



HAL
open science

Tombeau des Aymorés

Florent Kohler

► **To cite this version:**

Florent Kohler. Tombeau des Aymorés : Le monde souterrain des Indiens Pataxo (Bahia, Brésil). SE-LAF. Peeters, pp.240, 2011, Langues et sociétés traditionnelles, Françoise Grenand, 978-90-42922297. halshs-00599696

HAL Id: halshs-00599696

<https://shs.hal.science/halshs-00599696>

Submitted on 25 Nov 2016

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

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

TOMBEAU DES AYMORÉS

Le Monde
Souterrain des
Indiens Pataxo (BA
– Brésil)

Florent Kohler

Ed. Peeters, **ISBN:** 978-
90-429-2229-7, 2011

PRÉAMBULE

Au pied du Mont Pascal, à l'extrême sud de l'État de Bahia, réside une communauté de 3 000 Pataxó.¹ Ces Indiens sont parmi les derniers représentants des groupes Macro-Gé qui occupaient le littoral, conjointement aux Tupi, au moment de l'arrivée des Portugais. On les appelait alors les *Aymorés*, et leur seul nom répandait la terreur parmi les bourgs et les comptoirs de la côte brésilienne.

Les Pataxó ont frôlé l'extermination au début du XX^e siècle. Les survivants sont ceux qui, à la fin du XIX^e siècle, sont passés par un processus de sédentarisation et d'évangélisation. Les Pataxó actuels, catholiques et pentecôtistes, s'adonnent à l'agriculture et obtiennent des revenus de la vente d'artisanat dans les villes balnéaires qui jouxtent les réserves. Les Pataxó ont perdu leur langue originelle et parlent un portugais régional, en dépit des efforts des plus jeunes pour la reconstituer à partir de quelques termes subsistant.²

¹ On prononce « Patacho », avec un « o » ouvert. Concernant l'emploi des termes « Indiens » ou « Amérindiens », j'ai adopté la terminologie en vigueur au Brésil où le terme « Amérindien » désigne généralement l'ensemble des populations indigènes du Nouveau Monde, le terme « Indiens » s'appliquant de préférence aux populations brésiennes.

² Je propose au lecteur un glossaire dans lequel, outre certains mots portugais ayant une connotation spécifique (régionale, écosystémique, contextuelle), les mots d'origine indigène sont écrits en gras. Les termes figurant au glossaire sont suivis d'un astérisque*. Ce glossaire comprend également une liste des abréviations et acronymes (FUNAI, IBAMA, etc.)

Preamble

Le territoire qui leur a été concédé (8627 ha, Terre Indigène³ homologuée en 1991), après des années de résistance et d'humiliations, forme le tiers d'une zone de préservation de la Forêt Atlantique, le Parc National du Mont Pascal. Cette situation est fréquente au Brésil, où l'on ne compte pas moins de vingt-six cas de superposition d'Unités de Conservation de l'Environnement et de Terres Indigènes. Selon la loi brésilienne, ces Unités de Conservation sont définies comme des zones sanctuarisées, où la présence humaine, dans le cas des Parc Nationaux et Réserves Biologiques, est prohibée.

Les Indiens du Brésil ne sont pas cantonnés à l'Amazonie, et le fait d'être Indien ne se résume pas aux ornements de plumes et aux peintures corporelles. La question de l'identité, ethnique ou autre, est singulièrement obscurcie par les changements d'échelle permanents, de l'ethnique au générique, de l'individuel au communautaire. Si nous considérons les Pataxó à la fois comme des représentants du groupe Macro-Gé, au même titre que les Kayapó ou les Bororó, et comme des représentants du monde rural du Nordeste brésilien, c'est parce que nous avons renoncé aux assertions globalisantes du type « ils sont réellement ceci ou cela ». Les Pataxó sont, de fait, la résultante d'un parcours historique, irréductible à d'autres parcours dès lors que nous adoptons une perspective anthropologique ; notre ambition n'était donc pas de déterminer des principes généraux d'évolution historique, mais plus modestement de contribuer à la connaissance d'un groupe humain précis, en appliquant une méthode d'analyse des récits qui considère les stéréotypes comme révélateurs des systèmes de représentation forgés par l'histoire. La méthode, je l'espère, est extrapolable ; l'analyse en elle-même ne l'est pas.

Il s'agit ici de comprendre comment les Pataxó interagissent avec la société environnante, et quels rapports ils entretiennent avec les écosystèmes dont ils sont devenus, de fait, les gardiens. Il s'agit surtout de répondre à une interrogation lancinante : comment peut-on à la fois se proclamer garant d'un espace naturel, et le croire en toute sincérité, et se livrer à une destruction impitoyable des reliquats de forêts qui entourent le Mont Pascal ? Cette interrogation dépasse bien entendu le terrain choisi pour cette enquête. La réponse à cette question est l'objet de cet essai monographique qui ne résulte pas, soulignons-le, d'une exigence académique, mais d'un cheminement personnel vers l'anthropologie.

J'ai effectué, durant la période de l'enquête, sept séjours dans les Terres Indigènes du Mont Pascal et de Coroa Vermelha, mais aussi à Cumuruxatiba où survit une communauté pataxó dont la terre n'a pas été délimitée. Ces

³ Certains éléments juridiques ou historiques qui alourdiraient par trop le texte font l'objet d'encarts disséminés au long des pages. Leur liste figure dans la table des illustrations. Dans le cas présent, on se référera à l'encart 2, « Processus de démarcation des Terres Amérindiennes ».

Préambule

séjours furent les suivants : avril et juin 2001, juillet-août et décembre 2002, avril et juillet-août 2003, décembre 2004 – janvier 2005. Un dernier passage en avril 2007, en compagnie de mon épouse, m’a permis de « tuer la nostalgie » (*matar saudade*) en revoyant de vieux amis.

* * *

Certaines contributions sont décisives lorsqu’il s’agit d’aborder un projet de recherche et de le mener à bien. Elles le seront aussi pour tout lecteur qui souhaiterait compléter sa connaissance des Macro-Gé du Nordeste brésilien.

Si l’on excepte la thèse de doctorat soutenue en 2004 par mon compagnon de terrain Gabriele Grossi, portant sur l’articulation entre parenté, territoire et esprits, et mes propres contributions (Kohler, 2004a et b), il n’existe aucune étude en français sur les Pataxó. Nos analyses sont convergentes et complémentaires : je me suis pour ma part focalisé sur la question du territoire comme espace physique et symbolique, sous forme de temporalité transposée. Je ne me suis pas attardé sur la question des fêtes catholiques, ni sur les changements induits par la conversion progressive des Pataxó au Pentecôtisme, aspects amplement traités par Grossi.

Du côté brésilien, en revanche, les études portant sur les Pataxó se sont multipliées⁴, depuis le mémoire pionnier de Maria do Rosário Gonçalves de Carvalho, soutenu en 1977. Cette monographie, centrée sur le système économique de ce qui n’était alors qu’un tout petit village, est riche d’informations historiques, d’autant plus précieuses qu’elles nous permettent de confronter les versions anciennes des récits à celles qui sont tenues une génération plus tard.

La question de l’institution scolaire a été étudiée de manière approfondie par Ana Cláudia Souza, élève de Carvalho, dans un mémoire soutenu en 2001. Les processus de reconstruction de la mémoire historique ont fait l’objet d’une thèse de doctorat, celle de Cláudia Netto do Valle (2000), intitulée *Je suis Brésilien, Babianais, Pataxó*. Les stratégies de subsistance et de survivance ont été abordées sous deux angles différents, l’un, identitaire, par Juliana Cardoso, en 2000, l’autre, celui de l’invention de la tradition, par Rodrigo de Azeredo Grünevald, dans une thèse de doctorat publiée en 2001 sous le titre *Os Índios do Descobrimento: Tradição e Turismo* (« les Indiens de la Découverte : Tradition et Tourisme »), Rio de Janeiro, Contra Capa.

Bien qu’ils ne portent pas spécifiquement sur les Pataxó, je voudrais signaler les travaux de Maria Hilda Baqueiro Paraíso, historienne, dont la thèse de doctorat intitulée « Le Temps de la douleur et du travail » (1998) offre un

⁴ Je ne citerai ici que les monographies.

Preamble

panorama stupéfiant de la destruction progressive des groupes indiens du sud de Bahia, dont les Pataxó sont parmi les ultimes représentants, avec les Pataxó Hã-hã-hãe et les Maxakali du Minas Gerais. Quant au mémoire de Myriam Álvares sur les Maxakali (1992), il m'a permis d'effectuer des rapprochements fort utiles, principalement dans le domaine des esprits.

PREMIÈRE PARTIE

DE L'ENQUÊTE ET DU TERRAIN

CHAPITRE 1

LE MONDE COMME REPRÉSENTATION

Imaginons notre monde, ce monde-ci, parfaitement palpable et perceptible, constituant une réalité pleine et entière ; puis, posé sur ce monde, un ensemble de représentations qui prétendent l'appréhender, le définir, le circonscrire à l'aide d'un instrument qui n'est pas de même nature, c'est-à-dire le langage. Si la paroi de la fameuse caverne n'était rien d'autre que la réalité ? Elle se déploierait sous nos yeux, mais nous persisterions à n'y voir que les ombres projetées par un feu, dansant sur la paroi, au lieu de considérer la paroi elle-même.

Serait-il possible après tout que nous vivions dans une réalité autre, non pas pensable, mais bien *produite* par la pensée, pire encore : par des formules toutes faites, clichés, logos, slogans, qui s'imposeraient comme autant de réalités vraies. Nous évoluerions ainsi dans un monde tout chargé de signifiants ne renvoyant plus qu'à eux-mêmes, déconnectés de l'univers qu'ils sont supposés signifier.

La prégnance du discours au détriment de la réalité des choses s'imposa comme une évidence un 19 avril, lorsque, sans préméditation aucune, j'assistai aux célébrations de la Journée de l'Indien dans le village indigène de Barra Velha. Cette journée est consacrée, au Brésil, aux peuples autochtones : émissions spéciales, journée portes ouvertes, manifestations culturelles, activités scolaires à l'unisson de ces Brésiliens méconnus que sont les indigènes, et l'occasion, pour ceux-ci, de se rappeler au souvenir de leurs concitoyens.

La communauté entière jouait le jeu de cette célébration, portant des pagnes et des diadèmes de plumes, maquillée au rocou (*Bixa orellana*) et au génipa (*Genipa americana*), et ayant préparé pour l'occasion toute sorte de plats traditionnels, *pamonha* (manioc doux à la noix de coco, cuit à l'étouffée), crabes et palourdes de la mangrove, *muqueca* (poisson cuit dans la feuille de *patioba* – *Syagrus picrophylla*) et *cauim* (bière de manioc). Ce fut l'occasion d'entendre nombre de discours, la plupart stigmatisant d'ailleurs cette date comme étant imposée par l'envahisseur, le Blanc. Etranger au village, je fus l'objet d'une attention particulière, et l'on m'expliqua, surtout les plus âgés, comment l'Indien vivait avant Cabral, se nourrissant de gibier et de fruits fournis par la forêt, la mère nourricière des Indiens. Avant Cabral, pas de limites aux déplacements, pas de pollution, pas de déforestation, pas de maladies. Les discours communautaires, quant à eux, portaient plus spécifiquement sur la lutte entreprise par les Pataxó pour retrouver leur terre, et surtout « l'*aldeia-mãe* » – la « communauté-mère », ou village originel – de Barra Velha, dont ils furent expulsés à plusieurs reprises. Les jeunes leaders encourageaient leur génération à s'enorgueillir d'être Indiens, l'exhortait à avoir une âme de *guerreiros**, de guerriers, prêts pour la lutte politique, prêts à « marcher fermement » en respectant les traditions mais surtout en allant à l'école, pour y apprendre à lire et ne plus souffrir de discrimination. On assistait ainsi, dans les discours, à une répartition des rôles : aux anciens le patrimoine et la mémoire, aux jeunes la lutte sur tous les fronts, en particulier celui de l'éducation ; d'un côté, la lutte sur le terrain du droit des minorités ouvert par la Constitution brésilienne de 1988 ; de l'autre, le *resgate da cultura**, la sauvegarde de la culture.

Or les Pataxó faisaient partie encore récemment du groupe dit des « *remanescentes** », c'est-à-dire des populations rémanentes : ni leur langue ni, dans une moindre mesure, leur culture d'avant l'évangélisation n'ont été préservées. Ils semblaient donc illustrer de manière idéale ce que des historiens comme Hobsbawm & Ranger (1983) appellent « l'invention de la tradition », dans la mesure où bien des éléments constitutifs de leur folklore ont été empruntés à d'autres groupes, mieux préservés. Ni les costumes, ni les danses et les chants, ni l'organisation politique du village ne correspondaient, en apparence, à une tradition qui serait propre, qui serait « authentique ».

Par ailleurs, le caractère « sylvicole »⁵ des populations indigènes relève en grande partie d'un fantasme occidental. Les populations humaines vivant exclusivement de chasse et de cueillette après la révolution néolithique se comptent sur les doigts de la main. Dans le cas du Brésil, c'est précisément l'arrivée des Portugais qui obligea, lorsque la situation se mit à dégénérer en hécatombe, certains peuples amérindiens à renoncer à l'agriculture, à cause des *razzias* menées contre eux. La vie en forêt était donc une conséquence de

⁵ C'est le terme employé dans la Constitution brésilienne de 1988.

Le Monde comme représentation

l'invasion, et non un état antérieur. Ce fantasme relevait du stéréotype ancien et bien ancré du Bon Sauvage, qui vit en harmonie avec la nature et en paix avec lui-même... Après quelques heures, mes oreilles bourdonnaient de clichés concernant la nature, la lutte, la discrimination, l'éducation, etc. Les Pataxó proclamaient donc leur attachement à une forêt et à un mode d'existence dont ils étaient manifestement éloignés.

Le cas exposé ici se veut un exemple du dilemme qui se pose aussi bien aux peuples autochtones qu'à ce que l'on appelle les *populations traditionnelles**. La Constitution brésilienne de 1988 a reconnu l'antériorité des droits territoriaux indigènes par rapport au droit national, l'Union se chargeant de protéger « l'organisation sociale, les coutumes, les langues, les croyances, les traditions et les droits originaires des Indiens sur les terres qu'ils occupent traditionnellement (...) ».⁶ Ces terres sont définies comme étant celles qu'ils « utilisent pour leurs activités productives, celles qui sont indispensables à la préservation des ressources naturelles utiles à leur bien-être et, enfin, celles qui sont nécessaires à leur reproduction physique et culturelle selon leurs usages, coutumes et traditions » (art.231, § 1, *idem*). Ces articles constitutionnels sont le résultat d'une lente évolution de la psychologie nationale (et peut-être de l'imaginaire occidental), qui, ayant renoncé à faire des Indiens des citoyens de deuxième catégorie, voués à l'intégration, semble à présent désirer qu'ils se figent pour l'éternité dans l'état où l'on aime à les imaginer : proches de la nature, répétant inlassablement leurs rituels dans une temporalité cyclique, étrangers aux mutations qui résultent des progrès technologiques. Tout l'art des Pataxó consiste à développer une stratégie de compromis qui fait une large part au « traditionnel » mais leur permet d'accéder à la société de consommation. La forêt, qui garde partiellement son aura mythique, est, dans la pratique, sacrifiée.

Identités et stéréotypes

Le rôle que jouent les stéréotypes culturels dans les constructions de l'identité sous-tend cette enquête, entreprise à la suite de cette mémorable Journée de l'Indien à Barra Velha. Mais le risque était grand de confondre le discours ethnique, la revendication identitaire, prononcés ponctuellement, avec une vie mentale, tant individuelle que collective, d'une tout autre dimension. Une fois installé au village, une fois accueilli, on s'aperçoit bien vite que la vie quotidienne l'emporte sur tout le reste ; bientôt, les questions d'ordre ethnique ou politique me paraissaient, comme à mes interlocuteurs, entièrement dénuées de sens quand il s'agissait d'aller planter du maïs ou de récolter des oursins.

⁶ Art. 231, Chapitre VIII, « Des Indiens ». Pour une analyse de la question amérindienne dans la législation brésilienne, voir Buchillet, 1997 : 87, dont nous citons la traduction.

Chercher à expliquer une société humaine, dont l'existence se déploie en de multiples niveaux psychiques et relationnels, en des activités dites productives, ou sociales, ou de pur délasserment, cela en la réduisant à une stratégie ponctuelle de revendication ethnique, sur la foi de discours prononcés en une occasion particulière – le Jour de l'Indien –, eût été une démarche périlleuse. Les Pataxó ont connu une histoire douloureuse, faite de massacres, de dispersion. Ce passé que les anciens avaient vécu, les récits qu'ils en faisaient, et la réalité actuelle, faite de tensions et de menaces renouvelées, étaient constitutifs de l'identité collective. C'est au nom de ce passé que les Pataxó développent des stratégies modernes de communication, inscrites dans une stratégie fondée sur l'autochtonie et de l'ethnicité telles qu'elles sont reconnues par les institutions politiques, nationales et supranationales.

Ils mettent en avant ce qu'ils pensent être des traits indiscutables de l'indianité telle qu'elle est construite par la société dominante, société dont leur sort dépend en ultime instance. Ils se conforment donc, en certaines occasions, à une figure stéréotypée, alors même qu'ils sont, par la force des choses profondément imprégnés d'un mode de vie paysan propre au Nordeste brésilien, celui des *caboclos** métissés, de religion catholique teintée de rituels d'origine indigène ou africaine. Leur communauté forme donc, d'un point de vue scientifique, un objet fluctuant. Tout comme il serait vain de prétendre appréhender « la véritable identité indigène » des Pataxó, comme une pépite conservée dans la gangue formée par des siècles d'interactions conflictuelles avec la société nationale, il serait tout aussi vain, voire naïf, de ne les appréhender que sous l'angle de la « construction identitaire », comme si leur « indianité » était née la veille, par un brusque retournement de situation.

Les communautés humaines ne peuvent être pensées comme des entités autonomes : elles se constituent et se soudent précisément parce qu'elles sont en contact avec d'autres communautés. Les anciennes notions de *synchrétisme* et d'*acculturation* tendaient à considérer ces contacts comme des phénomènes accidentels, aux résultats d'autant plus durables qu'ils étaient épisodiques. Or des éléments provenant de l'extérieur sont en permanence absorbés et rechargés en signification par un groupe, aussi la diversité culturelle peut-elle sembler s'effacer alors même que la différenciation ethnique s'accroît (Poutignat & Streiff-Fénart, 1995). L'humanité, dit Warnier (1999 : 106), est « une machine à créer de la différence ». C'est l'avantage offert par les théories du contact⁷ que d'appréhender ces processus et de ne pas figer les sociétés dans

⁷ Les différentes « théories du contact » ou de « l'ethnicité », dérivant de l'ouvrage fondateur de Frederik Barth (1969), sur lesquelles le chercheur en sciences sociales peut s'appuyer, théories instrumentalistes, « mobilisationnistes », abordent les sociétés humaines en fonction de leurs interactions avec le monde environnant et de leur utilisation stratégique de l'identité (Poutignat & Streiff-Fénart, 1995 : 108). Elles permettent de penser la manière dont les formes

Le Monde comme représentation

le moment de l'observation. Les dynamiques relationnelles, interethniques particulièrement, deviennent l'objet de la réflexion.

Mais, de même qu'une étude fondée sur le discours identitaire n'appréhende finalement de l'identité qu'une performance discursive, de même la pensée du contact peut amener à négliger la part intime d'une société, d'une famille, d'un homme ou d'une femme. De plus, dans la perspective d'un abord sociopolitique, que faire des mythes, récits de veillée, conversations anodines, plaisanteries, toutes ces données qui s'imposent au chercheur et qui peinent à entrer dans une étude de situation ?

J'accumulais, au cours de mes séjours, nombre d'entretiens, d'observations, le plus souvent recueillis sans intention particulière, simplement parce que je me trouvais là. L'essentiel des journées se passait en conversations anodines, tenues en marge d'activités quotidiennes, plantation, cuisine, réparations, préparation de la farine de manioc. Le soir, des discussions se déroulaient sur le pas de la porte, ou bien l'on jouait au football ou au jeu des Mille Bornes (laissé là par une visiteuse française), ou bien on assistait aux feuilletons mexicains sur les chaînes Record ou SBT. J'allais d'une maison à l'autre, d'un village à l'autre, et à chacun de mes voyages, l'atmosphère était différente, l'intimité plus grande, et le plaisir que j'éprouvais également à revoir des visages familiers, à connaître l'évolution des maisonnées, à voir grandir les enfants. Progressivement je fus pénétré par la justesse des paroles de Pierre Verger :

« Les questions que les anthropologues posent sont, en général, complètement inadéquates. Ils veulent comprendre des choses qui ne peuvent pas être comprises. On fait une étude quand on vit avec les gens. Ce qui est intéressant, c'est de coexister avec les gens, de faire les mêmes choses qu'eux et de participer sans vouloir à tout prix comprendre. » (Castillo, 1999 : 168)

Les données qui s'accumulaient étaient fort disparates et contrastaient avec les travaux de mes collègues amazonistes, dévoilant des cosmologies impeccables aux oppositions bien tranchées. Souvent, j'avais le sentiment que les Pataxó, les jeunes tout particulièrement, réagençaient tout leur système de référence dès que j'avais le dos tourné. D'une fois sur l'autre, un rituel, une chanson en langue indigène disparaissait sans laisser de traces, mes relevés de vocabulaire autochtone étaient périmés non seulement à chacun de mes voyages, mais aussi d'un village à l'autre.

Pour autant, je n'avais pas le sentiment d'être confronté à un monde hétérogène ou fantasque. En dépit des aléas historiques, des expériences

d'identification basées sur la religion, la langue, l'origine, « sont devenues des foyers effectifs de mobilisation de groupe pour des buts politiques concrets. » (Glazer, 1975, *cit. in* Poutignat & Streiff-Fénart, 1995 : 105)

De l'enquête et du terrain

individuelles marquées par l'émigration et le retour, la communauté tenait bon, elle était soudée, partageait une vision et une manière de vivre les choses perceptibles quoique difficiles à mettre au jour. Les données semblaient trop floues pour me permettre une approche structurale, et je me doutais d'ailleurs, après quelques tentatives, que le résultat d'une telle approche serait sans doute satisfaisant intellectuellement mais ne correspondrait qu'à une infime partie de la réalité à laquelle j'avais accès. Mes interlocuteurs racontaient des histoires que l'on pouvait résumer en trois lignes, facilitant ainsi les comparaisons et les mises en parallèle. Mais ces trois lignes, étaient-elles bien l'histoire que l'on avait racontée ? Où était donc passé le reste, le contexte, les commentaires, les répétitions, les variantes, les réactions des auditeurs ? Ils racontaient aussi des mythes anciens et riches de significations, qui pouvaient être mis en rapport avec des manifestations rituelles ou des positions idéologiques, mais je craignais, en me focalisant sur ces rapports, de voir échapper ou de sacrifier comme non pertinent tout ce qui n'entrait pas dans ce système de correspondances. Certains habitants du village, par exemple, ne juraient que par l'achat d'une télévision : ce désir avait de lourdes conséquences, mais en quoi cadrait-il avec une analyse structurale ?

La micro histoire

Il fallait pourtant considérer cette perplexité qui m'accompagnait comme partie intégrante de l'enquête. C'est là un des apports majeurs de la « micro histoire » telle qu'elle fut mise en pratique par Carlo Ginzburg : cette approche me permettait en effet d'appréhender l'ensemble hétéroclite des faits de la vie réelle et psychique des Pataxó auxquels j'avais accès. Dans son ouvrage intitulé *les Batailles Nocturnes*, Ginzburg étudie l'évolution d'une secte agraire dans le Frioul du XVI^e siècle, celle des Benandanti, qui pratiquaient en rêve des rites de fécondité agricole d'origine non chrétienne. Les multiples enquêtes et procès déclenchés par l'Inquisition finirent par associer ces pratiques à la sorcellerie et au sabbat. L'analyse des archives inquisitoriales montre comment, au cas par cas, l'imaginaire officiel s'imposa en forçant les accusés à une réinterprétation démonologique du fonds populaire dans lequel ces rites étaient ancrés.

Cette démarche, à la fois historique et anthropologique, cherche à « restituer la contemporanéité de l'autrefois dans toute sa singularité » en reliant, par exemple, « un événement historique singulier à des systèmes plus englobants de données et de significations » (Bensa, 1996 : 39-40). Plutôt que de se perdre dans les stratégies contextuelles ou à l'inverse de figer pour l'éternité ce qui est une réalité *in progress*, il s'agit de comprendre comment l'histoire produit de la culture et, réciproquement, comment la culture – au

Le Monde comme représentation

sens large de mode de vie et de représentation – fait l'histoire. Ainsi que l'écrit Bensa (2006 : 30) :

« La micro histoire ne rejette donc pas l'histoire générale, elle la complique en prenant soin de distinguer les niveaux d'interprétation : celui de la situation vécue par les acteurs, celui des images et symboles qu'ils mobilisent, consciemment ou non, pour s'expliquer et se justifier, celui des conditions historiques d'existence de ces personnes à l'époque où leurs paroles et leurs comportements ont été notés. Ces précautions interdisent toute compréhension univoque et dégagent des strates de signification qui, quoique s'interpénétrant, conservent une certaine autonomie structurelle. »

Exemplaire à cet égard est la recherche de Peter Gow (1991), menée chez les Piro du bas Urubamba, au Pérou. En centrant son étude sur la question de la parenté comme productrice d'histoire, il renonce à l'opposition si fortement ancrée entre sociétés traditionnelles « anhistoriques » et sociétés « acculturées », victimes passives de processus historiques extérieurs à elles. C'est le même langage et les mêmes valeurs, celles de la parenté, qui codifient les discours des Piro, qu'il s'agisse d'évoquer leur condition d'Indiens modernes, métissés, ayant accès à l'éducation, inscrits dans des dynamiques politiques régionales, et le passé de leurs ancêtres asservis par les patrons du caoutchouc, ou leurs liens avec d'autres communautés affines qui demeurent dans la forêt et limitent les contacts avec la société nationale.⁸ Et de même, dans le cas des Pataxó, il s'agissait d'accepter l'idée d'inachèvement de l'histoire, et d'appréhender, sous les discours contradictoires, et surtout, dans la contradiction entre discours et actes, ce qui constitue, pour les Pataxó, le fonds de cohérence sans lequel aucune psyché humaine ni aucune société ne sauraient conserver leur intégrité.

Les Pataxó ne vont pas nus et ne s'ornent pas de plumes : cette assertion décevante à première vue ne l'est plus si l'on se demande pourquoi les descendants des colons portugais ne portent pas de fraise ni de pourpoint brodé. La réalité des peuples autochtones n'est pas étrangère au monde contemporain, à ce que l'on appelle la « globalisation ». Certains en souffrent, d'autres s'en accommodent, mais il n'en est aucun qui ne puisse être considéré comme acteur de son histoire, une histoire qui est pour lui tout sauf inintelligible. J'irai plus loin en affirmant qu'il existe, dans les communautés indigènes que j'ai eu le loisir de fréquenter, davantage de conscience historique, dans la vie quotidienne aussi bien que dans l'action collective, que dans nos propres sociétés urbaines aux mondes juxtaposés, aux liens sociaux partagés

⁸ L'un des grands mérites de Peter Gow est de ne pas élever le métissage au rang de concept, bien que le titre de son livre (*Of Mixed Blood*) semble le suggérer. La question de la « pensée métisse », telle qu'exposée par Gruzinski (1999), me semble difficile à cerner sur le terrain : ou bien l'on en fait une constante des sociétés actuelles, auquel cas son champ d'application est si vaste qu'elle devient inopérante ; ou bien l'on cherche à en déterminer les contours spécifiques dans une société donnée, et dès lors elle se confond avec son parcours historique.

De l'enquête et du terrain

entre autant de milieux qu'il y a d'activités. C'est la prégnance de la tradition orale qui explique ici à la fois la cohésion sociale, sa continuité, mais aussi la capacité d'adaptation, due à la flexibilité des représentations, à la labilité des différents systèmes de signification qui peuvent être mis en œuvre alternativement.

De la littérature appliquée à l'anthropologie

Une formation littéraire présente ici quelques avantages. S'interrogeant sur la nature du savoir anthropologique, Clifford Geertz (1983 : 69) notait qu'il existe un rapport entre enquête ethnographique et explication de texte, et ce rapport n'est pas uniquement d'analogie. En effet, au début de mon enquête, la méthode de l'analyse narratologique s'imposa dès lors que j'entendais m'intéresser aux discours et, plus généralement, aux actes de paroles. Il s'agissait d'analyser les stéréotypes culturels⁹ comme marqueurs dénotant des systèmes plus vastes dans lesquels ils seraient inscrits.

Michael Riffaterre observe que le stéréotype, en littérature, est le signe d'un monde de références communes, nécessaire à l'acte de réception. Lorsque Baudelaire écrit « l'Espérance, comme une chauve-souris / S'en va battant les murs de son aile timide », il démultiplie et oriente l'effet de sa comparaison en contrecarrant le système référentiel du lecteur qui associe, dans notre culture, la chauve-souris à la nuit, au mal, au désespoir. Cette juxtaposition recèlerait, selon Riffaterre (1979 : 13), la clé de l'interaction poète/lecteur :

« Pour que le lecteur perçoive ces éliminations ou substitutions, il faut d'abord qu'il puisse identifier le système, reconnaître quelle mythologie est mise en œuvre. Or cette identification même n'est possible que par l'existence, dans le texte, de stéréotypes dont la lecture, même sous forme de fragments, est une espèce d'amorce : elle déclenche dans notre esprit le déroulement du système de lieux communs ou du moins nous prédispose à déchiffrer la suite en pleine conscience de ce système comme contexte verbal. »

⁹ Ne confondons pas ici *stéréotype* et *cliché*. Les sciences sociales ont fait un large usage de cette notion de stéréotypes depuis qu'en 1922, Walter Lippmann les a définis comme étant des « *pictures in our heads* », des images servant de médiation entre la réalité et nous. Le stéréotype conserve souvent, dans les définitions, des attributs tels que « figé », « infondé » ou « incorrect », qui l'assimileraient à une « croyance » (Amossy, 1991 : 28) ; mais on peut également, et de manière plus féconde, le rapprocher du « concept », un processus social de cognition (Vinacke, 1957), nécessaire à la catégorisation du réel. De ce fait, il joue un rôle fondamental dans les interactions individuelles, dans la mesure où nous ne pouvons communiquer que sur un fonds de connaissances ou d'opinions partagées (voir également Kohler, 2007).

Le Monde comme représentation

Il en va de même dans les multiples actes de paroles qui ont lieu, à toute heure du jour, dans différents contextes : du mythe fondateur à la plaisanterie, du récit historique au discours politique, il existe des signifiants – mot, expression, comparaison – qui s’organisent en réseaux et permettent de passer d’un monde de signification à un autre, car ils sont réversibles, malléables, ils participent à la force de l’expression et atteignent leur objectif dès lors que l’interlocuteur maîtrise lui aussi le système sous-jacent à l’ensemble du discours. Cela est tout à fait perceptible dans le domaine des plaisanteries ou jeux de mots (Basso, 1979) : un autochtone qui entend un récit ou une anecdote perçoit spontanément les jeux linguistiques et sémantiques qui sont à l’œuvre – ce que l’observateur devine par les éclats de rire qu’ils suscitent, sans pour autant comprendre ce qui fait le sel de l’histoire. La raison en est simple : le propre du trait d’esprit est justement d’entrechoquer les registres, tout particulièrement par le passage du sens propre au sens figuré, et vice-versa ; pour les comprendre, il ne suffit pas de maîtriser la langue, mais aussi la réalité locale.

Ainsi, chez les Pataxó, l’adjectif *brabo** est polysémique : il peut signifier « sauvage », « méchant », « furieux ». Dans un récit historique, il renvoie aux Indiens sauvages d’avant la conquête, ou non baptisés ; il désigne aussi un cheval rebelle, un chien méchant, en opposition avec l’adjectif *manso** (doux, paisible, apprivoisé), qui s’applique également aux Indiens christianisés. Mais *brabo* peut aussi désigner un homme fâché à l’issue d’une querelle, ou un homme dangereux. C’est ainsi que je suscitai un jour le rire de mes interlocuteurs qui me parlaient des propriétaires terriens hostiles aux Indiens – *fazendeiros brabos* ; je leur demandai s’il existait dans la région des *fazendeiros mansos*, plaisanterie involontaire – j’assimilais les *fazendeiros* à des Indiens – dont ils savourèrent tout le sel.

Il existerait ainsi des « mondes intermédiaires » (Bayard, 1998 : 129), des « lieux » mentaux où s’articulent registres d’expression et niveaux de représentations. Il était dès lors essentiel de transcrire scrupuleusement les paroles de mes interlocuteurs et de considérer tout discours, récit, conversation, comme partie intégrante d’un corpus à analyser comme s’il s’agissait d’un texte, non linéaire certes, mais cohérent dans toutes ses parties, un peu à la manière dont procède la critique génétique, qui considère les différents états d’un texte, des ébauches et repentirs jusqu’à la version définitive. Ce qui semblait auparavant hétérogène ou contradictoire devenait simplement l’expression discontinue de modes de pensée puisant à différentes sources et ressources verbales, en fonction des contextes et des enjeux de l’énonciation.

Devant l’ampleur de la tâche à accomplir, on est souvent tenté de clore le sens pour clore l’enquête, car voyage après voyage, les systèmes se densifient et

se complexifient. Il me fallut bien convenir qu'on ne saurait épuiser les tissus de significations – je crois donc y avoir renoncé à bon escient. Tout juste peut-on percevoir leurs dynamiques, leurs lignes de force : par l'application des méthodes de l'analyse narratologique, je me suis intéressé à la manière dont le système peut devenir autoréférentiel, à l'instar d'une œuvre littéraire ; mais comme ce système demeure vivant, fluctuant, cette méthode se devait d'être complétée par une approche anthropologique, afin de percevoir l'articulation entre pensée, organisation sociale et territoriale, et parcours historique. Ces différents éléments ne se confondent pas, ni ne se superposent, mais ils s'alimentent réciproquement et l'ensemble, je l'espère, sans être carré ni perpendiculaire n'en est pas moins pourvu de cohérence.

Parcours

Afin de donner au lecteur une idée aussi précise que possible des réalités locales et des enjeux territoriaux, je consacrerai le prochain chapitre de cet ouvrage à un portrait des trois principales communautés où s'est déroulée mon enquête : Barra Velha (Monte Pascoal), Coroa Vermelha, et Cumuruxatiba. Les deux premières sont des Terres Indigènes homologuées, mais vivent dans des contextes très différents, contexte rural et organisation traditionnelle pour la première, milieu urbain et activité commerciale pour la deuxième, alors même que les deux communautés sont en contact permanent. La troisième connaît un sort moins enviable : non reconnue par la Fondation Nationale de l'Indien (FUNAI*), la communauté pataxó de Cumuruxatiba est soumise aux pressions des *fazendeiros* et des propriétaires d'auberges, dans un climat très tendu. Un différend historique explique le peu de solidarité exprimée par les parents de Barra Velha, bien que ces deux communautés se reconnaissent une origine commune.

C'est à un parcours temporel que j'invite le lecteur dans les deux chapitres qui suivront. Le panorama historique, dressé au chapitre 3, est focalisé sur l'évolution de la figure de l'Indien sauvage, de l'Aymoré au Botocudo, du XVI^e au XIX^e siècle, et se fonde d'abord sur les chroniqueurs de la colonisation, puis sur les récits des voyageurs naturalistes qui ont arpenté le Brésil au XIX^e siècle. C'est l'histoire telle qu'elle est contée par les Pataxó qui prend ensuite le relais, au quatrième chapitre : récits des origines, et surtout histoire du « massacre de 51 », qui doit être considérée comme fondatrice de la communauté actuelle de Barra Velha. C'est à cette occasion que nous mettrons en application l'analyse des stéréotypes en recherchant, dans les constantes comme dans les variantes, ce qui s'affranchit du domaine de la réalité pour entrer dans une logique fictionnelle, dont la dynamique repose sur les pôles opposés du sauvage et du civilisé. Le passé est l'élément structurant par

Le Monde comme représentation

excellence, et pour paraphraser Bourdieu (qui songeait à la parenté), je dirais que le passé est quelque chose que l'on fait et dont on fait quelque chose. Le « massacre de 51 » fabrique des Indiens sauvages pour mieux les enterrer ou les repousser dans le monde de la forêt.

Ce monde complexe de la forêt, tant sur le plan réel que sur le plan mythique, je le mettrai en perspective avec le monde des hommes – ce sera notre troisième partie. L'esprit de la forêt, la *Caipora**, est un personnage central de la mythologie pataxó. Pour l'appréhender, j'ai essayé, au long du chapitre 5, de comprendre ce qui la relie, non seulement au Maître de la chasse, mais aussi au jaguar, et aux différentes entités de la forêt, anthropomorphes ou non. Les rapports de transformation que la *Caipora* entretient avec les autres entités la placent au centre de la cosmologie associée à la forêt, cosmologie en léger retrait par rapport à celle qui relie le monde du village aux mondes céleste et souterrain : le monde de la forêt s'évanouit, sur le plan temporel et spatial, au figuré comme au propre, par le biais de l'éducation scolaire et par l'avancée de la déforestation. En ce qui concerne les Pataxó, il serait aberrant de placer Dieu ou Saint Sébastien sur le même plan que l'homme-bête ou la *gentia** qui n'apparaissent que dans certains contextes. Néanmoins l'ensemble de ces éléments fait partie de « l'économie mentale » des Indiens Pataxó, pour reprendre l'expression de Goody (1977), et en ce sens joue un rôle identique au système de poids et contrepoids à l'œuvre dans les mobiles suspendus. Les constructions et représentations mentales sont complexes et labiles, mais il existe des clés permettant de passer d'un univers à l'autre sans changer fondamentalement l'économie, mythique cette fois, qui donne leur position et leur cohérence à tous et à chacun : la figure ultime du jaguar nu – transformation *post mortem* de l'Indien sauvage – est la clé qui nous permet d'appréhender le monde ancien, où la forêt se révèle comme lieu de passage des esprits souterrains.

Car les Indiens enterrés n'ont pas disparu, comme on le verra dans le sixième chapitre. Le mythe de Juacema nous permettra de comprendre leur transfiguration en figures temporelles, par le biais de la superposition des espaces, de l'espace perçu en diachronie. Que sont-ils devenus ? Des esprits qui hantent le monde de la forêt et sont appelés parfois dans le monde des hommes, par la grâce des rituels. Émergeant du monde souterrain où ils ont trouvé refuge, ils cherchent à rencontrer les humains, pour les manger tout cru ou simplement pour danser le temps d'un *Amé**. Mais ces Indiens sauvages ne sont pas seuls à se manifester : les ancêtres, les parents morts ou disparus, apparaissent aussi sous différentes formes, dont la plus subtile et la plus éclairante est leur manifestation dans la continuité des générations, telle qu'elle s'inscrit dans le paysage, et dans la représentation que se font les Pataxó de leur territoire. Les cartes dessinées par les Pataxó suggèrent la superposition des

lignées familiales et du réseau hydrographique, le passage temporel des générations se confondant ainsi avec la représentation spatiale.

L'environnement change cependant : développement du tourisme et scolarisation entraînent un décalage toujours plus important entre les générations – un changement transitoire, dû à l'irruption de l'écriture auxquels seuls les plus jeunes ont actuellement accès. C'est ce changement qui fera l'objet de la quatrième partie de ce livre. Nous verrons comment l'institution du caciquat (chapitre 7) demeure un élément essentiel de la cohésion du groupe. Certaines études suggèrent que cette fonction est, chez les Indiens du Nordeste, d'origine récente, et née d'une imposition de l'extérieur. J'exposerai, par quelques exemples, la manière dont s'exerce le pouvoir du cacique chez les Pataxó, mais surtout comment le cacique lui-même, ne sachant ni lire ni écrire, se représente son rôle et sa légitimité. José Ferreira a une vision dynastique très ancrée, et a élaboré un récit que l'on peut qualifier de récit d'initiation : l'histoire de sa mère Josefa écrivant au Président de la République suggère la manière dont la tradition orale peut être orientée, consciemment, par un individu. La fonction de cacique, ici, pourra difficilement être considérée comme « créée » ni « recrée » puisqu'elle s'inscrit dans un continuum historique, et affronte les « défis de la modernité » non par un bouleversement de son mode d'exercice, mais par l'adaptation de son privilège ancien, la parole, aux modalités de la chose écrite.

Les Pataxó ont forgé, au long des décennies, les stratégies politiques et les armes culturelles qui leur ont permis de subsister en tant que groupe, et cela parce que cette résistance adaptative¹⁰ était constitutive de leur culture et de leur tradition. Affirmation ethnique et différenciation culturelle ne sont de ce point de vue qu'une stratégie parmi d'autres, et elles peuvent, comme objets d'analyse, s'avérer singulièrement étroites. Le huitième chapitre s'attachera ainsi à appréhender les dynamiques à l'œuvre dans la société actuelle : l'introduction et la généralisation de l'écriture ont modifié en profondeur la perception du passé, et par l'établissement du système scolaire, ont bouleversé les formes d'autorité traditionnelle. Les instituteurs, en privilégiant la « culture indigène » sous toutes ses formes aux dépens du savoir des anciens, de la transmission par l'oralité et par l'exemple, forment une caste pan-ethnique qui se définit elle-même en élaborant ses propres valeurs, à la manière du *pas franchi* dans le monde agricole de la France des années 50, où les fils de paysans se sont proclamés « agriculteurs » pour valoriser leur savoir technique et l'avancée technologique qui les affranchissaient des conditions du sol et du climat.

¹⁰ Bruce Albert (1997 : 177) parle de « résistance adaptative » à propos « des processus de reconstruction qui dépendent autant des répertoire de légitimation imposés [par les États et les ONG] que de leurs propres ressources politico-symboliques ». Lui-même emprunte cette expression à Stern, 1987.

Le Monde comme représentation

Cette évolution est rendue manifeste par la destruction de la forêt, malgré les multiples programmes d'aide et d'assistance mis en place par des ONG. Mais cette destruction – et sa *fatalité* est, hélas, la thèse qui sous-tend cet ouvrage – n'est aujourd'hui possible que par une aliénation plus ancienne et plus profonde. Je tenterai donc, en manière de conclusion, de réunir le faisceau de stéréotypes relevés au long du parcours. Longtemps stigmatisés comme des brutes et des obstacles au progrès, puis chassés de leur terre au nom de la protection de la forêt, les Pataxó ont exorcisé la vision dépréciée d'eux-mêmes en objectivant leur nature supposée dans le récit du massacre de 51, prélude à leur histoire de reconquête. Cette forêt où reposent les Aymorés fut la cause de leurs malheurs. Un passé douloureux s'inscrit dans le paysage : on ne peut s'en affranchir si on ne le déracine.

CHAPITRE 2

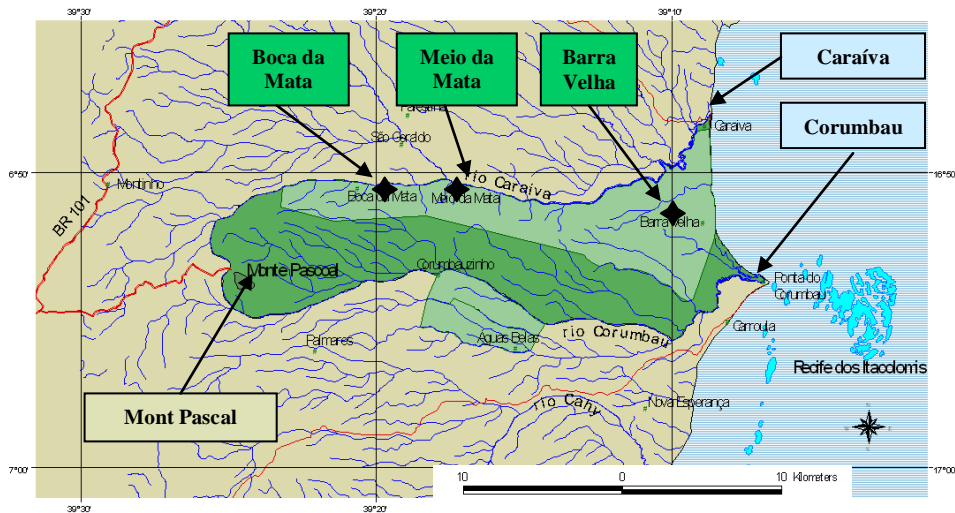
BARRA VELHA, COROA VERMELHA, CUMURUXATIBA

L'ensemble constitué par le Parc National du Mont Pascal et la Terre Indigène du même nom, d'une superficie globale de 22 500 hectares, forme un triangle délimité par les fleuves Corumbau (au sud) et Caraíva (au nord). Le Mont Pascal, à l'ouest, serait la pointe, culminant à 536 mètres d'altitude, et l'Océan, à l'est, serait la base, longue de treize kilomètres, formée de plage de sable fin et de mangrove. Ce triangle peut être vu du ciel : il est en effet, comme le montre l'image-satellite, une des dernières zones boisées de l'extrême sud de Bahia, région située à mi-chemin entre Salvador de Bahia et Rio de Janeiro. Le sud de Bahia est une zone d'occupation traditionnelle des Indiens Pataxó, qui ont obtenu la démarcation de plusieurs territoires, le principal étant celui du Mont Pascal (8 627 hectares) suivi de celui de Coroa Vermelha, à 70 kilomètres plus au Nord. D'autres terres, plus petites, flanquent la réserve principale : Águas Belas, Imbiriba et quelques autres¹¹. Curieusement, une des zones d'occupation parmi les mieux attestées, celle de Cumuruxatiba,










¹¹ Par ordre alphabétique, les Terres Indigènes pataxó de Bahia sont les suivantes (entre parenthèse, le municípe au quel elles sont rattachées) : Águas Belas (Prado), 1 189 ha ; Aldeia Velha (Porto Seguro), en cours d'identification ; Barra Velha (Porto Seguro), 8 627 ha ; Coroa Vermelha (Santa Cruz Cabrália), 1 493 ha ; Corumbauzinho (Prado), 1 145 ha ; Imbiriba (Porto Seguro), 398 ha ; Trevo do Parque (Itamaraju), en cours d'identification. Dans l'État de Minas Gerais, la réserve de Fazenda Guarani (3 720 ha) est partagée entre Pataxó et Krenak, anciennement nommés Botocudos. (Source : Ministério da Educação, 2002 : 67-69).

n'a pas été démarquée, en raison des pressions considérables qu'exercent les propriétaires de *fazendas* et d'auberges qui bordent ce littoral touristique.

