par rapport au système de patronage traditionnel de la région. Cette élection s'est déroulée dans un contexte de mobilisation politique générale, dans lequel les autres "communautés" riveraines de Tefé, indiennes ou non, commençaient à lutter pour leur autonomie, et à vendre leurs produits à différents commerçants – bien que les options commerciales soient restreintes par l'existence d'un cartel de commerçants siégeant à Alvarães contrôlant tous les réseaux commerciaux de la région. C'est donc au sein de cette situation de changement général que les Mayorúnas ont commencé à revendiquer leurs droits territoriaux, en basant leur auto-identification ethnique sur la représentation d'une loyauté primordiale à un lignage dont serait issu le groupe.

ETHNOGRAPHIE POLITIQUE

Dans le cadre d'une anthropologie critique, nous suivons la démarche de l'ethnographie politique (FRIEDRICH 1977), dans laquelle on se propose d'observer des rapports micro-politiques tels que l'exercice du pouvoir par la chefferie indigène, le champ de forces où ce pouvoir est exercé et les limites de sa légitimité. Les Mayorúnas se considérant comme représentés par un chef élu, on peut dire que fut ainsi conférée une efficacité politique globale à leurs actions en tant que collectivité mayorúna. L'ethnie acquit de ce fait une visibilité plus grande vis-à-vis de l'extérieur grâce à cette stratégie de délégation. Cette dynamique de représentation politique fut

associée à la poursuite de revendications territoriales face à une situation sociale caractérisée par le clientélisme et l'appropriation privée de la terre par les "patrons". La légitimité d'un tel leader indigène se renforce à mesure que ses actions acquièrent de la crédibilité parmi les Mayorúnas qui l'on élu, et qui jugent que ses actions peuvent conforter leurs intérêts. Cette légitimité est cependant précaire (*Ibid*, p. 276), car il représente les intérêts d'acteurs dont l'identité est mise en jeu dans un champ de forces conflictuelles, étant donné que les revendications territoriales mayorúnas s'expriment au sein d'un système inégalitaire où les moyens de commercialisation sont contrôlés par de puissants "patrons" avec lesquels ils doivent négocier.

Dans ces conditions, la logique paternaliste tend à se reproduire au sein même du groupe mayorúna, même si elle agit dans le sens du renforcement de leurs intérêts collectifs. Bien qu'il s'engage dans la reproduction des structures paternalistes locales, le leader mayorúna renforce en effet sa légitimité à partir de l'identité collective qu'il incarne, cimentée par la représentation du groupe, et en référence à un système de loyautés ethniques primordiales qui articule ses liens de parenté et d'affinité.

Les membres du groupe se représentent leur appartenance par référence à un tronc lignager correspondant à l'ethnie mayorúna dans son ensemble. Il ne s'agit cependant pas de continuité biologique avec une ethnie originaire, mais d'une représentation de relations de parenté constituées à partir de la croyance en une origine ethnique commune, associée à la revendication de droits territoriaux historiques.

Les critères d'incorporation au groupe ne sont pas considérés, dans cette recherche, sous l'angle des relations personnelles entre parents ou voisins, mais sous celui de leurs dimensions organisationnelles et catégorielles (MITCHELL 1973, p. 20). L'ordre organisationnel se définit para les coordonnées politiques des positions occupées par chaque individu dans l'ensemble de ses relations avec son groupe, sa famille, l'Église, la FUNAI ⁽¹⁾, les politiciens et l'UNI de Tefé (organisation indigène locale affiliée à l'Union des nations indigènes). L'ordre catégoriel concerne les moyens d'interprétation des actions en terme de stéréotypes sociaux comme ceux qui interviennent dans les processus d'identification associés à la dynamique socio-territoriale et ethnique, qu'il s'agisse des relations des représentants du Marajá avec ceux d'autres territoires indigènes ou d'autres réseaux non indiens, ou bien de leur relation avec les organisations indigènes et d'autres acteurs politiques tels que syndicats, associations, etc.