Carte 1. Terre indigène pataxó et parc national du Mont Pascal (situation en 2005)



Légende

- | | | | |
|---|-------------------|---|-------------------------|
|  | -Parc National |  | -Hydrographie |
|  | -Terres Indigènes |  | -Routes non goudronnées |
|  | -Continent |  | -Routes goudronnées |
|  | -Océan Atlantique |  | - Localités |
|  | -Récifs | | |

« Terre Indigène » est un terme qui évoque, le plus souvent, les vastes territoires concédés aux Indiens d'Amazonie, pour certains de la taille de la Hollande : on pense à la réserve du Xingu, ou aux territoires Yanomami, à la frontière vénézuélienne. Mais loin de ces zones pionnières, dans le Brésil de l'est et du sud, là où la colonisation est la plus ancienne, existent des dizaines de Terres Indigènes, allant de la taille d'un mouchoir de poche (quelques hectares) à celle d'une grande exploitation agricole. Parmi ces territoires, souvent obtenus de haute lutte, après bien des pérégrinations, la Terre Indigène du Mont Pascal fait figure de géant. Joutant le Parc National du même nom, elle bénéficie qui plus est d'une couverture végétale devenue rarissime (hors Amazonie, la surface forestière au Brésil n'excède pas 4%, contre 25% pour la France).

La zone est classée par l'UNESCO comme « réserve de biosphère » : des contreforts du Mont Pascal jusqu'à l'océan se déploie en pente douce une palette d'écosystèmes du Brésil tropical : forêt pluviale (ombrophile côtière) dite Mata Atlântica*, *campo** (savane ouverte à végétation clairsemée, d'arbustes

Barra Velha, Coroa Vermelha, Cumuruxatiba

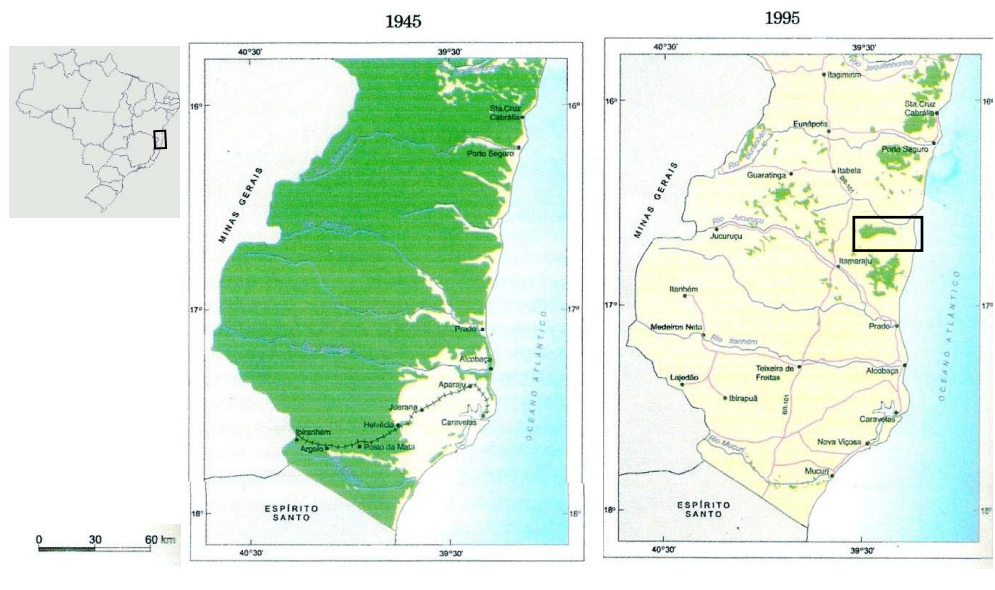
et de palmiers), *restinga** (végétation littorale), mangrove... Le climat est amène, les températures excédant rarement trente degrés et n'étant jamais inférieures à dix-huit degrés, et les pluies sont régulières, particulièrement entre juin et octobre. Dans les zones déboisées, la terre épaisse, d'un rouge ocre, se laisse facilement travailler. Entre mer et forêt, un vaste marais se remplit puis s'assèche au gré des précipitations. La partie littorale, bordée d'une ceinture de récifs, est riche en poissons et en fruits de mer – oursins, langoustes, crabes nageurs (*siri*). La mangrove, surtout, fournit abondamment ses crabes (*caranguejo*), ses huîtres et ses palourdes (*lambreta*). La nuit, quand les groupes électrogènes ont cessé de ronfler, le sommeil cède devant la tentation de regarder les étoiles, le vol blanc des chouettes, les milliers de lucioles.

Encart 1. Forêt Atlantique

La *Mata Atlântica*, « Forêt Atlantique », couvrait deux millions de km², du Nordeste jusqu'au sud du littoral brésilien, à l'arrivée des Portugais en 1500. Victime de la culture du sucre, puis du café, enfin de l'élevage, il ne lui reste qu'entre 5 et 10% de sa surface originelle. Différente de la forêt amazonienne, on y trouve nombre d'espèces endémiques, pour une biodiversité supérieure à celle de sa grande cousine.

Carte 2. Région Extrême-Sud de l'État de Bahia : évolution de la déforestation de 1945 à 1995. Dans le cadre, à droite, la zone du Mont Pascal.

(Sources : IBGE et Collectif, 2000, *Atlas geográfico e histórico da Bahia*, Salvador, Grafset)



Aux deux extrémités de la réserve (côté océan, côté forêt), comme répondant aux éléments, les villages Pataxó semblent mener deux existences distinctes. Côté forêt, les villages de Boca da Mata et de Meio da Mata, villages de pionniers, de défricheurs, sont tournés vers la route nationale BR101, lieu

De l'enquête et du terrain

de passage des convois qui longent, par l'intérieur, le littoral bahianais. Ils ont affaire à une engeance rude, tout ce que la région compte de trafiquants de bois ou d'animaux, et vivent de ce qu'ils extraient de la forêt, fabriquant au tour les écuelles en bois précieux qui seront cédées aux grossistes et vendues le long de la route ou distribuées dans les villes du sud du Brésil, et jusqu'en Europe aujourd'hui.

Côté océan, le village de Barra Velha – la « vieille barre (embouchure) », dont le nom dit assez le caractère ancien – vit de la pêche, de l'horticulture et de la production d'artisanat de graines et de plumes, sous forme de colliers, de boucles d'oreille, qui sont vendus aux touristes de passage. De part et d'autre de la plage, situés hors de la réserve, deux villages de pêcheurs reconvertis au tourisme, Corumbau et Caraíva, alimentent le flux de visiteurs. Lorsque le temps s'y prête, un bus relie, par une méchante route de terre, Barra Velha à la ville principale du municípe, située à une soixantaine de kilomètres de là : Eunápolis, là où les Pataxó s'approvisionnent en viande, petits pains, fromages, boissons, mais aussi canapés, tables et chaises, matériaux de construction. À la première pluie, le bus dérape, s'enlise : il faut tout décharger et attendre le passage des buggies, alertés, qui chargeront les caisses et les progénitures. Parfois, un pneu quitte l'essieu et va se perdre dans les plantations d'eucalyptus : même manège. D'autres fois, c'est une bagarre qui éclate – on fait descendre les hommes ivres et l'on reprend la route.

C'est ainsi, alors même que la Terre Indigène du Mont Pascal se trouve dans une région densément peuplée, que l'on peut dire qu'il s'agit d'une zone isolée, difficile d'accès.

De Barra Velha et de ses habitants

Quelque 3000 Pataxó occupent le territoire du Mont Pascal et les réserves environnantes. Le village principal, Barra Velha (800 habitants environ), considéré comme le foyer d'irradiation de la diaspora, est tenu dans une estime toute particulière. C'est là que les Pataxó puisent leur inspiration, et la source de toute légitimité passe par l'approbation des anciens de Barra Velha. Le village faillit pourtant être rayé de la carte, en 1951, lors d'une attaque de la Police Militaire qui traumatisa la population – un épisode sur lequel nous reviendrons longuement puisqu'il s'est constitué en un récit fondateur pour la communauté actuelle.

Aujourd'hui, seuls les plus âgés craignent encore l'assaut des Blancs, et fustigent les plus jeunes qui s'engagent dans une logique de confrontation, consistant à « reprendre » (*retomar**) les *fazendas* des alentours, voulant les faire reconnaître comme partie de leur territoire traditionnel. Ce contexte de

Barra Velha, Coroa Vermelha, Cumuruxatiba

revendication implique, depuis quelques années, une atmosphère tendue, plus sensible aux marges de la réserve qu'à Barra Velha elle-même. Les *fazendeiros*, par une politique habile d'alliance avec certaines familles, nourrissent les tensions existantes, et quiconque fréquente les Indiens marche sur des œufs : qu'il refuse de prendre parti, et il sera déclaré indésirable. Qu'il s'engage, en revanche, et le voici placé d'office sur la liste des *pistoleiros* qui, de loin en loin, se livrent à des manœuvres d'intimidation.

Encart 2. Processus de légalisation des Terres Indigènes

Le processus de légalisation de terres indigènes, tel qu'il a été élaboré dans la foulée de la Constitution de 1988, comporte quatre étapes.

- La première, celle de l'*identification*, consiste en une recherche historique permettant d'attester le caractère ancestral de la présence d'une population indigène sur un territoire donné.
- La deuxième étape, la *démarcation*, consiste en une délimitation qui doit inclure dans le périmètre de la future Terre Indigène non seulement l'espace suffisant à la reproduction sociale et au maintien des activités traditionnelles, mais aussi les lieux revêtant un caractère sacré. Durant cette période, le territoire considéré est placé sous juridiction fédérale afin de faciliter le travail des anthropologues et géographes-arpenteurs missionnés par la FUNAI au sein d'un « Groupe de Travail ».
- La troisième étape consiste en l'*homologation*, c'est-à-dire la soumission du projet au Congrès qui entérine ou modifie les coordonnées proposées.
- Enfin, un décret présidentiel vient couronner en une ultime étape, celle de la *régularisation*, l'ensemble du processus qui peut avoir duré plusieurs décennies.

Cette situation est la règle dans les Terres Indigènes au Brésil : il n'en est aucune qui ne soit convoitée, contestée, envahie. Ces tensions ne peuvent donc être écartées de l'enquête comme un épiphénomène : elles participent de l'atmosphère si particulière des réserves, où des drames soudains éclatent comme un coup de tonnerre libère la pluie. Elles conditionnent les rapports d'hostilité ou d'alliance que les Pataxó entretiennent avec le monde extérieur et exacerbent les clivages internes dans les orientations politiques.

Je ne pris conscience que très progressivement de la complexité de la situation et la chance voulut que les amitiés que je nouai au sein du village m'épargnent bien des soucis. Je fus accueilli par la puissante famille des Brás, dans le foyer formé par un jeune instituteur, Conceição, et son épouse Raimunda, dans une petite maison qui dominait le village. Lorsqu'ils s'installèrent plus près du bourg et achetèrent une télévision (et le groupe électrogène qui la fait fonctionner), j'opérai un repli stratégique et m'installai à quelques pas de là, chez le frère cadet de Raimunda, José Arnaldo, qui vivait

De l'enquête et du terrain

avec sa jeune épouse sur une colline plantée de cocotiers, de manguiers et d'anacardiens. C'est là que je passai la plus grande partie de mes séjours. La maison était construite sur un modèle ancien, gage de fraîcheur : un rectangle divisé dans le sens de la longueur entre une salle, servant de salle à manger et de salon, et deux chambres, les murs de torchis s'arrêtant à mi-hauteur, le sol de ciment lisse et teint de rouge, et le toit de bardeau, où se réfugiaient les papillons de nuit. La cuisine est un appentis qui flanque la maison, équipée d'un foyer en terre, et à l'arrière, à quelques pas, des toilettes construites en brique, surmontées d'un réservoir, portent sur le côté deux éviers, l'un pour la vaisselle, l'autre pour le linge¹². Devant la maison, quelques mètres carrés de gazon constituaient le terrain de jeu des enfants des deux familles.

Le tissu d'habitation est peu dense si l'on excepte les rues principales du village. La « rue d'en haut », dite aussi « rue des protestants » (*rua dos crentes*), aux maisonnettes bordées de vérandas, aux jardins clos plantés de juerana (*Parkia pendula*), d'avocatiers, de bananiers, rue dont les trottoirs sont de gazon, est le fief, entre autres, de la famille Brás ; au milieu de la chaussée creusée de nids de poule s'ébattent après la pluie des canards de Barbarie. À l'extrémité de la rue se dresse, brinquebalante, la maisonnette de Manuel Brás, vieux sculpteur travaillé par les ans, surplombée d'un étage en trompe-l'œil, peinte de bleu et blanc. L'espace s'ouvre ici : passée cette maison, on découvre le collège flambant neuf et le terrain de football (ancienne piste d'atterrissage), et plus à droite encore, les ruines d'un centre culturel entouré de manguiers, qui brûla en 2003, l'année suivant sa construction. Dissimulées derrière le centre, la maison de Conceição et celle de son frère Uelson sont reliées par un réseau compliqué de fils tendus sur des piquets, car ces maisons partagent les cordes à linge, le groupe électrogène, et l'antenne satellite.

La « rue d'en bas » est plus ancienne. C'est là que s'arrête l'autobus, là que se concentrent les touristes, devant les quelques étalages où pendent des colliers. Les maisons sont ici collées les unes aux autres, et derrière chacune, un petit jardin où les maîtres de maison, assis sur des rondins, prennent le frais à l'ombre des flamboyants. Ces maisonnettes sont peintes de rose ou de bleu délavé, et côté rue, des trottoirs de ciment s'érodent paisiblement, laissant apparaître des renforts métalliques qui n'ont pas tenu leurs promesses. À l'extrémité de la rue se trouve la chapelle catholique, bien délaissée si ce n'est pendant les fêtes de saints. Le soir, juste avant la tombée de la nuit, quelques

¹² En 1995 fut construit le terre-plein traversant le marais qui permettrait dorénavant aux véhicules lourds d'accéder au village. C'est alors, pour lutter contre les verminoses et dysenteries qui affectaient tout particulièrement les enfants en période de pluie et le manque d'eau potable en période de sécheresse, que la FUNASA* (Fondation nationale de la santé) entreprit de forer un puits artésien et de construire en série des toilettes comportant cuvette de WC et douche, surmontées d'un réservoir relié à la pompe centrale. Depuis lors, la mortalité infantile a largement baissé.

jeunes filles s'y retrouvent pour chanter des psaumes et entretenir les cierges, sous les guirlandes ternies que personne ne vient dépendre. Le cimetière se trouve derrière l'église : les tombes et les stèles s'enfoncent dans le sable ; un peu plus loin, le temple évangélique Maranata, aux piliers de bois vernis, resplendissant de tuiles neuves, où l'on vient en famille, « juste pour l'ambiance » et pour écouter la guitare du pasteur et les chants bien tournés, entonnés avec cœur par les enfants et par les femmes : « le Seigneur est mon berger : rien ne me manquera ». Une émotion indicible se dégage de ces litanies, chantées à l'unisson, qui proclament l'espérance et sont chargées de résignation – « Seigneur Jésus », dit le Pasteur, « je ne te demande pas le confort matériel, ni la justice sociale, je te demande de m'accorder la vie éternelle ».

Cette vie-ci, en attendant celle-là, n'est pourtant pas dépourvue d'attraits. Les pénuries d'aliment, depuis quelques années, ont cessé¹³. La vente de colliers a apporté au village une certaine aisance financière, et la plupart des transactions se font désormais en argent. L'artisanat a certes désorganisé la vie locale par les revenus qu'il génère, bien supérieurs à ce que rapporte un même temps de travail agricole. Dans les premiers temps, toutefois, c'est-à-dire au début des années 80, la conversion à la production artisanale entraîna des disettes conjoncturelles : l'afflux des touristes ne dure que quelques semaines, et bien des artisans improvisés, ayant abandonné les champs, se retrouvèrent sans ressources une bonne partie de l'année.

Au sein des familles, ce sont dorénavant les femmes surtout qui s'y consacrent, en prenant sur le temps du ménage, les maris et les enfants allant vendre les colliers sur les plages des environs, pendant la saison touristique (de décembre à février). La fabrication artisanale est complexe, et il faudrait parler plutôt de chaîne de production, constamment réorganisée par les innovations de forme ou de matière : la récolte des graines, leur teinte en couleur vive et leur perçage, la fabrication des fils de *tucum* (*Bactris setosa*, un petit palmier), le tri des plumes de poulet, de pintade ou de perruche sont autant d'actes aujourd'hui dissociés, qui précèdent la fabrication laissée au soin des femmes les plus patientes et les plus douées¹⁴.

¹³ L'autonomie alimentaire est un acquis récent, après plusieurs décennies de précarité. Elle est le résultat d'un programme d'aide mis en place par la FUNAI*, PIBAMA* et l'ONG locale FloraBrasil, consistant à fournir de l'engrais et des semences et à prêter des tracteurs pour ouvrir des champs pérennes malgré la fragilité des sols. Nous y reviendrons dans notre conclusion.

¹⁴ La capacité d'innovation est ici remarquable. En quatre ans, j'ai observé que les variétés de graines et autres sous-produits végétaux avaient triplé, et les colliers tout simples ont laissé place à de véritables rivières de graines à quinze rangs, sans parler des ceintures, sacs à main, diadèmes, barrettes à cheveux... Les principales graines sont les suivantes : tento (*Ormosia sp.*, *Papilionaceae*), olho-de-pombo (*Rhynchosia phaseoloides*, *Papilionaceae*), milagre (non id.), juarana

Si le village compte de moins en moins d'horticulteurs et de pêcheurs (outre l'artisanat, de nouveaux métiers sont apparus, surtout dans les domaines de l'éducation et de la santé), ce faible nombre permet à ceux qui plantent et qui pêchent d'écouler avantageusement leurs produits. Il n'est plus guère de champs fertiles aux abords du village. Il faut aller à douze kilomètres à l'intérieur des terres, au-delà de Campo do Boi, pour trouver une zone de forêt récemment défrichée – forêt qui recule inexorablement à mesure que les terres s'épuisent. Là, entre les troncs brûlés, ceux qui en font la demande à la communauté obtiennent un champ familial où seront plantés, simultanément, manioc amer (*mandioca*) et manioc doux (*aipim*), haricots, bananes, courges, maïs, pastèques. Ces plantations s'étagent de manière régulière, et l'on cueille le haricot quand le manioc n'est qu'à moitié de sa croissance. D'autres habitants se sont réunis en coopératives, et l'on ouvre alors, avec davantage de moyens, des champs collectifs bien alignés, bien clôturés, à la productivité accrue par des engrais, dont les fruits sont distribués entre les familles impliquées, à raison de leur travail. La propriété collective de la terre, qui est de mise en Terre Indigène, se traduit donc, dans les faits, par une subdivision en lots d'usage privé, attribués à une famille ou à un groupe d'intérêt, qui sont transmissibles par héritage ou échangeables¹⁵.

Les pêcheurs, quant à eux, connaissent des pics alternés d'abondance et de rareté. Il y a trente ans de cela, des chalutiers venaient jusqu'auprès du rivage et raflaient les crevettes et les poissons littoraux, les coraux brisés venant s'échouer sur le sable. On décida alors la création d'une réserve extractiviste (RESEX Corumbau), privilégiant la pêche artisanale, qui a sauvé les ressources halieutiques. Deux fois par jour, au lever du soleil et à son coucher, les pêcheurs se rapprochent de la côte, vident le filet en même temps qu'ils le nettoient, et des enfants et des adolescents s'approchent, de l'eau jusqu'au menton, tenant au-dessus des vagues un sac de plastique et quelques billets d'un réal. En quelques instants, tout est vendu, et les pêcheurs repartent poser les filets.

La farine de manioc, le poisson que l'on fera sécher sur le toit de la maison ou qui sera mangé au court-bouillon, sont les piliers de l'alimentation locale. Le riz, comme le café, le sucre et l'huile, est acheté à l'extérieur, le haricot manque régulièrement. Selon une coutume ancrée tant chez les Amérindiens que chez les populations rurales brésiliennes, on trouve très peu

(*Parkia pendula*, *Mimosaceae*), pacari (*Lafoensia pacari*, *Lythraceae*), fava-de-cobra (non id.), sabão-de-macaco (*Sapindus saponaria*, *Sapindaceae*), salseiro (*Cupania vernalis*, *Sapindaceae*), pariri (*Heliconia* sp., *Heliconiaceae*), aleluia (*Senna macranthera*, *Caesalpinaceae*), mauí (non id.), matapasto (*Senna cobra* et *Senna bicapsularis*, *Caesalpinaceae*). La plupart sont récoltées dans la *restinga** ou dans les marais.
¹⁵ C'est un phénomène assez généralement observé chez les Indiens du Nordeste, dont l'évangélisation avait pour objectif de les intégrer à la population rurale, paysanne, environnante. Voir Paraíso (1998 : 809) à propos des Pataxó de Fazenda Guarani.

de produits frais, en particulier de légumes. Les plantations des jardinets sont plutôt orientées, de nos jours, vers les graines à collier. Oignons, tomates, poivron et ail, qui entrent dans presque toutes les préparations culinaires, sont achetés à Caraíva. À Barra Velha même sont produits des courges, des pastèques, des haricots et des haricots arbustifs (*andu*), ainsi que des plantes médicinales ou odorantes, comme la menthe ou la coriandre. Le principal obstacle à ces cultures sont les poules qui hantent les abords des maisons, et les chevaux et les ânes qu'il est bien difficile de contenir. L'élevage de porcs n'est plus qu'un souvenir, depuis que la densité démographique les a rendus indésirables. Les fruits ne viennent qu'à leur saison : c'est alors l'abondance de cajou, de mangue, de *mangaba* (*Hancornia speciosa*), de *jaca* (*Artocarpus heterophyllus*), et d'ananas. On trouve la banane en tout temps, particulièrement la banane-plantain dont on fait des beignets. Outre le poisson, les crevettes et les crabes, les Pataxó mangent régulièrement du poulet, qu'ils abattent une de leurs poules dégingandées ou achètent au village un poulet congelé, rond comme un ballon. La viande séchée (*carne do sol*) est rare et chère. Le tatou et la tortue marine entrent au menu quand l'occasion se présente.

Le village offre l'image d'un mouvement permanent, bien régulé. Bien des activités sont menées de façon solidaire : l'ouverture d'un champ, la construction d'une maison, donnent lieu à la formation d'un groupe de travail, le *mutirão*, qui bénéficiera après le labeur d'un repas collectif très animé. Les enfants, quand ils ne sont pas à l'école, semblent jouer en permanence, qu'ils soient ou non en mission commandée. Ils passent des heures à plonger et replonger dans le marais où les mères portent le linge et la vaisselle quand l'eau du puits artésien vient à manquer, et l'atmosphère est en somme plutôt gaie.

« Ici nous sommes tous parents », disent les Pataxó, et c'est à juste raison que ce titre fut donné à un travail récent¹⁶, car il semble synthétiser l'impression que l'on retire, au premier abord, d'une communauté solidaire, où chaque individu est quelqu'un aux yeux des autres. Au jeu des généalogies, certains sont imbattables – et c'est bien là le moins quand il est si important de savoir qui est cousin, gendre ou simple voisin de son interlocuteur. Le fait d'être « parents », aujourd'hui que les Pataxó exècrent leur passé de fuite et de terreur qui les a amenés à contracter des mariages dans la société alentour, signifie qu'il faut à tout prix veiller à ce que les adolescents, et surtout les adolescentes, n'aillent pas voir ailleurs, ne flirtent pas, par exemple, avec les enfants de *peões* (vachers) des fazendas qui viennent lors des fêtes de samba régionale ou de *fórró*.

De fait, on ne valorise rien tant que le phénotype indigène – la fille de Raul Brás gagna le titre de « Miss Pataxó » lors d'un concours régional, et cette

¹⁶ Voir Grossi, 2004.

De l'enquête et du terrain

désignation marqua, semble-t-il, la résurrection d'une forme d'orgueil du corps indien, au buste long, aux formes pleines, aux cheveux lisses et noirs. Le choix préférentiel d'un gendre indigène, du village même ou d'autres territoires pataxó, souligne que l'inquiétude aujourd'hui n'est plus tant de ménager des alliances avec les Blancs environnants, par le biais du mariage, mais de retrouver l'épure du « peuple », de la « nation », tels qu'ils étaient à l'origine.

Du sang et de ce qui en découle

Cette forme d'eugénisme est le point culminant d'un travail entrepris ces trente dernières années, qui est un phénomène panindien : celui de la restauration de la fierté et de l'estime de soi. La valorisation du phénotype indigène forme système avec la production et la vente d'artisanat, projection matérielle de l'identité, et, sur le plan de l'éducation, avec les efforts des instituteurs indigènes pour recréer une langue pataxó à partir d'anciens glossaires et d'emprunts à la langue voisine des Maxakali ; ce système vise, pour les Indiens, à reprendre le contrôle de leur propre image et à imposer celle-ci en lieu et place de la perception dévalorisée qui fut la leur (Paraíso, 1998 : 809). Ce phénomène s'explique partiellement par l'abandon, dans les années soixante-dix, des politiques étatiques visant à l'intégration de ces populations dans la société nationale. En reconnaissant, dans la Constitution de 1988, le droit pour les Indiens à vivre selon leurs us et coutumes sur leurs territoires traditionnels, l'État brésilien, comme ce fut le cas dans la plus grande partie des pays latino-américains, fit s'effondrer le vieux système de représentation, ancré dans les mentalités depuis les bancs de l'école, selon lequel ces hommes « nus, féroces et anthropophages » (d'après le titre d'un récit fameux) étaient des obstacles au progrès ou de grands enfants qu'il fallait éduquer. Pour certains, comme les Pataxó qui frôlèrent l'extermination, cette reconnaissance venait bien tard, mais comme je me l'entendis expliquer au village, « l'Indien a la peau dure ». On le croyait mort : voilà qu'il ressuscite.

Encart 3. Démographie et cultures indigènes

On admet, après les travaux de Denevan (1976) et Hemming (1978), que six millions d'individus peuplaient le territoire brésilien en 1500, époque de la « Découverte ». Dans les années 1950, leur nombre était tombé à 150 000 et leur extinction semblait inéluctable. Aujourd'hui, selon les critères employés, la population est évaluée entre 400 000 et 700 000 individus. On peut légitimement parler de génocide, auquel s'ajoute ce que Robert Jaulin (1970) a qualifié « d'ethnocide » : si les indigènes au Brésil, aujourd'hui, se répartissent en 218 peuples parlant 180 langues, on évalue à 1270 le nombre de langues natives à l'arrivée des Européens. Le taux de disparition est donc de 85%. (Source : Ministério da Educação, 2002)

Ce phénomène de résurgence, parfois appréhendé grâce au concept « d'ethnogenèse » (Oliveira J. P., 1999) ou « d'invention de la tradition » (Wagner, 1981 ; Hobsbawm & Ranger, 1983), demande une certaine prudence dans l'observation. Nous verrons, au cours de cet ouvrage, que l'idée « d'invention de la tradition » prête à confusion, en laissant entendre qu'il s'agirait d'un phénomène ponctuel, lié à un contexte sociopolitique de revendication ethnique. Viveiros de Castro (1999 : 62) suggère de parler plutôt de « tradition de l'invention », concept qui, s'il joue sur les mots, permet d'insister sur l'itération de cette invention, le propre d'une culture étant de se reformuler et « réinventer » en permanence.

Quoi qu'il en soit, ces peintures corporelles et ces colliers, ces diadèmes de plumes venant des Kayapó ou des Xavante dont se parent les jeunes Pataxó, leur narcissisme ingénu et leurs efforts pour articuler un discours « dans l'idiome », sont des *signes* qui désignent l'indianité et n'ont pas vocation à se substituer à elle ; ils ont pour effet, cela est vrai, de détourner l'attention de ce qui constitue la base solide de la cohésion de la communauté : être Indien est une « question de sang ». Comme l'ont noté les observateurs attentifs, tels Reesink (1999) ou Souza (2001), le sang n'a pas ici valeur métaphorique (le sang pour les qualités, le tempérament) ou métonymique (le sang pour la lignée ou les générations), mais il forme une entité autonome dont les êtres vivants sont le contenant, qui renvoie à des schémas complexes liant l'homme à la nature. Substance ambivalente dont l'individu n'est que le véhicule, le sang demande un soin tout particulier, le sang humain, bien sûr, qu'il ne faut pas exposer sans précaution, mais aussi le sang animal qu'il faut éliminer à la cuisson – une telle perception est généralisable à l'ensemble des Amérindiens. Les esprits ancestraux qui se manifestent lors des rituels dansés sont appelés par le sang : il établit entre les individus une relation dans le temps, une relation ascendante ou descendante, bien différente de la simple alliance horizontale qu'est le *compadrio*, le lien de compérage dérivé de la christianisation (Reesink, 1999 : 198). Le sang transcende les générations pour former entre les individus un lien essentiel, indestructible même par le métissage, une communauté atemporelle que la mort n'affecte pas.

C'est là la conviction qui sous-tend les manifestations exacerbées d'identité indienne. Cette conviction demeure, une fois le costume rangé et les peintures effacées. C'est elle qui a permis à la communauté du Mont Pascal de rester unie, comme un corps constitué, face à l'avancée de la société nationale. En cas de heurt avec le monde extérieur, la communauté se soude, parfois de manière spectaculaire, devenant alors indifférente à l'opinion publique qu'elle prend pourtant tant de soin à ménager.

Une affaire survenue récemment est éclairante à ce sujet. Un touriste flamand avait loué à un Indien surnommé Gato une maisonnette à Caraíva.

Quelqu'un lui vola un poste de radio alors qu'il était absent, et il accusa de vol le propriétaire de la maison. On appela le cacique, qui vint de Barra Velha. La conversation s'échauffa et le locataire, ulcéré, mit le feu à un cocotier dans le jardinet qui bordait la maison. Alors ce fut une confusion de coups qui s'abattirent sur lui, il fut attaché et traîné jusqu'au village, à six kilomètres de là, où il passa la nuit enfermé sous les quolibets des hommes menaçants. Le lendemain, la Police Fédérale l'emmenait et l'incident était clos. Je me suis maintes fois fait raconter cette histoire par les Pataxó, qu'ils aient été ou non impliqués directement. J'étais particulièrement curieux de comprendre l'attitude du cacique, si plein de retenue, qui avait lui-même frappé l'homme après, me dit-il, avoir été bousculé par lui. J'avais entendu dire que le propriétaire de la maison n'avait pas très bonne réputation. Il vivait à Caraíva parmi les Blancs mais appelait au secours les gens du village dès qu'il se trouvait en situation délicate : « Ce n'est que quand il a des problèmes qu'il se souvient qu'il est Indien », m'avait-on dit. Au sein du village même, les opinions étaient mitigées quant à l'usage de la violence contre les touristes, surtout si on allait les chercher à Caraíva, hors des limites de la Terre Indigène. Néanmoins, une écrasante majorité d'Indiens, le cacique au premier chef, estimait la correction méritée, car ce Blanc avait traité les Indiens de « voleurs » et avait tenté de brûler une maison appartenant à l'un d'entre eux. Le malheureux *gringo* ignorait la portée symbolique d'un tel geste, mais elle dut en frapper plus d'un, du fait que Barra Velha avait été incendiée en 1951 et ses habitants martyrisés. Dès lors l'esprit de corps domina et, bien que ledit Gato ne fût guère estimé parmi les siens, sa cause l'emporta sur toute autre considération.

Cette anecdote ne doit cependant pas fausser la perspective : dans son fonctionnement interne, la communauté repose sur un système de familles étendues, qui sont autant de parentèles factions – un phénomène propre aux sociétés caboclisées*, où l'on chercherait vainement des traces d'une terminologie et d'un système classificatoire indigènes. L'affirmation répétée « c'est un parent », qui semble généralisée, est cependant nuancée si l'on approfondit la question. « Parent » peut avoir, dans certains contextes, une portée symbolique : interrogés à ce sujet, les Pataxó diront que les Maxakali sont des parents, ou bien que dans les différents villages pataxó, il n'y a que des parents. Mais ils ont parfaitement conscience, disant cela, du caractère symbolique d'une telle assertion et pourront aisément préciser leur pensée. Dans les faits, les Pataxó usent à bon escient des termes de parenté, aussi vagues soient-ils. Les termes tels que *primo*, cousin, et surtout *tio*, *tia*, oncle et tante, sont appliqués par un même individu à un très grand nombre de personnes et cela peut nous induire dans l'erreur de penser qu'il s'agit d'appellations génériques, traduisant des rapports d'alliance ou de génération. La réalité est plus prosaïque : les Pataxó sont véritablement entourés d'un nombre très élevé de beaux-frères et de belles-sœurs, de cousins, d'oncles et de

tantes, mais aussi de grands-oncles et de grands-tantes. Jusqu'à la génération qui précède les trentenaires d'aujourd'hui (qui ont eu une éducation scolaire), le nombre d'enfants pouvait aller jusqu'à dix-sept *survivants* et, en tout état de cause, rarement moins de six. Manoel Santana, qui vit à Boca da Mata, qui a près de 80 ans, et dont le fils le plus jeune a huit ans, m'a déclaré s'être compté 153 petits et arrière-petits-enfants.¹⁷

Contrairement à l'impression initiale de solidarité tous azimuts, le village apparaît bien vite comme une juxtaposition de familles jusqu'à un certain point autonomes. « Jusqu'à un certain point », car il n'existe pas de famille qui n'ait *aucun* lien avec les autres : nul ne peut s'installer au village s'il n'est appelé par un parent ou par un mariage imminent. Malgré les multiples degrés de parenté, les Pataxó ont une perception très nette de la famille à laquelle ils se rattachent ou veulent se rattacher. Il s'agit là d'une « parenté à option » dans la mesure où l'on peut, si l'histoire familiale est plus satisfaisante d'un côté que de l'autre, choisir d'être le fils de sa mère plutôt que de son père, comme c'est le cas, nous le verrons, de José Ferreira (Barra Velha) et de Manoel Santana (Boca da Mata). Parmi les quatre grandes familles qui dominent le territoire, on trouve aussi des individus à l'identité fluctuante, qui disent appartenir à telle famille tandis qu'au village on les classe plus volontiers dans telle autre, surtout s'ils se sont mal comportés.

La famille la plus anciennement installée, celle qui est probablement à l'origine du village de Barra Velha, est la famille Ferreira, dont nous verrons qu'elle a produit plusieurs générations de caciques. D'ascendance voisine, elles aussi considérées comme indiscutablement pataxó, sont les familles Azevedo et Moura. La quatrième famille, dont le processus d'intégration se poursuit du fait de son arrivée plus récente, est la famille Brás. Bien des épisodes de la vie communautaire s'expliquent par l'ascension progressive de cette dernière, parfois stigmatisée du fait de sa probable origine tupinambá (les anciens Brás venaient d'Oliveira), parfois jalouée du fait de son phénotype indigène bien

¹⁷ Ce qui est bien plus surprenant est qu'aucune confusion ne règne et que chacun a parfaitement conscience du rapport exact de parenté, grâce aux connaissances généalogiques très tôt inculquées. Il arrive parfois, mais c'est bien rare, que certains termes de parenté soient élargis pour désigner un rapport affectif spécial à l'égard d'une personne : une femme qui aura pris part à l'éducation d'un enfant sera toujours appelée par celui-ci *Mãe* (Mère). À l'inverse, les plus âgés tendent à qualifier les plus jeunes qu'eux de *filho*, *filha* (mon fils, ma fille), quand, à Pâques, ils les bénissent. De même, nous le verrons, le terme *Tio* peut désigner un individu plus âgé avec lequel on entretient des rapports d'amitié respectueuse, ou qui est entré dans la mémoire collective sous cette désignation, mais on compte ces exemples sur les doigts de la main : mentionnons le commerçant Teodomiro, protagoniste de l'épisode du « massacre de 51 », dont le nom dérive en Tio Domiro, marquant de fait un rapport affectif dans l'évocation que l'on en fait aujourd'hui.

De l'enquête et du terrain

plus marqué que chez les autres, métissés de Noir¹⁸. C'est ce phénotype qui favorise les Brás dans les échanges avec les touristes, dont ils sont les interlocuteurs privilégiés. Il n'existe donc pas « une » communauté solidaire et indistincte, mais un monde de rapports complexes en perpétuelle évolution, monde fondé sur les appréciations et les valeurs véhiculées par chacune des unités qui le composent. L'existence de ces unités conditionne non seulement la répartition spatiale des individus, mais aussi leurs schémas de déplacement, leurs « circuits ». Ces circuits ne se limitent pas au village, ni même à la Terre Indigène du Mont Pascal : ils intègrent les zones d'implantation de la diaspora, dont la principale est la baie de Coroa Vermelha, à 70 kilomètres de là.

Coroa Vermelha : ses monuments historiques

Coroa Vermelha, dans la géographie pataxó, est un double complémentaire de Barra Velha, une tête de pont pataxó en zone touristique. Historiquement, tant le Mont Pascal que la baie de Coroa Vermelha s'inscrivent dans l'épopée des Découvertes : celui-là parce qu'il fut le premier aperçu qu'eurent les Portugais de la terre du Brésil, celle-ci parce que les mêmes Portugais y célébrèrent la première messe. Lorsque la ville de Porto Seguro s'ouvrit au tourisme, au début des années 70, des édiles locaux suggérèrent de faire venir des Indiens de la région afin de compléter le tableau. En accord avec les autorités, les premières familles s'installèrent à quelques encablures de Porto Seguro, et commencèrent à fabriquer de l'artisanat en bois, lances (*tacapê*), massues (*borduna*), arcs et flèches. Puis vinrent les colliers, puis, plus récemment, les immenses gamelles, saladiers, planches à découper taillées dans le bois noble, et finalement toutes sortes d'objets folkloriques plus ou moins ethniques provenant de tout le Nordeste brésilien.

La population augmentant avec les débouchés touristiques, une terre indigène fut délimitée, une partie urbaine sur le front de mer (77 hectares), incluant les embouchures des fleuves Mutari et Jardim, et, plus à l'intérieur, une zone agricole de 800 hectares, augmentée par la suite de 600 hectares de forêt, la réserve de la Jaqueira, conquise de haute lutte alors qu'elle allait être dévastée. L'ensemble fut homologué en 1997.

¹⁸ Ce métissage est vraisemblablement postérieur à l'abolition de l'esclavage (1888), bien que l'on ne puisse exclure que des esclaves marrons aient pu se réfugier dans les communautés indiennes réfugiées à l'extrême sud de Bahia – certains récits pataxó indiquent toutefois que l'anthropophagie étaient couramment pratiquée sur ces derniers. Dans la première moitié du XXe siècle, la région se peupla de colons pauvres (*posseiros*) très probablement métissés, si l'on en croit la forte ascendance afro-brésilienne de la population de Bahia. Mais c'est surtout lors de l'exil qui a suivi l'incendie de Barra Velha, en 1951, que les Pataxó dispersés durent opérer des alliances en terre étrangère.

Barra Velha, Coroa Vermelha, Cumuruxatiba

La Terre Indigène de Coroa Vermelha est une terre d'immigration, un avant-poste chèrement conservé en pleine spéculation foncière sur ce littoral magnifique. Parmi mes interlocuteurs, rarissimes sont ceux qui sont nés ici. Ils y arrivèrent, généralement, étant enfants. Cela n'empêche pas le village de Coroa d'être, parmi les territoires pataxó, le plus dynamique, entraîné et stimulé par l'explosion démographique et le flux de touristes qui constitue la manne des artisans. Attirés par la gigantesque croix métallique qui marque l'emplacement de la première messe, les visiteurs sont drainés vers l'immense Patashopping, bâtiment circulaire aux frises aborigènes, pourvu d'une promenade intérieure qui longe les boutiques. La plus fameuse échoppe est celle du *pajé** Itambê, lui-même étant paré d'un gigantesque diadème de plumes d'ara qui lui vient des Kayapó et qui propose un arsenal de remèdes indigènes, racines, feuilles, essences, sirops ; sur l'étagère du bas s'empilent les lettres de remerciements venant des quatre coins du monde. Au centre du bâtiment, un patio où se tient, tous les vendredis à 17 heures, un *Toré**, danse rythmée par les seules maracas, auquel participent hommes, femmes et enfants, maquillés pour l'occasion. Dans les faits, le mécanisme commercial n'est pas si bien huilé : la concurrence est rude, non seulement entre artisans, mais aussi entre vendeurs, et ceux qui n'ont pas obtenu de boutique construisent des étals avec des matériaux de récupération sur l'allée majestueuse qui mène jusqu'à la croix.

Une initiative remarquable venant des jeunes générations visait à diversifier l'offre touristique en implantant, dans la zone de forêt, un village traditionnel reconstitué d'après les descriptions des voyageurs du XIX^e siècle : la réserve de la Jaqueira. Là, le touriste peut, parmi les huttes rondes, se faire peindre le visage, déguster du poisson cuit dans la feuille de *patioba* ou s'initier au tir à l'arc. Mais cette réserve est aussi, pour les jeunes Pataxó, l'occasion de se familiariser avec un milieu qu'ils n'ont, pour beaucoup d'entre eux, jamais connu. Tous les vendredi soir se tiennent à cet endroit des cérémonies réservées aux Indiens où l'on passe la nuit en forêt. Certes, la diversité de la faune est affectée par la réduction de l'habitat naturel, et la forêt de la Jaqueira est dans sa plus grande extension une forêt secondaire. Mais l'existence d'un tel lieu, qui mobilisa les efforts de la communauté lorsqu'il fut menacé par des bulldozers, et l'énorme travail que coûta la construction du village traditionnel sans toucher aux arbres de l'endroit – les troncs furent transportés à dos d'homme, sur plusieurs kilomètres – a permis la cristallisation d'un sentiment communautaire, malgré la diversité des origines et le fait que Coroa soit souvent perçue comme un lieu de passage.

La vie quotidienne dans la zone d'habitation est de type urbain, avec les problèmes corrélés : précarité des égouts, problèmes de canalisations, cherté de l'électricité et du téléphone... Un vaste supermarché de l'autre côté de la BR367 qui relie Porto Seguro et Santa Cruz Cabralia, quelques bars et *botecos*

(buvettes), des boutiques de matériaux de construction, sont les principaux commerces, tenus par des Blancs. L'imbrication des deux communautés est due à la configuration de la zone d'habitation indigène : celle-ci forme un croissant longeant la mer, et poussant une pointe de l'autre côté de la baie, vient s'enclaver dans le reste de la ville. D'un côté de la route à l'autre, de même que dans certaines rues, Indiens et non-Indiens se font face et partagent la vie quotidienne. Les Indiens boivent de l'alcool, les non-Indiens consomment de la farine de manioc fabriquée par les Indiens, et à l'inverse, les gamelles et autres objets en bois sont parfois fabriqués par les Blancs et vendus par les Indiens, la promiscuité s'ajoutant à la compétition pour l'accès au marché touristique.

La concurrence ne s'exerce pas uniquement entre artisans : douze églises, dont onze protestantes, se disputent la foi des habitants : la Congrégation Chrétienne du Brésil, l'Assemblée de Dieu, l'Eglise Evangélique de l'Assemblée de Dieu (dissidente de la précédente), l'Eglise de la Grâce de l'Amour de Dieu, l'Eglise Universelle du Royaume de Dieu (IURD*), le Temple Maranata, l'Eglise Baptiste de Canaan, l'Eglise Biblique de Coroa Vermelha, l'Eglise Adventiste du Septième Jour, et deux autres dont le nom n'est pas affiché... Certaines furent édifiées à cet effet, d'autres sont des entrepôts aménagés, d'autres encore sont fabriquées en planches et tôles de récupération. Toutes ces églises prélèvent la dîme et sont participatives selon la tradition évangélique nord-américaine : on y chante, on s'y confesse en public, on y expulse parfois le démon. La plupart bannissent l'alcool et le tabac plus efficacement que ne le font les autorités du village.

Comme l'observait Gabriele Grossi (2004 : 248-249), les pasteurs (particulièrement ceux du culte Maranata, à Barra Velha) ménagent la susceptibilité des Indiens, en pleine réélaboration de leur identité indigène, en dénonçant les esprits *caboclos* comme des démons ou comme des illusions, mais en valorisant les danses, chants, peintures corporelles et autres coutumes « authentiquement indiennes », selon eux. Ils dissocient ainsi les signes diacritiques de l'indianité et le fonds religieux indigène, valorisant les premiers aux dépens du second. Cette approche doit être bien délicate à gérer pour les deux filles de Meruca qui sont institutrices, et s'efforcent donc d'inculquer la culture indigène à leurs élèves en faisant le silence sur l'élément central de cette culture, celui qui donne la cohésion à l'ensemble du système, la présence tutélaire des ancêtres et des esprits *caboclos*. Ce que ni les Jésuites, ni les Capucins n'étaient parvenus à extraire – peut-être parce qu'ils ne pouvaient s'en prendre aux *caboclos* sans fragiliser la croyance en le pouvoir des Saints –, l'Eglise Universelle y parvint en quelques mois d'évangélisation seulement, malgré les résistances évidentes des prosélytes.

Barra Velha, Coroa Vermelha, Cumuruxatiba

Je pouvais observer à quel point la discipline exigée par l'IURD était en phase avec l'organisation familiale centrée sur la production et la vente d'artisanat. En prohibant la consommation d'alcool, en valorisant la réussite individuelle comme un signe d'élection, les églises évangéliques parviennent réellement à vouer leurs fidèles au travail, aux dépens de leur existence sociale. Dans le cas des Pataxó, l'individualisme prôné par ces cultes se traduit souvent par la transformation de la cellule familiale en coopérative de production, la famille élargie traditionnelle tendant à rétrécir en famille nucléaire. Mais il est tôt encore pour pouvoir en juger, ces cultes étant d'implantation récente.

Cumuruxatiba

Cumuruxatiba, la « Comexativa » ou « Mucuxatiba » des anciens voyageurs, qui transpose aujourd'hui l'indétermination de son toponyme dans son statut flou, est une terre d'occupation traditionnelle indigène aux mains des propriétaires d'auberges (*pousadas*) qui ont accaparé ce littoral.

Au début du XX^e siècle, des compagnies minières obtinrent des autorités des concessions pour l'exploitation de la monazite, un minerai de type phosphate chargé en éléments rares (cérium, lanthane et thorium), qui affleurait sur les plages de la région sous forme de sable noir. Lorsque l'exploitation prit fin, quelques décennies plus tard, les plages avaient rétréci, et les compagnies cédèrent les terrains à des exploitants agricoles qui y créèrent des fazendas, en particulier à l'embouchure du fleuve Cahy. Finalement, avec le boom touristique qui atteignit la zone à la fin des années 80, les propriétés du littoral furent morcelées en lots que s'approprièrent des Brésiliens du Sud pour en faire des auberges. La population indigène, qui avait au départ cédé des terres sous la menace ou contre un prix dérisoire, se vit cantonnée à un espace toujours plus réduit et plus éloigné du front de mer, rendant la pratique de la pêche toujours plus difficile, tandis que la création d'un Parc National dans l'arrière-pays, le Parc de la Découverte, leur interdisait l'accès à la forêt. Bientôt, lorsque la situation devint conflictuelle – le point culminant ayant été franchi en 2003 – les indigènes se virent refuser tous les emplois qu'ils occupaient auparavant dans le secteur touristique, au profit d'un personnel blanc, saisonnier, de même origine que les propriétaires des *pousadas*.

Lors d'une première visite où Gabriele Grossi m'accompagnait, en 2002, nous avons décidé de ne pas nous rendre directement dans le quartier indigène, mais de humer l'atmosphère des auberges afin d'écouter le point de vue des Blancs. Trouvant à nous héberger dans une des premières *pousadas* construites dans la région, nous entendîmes le patron nous expliquer son parcours, lui qui, venant de l'État de Santa Catarina, tout au sud du pays, avait

découvert ici, à la fin des années 70, son coin de paradis. Il était, disait-il, un ami des Indiens, à qui il offrait parfois un bœuf lors d'occasions particulières. « L'Indien est une bonne personne. Mais quand il voit de la viande, il se transforme en chat, en jaguar : il se jette dessus, et c'est à qui se montrera le plus avide ». Puisqu'il connaissait les Indiens, pourrait-il nous dire si l'on en trouvait dans la région ? « Pas ici, non, pas à Cumuruxatiba. Ceux que l'on trouve ici disent qu'ils sont Indiens, mais ils ne le sont pas davantage que vous et moi, juste des mulâtres qui se découvrent Indiens quand ils entrevoient du profit. Les vrais Indiens sont plus au nord, à Barra Velha ».

Edifiés par ces paroles, nous nous rendîmes dans le quartier indigène qui surplombe la bourgade, chez le cacique Márcio et son épouse Jovita. C'était l'année qui précéda les visites régulières de la FUNASA (Fondation Nationale de la Santé). Dépourvus de tout appui officiel, de toute reconnaissance, la situation des Pataxó de Cumuruxatiba était précaire. Relégués dans les hauteurs, sans hygiène, sans emplois, la venue d'anthropologues était pour eux une occasion unique d'expliquer leurs conditions d'existence et les pressions dont ils étaient victimes. Une litanie de malheurs et d'humiliations, des visiteurs venus un à un nous saluer et exposer les aléas de leur misère, fit qu'en peu de temps, nous étions gagnés par ce désespoir lancinant. Les tentatives de *retomadas* opérées par eux s'achevaient en drame, faute de soutien de la part des autres communautés pataxó. Délaissés par les associations d'aide aux populations indigènes, ils semblaient avoir du mal à maîtriser les codes médiatiques et les signes auxquels la société nationale reconnaît ses Indiens. Nous assistâmes à un rituel dansé sur la plage, en protestation contre des clôtures illégalement posées à quelques mètres du rivage. Dépourvus de rocou, les manifestants se passaient du fard et du charbon. La pluie fine qui ne cessait de tomber, la danse sur la plage sous le ciel bas, le discours maladroit de Márcio s'adressant aux journalistes, tout cela suscitait un profond malaise¹⁹.

La communauté est structurée autour de deux femmes. La première est Zabelê, très âgée, toute menue, qui compte parmi les rares anciens à se rappeler quelques mots en langue native²⁰. Elle enseigne aux enfants du village des comptines et des jeux du temps de son enfance, passe de longues journées en forêt pour récolter des graines, des fruits, des plumes et des plantes médicinales. Comme nombre d'anciens, Zabelê accorde une grande importance à l'activité onirique, où se manifestent ses parents défunts.

¹⁹ Françoise Grenand a attiré après coup mon attention sur une scène similaire décrite par Nímuendaju (1987 : 105-107) : un groupe de Guarani en quête de la Terre sans Mal vinrent buter sur le littoral de São Paulo et se trouvèrent incapables de s'éloigner du rivage, ne pouvant à imaginer que la mer fût si grande.

²⁰ En réalité, la langue en question est celle des Maxakali, langue voisine du pataxó disparu, que Zabelê apprit, vers l'âge de douze ans, lors d'un séjour parmi eux.

L'autre est Jovita, l'épouse du cacique, une femme remarquable par son caractère et ses pouvoirs. Jovita, grande, les cheveux longs et lisses, la peau sombre, est une prêtresse d'Umbanda*, à laquelle elle fut initiée à l'âge de 11 ans par un Père-de-Saint* venu de Rio qui constata ses pouvoirs. Il est courant pour les enfants ayant des problèmes de santé physique ou mentale de se voir considérés comme des médiums potentiels, cela aussi bien dans les traditions chamaniques que dans les cultes de possession. Enfant sujette à des paralysies, des hallucinations et des cécités passagères, Jovita apprit, grâce à son initiation, à faire usage de ses pouvoirs et surtout de sa familiarité avec les esprits – pour faire le bien, insiste-t-elle. Jovita est catholique : c'est avant tout les saints qu'elle vénère, et particulièrement la Vierge Marie ; ses prières, dit-elle, viennent tout droit de Jérusalem. Mais les lundis, mercredis et vendredis soirs, Jovita s'habille de blanc, comme le veut le rituel, et reçoit chez elle les membres de sa communauté non reconnue et souffrante. Lorsque les esprits descendent, Jovita, assise, se met à trembler violemment et s'affaisse pour se redresser lorsque l'esprit a « incorporé ». Les esprits se succèdent en commençant par les plus puissants, Iemanjá, Ogum et Oxóssi, puis viennent les *caboclos*. La transition s'opère par des silences incroyablement tendus, car nul ne sait quel esprit va se manifester. Mais la différence est notable entre les divinités (Iemanjá, Ogum...), qui parlent posément, tête baissée, le regard dissimulé par les cheveux de Jovita, et les *caboclos*, violents, qui cherchent à se lever et pour certains, veulent à tout prix qu'on leur serve de la *cachaça* (tafia). Le débit des *caboclos* est haché, parfois inintelligible, parfois même uniquement formé d'onomatopées : « chéchéché... chéchéché ». Afin d'éviter que la transe ne devienne trop violente, le mari de Jovita lui tient la main de bout en bout, lui pose des questions, la maintient assise si l'esprit veut qu'elle se lève, écrit ce que l'esprit veut dicter. L'esprit concerné répond aux questions de l'assistance, des problèmes de santé, d'amour, d'argent, et les réponses tantôt consistent en « obligations » (offrandes et prescriptions), tantôt frappent par leur caractère aphoristique : « à force de regarder devant toi, tu oublies ce que tu as laissé derrière... ».

Jovita est la protectrice de la communauté. Ses oraisons très puissantes ont, dit-on, la capacité de détourner les balles. Nul ne songerait à entreprendre une action sans consulter d'abord les esprits ou sans une prière : la politique est donc subordonnée à la foi, et c'est de Jovita que le cacique, son époux, tire sa légitimité. Ceci participe d'un phénomène couramment observé parmi les peuples indigènes de la région, où les femmes, n'assumant pas de rôle officiel, délèguent leur autorité à leur mari ou à leur fils.²¹

²¹ Nous décrivons, dans un chapitre ultérieur, le cas exemplaire de José Ferreira, cacique de Barra Velha, et de sa mère Josefa.

De l'enquête et du terrain

Un conflit avec une des familles de Barra Velha explique l'isolement relatif des Pataxó de Cumuruxatiba. Aussi profonde soit la discorde, elle n'aboutit nullement à une négation de la parenté ou à une distinction d'ordre ontologique. Les deux communautés présentent au contraire une remarquable homogénéité de valeurs et ont une même perception de l'histoire. Un consensus règne, parmi elles, quant aux origines des Pataxó, et c'est souvent en confrontant les informations données de part et d'autre que le portrait voit ses contours affinés.

Des trois lieux que nous avons visités, je privilégierai dorénavant Barra Velha, plus peuplée que Cumuruxatiba, plus homogène que Coroa Vermelha, et surtout village de référence pour toutes les communautés pataxó des environs. Car c'est là que se joue, depuis le milieu du XX^e siècle, le sort de l'ensemble des communautés, c'est là que survint la prise de conscience d'un destin collectif, véhiculée par la diaspora. C'est cette histoire des Pataxó qu'il convient à présent d'aborder, comme chemin nous conduisant à leurs modes de représentation.

DEUXIÈME PARTIE

TRIOKÁ HAHÃO PATAXI

« En cheminant avec les Pataxó »,
Titre d'un ouvrage publié en 2000 par Katão Pataxó, de Coroa Vermelha

CHAPITRE 3

DES AYMORÉS AUX BOTOCUDOS

« Voici comment ils sont : la peau cuivrée tirant sur le rouge, de beaux visages, des nez beaux et bien faits. Ils sont nus sans rien pour se couvrir ; ils ne se soucient nullement de cacher ou de montrer leurs parties honteuses ; ils ont sur ce point la même innocence que pour ce qui est de montrer leur visage. [...] Leurs cheveux sont lisses et ils étaient coupés, mais coupés courts plutôt que ras, et tondus jusqu'au dessus des oreilles ; et l'un d'eux portait sous ses mèches d'une tempe à l'autre par-derrière une sorte de perruque de plumes jaunes qui pouvait avoir une coudée de long, très épaisse et très touffue, qui lui couvrait la nuque et les oreilles [...]. » (Caminha, 1990 [1500] : 174)

Cette première description d'Indiens du Brésil, aperçu saisissant d'un premier contact, nous la devons à Pero Vaz Caminha, *escrivão* (greffier) à bord de la nef capitane qui emmène Pedro Álvares Cabral et sa troupe vers les Indes orientales. Dérivant, peut-être volontairement, de son parcours, l'expédition a touché une terre inconnue où des hommes se pressent sur le rivage. De part et d'autre, c'est une découverte, et Vaz Caminha, en ce 22 avril 1500, laisse à la postérité une étonnante image, celle que durent donner d'eux-mêmes les navigateurs portugais à leurs hôtes brésiliens :

« Le commandant lorsqu'ils arrivèrent était assis sur une chaise, un tapis à ses pieds en guise d'estrade, richement vêtu, un collier d'or autour du cou ; Sancho de Tovar, Simão de Miranda, Nicolau Coelho, Aires Correa et nous autres qui sommes sur la même nef, étions assis à terre, sur les tapis. » (*id.*, *ibid.*)

Complétons le tableau : le navire grince de tous côtés ; les hommes sont silencieux ; on entend caqueter des poules, des moutons errent d'un bord à

l'autre. Après trois semaines de navigation depuis le Cap-Vert, les marins sont couverts de sel, qui roidit leurs cheveux. Leurs barbes ébouriffées leur mangent les joues et les yeux. Pour le nez subtil des Indiens, ces hommes doivent sentir fort, aussi bien les marins, suant du lever au coucher sur le pont, que les officiers, imprégnés de parfums. Les poitrines, les bras de ces hommes étranges sont couverts de poils noirs ou roux. On n'entend rien de ce qu'ils disent, ils montrent des objets et des bêtes et l'on ne comprend pas.

Dans le siècle qui suivra ce premier contact, 95% de la population tupi du littoral brésilien aura disparu. La variole, la grippe, la syphilis et la tuberculose auront certes prélevé un lourd tribut. Mais c'est d'abord la réduction en esclavage et la perte de l'espace vital qui briseront l'expansion des Tupinambá et Tupinikin (ou Tupinikin). Ces peuples, issus de la grande famille tupi-guarani, probablement originaire des contreforts andins, avaient entrepris, depuis environ sept siècles, une vaste migration qui les amenèrent à se déployer en arc, depuis le Paraguay jusqu'à l'embouchure de l'Amazone, en longeant le littoral bordé de forêts. Ils rencontrèrent en chemin de multiples adversaires, des Indiens du groupe Gé, que les Tupi appelaient génériquement *Tapuia* (les « sans langue », selon la terminologie tupi) – ou *Aymorés*.

Peuple belliqueux par excellence, vivant par et pour la guerre, dont la conclusion et la relance étaient marquées par l'anthropophagie rituelle, les Tupi formaient des sociétés comptant des milliers d'individus, pour qui l'agriculture constituait le premier mode de subsistance. Manioc, arachides, ananas, courges, haricots, patates douces, maïs, issus d'une sélection attentive, permirent aux Portugais, dans les premiers temps de la colonisation du Brésil, de survivre ou de s'approvisionner sur la route des Indes. Cette organisation sociale, favorisant la densité démographique, relégua dans les forêts de l'intérieur les adversaires tapuia, qui, désorganisés sans doute, vécurent dès lors en groupes inférieurs en nombre, mais très mobiles, privilégiant la chasse et la cueillette.

Ainsi se constitua une opposition fondamentale, qui parcourt toute l'histoire du Brésil, structurante au même titre que « les Grecs et les Barbares » opposés d'emblée par Hérodote, celle qui mettait en relation antagonique les Tupi, alliés par excellence des Portugais car agriculteurs, musiciens, prophètes, et les Aymorés, nébuleuse de peuples sauvages, assoiffés de sang, mangeurs de viande crue, au langage incompréhensible – barbare, précisément. Aux premiers s'appliquera, lorsque commencera l'évangélisation, le qualificatif d'*índio* ; aux autres fut réservée la dénomination de *gentio**. Comme l'explique Colette Callier-Boisvert (2000 : 54)

« La neutralité première attribuée à la catégorie gentil a glissé [à la fin du XVI^e siècle] au bénéfice de celle des Indiens, tandis que les gentils concentrent sur eux les aspects négatifs dans la mesure où ils refusent toute relation avec les chrétiens. Cependant, il faudrait considérer cette dualité de termes moins comme une

Des Aymorés aux Botocudos

opposition que comme les bornes d'un continuum de représentations : depuis les gentils à l'extrême « sauvagerie » (les Aymorés) jusqu'aux Indiens progressivement assimilés des aldées jésuites et des agglomérations côtières, bons chrétiens et sujets du roi. Et ces représentations du premier habitant ne se situent pas sur un axe horizontal mais vertical, selon un processus de différenciation de plus en plus poussée et de hiérarchisation des diverses nations. »

Les Tupinikim ne bénéficieront pas longtemps des largesses des Portugais. Après la tentative calamiteuse d'implanter une France antarctique, la petite colonie française retranchée dans une île de la baie de Guanabara fut défaite en 1560, et leurs alliés Tupinambá exterminés par les Portugais, avec l'aide des Tupinikim. Les autres foyers de peuplement Tupinambá, dans la Baie de Tous les Saints, furent décimés à leur tour. Restés seuls face aux colonisateurs, les Tupinikim, considérés comme nécessaires à l'œuvre d'implantation, rempart contre les Indiens hostiles, furent réunis, ainsi que tous les indigènes alliés aux Portugais, en aldées. Partie intégrante du projet d'occupation des terres (Puntoni, 2002 : 54), ces Indiens aident à l'approvisionnement, au défrichage, jusqu'à ce que les équilibres se rompent et que les colons, avides de main d'œuvre, rendent intolérable la position des Indiens. Alors se déclenche le processus : évangélisés ou non, les révoltés sombrent dans l'altérité du gentil, du barbare, et on lance contre eux l'anathème au nom de la civilisation.

Malgré la proclamation par la Couronne de la liberté des indigènes, les colons avaient une marge de manœuvre grâce à la notion de « Guerre Juste », héritée des Croisades, qui autorisait que l'on détruisît ou réduisît en esclavage les rebelles à la foi. Ainsi, dès 1556, les Indiens Caetés du Pernambouc, coupables d'avoir dévoré l'évêque Sardinha, furent-ils exterminés.

En 1560, les Aymorés dévastèrent le village de Porto Seguro – motif à la plus féroce répression entreprise au XVI^e siècle, une guerre radicale dont on trouve encore l'écho dans la tradition orale de la région. Qui étaient ces Aymorés ? Ils sont avant tout une construction dérivée de l'imaginaire tupi et des catégories chrétiennes : cannibales par goût, mangeurs de viande crue, dormant à même le sol... Simão de Vasconcelos, père Jésuite et historien du XVII^e siècle, relate, en s'inspirant d'un chroniqueur du XVI^e siècle, la destruction de la farouche « nation » aymoré :

« En ce temps-là il y eut dans les capitaineries d'Ilhéus et de Porto Seguro de grandes perturbations nées des attaques continuelles de la nation Aymoré, qui répandaient la terreur. Cette caste des Indiens Aymoré est la plus brutale et inhumaine de tout le Brésil : elle descend des anciens Tapuias... Ces gens sont gigantesques, robustes et forts. Ils n'ont aucun poil sur le corps, sinon sur la tête, tous les autres sont arrachés. Ils usent d'arcs démesurément grands, sont de bons archers, très agiles, grands coureurs. Ils ne vivent pas dans des maisons, ni dans des villages, et personne n'a jamais découvert leur demeure. Comme des fauves, ils vont par les forêts et les maquis, entièrement nus, les hommes aussi bien que les

Trioká Habão Pataxi

femmes, et dorment à même le sol, quelques maigres feuilles leur servant de litière... Ces Aymorés, donc, sauvages et farouches, commencèrent à cette époque à descendre de leurs montagnes où ils avaient vécu tant d'années, et suivant le courant des fleuves, ils parvenaient jusqu'à la mer d'où ils assaillaient tout ce qu'ils rencontraient, tuant et ravageant les esclaves et les *fazendas* des habitants, et bien des *senhores* (propriétaires de cannaies) des villes d'Ilhéus et Porto Seguro, créant une agitation générale et tout particulièrement dans les aldées d'Indiens des pères jésuites, qui ne pouvaient ni se défendre, ni trouver la paix nécessaire à l'œuvre de conversion. » (Simão de Vasconcelos, 1663, *cit. in* Mott, 1988 : 94)

Les colons s'étant plaints de ces dégradations, le gouverneur Mem de Sá décide de frapper un grand coup :

« Il réunit des embarcations légères, choisit des soldats sûrs et quelques Indiens des aldées et débarqua bientôt dans le port d'Ilhéus. Il choisit le moment opportun... et après avoir parcouru d'épaisses forêts, franchi des sommets et de profondes vallées, alors que ces sauvages féroces se croyaient à l'abri, les nôtres leur tombèrent dessus avec impétuosité, égorgeant, blessant, terrassant tout ce qui vivait, hommes, femmes, enfants. Certains passèrent directement du sommeil de la nuit au sommeil de la mort ; d'autres, imaginant pouvoir fuir, venaient échouer entre nos mains. Certains trouvèrent refuge dans les marais, d'autres ne parvinrent jamais jusque là, car tout ne fut qu'un éclair de fer et de feu : des lieues et des lieues de forêts brûlèrent, donnant à la nuit l'éclat du jour. Quand le soleil entra dans sa course, les barbares affligés purent constater leur grand dommage, car en suivant les chemins tracés par le sang, les pères découvraient leurs fils, les maris, leurs femmes, des défunts tout au long des sentiers et leurs repaires réduits en cendres... En peu de temps, on vit les plages se couvrir de corps sans âmes, et l'écume des vagues qui les léchaient se teintait de sang. » (*Ibid.* : 95)

Ce massacre, où furent détruits trois cents villages selon le chroniqueur, resta gravé dans les esprits. Cependant, ce ne furent pas uniquement des Aymorés qui furent massacrés au cours de cette expédition (Paraíso, 1998 : 759). Parmi les victimes figuraient principalement des Tupinikim révoltés. Dans son rapport de 1584, le Père Jésuite Anchieta écrit ainsi à propos des capitaineries de Porto Seguro et d'Ilhéus :

« Il est vrai qu'a été progressivement détruit le gentil de ces terres, appelé Tupinaqui, qui était très nombreux et très belliqueux, en partie à cause des maladies, en partie à cause des mauvais traitements des Portugais, comme partout ailleurs sauf à São Vicente, de telle sorte qu'ils [les Portugais] sont restés sans gentils. Dieu leur a envoyé un fléau très cruel, des sauvages de la brousse qu'on appelle Aymorés, des hommes vigoureux et féroces, contre lesquels, tant qu'il y avait des Indiens amis, ils avaient toujours pu résister. » (*cit. in* Callier-Boisvert, 2000 : 50)

Ce document suggère l'inversion des causes et des effets : c'est parce que la répression de Mem de Sá s'abattit sur les Tupinikim que les Aymorés, ayant dorénavant le champ libre, auraient dévasté Ilhéus et Porto Seguro.

Des Aymorés aux Botocudos

Dès lors, Portugais et Tapuia se trouvèrent face à face, et pour plus d'un siècle, le Sud de l'actuel État de Bahia fut considéré comme une zone dangereuse, où seuls quelques villages côtiers, bourgades de pêcheurs ou aldées jésuites, purent tant soit peu se maintenir.

Encart 4. Les Jésuites

La mission jésuite envoyée par Jean III, dirigée par le Père Manoel da Nóbrega, parvint au Brésil, à Bahia, en 1549. Jusqu'en 1759, date de leur expulsion, les Jésuites furent les principaux artisans de l'évangélisation. Dans la région sud de Bahia, les aldées, régulièrement implantées le long de la côte, se maintinrent au moins jusqu'au XIX^e siècle, moment où les Capucins prirent le relais, d'après le relevé effectué par Dória (1988 : 86). Citons, entre autres et pour la période 1850-1860 environ : Olivença (Tupinikim), Santa Cruz (aujourd'hui Cabralia, peuplée à l'époque de Botocudos), Vila Verde (aujourd'hui Arraial da Ajuda, Indiens Mongoió et Botocudos), Trancoso (ethnie non mentionnée, Indiens agriculteurs, *civilizados**), Mucuxatiba (aujourd'hui Cumuruxatiba, ethnie non mentionnée d'Indiens *civilizados**), Vila do Prado, Indiens Mongoió, grossis en 1856 d'un fort contingent de Botocudos). Il n'est nulle part fait mention de Pataxó ou de Maxakali, en raison probablement de leur faible nombre.

La conquête de l'intérieur

L'expansion portugaise à l'intérieur du territoire brésilien ne s'accomplit pas de manière homogène. Le Brésil avait été divisé, dès 1530, en capitaineries qui furent supervisées, à partir de 1548, par un Gouverneur Général basé à Salvador. C'est l'autonomie des capitaines donataires qui explique le développement inégal de la colonisation fondée sur la culture de la canne à sucre. Pour ne mentionner que les plus proches géographiquement, les capitaineries de Pernambouc au nord, et de São Vicente au sud, prospérèrent, tandis que celles d'Ilhéus, Porto Seguro et Espírito Santo, soumises à des attaques permanentes, se contentèrent de végéter. La forêt ombrophile côtière, la *Mata Atlântica**, conditionnait les possibilités d'implantation. Dans la région du nord de Bahia jusqu'au Pernambouc, la forêt formait une bande étroite, relativement aisée à défricher, ce qui ouvrait l'intérieur semi-aride à l'élevage extensif.

La pénétration des *sertões** de l'intérieur ne se fit pas sans mal : la seconde moitié du XVII^e siècle est marquée par une série de guerres indiennes, la *Guerra dos Bárbaros* (« Guerre des Barbares »), qui commença dans la Baie de Tous les Saints pour s'étendre, au Nord, jusqu'aux frontières du Maranhão. On appelait *entradas* (« percées ») les expéditions chargées de réprimer les Indiens fauteurs de troubles. La stratégie qui fut mise au point au long de ces guerres diffère de celle du XVI^e siècle : alors que les Tupi formaient de vastes agglomérations, les Tapuia de l'intérieur se constituaient en bandes insaisissables et dont on

ignorait à peu près tout. Les alliés ponctuels n'étaient guère fiables et nombre d'Indiens possédaient des armes à feu, héritage de l'occupation hollandaise de Pernambouc, de 1630 à 1654. Il fallait donc former des bataillons mobiles, bien équipés en vivres, afin de suivre et de harceler des tribus entières, qui battaient en retraite jusqu'au moment où, affamées, elles se rendaient. Les hommes étaient alors, en dépit des promesses, le plus souvent égorgés, et les femmes et les enfants réduits en esclavage et distribués aux membres de l'expédition.

Cette technique ne put être appliquée sur le littoral qui sépare Salvador de Rio de Janeiro. Le relief y était bien plus vallonné, la forêt plus dense et plus profonde, et la découverte de l'or, dans la région du Minas Gerais, allait geler les tentatives d'implantation dans cette région, interdite à la colonisation pour éviter la contrebande de minerai. De 1701 jusqu'en 1808, une immense « zone tampon », allant du Rio das Contas, au nord, jusqu'au Rio Doce (qui forme, au sud, la frontière entre Bahia et l'Espírito Santo), servit de refuge aux Indiens pourchassés, soit une bande côtière comprise entre les 15^e et 18^e parallèles, de 500 kilomètres de long sur 60 à 100 kilomètres de profondeur.

Plusieurs ethnies, de la famille linguistique des Macro-Gé, se partageaient ce territoire. Les principaux groupes étaient les Puri-Coroados, les Kamakã-Mongoió, les Maxakali, et les Botocudos, ces derniers étant d'apparition plus récente (1730), probablement chassés du Minas Gerais par l'extension des mines d'or et de pierres précieuses.

Notons que les ethnonymes désignant ces groupes, recouvrent une réalité fluctuante. En effet, les populations indiennes de la zone tampon obéissaient à des mouvements contradictoires : des groupes importants se subdivisaient en factions qu'un isolement géographique prolongé muait en groupes pérennes. À l'inverse, des populations réduites pouvaient se regrouper pour former un nouveau groupe, au gré des conflits et des rencontres. Dans le cas qui nous intéresse, les Maxakali, selon Maria Hilda Baqueiro Paraíso, sont la souche des Malali, Monacó, Pataxó, Kumanaxó et Maxakali actuels²², tandis que les Botocudos (ethnonyme attribué par les Portugais, du fait des ornements faciaux – *botoques* – arborés par ces Indiens), étaient constitués, entre autres, de Gren et de Jiporok (Paraíso, 1998 : 762). Certaines dénominations sont

²² Cette hypothèse est confirmée d'abord par la proximité linguistique de ces différents groupes, d'après les relevés de vocabulaire effectués dans la première moitié du XIX^e siècle, moment où s'organisa une confédération dite des *Naknenuk*. Ensuite, ces différents ethnonymes sont eux-mêmes dérivés de la langue Maxakali : Pataxó dérive du terme *putuxóp*, qui signifie groupe de perroquets, Malali signifie Petit Caïman, etc. Le terme « Maxakali », de signification inconnue, dérive semble-t-il de « Amixokori », appellation que leur attribuaient les Tupi au XVI^e siècle. Voir l'*Encyclopédie des Peuples Indigènes*, mise en ligne par l'ISA (Instituto Socio-Ambiental, www.socioambiental.org), article « Maxakali » rédigé par Maria Hilda Baqueiro Paraíso en 1999.

Des Aymorés aux Botocudos

adoptées par le groupe lui-même ; il s'agit alors le plus souvent du nom du chef de faction (c'est le cas chez les Botocudos) ou bien, dans le cas des Maxakali, d'une subdivision des groupes rituels. Mais on trouve également nombre d'hétérodénominations, le plus souvent injurieuses, reflet de la peur, de la méconnaissance (« Tapuios »), ou d'un signe distinctif aisément identifiable, tel le labret (disque labial) des « Botocudos », ou la tonsure des « Coroados ».

Ces groupes avaient en commun une organisation sociale centrée sur des unités domestiques, extrêmement fluides, regroupant quelques parents et affins, avec un espace privé fortement marqué, un espace public, masculin, et enfin une « maison de religion » (nommée *kukex*, chez les Maxakali actuels) où s'opèrent les rituels. La structure du groupe est transposée spatialement par la disposition des maisons ouvertes sur un centre. Ces rituels ne font appel à aucun psychotrope : ils consistent en chants inspirés par les esprits qui dictent les comportements à adopter en cas de malheur ou de maladie. Le monde des esprits, très riche, est habité d'entités surnaturelles ou d'ancêtres, diverses destinées s'ouvrant aux individus après la mort – chez les Maxakali, les *yāmiy* ou esprits du chant, en permanente communication avec les hommes, s'opposent aux esprits mauvais (*immōxa*), issus d'ennemis du groupe, qui persécutent les vivants sous la forme d'un jaguar ou de créatures maléfiques. La transmission des chants de génération en génération permet la reproduction sociale et sa cohésion. En outre, les périodes de plantation et de récolte (en janvier et en juin), font l'objet de cérémonies impliquant l'érection, dans l'espace rituel, d'un mât prélevé dans la forêt (Álvares, 1992 ; Cunha, 1993) – un trait que conservent les Pataxó actuels.

En 1808, devant le déclin de la production de l'or, le Prince Régent, futur Jean VI, décida d'ouvrir la zone tampon à la colonisation ; il décréta dans la foulée une *Guerre Juste* contre les Botocudos, lancée simultanément dans les trois Provinces du Minas Gerais, de Bahia et d'Espírito Santo. Les Botocudos étaient désignés comme l'ennemi principal, tandis que les autres groupes, déjà affaiblis par ces redoutables adversaires, furent réunis sous la désignation générique de « Naknenuk », désignation fort labile puisqu'elle ne faisait que cristalliser l'ancienne opposition, en vigueur dès le XVI^e siècle, entre Indien et Gentil, Tupi et Tapuia ou Aymoré, ainsi que le remarque Maria Hilda Baqueiro Paraíso (1998 : 763-764) dans son étude consacrée à la conquête de la région :

« L'un des aspects les plus significatifs, à partir du décret de la Guerre Juste, est que les Indiens furent à nouveau identifiés au moyen de classifications bipolaires et simplistes. Les groupes qui opposaient une quelconque résistance à l'accaparement de leur terre et à la réduction en esclavage furent qualifiés génériquement de Botocudos, indépendamment de leur ethnie. Tous ceux que l'on avait regroupés en villages ou qui adoptaient, comme stratégie de survie, l'acceptation du contact et du regroupement, furent dénommés Naknenuk. La première dénomination avait comme charge de connotation les idées de sauvagerie, de nomadisme, de

Trioká Habão Pataxi

primitivité, de tendance au vice et à l'anthropophagie, par opposition à l'autre groupe, dont les représentants étaient décrits comme doux [*mansos*], cultivateurs, plus intelligents et plus évolués. Cette nouvelle orientation était donc parfaitement compatible avec les valeurs traditionnellement acceptées par la société et par l'État portugais, et signifiait la relance des controverses au sujet de l'humanité des Indiens. »

Les Botocudos furent dès lors considérés, et décrits, comme le chaînon manquant entre les singes anthropoïdes et les hommes, et leurs crânes fort recherchés par les sociétés d'anthropologie – et cela au moment où les Tupi et les Guarani, « déjà disparus de la côte, sont exaltés à la fois dans la littérature indianiste et comme symboles de l'Empire du Brésil » (Cunha, 1993 : 81).²³

Le temps des explorateurs

Nous disposons concernant cette période, et plus particulièrement pour les années 1815 à 1824, de récits de voyageurs allemands et français, le prince Maximilien de Wied-Neuwied (1815-1817), les naturalistes Johann Baptist von Spix, Carl Friedrich Philipp von Martius (1817-1820) et Auguste Saint Hilaire (1816-1817). Descriptions des paysages, inventaires botaniques et zoologiques, mais aussi et surtout description des peuplades indigènes dans la zone nouvellement ouverte à la colonisation : c'est grâce aux relevés de vocabulaires qu'ils ont effectués que l'on peut se faire une idée des parentés linguistiques et reconstituer la descendance des Maxakali et Botocudos actuels.

Ces Européens traversent la région alors que commencent à s'implanter, le long des fleuves principaux, des fortins militaires destinés à sécuriser les voies de navigation entre la province de Minas Gerais et la mer. Les relations qui s'établissent avec les Indiens dépendent largement de la personnalité des commandants de région. Ces implantations sont supervisées par un Français, Guy de Marlière, qui s'est mis au service du Portugal en 1812 et servira de même sous l'Empire de Dom Pedro I, jusqu'à sa démission en 1829. Défenseur des Indiens, Marlière n'aura de cesse de dénoncer les exactions des colons dont on commence à favoriser la venue. La politique nationale est alors favorable aux indigènes : l'étendue de la forêt les rend indispensables à son exploration.

²³ L'idée selon laquelle les Botocudos n'auraient pas le même patrimoine génétique que les autres amérindiens continue d'interpeller les scientifiques : une étude menée récemment sur l'ADN des habitants de la vallée du Jequitinhonha (Bahia), et sur les cent cinquante survivants de ceux qui furent les Botocudos, les Indiens Krenak du Minas Gerais, suggèrent que les Botocudos étaient descendants des mystérieux hommes de la Lagoa Santa (Minas Gerais), squelettes remontant à 11 000 ans et présentant des caractères mélanésiens. (Leite, 2005 : 10)

Des Aymorés aux Botocudos

La pacification s'effectue d'abord en jouant sur les inimitiés traditionnelles ou nées de la coexistence forcée sur un territoire qui ne cesse de se réduire. Les Botocudos sont le fléau des Maxakali et de leurs apparentés. Jouant sur les peurs réciproques, invoquant la barbarie et l'anthropophagie des ennemis redoutés, les commandants de région s'efforcent de sédentariser les Indiens en ouvrant des plantations de manioc et de canne à sucre, qu'ils distribuent généreusement en échange de la force de travail des indigènes. Les Pataxó restent longtemps rebelles à tout contact ; les Kamakã et les Maxakali, quant à eux, acceptent la tutelle des militaires afin d'être protégés des Botocudos. L'alcool vient affermir les liens de dépendance qui s'établissent progressivement. Les Indiens regroupés – *aldeados* – sont, depuis l'expulsion des Jésuites, soumis à l'autorité d'un chef de village, blanc, laïc, le « directeur des Indiens », dont le statut évoluera ; en règle générale, ces directeurs sont épaulés par un prêtre et rémunérés par le travail fourni par leurs administrés, porte ouverte aux abus de tous ordres. Les Indiens sont employés au travail agricole ou fabriquent de l'artisanat (peignes, paniers, perles de rosaire...) ; les auditeurs envoyés en mission par le gouvernement de la Province dénoncent leurs conditions d'existence effroyables, et cela dès la fin du XVIII^e siècle. Ainsi, à Olivença où survivent les derniers Tupinikim, l'auditeur Lisboa relate :

« Quelle tristesse me causa le spectacle de ces malheureux Indiens d'Olivença... Le directeur lui-même leur fournissait de l'eau-de-vie pour qu'ils s'enivrent, favorisant leur vice afin de les abrutir. [...] On taxe les Indiens d'incontinence et de mœurs relâchées, mais quelle leçon de morale leur donne-t-on ? Et quelle parfaite idée de la religion et quels exemples de vertu trouvent-ils chez le prêtre et chez le directeur, qui hébergent chez eux la preuve scandaleuse de leur impudeur ? Quelles amitiés criminelles unissent le prêtre et le directeur ? Chacun à qui mieux mieux veut tirer de la misère et de la simplicité de ces peuples tout le parti que leur inspirent leurs caprices et leurs crimes. » (Ouvidor Lisboa, 1799, *cit. in* Mott, 1988 : 112)

Quelques années plus tard, le Prince Maximilien de Wied-Neuwied parcourt la région en longeant le littoral. Son témoignage est crucial car il nous donne l'idée du processus, à peine enclenché, qui en un demi-siècle règlera le sort des populations indigènes de l'ancienne « zone tampon ».

« Dans les forêts qui longent le fleuve São Mateus, les Indiens non civilisés (« tapuias » ou gentils) sont très nombreux, et vivent en guerre constante avec les Blancs. L'année dernière seulement, ils tuèrent dix-sept personnes. La rive nord est fréquentée par les Patachós, Cumanachós, Machacalis [...] et d'autres tribus, jusqu'à Porto Seguro. Les Botocudos sont nombreux également, et l'on dit qu'ils dominent surtout la berge sud ; ils sont craints par les autres tribus, et considérés comme des ennemis par toutes ; celles-ci, étant donné leur infériorité numérique, font cause commune contre eux. » (1989 : 170)

La première rencontre avec des Botocudos a lieu à Vila Viçosa, et offre le triste spectacle d'Indiens en voie de pacification :

Trioká Habão Pataxi

« L'aspect des Botocudos nous causa un effroi indescriptible ; jamais nous n'avions rencontré d'êtres si étranges et si laids. Leur visage était très déformé par de gros bouts de bois qu'ils portent sous la lèvre inférieure et dans le lobe des oreilles : de cette manière, la lèvre inférieure est projetée vers l'avant, et certains avaient les oreilles qui pendaient comme des ailes sur leurs épaules ; leurs corps bronzés étaient sales. Ils étaient déjà intimes avec l'auditeur, qui les recevait chez lui, afin de gagner toujours davantage leur confiance. Certains parmi ses gens parlaient la langue des Botocudos, et il nous fit entendre un échantillon du chant de ces sauvages, qui semblait un hululement désarticulé. Nombre d'entre eux avaient eu la variole peu de temps auparavant ; ils se trouvaient encore couverts de cicatrices et de croûtes, ce qui, s'ajoutant à la grande maigreur causée par la maladie, accroissait davantage leur laideur naturelle. » (1989 : 177-178)²⁴

Dans son voyage d'exploration le long du littoral, Wied-Neuwied mettra longtemps à rencontrer des Indiens non « pacifiés ». Son récit mentionne nombre d'escarmouches qui trahissent l'inexorable diminution de l'espace vital des peuples indigènes. C'est en arrivant à Vila do Prado, qui borde le fleuve Jucuruçu, qu'apparaissent des Indiens Pataxó, venus échanger des produits de la forêt (des boules de cire) contre des couteaux, des mouchoirs, de la farine de manioc et des noix de coco. Les rapports pacifiques, dit Maximilien, n'auraient été établis que trois ans auparavant, grâce à l'entremise des Maxakali.

Il livre ensuite ce qui est la première (et l'une des dernières) description ethnographique des Indiens Pataxó originels. Les Pataxó, dit-il, sont assez grands, leur peau est brun rougeâtre, parfois teinte ; ils ne se défigurent pas le visage, portent leurs cheveux déliés, coupés sur la nuque et sur le front, ou se rasent la tête, ne laissant qu'une mèche à l'avant et à l'arrière. Ils ont parfois les lèvres et les oreilles percées, ornées de tiges de bambou. Ils ont la « curieuse habitude » de maintenir leur prépuce redressé à l'aide d'une liane. Les hommes portent un couteau attaché par une cordelette de coton passée en bandoulière. Ils portent les mêmes armes – arc et flèches, essentiellement – que les autres sauvages. Leurs huttes sont circulaires, faites de verges fichées dans le sol, courbées vers le centre, couvertes de palmes de cocotier et de *patioba* (*Syagrus microphylla*). Quand vient le moment de spécifier ce qui rend les Pataxó différent des autres Indiens, le prince hésite, semble louvoyer :

« Les Patachós rappellent, par bien des aspects, les [...] Machacalis ; leurs langues ont quelques affinités, bien qu'elles diffèrent énormément par certains aspects. [...] Le soupçon que les Patachós mangent de la chair humaine n'a aucun fondement. Le caractère de toutes ces tribus sauvages est, certes, fort similaire en ce qui concerne leurs traits principaux, bien que chacune ait ses particularités ; ainsi, parmi toutes, les Patachós sont les plus méfiants et réservés ; leur regard est toujours

²⁴ Saint Hilaire (1850 : 150) décrit également les Botocudos comme physiquement très différents des autres Indiens de la région : ils ont le teint sombre, le nez épaté, la poitrine large et les jambes grêles, résultat d'une manipulation sur les jambes des enfants, entravées, dit-on, par des bandelettes. Le *botoque* ou labret influe sur leur phonétique : dans leur langage prédominent les occlusives palatales, les nasales et les gutturales (*Ibid.* : 154).

Des Aymorés aux Botocudos

froid, de travers, et il est fort rare qu'ils acceptent que leurs enfants soient élevés parmi les Blancs, quand d'autres tribus l'acceptent sans difficulté. Ils errent dans les forêts, et leurs hordes surgissent alternativement à Alcobaça, Prado, Comechatiba, Trancoso, etc. Lorsqu'ils arrivent en un endroit, les habitants leur donnent de quoi manger, échangeant avec eux des babioles contre de la cire et d'autres produits de la forêt, après quoi ils s'en retournent dans les fourrés. » (*Ibid.* : 215-216)

Le prince ne dispose pas d'éléments qui lui permettraient d'affiner son jugement et fige les Pataxó dans une demi-teinte : semblables aux autres sauvages, bien qu'ayant des particularités ; leur langue est proche de celle des Maxakali, mais s'en éloigne par certains aspects... Le mouvement de sa phrase semble épouser les déplacements du groupe qu'il rencontre, qui s'approche, s'éloigne, revient, puis s'enfonce à nouveau dans l'obscurité de la forêt. On ne peut croiser leur regard : cette réputation d'irréductibilité accompagnera les Pataxó jusqu'au milieu du siècle. Ils ne laissent aucune prise, aucun accès, et on ne peut même pas compter sur de futurs truchements grâce à des enfants élevés parmi les Blancs : les Pataxó ne se livrent pas au commerce des *kurukas*, pratique généralisée au long du XIX^e siècle ; le trafic d'enfants (surtout Botocudos) atteint des proportions telles que les Indiens se livraient des guerres pour en capturer et les vendre aux colons.