Les critères d'incorporation au groupe en vigueur chez les Mayorúnas du Marajá sont basés, sur des affinités à la fois d'ordre catégoriel et organisationnel, par rapport auxquelles se définit l'investissement personnel de ceux qui s'identifient comme membres du groupe ethnique. C'est de cette manière, par exemple, que les liens de compérage (*compadrio*) et de parrainage, caractérisés comme parenté fictive, sont socialement efficaces, puisqu'ils cimentent les liens qui constituent la base organisationnelle du groupe. Leur imaginaire reste, en dépit de la crise des valeurs paternalistes, une des conditions de la création des dispositifs politiques susceptibles de correspondre aux attentes des membres du groupe indigène.

Cependant, la symétrie des relations internes aux Mayorúnas du Marajá est relative, dans la mesure où elles sont pénétrées par l'asymétrie qui

(1). *Fundação nacional do Índio*, organisme fédéral chargé de la question indigène.

caractérise les relations patron-client, du fait que les réseaux marchands recoupent les liens entre les membres du groupe. Les coalitions sont cependant partie intégrante de la dynamique politique du groupe, en tant que factions gravitant autour d'une chefferie relativement représentative, qui garantit le caractère symétrique des relations entre ses membres, et négocie avec les différents acteurs et agences de la société nationale les intérêts du groupe. Le groupe est considéré ici comme un ensemble d'acteurs impliqués dans des réseaux de réciprocité et des chaînes de dettes économiques et symboliques.

LIENS ETHNIQUES ET SOCIAUX

L'influence du catholicisme est très ancienne dans la région. Depuis les premiers temps de la colonisation portugaise, les liens d'alliance et de parrainage entre des individus de positions sociales hiérarchisées ont été consacrés religieusement par les prêtres catholiques. De cette façon, la capture et la réduction de groupes ethniques entiers sur des fleuves comme le Japurá ont été légitimées par l'Église, et l'influence paternaliste instituait la croyance selon laquelle leurs dépendants vivaient sous la protection des patrons, en étant liés à eux par des relations de loyauté réciproque, afin d'éterniser leur dette et leur dépendance.

Quand, avec la nouvelle orientation de l'Église catholique inspirée par la théologie de la libération, furent valorisées les relations internes et égalitaires, de nouveaux alignements organisationnels et catégoriels ont commencé à apparaître. Néanmoins, comme les actions sociales des individus sont informées par les configurations historiques du système social et ses contradictions sous-jacentes, les structures paternalistes ont fait retour dans les relations sociales du groupe, favorisant l'apparition de nouveaux clivages hiérarchiques.

Depuis les années soixante-dix, les Mayorúnas ont évité de reconduire leurs relations de parrainage et d'alliance avec les patrons locaux, en disant qu'ils ne croyaient pas qu'ils pouvaient tirer quelque bénéfice que ce soit de ce type d'union. Cependant, le chef mayorúna élu a fini par occuper une place centrale dans le réseau des relations intra-ethniques au Marajá, avec ses neuf fils et dix filleuls. Le groupe mayorúna étudié représentait, en 1989, une population de 336 habitants, répartis en 48 unités familiales.

Une forme politique pyramidale se développe, de cette façon, dans le groupe ethnique, bien qu'un processus de différenciation socio-économique ne soit pas démontrable. La famille de Lourival – et surtout ses fils – a ainsi acquis une position privilégiée dans la hiérarchie politique du Marajá, car bien que les autres membres du groupe puissent avoir accès à certaines positions dans la vie politique de la région, cet accès est rendu plus facile aux fils du chef. Pour analyser cette redistribution du pouvoir, il faut considérer l'organisation socio-politique du Marajá comme une "communauté" mue par une situation de mobilisation ethnique.

Dans le processus de formation de cette "communauté de base", on a observé la superposition de formes d'organisation communautaire traditionnelles et charismatiques, qui supposent l'intervention des agents de pastorale indigènes orientés par des valeurs de l'Église catholique et qui agissent délibérément sur la formation de leaders. La "communauté de base" a aussi une forme d'organisation bureaucratique, qui serait en

quelque sorte une "cristallisation" de la forme associative. Trente-six chefs de famille, sur un total de quarante-huit, adhèrent formellement à l'association indigène du Marajá. Tous participent aux relations d'échange, qu'il s'agisse d'échange de travail ou d'usage collectif des biens communautaires, comme le bateau acquis par le groupe pour rechercher ensemble les meilleurs prix et acheter des marchandises. Il ne s'agit pas, néanmoins, d'une coopérative commerciale, mais plutôt d'une organisation qui gère l'usage d'un moyen de transport commun qui peut être utilisé par chaque famille qui va à la ville vendre ses produits, acquérir des marchandises et fréquenter les services urbains (santé, éducation, etc.).