La colonisation

Ainsi que le souligne Paraíso (1998 : 770), un tournant est accompli dans la politique indienne depuis la révocation, en 1831, de l'édit royal ouvrant la Guerre Juste. La loi du 27 octobre 1831 affranchissait les Indiens asservis lors de la guerre et les soumettait au régime général (*Loi des Libertés*) s'appliquant depuis 1755. Assimilés à des mineurs en âge, confiés à la tutelle du Juge des orphelins, ils ne seraient assimilés à des sujets brésiliens qu'après avoir été évangélisés et éduqués. C'est le propre de toutes les législations appliquées aux indigènes, depuis le commencement de la colonisation jusqu'aux années 1980, que d'affirmer le caractère transitoire des mesures qu'on leur applique : ils ne seront protégés que dans la mesure où ils s'engageront dans la voie de la civilisation. Que les Indiens s'y plient si bien qu'on les considère comme civilisés, alors les barrières qui les protégeaient tombent, et les voilà livrés à l'appétit des propriétaires terriens, des exploitants forestiers ou des colons. Le gouvernement brésilien usera encore de cette arme au XX^e siècle, lorsque l'émancipation forcée de maints peuples indigènes, jusque-là protégés par le Service de Protection des Indiens (SPI*) puis par la FUNAI*, qui lui succéda en 1968, ouvrait leur terre au démembrement et à la vente aux particuliers.

En 1834, le gouvernement transférait aux Provinces et aux municipalités la gestion des affaires indiennes (Buchillet, 1997 : 81). On assista alors à une

politique de valorisation des terres livrées aux initiatives privées. Dès le milieu du XIX^e siècle, la colonisation est bien avancée : la Province de Bahia a concentré ses efforts sur la vallée du Jequitinhonha, celle d'Espírito Santo s'est focalisée sur le Rio Doce. Entre ces deux fleuves, une vaste zone rebute les voyageurs : c'est la forêt impénétrable qui borde le Mucuri ; partant de Minas Gerais, elle contourne au nord la Serra dos Aymorés. Une société de colonisation, la Compagnie de Commerce et de Navigation du Fleuve Mucuri, créée par les frères Otoni en 1847, est exemplaire pour son action, son arrière-plan idéologique et son projet de mener de front l'implantation de colonies peuplées de Suisses, d'Italiens ou d'Allemands, et la sédentarisation des Indiens par la délimitation de terres qui leur seraient réservées (Duarte, 2002). Or les frères Otoni, parce qu'ils se refusèrent à exterminer les Indiens, préférant leur garantir la possession de territoires délimités, furent accusés, quelques années plus tard, d'avoir laissé les colons dans une situation exécrationnelle. On peut imaginer la terreur de ces Européens fraîchement débarqués au Brésil, apercevant à la lisière de leurs terrains des êtres fantomatiques, réputés anthropophages. La pression exercée par les consuls italien et allemand sur le gouvernement brésilien entraîna en 1861 le retrait de la concession, ce qui obligea Teófilo Otoni à se justifier publiquement. Comme Marlière avant lui, il défend son action en évoquant le sort que la civilisation réservait aux Indiens, dénonçant particulièrement les massacres organisés par les groupements de *fazendeiros*, massacres dont il décrit les formes d'exécution :

« *Tuer un village !* Cette expression ne doit pas être passée sous silence, car elle n'a rien d'hyperbolique, aussi horrible soit-elle. C'est un terme technique dans le jargon de la chasse à l'indigène [...]. On cerne le village durant la nuit – on donne l'assaut à l'aurore. Le premier geste est de confisquer les arcs et les flèches des assiégés, posés au bord de chaque foyer. [...] On procède au massacre. On sépare les enfants, et quelque jeune Indienne qu'on trouve jolie, qui formeront le butin, et sans miséricorde on fait main basse sur les autres, et les tueurs n'éprouvent d'autre émotion que celle du bourreau quand il place la corde au cou des condamnés. »
(Otoni, 2002 : 47)

Otoni poursuit l'énumération des actes scandaleux dont il a eu connaissance – l'inoculation de la rougeole aux Botocudos, le trafic d'enfants généralisé, la chasse à l'homme pratiquée à l'aide de chiens dressés à déchieter les Indiens (les *filas brasileiros*)... Son plaidoyer consiste à justifier son action de pacificateur ; il explique la violence des Indiens par les actes ignobles que l'on a pratiqués contre eux. La question des territoires n'est que secondaire, à son sens : les indigènes se satisfont des terres qu'on leur alloue, pour peu qu'ils soient traités avec équité.

Le regroupement

Pourtant, la coexistence s'avère impossible : la crainte d'une attaque des autochtones hante les habitants des quelques bourgades qui s'efforcent de subsister. C'est ainsi qu'en 1861, le Président de la Province de Bahia est informé que des familles indiennes se regroupent régulièrement sur les berges et dans les mangroves du Jucuruçu, à l'embouchure duquel se trouve la Vila* do Prado. Ces Indiens n'ont pas un comportement hostile, ils se contentent, à certaines périodes de l'année, de s'approvisionner en crabes, palourdes, et en poisson qu'ils font sécher. Mais ils constituent une menace potentielle pour les habitants ; leur regroupement est donc décidé. L'embouchure du fleuve Corumbau, au pied du Mont Pascal, est désignée pour accueillir ces nomades ; l'aldée sera nommée « Bom Jardim ». Parmi eux, la présence de Pataxó est fort probable, car un document daté de 1857 mentionne spécifiquement leur présence dans la région (Grossi, 2004 : 44). Quant à la composition ethnique effective des Indiens regroupés, elle est impossible à déterminer : une fois entre les mains des missionnaires, les indigènes étaient dépouillés de tout ce qui pouvait les rappeler à leur vie ancienne, et en tout premier lieu, leur ethnonyme, pour être génériquement désignés sous le terme *manso**, c'est-à-dire docile, en attendant d'accéder au statut de *civilizado**, de « civilisé ».²⁵

À partir des années 1850, des missionnaires italiens, des Capucins, avaient été chargés par les Provinces de Bahia et d'Espírito Santo de succéder aux Jésuites puis aux directeurs d'Indiens, c'est-à-dire d'évangéliser et d'instruire les regroupés pour les insérer dans le tissu socio-économique local. Les travaux agricoles qui leur sont imposés visent à les rendre dépendants du travail de la terre, et à plus long terme, à les intégrer à la société nationale comme travailleurs agricoles. Mais les Capucins ont fort à faire, car ils ne se contentent pas d'initier les Indiens aux travaux du village et des champs. Ils appliquent l'ancienne méthode, dérivée de la *Loi des Libertés* (1755) qui consiste à interdire l'emploi des langues indigènes, à séparer les enfants de leurs parents, et à restructurer les villages de manière à prohiber les habitations collectives. Ces exigences suscitèrent, en maints endroits, des révoltes, des fuites, voire l'expulsion des missionnaires, qui répliquaient parfois à coups de fusil (Ribeiro, 1996 : 115). Mais cette politique brutale finit par porter ses fruits : une fois regroupés, les Indiens ne constituaient plus une menace pour les colons.

De l'action des missionnaires à Bom Jardim, on ne sait que peu de choses. Mais deux générations suffirent à extirper la langue – ou les langues –

²⁵ Un autre groupe situé plus au nord fut sédentarisé dans les environs de la ville de Pau Brasil (réserve Caramuru). Ce sont aujourd'hui les Pataxó Hã-hã-hãe, probablement issus également d'un fort contingent de Botocudos.

indigène ; au tournant du XX^e siècle, les Indiens évangélisés, s'adonnant dorénavant aux travaux agricoles, sont catholiques, et désormais considérés comme des *caboclos**, terme dont la polysémie, à Bahia, laisse entrevoir de multiples gradations entre l'esprit sauvage des Indiens d'autrefois (esprit qui a intégré les cérémonies de Candomblé*), le métis d'Indien, mais aussi l'Indien lui-même, et cela dès le début du XIX^e siècle, comme en témoigne Otoni (2002 : 41) :

« Naturel du Serro do Frio [Minas Gerais], j'entendais depuis ma plus tendre enfance des récits continuels à propos d'Indiens, de caboclos, de tapuios, noms que l'on donne indistinctement aux aborigènes. »

C'est sous l'appellation de *caboclos* que les Indiens du Corumbau entrèrent dans le XX^e siècle, une appellation dont l'indistinction même détournait l'attention, cependant qu'ils se conformaient dans la vie quotidienne aux façons des colons pauvres ou *posseiros* qu'ils côtoyaient. Cette stratégie de défense, celle d'une neutralité dans les usages confortée par la neutralité de leur appellation, fut assez généralement adoptée par les autres Indiens du Nordeste en butte aux discriminations (Reesink, 1983 : 130).

Les derniers Pataxó irréductibles continuèrent leur vie nomade, toujours plus harcelés, jusqu'au début du XX^e siècle. L'expansion du cacao, culture qui nécessite le maintien d'un couvert forestier, permit aux ultimes Kamakã et Pataxó de mener une existence discrète, leur équipement radicalement simplifié, pour surgir, attaquer, et disparaître aussitôt. Contre ces hommes farouches, toujours aux aguets, les chasseurs d'Indiens ne pouvaient pas grand-chose. En 1910, la présence de ces Indiens hostiles est dénoncée par la presse nationale, car leurs attaques finissent par décourager les planteurs. Finalement, c'est la guerre bactériologique qui aura raison d'eux : la variole extermina ceux qui avaient survécu à l'empoisonnement des points d'eaux et aux chemins minés. (Ribeiro, 1996 : 119)

Durant plus de deux siècles, les Pataxó, descendants des antiques Aymorés, avaient survécu grâce aux vastes extensions de forêt. La réduction de leur territoire par la déforestation, les heurts avec d'autres ethnies également acculées, les avaient conduits à adopter une stratégie de survie fondée sur la mobilité, donc sur une exploitation quasi exclusive des ressources de la forêt. C'est un bouleversement total du monde ancien qui s'opéra durant la quarantaine d'année que dura l'évangélisation. Il est remarquable de noter que, dans la tradition orale des Pataxó d'aujourd'hui, la question de la sédentarisation et celle de l'évangélisation ne se confondent pas.

Précis d'historiographie pataxó

A propos de la fixation sur le territoire aujourd'hui nommé Barra Velha, plusieurs récits concordants la font remonter à un temps indéterminé et sa fondation serait liée à une affaire purement indienne – est-ce un vestige de l'endoctrinement subi par les Indiens que l'on encourageait à se fixer près des fortins militaires pour leur propre sécurité, menacés qu'ils étaient par les Botocudos demeurés sauvages ? Voici le récit de cette sédentarisation telle qu'elle me fut racontée par le vieux João Neves, de Cumuruxatiba :

[Les vieux racontaient] que dans les années 1755, par là, existaient des Indiens Pataxó, c'était nous. Plus loin, vers le Japarà, il y avait les Tupinikim, et à Prado c'étaient les Aymorés qu'on appelait les Marvão, car ils luttèrent avec des massues. Alors j'ai entendu dire qu'il y avait eu des bagarres à Prado, et les Indiens de là-bas sont venus, ils ont pris le contrôle, et ceux d'ici ne l'ont pas supporté, ils sont partis, ils se sont enfuis vers le nord, mais ils ne savaient pas qu'il y avait d'autres villages par là-bas, ils pensaient qu'ils étaient les seuls. Ils ont traversé le Caraíva puis le Rio dos Frades, et là ils ont été attaqués, [...] alors ils sont revenus en arrière, ont retraversé le Caraíva, et ils ont découvert cette belle plaine, cette vaste étendue, ils sont montés sur la colline après avoir traversé le marais, et ils se sont posés là : nous pouvons vivre ici, nous pouvons cultiver, il y a une mangrove, nous allons rester ici. Ici nous sommes « au Ciel », et c'est l'endroit, là-bas, qu'on appelle « le Ciel » [o Céu, à la pointe nord du village actuel]. Ceux de Barra Velha viennent d'ici. [...] Ils sont arrivés à cet endroit qu'on appelle le Ciel, mais ils pensèrent : tous ceux qui passeront en bas pourront voir nos maisons ici... Mais en bas c'est joli, ils sont descendus au bord du marais, et ont dit : « nous allons construire notre village ici ». À l'époque on ne disait pas « village » [aldeia], on disait « táuba ». Alors ils se sont installés, ils ont construit les maisons, construit l'église, etc. Le bord du marais était couvert de jasmin, c'est une plante qui sent bon, qui donne des fleurs blanches. « C'est notre village, nous allons l'appeler Bon Jardin. » Le nom du village, c'est Bom Jardim, Barra Velha [Ancienne Barre] n'est qu'un surnom, parce que le fleuve Corumbau s'est déplacé plus au nord.

Selon João Neves, ce serait donc la pression exercée par les Indiens Aymorés qui aurait repoussé les Pataxó vers le nord, de Prado à Cumuruxatiba (30 kilomètres) puis de Cumuruxatiba à Barra Velha (même distance).

C'est une constante, chez les anciens Pataxó, que d'évoquer un temps où les contacts avec leurs « parents » – particulièrement les Maxakali – étaient maintenus. C'est précisément au lieu-dit Céu qu'avaient lieu ces rencontres entre les Pataxó – Indiens *mansos* – et les *Tapuios*, émergeant des forêts, chargés de gibier et de produits sylvestres. Il fallait alors, pour que le contact s'opère sans heurts, dissimuler toute trace de civilisation, se frotter de rocou, et offrir à ces Indiens sauvages des produits de la terre, manioc, banane, ananas, et préparer un festin où le sel était prohibé. Il est indubitable que des Indiens Maxakali, provenant du Minas Gerais, ont bel et bien rendu ponctuellement visite à leurs parents Pataxó, comme en atteste, sur le territoire de Barra Velha,

l'existence d'un « cimetière des Maxakali », et dans la mémoire des plus anciens, le souvenir précis de leur itinéraire habituel.

« Nous étions des *tapuios*²⁶, ensuite nous sommes devenus des *caboclos*, et aujourd'hui nous sommes des Indiens », disent les anciens, évoquant ainsi l'étiologie du groupe. Selon Gabriele Grossi, parmi ces *Tapuios* dont le souvenir demeure, il y avait également des membres du groupe originel, réfractaires au regroupement et à l'évangélisation, qui auraient préservé un mode traditionnel d'occupation de l'espace. Sur le vaste territoire compris entre les fleuves Corumbau et Caraíva, couvert de forêts, où les déplacements s'effectuaient, jusque dans les années 1970, en pirogue, il y avait place, en effet, pour des groupes familiaux perpétuant une existence fondée sur la mobilité, la chasse et la cueillette, cependant qu'un noyau de population, à l'origine du village actuel, se serait plié au regroupement et à l'évangélisation. Ces groupes mobiles se seraient peu à peu fixés en des points stratégiques, le long des bras de rivières, ce qui expliquerait la dissémination de la population avant l'expulsion générale de 1951.

Je diverge de l'opinion de Grossi sur un point. Il me semble que c'est *après* l'évangélisation et la perte de la langue, donc au moment de la période dite *cabocla*, que la dissémination s'est effectuée. Si tel n'avait pas été le cas, la toponymie, telle qu'on la découvre dans les admirables cartes dessinées par les anciens, aurait comporté ne serait-ce qu'un contingent de termes indigènes. Or, si l'on excepte le village de Pará – terme à l'origine discutable, car il provient peut-être d'une tentative de membres du groupe, dans les années 70, de s'expatrier dans l'État du même nom – les noms de lieux sont tous portugais : rivière de l'oncle Tônio, Campo do Boi, Céu, Saco, Prego... De plus, la survie d'Indien réfractaires aurait probablement contribué à préserver la langue, quand il n'en subsiste aujourd'hui que quelques mots qui soient indiscutablement pataxó. Un autre élément à l'appui de cette thèse est que certains récits, comme nous le verrons ultérieurement, laissent entendre qu'une fonction de chef de communauté (*Língua**), basé à Barra Velha, mais dont l'autorité s'exerçait sur l'ensemble du territoire, s'est maintenue tout au long du XX^e siècle, ce qui plaide en faveur d'une cohésion initiale du groupe.

Reste à comprendre pourquoi l'évangélisation en elle-même n'a pas laissé de traces et pourquoi le séjour et l'action des missionnaires n'ont pas fait l'objet d'un récit spécifique. Le récit de João Neves ne fait qu'évoquer, en passant, la construction d'une église en même temps que celle des maisons. Mais la date mentionnée, malgré son imprécision feinte (« dans les années 1755... »), renvoie à une période historique qui culmina avec l'expulsion, en 1759, des

²⁶ Le terme *tapuío* était employé, au XIX^e siècle comme synonyme de *caboclo*. Il désignait les Indiens *bravios* aussi bien que *mansos*. Voir Boyer, 1999 : 37, qui confirme Otoni.

Des Aymorés aux Botocudos

Jésuites par le Marquis de Pombal, ministre de Dom José I, roi du Portugal. L'année 1755 est celle du tremblement de terre de Lisbonne, à la suite duquel le Marquis de Pombal obtint les pleins pouvoirs et put ainsi mener une politique de répression à l'égard des Jésuites ; c'est aussi l'année de la promulgation de la *Loi des Libertés* qui délivrait les Indiens évangélisés de la tutelle des missionnaires et faisait des aldeias des bourgs à part entière, dont le chef serait dorénavant dénommé « capitaine ».

C'est l'histoire des Jésuites avec le Marquis de Pombal qui va nous permettre de mieux comprendre la manière dont s'élabore la mémoire historique des Pataxó actuels. L'exemple que nous offre João Neves est d'autant plus intéressant qu'il est un homme instruit, né à Cumuruxatiba, ayant de multiples liens de parenté avec ceux de Barra Velha, mais qui fut dans sa jeunesse charpentier de marine à Rio. Il a donc eu accès à différentes sources d'informations, et est devenu pour cela le détenteur d'une « parole autorisée », un dispensateur de savoir qui contribue à l'élaboration de la mémoire collective. Son récit nous révèle un certain nombre de mécanismes fondamentaux de la reconstruction du passé, outre le fait qu'il décrit assez bien l'arrière-plan de la représentation que les Pataxó se font d'eux-mêmes, en opposition avec ceux qui, dans la société nationale, incarnent leurs persécuteurs.

Parlons des Jésuites. Quand la terre ici a été mesurée, quand on a créé les États, c'est quand sont venus ici les Italiens, les Jésuites. Ces Jésuites sont venus mesurer la terre et catéchiser les Indiens. Tout le monde sait qu'ils sont venus éduquer les Indiens. Alors ils se mariaient, ils faisaient des prisonniers, souvent ils tuaient des gens. Ils ont été expulsés à cause de leurs méchancetés, il y a longtemps, et sont revenus aujourd'hui ; les Franciscains, ce sont aussi des Jésuites.

Selon João Neves, les progrès de l'évangélisation étaient dus à une ruse des missionnaires, qui semaient au cours de leurs voyages des statues de saints. Lorsqu'un Indien découvrait cette statue, il l'apportait spontanément aux prêtres qui, devant le miracle, recommandaient la construction d'une église. Dès lors, la conversion était acquise. Mais la rouerie des prêtres ne s'arrêtait pas là, poursuit João Neves.

Ils venaient pour [...] catéchiser les Indiens ; quand l'Indien arrivait, ils disaient : « Va attraper un paca [*Cuniculus paca*, un rongeur], rapporte du gibier ». Si l'Indien ne le faisait pas, ils le châtieraient, alors l'Indien avait peur et le faisait. Ils enseignaient ce que l'on pouvait faire ou ne pas faire. Ils avaient avec eux la Déesse Diane. Tu connais cette église à Porto Seguro, quand on monte la pente ? C'est leur église, comme celle de Trancoso. Ils avaient la Déesse Diane, c'était une statue qu'ils avaient faite ; c'était une sainte. Mais elle était en métal. Le père jésuite se tenait assis à côté d'elle, et sous sa chaise il y avait un mécanisme ; quand il l'actionnait, la statue ouvrait les bras... « Tu as péché, tu as mangé comme un glouton, tu as blessé Untel, tu as besoin d'être exhorté ». Alors, toi, tu allais là, le prêtre allait te confesser pour le péché, et il disait : « Ecoute, celle qui va te

Trioká Habão Pataxi

pardonne, c'est la Déesse Diane », et il appuyait sur le ressort, les bras s'ouvraient : « Oh, mon fils, regarde, elle a ouvert les bras, elle veut te pardonner. Vas-y, va donc l'embrasser ». Quand tu arrivais là, elle t'enlaçait contre sa poitrine, le prêtre levait son pied du ressort, un poignard entrait dans ta poitrine, tchac ! Et tu tombais à terre.

Cette étonnante description d'une Vierge de Fer, la « Déesse Diane », ne doit pas nous égarer : aussi surprenantes soient ces allusions, il serait vain (car sans fin) de rechercher leur genèse dans les références culturelles de João Neves. Ces deux éléments sont utilisés par lui pour former un contrepoint de ce qu'est le catholicisme populaire : ignorant Notre Dame, la sainte miséricordieuse, représentée par des statues de bois ou de plâtre, les Jésuites vénèrent une déesse concurrente sous les formes d'une statue de fer – une divinité inflexible. La statue participe à l'évangélisation, mais c'est une évangélisation cruelle, dévoyée, fondée sur une astuce mécanique. Comme le montre également l'anecdote des statues semées au long du chemin, la catéchèse des Jésuites s'accomplit par la ruse, pour servir leurs propres intérêts. En ce sens, et la description du rituel d'expiation semble l'attester, le récit de João Neves tend à suggérer l'assimilation de la catéchèse jésuite à une forme de rituel païen. Pourquoi cette suggestion ? Parce que, à notre sens, il s'agit pour lui de dissocier la religion catholique, qui est la sienne et celle de ses aïeux, qu'il tient pour seule véritable, de l'évangélisation pratiquée par les Blancs, qui participe d'un ensemble répressif dont les Indiens souhaitent se démarquer et se défendre. Fort révélateur sera, dans la suite de notre conversation, la comparaison qu'opèrera João Neves entre les Jésuites d'autrefois et les agents actuels de l'IBAMA, qui interdisent aux Indiens de Cumuruxatiba d'accéder au Parc National de la Découverte jouxtant leur village.

Le paganisme se trouve donc, paradoxalement, du côté de l'évangéliste, l'Indien étant, lui, un catholique « originel ». Les Pataxó (et cette idée n'est pas si éloignée de celle qu'eurent les occidentaux au XVI^e siècle) seraient ainsi des chrétiens par essence, et leur appropriation du culte des saints serait immémoriale.

João Neves poursuit sa dénonciation des crimes des Jésuites en me racontant l'histoire extraordinaire du Marquis de Pombal et de sa fille :

Quand ils voulaient la femme de l'un, ils la demandaient, et tu devais la leur amener. Mais c'était un ordre tel que tout ce qu'ils faisaient dans ce pays brésilien était dans la Constitution, on ne pouvait pas les mettre dehors. Mais « Dieu écrit droit par des lignes tordues ». Qu'est-ce qui s'est passé ? Nous avons eu, dans ce pays, un brave général, il s'appelle Marquis de Pombal. Il avait une fille très belle. Et ils lui ont envoyé un message disant de leur amener sa fille. Marquis de Pombal était un général de l'Armée, c'était un homme des Forces Armées. Alors, elle : « Que vais-je faire, mon père ? ». Lui : « Va. C'est un ordre, ma fille, et je ne puis m'y soustraire. C'est un ordre du pays et je ne puis désobéir à un ordre. Vas-y. Accepte la mort, mais n'accepte pas ce qu'ils désirent. Tu peux accepter la mort, je

Des Aymorés aux Botocudos

me tiendrai pour satisfait. Accepte la mort. N'accepte pas ce qu'ils désirent ». La jeune fille s'en fut. Il attendit le restant du jour, elle ne revint pas. La nuit tomba, elle ne revenait pas. Il ne dormit pas. Quand pointa le jour, il sonna le clairon, au sein de l'armée, il réunit l'armée et s'en fut au couvent. C'est le couvent de Saint Sébastien, à Rio de Janeiro, qui est au bord de la plage. Il encercla le couvent, il entra, cherchant sa fille, tout le monde tête baissée, en train de prier, il entra dans la grande salle, il vit sa fille, morte, crucifiée. Alors il tira son épée, et se mit à couper le cou des prêtres, un par ci, pah ! Un par là, pah ! Il fit un sacré massacre à l'intérieur du couvent. Il tua du prêtre comme un diable. Et là sortit un décret-loi : tout père jésuite à l'intérieur du pays devait être tué. Beaucoup s'enfuirent, d'autres moururent. Il y en avait un à Porto Seguro, un autre à Ajuda, ils s'enfuirent vers le sud, pour trouver un navire, ils arrivèrent au Rio dos Frades, l'un prit la main de l'autre et ils sautèrent. La marée était haute, ils se noyèrent, tous deux enlacés, alors on a donné ce nom : Rio dos Frades [Fleuve des Frères].

Peut-être João Neves n'entend-il pas les véritables raisons de l'expulsion des Jésuites décrétée par le ministre Pombal en 1759 – règlement d'un litige territorial avec l'Espagne dans la zone des Missions, reprise en main du secteur de l'enseignement en métropole, décision qui sera suivie, quelques années plus tard, de l'extinction de l'ordre par le Pape lui-même. En revanche, il a certainement eu accès à ce que la culture populaire véhicule à ce sujet, comme le suggère la forme mélodramatique adoptée dans ce récit, qui semble une adaptation, pour la littérature de colportage (*cordel*), d'épopées telle que *O Uruguai* de Basílio da Gama (1769), où un père Jésuite trompe les Indiens et cherche à séduire leurs fiancées, avant d'être chassé par les Portugais. Que Pombal, marquis portugais, soit un général de l'armée brésilienne n'est guère surprenant ; la culture nordestine est coutumière de ces acclimations : le Royaume de Charlemagne et des douze pairs de France se situe, on le sait maintenant, dans le *sertão*, et c'est dans le *cerrado* qu'Olivier voit mourir Roland. Mais la technique narrative est ici au service d'un récit historique : c'est la manière dont se construit l'Histoire qui doit attirer notre attention.

Nous assistons dans cet épisode à un désordre culminant en une inversion des valeurs, la crucifixion d'une innocente par des prêtres. L'ordre est rétabli par un « brave général », qui dépêche l'armée afin d'expulser les fauteurs de trouble. Nous ne croyons pas qu'il s'agisse ici de confusions. João Neves construit l'Histoire avec les éléments dont il dispose, c'est-à-dire *des histoires*. Il établit ses propres liens, logiques mais non chronologiques, entre des événements d'origine et d'époque diverses. Il avait précisé, au début de notre conversation, que les événements étaient situés « au temps des *interventores* », les *interventores* étant les gouverneurs des États de la Fédération nommés autoritairement par Vargas lors de son coup d'état, c'est-à-dire à la fin des années 1930, période de sa très tendre enfance, dont il n'a pu avoir connaissance qu'au travers des récits de ses parents. Cet épisode n'est peut-être pas, dans son esprit, si éloigné dans le temps – ni dans l'espace, puisque la conclusion nous ramène à la toponymie locale, le Rio dos Frades. Et pour

cause : ce qui s'opère dans ce récit, c'est la superposition de deux événements similaires, l'expulsion des Jésuites par Pombal, et la reprise en main des affaires indiennes par le Maréchal Rondon, en 1910²⁷. Notre hypothèse est que ces Jésuites « italiens » sont en réalité les Capucins qui se chargèrent de l'évangélisation des Indiens du milieu du XIX^e siècle jusqu'au début du XX^e, évangélisateurs dont la moralité n'était pas irréprochable. João Neves, bien sûr, connaît Rondon – il est considéré comme une figure tutélaire par les Indiens. Mais les éléments dont il dispose, et qui forment sens à ses yeux, concernent la période des Jésuites, tandis qu'il ne possède, de cette période d'évangélisation des Pataxó, qu'une vision lacunaire, pour la simple raison *que ses parents ne la lui ont pas racontée*. La fixation dans les aldées par des missionnaires capucins a fait l'objet, peu après leur départ, d'un *oubli volontaire*, car elle entraînait en conflit avec l'histoire des Pataxó, chassés par les Aymorés, qui crurent avoir trouvé « le Ciel » et décidèrent de s'installer à l'emplacement actuel de Barra Velha. Selon cette manière de penser l'histoire, les Pataxó étaient chrétiens avant d'être convertis, de sorte que leur sédentarisation est indépendante de leur catéchèse. Les Jésuites ne seraient au fond que les précurseurs d'une longue lignée d'opresseurs, incarnés aujourd'hui par les gardes de l'IBAMA. Cette approche permet de concilier catholicisme et indianité, en dissociant religion et évangélisation, cette dernière étant perçue comme une imposition de la société nationale.

La première moitié du XX^e siècle

Le pataxologue qui s'attache à reconstituer la vie du groupe dans la première moitié du XX^e siècle se voit confronté à une embarrassante absence de sources, et ce jusqu'à l'année 1939. Cette année-là, l'aviateur Gago Coutinho se pose à Barra Velha à la tête d'une escadrille (des pistes avaient été ouvertes tout au long de la côté brésilienne, à des fins militaires) et découvre une scène désolante, « d'Indiens et de *caboclos* » vivant dans la misère, dans un état d'attardement qui fait pitié : « Tout le monde y est malade. Certains souffrent de paludisme, d'autres de verminose » (*in* Carvalho, 1977 : 84). Pour Coutinho et ses hommes, il s'agit là de « descendants de Tupinikim » mêlés de *caboclos*.

²⁷ Rondon avait, de 1906 à 1910, dirigé une expédition militaire chargée de poser une ligne télégraphique depuis Cuiabá, capitale du Mato Grosso, jusqu'aux confins de l'Acre, territoire amazonien récemment incorporé au Brésil. Sa connaissance des Indiens l'avait mené à élaborer un protocole d'approche, fondé sur la patience et l'absence de toute violence, qui lui permit d'accomplir sa mission sans conflit avec les peuples « non contactés » qu'il rencontrait. A son initiative fut créé, en 1910, le Service de Protection de l'Indien, ou SPI. En bon positiviste, Rondon ne doutait pas que les fins ultimes de toute politique indienne devaient consister en leur intégration à la société nationale, mais il prônait le respect d'un rythme adapté à chaque groupe rencontré, afin que cette intégration s'accomplît sans heurts.

Des Aymorés aux Botocudos

Carvalho observe que cette description trahit la non-insertion des Pataxó dans l'économie locale, et le fait qu'à cette époque le village de Barra Velha se trouvait « en franche décadence » (*ibid.*). Grossi, en se fondant sur la même description, penche pour une autre interprétation, en se référant à l'ouvrage de Sahlins, *Age de pierre, âge d'abondance* (1976). Ce qui paraissait, aux yeux d'un commandant de l'Armée de l'Air, être une situation de carence, est décrit rétrospectivement par les Pataxó comme un âge d'or, où abondait le gibier, où les champs produisaient à satiété – sans doute du fait de la modestie de leurs nécessités. Et tout porte à croire, comme le dit Grossi (2004 : 52), que c'est précisément la transition, dans les années qui suivirent, vers une économie de marché, avec les besoins qu'elle suscite, qui réduisit les Pataxó à la misère qu'ils ont connue jusqu'à la fin des années 80. Les anciens décrivent leur enfance avec une nostalgie qui se communique à l'auditoire. Le village était peu peuplé, les familles étaient réparties sur tout le territoire. Mais très régulièrement avaient lieu des fêtes où l'on dansait l'*Awé** ou la samba régionale. C'est au cours de ces fêtes qui duraient plusieurs jours que se formaient les couples, le mariage intervenant après, semble-t-il, un rituel d'enlèvement ; les pères, en effet, s'opposaient systématiquement au mariage de leurs filles, sans doute pour obliger les prétendants à assumer définitivement la responsabilité de leur entretien. Ces fêtes étaient organisées par l'ensemble de la communauté, et non pas, comme aujourd'hui, par une famille seulement. Les porcs étaient à l'époque élevés couramment, ce qui suggère une faible surface cultivée (l'obstacle aujourd'hui posé à l'élevage de porcs est qu'ils dévastent les champs, les clôtures en fil de fer barbelé ne dissuadant que le gros bétail).

C'est à partir des années 40, dit Manoel Santana, de Boca da Mata, que nombre de jeunes du village ont commencé à chercher du travail dans les *fazendas* des environs, ou dans les scieries ouvertes à l'embouchure du Caraíva. C'est également à cette période que l'on peut faire remonter l'installation, à l'embouchure du Corumbau, du négociant Teodomiro Rodrigues, protagoniste du « massacre de 51 », dont le frère était maire adjoint de la ville voisine de Prado. Cette installation n'implique pas qu'un système monétaire était en place. Selon l'instituteur Conceição, en effet, l'installation de Teodomiro a entraîné l'adoption à Barra Velha d'un système de troc fondé sur le kilogramme : Teodomiro vendait le sel au kilo, et les Pataxó se mirent alors à peser, grâce à des pierres de poids équivalent, les denrées (farine de manioc, poisson) qu'ils souhaitaient troquer dans sa boutique – outre les palmes de *piçava* (*Attaleia funifera*) et autres produits sylvestres.

Ces quelques éléments nous permettent de dresser pour le moins une esquisse du village dans les années 1940 : la forêt qui l'entoure est à peu près intouchée, si ce n'est par l'ouverture de parcelles sur brûlis, rendues ensuite à la forêt, et seules quelques scieries s'aventurent dans la région, en utilisant le

fleuve Caraíva pour convoier les troncs. C'est durant ces années, donc, que se mettent en place les conditions qui *auraient dû* mener à l'intégration du village dans l'économie locale.

Avant ces années de transition, que se passait-il donc au village ? C'est un récit d'Antônio Ferreira qui nous éclaire sur l'ambiguïté de la situation des Pataxó dans la première moitié du siècle :

Je vais vous raconter l'histoire de ma bisaïeule. Ma bisaïeule, celle qu'on appelait Maria Correia, organisait toutes les rencontres avec tous les Indiens du Brésil. Du littoral jusqu'à Minas, de Minas jusqu'à Prado, de Prado au Mucuri, jusqu'à Porto Seguro, les Indiens voyageaient le long des rivières pour arriver à la plage. Et là, à cet endroit du village que nous appelons le Ciel, c'était l'endroit où on recevait tous les Indiens, là où elle préparait le *beiju* [galette de manioc], où elle tuait une bête, pour recevoir ses frères. Et eux en arrivant ils voyaient des oiseaux, ils voyaient des singes, ils voyaient la *capoeira**, et tout cela c'était de la forêt, et elle à son poste, qui les attendait. Mais elle, elle s'occupait de rocou, parce qu'à cette époque il y avait des Blancs mélangés par ici, parmi les Indiens Pataxó, elle se passait du rocou pour avoir leur odeur à eux, pour qu'ils ne se méfient pas, parce que si elle avait eu une odeur différente alors ce n'était plus « nous avec eux » [elle n'aurait pas été de leur côté], pas vrai ? Et elle a reçu ces Indiens pendant un bon bout de temps, ils apportaient de belles pierres, ils formaient le cercle, ils faisaient leur *Amê**, et le jour passait, ils s'en allaient, et elle attendait que d'autres se présentent. [...] Et un jour elle est morte, elle qui était la mère des anciens, des très vieux – nous sommes la huitième génération déjà. Bon, elle est morte, elle est morte, un autre a pris sa place, un autre s'est substitué à elle pour faire l'échange avec ces peuples qui venaient de Minas, qui y est encore, les Blancs les appelaient *Tapuios*, c'était des gens qui vivaient tout nus dans la forêt [...], et alors ce fut le tour de Caetano [d'être cacique] pour faire l'échange avec tous les Indiens. Alors Caetano s'en est occupé mais il n'a pas tout bien fait comme elle faisait, et alors qu'est-ce qui s'est passé ? Ça s'est mal passé, ça s'est mal passé parce que les Indiens sont venus et qu'ils l'ont tué, ils l'ont tué et ils sont partis. Et voilà, finies les rencontres des Indiens Pataxó avec ces autres Indiens qui venaient d'ailleurs.

Cette histoire, sujette à controverse (Manoel Santana réfute formellement que Maria Correia ait tenu quelque rôle officiel que ce soit), confirme cependant ce qui est un leitmotiv chez tous les anciens Pataxó à qui je demandais de me parler de l'ancien temps : toute la première moitié du XX^e siècle fut marquée par des contacts épisodiques avec des Indiens « sauvages », vivant nus, à l'odorat aiguisé, venant rendre ponctuellement visite à leurs parents sédentarisés, les Pataxó²⁸. Tous les narrateurs manifestent une conscience aiguë de la différence culturelle avec ces Indiens des forêts, mais ils soulignent que le fossé n'est pas infranchissable : il suffit de se badigeonner de rocou, et voilà que le contact est établi, en cet endroit quasi miraculeux qu'est

²⁸ Carvalho (1977 : 93-96) a recueilli de ces rencontres plusieurs descriptions, toutes semblables à celle que nous livrons, et variant seulement par l'importance du rôle tenu par Maria Correia.

Des Aymorés aux Botocudos

« le Ciel », le lieu dont la beauté, selon João Neves, décida de l'implantation des Pataxó à Barra Velha.

Malgré l'évangélisation, ces récits sont une preuve formelle du fait que les Indiens de Barra Velha, dans la première moitié du XX^e siècle, entretenaient au moins deux réseaux de sociabilité : avec les colons blancs, bien sûr, mais aussi avec les derniers groupes indigènes semi-nomades qui pérégrinaient dans la région. Dans le premier cas, un système de troc portant sur des produits de la forêt contre des biens manufacturés, dans le second, au contraire, un système d'échange ritualisé de produits agricoles contre du gibier.

Selon Antônio Ferreira, c'est la maladresse du successeur de Maria Correia qui mit fin aux rencontres avec ces groupes semi-nomades. Selon Manoel Santana, ce serait une épidémie de rougeole qui frappa une expédition des Maxakali, dans les années 20, qui les éloigna pour toujours. Pour preuve de ses dires, il rappelle l'existence d'un « cimetière des Maxakali » à proximité de Barra Velha. Sans exclure ces deux hypothèses, il est probable que l'espacement puis l'arrêt de ces visites est dû, au tournant des années 40, aux incursions blanches autour du Mont Pascal et au morcellement progressif du couvert forestier qui protégeait les déplacements de ces Indiens non évangélisés. Dès lors, rien ne s'opposait plus à ce que les Pataxó se mélangent peu à peu avec la population blanche ou métisse qui s'appropriait la région. Mais un événement dramatique, « le feu » ou « la guerre » de 1951, allait les cantonner durablement dans leur altérité indigène, et cela de manière traumatisante, catastrophique.

Le dérapage se produisit lorsque l'État de Bahia (à l'époque sous la gestion directe du Gouvernement de Getúlio Vargas) décida de classer la zone du Mont Pascal comme Monument National, créé par décret le 19 avril 1943. Des ingénieurs furent alors dépêchés pour délimiter la zone du futur Parc, se servant des Pataxó comme guides et comme porteurs. Ces mesures inquiétèrent la population de Barra Velha. Le « capitaine » du village, Honório, écrivit au SPI de Rio une lettre, datée du 1^{er} septembre 1949, qui fut archivée (Grossi, 2004 : 53). Entretemps, ces projets de création de zone protégée entraînèrent les spéculations habituelles et la région fut livrée, comme à l'accoutumée, aux *grileiros* (spoliateurs de terrain) de tout poil, ce qui fit que le Parc projeté se réduisit comme une peau de chagrin au cours de la décennie qui suivit : ce n'est qu'en 1961 que sa surface fut officiellement entérinée, surface réduite de plus de moitié par rapport au projet initial (décret n° 242 du 29 novembre 1961), soit 22500 hectares.

Encart 5. Brève chronologie des événements survenus à Barra Velha depuis deux siècles

1817 : Première description d'Indiens Pataxó par Wied-Neuwied

1861 : Création de l'aldée Bom Jardim par les Capucins sur ordre du Président de la Province de Bahia. Les différents groupes indigènes des alentours de Prado y sont réunis.

1951 : Attaque de la Police Militaire à la suite d'une révolte supposée. Le village est incendié et déserté, la population se disperse.

1961 : Création du Parc National du Mont Pascal. Les quelques habitants demeurés sur place sont harcelés par les gardes. Début des voyages à Brasília des caciques successifs.

1969 : Création du poste de la FUNAI de Barra Velha. Les Pataxo obtiennent le droit de pratiquer l'horticulture sur 200 hectares environ. Début du processus d'identification d'une Terre Indigène.

1991 : Homologation par le Président Collor de Mello de la Terre Indigène de Barra Velha sur environ un tiers (8627 ha) du Parc National.

1999 : *Retomada** de l'intégralité du Parc National par divers groupes pataxó. Début des pourparlers entre la FUNAI et l'IBAMA.

2000 : Mise en place du projet « Monte Pascoal Pataxó » associant les Pataxó à la gestion et à la protection du Parc. Création du Groupe de Travail destiné à amplifier les limites de la Terre Indigène.

2005 : *Retomada*, par les Pataxó de Cumuruxatiba, du Parc National de la Découverte, à 60 km du Mont Pascal.

2006 : Une proposition d'amplification de la Terre Indigène de Barra Velha excluant les Pataxó de Cumuruxatiba du périmètre délimité est en cours de négociation.

CHAPITRE 4

LA RÉVOLTE DES CABOCLOS

*Asunte bem meus amigo
O que aqui vou contar
Quem não conhece o perigo
Pode até se atrapalhar
Como bem estes coitados
Em seu lugar sossegado
Que luta foram encontrar.*

*Sertos dias em uma aldeia
Os índios sem esperar
Vivendo nestas arêias
Encostado ao beira mar
Foi naquela ocasião
Que apareceu dois ladrão
Para tudo atrapalhar.*

*Em Barra Velha morava
Os índios em sua aldeia
A vida toda passava
Sem ninguém de cara feia
Todos com confiança
Amigo da vizinhança
Pisando nestas arêias.*

*Lembramos nestes momento
Do nosso tempo comum
Do grande acontecimento
Do ano cinquenta e um
Fique sendo sabedor
Destis verços que gravou
Dimanhã sedo em jejum.*

Dressez l'oreille mes amis
Ecoutez ce que je dis
Celui qui ignore le danger
Peut se trouver bien attrapé
Comme ces pauvres malheureux
Dans leur village bien tranquille
Qui furent pris dans la bataille.

Certain jour dans un village
Les Indiens ne se doutaient de rien
Eux qui vivaient sur la plage
Tout au bord du rivage
Ce fut en cette occasion
Qu'apparurent deux larrons
Venus pour flanquer la pagaïlle.

A Barra Velha habitaient
Les Indiens dans leur village
Et leur vie s'écoulait
Sans dispute, jamais
Tous vivaient en confiance
En bons termes avec le voisinage
Et avec tous ceux qui passaient.

Rappelons-nous en ces moments
Du temps que nous étions ensemble
Du grand événement
De l'année cinquante et un
Préparez-vous à connaître
Ces vers qui furent tracés
Un matin tôt, à jeun.²⁹

²⁹ *História dos dois ladrões que obrigou os índios robar na ceca do ano 51*, Cordel de Manoel Ribeiro, Itamaraju, cahier manuscrit, illustré par l'auteur, 31 mars 1999 (ma traduction). Il s'agit d'un récit en 71 strophes de sept vers heptasyllabiques, qualifié par son auteur de « Théorie », c'est-à-dire d'histoire à colporter. Le cahier d'écolier où cette histoire se trouvait écrite (au stylo à bille noir) et illustrée (au crayon de couleur) m'a été prêté par Anari, institutrice indigène. Celle-ci le tenait de l'auteur, un vieil Indien retiré à Itamaraju. Nous respectons l'orthographe portugaise de l'auteur.

Le *Feu*, la *Guerre* ou le *Massacre de 51* marque le retour des Pataxó dans l'histoire officielle, non pas en tant que tels, mais en tant que *caboclos*, voire *bandoleiros* - bandits. Entre le 25 mai et le 10 juin 1951, les journaux locaux relatèrent la « révolte des *caboclos* de Porto Seguro ». Aux yeux de l'opinion publique cette révolte ne devait guère présenter de caractère de nouveauté, sinon par sa localisation. Durant les décennies précédentes, le Nordeste du Brésil avait connu nombre de mouvements millénaristes, de bandits itinérants (les *cangaceiros*, tel le fameux Lampião), et ces résurgences d'agitation populaire, de plus en plus rares, étaient la preuve que le gouvernement de Getúlio Vargas, dans la continuité de l'action républicaine, menait à bien sa croisade irrédentiste (Grunspan-Jasmin, 2001). Que cet événement s'inscrive dans la culture et la mentalité nordestine – on dirait presque « la matière », à l'instar de la littérature médiévale – on le constate dans les vers que nous citons en tête de ce chapitre, extraits d'un ouvrage manuscrit destiné à être transformé en *folheto de cordel*, afin d'être colporté et récité sur les marchés et les places publiques. Le souvenir de cet épisode, dans la population blanche actuelle, reflète encore l'esprit qui imprégnait les journaux de l'époque : la sauvagerie des *caboclos* qui pillèrent et incendièrent des *fazendas*. Un soir, à Prado, j'entendis même l'anecdote suivante, qui semble inspirée d'un western américain : les Indiens avaient capturé des *fazendeiros* et les avaient crucifiés sur la plage, tandis que la marée montait. La source de cette anecdote, disait mon interlocuteur, était le fils de celui qui mena la répression, le Capitaine Fernandes de la Police Militaire.