Les membres du groupe ont l'habitude de décider, au cours de réunions hebdomadaires, comment seront organisés les *ajuris* (échange de travail dirigé par le chef d'une unité domestique qui, ce jour-là, invite les autres). L'*ajuri* est une pratique très répandue dans la région, que l'on retrouve même dans les groupes résidentiels qui ne sont pas organisés sur une base ethnique ou communautaire. C'est une forme d'entraide destinée à réaliser un travail qui ne pourrait pas être exécuté au cours d'une seule journée par la main-d'œuvre familiale, comme l'abattage d'un hectare de forêt pour planter le manioc avant la pluie, ou la récolte du manioc pour la production de farine. Le résultat du travail mobilisé dans un *ajuri* est en général destiné à la production d'un bien approprié de façon individuelle ou familiale, quoique le groupe puisse aussi décider que le résultat du travail d'un *ajuri* doit être d'usage commun. Celui qui invite est obligé de fournir l'alimentation aux participants, et de rétribuer, par son travail, lors de l'invitation de quelqu'un qui a participé à son *ajuri*. Selon cette règle de réciprocité, l'échange de travail implique la participation de tous les membres d'une unité familiale dans l'échange général.

Les *ajuris* sont en général décidés lors de la réunion hebdomadaire du groupe, avec l'intervention du chef, qui participe de tous les échanges. Étant donné qu'il ne peut pas être présent en personne dans toutes les situations simultanément, il met en action le réseau de réciprocité de sa famille étendue, en envoyant ses fils et les maris de ses filles à sa place. Comme il occupe une position centrale dans l'organisation politique du Marajá, ses fils atteignent ainsi plus facilement les positions de prestige politique, comme celles de professeur et d'agent de santé. L'exercice de ces fonctions ne débouche pas sur une différenciation économique, parce que leur rémunération ne dépasse pas le revenu de l'activité agricole des autres. Ainsi, bien qu'ils doivent maintenir une activité agricole, les voyages entrepris dans le but de participer à des réunions, à des cours ou à des stages leur imposent de constantes interruptions, qui perturbent la continuité du travail agricole. En compensation, quand ils exercent ces fonctions, ils ont accès aux privilèges associés à la division entre travail manuel et travail intellectuel. Cette deuxième activité permet un bénéfice symbolique, quoique ce bénéfice n'ait pas de retombées directes, en termes de gain économique, qui puisse déboucher sur une différenciation effective. Empêchés de développer des activités de travail agricole normales, ces Indiens militants tardent en général plus que les autres à fonder leur propre unité familiale autonome. Ils demeurent dans la maison paternelle un temps plus long qu'à l'habitude (et qui peut durer plusieurs années), même après leur mariage et la naissance de deux ou trois enfants. La maison du chef du Marajá abrite ainsi toute sa famille étendue, réunissant la quasi-totalité du réseau formé par ses fils, belles-filles, beaux-fils et petits-fils.

La position centrale occupée par ce chef depuis plus de vingt ans implique l'accumulation d'un capital symbolique qui est instrumentalisé par ses fils et beaux-fils. Cela se manifeste par leur accès préférentiel, en tant que "successeurs de lignage", aux positions de dirigeants du groupe. La succession, néanmoins, n'est pas représentée comme naturelle, car ils sont soumis à des processus de légitimation formelle, comme les élections. Ce type de processus paraît agir, néanmoins, dans le sens d'une légitimation de la représentation d'une succession selon la ligne de descendance.

L'accès aux fonctions de dirigeant et de représentant de l'Union des Nations indigènes n'est pas dénié aux autres Mayorúnas, mais leur est très difficile lorsqu'ils n'occupent pas la position de fils du chef dans le réseau de réciprocités et ne disposent pas du prestige et du capital symbolique accumulés pendant plus de vingt ans de chefferie. En fait, le système est inégalitaire, car les positions politiques et sociales de prestige ne sont occupées que par les parents du chef. Un membre exemplaire de l'association, fils d'une sœur du chef, qui a participé pendant plusieurs années à l'ensemble des activités collectives, aux *ajuris*, et qui a travaillé plusieurs années comme responsable du bateau communautaire, ainsi que comme agent de santé, a même dû finir par renoncer à ces fonctions politiques, et quitter le Marajá pour travailler avec son beau-père, un petit agriculteur riverain.