Les Pataxó, comme on s'en doute, donnent de cette histoire une toute autre version, et elle n'a pour eux rien d'anecdotique. Le massacre de 51, en effet, est la genèse de la communauté actuelle ; il marque le point de départ de la revendication pour la démarcation d'un territoire, lutte qui, un demi-siècle plus tard, n'est pas achevée. Les enjeux historiques, politiques et symboliques se dévoilent grâce aux stéréotypes qui forment la trame de ce récit. Son homogénéité et sa cohérence, après quatre décennies de transmission orale, sont dues à une élaboration apparentée au processus fictionnel : on y découvre une dynamique interne, une logique d'ensemble qui dérivent de la situation d'énonciation, les harangues, les récits de veillée. Il relèverait ainsi de trois domaines différents : celui du parcours historique, qui valide la lutte, celui de la mémoire collective, qui soude la communauté, et celui de la représentation mentale des individus, dévoilant l'architecture de la pensée, du processus de cognition et d'identification des Pataxó.

La révolte des Caboclos

Le Massacre de 51

Il existe du récit intitulé *le Massacre* (ou *la Révolution*, ou *le Feu*, ou *la Guerre*) *de 51* » de multiples versions, toutes concordantes.³⁰

Inquiets de ce qu'il adviendra de leurs terres si le Parc leur interdit de planter et de chasser, les habitants du village demandent à Honório, le « Capitaine » (on dit aujourd'hui cacique), de défendre leurs droits. Honório se résout à aller à Rio plaider la cause du village devant le Service de Protection des Indiens. Nul ne sait si Honório est réellement parvenu jusqu'à Rio. Selon ses dires, il serait entré dans le bâtiment du gouvernement et aurait obtenu l'assurance que son cas serait étudié. C'est en sortant du bâtiment qu'il aurait rencontré deux hommes, prétendant être du SPI et lui assurant qu'ils viendraient bientôt au village pour démarquer le territoire, promettant d'y apparaître dans le courant des mois d'avril ou mai. Selon d'autres versions, Honório, réputé être un ivrogne, aurait tout simplement rencontré ces deux hommes sur la plage, en cheminant, et se serait épargné le long voyage jusqu'à Rio.³¹

Fidèles à leur promesse, les deux hommes surviennent un jour, venant à pied de Porto Seguro, par la plage. On leur indique la maison d'Honório qui, les voyant arriver, réunit les habitants du village. Devant la foule assemblée, les hommes se présentent : l'un, blanc, est ingénieur, l'autre est « *roxo* » (Noir), il est lieutenant. Ils expliquent qu'ils sont là pour délimiter un territoire, que la terre était à l'origine aux Indiens et qu'ils doivent défendre leurs droits³². Ils parlent si bien que les habitants sont enthousiasmés. Sûrs d'avoir affaire à des agents du gouvernement, ils tuent une vache et organisent un festin. Les deux hommes, fatigués, se délassent.

³⁰ Sources écrites : Carvalho, 1977 (transcrit vers 1974) ; Oliveira, C.V., 2001 (transcrit vers 1980) ; Pataxó, Katão, 2000. Sources orales : récit de Tururim enregistré par Ricardo Pamfilio (2000) ; récits de José Ferreira, Manuel Braz, Benedito Ferreira, José Matias Ferreira, Dona Bernarda, Manoel Santana, transcrits par moi entre 2002 et 2004.

³¹ Honório Ferreira est pourtant bel et bien parvenu jusqu'à Rio, comme en atteste une note du SPI signalant sa visite. Ce qui importe dans les témoignages locaux, c'est qu'en plus d'être ivrogne, le malheureux Honório serait également paresseux et menteur. Ces trois qualificatifs pourraient être considérés comme formant un stéréotype, celui du « mauvais Indien ». Or c'est précisément l'échec de la démarche, et la catastrophe qui s'ensuit qui font d'Honório un ivrogne, menteur et paresseux.

³² Cet épisode laisse à penser que ces deux hommes n'étaient pas des bandits, mais des membres du Parti Communiste du Brésil, interdit en cette période de guerre froide. Cette hypothèse s'appuie sur le fait que des événements similaires se produisirent simultanément, en au moins deux autres points du Brésil (Carvalho, 1977 : 87). Lors d'une récente mission (2007) pour le compte du projet DURAMAZ (Développement Durable en Amazonie, CNRS/CREDAL), j'ai entendu de la bouche des habitants de l'Tratapuru (Amapá) une chanson intitulée « La révolte du Jari », qui semble se référer à un événement du même ordre.

Le lendemain, ils décident de se mettre au travail. Ils auront besoin, expliquent-ils, de l'appui logistique des propriétaires de la région, et demandent qui, dans les environs, pourrait leur fournir des vivres. Les Indiens parlent alors de Teodomiro (Tio Domiro), un commerçant installé à l'embouchure du Corumbau ; leurs rapports avec lui sont bons. Une expédition est organisée en début d'après-midi. De 40 à 500 hommes, selon les versions, s'acheminent vers la maison de Teodomiro, à 6 kilomètres de là.

Prévenus de leur arrivée, Teodomiro les attend, derrière l'appui de sa fenêtre. Les deux hommes l'interpellent : « Vous êtes Teodomiro ? » « Qu'est-ce que vous lui voulez ? » « Je vous arrête ». Teodomiro tire alors sur les hommes, la balle traverse la jambe du vieil Indien Antônio (Tio Tônio) ; les hommes tirent sur Teodomiro et le blessent. Ils engagent les Indiens à s'emparer de tout ce qu'ils pourront transporter. À l'intérieur de la maison, la famille de Teodomiro s'affole, et les hommes les rassurent : personne ne sera tué. On attache Teodomiro, on s'empare des produits et des bêtes, et l'on revient au village. Certains s'interrogent, ne sont pas d'accord. Ceux qui tiennent la corde qui retient Teodomiro décident de le relâcher, et s'excusent auprès de lui – parmi ceux-là, Roberto, qui devint cacique par la suite, était alors âgé de 15 ans. Mais beaucoup d'autres, excités par le discours des hommes, certains qu'ils sont les émissaires du gouvernement, les suivent avec enthousiasme. Sur le chemin du retour, quelqu'un coupe les fils du télégraphe qui longent le littoral.

De retour au village, les deux hommes (dorénavant appelés « les deux voleurs ») avertissent qu'il faut se préparer à des représailles. Les Indiens désarmés se préparent et le doute commence à s'insinuer, les dissensions apparaissent au grand jour. Honório est pris à parti, on commence à penser que ces hommes ne sont pas des agents du gouvernement, mais des bandits. Dans la nuit (quelques jours plus tard, probablement), on aperçoit des signaux lumineux.

Voici un extrait du récit de Manuel Brás, qui habitait à l'époque le Ribeirão, à une quinzaine de kilomètres de Barra Velha. Il me paraît pertinent car il démontre que c'est toute la population du territoire qui fut mobilisée, afin de renforcer le mouvement.

Il nous a envoyé chercher, nous sommes venus. C'est Honório qui nous a fait appeler. On ne savait pas ce qui allait se passer. Alors il a dit : bon, vous restez ici, vous ne pouvez pas partir, vous ne pouvez pas tourner le dos. Et nous : pourquoi on ne s'en irait pas ? Vous ne pouvez pas nous laisser seuls ici. Alors on est resté. Un de mes frères, appelé Arsênio [il s'agit du père d'Alfredo et Albino le *pajé**], a dit comme ça : je vais partir, je vais sauver ma peau, avec six compagnons. Non, il vaut mieux que tu restes là. D'accord. Alors nous sommes restés. Moi et un autre gars, un nommé Benedito Nunes, nous sommes restés éveillés. Tous les autres étaient en

La révolte des Caboclos

train de dormir. Cela faisait trois jours. Ils avaient déjà dévalisé l'homme à Corumbau. Nous étions tous là-haut, sur le terrain de football, au bout de la rue, et nous étions éveillés. Tous les autres dormaient. Lorsque nous sommes arrivés [au terrain], nous avons vus des signaux lumineux, et là : Ecoute Benedito, allons appeler les compagnons parce qu'il est temps de s'en aller. Alors ils nous ont tiré dessus. J'étais couché comme un lézard, passe une balle, passe une autre, elles sifflent entre nos épaules, et nous appelons : Oh mon Dieu, nous allons mourir. On a couru. On a couru pendant cinq heures.

Des hommes de la Police Militaire, venus de Porto Seguro et de Prado, menacent de prendre le village en tenaille. Les Indiens n'ont que des couteaux, des machettes et de vieux fusils que l'on charge par la gueule. C'est un vieil homme qui donne le signal de la débandade en tirant sur le premier militaire qui émerge du marais. On se met à tirer de toute part ; et les deux groupes d'assaillants, probablement, se mitraillent mutuellement, perdus dans le noir. Les Indiens fuient, emportant de maigres provisions. Les enfants qui pleurent sont menacés d'abandon, les chiens sont abattus pour qu'ils ne trahissent pas leurs maîtres dans la forêt. Ceux qui ont perdu du temps sont capturés. Le village est pris en moins d'une heure : la chasse à l'Indien commence. On tire au hasard, certains sentent des balles leur frôler la joue. On ramène des récalcitrants. Les hommes sont battus, les femmes déshabillées, des nourrissons embrochés à la pointe des grands couteaux.

Les militaires décident de brûler le village, incités en ce sens par les habitants de Caraíva. Pour ceux qui furent capturés, le récit abonde en témoignages de fureur et de cruauté – c'est ici d'ailleurs que l'on trouve les constantes les plus révélatrices : le viol de Zabelê (qui vit aujourd'hui à Cumuruxatiba) par plusieurs soldats, Bertolino harnaché, une bride de *tiririca* (plante urticante) dans la bouche, monté par les soldats, et finalement Cosme obligé de charger un porc sur ses épaules et de le porter sur plusieurs kilomètres, jusqu'à Caraíva. D'autres subirent le même sort : transformés en bêtes de somme, ils durent charger les produits de rapine et des animaux. Nombre de femmes furent violées devant leurs époux, les humiliations en tous genres (membres d'une même famille forcés à se flageller mutuellement, insultes, coups de crosse, etc.) dominant cette partie.

Voici le récit de Manuel Brás concernant cet épisode. N'ayant pas lui-même assisté à la scène, il raconte la version canonique :

Là il y eut une femme qui a beaucoup souffert. C'était Zabelê [qui vit aujourd'hui à Cumuruxatiba]. Ils ont beaucoup martyrisé (*judiaram*) les femmes. Et les hommes qui fuyaient, ils les attachaient ici, avec la *tiririca* passant sous le ventre, et ensuite dans la bouche, tu sais ? Lorsqu'ils sont arrivés là où se tenaient les *fazendeiros*, ils les ont fait danser, à toute vitesse, et la police a dit : que ceux qui dansent se mettent à chanter. Alors ils ont dansé, tout harnachés, ils ont chanté en se frappant les uns les autres, avec des verges et des bâtons qu'ils avaient coupés pour qu'ils se frappent les uns les autres et qu'ils chantent comme ça : « *xoxó, peneira, xoxó tô peneirando* »

Trioká Habão Pataxi

[« Chochô, tamis, chochô je suis en train de tamiser »], une femme chantait et les autres l'accompagnaient, et eux, ils frappaient, ils martyrisaient ; le père de José Ferreira, le cacique d'ici, ils l'ont attrapé, ils lui ont fait porter un porc de quatre arrobes, d'ici jusqu'à Caraíva [soixante kilogrammes sur sept kilomètres] sans le laisser poser par terre. Il y avait une femme à Caraíva, elle nous a dit : oh, vous le méritez bien, car elle disait que nous étions des voleurs, des caboclos coréens, de Corée³³. Nous avons honte, nos cœurs étaient en peine.

Ceux qui trouvèrent refuge dans des *fazendas* ne furent guère mieux lotis. Les soldats ratissant la région, les propriétaires livrèrent le plus souvent les fugitifs. C'est ainsi que trouvèrent la mort les deux bandits. Les Indiens qui ne furent pas trahis furent dans d'autres régions (Minas particulièrement), ou bien demeurèrent au service de leur protecteur, travaillant désormais une terre qui n'était plus la leur. Epifânio fut de ceux qui se sauvèrent ainsi, mais il retourna au village à la première occasion.

Le troisième groupe, enfin, trouva refuge dans la forêt. Ceux qui vécurent la scène étant enfants racontent avec terreur que leurs parents songèrent à les abandonner, de peur d'être trahis par les pleurs. Le séjour dans la forêt apparaît comme singulièrement lugubre : la pluie, le froid, la faim prédominent. Dans l'impossibilité de faire du feu, de crainte de se trahir, les Indiens survivent en mangeant des racines, des fruits tombés à terre, du petit gibier qu'ils doivent manger cru, et d'expéditions, de nuit, comme des voleurs, dans leurs propres plantations, pour récupérer les fruits et les plants de manioc qui n'ont pas été ravagés. Roberto, âgé aujourd'hui de plus de soixante-dix ans, raconte avec réticence :

Cela fait mal de se rappeler. Nous avons couru dans la forêt, nous avons passé là deux, trois, quatre jours affamés, sans rien manger, juste des plantes de la forêt, et il y avait tant de choses que nous avions plantées, et là nous n'avions qu'une courge, une banane, un ananas, et nous mangions cru, juste pour tenir, alors nous, et moi surtout, je n'aime pas raconter cette histoire parce qu'elle me donne du chagrin. Six jours dans la forêt. Mangeant des palmes [sic] de *jussara* [*Euterpe oleacea*], en fuite, à l'intérieur de la forêt.

Honório a été arrêté. Les deux hommes ont fui avec un petit groupe, dont Epifânio, cousin d'Honório. Réfugiés dans une *fazenda*, on les trahit, les soldats surgissent et tuent les deux bandits.

Mais le commandement réagit, l'affaire de la révolte des *caboclos* commence à être connue à l'extérieur. En juin, on interdit de maltraiter les Indiens, les captifs sont relâchés.

³³ Cette mystérieuse référence à la Corée ne s'explique, à mon sens, que par les échos de la Guerre de Corée, commencée l'année précédente.

La révolte des Caboclos

Commence une période de pérégrination pour les habitants dispersés. Ils n'osent retourner au village. Certains entrent au service de *fazendeiros*, d'autres se réfugient auprès de parents vivant dans l'État voisin, le Minas Gerais – un groupe qui se trouve sans doute à l'origine de l'implantation des Pataxó à Fazenda Guarani, autre Terre Indigène pataxó.

Epifânio Ferreira et sa fille, Josefa, reviennent au village dévasté, et cherchent à convaincre les autres de revenir et de recommencer. C'est le courage de revenir qui va désormais légitimer l'influence d'Epifânio et de Josefa : tous les caciques ultérieurs seront membres de la famille Ferreira. Epifânio ira, à pied, convaincre les indécis, partant à la recherche de ses parents pour reconstituer une communauté. Outre la peur que cela ne recommence, les quelques habitants qui osent demeurer doivent survivre, en cachette, se nourrissant des crabes de la mangrove et de ce qui reste des plantations abandonnées, et cela durant plus d'une décennie, car la création du Parc entraînera l'interdiction de toute présence humaine et *a fortiori*, de toute plantation.

Voici un récit transcrit par Maria do Rosário de Carvalho (1977 : 105-106), dans les années 1970, qui a le mérite de synthétiser les décennies qui suivirent (malheureusement, Rosário ne précise pas le nom de son interlocuteur) :

Et ainsi nous sommes restés longtemps dans les *fazendas* des autres. Puis nous nous sommes réunis, nous avons décidé de revenir car nous n'étions pas bien, nous étions en captivité ; nous entendions dire que si l'Indien revenait, il serait tué, et nous avons pensé : que ce soit pour vivre ou pour mourir, nous retournerons au village, nous mangerons ce qui restera de ce que nous avons planté. Et nous sommes revenus. Nous avons vécu en attrapant des poissons sur la plage, avec un filet. Les civilisés de Corumbau avaient un filet à chalut, alors nous avons pêché avec eux. On prenait le poisson, on le leur vendait, pour acheter de la farine et pouvoir manger. Le capitaine Honório disparut, il est parti, on ne l'a plus revu... C'est le défunt Epifânio qui est resté pour résoudre nos problèmes. Et puis a commencé cette histoire de Parc...

L'informateur raconte alors la venue d'administrateurs chargés de proposer des indemnités. Selon lui, Epifânio garda l'indemnité pour lui, selon d'autres, Josefa s'opposa au déplacement forcé. Mais le récit se poursuit :

Tout le monde a dû partir, personne n'est resté... Tout le monde errait, et le nouveau capitaine [Luís] est allé à Brasília, car le village ne pouvait pas finir ainsi, et de là il est revenu avec le droit pour nous de travailler, de vivre au village, ce que les gardes ne nous permettaient pas. C'était le temps de João Goulart [1962-1964], le Président, et il nous a donné le droit de travailler dans les *capoeiras** sans toucher à la forêt vierge. Mais le problème c'est qu'il ne l'a pas mis par écrit, il l'a juste dit. Nous avons ouvert des champs, les gardes détruisaient tout, ils ne nous laissaient pas.

Trioká Habão Pataxi

Nous avons dû vivre de la pêche, de la mangrove, des palmes de *piçava*, en cachette. On partait en cachette, à l'aube, pour couper la *piçava*, on la cachait dans la forêt, et à la nuit tombée on allait la vendre à Caraíva. On a vécu plusieurs années de cette manière, on s'obstinait, on ouvrait un petit champ, ils venaient, renversaient la clôture, faisaient entrer les bêtes, ils détruisaient tout. Ils ne voulaient pas qu'on fasse quoi que ce soit, ils voulaient qu'on meure de faim. Et nous, nous n'étions pas en train de voler, car si le Parc a des droits, nous en avons davantage, nous qui sommes nés et avons grandi ici. Avant que n'existe le Parc, nous existions déjà. Et de cette manière, nous avons vécu de la forêt, mas sans voler, car l'Indien n'a pas le droit de voler. Le temps a passé et le village a été reconnu, un chef de poste [de la FUNAI*] est venu, il a apporté des outils. À partir de là les choses se sont améliorées, car on pouvait manger de la farine de manioc sans avoir à en acheter.

Ce récit condense deux décennies au moins : les années qui suivirent le « massacre »³⁴, puis l'ouverture du Parc, en 1961, le voyage à Brasília (en 1963, mais il y en eut d'autres) et enfin la venue d'un chef de poste de la FUNAI, venue que Rosário de Carvalho fait remonter à 1968, et Grossi à 1969. Le droit qui fut obtenu portait dans un premier temps sur 210 hectares³⁵. L'attachement au village, lieu de naissance, est proclamé à plusieurs reprises, justifiant ainsi les souffrances endurées. C'est aussi l'affirmation d'une éthique : « *L'Indien n'a pas le droit de voler* », dont nous verrons bientôt le caractère structurant. Ces premiers voyages à Brasília sont marqués par la question du droit : l'affirmation du droit sur le lieu où l'on naît et grandit n'est hélas pas confirmé par le Président qui se contente de répondre oralement. C'est là un point de première importance – nous le développerons dans le chapitre consacré au fils de Josefa, José Ferreira – que cette réponse *orale* donnée par João Goulart à une demande que les Indiens analphabètes lui apportaient par *écrit*. La communauté ne peut donc compter que sur elle-même, sur la force et la rigueur morales des familles qui la constituent.

C'est par sa décision de participer à la réoccupation qu'une famille venue d'ailleurs, celle des Brás, gagnera ses galons de *liderança**, de leader de la communauté, alors même que commençait le harcèlement des gardes du Parc National, comme me l'a expliqué Benedito Ferreira, l'un des petits-fils d'Epifânio :

³⁴ Le terme « massacre » désigne, dans le parler régional, tout type d'action violente, sans forcément qu'en résulte des morts. Dans le cas du *Massacre de 51*, outre les violences et les humiliations subies, on comptera deux morts parmi les Indiens, auxquels il faut ajouter les deux « bandits ».

³⁵ La lutte se poursuivit, avec l'aide des anthropologues Pedro Agostinho, Maria do Rosário Gonçalves de Carvalho et Maria Hilda Baqueiro Paraíso, de l'Université Fédérale de Bahia, et l'Association Nationale d'Action Indigéniste (ANAI), jusqu'à la délimitation de la surface actuelle, en 1991, et se poursuit encore, avec, depuis 1999, une action de grande ampleur portant sur l'intégralité du Parc National.

La révolte des Caboclos

Alfredo [Brás] habitait au-delà du Corumbau. Lors du voyage à Brasília [1963], il est allé également. Et puis il a décidé de vivre à Barra Velha. Ils sont tous arrivés en même temps [entendre : ses oncles Antônio et Manuel, son frère Albino, lui-même, et leurs épouses respectives]. « Nous ne partirons pas. C'est ici que nous allons construire nos maisons ». Ils sont allés chercher le bois, ils ont créé d'un coup une rue. Et cela nous a renforcés pour de bon.

Plusieurs récits décrivent les invraisemblables souffrances et humiliations que subirent les représentants du village sur le chemin de Brasília, et dans la ville elle-même. Ces voyages furent épiques : sans argent, n'ayant pour tout viatique qu'un peu de farine de manioc, du poisson séché et une lettre manuscrite rédigée par un certain Oretinho Braz, habitant Caraíva, Luís et Alfredo passèrent par nombre de vexations dues à leur méconnaissance des usages les plus élémentaires de la ville (l'utilisation des toilettes par exemple), et, après deux semaines de voyage, malades, affamés, épuisés, durent affronter la bureaucratie d'une ville nouvelle, conçue pour la circulation automobile, à peine achevée.

Ces deux versants d'une même épreuve – les épreuves subies par le village, et celles que subirent ses émissaires à la capitale, nous montrent que ces récits forment le pendant du « massacre de 51 », comme le suggère Benedito Ferreira :

Si nous n'avions pas eu cet entêtement, si nous n'avions pas eu ce courage... Ces trois familles qui sont restées, qui ont redressé la tête, ce sont des héros. Si ces trois familles étaient parties, tout serait fini. C'était Luís et Palmiro, et Josefa aussi. Il y avait ma mère [Estefânia] et Manoel Santana.³⁶

« Ce sont des héros » : ainsi se révèle l'équilibre qui structure l'enchaînement des faits tels qu'ils sont racontés. Les narrateurs, quels qu'ils soient, semblent en effet assumer une position historique, un lieu ou point de vue à partir duquel ils surplombent leur propre histoire, lui donnent un sens valorisant. Après l'humiliation du massacre vient l'orgueil de la lutte, d'où le fait, bien qu'ils semblent des entités autonomes, que le récit du « feu » et celui des voyages à Brasília soient complémentaires.

Ceux qui formeront la nouvelle génération des habitants de Barra Velha n'y vivront plus simplement par coutume, mais par une décision qui impliquait, contre vents et marées, d'affirmer leur droit à la terre, chèrement gagné. En 1951 s'ouvre véritablement une nouvelle ère, le « feu » étant un marqueur temporel équivalant à une année zéro : on entend souvent les gens se situer comme étant de la « deuxième (ou troisième) génération » (*remessa*), ce qui accentue le caractère génésique de l'épisode. Le massacre de 1951 constitue,

³⁶ Luís, Palmiro, Josefa et Estefânia étaient tous enfants d'Epifânio.

semble-t-il, l'histoire d'une naissance symbolique, suivie d'une série d'épreuves qui s'apparentent à un parcours initiatique.³⁷

Mode de transmission, constantes, arrière-plan symbolique

Mon hypothèse est que le récit du *massacre* ou *feu de 51* constitue une ligne de partage entre le temps de l'indétermination, ou temps mythique, et le temps historique à partir duquel est construite la représentation que les Pataxó se font d'eux-mêmes.

Le récit, dont les versions s'étalent sur plusieurs décennies, présente une structure quasi-immuable. Les variantes, bien souvent, ne résultent pas du point de vue de l'informateur, mais naissent de la dynamique du récit. C'est ainsi que José Ferreira, né après 1951, a ajouté à l'épisode de l'attaque par la police la scène des bébés empalés sur les machettes, un ajout qui trahit la manière dont la narration acquiert une dynamique fictionnelle : cette vision d'horreur est générée par la violence contenue en puissance dans la scène, comme une manière de traduire en image une émotion vivement ressentie. Par ailleurs, lorsque ceux qui ont vécu ce drame le relatent, on constate une tendance marquée à renoncer très vite à leur point de vue, fragmentaire, pour adopter la version canonique, comme le montrent les propos de Manuel Brás. On le comprend aisément si le survivant n'a assisté à la chose que de loin, ou bien a pris la fuite dès le début du conflit, mais ceux-là même qui ont tenu un rôle de premier plan, comme c'est le cas du futur cacique Roberto (c'est lui qui a, paraît-il, libéré de ses liens le commerçant Teodomiro), semblent éluder leur participation pour en revenir au récit en épisodes (voyage d'Honório, arrivée des bandits, attaque contre Teodomiro, etc.), agissant ainsi en chroniqueurs – ou en rhapsodes.

Cette homogénéisation peut s'expliquer par la transmission orale qui est encore de règle à l'intérieur des villages, étant donné le faible nombre d'adultes alphabétisés. La socialisation du groupe passe par les réunions, les visites ou les veillées, où soir après soir, dans les mêmes termes le plus souvent, sont récités des contes, des histoires de chasse ou de voyages, des portraits de la vie d'antan.³⁸ Le récit du massacre s'est probablement structuré ainsi, complété par

³⁷ Ce caractère initiatique se verra confirmé ultérieurement grâce à un autre récit, celui de Josefa Ferreira, exposé dans notre septième chapitre.

³⁸ Ce type de socialisation décline cependant avec l'irruption de la télévision dans la communauté. Il est moins fréquent mais demeure très valorisé. Par ailleurs, ainsi que l'a montré Grossi (2004), la télévision est aussi facteur de socialisation, par les commentaires que génèrent les programmes. De par le faible nombre de téléviseurs, les maisons qui en sont pourvues réunissent un grand nombre de téléspectateurs.

La révolte des Caboclos

différents survivants, et fixé dans ses grandes lignes dès avant 1970. On peut postuler que la manière dont la fixation s'est effectuée est en soi signifiante, car seuls ont survécu les détails qui « parlaient » à ceux qui racontaient l'histoire, laissant là certains épisodes pour mieux en cristalliser d'autres.

La collectivisation de l'histoire trahit en outre la conscience claire, dans l'esprit des narrateurs, de son importance pour la communauté : la subjectivité des narrateurs n'interfère que dans les commentaires. Autrement dit, il s'agit d'une épopée *in progress* : l'indétermination du sujet qui raconte est due à sa fusion dans un sujet collectif.

Le titre (*Massacre* ou *Feu* de 51) est en soi remarquable, du fait qu'il mentionne une date. La temporalité passée est généralement marquée, chez les Pataxó, par un repère tel que « au temps de » (de Rondon, de Kubitschek, de tel cacique, de la naissance de mon deuxième fils, etc.). Le plus souvent, l'expression du temps lointain se limite à l'adverbe « autrefois » (*antigamente*), qui renvoie aussi bien au temps d'avant la Découverte qu'à celui qui précède le massacre.³⁹ « Autrefois », racontent les anciens, les Indiens vivaient, nus et libres, du produit de leur chasse, dans la forêt. Dans cette vision des choses, l'identification avec l'Indien sauvage est valorisée, et la pratique de l'horticulture est pensée comme conséquence du contact avec les Blancs, autrement dit une dégradation de l'état originel. En guise d'illustration, voici le petit extrait d'un dialogue que j'eus avec le vieux Palmiro, à propos de la pratique agricole. À la question de savoir si les Pataxó cultivaient déjà il y a un siècle, Palmiro répond :

- Ils cultivaient un peu. Ils se sont mis à planter récemment.
- Les Pataxó ne plantaient rien auparavant ?
- Non, les Pataxó allaient comme ça, apeurés... Il y avait déjà des Blancs aux alentours. Quand l'Indien voulait quelque chose, il allait dans le champ du Blanc, et arrachait des racines.
- Comment peut-on savoir comment les Indiens vivaient avant l'arrivée des Blancs ?
- Avant, les Indiens vivaient dans la forêt.
- Mais les Tupi plantaient du manioc...
- Non. Ils ne plantaient rien, ils mangeaient des fruits sauvages dans la forêt. Ils vivaient de la chasse. Ils remplissaient un sac de fruit et de l'autre côté, comment dit-on, ils portaient un **kitoke*** [un enfant].
- Pourtant, quand les Portugais sont arrivés, les Tupi leur ont donné de la nourriture, de la farine de manioc, du maïs, des cacahuètes...
- C'est à ce moment qu'ils ont commencé à planter.

³⁹ Remarquable à cet égard est le travail fourni par une jeune élève de l'institutrice indigène Anari, qui portait justement sur le *Feu de 51* : ayant interrogé son grand-père Roberto, elle écrivit que les soldats qui attaquèrent le village en profitèrent pour « couper tous les troncs de bois-brésil [*Caesalpinia echinata*] », référence évidente au temps de la Découverte (1500-1530). Je ne sais si la confusion venait de la petite-fille ou du grand-père.

Ces propos, qui s'adressent évidemment à moi comme Blanc (c'est ce que je déduis de l'emploi un peu forcé – « *comment dit-on* » – du mot pataxó *kitoke*), donnent à entendre, *dans le contexte de la revendication identitaire*, que le stéréotype de l'Indien sauvage, connaisseur des bois et grand chasseur, constitue le principal paradigme de différenciation d'avec le Blanc. L'agriculture, *dans ce contexte*, est perçue comme une activité dévalorisante, puisque les Blancs la pratiquent également.

Dans le contexte du massacre de 51, il en va différemment : ce récit n'a pas vocation à affirmer l'identité indigène telle que l'ont fixée les stéréotypes nationaux, mais d'affirmer un rapport spécifique avec un lieu, rapport fondé sur la dépendance alimentaire entretenue par la communauté à l'égard de la terre qu'elle occupe, son « espace nourricier », et cela en exorcisant le stéréotype ancré de l'Indien *bête*, à tous les sens du terme. Le récit s'est fixé durant une période de lutte visant à obtenir le droit pour les Pataxó de planter, de cultiver, droit que la création du Parc National leur avait retiré. Dans le système de représentation activé dans ce contexte, l'Indien sauvage occupe une position bien différente : il est un repoussoir. Car ce qui est en jeu ici n'est pas la mise en avant de caractères ethniques, mais le droit de pratiquer une activité traditionnelle dans un territoire bien précis. C'est bien le droit de pratiquer l'agriculture qui constituait le motif principal des voyages à Brasília, dans les années 60, la reconnaissance des droits indigènes étant secondaire par rapport à cela – quand bien même l'obtention du premier dérivât des seconds.

Les premières parties du récit – le voyage d'Honório, l'arrivée des deux hommes, la capture de Teodomiro, les fils télégraphiques coupés, font presque systématiquement l'objet de commentaires ironiques de la part des narrateurs. Alors que l'on assiste à une ébauche d'action révolutionnaire, les Indiens qui suivent les deux bandits sont qualifiés « d'*índios bobos* », ou « *índios burros* » (bêtes, stupides). Le cacique José Ferreira m'expliqua qu'une telle histoire ne pourrait se produire aujourd'hui car l'Indien « en sait davantage » (*é mais sabido*). En effet, l'expression « *índio bobo* » (bête, stupide) a valeur de stéréotype et désigne entre autres l'Indien analphabète, qui ignore ses droits ou ne sait pas les faire valoir, ce qui dans la plupart des récits survient chaque fois que l'Indien est en contact avec le Blanc, ou le *civilizado*. Par amplification, cette expression désigne l'Indien qui ignore la valeur de l'école : l'*índio bobo* ne sait « rien faire d'autre que de tirer des flèches, comme un fou » (interlocuteur indéterminé, habitant de Barra Velha, *cit.in* Souza, 2001 : 85). Est « *bobo* » également l'Indien qui ignore, par exemple, le rôle de la couverture végétale dans la pérennité des cours d'eau. Bref, ce qualificatif est employé dans un univers contextuel, à un niveau de représentation, où l'Indien d'aujourd'hui, « *manso* » (doux, « apprivoisé ») ou « *civilizado* », considère comme un repoussoir l'Indien sauvage, « *brabo* », qui ne sait pas lire, ne connaît pas ses droits, et ne sait se

La révolte des Caboclos

comporter face au civilisé. Dans ce réseau de signification s'inscrit le troisième attribut désignant péjorativement l'Indien sauvage, celui de *bicho*, que recouvre également le terme français « bête », au sens d'animal. Ce troisième terme surgit explicitement dans le récit du *Feu de 51* que me fit le vieux Manoel Santana, en m'expliquant pourquoi le capitaine Fernandes, de la Police Militaire d'Itamaraju, épargna la vie d'Honório :

Le capitaine Fernandes a dit : ne tuez pas Honório. Le capitaine Fernandes est capitaine. Honório était capitaine. Cela veut dire qu'Honório était capitaine, mais le capitaine d'une bande de bêtes de la forêt (*bandeira de bicho do mato*). Il ne connaissait rien [« il n'avait pas de connaissances »]. Voilà l'histoire. Il faut travailler, il faut comprendre. Il était capitaine mais c'était un capitaine bête (*bobo*). Cela veut dire qu'il était capitaine, mais le capitaine des bêtes de la forêt, de l'Indien stupide (*toló*) de la forêt. Il faut travailler et bien observer les choses, comment elles marchent. Lui a fait tout cela mais parce qu'il était hanté (*assombrado*) par ces deux hommes, qui l'ont mis dans leur poche. Alors le capitaine Fernandes a dit « Nous sommes en guerre. Je suis capitaine, il est capitaine, comment pourrais-je tuer cet homme ? Puisque je suis capitaine ! » Cela veut dire la chose suivante : [Honório] est capitaine, mais c'est un capitaine des bois. C'est un capitaine qui ne connaît rien. Dans la forêt, tout a un capitaine : le hocco [*Crax blumembachii*, un oiseau] a un capitaine, le singe a un capitaine, le perroquet a un capitaine⁴⁰, mais à la ville c'est autre chose. Il ne s'agit pas de penser et de faire en même temps, il faut penser d'abord et agir ensuite.

Ces paroles s'inscrivent parfaitement dans la triple articulation des concepts *brabo/manso/civilizado*. Parce qu'il ne connaît pas la ville, parce qu'il n'a pas « pensé », « appris », « travaillé » (le travail étant l'agent civilisateur par excellence, un mode d'entrée en relation avec le monde civilisé des Blancs), le domaine d'Honório est relégué à l'univers de la forêt, au monde des bêtes. Son discours oppose très clairement la ville à la forêt, sans évoquer le troisième terme, central, qui articule ces deux extrêmes : c'est le terme *manso*, qui désigne l'Indien en contact avec les Blancs, pratiquant l'agriculture, bref, exactement ce qu'était la communauté en 1951. Se dégage ainsi un trait caractéristique du récit du *Feu de 51* : il assimile ceux qui en furent victimes à des Indiens sauvages et les maintient dans cette indétermination, comme si, précisément, la communauté de l'époque n'avait pas choisi son parti entre la sauvagerie et la civilisation.

C'est cette indétermination qui explique l'ironie qui accompagne les premiers épisodes. Cornélio Vieira de Oliveira (2001), qui recueille plusieurs versions du récit dans les années 1980, confesse que la description du retour des Indiens par la plage, chargés de marchandises volées, traînant derrière eux Teodomiro attaché par une corde, lui fit penser au film *L'Incroyable armée de*

⁴⁰ Cette allusion aux esprits-mâtres renvoie à un domaine bien connu des ethnologues des Basses Terres amazoniennes. Nous reviendrons sur ce point dans le chapitre portant sur le monde de la forêt.

Brancaleone, une comédie italienne portant sur les Croisades. José Ferreira, de son côté, trouvait amusant le fait que « Tio Domiro » ait atteint d'une balle un Indien surnommé Tio Tônio (l'oncle Tônio). Dans cette perspective, les représailles exercées par la police semblent châtier la bêtise et l'ingénuité de la communauté plutôt que la révolte en elle-même. Deux éléments incitent à lire la première partie du récit comme un *hubris* à l'envers, c'est-à-dire un crime contre la « civilisation » : le fait de s'en prendre à Tio Domiro, ici présenté comme un allié du fait du qualificatif affectif « oncle », et la coupure des fils télégraphiques. C'est là bien sûr une proposition hasardeuse, mais la transformation du nom « Teodomiro » en Tio Domiro montre bien qu'il ne s'agit pas, dans la perception actuelle qu'ont les narrateurs, d'un individu quelconque, mais d'un homme ayant des liens avec le village et que l'on a trahi, comme le font les sauvages qui ne reconnaissent, nous le verrons, « ni père, ni mère, ni frère ».

Ce péché originel explique l'image toujours plus dégradée, animalisée, des Indiens persécutés. Il suffit pour le constater d'examiner l'action des policiers : ils *harnachent* les hommes et les montent, les flagellent comme s'il s'agissait de mules ou de chevaux, ou encore les chargent comme des baudets, en les obligeant à porter du matériel, voire un porc. Cette manière d'agir et d'humilier ne s'explique que par les stéréotypes qui régissent les mentalités de ces hommes : l'Indien, animal paresseux, doit être « dressé » ou « domestiqué » (*amansado*), il doit devenir docile comme un animal de bât ou de trait. On voit se déployer comme un éventail sémantique les catégories lexicales qui gouvernent et déterminent les actes répressifs, encouragés par la vindicte des habitants de Caráiva, le village voisin. Les narrateurs indigènes perçoivent parfaitement la nature de la dégradation infligée, en insistant sur la bride, le harnachement et le porc de quatre arobes, détails symboliques qui ont comme cristallisé l'humiliation.

L'épisode de la forêt est encore plus significatif à cet égard. La vision de la forêt qui transparaît ici nous entraîne bien loin du monde idyllique de l'Indien naturel. Là règnent la faim, le froid, l'obscurité. Le temps est comme suspendu – deux jours, trois jours, dit Roberto, avant d'en évoquer six – et cet effet de suspension contribue à isoler l'épisode du reste de la narration. L'absence de feu, l'obligation de manger cru, sans sel, et de devoir rôder la nuit dans leurs propres plantations, comme le font les pécaris et autres animaux, accentue davantage encore l'identification des Indiens fugitifs avec des bêtes ; Manoel Santana qualifiait déjà Honório de « capitaine des bêtes de la forêt » car il ignorait les usages civilisés. Or il semble bien que soit activé ici un autre système de représentation dans lequel l'Indien sauvage, non baptisé, est également assimilé à un animal, faute d'éducation religieuse. Cette idée rejoint bien entendu la théorie lévi-straussienne du cru et du cuit, comme pôles

La révolte des Caboclos

opposés d'un axe reliant la nature et la culture, mais est aussi l'expression d'un système de représentation religieux profondément enraciné en les Indiens par les missionnaires d'hier et d'aujourd'hui. L'Indien sauvage, non baptisé, se transforme en « jaguar nu », et « il mange des gens, car il ne reconnaît plus ni père ni mère ni frères, (...) et plante sa dent dans tout ce qu'il rencontre », explique Mariazinha, la sage-femme de Barra Velha.

Cette représentation, qui trouve ses racines dans la philosophie de Hobbes, fut véhiculée au XVIII^e siècle par les prêtres et missionnaires en Amérique, tandis que dans l'Europe des Lumières prédominait l'image du Bon Sauvage. Ces visions contradictoires ont voyagé à travers le temps et l'espace pour former les deux polarités de l'Indien sauvage dans la vision qu'en ont les Indiens actuels : le fauve et le sage.

Manger de la viande crue ou mal cuite est, aujourd'hui encore, l'un des principaux faits évoqués lorsque l'on décrit une situation pénible, une *retomada** par exemple, lorsque les participants doivent camper dans des conditions précaires. C'est là le signe même de la sauvagerie, que les Pères, durant des siècles, assimilèrent à l'anthropophagie. Notons au passage que les Maxakali eux-mêmes entretiennent à l'égard de la viande mal cuite une aversion liée aux fonctions symboliques du sang, qui véhicule l'essence même de l'animal ou de l'homme qui saigne. Manger sans sel est aussi, nous le verrons, un signe de rétrogradation au rang de l'animal, en plaçant l'homme de plain-pied avec le monde naturel (selon les anciens, c'est à l'usage du sel qu'est due la perte de l'odorat des chasseurs actuels, et donc, d'une certaine manière, le signe d'une rupture consommée). Du point de vue historique, et cela avant même l'arrivée des Européens, le sel fut un facteur essentiel dans l'insertion de bien des communautés indigènes aux circuits économiques régionaux, en les obligeant à trouver des ressources susceptibles d'obtenir le précieux condiment (Renard-Casewitz, 1993). Les Pataxó eux-mêmes racontent, nous l'avons vu, que le sel, acheté au kilo chez le fameux Teodomiro, servit dorénavant d'étalon de mesure y compris entre les Indiens eux-mêmes, les tournant progressivement vers l'économie de marché.

Ces éléments soulignent le fait que l'épisode de la fuite dans la forêt est bel et bien perçu – et intentionnellement relaté – comme un retour à un état antérieur, l'état supposé d'Indien sauvage et/ou d'animal (ce qui du point de vue religieux est la même chose), en une suspension du temps historique qui plonge dans les profondeurs mythologiques où fut générée la communauté actuelle. En fin de compte, ce ne furent que quelques membres élus qui revinrent au village pour le recréer, ces quelques braves qui suivirent Epifânio et ne tombèrent pas dans l'oubli. On peut observer que la décision du retour opéra une véritable hiérarchisation entre les différentes communautés pataxó d'aujourd'hui. Les Pataxó de Minas (Fazenda Guarani) sont considérés par

ceux de Barra Velha comme une bouture réussie, qui gravite dans la sphère d'influence de la « communauté-mère », comme s'est autoproclamée Barra Velha il y a quelques années de cela. Une autre communauté, celle de Cumuruxatiba, souffre encore aujourd'hui des conséquences de sa supposée trahison : on raconte que des membres de cette communauté guidèrent les soldats sur le chemin de Barra Velha. Aujourd'hui, les actions de *retomadas** menée par les Pataxó de Cumuruxatiba sont entravées par le manque de soutien – c'est un euphémisme – de ceux de Barra Velha.

La dernière partie du récit, le retour au village, est aussi le début d'une nouvelle narration, celle de la reconquête, pied à pied, du territoire. Epifânio Ferreira et ses enfants, principalement sa fille Josefa, survécurent durant plus d'une décennie grâce à la mangrove, tandis que les gardiens du Parc National, une fois celui-ci mis en place, détruisaient jour après jour les misérables champs ouverts par les Indiens. Il fallut vingt ans pour que la situation se normalise, grâce à la série de voyages de Luís, successeur de son père au rang de capitaine, à Brasília, où il n'obtint d'abord que l'accord verbal du président Goulart, en 1963, portant sur 218 hectares de terre médiocre, jusqu'à ce que la FUNAI, alertée, prenne en 1969 la défense des Pataxó.

Cette lutte héroïque entreprise par des hommes à tous points de vue désarmés est la source du prestige et de la légitimité de la dynastie des caciques, tous descendants d'Epifânio, et fait l'objet d'une forte reconnaissance de la part des jeunes générations. Citons en exemple une intervention de Conceição Brás, instituteur indigène âgé de trente ans, lors d'une réunion des anciens, où il se mit en devoir d'expliquer à ses parents inquiets les tenants et aboutissants du recensement national qui eut lieu en 2000, explication au cours de laquelle ressurgit subtilement la hiérarchie humaine et géographique :

Ce recensement c'était pour savoir combien de gens et combien de familles. Qui habitait à Ribeirão, qui habitait à Corumbauzinho, tout cela forme un seul territoire, il ne rime à rien de dire qu'ici c'est le territoire de Barra Velha et là-bas celui de Guaxuma, car c'est le territoire de Barra Velha ; Boca da Mata, Pé do Monte, tout cela c'est un seul territoire, jusqu'au Cahy [en bordure de Cumuruxatiba] c'est le territoire de Barra Velha. Il n'y a aucune différence. La seule différence, voyons voir, c'est, disons : Pascalino [Ferreira] est né ici, il a vieilli ici, et il a fait tout ce qu'il a fait. Alors on va dire que tel endroit, d'ici à là-bas, est à lui, car il est né, a grandi, s'est marié ici.

La seule chose, à l'époque du recensement, c'était de savoir combien de membres avaient les familles Ferreira, Azevedo, Santana, ce n'était pas pour les séparer, ce n'était pas pour séparer les anciens. C'était plutôt : Pascalino, il est de la famille Ferreira, parmi les plus vieux... Il fait partie de ceux qui appartiennent à la communauté. Pour nous, aujourd'hui, il n'y a pas de différence. C'est la même famille, la même communauté, tout le monde est libre de s'entraider, pas vrai ?