On peut voir là un des effets du système paternaliste. La distribution inégale des privilèges est observée même dans des situations d'échange rituel de travail comme l'*ajuri*, où l'intention de réciprocité de l'effort dépensé par les partenaires est pourtant exprimée de façon dominante. Les Mayorúnas ont cependant cherché à perfectionner les mécanismes participatifs par la création de dispositifs non traditionnels de participation, tels que l'élection d'une commission représentative qui doit proposer les problèmes qui seront discutés au cours de la réunion hebdomadaire, où le chef s'exprime en tant que tel, en coordonnant, par exemple, les échanges de travail. Cette commission est formée par des représentants des professeurs, des femmes, des assistants de santé ; il y a aussi des représentants de l'UNI et d'autres organisations auxquelles participent des Mayorúnas. Cependant, ces représentants sont pour la plupart des parents directs du chef, comme ses fils, belles-filles et beaux-fils, bien qu'y participent également d'autres Mayorúnas.

Dans les réunions de la commission sont soulevées des questions relatives aux *ajuris* de la semaine, aux mesures à prendre lorsque quelqu'un ne rend pas le travail qu'on a mis à sa disposition, à la distribution inégale des biens entre les associés – qui serait un motif grave de suspicion de la loyauté du chef dans l'exercice de son autorité. Citons un exemple : dans une de ces réunions, un agent de santé a mis en cause le critère de sélection des attributions des crédits agricole par la banque. Le budget de la banque alloué aux agriculteurs d'Alvarães était limité au financement de 130 personnes sur l'ensemble des petits producteurs du *município*. Uniquement six Mayorúnas ont été sélectionnés par un technicien de l'EMATER (Entreprise d'assistance technique et d'extension rurale de l'État d'Amazonas). Certains suspectaient, cependant, qu'il avait consulté le chef Lourival pour opérer cette sélection. Pourtant, celui-ci a affirmé, et réaffirmé pendant l'assemblée du lendemain, qu'en fait les financements ont été octroyés au hasard, et qu'il n'avait jamais voulu profiter de sa position pour obtenir un gain supérieur à celui des autres associés. Il a également

affirmé que s'il était encore accepté pas les Mayorúnas, il "souhaitait leur être fidèle jusqu'à la fin de sa vie". On peut supposer que cette affirmation signifie qu'il a un désir de perpétuer son pouvoir. Au fur et à mesure qu'il intervient dans la répartition de ce pouvoir de représentation parmi ses fils, il paraît vouloir éterniser sa position, avec ce qu'elle représente de continuité collective. Étant donné qu'il réaffirme ce désir dans un moment rituel d'interaction communautaire, la viabilité de cette pérennité est soumise à l'acceptation, par les autres membres de l'association, de sa compétence à remplir cette position de chef et à incarner ce rôle politique emblématique.

CONSIDÉRATIONS FINALES

On a analysé brièvement une situation particulière où sont observables des processus induits par le système paternaliste dans un contexte indigène. L'objet a été construit à partir de la perspective de l'ethnographie politique, afin d'examiner des mécanismes de pouvoir et des processus politiques inter-ethniques, dans le réseau partiel focalisé par cette recherche. Le modèle, proposé et discuté par Friedrich, de légitimation des *caciques* du Mexique a été utilisé dans le cadre d'une réflexion sur l'intervention d'un chef indigène en Amazonie brésilienne. Le groupe ethnique des "Mayorúnas du Marajá" est particulièrement intéressant pour observer le processus de légitimation de la chefferie indigène, étant donné que, contrairement à d'autres territoires indigènes du Moyen-Solimões, le même leader occupe cette position depuis plus de vingt ans sans que son autorité soit contestée par des factions adverses à l'intérieur du Marajá, du moins au point de le destituer. Ce fait donne un caractère de singularité à l'organisation politique du Marajá, car la destitution des chefs indigènes par des factions opposées a été systématiquement observée dans la plupart des groupes indigènes amazoniens du Brésil.