Mais nous, nous remercions les plus anciens de la lutte qu'ils ont menée, nous sommes reconnaissants de cette lutte, une vraie lutte. Il y a eu des gens qui sont venus à Barra Velha, cela ne leur convenait pas, ils sont partis au Ribeirão, en

La révolte des Caboclos

cherchant quelque chose de mieux, et parfois, quand le besoin se présentait, quand il fallait sauver la terre, eh bien ils ne s'engageaient pas dans la lutte. Ils ne fuyaient pas, mais ils n'affrontaient pas la lutte, comme l'ont affrontée Roberto, Pascalino, la vieille Josefa, enfin tous ceux qui sont restés ici. Alors ces gens qui ont affronté toute cette lutte, ce sont eux que nous remercions aujourd'hui. Ils ont affronté l'épreuve, ils dormaient sous les buissons, ils allaient à la mangrove, parfois ils ouvraient un champ, tous réunis pour ouvrir le champ et pour planter, pour pouvoir manger, car tout le monde pouvait manger ce qui venait de ce champ, et tout cela englobe une seule et même chose.

Ce furent ces anciens qui, selon l'expression d'Ana Cláudia Souza (2001 : 51), « ont viabilisé le présent », ce qui crée une inégalité de fait que Conceição souligne, tout en prétendant expliquer le contraire. « *Il fait partie de ceux qui appartiennent à la communauté* » : être né, avoir grandi, s'être marié ici, à Barra Velha, et surtout, avoir pris part à la lutte qui s'y est déroulée, cela revient à légitimer certaines familles, implantées avant ou pendant la crise (comme celle des Brás, à laquelle appartient Conceição), mais aussi, c'est faire de Barra Velha le foyer d'où irradièrent les droits ainsi gagnés. C'est pourquoi les villages de Corumbauzinho (Terre Indigène située de l'autre côté du Parc) et le Cahy (terre revendiquée par les Pataxó de Cumuruxatiba) sont inféodés, dans ce discours, au territoire de Barra Velha. Ce discours dévoile le processus mental par lequel s'opèrent les hiérarchisations entre familles d'une part, et entre villages d'autre part, Barra Velha se taillant la première place car son martyre la lui a gagnée.

Le *Massacre de 1951* présente toutes les caractéristiques du récit fondateur, étiologique. Il convient de souligner la durée de la période de fixation : deux décennies environ, ce qui indique qu'il est pensé et raconté comme un récit exemplaire, car signifiant. Parce qu'il fut transmis oralement, la mémoire collective l'a cristallisé, le récit s'est affranchi des souvenirs individuels pour trouver sa propre cohérence, son équilibre interne, marqué par un compromis entre faits réels et nécessité d'exprimer, dans les scènes, la charge émotive qu'elles contiennent.

Il convient aussi de rappeler que ce récit s'insère dans une dialectique plus vaste de légitimation historique de revendications anciennes.

D'abord, même si c'est en filigrane, il conforte l'indianité de la communauté – rappelons que l'identification formelle des Indiens de Barra Velha avec des Pataxó prêle encore à discussion. Mais c'est indiscutablement en tant qu'Indien que le Capitaine Honório a entrepris le voyage à Rio de Janeiro, avec pour mission d'alerter le SPI. Le titre de capitaine, d'ailleurs, était décerné par ce même organisme. Le récit du massacre atteste que les arguments laissant entendre que les Pataxó auraient « découvert qu'ils sont Indiens pour en tirer des avantages » ne tiennent pas debout.

Le récit affirme ensuite la primauté du lieu, Barra Velha, en lui attribuant le statut de terre maternelle (*aldeia-mãe*) : ce titre, pour être récent (le créateur en est Antônio Ferreira, qui a d'autres inventions à son actif), n'en est pas moins l'expression d'un sentiment très anciennement ancré dans les esprits. Le village incendié, foyer de dispersion, origine de la diaspora, devient aussi le point de référence, le point de départ obligé de la « reconquête ». Rappelons que le fond du problème réside en la création d'un Parc National dans une zone d'occupation traditionnelle, créant une rivalité absurde entre jaguars, tapirs et broméliacées d'un côté, et Indiens de l'autre, source de tant de désastres aujourd'hui.

Puis, il existe dans ce récit une forme de légitimation à usage interne, car la narration attribuée à chaque famille actuellement influente un rôle historique, qui justifie son autorité présente, en la faisant partie intégrante d'un projet collectif - ce qui revient à écarter les nouveaux arrivants des sphères de décision. Le massacre, qui dura quelques jours, lança un processus encore en vigueur aujourd'hui, processus par lequel les familles perpétuent au fil des générations une ligne de conduite pérennisant la rupture avec les Indiens *bobos* (stupides) de 1951. La création de l'école s'inscrit dans cette rupture toujours réactualisée : les anciens, analphabètes, ont lutté pour obtenir cette école, avec l'idée que les malheurs d'antan étaient dus à l'ignorance de leurs aïeux. Cette école ouvrit dans les années 1980 et est devenu aujourd'hui un magnifique collège, véritable fierté. C'est l'école qui permettra, selon eux, de lutter à armes égales avec les Blancs, comme nous le verrons dans le chapitre que nous consacrerons aux instituteurs.

Enfin, ce qui est en jeu dans le récit de 51 est d'abord une trame symbolique, qui relève du mythe fondateur. On discerne en arrière-plan tout l'enchevêtrement des représentations mentales des Pataxó de Barra Velha, et surtout le système de stéréotypes qui sous-tend la vision qu'ils ont d'eux-mêmes et de leur origine, de leur place au sein de la nature. La dynamique qui entraîne le récit n'est pas purement factuelle, ni ne consiste en une simple remémoration. Une réélaboration de type fictionnel a opéré pour faire de ce récit l'équivalent d'un mythe de genèse, un récit d'origine contant comment, à partir d'un chaos initial, un monde indistinct où les hommes partageaient des caractéristiques animales, une communauté humaine fut confrontée au dilemme primordial : le choix de l'Indien stupide voué à la dispersion et à la disparition par perte de différenciation avec les bêtes de la forêt, dégradé jusqu'à l'état ignoble du « sauvage », ou le choix de la lutte et de la souffrance, pour récupérer un territoire émotionnellement signifiant (ce qui, nous le verrons, se perçoit très bien à la lecture des cartes dessinées par les anciens). Ce qui dans le récit apparaît comme une transition de l'état d'Indien stupide, susceptible de verser dans l'animalité exacerbée de l'Indien sauvage, vers celui

La révolte des Caboclos

de l'Indien moderne, civilisé par le *travail*, conscient de ses droits, nous semble au fondement de la légitimité actuelle. Il s'agit ici, en vérité, non seulement d'une conscience affirmée des droits, mais de la fondation même du droit collectif, ancrée dans le mythe et dans l'histoire. Les stéréotypes que nous avons relevés se révéleront structurants à tous les niveaux que nous aborderons dorénavant. Reste à comprendre comment se concilient les visions contradictoires de la forêt comme lieu originel, représentant un monde ancien à la fois respecté et honni, en opposition à l'espace apprivoisé, ou en cours d'apprivoisement, qu'est le territoire de Barra Velha et la société des hommes.

TROISIÈME PARTIE

MONDES DE LA FORÊT, MONDES HUMAINS

CHAPITRE 5

TRANSFORMATIONS DE LA *CAIPORA*

« L'Indien ne fait qu'un avec la forêt. Quand je suis dans la forêt, je me sens fort, je me sens bien, je suis chez moi », disent les Pataxó. « *Pour l'Indien*, écrit Katão Pataxó (2000 : 29-30) dans son livre de mémoires, *la vie est sacrée. Nous ne pouvons tuer une plante ou une bête, quelle que soit la forme de vie nous devons l'aider* ». Le discours du respect de la nature et de la symbiose entre l'Indien et la forêt est une constante de l'argumentation indigène, auxquels les Pataxó se plient volontiers. Si le monde de la forêt nous est étranger, le discours, lui, nous est en revanche familier. Les anciens voyageurs au Brésil décrivent l'extraordinaire capacité des Indiens qui les guidaient à se repérer, à suivre les pistes, à chasser et à nommer les plantes et les animaux⁴¹. Aujourd'hui encore, les ethnologues, ethnobotanistes ou ethnozoologistes en particulier, tels William Balée (1994) ou Fabiola Jara (1996), dévoilent ce savoir remarquable, savoir botanique, éthologique, mais aussi sens quasi architectural de la composition des strates de forêt. Les forêts habitées par les hommes sont des mondes anthropisés, modelés par des générations d'horticulteurs itinérants qui ont semé à leur passage les essences d'arbres nécessaires à leur reproduction physique et sociale. Dans ce cas, l'anthropisation se produit de manière non destructrice, l'homme étant intégré à un écosystème dont il tire parti et dont il maîtrise les codes et les rouages.

Jara (*ibid.* : 245) faisait toutefois observer qu'il peut exister un décalage considérable entre relations écologiques présentes et celles qui relèvent de l'ordre mythique ou cosmologique, deux niveaux de lecture se superposant en

⁴¹ Voir par exemple Wied-Neuwied, 1989 : 299 *sq.*

permanence. Ajoutons à cela que ces relations peuvent se dissocier, l'une disparaissant tandis que l'autre subsiste. Nous suggérons, au chapitre précédent, qu'une rupture avait été consommée entre les Pataxó et le monde sauvage. Mais avec quoi, précisément, les Pataxó ont-ils rompu ? Quel type de malentendu ou de désacralisation a mené les Pataxó à déboiser 80% de la forêt qui poussait sur la Terre Indigène dans ses limites de 1991 ? Ce monde de la forêt dont ils parlent, monde peuplé d'esprits tels la *Caipora**, où des jaguars suivent les chasseurs à la trace, n'a pas disparu du monde mythique, s'il s'amenuise dans la réalité : comment perpétue-t-il son rôle dans l'imaginaire des Indiens, un rôle tel qu'il peut le jouer que la forêt soit ou non sur pied ?

Lectures

L'homme pour qui l'idée de « lecture » est associée à l'alphabet a peut-être perdu de vue le fait que l'humanité a sans doute lu avant même de savoir « parler », et en tous cas bien avant de savoir écrire⁴². Qu'est-ce que l'écriture et la lecture sinon la transposition d'un processus naturel ? Le ciel étoilé sur nos têtes fut certainement la première œuvre littéraire, chaque civilisation ayant sa propre lecture des mouvements du ciel nocturne et des constellations (Hell, 1994 : 258-259). Comment des points lumineux, éparpillés sur la voûte céleste, peuvent-ils entretenir des rapports entre eux et avec nous, et se transformer en Orion, en Grande et Petite Ourse, ou en Chemin des Sept Eaux, sinon par le procédé même qui nous permet de déchiffrer des caractères ?

Pour déchiffrer la forêt pluviale, son atmosphère et les sensations qu'elle provoque, on s'efforce généralement de transposer des impressions éparses en termes visuels : les enchevêtrements de lianes, les troncs indiscernables à force d'être énormes, et le regard qui se perd dans les nuances de vert au point de ne plus rien distinguer. Les bruits aussi semblent étouffés – quelques cris d'oiseaux percent la voûte ; puis la moiteur et les arbres tombés qui rendent la progression pénible.

⁴² Qu'on me permette ici une remarque d'ordre plus personnel. Je ne suis pas de ceux qui, par une forme de pudeur sélective, refusent d'employer pour les animaux autres que l'homme certains termes tels que « aimer », « jouer », « dire », ou ici, « lire » – quand d'autres, tels que « manipuler », « trahir », « agresser », ne posent aucun problème éthique. Il faut distinguer refus de l'anthropomorphisme et cécité (voir Derrida, 2006 ; Lestel, 2001 ; De Waal, 2002) : les animaux « lisent », en effet, les signes laissés par leurs semblables, nombre d'entre eux – en particulier les oiseaux migrateurs – s'orientent grâce aux étoiles. Si l'on juge nécessaire d'inventer un terme autre que celui de lecture pour désigner ces comportements, on tombera dans l'excès relevé lors d'une visite du Musée National de la Préhistoire, aux Eyzies (Périgord) : ne sachant comment qualifier le comportement des hommes de Neandertal, le soir, devant un feu, le commentaire accompagnant la scène suggère que ceux-ci « se livraient à des activités orales ».

Transformations de la Caipora

Allons plus avant dans le schéma des perceptions. La vue nous sert à peu de choses – à part quelque grand papillon qui volette, il faut un œil exercé pour distinguer les mousses, champignons, insectes, toute la microfaune d'amphibiens, d'arthropodes qui nous entourent. Un agouti détale peut-être à quelques mètres : ce sont les feuilles froissées qui nous l'indiquent. Les sollicitations trop nombreuses nous égarent, et l'on ne voit plus rien faute de pouvoir isoler les éléments du décor, et faute de pouvoir les nommer. Mais que l'on y prête attention, et voilà que nous pourrions percevoir que les sons, comme les odeurs, viennent par strates. Que l'on peut distinguer des bruits de fond, des bruits intermittents, des bruits intentionnels et accidentels ; qu'il y a plusieurs odeurs, tenaces ou fugitives, surgissant au contact et s'effaçant aussitôt. Or ces sons, ces odeurs, les couleurs dont se parent fleurs, oiseaux, insectes, ne sont pas aléatoires. Ils constituent des signes et en cela sont lisibles.

Imaginons un instant que nous ayons affaire non à des arbres ou à des lianes mais à des hiéroglyphes formant système – avec le sentiment frustrant qu'il y a quelque chose à comprendre mais que cette chose dépend d'un code antérieur à la conscience, ce dont Bertrand Hell fait la caractéristique principale de la pensée « archaïque ». ⁴³ Un séjour prolongé dans la forêt finit par engendrer quelques réflexes, apparemment immotivés : on lève les yeux et on découvre un singe immobile ; le chant de tel oiseau nous fait éviter un serpent, on renonce à poser la main sur telle liane avant même d'y avoir découvert des fourmis... Sans doute finissons-nous par associer des fruits tombés au sol et les singes qui en raffolent, le chant d'un oiseau se révèle-t-il comme étant cri d'alerte, et notre esprit a-t-il enregistré inconsciemment une expérience douloureuse d'une liane chargée de fourmis rouges. Mais ces associations anodines nous mettent peut-être sur la piste d'un système plus vaste de communication entre les espèces, et même entre les règnes, dont les parures des orchidées ne seraient qu'un indice, un système dynamique que nous pouvons éprouver, voire partager dans une certaine mesure, dès lors que nous renonçons à penser avec des mots, à formuler ces relations qui forment un langage non verbal ⁴⁴.

⁴³ « Episode classique des légendes médiévales, le motif de la découverte d'un trésor est la métaphore d'une croyance solidement établie dans la pensée archaïque, selon laquelle l'homme devenu animal sauvage acquiert son instinct, comprenons sa capacité à voir des réalités imperceptibles pour les humains. *Sous la peau animale, l'homme peut voyager dans un monde peuplé d'esprits et se mouvoir dans un espace où tout est signe.* » (Hell, 1994 : 116 – souligné par moi)

⁴⁴ La *synesthésie*, le transfert ou la transposition d'une perception d'un sens à un autre, est probablement le mode de fonctionnement de ce système. Une perception olfactive est transposée en son, en image : alors sans doute se forme une appréhension globale de ce qui nous entoure, sans qu'il soit besoin de formulation – un peu à la manière de la petite madeleine, dans *A la recherche du temps perdu*, qui suscite une expérience totale mais informulable, ce que l'on appelle la « mémoire involontaire », et dont l'acuité s'évanouit lorsque nous nous efforçons de l'appréhender rationnellement.

Mais la grande forêt vit à de multiples échelles : comme le suggérait Jacob von Uexküll (1965), chaque être vivant, de la tique au jaguar et à l'homme, porte son monde avec lui, dans lequel n'interfèrent que peu d'agents extérieurs. Le monde de la forêt serait ainsi une série de mondes, de systèmes-mondes superposés, dont aucun être, d'aucune espèce, ne peut avoir une vision d'ensemble.

Monde stratifié, la forêt recèle un « plan d'occupation des sols » : ce sont les territoires entremêlés, superposés, inlassablement parcourus, le chemin du grand tapir croisant celui de l'agouti, et ces couloirs, pour chaque espèce, se juxtaposant pour délimiter une multitude d'itinéraires, de circuits. C'est à ce niveau que s'exerce le déchiffrement permanent d'un espace familier, nourricier, qu'il est convenu d'appeler « territoire » : un espace physique dont l'individu possède une transposition mentale, qui structure son existence. C'est par la vue, l'odorat, l'ouïe, le toucher, tous les sens, en somme, que se gravent les sensations familières indissociables de l'espace où nous évoluons.

Comme il n'est guère de mammifère ou d'oiseau qui ne soit territorial, on peut se poser la question de la représentation mentale de l'espace indépendamment de toute pensée structurée. Un être, ou une communauté d'êtres, s'approprie un territoire dont la dimension varie selon sa taille et ses besoins ; à cette échelle se produiront les interactions qui alimentent les cycles dits « naturels ». Cette interaction ne va pas de soi : l'implantation dans un milieu est le fruit d'un effort permanent pour résister à la concurrence des membres de son espèce ou d'espèces voisines et à la pression des prédateurs. Cet effort se traduit par une démarcation, qui en temps normal, hors de toute pression spécifique, permet aux limites d'un territoire d'être respectées par ceux à qui elle se destine.

La démarcation territoriale est un code destiné à être lu et compris. Le chant des oiseaux, les arbres marqués de griffe ou d'urine, les rugissements, hululements et autres manifestations visuelles, olfactives ou sonores, disent souvent : « je suis membre de l'espèce X, en pleine possession de mes moyens, mes terres vont de tel endroit à tel autre, passez votre chemin »⁴⁵. Le plus frappant dans ce type de messages, c'est qu'ils sont généralement reçus *in absentia*, en particulier dans le cas des marquages odorants. Le maître du lieu crée une sorte de fantôme perceptif qui agit en son lieu et place. Un individu est libre de les respecter ou de s'en affranchir, à ses risques et périls. La perception de l'espace n'est donc pas uniquement sensorielle, immédiate : elle se déroule

⁴⁵ Cette proposition est discutable. En effet, concernant les oiseaux, Dominique Lestel (2001) suggère une possibilité qui à vrai dire tombe sous le sens : les oiseaux chantent le plus souvent *parce qu'ils aiment cela*.

Transformations de la Caiçora

aussi sur un plan symbolique, un plan « métaperceptif » si l'on me passe le néologisme.

La « présence/absence » des maîtres des lieux, qu'ils soient humains ou animaux, en laissant entendre qu'un lieu est habité, nous permet peut-être d'imaginer la manière dont s'est constituée la croyance aux esprits : les êtres laissent des traces qui peuvent persister après leur mort, traces que l'on peut lire et comprendre : un passage antérieur au sien, d'une ou l'autre espèce, une présence diffuse génératrice d'interrogation. Ce sont les signes présents d'êtres disparus ou absents qui sont, selon nous, à l'origine de la symbolique des esprits, esprits des lieux ou des ancêtres, qu'il convient d'appivoiser avant toute appropriation. Le passé est inscrit dans l'espace : il n'est de pensée mythique qui ne trouve son fondement dans cette inscription. Les traces laissées par les êtres du passé sont les signes de l'invisible ; par elles la pensée appréhende ce qui ne peut être perçu.

Ces considérations nous permettent d'envisager le rapport des Pataxó à la forêt sous plusieurs angles. En premier lieu, la forêt considérée sous un angle pratique, liée aux nécessités de la chasse, une activité qui requiert à la fois une connaissance du milieu et une capacité de lire les signes indiquant la présence du gibier.

La forêt comme système, ensuite, lorsqu'elle est appréhendée comme parallèle à la société des hommes, et gouvernée par le Maître du Gibier.

Les interactions, quant à elles, sont de deux ordres. D'abord, d'ordre « sympathique » : les Pataxó désignent ainsi ce qui est irréductible au principe de raison ; il existe en effet des liens mystérieux entre les plantes, les animaux et les hommes, dont la connaissance conditionne les gestes qui rendront la chasse fructueuse ou les guérisons possibles. Ces sympathies sont des signes indéchiffrables issus d'un temps mythique : c'est ainsi que le *caboré* (*Glaucidium brasilianum*), une petite chouette, attire les autres oiseaux qui se mettent à voler autour d'elle, sans raison apparente. Le mythe explicatif faisant défaut, n'est resté que le constat de cette liaison sympathique.⁴⁶

⁴⁶ La connaissance des herbes médicinales et plus généralement des remèdes sympathiques, s'appuie sur la « théorie des signatures », procédant d'analogies sur le plan perceptif. Elle n'est pas le propre des savoirs populaires. Michel Foucault, dans *les Mots et les choses*, évoque semblables relations à propos de la divination à la Renaissance : celle-ci « avait pour tâche de relever un langage préalable réparti par Dieu dans le monde » (1966 : 73). Il existait une identité d'ordre symbolique entre les mots originels, les mots divins, et les choses qu'ils désignaient, vestige d'un temps d'avant Babel où le langage était transparent, où le mot et la chose ne formaient qu'un. On pouvait appréhender ce langage originel grâce aux liens unissant les choses entre elles, hors de toute causalité. La relation n'était pas fondée sur un lien arbitraire de signifié à signifiant, mais sur un ensemble ternaire dont le troisième terme était l'élément de

Mais il est une autre interaction, liée au monde des esprits : le monde de la forêt et celui des hommes communiquent entre eux de la même manière que le passé a une incidence sur le présent. La forêt et son principal emblème, le jaguar, sont eux-mêmes le signe majeur laissé par l'ancien temps, là où se dévoile l'origine des hommes et où se manifestent les hommes de l'origine.

La chasse

La chasse est par excellence l'activité au cours de laquelle l'homme se voit contraint de lire et d'interpréter les traces laissées par le gibier sur le sol et la végétation, tout en prêtant attention à son propre cheminement dans la forêt. Tous les sens, tous les savoirs d'ordre éthologique, météorologique, botanique sont mobilisés, le pas se fait léger, le corps se fond dans les ombres striées. C'est là la chasse que pratiquent la plupart des populations indigènes qui ont eu la chance de conserver de la forêt. Et c'est ainsi, nous le verrons, que les anciens Pataxó décrivent leurs chasses anciennes, au temps où abondait le gibier. Il y a une distinction claire et nette entre cette chasse, où l'homme « s'ensauvage »⁴⁷, et la chasse où s'interpose, entre l'homme et la forêt, le chien, le piège et le fusil.

La forêt qui borde la Terre Indigène n'est pas accessible si l'on n'en connaît pas les entrées. Bien des chemins ne s'enfoncent que sur quelques dizaines de mètres, jusqu'à un arbre abattu dont le tronc débité porte les marques des futures écuelles. Les habitants de Barra Velha, d'ailleurs, vont rarement en forêt, désormais trop éloignée. C'est à Campo do Boi, hameau situé à 12 km de Barra Velha, proche de la lisière du Parc, que je rencontrai Juvenal, chasseur réputé ; dans son isolement, il cultivait un laconisme prometteur. Le corps sec et élancé, le regard insaisissable, le visage émacié des *caboclos* du Nordeste brésilien, sont plus émouvants encore quand on commence à découvrir la dureté de leur existence. La chasse comptait parmi ses activités principales, chasse au chien et au fusil, car la terre à Campo do Boi ne nourrit pas les familles nombreuses qui y vivent. Les sécheresses épisodiques peuvent compromettre l'alimentation d'une année entière, et dans ces zones sableuses, seul l'ananas résiste sans engrais. Les talents de chasseur de

ressemblance : la coquille de noix et le crâne, par exemple, étaient liés par l'analogie entre les circonvolutions du cerneau et celles du cerveau (1966 : 78).

⁴⁷ Expression empruntée à Bertrand Hell. Les principales références des Pataxó à ce sujet sont des récits portant sur les Maxakali, qui sont dépeints comme des hommes « naturels ». On ne peut suivre les Maxakali à la chasse, ils courent trop vite, mais ont la capacité de porter tout au long du chemin le traînard sur leur dos. Les petits animaux qu'ils rencontrent, lézard ou autre, ils les mangent crus. Leurs femmes les accompagnent, ce sont elles, et non les chiens, qui repèrent le gibier.

Transformations de la Caipora

Juvenal n'étaient pas ignorés des agents de l'IBAMA qui, lassés de chercher à le surprendre, avaient fini par l'embaucher comme agent environnemental.

Juvenal me conduisit par un chemin connu de lui, et me montra les pièges que son frère et lui avaient posés. Pour ce faire, on repère un sentier frayé par un animal. Il n'y a plus guère de tapirs, aussi se rabat-on sur les mammifères de taille moyenne ou petite, le *caititu* (*Tayassu tajacu tajacu*, pécarî à collier), la *queixada* (*Tayassu pecari*, pécarî à lèvres blanches), et les rongeurs, la *cutia* (*Dasyprocta aguti aguti*) et le *paca* (*Cuniculus paca*), deux espèces d'agoutis. Le piège le plus commun est le *mundéu*, qui consiste à installer, de part et d'autre du sentier, un passage obligé à l'aide de troncs empilés, où l'animal se faufile. À l'extrémité, un mécanisme déclenche à son passage la chute d'un rondin qui lui brise la colonne vertébrale, ou tout au moins l'immobilise. Pour les mêmes animaux, on emploie aussi un fusil monté sur des branches fourchues, pointé vers le sentier, la gâchette reliée par une ficelle à une branche fine. Le contact de l'animal avec la branche déclenche le tir. Juvenal m'expliqua que nombre de chasseurs, oubliant l'emplacement du piège, avaient reçu une décharge dans le mollet. L'autre moyen fréquemment employé est l'affût : le chasseur tend horizontalement des branches à deux mètres du sol (*jurau*), et s'y installe pour la nuit. On employait la fosse pour capturer les tapirs (disparus de la région), et un système complexe permettait, dit-on, au chasseur de s'assurer que le tapir aborderait bien le piège avec suffisamment d'élan pour perdre l'équilibre. Pour cela, on calculait la distance séparant les pas de l'animal et l'on plaçait, à quelques dizaines de centimètres de la fosse, un obstacle obligeant le tapir à repartir au pas requis.

La chasse à l'aide des chiens se pratique pour la capture de singes, de tatous, de *teiú* (*Tupinambis teguixim*), reptiles lacertiliens pouvant mesurer jusqu'à un mètre. Parmi les oiseaux les plus recherchés on trouve le hocco ou *mutum* (*Crax blumembachii*) et les différents types de *jacu* (*Penelope sp.*, ordre des Galliformes, comme le hocco). La chasse est une activité aléatoire avec la raréfaction de tous les types de gibier, à l'exception peut-être du tatou que l'on capture à proximité des habitations : il suffit de pendre quelques fruits de *dendé* (palmier à huile) en haut d'un pieu et d'attendre qu'au milieu de la nuit le tatou se présente sous l'appât.

Tous les Indiens du village ont semble-t-il une connaissance au moins théorique des pièges et des différentes manières de chasser. Durant mes séjours, cependant, je n'ai mangé qu'une fois du tatou dont Raimunda avait obtenu un morceau. Il n'y a aucune manière spécifique de cuire le gibier, ni de procédés particuliers dans la distribution.

Mondes de la forêt, mondes humains

Dans la chasse avec des chiens, c'est au chien qu'est déléguée la perception sensorielle⁴⁸, et dans la chasse au piège, le rôle du chasseur consiste à repérer et identifier les couloirs animaux. Or en tous cela je ne voyais guère de différence avec ce que sait, peu ou prou, le chasseur français qui attend impatiemment le 1^{er} septembre pour mitrailler les faisans. Qu'on ne soupçonne pas là un fantasme occidental concernant l'existence d'un « ensauvagement » où l'homme ne ferait réellement plus qu'un avec la forêt (peut-être le soupçon serait-il justifié). Mais la pratique de la chasse, et surtout la manière dont elle est pratiquée, est certainement l'activité la plus révélatrice du rapport au monde naturel, puisqu'elle s'accompagne de facultés sensorielles, de connaissances empiriques, et bien sûr de représentations d'ordre culturel et spirituel. Je m'en fus donc consulter le vieil Albino, *pajé** et herboriste, gage de son savoir lié au monde de la forêt.

Lors de notre première rencontre, il avait tenu un discours convenu sur la forêt, mais ce discours était motivé par mon statut d'étranger. Nous nous connaissions mieux à présent. Il était très sensible à la personne de l'interlocuteur, et aimait à s'exprimer en étant sûr d'être compris. Son épouse Deolinda jouait souvent la partie de l'explicitation, complétant ou paraphrasant les propos de son mari afin que rien ne restât obscur. Un soir, il me proposa de visiter son jardin. À l'arrière de la case où se tiennent les séances de cure, le terrain entame une pente qui est boisée jusqu'au ruisseau, une cinquantaine de mètres en contrebas. La végétation y est touffue, bien que jeune. Albino me guida sur un sentier et m'expliqua qu'à son arrivée ici, quinze ans auparavant, il avait entièrement déboisé le vallon pour y planter des cocotiers. Dès l'année suivante, la source tarissait : « Je ne savais rien à l'époque, me dit-il, j'étais un Indien stupide, la tête pleine de vent ».

Tout le discours qu'il m'avait tenu lors de notre première rencontre, paroles stéréotypées sur la forêt, source de vie et de santé, sur la forêt nécessaire à l'eau et à la pluie, était donc le fruit de son expérience propre, une expérience malheureuse dont il avait tiré un enseignement. Il existe un subtil équilibre au-delà duquel, si l'on passe tel seuil de déboisement, toute atteinte supplémentaire à la forêt entraîne le tarissement des sources. Bien pire : au-delà de ce seuil, ce qui reste de forêt ne conserve plus suffisamment d'humidité pour résister aux incendies. Ce seuil est en passe d'être atteint dans de nombreuses régions d'Amazonie, et il est dépassé depuis bien longtemps dans

⁴⁸ J'ai eu l'opportunité d'assister, à Iratapuru en Amapá, à une partie de chasse tout à fait révélatrice. Les *caboclos* régionaux, dont l'activité principale est la collecte de la noix du Brésil, vont chasser en groupe, avec tous les chiens disponibles. Les hommes avancent en devisant, jusqu'à ce que les chiens émettent l'aboïement caractéristique de tel ou tel gibier rencontré. Ils harcèlent alors l'animal jusqu'à ce que celui-ci soit acculé (c'est le principe de la chasse à courre).

Transformations de la Caipora

la Forêt Atlantique. Pour les Indiens, habitués à des défrichements sans conséquences, après lesquels la forêt se reconstitue rapidement, ce doit être une prise de conscience lente et douloureuse que d'assister à la dégradation irréversible du lieu qui les a nourris jusqu'alors sans réclamer d'attentions particulières. En admettant qu'il faille plusieurs années pour constater les dégâts, un territoire immense peut être détruit avant que cette prise de conscience n'ait lieu.

La prompte réaction d'Albino n'en est que plus remarquable : parmi de jeunes arbres vigoureux se dressaient encore les vestiges de cocotiers chétifs, sacrifiés par lui au retour de l'eau. Le bout de forêt reconstituée par ses soins est à présent son jardin botanique : la liane sang-de-bœuf, la liane « échelle de singe », le biriba (*Eschweilera rigida*) et la piaçava (*Attaleia funifera*) poussent à l'arrière de sa maison.

Viveiros de Castro (1996 : 115-117) attire l'attention sur le lien avec la nature propre aux mondes amérindiens. Il existe entre les hommes, les bêtes et les plantes des relations de réciprocité, des relations sociales, qui trouvent leur fondement dans une origine commune ; le *perspectivisme amérindien*, ou « multinaturalisme », traduit cette idée qu'il n'y avait au commencement des temps que des êtres indifférenciés dont la condition était humaine. Par l'écoulement du temps, ou par épisodes successifs, bêtes et plantes acquièrent la forme qu'elles ont aujourd'hui, tandis que seuls les hommes gardaient leur forme primitive. Mais, rentré chez lui, le jaguar retrouve les siens comme le guerrier son village, la tortue *jabuti* peut désirer une jeune femme et le dauphin *boto* l'engrosser simplement en se baignant auprès d'elle : les natures sont multiples, la culture, elle, est demeurée une.

Cette hypothèse est certes bien utile pour comprendre les rapports actuels de nombre de communautés indiennes avec la nature qui les entourent – un rapport d'ordre culturel⁴⁹. Ces rapports sont mieux perceptibles en Amazonie, de par l'extension de forêt préservée et du fait que s'y concentre la plus importante population indigène du Brésil. Bruce Albert, se faisant le porte-parole du chaman Davi Kopenawa, Indien Yanomami, nous permet de comprendre ce décalage de perspective entre les sociétés industrielles et ces communautés. Certes, les leaders amazoniens adaptent leur discours aux nécessités médiatiques de leur cause. Mais comme le fait remarquer Bruce

⁴⁹ Ce rapport est traduit par le concept de « nature domestique », telle que la définit Descola (1986 : 401) : « Pourquoi parler de nature domestique, puisqu'on aura maintenant deviné qu'à travers ces termes c'est ce que les Achuar conçoivent comme la culture que nous désignons ? Au risque d'une possible équivoque, nous avons employé cette expression comme un artifice rhétorique afin de bien souligner que la part de matérialité qui n'a pas été directement engendrée par l'homme et que nous appelons ordinairement nature peut être représentée dans certaines sociétés comme un élément constitutif de la culture. »

Mondes de la forêt, mondes humains

Albert (1997), ce discours adapté est aussi le résultat d'une pensée intrinsèque qui pour être communicable doit emprunter des médiateurs conceptuels, les stéréotypes associés à l'écochamanisme entre autres clichés.

Parmi les fondements des différentes cultures amérindiennes s'impose l'idée que la multiplicité des créatures de la forêt est régie par un ou des esprits en charge de les protéger, ou de veiller à ce qu'ils ne dépassent pas la mesure : les esprits-maîtres. Cette vision des choses est incompatible avec la vision mécaniste chrétienne et cartésienne, purement prédatrice, qui doit sa survie au fait qu'elle est adaptée au capitalisme qui oriente les compagnies minières, forestières et pétrolières (Albert, 1993). La pollution irréversible des cours d'eau, la désertification des zones déboisées ne peuvent être comprises comme dommages collatéraux de la marche du Progrès que par une société qui ne trouve rien là d'essentiel⁵⁰.

Le Père de la forêt, protecteur du gibier

On ne saurait s'emparer d'un modèle ontologique tel celui de Viveiros de Castro et l'appliquer aux Pataxó. La foi chrétienne a modelé leur vision de la place de l'homme dans la nature, vision qui lui assigne une fonction téléologique. Néanmoins, l'empreinte des missionnaires ne pouvait être si profonde qu'on ne pût trouver, dans certains types de discours, sur la forêt en particulier, un substrat plus ancien, que l'on soupçonne par exemple dans ce que Manoel Santana expliquait, à propos du capitaine Honório : « [Honório] est capitaine, mais c'est un capitaine des bois. C'est un capitaine qui ne connaît rien. Dans la forêt tout a un capitaine : le hocco a un capitaine, le singe a un capitaine, le perroquet a un capitaine. »

Ce qu'évoque ici Manoel Santana, ce sont les esprits-maîtres du gibier, entités difficiles à appréhender car elles peuvent être multiples ou se fondre en un esprit protéiforme, le Père de la forêt, le Maître de la chasse ou du gibier (*Pai da Mata, Dono da caça*⁵¹), dont nous allons tenter de dessiner les contours.

Un soir que je parlais à Albino de la familiarité que l'on peut éprouver, ou non, dans une forêt, je résumai mon propos en disant « je crois que la forêt

⁵⁰ On estime, à propos de la déforestation dramatique (10 000 km²) dans l'État de Mato Grosso en 2004 que celle-ci aurait entraîné la mort de 32 millions d'oiseaux. Si l'on pense aux amendes infligées par l'IBAMA pour la capture ou la détention à domicile d'un animal sylvestre, on imagine que les élans destructeurs des éleveurs de bétail seraient ralentis si l'évaluation des pertes, en nombre de spécimens végétaux ou animaux, se traduisaient en pénalités financières.

⁵¹ A noter que *caça* a un triple sens : la chasse, mais aussi « le gibier » et par extension tout animal de la forêt, englobant ainsi la signification de *bicho*.

Transformations de la Caiçora

parle, mais le plus souvent nous ne comprenons pas ce qu'elle nous dit. » Le visage d'Albino s'éclaira à ces mots, comme s'il avait attendu cette idée pour s'expliquer plus avant :

La forêt parle, oui, elle dit beaucoup de choses, elle a beaucoup de choses à dire. Dans la forêt, aucune plante, aucun animal ne va seul. Ils sont toujours en compagnie. Dans la forêt, chaque animal a son guide. Celui qui va chasser dans la forêt, il doit respecter le guide de l'animal, sinon le gibier ne viendra plus. Quand passe une bande de pécaris à collier⁵² le chasseur sait qu'il ne doit pas tirer sur le premier, ni sur le deuxième, ni sur le dernier. Il doit laisser passer les deux premiers, atteindre l'un de ceux qui se trouvent au milieu de la bande. Pourquoi ? Parce que le Maître du gibier (*Dono da caça*) aime à chevaucher le premier de la bande, ou bien envoyer le premier en éclaireur et chevaucher le deuxième, ou bien guider toute la bande depuis l'arrière, en chevauchant le dernier. Si le chasseur abat l'un de ces *caititu*, il risque de blesser le Maître du gibier, et alors il sera vite puni. Et c'est pareil avec les singes : si l'on tue leur guide toute la bande est perdue.

Cette vision du Maître de la chasse est partagée par Benedito, patriarche de Campo do Boi. Benedito a environ cinquante-cinq ans. Sa vie fut pérégrine : originaire de Barra Velha, il survécut comme la plupart des hommes de sa génération en dérobant, de nuit, des palmes de piaçava dans le Parc National. À la fin des années 70, il alla tenter sa chance dans l'État du Pará, parmi les Kayapó, mais il ne se sentit pas suffisamment proche d'eux et décida de revenir. Il fut brièvement cacique de Barra Velha et j'ignore pourquoi il vit ici, à Campo do Boi, où les conditions sont plus rudes. La raison en est peut-être qu'à cet endroit, la forêt du Parc National est toute proche, et que son goût pour la chasse, qu'il ne pratique plus aujourd'hui mais dont le souvenir forme comme une aura autour de lui, l'a poussé à la garder à portée de vue. Son visage est émacié, il souffre de diabète et se sent diminué, affaibli. Sa vue a baissé au point de provoquer de violents maux de tête. Aussi, en période de crise, et c'est le cas ce soir, il est comme ralenti, il parle lentement, ce qui a pour effet de laisser résonner ses paroles dans la nuit. Benedito développe un autre type de comparaison, celui du rapport employé/patron :

Ces vieux chasseurs d'autrefois, ils avaient des intelligences avec la forêt, ils en savaient des choses. Ils ne tuaient jamais celui qui allait devant, ils laissaient toujours passer le premier, pas plus qu'ils ne tuaient le suivant, car dans la forêt se tient toujours le Maître de la forêt (*Dono da Mata*), le mandataire⁵³, car il y a des

⁵² Est-ce le signe d'un lapsus ou celui d'une méconnaissance ? Les pécaris à collier (*caititu*) – c'est ce qui les distingue des pécaris à lèvres blanches (*queixada*) – ne circulent pas en bande.

⁵³ La métaphore de Benedito, qui assigne au Père de la forêt le rôle du mandataire et au gibier celui de l'employé, est probablement un effet de l'inspiration du moment, et non le fruit d'une vision cohérente et partagée. Mais elle rappelle le cas des Indiens étudiés par Oiara Bonilla (communication orale, 2003), les Paumari de la région du Rio Puru, affluent du Solimões, dans le sud de l'État d'Amazonas. Ayant été soumis depuis la fin du XIXe siècle et jusqu'à une période récente au système de l'*aviamento* – des marchandises achetées à crédit à des vendeurs ambulants, les *regatões*, qui les asservissent grâce à une dette toujours plus élevée –, les Paumari

Mondes de la forêt, mondes humains

mandataires partout, pas vrai ? Ceux qui donnent les ordres, ceux qui gouvernent, qui prennent soin de l'employé, et dans la forêt il y en a aussi. Il y a des personnes dans la forêt qui s'occupent de tout, qui prennent tout en charge. Et peut-être que celui qui va derrière est transformé en pécarí mais n'en est pas un, c'est le Maître de la forêt, celui qui gouverne la forêt et les bêtes, celui qui va devant. Si on tire sur celui-là, peut-être que le Maître de la forêt est monté sur lui, ou sur celui qui va derrière, et il peut s'emparer de la personne, il peut lui causer un problème, ça peut devenir difficile pour nous. Il peut nous faire des méchancetés, et on reste perdu, on ne peut plus sortir de la forêt, on doit dormir sur place et là, il envoie les moustiques, il se met à pleuvoir... Il peut se manifester de toutes les manières, faire des méchancetés, des plaisanteries. On connaît un chemin, on l'emprunte tous les jours, et voilà qu'on ne reconnaît plus le chemin et qu'on se perd. Et quand il le décide, voilà qu'on le retrouve. C'est le maître du monde de la chasse, il peut se transformer en chaque branche, en chaque oiseau... C'est un être vivant, mais un être invisible.

Ces grilles de lecture semblent inspirées par le contexte social et économique de la communauté. Pour autant, il me paraît inutile de chercher dans les paroles de Benedito, d'Albino ou de Manoel Santana une projection durkheimienne de l'ordre social sur l'ordre naturel, ou d'y voir une preuve de vision animiste. Que le Maître de la chasse régnant sur le gibier soit assimilé au mandataire gouvernant ses employés, ou au « capitaine » dirigeant le village, c'est d'abord et surtout une preuve de la capacité qu'ont les Pataxó à requalifier leur environnement à mesure que celui-ci se modifie, par le biais des métaphores qui fluctuent au gré de leur conversation.

Benedito, comme c'est l'usage, illustra ses propos concernant le Maître de la forêt d'un récit qui montre son pouvoir et surtout, la manière dont il l'exerce.

Il y avait une fois un homme qui était chasseur professionnel – mais il n'était pas Indien [il rit], il n'était pas Indien, il était chasseur. Et il avait un abattis où les *caititus*, les pacas, les pécaris [*sic*], allaient manger. Alors il leur tirait dessus. Ils revenaient, il les surprenait de nouveau, tirait et s'en allait. Ça a commencé comme ça... Un jour, son chien s'est lancé à la poursuite d'un *caititu*, et il a suivi son chien dans la forêt, jusqu'à tomber sur une maison. « Je ne connais pas cette maison... Qui habite ici ? » Et le voilà qui s'approche, tout doucement. Il tend l'oreille... Un homme était en train de parler. Il franchit l'enclos, le jardin était très grand, et lui s'approche, et il entend une conversation : « ... oui, cet homme tire toujours sur les bêtes, mais il ne les tue pas, il les blesse et elles viennent jusqu'ici, et ça me donne du travail, tout ce gibier malade que je dois soigner. Le jour où je l'attraperai celui-là ! » Et le chasseur à la porte qui écoute. Et l'homme le voit : « Tiens, ne reste pas là, entre ! » Au chasseur, tout méfiant (*cismado*), il demande : « Tu as faim ? » – « Oui »... L'homme prend de la nourriture, la lui donne, il mange. « Quand tu t'en iras, je vais te donner quelque chose. » – « D'accord... Maintenant je m'en vais. » – « Viens par ici. Tu vois ce pécarí ? Si tu lui donnes un coup de fusil, il est à toi. » –

ont élaboré une vision de la nature et de la société marquée par le rapport patron/client (*freguês*), un client devenu employé pour cause de dette. C'est ainsi que chaque animal peut établir avec d'autres, y compris avec les humains, des relations de cet ordre, comme le lamantin, par exemple, a pour timonier le colibri et pour cuisinière le dauphin d'eau douce.

Transformations de la Caipora

C'était pour voir s'il allait l'abattre ou bien juste le blesser d'une balle, pour pouvoir l'attraper et lui donner une bonne correction. Alors, le chasseur, tout tremblant : Pan ! Le pécarari tombe sur le flanc, mort. « Voilà ce que j'aime voir, dit l'homme. Mais cette manière que tu as de faire d'habitude, si tu continues, ça ira mal pour toi. Parce que toutes les bêtes blessées qu'il y a ici, par ta faute, cela me donne beaucoup de travail. Si tu continues comme ça, le jour où tu entreras dans la forêt je te donnerai une trempée (*uma surra*) ». Et cette personne était le Maître du gibier. Alors le chasseur est parti – ouf ! Il dit à sa femme : « Femme, écoute : ramasse toutes nos affaires, pour qu'on fiche le camp d'ici ! Parce que j'ai rencontré le Maître du gibier aujourd'hui, et il m'a dit qu'il me donnerait une trempée parce que j'avais blessé beaucoup de bêtes. Ce qu'on ne peut pas emporter on le laisse ici, parce que j'ai peur de lui ». Et ils sont partis, ils s'en sont retournés là-bas, là d'où ils venaient. Avec le temps, il a réfléchi, ça allait mal là-dehors, il n'avait rien, pas de champ, alors il appelle sa femme et dit : « Range ces affaires, on va retourner là-bas, peut-être que le Maître du gibier est parti maintenant, il a dû oublier... » – « Tu es sûr ? » – « Oui, allez, on y va. Là-bas on retrouvera nos ananas, nos bananes, viens, on s'en va. » Et ils retournent chez eux. Une fois arrivés, il dit : « Je vais au champ voir s'il reste quelque chose à manger. Si les *caïtutu* et les pécararis⁵⁴ n'ont pas tout détruit il doit rester quelque chose ». Alors, quand il arrive dans son champ, un champ tout abandonné, plein de broussaille, il voit une bande de *caïtutus*. Il avance, il en voit tout plein devant lui. Il lève son fusil : Pan ! Un *caïtutu* tombe sur le dos. Et il entend une voix : « Voilà ce que j'aime voir ! » Et on applaudit (il joint le geste à la parole) « Bon sang ! Le gars est encore là ! » (Rires dans l'assistance.) Et maintenant il ne s'en va plus d'ici, il va rester là, avec le Maître du gibier.⁵⁵

Ce qui se dégage dès l'abord, c'est le caractère édifiant du récit : le rapport du Maître au chasseur est quasiment pédagogique. Le fait de blesser un animal est pire que de le tuer : la mise à mort se justifie par les besoins du chasseur et de sa famille, mais rien ne justifie l'action gratuite, non guidée par la nécessité. La transformation de l'animal en nourriture doit être, qui plus est, immédiate ; les Indiens se plaignent amèrement des chasseurs équipés de 4x4 venant le week-end pour abattre cinquante *pacas* – vont-ils jamais manger tout cela ? Non, ils les salent et les revendent, et cela va à l'encontre de la manière correcte de procéder, qui consiste à nourrir sa famille des animaux tués.