La viabilité de cette ligne d'analyse est un indicateur de la possibilité de comparer des processus politiques de niveau local dans différentes situations sociales en Amérique latine. Cette préoccupation comparative devient particulièrement importante aujourd'hui, quand s'impose l'exigence d'un raffinement des outils d'analyse des luttes sociales et des mouvements ethniques émergents, étant donné que l'intégration mondiale des marchés entraîne des processus d'exclusion, et par conséquent le surgissement de conflits et la création de dispositifs politiques d'intervention.

L'observation a focalisé les mécanismes politiques associés à la relation entre le mouvement ethnique mayorúna, l'intervention du chef en tant que représentant de ce mouvement ethnique, et une crise du système paternaliste au niveau local, qui n'implique pas, dans cette situation, l'éclosion de conflits sociaux, mais la recherche de nouveaux dispositifs de participation, autant à l'intérieur du groupe ethnique que dans sa relation avec des représentants de la société nationale. Ces dispositifs de participation sont liés à l'expression de revendications territoriales, et associés au processus de structuration du mouvement ethnique lui-même.

Il s'agit de la reconnaissance des relations catégorielles et de l'établissement des liaisons ethniques et intra-ethniques, à partir des liens de parrainage et d'alliance contractés entre les participants des assemblées

et des rencontres inter-ethniques, et entre les membres de la direction de l'UNI ou d'autres formes associatives. Quoique, en théorie, ces liens soient considérés comme positifs par les missionnaires catholiques, ils sont parfois vus par eux avec suspicion car, dans la pratique, ils entraînent souvent des liaisons extra-matrimoniales entre représentants de différentes ethnies, liaisons que les prêtres considèrent comme illégitimes et impures, puisqu'en général les Indiens ne souhaitent pas de consécration religieuse de ces unions. D'une façon plus générale, ces nouvelles relations se développent hors du contrôle des représentants de la société nationale, dans le cadre de l'UNI, et sont portées par l'aspiration à l'autonomie du mouvement des Indiens de Tefé face aux représentants d'institutions non indigènes, principalement face aux organisations indigénistes et aux Églises catholique et évangélique. Il s'agit d'un processus de mobilisation politique, qui suppose l'identification de protagonistes opposés et de forces conflictuelles. Dans ce contexte, la reconnaissance de l'exercice de l'autorité paternaliste non indigène en tant que forme de domination a permis l'agglutination des Mayorúnas du Marajaí autour de la figure paternelle d'un chef, débouchant sur la constitution d'un mouvement ethnique reconnu par les acteurs et institutions de la société nationale. Pourtant, l'insatisfaction vis-à-vis du pouvoir paternaliste représente également la recherche de catégories sociales de référence qui ne sont pas nécessairement des catégories ethniques. Il s'agit de la reconnaissance des inégalités et des privilèges sociaux, et de la mise en évidence des relations de forces produites par l'exploitation paternaliste qui légitime le contrôle, par un groupe restreint d'acteurs, de la chaîne de domination et des réseaux politiques.

Juillet 1994/janvier 1996

Priscila FAULHABER

Museu paraense Emílio Goeldi, Belém

BIBLIOGRAPHIE

- ALAVI, H. 1973, "Peasant Classes and Primordial Loyalties" *The Journal of Peasant Studies* I (1), pp. 23-62.
- BARNES, J. A. 1969, "Networks and political process", in J. C. MITCHELL (ed.), *Social Networks in urban situations*, Manchester/Lusaka, Manchester University Press for Institute of Social Research, pp. 51-76.
- FAULHABER, P. 1987, *O navio encantado : Etnia e alianças em Tefé*, Belém, Museu Goeldi.
- – 1992, *O lago dos espelhos. Um estudo antropológico do saber sobre a fronteira a partir do movimento dos índios em Tefé/AM*, Campinas, Universidade estadual de Campinas, Departamento de Ciências Sociais, thèse de doctorat.
- FRIEDRICH, P. 1977, "The Legitimacy of a Cacique" in SCHMIDT *et al.*, (org.), *Friends, Followers and Factions*, Berkeley, University of California Press, pp. 264-279.
- MITCHELL, J. C. 1973, "Networks, Norms and Institutions" in BOISSEVAIN & J. C. MITCHELL (eds.), *Network Analysis Studies in Human Interaction*, Paris-La Haye, Mouton.