Dans le récit de Benedito – c'est en cela qu'il est édifiant – le chasseur reçoit un avertissement dont il a la sagesse de tenir compte. Mais l'avertissement suscite d'abord un malentendu, la peur qui s'empare du chasseur l'empêche de comprendre sa portée. Le Maître du gibier n'exige nullement qu'il s'en aille, mais simplement qu'il respecte le gibier et « ne lui donne pas, à lui, tout ce travail », travail qui consiste à veiller à ce que la forêt demeure saine, peuplée d'animaux valides. De plus, cet avertissement ne passe pas par la coercition, mais par l'exemple ; le chasseur, prévenu, saisit sa chance

⁵⁴ On constatera que les Pataxó n'emploient pas, ou peu, le terme *queixada* pour désigner le pécarari à lèvres blanches, lui préférant le terme générique « *porco do mato* ».

⁵⁵ Une autre version de ce récit met en scène la *Caipora*, qui reçoit le chasseur dans son monde souterrain. Les deux entités semblent bel et bien interchangeables.

en toute lucidité, et le voilà sauvé. Le Maître n'a donc pas une main invisible et imprévisible qui frapperait selon ses lubies.

Ce récit n'est pas sans rapport avec ceux qui évoquent la *Caipora*, esprit de la forêt, un esprit féminin d'après les descriptions qui en sont données : la *Caipora* aime à se transformer en belle jeune fille aux cheveux châtain, qui égare les hommes. Lorsque l'on pose la question des rapports qu'entretiennent le Maître de la forêt et la *Caipora*, la réponse est invariable : c'est la même chose, la même créature, la même personne, et c'est à l'un ou l'autre, indifféremment, que les chasseurs offrent une pincée de tabac avant de pénétrer dans la forêt. Albino m'a raconté à deux reprises l'histoire suivante, qui me paraît très éclairante sur la facette « *caipora* » de l'esprit de la forêt.

João était un chasseur. Il vivait dans une petite maison, avec sa mère, dans la forêt. Tous les jours il allait à la chasse en empruntant le même chemin. Un jour, près d'un ruisseau, l'attend une belle jeune fille aux cheveux châtain, qui l'interpelle : « João, tous les jours tu traverses la maison de mon père et jamais tu ne m'as saluée. Aujourd'hui, mon père m'autorise à venir te parler ». Surpris, João entame une conversation avec la jeune femme et elle se met à l'interroger : « Dis-moi, que ferais-tu si dans la forêt tu rencontrais un jaguar ? » – « Si je rencontrais un jaguar, je me transformerais en rocher. » – « Et si trois Noirs armés de masses venaient pour briser le rocher ? » – « Alors je me transformerais en termitière, tout en haut d'un arbre. » – « Et si venait un fourmilier, pour ouvrir la termitière ? »... La mère de João, à quelque distance de là, a entendu la conversation, et elle appelle : « João, mon fils, viens ici, je voudrais te parler ! » Et quand il est auprès d'elle, elle le prévient : « Mon fils, tout ce que l'on pense n'est pas bon à dire. Sais-tu qui est cette fille ? C'est la Caipora, mon fils ! Elle t'interroge pour pouvoir t'attraper ! » Songeur, João revient chez lui, mais dès le lendemain s'en retourne chasser. Il franchit le ruisseau et ne rencontre personne. Il s'enfonce dans la forêt. Soudain, un jaguar bondit : « Que je me transforme en rocher ! » Et João se transforme en rocher. Mais le jaguar devient trois Noirs armés de masses qui veulent le briser. « Que je me transforme en termitière à la cime d'un arbre ! » Et João se transforme en termitière. Alors vient un fourmilier qui monte à l'arbre pour manger les termites... « Que je me transforme en oiseau, posé sur l'épaule de ma mère ! » Et João se retrouve posé sur l'épaule de sa mère : il est sauvé.

João ne doit d'avoir la vie sauve qu'au fait qu'il s'est montré plus imprévisible que la *Caipora* ; la différence d'avec l'autre récit saute aux yeux : la *Caipora* ne joue pas franc-jeu. Si elle se transforme, ce n'est pas simplement pour être visible aux hommes, mais pour séduire ou pour se montrer malfaisante : jeune fille, jaguar, Noirs, fourmilier... La pédagogie, ici, est assumée par la mère de João, et ses conseils lui sauvent la vie. Il me semble qu'il s'agit d'une constante : bien que les Indiens affirment l'identité de la *Caipora* et du Maître de la forêt, il apparaît le plus souvent (mais pas systématiquement) que les « plaisanteries » relèvent de la première, et les châtiments du second. Je soupçonne le même type de relations parmi les entités aquatiques, la Mère des eaux et la Dame de la mangrove (*Senhora do*

Transformations de la Caiçora

Mangue) d'un côté, Janaíra et la Sirène de l'autre. Ces entités, dit Gabriele Grossi (2004 : 232-233) assurent la protection des créatures qui peuplent leur domaine : les rivières, la mer et la mangrove. Or, là encore, les Indiens assimilent, dans leurs explications, la Mère des eaux et la Sirène, mais dès lors que ces êtres sont mis en scène dans un récit, les rôles qu'on leur assigne sont partagés : à la Mère des eaux le soin de protéger les êtres vivants, veiller aux équilibres naturels, à la Sirène le rôle d'ensorceleuse, captivant les mortels pour mieux les emporter et peupler grâce à eux son royaume sous-marin : les beaux jeunes gens, hommes ou femmes, lui servent de domestiques et d'employés.

Masculin et féminin : quelques pistes

On distinguerait en conséquence une répartition des rôles, qui relèveraient de profil psychologiques différents : au Maître du gibier et à la Mère des eaux (ou la Dame de la mangrove), le rôle d'éducateurs, distribuant les récompenses et les châtiments – un rôle proche de celui des parents. Il est très éclairant que cette fonction, dans le dernier récit, soit assumée par la mère de João : le rapport à la forêt se fait toujours, semble-t-il, par la médiation d'un être capable d'en donner à connaître les enseignements et les règles. À la *Caiçora*⁵⁶ et à la Sirène, figures protéiformes et capricieuses, l'incarnation du danger, du dérèglement des choses. Il y a entre ces deux séries d'êtres surnaturels toute la différence qui existe entre la loi et l'arbitraire, l'emprise de la sagesse et celle du caprice. De ce point de vue, les plus proches, par leur côté fantasque ou pulsionnel, du comportement humain, seraient bien entendu les Sirènes et autres *Caiçora*, tandis que les Père de la forêt et Mère des eaux seraient tout bonnement... rationnels.

Cependant, l'histoire de la *Caiçora* racontée par Albino nous permettra peut-être d'appréhender plus finement l'un des aspects – ou l'une des « transformations » – de la forêt dans l'imaginaire indien. La forêt est en effet une entité largement perçue comme féminine, et inversement, la femme relèverait du domaine de la nature tombée sous l'emprise masculine. C'est un fait fréquemment observé, par exemple chez les Achuar de l'Amazonie péruvienne décrits par Descola (1993 : 208 ; 217), que les femmes sont dotées d'une sauvagerie native et qu'il faut « les dresser à la cohabitation conjugale » :

« L'idée, par ailleurs fort commune, que celles-ci sont plutôt du côté de la nature suppose en effet que les hommes doivent non seulement éduquer les femmes au

⁵⁶ On peut signaler à ce propos que le terme « *caipora* » est entré dans le langage courant avec le sens de « poisse », « guigne », « malchance répétée ». Le terme amazonien le plus fréquemment employé pour désigner cette malchance est la *panema*.

Mondes de la forêt, mondes humains

quotidien [...] mais aussi les marquer des stigmates d'une loi masculine posée comme incarnation de la culture. »

Descola note, à ce propos, que les femmes achuar aiment en conséquence à se comporter en « petits animaux familiers ».⁵⁷

Tandis qu'en Europe occidentale la forêt (« les Bois ») est une entité généralement masculine, dont la créature emblématique fut longtemps l'ours (Pastoureau, 2007), personnage viril par excellence, la forêt d'Amérique du Sud est perçue comme féminine, et sa créature emblématique est le jaguar – *a onça*, en portugais. Les Pataxó s'exprimant en cette langue, le jaguar est pour eux une créature féminine dont la caractéristique principale est qu'elle est « traîtresse », en plus d'être peureuse. Le danger vient avant tout de sa trahison, de son caractère imprévisible : on ne s'étonnera pas que ce soit d'abord en jaguar que se transforme la *Caipora*.⁵⁸

Les rapports qu'entretient le chasseur avec cette forêt féminine sont empreints de sensualité. Écoutons à ce sujet les conseils d'Albino, poursuivant son récit :

Il y a des chasseurs aujourd'hui, ils chassent avec leur chien, mais ils ne sont pas entraînés, alors ils sont perdus devant le gibier. Je ne chasse plus. Certains chassent. Les chasseurs font dévotion aux *maîtresses de la forêt*. S'il va chasser demain, aujourd'hui il ne dort pas avec sa compagne. Sa compagne doit dormir d'un côté et lui d'un autre, s'il va chasser le lendemain et qu'il veut trouver du gibier. Il va rencontrer tout type de bête et d'oiseau, il peut les prendre et les ramener chez lui. Ses vêtements de chasse, les vêtements qui servent à chasser dans la forêt, sa femme ne doit pas y toucher, lui seul qui va chasser peut les toucher. Ce vêtement, il le prend, le suspend dans la fumée, avec des plumes d'oiseau et des poils de gibier. Ma femme ne touche pas ces vêtements, moi seul y touche. Ce sont mes habits de chasse. Grâce à ces vêtements, la *maîtresse de la chasse* va m'indiquer les bêtes : « Tire celle-ci et laisse celle-là »... Alors j'en tue une, j'en tue une deuxième, mais pas plus, je les charge sur mon dos et je m'en vais. Tu as compris ? Elle est jalouse, elle est jalouse des vêtements de chasse, une femme ne peut pas y toucher. Tous les chasseurs, tous ceux qui font profession de chasser, sont dévots de la *maîtresse du gibier*. Ils apportent du tabac, pour elle, ils apportent du parfum, des

⁵⁷ Cette assimilation n'est certes pas réservée aux populations amérindiennes. Françoise Héritier (*in* Lévi-Strauss, 1977 : 59) relève un phénomène similaire chez les Samo du Burkina Faso : « (...) On considère, notamment dans les cas de malchance familiale (séries d'enfants morts en bas âge) ou villageoise (épidémies meurtrières d'enfants) que c'est dé, la brousse, le monde sauvage qui manifeste de la sorte son hostilité au village, au monde des hommes. La femme, par l'expression de son destin que nul ne peut transformer, en accord avec la volonté de la brousse, relève ainsi du monde des forces brutes et indomestiquées sur lesquelles l'homme n'a que peu de prise. »

⁵⁸ On trouve d'ailleurs chez d'autres peuples cette association du jaguar avec les aléas de l'existence, les coups du destin, notamment chez les Guayaki du Paraguay, décrits par Pierre Clastres (1972 : 156) : « Le jaguar n'est que la métaphore de tout accident qui peut introduire du désordre dans le flux de la vie quotidienne. »

Transformations de la Caipora

tresses de rubans rouges, des rubans blancs, ils arrivent à l'entrée du chemin, ils crient : « O *m'ba 'or'* (*minha senhora*), tes cadeaux sont ici ! » Alors il peut entrer tranquillement car d'ici peu de temps il va rencontrer du gibier.

Et pourtant, peu après, à ma question portant sur les liens entre le Père de la forêt et la *Caipora*, Albino répétait qu'il s'agissait de la même personne, tantôt sous les formes d'une femme, tantôt d'un homme. Mais on peut se demander si les cadeaux mentionnés confirment cette indifférenciation : parfum et rubans sont des offrandes proches de celles que l'on réserve aux divinités féminines du Candomblé* et de l'Umbanda* (Iemanjá et Oxum en particulier), mais aussi à une jeune femme dont on voudrait s'attirer les faveurs.

Lévi-Strauss (1990 : 69) explique le tabou frappant généralement les femmes pour les affaires de chasse, tabou renforcé en période de menstruation, par l'équivalence créée du fait de l'écoulement du sang : « [...] Les règles féminines risquent toujours d'introduire un excès de conjonction, entraînant par redondance la saturation de la relation primitive et neutralisant sa vertu dynamique [...] »

Peut-on conclure en opposant, par exemple, l'environnement domestique qui serait soumis à la domination masculine, où la femme serait une créature tout juste apprivoisée, à une forêt qui serait, elle, « d'obédience » féminine, les deux mondes devant à tout prix demeurer séparés ? Ainsi, la femme devrait être empêchée d'introduire la nature dans l'environnement domestique, et l'homme devrait contrôler sa propre nature, en forêt, pour ne pas être emporté, « ensauvagé ». Pour cela, il ne devrait se produire aucune interférence entre la condition d'époux et celle de chasseur.

D'autres éléments nous forcent toutefois à ne pas considérer cette question comme étant résolue. Le premier point qu'il nous faut repenser, c'est la question du passage du masculin au féminin dans le discours d'Albino. Nous ne l'avons pas cité *in extenso*, mais nous avons respecté l'ordre de ses propos dans les différents extraits qui ponctuent notre exposé. Le lecteur se sera rendu compte que, partis du Maître de la chasse, juché sur un pécar, nous sommes arrivés à la *Caipora* férue de parfums, avant la conclusion où Albino affirmait qu'il s'agissait d'une seule et même entité. Or, on aura pu noter qu'au moment d'évoquer le rituel concernant les vêtements de chasse, Albino a utilisé d'une désignation transitoire, un moyen terme entre Maître de la chasse et *Caipora*, c'est-à-dire « la maîtresse du gibier (ou de la chasse) », *a Dona da caça*. Cette transition s'apparente à une médiation entre deux pôles, ici le masculin et le féminin. On peut alors mentionner le fait que cette apparente contradiction est incluse dans l'étymologie même du terme *caipora*, mot d'origine tupi (*kaad'pora*) signifiant « l'habitant de la forêt ». La définition qu'en donne le dictionnaire Aurélio, référence dans le domaine du portugais du Brésil, est éclairante : « *caipora* », qui peut admettre les deux genres, désigne un « être fantastique issu

de la mythologie tupi, représenté selon les régions sous la forme d'une femme à un seul pied qui se déplace par bond, ou comme un enfant à la tête énorme, ou comme un petit *caboclo* enchanté, ou comme un homme gigantesque, monté sur un pécarí... » On le voit, la liste, qui n'est pas exhaustive, nous fait passer de la figure féminine à celle du « guide » évoqué par Albino et Benedito, chevauchant le pécarí qui va en tête de la harde. Zabelê, de Cumuruxatiba, insiste quant à elle sur le fait que la *Caipora* n'a qu'une jambe : la créature originelle, issue de la cosmogonie tupi, s'est donc trouvée fragmentée par ceux qui en furent les dépositaires, les Indiens Gé qui succédèrent aux Tupi le long de la côte.

Quoi qu'il en soit, il n'y a pas d'opposition terme à terme entre le Père de la forêt et la *Caipora*, mais une suite de transformations sur une ligne sémantique, qui permet de dire que l'on parle d'une seule et même chose, mais à partir de deux points de vue différents. Edmund Leach (1980 : 263) défend cette opinion que « nous ne pouvons arriver à des notions verbales sémantiquement distinctes qu'en réprimant les perceptions de la zone frontière qui se trouve entre elles ». Quelque chose distingue le Père de la forêt de la *Caipora*, bien qu'ils se situent sur une même ligne sémantique. Leach (*Ibid.* : 277) suggère que les créatures intermédiaires, telle la Vierge Marie, ont pour fonction d'amenuiser la distance entre les dieux et les hommes (la catégorie « dieu » étant, dit Leach, construite en opposition binaire avec les hommes) :

« Le fossé entre les deux catégories distinctes du point de vue logique, ce monde / l'autre monde, est plein d'ambiguïtés tabous. Le fossé est franchi par des êtres surnaturels, très ambigus : des divinités incarnées, des mères vierges, des monstres surnaturels qui sont mi-hommes, mi-bêtes. On attribue spécifiquement à ces créatures marginales et ambiguës le pouvoir de médiation entre dieux et hommes. Elles font l'objet du tabou le plus intense, elles sont plus sacrées que les dieux eux-mêmes. »

La distance entre le Père de la forêt et les hommes, le fossé qui sépare cette figure sage et lointaine des hommes eux-mêmes, serait sa transfiguration en la *Caipora*, être imprécis, esprit à la fois féminin et masculin, humain et animal, toujours susceptible d'entamer une interaction avec les hommes, pour leur salut ou pour leur perte. La rationalité, le sens de la mesure du Maître du gibier, peut donc céder la place, lorsque le chasseur entre dans la forêt, à l'esprit capricieux, mais combien plus proche de l'humain, de la *Caipora*, sans laquelle les deux extrêmes ne se toucheraient pas. .

Toutefois, il me semble que cette explication peut être complétée. S'il s'agit bien d'une question de point de vue, de contexte d'énonciation, il se pourrait qu'il s'agisse aussi et surtout d'une question de *genre*.

Transformations de la Caiçora

Le genre (masculin, féminin ou neutre) est aussi affaire de fonction et de représentation : ce n'est pas forcément le sexe qui détermine des attributions, ce sont parfois des attributions, ou des fonctions, qui déterminent le genre. La langue anglaise distingue *sex* (relatif aux différences anatomiques) et *gender*, caractéristique sociale de la distinction de sexe (Laburthe-Tolra & Warnier, 1993 : 326). La langue française, avant la féminisation des termes de fonction, semblait assigner à tous les « professeur », « directeur », « recteur », « ambassadeur » et autres fonctions de direction, un rôle social masculin, entérinant une vision des choses qui obligeait à écrire, par exemple, « Madame le Professeur ».

Dans cette optique, l'assimilation de la *Caiçora* à une entité féminine peut-être le résultat, et non la cause, d'une fonction socialement déterminée comme l'est la chasse. Nous avons, au chapitre précédent, évoqué une femme légendaire ayant joué pour la communauté un rôle typiquement masculin, celui de *Língua** ou truchement entre les Indiens sauvages et les Pataxó. Il s'agit de Maria Correia, grand-mère hypothétique d'Epifânio Ferreira (le héros de 51), une histoire qui se déroulerait (mais le temps est déjà mythique) au début des années 1920. Maria Correia est dans ce récit un personnage qui possède tous les attributs masculins : elle est cacique – cela est dit implicitement, puisque Caetano prend sa suite –, elle abat une bête (porc ou vache), alors que les femmes ne tuent que les poules, et surtout, c'est elle qui reçoit les Indiens sauvages. Ce cas n'est pas unique : Josefa, la mère du cacique actuel (en 2004), fut également assimilée à un cacique en son temps, ce qui n'empêche nullement que la fonction soit perçue comme masculine, puisque son pouvoir était délégué à son fils. Mais le plus frappant est que Maria Correia fait les choses mieux que son successeur masculin, qui lui, se fait tuer. Ce qui sous-tend le récit, c'est l'espace fantasmatique qui sépare les Indiens Pataxó du monde sauvage, du monde des Indiens d'autrefois. En camouflant son odeur d'Indienne civilisée, ayant contact avec les Blancs, Maria Correia adapte son apparence à ce qu'attendent les visiteurs ; assumant des fonctions masculines, elle adopte également un comportement masculin. Et ce fait nous donne probablement une indication quant à l'interdit qui frappe les femmes pour les questions de chasse. Le soin que prenait Albino à préparer son attirail de chasseur, le fait qu'il le fumait, le frottait de poils et de plumes et que sa femme n'avait pas le droit d'y toucher, est probablement le signe du monde sauvage que le chasseur s'apprête à pénétrer, un monde où rien qui rappelle la civilisation ne peut entrer sous peine de rompre le lien avec le gibier.

Dès lors, il devient clair que l'odeur de la femme, n'est pas, pour les Pataxó, l'odeur du monde naturel ; c'est au contraire l'odeur de la maison, de l'univers domestique, des aliments cuisinés, tempérés, qui relèvent de la sphère

d'intervention féminine⁵⁹, à l'opposé des pratiques de l'Indien sauvage, supposé vivre en plein air et manger la viande crue ou à peine roussie au feu. L'homme peut passer d'un univers à l'autre, mais il doit pour cela se grimer, comme au théâtre, ou bien enfiler une nouvelle peau, la peau imprégnée de l'odeur âcre du musc et du cuir fumé. Sinon il court, comme Caetano, le risque d'être tué et probablement dévoré, il risque d'être lui-même considéré comme une proie, égarée dans l'univers de la forêt. Malgré leurs divergences, Manoel Santana (*pajé* de Boca da Mata) et Albino (*pajé* de Barra Velha) se retrouvent sur ce point : toute odeur étrangère à la forêt rend l'homme vulnérable. Le jaguar le repère, la *Caipora* l'égaré, le gibier le fuit. Si les Indiens déplorent d'avoir perdu leur odorat d'autrefois (ils en accusent le sel, dont l'usage distingue le civilisé du sauvage, le *manso* du *brabo*), ils lui rendent (ou lui rendaient), au moment de la chasse, sa prééminence parmi les cinq sens, et retournent symboliquement à l'état sauvage, chargés des odeurs de la forêt.

De ce qui précède, nous croyons pouvoir dégager deux acquis. D'abord, le rapport de la *Caipora* au chasseur est un rapport sexué, d'ordre physiologique, qui entraîne l'exclusion de la femme, représentante du monde socialisé, particulièrement dans le registre des odeurs. En revanche, le rapport de la *Caipora* au Père de la forêt est un rapport de *genre* : le passage du féminin au masculin est pensé en termes de fonction, et la fonction de « dirigeant » est une fonction de genre masculin. Lorsque la *Caipora* veut séduire le chasseur, elle se transforme en jeune femme, et réciproquement, le chasseur voulant séduire la *Caipora* lui offre du parfum tout en ayant pris soin de faire disparaître toute trace olfactive de son épouse. Mais dans un autre contexte, lorsqu'est mis en avant le rapport du chasseur à l'écosystème, aux équilibres naturels, alors la *Caipora* endosse le rôle de régulateur qui la transforme, *de facto*, en « capitaine » de la forêt, donc en Père de la Chasse.

Le jaguar

La *Caipora* s'apparente à un outil de transformation dont nous n'avons pas encore épuisé toutes les faces. En elle s'inscrit une ambivalence, qui la fait basculer tantôt dans le camp du Père de la forêt, tantôt dans celui du jaguar. Car elle est à la fois maîtresse du gibier, esprit de la forêt, mais aussi une créature séductrice, qui entretient des sentiments troubles envers les chasseurs, prompte à les séduire sous les formes d'une jeune femme, ou à les effrayer sous l'aspect d'un fauve. La *Caipora* au nez sensible, appréciant les parfums, évolue dans le monde des odeurs, un monde où s'entremêlent le fumet de la viande,

⁵⁹ Pour confirmer nos dires, citons la célébration de la São Brás à Barra Velha, où l'on fait pénétrer par les fenêtres des maisons un mât prélevé en forêt. Quelques morceaux d'écorces sont alors rognés et éparpillés sur le sol, en vue d'assurer la fécondité du foyer. Grossi (2004 : 177), qui décrit la scène, parle d'une « analogie évidente entre la femme et la maison ».

Transformations de la Caipora

du cuir séché, mais aussi des entrailles fumantes et des excréations, un monde où la forêt et les hommes cherchent à renouer leur vieille union, tout en la sachant impossible, comme le suggèrent les multiples récits rapportés par Lévi-Strauss (1964) portant sur l'ancienne alliance de l'homme et du jaguar.

Celui-ci occupe dans l'imaginaire sud-amérindien l'espace occupé en Europe par l'ours, puis le loup. Le jaguar (*Panthera onca*) et l'homme sont de fait les deux super-prédateurs du continent. Ce félin au corps massif, aux pattes puissantes (la vision d'une empreinte de jaguar provoque toujours un léger frisson), est, comme l'ours et le loup, plutôt une représentation du danger qu'un danger en lui-même, car il s'en prend rarement à l'homme, étant d'un naturel prudent. Il évolue dans un vaste territoire où il choisit des postes de guet, généralement des arbres affaissés dont la cime demeure suspendue à quelques mètres du sol, et là, pattes croisées, il attend que passe un agouti, un paca, un petit cervidé, ou bien se repose, tout simplement. Mais il peut, quand il le désire, sauter d'un arbre à l'autre, nager, pêcher, capturer un caïman ou un anaconda. Les animaux domestiques – chiens, vaches, mais surtout chevaux, mules et ânes, qui passent la nuit attachés, sont pour lui une tentation à laquelle il est difficile de résister. Les récits abondent chez les Pataxó d'ânes à demi dévorés, la partie antérieure retenue par la bride, les entrailles courant le long du chemin, et la croupe et les pattes arrière transportées à des dizaines de mètres. On peut douter qu'un jaguar parvienne à réaliser cet exploit⁶⁰ ; en revanche, ces anecdotes sont la preuve que sa puissance est ici comme ailleurs mythifiée.

Les représentations mythiques du jaguar sont variables et en apparence contradictoires. Sa position d'alter ego de l'homme au sein de la nature – les rituels de dévoration du jaguar, chez les Tupi, étaient les mêmes que les rituels anthropophages, le jaguar étant considéré comme l'équivalent d'un guerrier ennemi – s'est muée en ambivalence dans le domaine des représentations culturelles. Comme l'ours autrefois, le loup plus récemment, à la fois séducteur démoniaque et nigaud toujours châtié *in fine*, le jaguar, d'un mythe à l'autre, joue tantôt le rôle du héros, tantôt celui de l'ahuri.

Notons dès à présent que dans le monde amazonien, et dans une grande partie de l'actuelle Amérique latine, le jaguar est une créature masculine, le plus souvent associée aux héros civilisateurs. Dans *le Cru et le Cuit*, Lévi-Strauss (1964 : 75-81) donne quelques exemples de jaguar, beau-frère secourable, s'alliant aux humains et leur donnant, à titre de cadeau ou de compensation, le feu, l'arc, les flèches. Dans certains mythes, l'épouse du jaguar veut dévorer le héros ; dans d'autres, originaires du Chaco, surgit la figure de la femme transformée en jaguar qui dévore ses propres enfants (exemple rapporté par

⁶⁰ D'après Françoise Grenand, c'est pourtant bien le cas.

Métraux ; Lévi-Strauss, 1964 : 108). Lévi-Strauss établit un lien entre ces mythes, apparemment contradictoires, par le fait qu'ils mettent en scène des rapports d'alliance et de filiation : alliance scellée par le jaguar, beau-frère secourable, puis beau-frère ennemi, filiation rompue par la mère dévorant ses enfants. Le paradigme de la rupture est le passage du cru au cuit, pour les hommes, et du cuit au cru, pour le jaguar, qui se défait de ses acquis culturels au profit de notre espèce. Viveiros de Castro (2002 : 270) établit d'ailleurs le parallèle, chez les Araweté, entre les dieux *Maí* et les jaguars, ces dieux étant à la fois « en deçà et au-delà de la culture et de la civilisation », détenteurs de pouvoirs chamaniques mais aussi « mangeurs de chair crue », périphrase désignant les jaguars.

Clastres, quant à lui, consacre un chapitre de *la Société contre l'État* (« De quoi rient les Indiens ? ») à l'analyse de récits humoristiques raillant tantôt les chamans, tantôt les jaguars. Clastres (1974 :131) suggère que rire, au niveau du mythe, de personnages dangereux comme le sont les chamans et les jaguars, est une manière de les tuer symboliquement, comme l'on tue réellement les chamans trop redoutables ou les jaguars rencontrés dans la forêt : le rire est à la mesure de la terreur qu'ils exercent⁶¹. Mais il y a un autre point de convergence : la caractéristique des grands chamans est précisément qu'ils peuvent se transformer en jaguars, et que ces êtres sont, dans une certaine mesure, interchangeables. L'analyse que donne Peter Gow (1991 : 241-248) du pouvoir chamanique (savoir « sauvage » issu de la forêt, par opposition au savoir scolaire issu de la « civilisation ») permet de comprendre la transformation de chaman en jaguar comme un passage du figuré au propre : le pouvoir sauvage, et symbolique, du chaman, trouve son équivalent dans la puissance physique, et tout aussi sauvage, du jaguar – lui-même étant une « force de la nature ».

Par ce préambule, nous cherchons à souligner la charge symbolique qui accompagne le jaguar, principal rival des hommes sur le plan écologique, guerrier ennemi, chaman mangeur de chair crue, risée des animaux de la forêt dans les récits humoristiques – un grand classique des veillées pataxó – en contrepoint du pouvoir qu'il exerce.

La constante de ces récits est que, dans presque tous les cas de figure, le jaguar, humain à l'origine (comme toute créature), voire plus qu'humain puisqu'il détient tantôt des pouvoirs chamaniques, tantôt des éléments culturels dont l'humanité est dépourvue, se dépouille de quelque chose au profit des hommes, passant du plus au moins, du +humain au –humain, pour prendre sa figure actuelle. Et il faut bien de telles prémisses pour expliquer le fait que le

⁶¹ Gow (1991 : 103, n.11) rapporte en revanche que les chasseurs Piro évitent soigneusement de se moquer du fauve : « *Never joke about the jaguar, for that one will kill you.* »

Transformations de la Caiçora

jaguar, égal et concurrent des hommes, par le pouvoir qu'il exerce sur la forêt, par ses connaissances perdues, par ses alliances anciennes, ne soit malgré tout *pas* un homme, mais un jaguar. Il n'existe pas d'identité entre les hommes et les jaguars, car ceux-ci se placent toujours légèrement en deçà ou légèrement au-delà des hommes, comme l'expose Viveiros de Castro à propos des « dieux cannibales » araweté. Il existe donc une équivalence globale et relative (les + compensant les -), mais pas d'égalité entre les hommes et les félins.

Qu'en est-il dans l'extrême-sud de Bahia, où les jaguars sont en quasi extinction⁶² ? Les seuls commentaires émis par les Pataxó et l'invariable conclusion de leurs récits de rencontre avec un jaguar, était « *caguei-me (mijei-me) todo* », « *[Fulano] tava todo cagado* » : « je me suis chié (pissé) dessus », « [Untel] était couvert de merde »... Cette conclusion est parfaitement intelligible, car il n'est nul besoin de se trouver nez à nez avec un jaguar pour éprouver une émotion proche de la terreur absolue : le sentiment de la proximité d'un jaguar suffit à vous ébranler, par exemple lorsque l'un d'eux a, de nuit, la fâcheuse idée de rôder autour de votre tente, en flairant méthodiquement chaque piquet, chaque fermeture éclair, et les chaussures déposées à l'entrée. La terreur que suscite le jaguar est liée au sentiment de n'être face à lui, qu'un morceau de viande : l'impuissance ressentie est aggravée par l'anéantissement de la personnalité, devenue pure dérision.

Les Pataxó emploient pour désigner l'animal le terme portugais *onça*, de genre féminin⁶³, et leurs élaborations relatives au jaguar soulignent son tempérament peureux et sa trahison (« *medrosa* » et « *traíçoeira* »). L'*onça* est réputée suivre les chasseurs, à quelque distance, pour les observer ou leur « jouer des tours », en les surprenant (comme le fait, précisément, la *Caiçora*). Généralement, le chasseur ne prend conscience qu'il a été suivi qu'en revenant sur ses pas, quand il découvre la trace de la *patona* (la grosse patte) qui recouvre sa propre empreinte. Lorsqu'un homme et un jaguar se retrouvent face à face, il arrive le plus souvent que la panique soit la même d'un côté et de l'autre, tous deux finissant par prendre la fuite, simultanément et sans regarder en arrière. C'est après la *disparada*, la course effrénée, quand le chasseur s'arrête, épuisé, qu'il découvre ses jambes dégoulinant de ses propres excréments.

Cette chute décevante à première vue – mais qui suscite toujours le rire de l'assistance – prend une autre dimension dès lors qu'elle s'avère être une

⁶² On estime à une quinzaine les jaguars survivant dans l'extrême sud de Bahia, en transit permanent du Parc du Mont Pascal au Parc de la Découverte, situé à quelques kilomètres de là, sur la route de Prado.

⁶³ Cela à l'encontre de l'Amérique hispanique où on l'appelle « *el tigre* ». Le terme « jaguar » provient quant à lui du tupi *yagua'eté*, « carnivore vrai ». Les Pataxó s'efforcent aujourd'hui d'employer le terme d'origine maxakali (?) *hamunganb'*, de prononciation variable entre le « r » palatal et « h » aspiré.

constante chez les Pataxó ; elle trahit certainement une familiarité perdue avec le jaguar. Si on la compare aux récits liés au *Pai da Mata*, on soupçonne qu'il s'agit là d'un contrepoint : le chasseur rencontre le Père de la Forêt, et sort de la rencontre en étant intellectuellement édifié. Le jaguar provoque une réaction dans la partie inférieure du corps : est-ce tout ?

Ce serait bien peu s'il n'y avait une « sympathie » unissant les hommes et les jaguars : celui qui urine sur la piste laissée par l'animal se verra poursuivre jusque dans sa maison, car le jaguar n'aura de cesse qu'il l'aura dévoré. Il semble bien, donc, qu'il y a dans la représentation du jaguar une cohérence, en établissant entre lui et les hommes un rapport situé au niveau des fonctions dites naturelles de l'organisme. Le Père de la forêt s'adresse à la raison du chasseur, l'*onça* parle directement au bas-ventre, elle vous prend aux entrailles ou « vous tient par les tripes ».⁶⁴

Une piste nous est suggérée par un article de Patrice Bidou, « la Mythologie clivée » (1993), où les fonctions d'excrétions sont associées à l'homme en tant qu'individu, par opposition à l'homme en tant qu'être social, inféodé aux sociétés humaines qu'instituent les mythes de genèse. Un homme qui s'attarde sur le rivage, ou qui s'éloigne de la communauté des siens pour faire ses besoins dans la forêt, se mue en esprit sauvage, avide de chair humaine. Ce mythe met en relation les besoins naturels, la solitude qu'ils requièrent, et la sauvagerie, en contrepoint à la relégation de l'individualité dans la vie sociale, autant d'éléments que contiennent les histoires de rencontres avec le jaguar, où l'homme se souille de ses excréments, cela dans le monde réel des Pataxó.

Mais le jaguar intervient aussi et surtout dans le monde imaginaire, sous les formes du *jaguar nu* (*onça pelada*), ou homme transformé en jaguar. Chez les Pataxó, l'homme seul, confronté à la forêt, est une constante des récits qui évoquent cette transformation, qui affecte les Indiens non baptisés. Un homme non baptisé est exclu, de fait, de la communauté chrétienne – en conséquence, les Indiens d'autrefois, les Indiens sauvages (y compris les Maxakali⁶⁵), se transformaient à leur mort presque fatalement en jaguars, comme l'explique Benedito, de Campo do Boi :

⁶⁴ Par ailleurs, une symétrie secondaire me semble s'établir au niveau du jaguar et du chasseur : j'observe qu'un chasseur imprudent ou avide, qui blesse ou mutile le gibier, se fait reprendre par le Père de la Forêt qui considère le gibier comme ses animaux domestiques, son bétail, qu'il soigne et qu'il protège. Et lorsque le jaguar pénètre dans le monde des hommes, c'est pour s'en prendre aux animaux domestiques *des hommes*, qu'il blesse, mutile, avant de disparaître : le jaguar agit chez les hommes comme les hommes dans la forêt.

⁶⁵ Manoel Santana se plaît à raconter l'histoire d'un groupe de chasseurs Maxakali dont l'un, s'étant éloigné, seul, durant la nuit, revient sous la forme d'un jaguar nu qui harcèle ses compagnons. Benedito Ferreira raconte une histoire similaire.

Transformations de la Caiçora

Les Indiens qui conservent leurs traditions y croient très fort, ils ont beaucoup de jaguars parce qu'ils disent que ces jaguars proviennent des Indiens eux-mêmes, les Indiens qui meurent sans avoir été baptisés par l'Église, leur corps n'est pas détruit par la terre, non, il devient autre chose, un fauve – ces Indiens sauvages qui n'ont aucun contact avec la religion, avec l'Église.

A l'origine du mythe, si l'on en croit les Maxakali – et il semble bien que le mythe originel se soit scindé, chez les Pataxó, en ses différentes parties –, se trouve un esprit sauvage, *immõxa*, l'esprit des ennemis qui cherchent des corps abandonnés pour se fondre en eux, les métamorphoser en jaguar, et ainsi, assouvir leurs désirs sanguinaires. Créature désocialisée par excellence, *immõxa* erre seul, la nuit, dans la forêt :

« *Immõxa* ne vit pas en groupe, ni dans des villages, écrit Myriam Álvares (1992 : 109-110). Il erre solitaire dans les forêts. Sa maison, ce sont les terriers abandonnés de tatou, et les pierres. Il ne marche que la nuit car il ne supporte pas la lumière. Son apparence est horrible. Son corps est entièrement recouvert de poils et son visage est dissimulé par ses cheveux qui tombent sur ses épaules. Sa peau est impénétrable, elle ne peut être percée par un couteau ou par des flèches. Les orifices de son corps – bouche, anus, yeux, oreilles et nombril – sont les seuls points vulnérables. (...) Plutôt qu'une manifestation de son côté animal, lorsqu'ils affirment qu'*immõxa* est une bête, les Maxakali mettent en évidence le fait qu'*immõxa* est lié aux animaux et à la forêt – à la nature sauvage. »

Ce qui livre les corps à la sauvagerie d'*immõxa*, c'est leur sang : l'homme qui de son vivant n'a pas respecté le *resguardo de sangue* (la sauvegarde du sang), l'homme qui a mangé de la viande crue, a dormi avec une femme pendant ses menstruations, celui-là tombera en le pouvoir d'*immõxa* si les siens n'ont pas pris les précautions nécessaires, c'est-à-dire l'enterrer profondément ou le brûler.

Il existe bien des rapports d'équivalence entre la solitude et l'ensauvagement, la rupture avec les hommes par le choix de la solitude, qui tout comme l'absorption de sang mène à la transformation en jaguar. Il en va ainsi chez les Guarani Mbya, rapporte Hélène Clastres (1975 : 115) :

« Le *Tupichua* c'est (...) l'âme, le principe vital de la viande crue. (...) *Tupichua* provient de la viande crue, et du sang en général, et c'est quelque chose qui peut s'incarner dans la chair et le sang humain : il provoque alors un mal mortel qui peut entraîner la transformation en jaguar de celui qui en est atteint. Si l'on veut éviter ce mal deux conduites sont à proscrire : il ne faut jamais manger de la viande crue. (...) Il faut s'abstenir tout aussi rigoureusement de faire cuire et de manger de la viande en forêt. (...) En ce cas en effet, *Tupichua* prend volontiers l'apparence d'une belle femme, ornée de peintures attrayantes ; elle fait perdre la raison ; elle dit : « on va faire cette chose ». Si on le fait (i.e. si on copule), alors elle commence à se couvrir de taches et apparaît déjà différente d'une femme, elle se met à gratter la terre et à gronder [...]. »

Mondes de la forêt, mondes humains

Le deuxième aspect mentionné par Hélène Clastres (*Ibid.* : 116), le fait de cuire seul la viande dans la forêt, amène cette conclusion :

« Tupichua, la transformation en jaguar, c'est donc le châtement de celui qui ne sait pas se comporter en élu, c'est-à-dire selon les normes culturelles. Ce que traduit l'équivalence entre viande consommée crue / viande consommée cuite mais dans la forêt : c'est le jaguar qui est un mange-cru et non l'homme, mais faire rôtir son gibier dans la forêt c'est une autre façon de le consommer selon la nature puisque c'est vouloir le manger seul, c'est refuser le partage (...). »

Deux histoires racontées par les anciens Pataxó s'inscrivent dans cette logique. La première me fut racontée par Albino : un chasseur, la nuit tombée, fait rôtir son gibier, quand surgit une femme qui s'assoit près du feu, et qui lui dit : « Je veux faire *parapata* [onomatopée désignant l'acte sexuel] ». Comprenant qu'il a affaire à la *Caipora*, le chasseur ne réagit pas. Mais elle insiste : « Je veux faire *parapata* ». Alors, le chasseur se tourne vers sa besace, s'empare d'une gousse d'ail et la croque : quand il se retourne, la *Caipora* s'est enfuie.

L'autre me vient de Manoel Santana, elle porte sur une créature de la forêt, la *gentia**. Un chasseur fait rôtir son gibier, la nuit dans la forêt. Survient une belle jeune femme qui s'assoit près de lui. Emu par sa beauté, l'homme lui propose de manger. Elle secoue la tête, la main devant sa bouche. Il lui propose à boire, elle refuse de la même manière. Et chaque fois que le chasseur lui pose une question, elle demeure silencieuse, la main dissimulant sa bouche. Alors le chasseur décide de la séduire en lui racontant des histoires drôles. Après quelques récits, la jeune femme n'y tient plus et éclate de rire. Le chasseur voit alors *ses crocs* : pris de peur, il prétend avoir soif, et se dirige vers la rivière. Là, il se lance dans une course éperdue, jusqu'à sortir de la forêt, et il échappe ainsi à la *gentia*.

Ces deux histoires nous mènent au seuil que décrit Hélène Clastres : dans les deux cas, le chasseur qui fait rôtir son gibier et s'apprête à le manger seul se voit confronté à une belle femme ; dans la première, l'histoire s'arrête avant la copulation, qui mènerait probablement à la transformation. Dans la deuxième, nous assistons au dévoilement des crocs de jaguar d'une femme sauvage, d'ailleurs explicitement nommée *gentia*, ce qui nous renvoie au temps de la conquête, où *gentio* désignait les Indiens non convertis. Le héros de l'histoire en réchappe dans les deux cas, mais nous voyons s'affirmer le lien qui s'établit entre la solitude, la viande mangée solitairement dans la forêt, et l'irruption de l'esprit sauvage incarné par le jaguar.

De tout ce qui précède, de cet enchevêtrement de potentialités que contient le jaguar dans ses rapports avec l'homme, nous pouvons déduire quelques éléments de symétrie, ou d'équivalence symbolique. Une relation très

Transformations de la Caipora

nette s'établit entre l'homme sauvage et le jaguar, aussi bien au niveau des mythes que des croyances ou histoires de veillée. Ce qui est mis en exergue, c'est le caractère tout naturel du jaguar, à l'opposé de la culture, de la religion, du social, du cuit, caractère qui se manifeste non seulement dans son goût pour la viande crue, mais aussi par ses affinités avec les excréments, productions naturelles par excellence. L'homme sauvage, ou ensauvagé comme l'est le chasseur, celui qui s'éloigne de la communauté des hommes ou qui reste en arrière, est absorbé par la forêt pour se transformer en l'équivalent du jaguar, en mangeur de viande crue, *par un retour à un état initial*. Le chasseur est alors investi de ce qui en le jaguar, n'est pas homme, ou de ce qui en l'homme, n'est pas social, et devient, non pas un homme à peau de jaguar, mais un jaguar « nu », *un jaguar à peau d'homme*, car sa nature sauvage l'a emporté, lui faisant retrouver ainsi l'être originel de l'Indien sauvage, le *gentio*⁶⁶ ; si la transformation n'a pas lieu, si le chasseur reste un homme, il ne demeure en lui, face au jaguar, que le sentiment absolu de panique provoqué par l'inhumain, par le sauvage mangeur de chair humaine, qui le réduit à ses fonctions naturelles jusqu'à ce qu'il dégringole, d'être social, pensant et agissant, à l'état de *viande crue*, figée par la terreur, souillée d'excréments. Et n'est-ce pas, pour le jaguar, un juste retour des choses, lui qui s'est dépouillé de son arc et de ses flèches, du feu et de la cuisson des aliments, au profit des hommes ?

Des biens inaliénables

De ce que nous avons décrit se dégage une idée fondamentale : la forêt constitue comme « un double fantasmatique » de la société humaine, que l'homme a peuplé d'esprits « qui souvent lui sont bienveillants et lui viennent en aide, souvent aussi l'écrasent, mais dans tous les cas le dominant », comme l'explique Godelier (1996 : 99) à propos des choses sacrées. Mais le terme « sacré », ici, ne convient pas : la forêt est d'abord un univers marqué par le surnaturel et la dangerosité, un monde dont l'homme s'est aliéné. Ce monde est à la fois contemporain, localisable dans l'espace, mais il est aussi l'expression d'un éloignement dans le temps, la distance à la fois historique et mythologique qui sépare les Pataxó des Indiens sauvages, distance qui exige d'être en permanence actualisée par le soin pris par l'homme à désamorcer le pouvoir maléfique du sang qu'il verse ou fait verser. Car ce que l'homme prélève dans la forêt ne fait pas l'objet d'un échange. Comme le souligne Godelier, il existe des biens inaliénables, meubles ou immeubles, biens frappés

⁶⁶ On peut se demander si cette croyance en la transformation en jaguar n'est pas un vestige d'une pratique ancienne d'endocannibalisme, qui fut contrariée. Les vivants ne mangeant plus les morts, ce sont les morts qui viennent manger les vivants, car leur sang, leur sang sauvage, n'a pas été neutralisé par le feu et par l'ingestion socialisée.

d'un caractère sacré ou dangereux, non maîtrisable, et dont le donateur demeure toujours propriétaire. Ainsi Godelier (*Ibid.* : 77) explique-t-il le *han*, dont Mauss faisait l'esprit de la chose donnée, et qu'il désigne, lui, comme étant *la présence du propriétaire dans la chose*.

Plusieurs éléments nous laissent à penser qu'il en va bien ainsi pour les Pataxó. L'esprit de la chose, le *han* pour reprendre le terme analysé par Marcel Mauss, se trouve dans le sang. Par son sang, l'homme mort est susceptible de redevenir pure nature, jaguar. Les anciens interrogés par Maria do Rosário de Carvalho (1977 : 99), au milieu des années 1970, n'ignoraient pas les rites funéraires de leurs prédécesseurs :

Pour les enterrements ils utilisaient des grands pots, ils y mettaient le camarade, ils l'enterraient et faisaient un feu par-dessus pour tuer sa chair et pour qu'il ne se transforme pas en bête, en *jaguar nu*. Quand il n'y avait pas d'urne, on creusait un trou et on l'enterrait, puis on faisait du feu au-dessus. Toujours du feu pour qu'il ne devienne pas un jaguar nu. Le *jaguar nu* est le jaguar le plus enragé qui soit...

C'est aujourd'hui le baptême qui neutralise les corps. Mais le fait est que si le sang n'a pas été, d'une manière ou d'une autre, neutralisé, l'animal – comme l'homme non baptisé – demeure le bien inaliénable des entités sylvestres. Et pour désamorcer cette charge, il faut passer les corps, humains ou animaux, par le feu, sous peine de voir leur sang rappelé par la forêt.

Très révélatrice à cet égard est l'histoire que me conta Zabelê, de Cumuruxatiba :

Un homme allait chasser dans la forêt. Il avait préparé son jurau [son lit de perches suspendues]. Il a tué des bêtes, il les a mises à rôtir. Elles cuisaient. Et la voilà qui arrive, la *Caipora* : « Ooooh João ! Ooooh João ! ». João, c'était son tamanoir à elle, qui cuisait. Elle s'approchait, elle regardait, elle voyait toutes ces bêtes tuées, elle allait s'asseoir là-haut (sur le jurau) : « Je veux dormir » ; « Je veux aller près du feu ». Toute la nuit comme cela. Elle ne le laissa pas dormir, elle voulait ses bêtes. Mais elles étaient toutes mortes, en train de cuire. « J'ai faim ! – Mange ! – Je veux dormir ! » Et elle montait à nouveau, et elle redescendait. C'était la *Caipora*...

Jusqu'à ce que les animaux soient entièrement cuits, ils restent propriété de la *Caipora*, qui exerce son pouvoir sur le sang qu'ils contiennent et qui l'appellent, tant que le feu ne l'a pas anéanti.

Le feu, le sel : agents universels de purification et d'éloignement des forces maléfiques⁶⁷, aussi bien chez les Mbya qu'évoque Hélène Clastres⁶⁸, que

⁶⁷ L'ail participe de ce pouvoir de conjuration, mais il l'exerce sur le sujet, non sur l'objet : Manoel Santana place toujours une tête d'ail dans sa bouche quand il prie au chevet d'un malade « pour que le mal ne passe pas dans son corps (à lui) ». Le baptême relève également de ce cas de figure : il protège le sujet du pouvoir maléfique de l'objet, y compris son propre sang.

Transformations de la Caiçora

dans la Mayenne décrite par Jeanne Favret-Saada (1977) ou dans la mythologie de l'Europe médiévale dont parle Bertrand Hell.⁶⁹ Ce qui a été prélevé dans la forêt ne peut appartenir aux hommes qu'après un processus de neutralisation : les cadavres doivent être brûlés ou dissimulés, la viande doit être cuite ou salée et consommée hors des lieux où s'exerce le contrôle du Maître du Gibier ou de la *Caiçora*. Et je m'interroge : si le monde de la forêt et celui des hommes sont irréductibles l'un à l'autre, si ce qui relève de la forêt est sa propriété inaliénable, que seul le feu permet de faire basculer du côté des hommes, n'y a-t-il pas dans la pratique des brûlis un processus similaire ? Brûler la forêt pour ouvrir un champ : peut-être s'agit-il du seul moyen possible de mettre en culture une parcelle de forêt, mais ce geste n'appelle-t-il pas à une autre réflexion ? Ne s'impose-t-il pas justement, comme une évidence, que le feu est bien l'instrument par lequel un bien inaliénable, relevant du surnaturel, est dépouillé de son aura pour être intégré au monde des hommes ? Selon les Pataxó, on pouvait encore voir la *Caiçora* parcourir la forêt autrefois, on pouvait l'entendre crier à la tombée du jour. Petite femme tout habillée de vert, « de la couleur de la forêt », elle inspectait ses domaines, poussait son cri ; mais aujourd'hui, dit Manoel Santana, « on ne la voit plus, car il n'y a plus de forêt ». Cela ne revient-il pas à dire que désormais, *parce que la forêt a été brûlée, détruite*, la terre appartient enfin aux hommes ? Nous verrons le bien fondé de cette hypothèse. Elle nous permet, en tous cas, de repenser la question des incendies qui ravagent régulièrement la Terre Indigène du Mont Pascal et le Parc National qui lui est contigu. La forêt qui borde la terre indigène ne peut être considérée simplement comme une extension de celle-ci. Elle doit être pensée en rupture, rupture qui n'est pas uniquement spatiale, mais aussi temporelle, avec le monde des hommes, que nous allons à présent aborder.

⁶⁸ Selon les Mbya, rapporte Hélène Clastres (1975 : 120, en note), il y a moins de possédés (ou d'hommes susceptibles de se transformer en jaguar) aujourd'hui car on utilise le sel « qui tue l'esprit de la viande crue ».

⁶⁹ Voir Hell (1994 : 175) sur le pouvoir prophylactique du sel et, plus loin (*Ibid.* : 238) : « Le Chasseur éternel a horreur du sel [car] toute chair salée perd son pouvoir maléfique. »

CHAPITRE 6

LE SOUVENIR DES RUDES TAPUIAS

Dans un article publié en 1997, Jean-Pierre Chaumeil relève deux séries contrastées de traitement funéraire chez les populations sud-amérindiennes : celles qui entraînent une coupure radicale et celles qui font appel à une continuité mémorielle. Ces deux traitements ne sont pas exclusifs : les chamans, par exemple, font souvent l'objet de pratiques funéraires particulières, telles que la momification ou l'enterrement secondaire des cendres ou ossements. Parmi les multiples manières dont on envisage la destinée individuelle après la mort, ces pratiques suggèrent l'existence d'une communauté des morts, le plus souvent anonymes, cependant que certains individus, de par leur fonction au sein du groupe ou leur place au sein de la famille, émergeraient de cet anonymat pour devenir ancêtres, dont les vivants perpétuent la mémoire.

Les Pataxó, bien que chrétiens, ont conservé bien des aspects d'une cosmologie ancienne, en l'adaptant parfois aux conditions et croyances actuelles, sous les formes d'un *candomblé** rural. C'est ainsi qu'un élément essentiel des mythes amérindien persiste, l'idée qu'il existerait un monde souterrain où vivrait la communauté anonyme des Indiens d'autrefois, lesquels se manifestent lors des rituels dansés tel que l'*Awé*. Ces esprits sont parfois identifiables : il s'agit alors des *caboclos**, entités répandues dans le Nordeste (y compris dans les cultes afro-brésiliens) qui furent exportées en Amazonie, à la

Mondes de la forêt, mondes humains

suite de migrations. Ces entités ne sont pas perçues comme des ancêtres, mais comme des prédécesseurs, des habitants originels⁷⁰.

Les Pataxó ne connurent pas de héros civilisateurs. Qu'ils soient catholiques ou évangéliques, ils se voient naturellement comme des fils d'Adam rédimés par le Christ. Ils connaissent en revanche, et parlent avec respect, des personnages historiques, ceux qui ont « viabilisé le présent » pour reprendre l'expression d'Ana Cláudia Souza. Ces personnages surgissent tous dans la foulée du Massacre de 51, marque évidente de la nouvelle ère. Ce sont ces personnages qui font l'objet d'une ancestralisation, et qui se manifestent, au cours des mêmes rituels que les *caboclos*, ou dans les rêves, sous forme d'*Encantados* (« enchantés », ou plus précisément victimes d'un enchantement).

Mais il existe une autre manière de comprendre le rapport entre vivants et morts, à mi-chemin entre l'âme errante et anonyme et l'ancêtre : c'est la continuité familiale, véhiculée par le sang, qui impose sa marque aux lieux, aux paysages, et dont la tradition orale perpétue la généalogie. Les cartes dessinées par les anciens, tel Manoel Santana, soulignent l'articulation entre les itinéraires historiques et la mémoire familiale. Elles semblent suggérer que l'espace tel qu'il est appréhendé par les Pataxó est une forme de représentation temporelle, de par son rôle mnémonique : lieux *historicisés*, marqués par un fait historique, qu'il ait ou non dimension mythique, ou *mémorialisés*, associés à une famille ou à un individu qui les ont occupés. L'espace est perçu ainsi de manière synchronique, par la répartition des familles au sein de la réserve, mais aussi de manière diachronique, par le souvenir des itinéraires, avatars de la continuité générationnelle, l'espace produisant ainsi de la temporalité

Histoire de Juacema

Dans son voyage le long du littoral du Brésil (1815-1817), le prince Maximilien de Wied-Neuwied (1989 : 220) décrit, une fois franchi en direction du nord le fleuve Caraíva, une falaise de terre ocre barrant la plage, la pointe de Juacema.

« A cet endroit, selon la tradition des habitants, se dressait autrefois, aux premiers temps de la colonisation portugaise, la grande et populeuse ville du même nom (...) mais qui, comme Santo Amaro, Porto Seguro et d'autres établissements, fut détruite durant la guerre contre la barbare et anthropophage nation des Abaquirás, ou Abatirás. »

⁷⁰ Dans le Candomblé même, les *caboclos* sont les *donos da terra*, les maîtres originels du pays (Santos, 1995).

Le souvenir des rudes Tapuias

Wied-Neuwied rapporte cette tradition aux attaques que les Aymorés – qu’il associe aux Botocudos contemporains – menèrent contre les capitaineries d’Ilhéus et Porto Seguro, dévastées à plusieurs reprises aux XVI^e et XVII^e siècles. Et le prince (*Ibid.* : 221) de poursuivre :

« On dit que l’on peut encore trouver, à Juacema, des morceaux de briques, de métal et d’autres objets analogues ; ce sont les plus anciens témoignages de l’histoire du Brésil, car il n’y a pas, le long du littoral, de monuments plus anciens que ceux de la colonisation européenne. Les habitants primitifs n’ont pas laissé, comme les nations Toltèque et Aztèque, de monuments qui retiennent l’attention de la postérité après des millénaires ; car *le souvenir des rudes Tapuias disparaîtra de la terre avec leurs corps nus*, que leurs frères ensevelissent, *car il est indifférent aux générations futures qu’un Botocudo ou un fauve ait vécu, autrefois, ici ou là.* » (je souligne)

A ne vouloir tenir compte que des traces matérielles, des « morceaux de brique et de métal », le prince néglige, pour ainsi dire, ce qu’il a sous les oreilles : une tradition orale remontant à plusieurs siècles qui évoque des Indiens disparus, les Abaquirá. Ce défaut de perspective, qui ne voit de signe laissé par les hommes que dans les monuments de pierre ou de brique et néglige les récits véhiculés de génération en génération, illustre bien la difficulté qu’éprouvent les Occidentaux à se représenter les formes que revêt la mémoire des peuples indigènes. L’histoire de Juacema n’est-elle pas, *a contrario*, la preuve que le souvenir des « rudes Tapuias » persiste, et que leurs corps nus, une fois ensevelis, ne se sont pas effacés ? Car l’histoire de Juacema, elle, n’est pas morte. Sur les berges du fleuve Caraíva, les anciens Pataxó la relatent toujours, comme est toujours présent le paysage décrit par Wied-Neuwied, les palmiers aricuri (*Cocos coronata*), les broméliacées et les cactées, la terre rouge striée de jaune et blanc, la falaise abrupte déchirant la plage et le plateau percé de gigantesques excavations qui sont au cœur même de l’histoire.

Dans les temps anciens, disent les Pataxó, les Portugais fondèrent une ville à la pointe de Juacema. Ils chargeaient sur leurs navires de l’or et des pierres précieuses et vivaient en paix avec les Indiens de la région. Mais un jour, le fils du capitaine portugais vola un *bem-te-vi* (*Pitangus sulphuratus*, oiseau de la famille des tyrannidés) qui appartenait au fils du chef indien, et il le tua. Alors les Indiens firent appel à des Tapuios, les Baquirá ou Bacurá, et leur demandèrent d’expulser les Portugais. Ces Tapuios vivaient sous terre ; pour se déplacer, ils creusaient des tunnels. Un jour, ils surgirent, émergeant de trous énormes qu’ils avaient creusés, ils massacrèrent les Portugais et détruisirent la ville, n’en laissant nulle trace. Puis ils retournèrent à leur domaine souterrain. Les Portugais, effrayés, décidèrent d’aller fonder leur capitale plus au nord, et ce fut Salvador. Les Baquirá laissèrent de leur passage les gigantesques puits verticaux qui ponctuent la terre rouge par endroits. Nul n’en connaît le fond, ni l’étendue souterraine. Et personne n’a plus habité en ces lieux : une *lagoa tola*, ou rivière folle, naît à quelques pas de la mer mais s’enfonce vers l’intérieur des

terres. Dans un point d'eau enchanté (*lagoa encantada*) apparaît de temps en temps un coffre rempli de pierres précieuses, gardé par un caïman couleur d'or. Ceux qui veulent s'en emparer s'enfoncent dans la boue. Certains n'ont fait que l'apercevoir : c'est le cas d'Itambê, *pajé** de Coroa Vermelha, qui reconnaît en être devenu fou, au point de ne plus penser qu'aux trois diamants énormes qu'il a entrevus, à la fortune qu'il a laissé échapper.

Les récits abondent sur cet endroit frappé d'enchantement. L'anthropologue Pedro Agostinho raconte que l'on retrouvait bien, sur la falaise, des morceaux de métal et de céramique prouvant l'existence d'un comptoir portugais mais aussi d'une ancienne présence indigène. Dans les années 1960 l'endroit fut mis en vente et aplani avec un bulldozer : on ne trouve désormais plus de traces matérielles de ce passé lointain.

« Ces Tapuios, explique Manoel Santana, vivaient sous la terre. Ils vivent toujours sous la terre ». Selon lui – selon d'autres également – le passage par Juacema fut rendu difficile, des années après cet épisode et jusque récemment, par les Indiens sauvages qui guettaient les voyageurs, dissimulés en haut de la falaise, pour les cribler de flèches. Juacema est donc avant tout un lieu où persiste et se manifeste, sous une forme ou sous une autre, un passé reculé, marqué du sceau du mythe et de l'enchantement. Les « Tapuios » qui sont ici mis en scène semblent en effet relever d'un arrière-plan mythologique très ancien, partagé par de nombreux peuples amérindiens⁷¹ : au commencement des temps, un pan de ciel s'est effondré pour former notre terre. Ce faisant, il a enseveli une humanité plus ancienne qui continue de peupler un monde souterrain.

Il est remarquable qu'un substrat mythologique si ancien permette aux Indiens d'aujourd'hui de penser un épisode historique. Les opposants aux revendications pataxó, ceux qui dénoncent si vivement leur « acculturation », voient ici une bonne partie de leur argumentation s'effondrer : quelle que soit l'ampleur de la catéchèse subie par eux, elle n'a pas étouffé la mémoire plus ancienne qui justifie qu'ils invoquent leur culture indigène. Mais il y a plus : il nous semble que l'histoire de Juacema est aussi un véritable « mystère » au sens religieux du terme, une mise en image d'une représentation mentale complexe. Nous nous rapprochons ici de la « vision cumulative » que décrit Chaumeil (1997 : 104), celle « d'un temps qui s'ajoute, comme des éléments qui s'empileraient les uns sur les autres. »

Ce récit d'inspiration historique mais de formulation mythique ouvre en effet quelques pistes de réflexion. En tant que mythe, il serait possible de

⁷¹ A ce sujet, on pourra consulter Carvalho (2002) sur les Kanamari, Vilaça (1996) sur les Wari' et Wright (1996) sur les Baniwa.

Le souvenir des rudes Tapuias

l'analyser structurellement, en relevant les oppositions marquées : Indiens/Portugais, haut/bas, terre/mer. De plus, la mention de l'oiseau *bem-te-vi* me paraît liée symétriquement au nom des Tapuios en question, « Baquirá » ou « Bacurá », ce qui n'est pas sans évoquer le nom commun de l'engoulevent⁷² – *bacurau* (*Chordeiles podager*) – oiseau couleur de terre, qui passe ses journées blotti contre le sol où il se confond avec le tapis de feuilles mortes, pour ne chasser que la nuit. Lévi-Strauss souligne, dans *la Potière jalouse* (1985 : 53), la « connivence anciennement attestée de l'Engoulevent avec la mort et le monde souterrain », sous forme d'oiseau familier des esprits des morts, bons ou néfastes. Faute d'un corpus régional suffisant, nous ne faisons que mentionner cette piste, avec toutefois la certitude qu'elle nous donne que l'histoire de Juacema et des Indiens Tapuios est un mythe qui contient certaines grandes lignes des représentations pataxó, et tout particulièrement leur représentation du monde ancien.

Il pourrait s'agir ici d'une mise en image qui convertit le temps en espace ; on peut lire cette image comme une vision d'un temps qui échappe à la remémoration car il se situe hors du continuum des générations. Les Pataxó savent qu'ils ne sont pas des descendants, au sens biologique du terme, des « rudes Tapuias ». Un lapsus culturel les en sépare. Mais le lien qu'ils établissent avec ces prédécesseurs chthoniens, mués en ancêtres mythiques, est fondé sur la continuité de l'espace, espace conçu verticalement, *diachroniquement* ; l'une des manifestations les plus révélatrices de cette présence souterraine sont les urnes et ossements issus de traitements funéraires pratiqués dans les temps anciens, et qui affluent parfois, ou sont découverts lors de la construction d'une maison. L'endroit est dès lors réputé hanté, et abandonné.

C'est dans le monde souterrain que vivent, dans un univers parallèle au nôtre, le Père de la chasse et la *Caipora*, garants du monde ancien qu'est la forêt. La Sirène et la Mère des eaux vivent dans des royaumes sous-marins que l'on peut apercevoir quand les flots s'entrouvrent – c'est là que sont gardés les troupeaux de ces créatures, c'est là que vivent, réduits à l'état de domestiques, les hommes et les femmes qu'elles ont « captivés ».

⁷² Cette idée confirmerait par ailleurs celle de Grossi (2004 : 98), selon qui les Pataxó semblent privilégier les dénominations d'oiseaux, et cela de manière très ancienne : « pataxó » serait, rappelons-le, dérivé de *putuxop*, terme maxakali désignant une bande de perroquets ; cela se traduit, dans la communauté actuelle, par les surnoms attribués à des membres éminents du groupe : Tururim (*Crypturelus soui albigularis*), Zabelê (*Crypturelus noctivagus*), Siriri (*Tyrannus melancholicus*), Coruja (*Tyto alba turidara*)... Ces surnoms furent donnés bien avant que ne surgisse la mode des « noms indigènes », et sont véritablement constitutifs de l'identité de leurs porteurs.

Souterraines aussi les créatures mauvaises, tel l'homme-bête, le *bicho-homem* : esprit couvert d'un pelage métallique⁷³, qui terrifie les hommes qui s'aventurent trop près de son terrier, il ne peut être vaincu que si l'on parvient, à l'aide d'un sortilège (un chant, un rythme frappé sur le canon du fusil), à hérissier les poils de son corps et à découvrir son nombril, seul endroit vulnérable.

Le vieux Manoel Santana hésite, dans la classification de l'homme-bête, entre la créature maléfique et l'esprit – *visão* ou *assombração* :

La vision c'est la chose suivante : ce peut être l'âme de l'homme-bête, l'âme d'un Indien même, elle devient vision. Elle a un corps. L'homme-bête mort, son âme d'homme-bête te court après comme il faisait quand il était en vie. Et il te fait encore plus peur, car il est mort, il ne peut plus manger... Ici, le long du Caraíva, il y avait un endroit appelé le trou de l'homme-bête. Il y a un terrier juste à côté d'un ruisseau, le ruisseau de la *Samambaia* (Fougère). Eh bien dans ce trou il y avait une vision, un cri qui n'a jamais trouvé un homme capable de lui résister. Les vieux disaient que même de loin, quand il sentait la trace de quelqu'un, alors le cri s'approchait... Quand il avait poussé trois ou quatre cris, il sortait tout près de vous. Personne ne pouvait supporter cela. Aucun homme n'a pu affronter ce cri. Il y a un vieux caboclo qui dit que non, ce n'est pas lui [en chair et en os], car il vit sous le sol, il n'en sort pas, s'il en sortait il t'aurait attrapé. Mais il a senti ta trace et il est là, sous la terre, car il vit dans le souterrain.

Cet « homme-bête », que les Pataxó rangent spontanément dans la même catégorie que la mule-sans-tête et le loup-garou, appartient cependant à un tout autre domaine, celui de l'ancienne mythologie que partageaient les Pataxó et les Maxakali. Ceux-ci opposent en effet deux types d'esprits, les esprits chanteurs ou *yãmij*, et les esprits mauvais ou *immõxa*, que nous avons déjà rencontrés, et dont on aura compris qu'ils sont à l'origine de l'homme-bête. Les *yãmij*, grâce aux chants transmis de génération en génération, achèvent un parcours terrestre en forme de cycle ascendant, jusqu'à franchir un seuil qui les détachera de ce monde. Les ennemis du groupe se muent, eux, en *immõxa*, l'esprit inassouvi qui erre dans les forêts, couvert de poils drus qui le rendent invulnérable, sinon aux orifices. La double appartenance d'*immõxa* au monde humain et au monde sauvage, que soulignait Álvares (1992 : 109-110), se perpétue dans l'appellation *bicho-homem* (« bête-homme ») que lui attribuent les Pataxó. Mais la nature sauvage de l'homme se manifeste principalement, pour eux, dans la transformation des Indiens non baptisés en *onças peladas*, en « jaguars nus ». Pour les Maxakali, cette transformation affecte les Indiens mal enterrés ou morts en terrain ennemi, dont le corps laissé à découvert a été envahi et transformé par *immõxa* qui, sous cette forme de jaguar, dévorera les

⁷³ Il vient immédiatement à l'esprit que ce « pelage métallique » renvoie au souvenir d'hommes en armure. Toutefois, si l'homme-bête vient bien de la mythologie maxakali, il faut rappeler que le contact avec les Blancs remonte, pour l'extrême sud de Bahia, à la fin du XVIII^e siècle.

Le souvenir des rudes Tapuias

vivants. Le jaguar nu et l'homme-bête étaient donc, dans le système ancien, en relation. Une fois évangélisés, les Pataxó ont reformulé le système d'origine tout en gardant l'idée fondamentale du lien unissant le monde ancien, souterrain, avec celui de la forêt, par les rapports tissés entre l'Indien mythique, la communauté des morts, et les créatures (telle la *gentia*) hantant les bois.

Les Caboclos

Les autres représentants du monde ancien qui se manifestent aux vivants sont les *caboclos*, élément essentiel de la pratique de la *pajelança**, culte syncrétique répandu sur le littoral brésilien jusqu'en Amazonie (Boyer, 1999), qui incorpore au chamanisme tupinambá des éléments catholiques et d'autres, médiumniques, d'origine africaine (Grossi, 2004 : 126). Les différents groupes pataxó pratiquent la *pajelança* sous des formes qui ne sont pas réductibles les unes aux autres. Les communautés, mais aussi les personnes douées de pouvoir médiumnique, n'ont pas connu le même itinéraire. Les initiations d'Albino (Barra Velha), de Coruja (Pará) ou de Jovita (Cumuruxatiba) furent menées dans des contextes différents, ce qui est particulièrement évident dans le cas de Jovita, dont l'initiateur fut un Père de Saint de l'Umbanda, donc hors des circuits d'initiation indigènes.

Les représentants du monde ancien que sont les *caboclos*, tels qu'ils apparaissent aux vivants lors des cérémonies de l'*Awé* ou des cures entreprises par les bénisseurs (*rezadores*) et les *pajé*, sont perçus comme des Indiens sauvages, dont ils ont la rudesse et le savoir naturel. Ils forment, avec les jaguars nus et autres créatures sanguinaires, une communauté des morts ambivalente, comme l'est la représentation que se font les Pataxó des Indiens d'avant la découverte : proches de la nature, détenteurs de savoirs botaniques et chamaniques en grande partie perdus, mais aussi nus et féroces, ne reconnaissant « ni père ni mère », mangeurs de viande crue... un portrait que nous avons maintes fois rencontré au long de cet ouvrage.

Les *caboclos* sont de ce point de vue des constructions originales puisqu'ils revêtent un double aspect d'Indiens issus de la forêt mais soumis à l'autorité divine : leur pouvoir leur vient de Dieu ou des saints⁷⁴, et leurs manifestations

⁷⁴ Pour les Karipuna de l'Amapá également, les cérémonies chamaniques n'entrent pas en contradiction avec les rituels catholiques, puisque, comme l'explique Antonella Tassinari (2003 : 277), tout le pouvoir, celui des saints comme celui des esprits, vient de Dieu ou « Esprit Saint ». La question des saints chez les Pataxó a été traitée de manière approfondie par Gabriele Grossi (2004). Les saints sont des intermédiaires entre Dieu et les hommes. Ils ont pour cela des caractéristiques communes avec les *caboclos*, avec cette différence que les *caboclos* sont des créatures chtoniennes, liées au monde sauvage, tandis que les saints sont des créatures célestes, ayant sur terre des points d'attache qui sont des villes et des villages, situés donc dans

sont ainsi contrôlées par ceux qui les reçoivent lors de trances médiumniques. Ces *caboclos* sont aisément identifiables : ils ont chacun des caractéristiques physiques et morales propres, et leur apparition est annoncée par une *chula*, une rengaine, qui décrit leur action, la nature de leur pouvoir ou les liens qu'ils entretiennent avec Dieu. *Sultão da Mata*, *Gentil da Mata*, et leurs pendants Noirs – *Preto Vêio*, *Preta Vêia*, mais aussi, selon les endroits et l'histoire locale (comme c'est le cas à Cumuruxatiba), *Oxóssi* ou *Iemanjá* (divinités de l'Umbanda et du Candomblé), sont des entités familières qui surviennent chaque fois qu'on leur demande conseil. Parmi ces entités viennent se glisser des éléments au statut moins aisément discernable, comme c'est le cas de *Peixe Marinbo* et de *Martim Pescador* perçus comme revêtant des formes tantôt humaines, tantôt animales.

La possession par les *caboclos* est fulgurante. Elle commence par une absence, une sorte d'étourdissement, puis l'esprit entonne sa *chula*, ce qui permet de le reconnaître entre tous. Cette *chula*, brève, répétitive, résume les propriétés du *caboclo*, et surtout l'origine de son pouvoir. Gentil, par exemple : « Gentil, je suis un *caboclo* fort, je suis fort, je suis fort de cette force que Dieu m'a donnée » (Maria Coruja, *rezadeira* – « bénisseuse » – du Pará). Dans la bouche d'Albino, *pajé* de Barra Velha, Gentil chante comme un enfant, sa *chula* s'achève par un appel à la Vierge : « Je suis trop petit, ma Mère, pour pouvoir l'emporter ». L'ambiguïté – qui n'est pas perçue comme telle par les Pataxó – réside dans son nom, « Gentil », qui renvoie à la figure païenne du *gentio*.

Les *chulas* sont entonnées lors des rituels de guérison. Le *pajé* se concentre, après avoir fait respirer à l'assistance des fumigations de tabac. Puis il se redresse, semble retiré en lui-même, yeux fermés, et la *chula* éclate violemment, comme une décharge d'énergie où le corps se recroqueville. Les *caboclos* se succèdent et chantent, l'attitude corporelle se détendant si le *caboclo* est un esprit enfantin. Cette « visitation » est assez brève, quelques minutes tout au plus. Au cours de la session, le corps du médium – Jovita aussi bien qu'Albino – frappe par sa débilité, écrasé par l'esprit qui l'a investi. L'un comme l'autre se tiennent recroquevillés, accablés, et au moindre mouvement de l'esprit, on croirait que c'est une portion de leur corps qui, devenant autonome, va bouger. Il se dégage de ces trances une puissance contenue, une tension que l'on ressent profondément. Puis vient le silence, marqué par le

le monde des hommes. Les saints partagent également des caractéristiques communes avec les *encantados*, car ils peuvent entretenir des liens privilégiés avec un individu ou une famille qui les aurait appelés à son secours. Notons, d'accord avec Tassinari (2003 : 336), que les saints jouent un rôle politique essentiel à l'intérieur des communautés elles-mêmes, les *caboclos* et *encantados* semblant orienter davantage la politique extérieure. Par « rôle politique » j'entends l'usage qui peut être fait du choix d'un saint patron et de la décision de célébrer la fête de ce saint. A Barra Velha, la *São Brás* est désormais fêtée à l'instigation de la famille des Brás, qui affiche par les fastes de cette célébration son poids politique.

Le souvenir des rudes Tapuias

halètement du médium qui va en diminuant. Enfin, comme émergeant du brouillard, celui-ci revient à lui, et souligne ce retour par une formule stéréotypée : « Qu'est-ce que je fais ici ? », « Que s'est-il passé ? ».

Nous avons décrit, dans notre présentation du village de Cumuruxatiba, une transe de Jovita. Ses rapports avec les esprits étant quasi quotidiens, il nous semble intéressant de décrire la manière dont elle perçoit leur présence avant même de les incorporer. Alors qu'Albino affirme que les esprits viennent de la forêt (laquelle correspond d'ailleurs plus à un lieu symbolique qu'à une forêt réelle, une « forêt obscure » qui relève tantôt de la réalité, tantôt du monde onirique), Jovita décrit de manière troublante les esprits qui l'attendent, dans son jardin (assimilable à un *terreiro* ou lieu de culte d'Umbanda) :

Ils sont là, dehors, ils attendent. Quand je n'avais pas beaucoup de contact avec eux [vers l'âge de huit ans], dès que je sortais, je rentrais en courant pour trouver ma mère : « Maman, j'ai peur, il y a un homme là-dehors, il y a plein de gens ». Quand ma peur avait passé, ils incorporaient et demandaient à ma mère de calmer mes craintes.

Plus tard, elle décrira les sensations qu'elle éprouve lorsque les esprits se manifestent en elle :

Quand ils me prennent je ne vois rien. Je suis dans un rêve, il arrive qu'ils veuillent travailler, un homme souffre, ils veulent travailler la nuit entière, entrant, sortant, l'un incorporant et l'autre ensuite, on dirait que je vais mourir de faiblesse. C'est terrible. Cela épuise. Le jour d'après j'ai le corps brisé. Quand l'un incorpore, je ne vois que ceci ; je m'assieds à ma table quand je sens qu'ils attendent, et je sens ceci : tout mon corps est dormant, dormant, je sens mon corps qui s'endort, j'ai la nausée, je sens un sommeil que je ne peux pas contrôler. Et j'ai peur, je crois que je vais mourir, pour moi, je vais mourir, je suis encore à ma table, le sommeil vient, j'essaye d'ouvrir les yeux, je n'y arrive plus, et ça y est. Quand j'ai fermé les yeux, je ne vois plus rien.

Pour que les morts se manifestent, ou tout esprit appartenant à l'autre monde, il faut que le médium passe par un sommeil qui lui est imposé, qui s'apparente à la mort (*je crois que je vais mourir*). Le monde des morts est accessible par un état de conscience, de perception amoindrie, assez exactement inverse du voyage chamanique, comme Rouget (1980) le faisait justement remarquer. Mais tant que l'incorporation n'a pas débuté, le médium voit ou devine les esprits autour de lui, qui attendent. Il y a donc, avant l'endormissement, un état d'hyper-conscience, de perception aigüe du monde surnaturel qui se superpose à cet instant au monde réel.

Ces esprits invisibles au commun des mortels cherchent à se rendre visible. Esprits maîtres des corps et des maladies, ils s'apparentent aux esprits de la forêt qui « chevauchent » les pécaris, se transforment en singe ou en

oiseau pour guider les animaux.⁷⁵ Or c'est ce même « chevauchement » (pour employer la terminologie des rites afro-brésiliens) qui semble se produire lors des cérémonies de l'*Awé*, mieux connues sous le nom de *Toré*.

Le Toré

Les Pataxó ont réactivé et adapté le rituel du *Toré**, qui fut dans les années 70-80 considéré par la FUNAI comme l'un des fameux « critères d'indianité » permettant de définir qui était véritablement indigène et qui ne l'était pas ou plus. Le « *Toré* » est à l'origine un nom tupi désignant les flûtes sacrées – plus précisément, des clarinettes, car il s'agit d'instruments à anches. L'usage de la *Língua Geral* (la *lingua franca* dérivée du tupi parlée durant les premiers siècles de colonisation – voir Encart 6) en fit, par extension, le terme définissant les cérémonies sacrées, dansées ou non. Le *Toré* ayant survécu chez les Indiens Tuxá de Bahia et Pernambouc, il fut par la suite adopté par différents groupes nordestins en processus de « réémergence ethnique ». Dans les zones où la *jurema* (*Mimosa nigra*) est prospère, le *Toré* est associé à la prise d'hallucinogènes dérivés de son tronc (Reesink, 2000 : 364). Chez les Pataxó, la *jurema* étant inexistante, la boisson est le *cauim*, bière de manioc.

Encart 6. La Língua Geral

Le destin de la *Língua Geral*, très tôt dite *nheengatu*, « la belle langue », est remarquable. Les Jésuites arrivés sur les côtes brésiliennes avec les premiers colonisateurs et constatant une unité linguistique certaine parmi les populations tupi-guarani qu'ils fréquentèrent, décidèrent de choisir l'une d'entre elles, le tupinikim, comme base d'élaboration de leur langue de catéchèse. En respectant assez bien la grammaire, la syntaxe et le lexique, ils la truffèrent néanmoins des innombrables néologismes jugés nécessaires à leur culte, rédigeant prières, messes, catéchisme... Aussi chargés de l'enseignement général de la colonie, les missionnaires l'utilisèrent avec les enfants des colons. Ainsi progressa la *Língua Geral*, au fur et à mesure de l'avancée de la colonisation vers l'ouest, jusqu'à devenir la langue véhiculaire parlée au Brésil par le plus grand nombre. En 1757, son emploi fut interdit au seul profit du portugais. Vilipendée, elle poursuivit néanmoins sa route et, en Amazonie occidentale, on peut encore l'entendre dans la bouche de populations arawak dont elle est devenue – paradoxe émouvant – la langue maternelle (Bessa, 1983). Nombre de termes couramment employés aujourd'hui au Brésil en proviennent.

⁷⁵ Notons d'ailleurs que le premier esprit qui s'empara de Jovita, celui qui la guide depuis toujours, est Ossana, « maîtresse de la forêt », qui n'est autre, selon elle, que la *Caipora*.

Le souvenir des rudes Tapuias

Les Pataxó avaient eux-mêmes un rituel dansé, qu'ils appelaient *Awé**, dont les anciens avaient gardé le souvenir, même s'ils lui préféraient la samba régionale. À la fin des années 1970 eurent lieu à Barra Velha, à l'instigation du cacique Roberto et de son vice-cacique Alfredo, les premières célébrations du « Jour de l'Indien » incluant *l'Awé*, pour lequel furent spécialement composés des chants qui sont aujourd'hui de grands succès. Le village se trouvait extrêmement isolé à l'époque ; le chef de poste de la FUNAI y faisait des séjours intermittents, la région n'avait pas connu le boom touristique qui est son lot actuellement. Cette célébration était, de l'aveu de ceux qui y participèrent, destinée à la communauté elle-même, elle visait à ressouder les liens entre « partie haute » et « partie basse » du village, séparées par le marais. La revalorisation de cérémonies perçues comme traditionnelles fut donc un phénomène d'abord interne et ne peut être interprétée comme politique, visant uniquement à affirmer une différence culturelle⁷⁶. La communauté a d'abord reconquis son amour-propre avant de se tourner vers le monde extérieur et de faire de *l'Awé*, entre autres, une attraction touristique. Cette réaction collective se produisit, à notre sens, parce que les Pataxó se trouvaient alors, comme au temps des Botocudos, de nouveau confrontés à un ennemi, les agents de l'IBDF, actuel IBAMA. Contre ceux-là, ils ne pouvaient lutter à coup de flèche, de machette ou de fusil, comme le leur avait montré la catastrophe de 1951, mais uniquement par une stratégie d'occupation de l'espace symbolique, la « terre des ancêtres ».

Le *Toré* ou *Awé* est un pas répétitif, dansé en cercle au rythme des maracas, les calebasses remplies de graines qui appellent les âmes. Les tambours ne sont pas tolérés dans ce rituel, car ils sont une « *coisa de negro* » – un truc de Noir –, écartée avec dédain. *L'Awé* est réputé établir le lien avec les prédécesseurs mythiques, les Indiens sauvages, d'où la fonction primordiale des atours et des armes et de l'usage de la langue indigène dans le rituel (Reesink, 2000 : 364). L'esprit des vieux Indiens s'y manifeste parce qu'il existe, préalablement au rituel, une communauté des morts à la recherche d'un passage vers le monde terrestre. C'est *l'effort mimétique des danseurs* qui leur ouvre ce passage.

Les chants qui accompagnent *l'Awé* sont très rythmés, ponctués de paroles indigènes stratégiquement placées à la rime (*rameá**, *baixú**, *tupissai**...), hommage aux Indiens d'avant la conquête. Le cercle des participants est enlevé par un danseur ou une danseuse de tête, qui va donner le rythme par son pas et par sa maraca. Le pas de danse, fondé sur le contretemps, est apparemment

⁷⁶ Nous rejoignons ici Viveiros de Castro (1999 : 67) dans ses réserves à propos des études d'ethnogenèse qui parlent de « l'indianité » comme d'une imposition, par la société nationale, d'une structure politique et de rituels différenciateurs (nous aborderons la question de la structure politique dans le chapitre suivant, portant sur l'exercice du caciquat).

simple : c'est toujours le même pied qui va de l'avant, l'autre le rejoignant et devenant pied d'appui. À mesure que le rituel avance, il s'opère un durcissement du pas et une accélération. Le rythme est plus tendu, et l'on sent la tension à l'intérieur des muscles de la jambe : le pied nu paraît de moins en moins répondre à l'impulsion des muscles, et de plus en plus à la dureté du sol, comme s'il rebondissait, propulsé par un puissant élastique ; l'idée que l'on peut en donner, c'est que le contrôle des muscles et des tendons semble passer insensiblement du cerveau du danseur au sol lui-même. C'est une constante chez les Pataxó d'employer l'expression « *pisar firme* » – marcher résolument, frapper le sol, être ferme. Elle prend ici tout son sens. Qu'est-ce que l'*Awé*, en effet, sinon la possibilité, le temps d'un rituel, de ne faire qu'un avec ces Indiens disparus, les Indiens d'avant la conquête, les féroces Tapuios qui vivent aujourd'hui sous terre, mais aspirent à émerger ? (Reesink, 2000 : 387)

La possession peut alors survenir : le danseur de tête, ou l'un ou l'une de ceux qui le suivent, entrent en transe. Cette transe peut se manifester par la performance physique : des bonds qui semblent surhumains, une gestuelle qui s'approche de plus en plus d'une représentation guerrière, impressionnante de force et de détermination⁷⁷ ; l'esprit est alors un véritable *índio da mata*, un Indien de la forêt dont la lance « bat et transperce », pour reprendre un vers du vieux Manoel Santana⁷⁸. Mais elle peut aussi se manifester par un brusque affaissement : le danseur, homme ou femme, est alors mené à l'écart, on le fait asseoir en lui parlant doucement, et la personne reprend peu à peu ses esprits. Lorsque c'est le *pajé* lui-même qui est entré en transe, la danse s'arrête, et le *caboclo* se met à parler, à haranguer l'assistance. Il se plaint de l'oubli des rituels, du fait que les Indiens ne pratiquent plus la guerre, qu'il ne trouve plus personne pour chasser avec lui. Il dit que la forêt est la véritable maison des Indiens, qu'il faut respecter les ancêtres, et durant son discours, il parcourt l'assistance et regarde droit dans les yeux, en proférant des jurons. On dit alors qu'il s'agit du *cabôco da mata*, du *cabôco vêio*, le « vieux caboclo » – et l'on en parle à l'étranger avec admiration ou avec une gêne empreinte d'orgueil.

⁷⁷ Nous avons pu observer une telle transe chez Antônio Ferreira, dont le parcours est fort intéressant. Il était autrefois simple pêcheur, et son épouse Glória, fille d'Alfredo, était réputée pour ses capacités médiumniques. Mais elle mourut en couches, et ses dons – et son esprit – semblent être passés à son mari, qui presque du jour au lendemain changea de nom et devint un des principaux agents culturels, mais aussi spirituels, du village.

⁷⁸ Ainsi chante le guide (*o guia*) du vieux Manoel Santana, *pajé* du village de Boca da Mata : *Eu sou índio valente da mata, minha lança é forte, ela bate e fura. Quando me aborreço, ninguém me segura, ninguém me segura, ninguém me segura.* (« Je suis l'Indien féroce de la forêt, ma lance est forte, elle bat et transperce. Quand je m'énerve, personne ne me retient. » L'*índio valente* qui s'exprime ici n'est pas un Pataxó, ou du moins ce n'est pas cela qui entre en considération. Il s'agit, et c'est là ce qui importe, d'un Indien sauvage, un homme des antiques forêts, un Indien de l'ancien espace/temps, tel que sa figure a été élaborée au temps de la colonisation, et adoptée au XIX^e siècle par les cultes afro-brésiliens et leurs dérivés dans les populations rurales métissées (Santos, 1995).

Le souvenir des rudes Tapuias

C'est donc à juste titre que les esprits des hommes primordiaux se manifestent lors de l'*Awé*, dont le rituel consiste à unir l'instrument destiné à appeler les esprits des morts, la maraca, au pas frappant la terre, par lequel l'esprit va pénétrer. Le *pisar firme*, le « pas ferme », et le pied nu, sont ce qui traduit le mieux le lien pérenne et tellurique qui unit les Pataxó d'aujourd'hui aux générations enfouies sous leurs pieds. Il s'agit là d'une « liturgie corporelle » – selon l'expression de Bastide –, une gestuelle qui appelle les esprits et qui dans le même temps leur offre un corps mimétique (le danseur grimé), un vecteur (le pas de danse et le chant dans la langue), un espace et un temps, ceux du rituel, où se manifester. L'*Awé* des Pataxó est, à notre sens, une transposition, au niveau du rite, du mythe des Indiens souterrains ; ces Indiens-là, quand leur est donnée l'occasion de danser, se montrent à la hauteur de la légende qui les entoure – sauvages et vigoureux, agitant la maraca comme s'il s'agissait d'une massue, ils impressionnent l'assistance et suscitent le respect.

Ces quelques considérations nous permettent d'explicitier ce lien unique mais difficilement exprimable autrement que par des raccourcis stéréotypés (« la terre est sacrée », « nous sommes la nature »), ou à l'inverse par une élaboration mythique complexe, telle que l'histoire de Juacema. Les Baquirá ou Tapuios, qui vivent sous terre et peuvent en émerger, comme cela se produit à Juacema, sont une manière d'exprimer visuellement le rapport qui unit les Pataxó aux prédécesseurs mythiques : ils n'ont pas de liens de parenté, mais des liens *telluriques*. Ces Indiens sauvages sont enterrés en ces lieux, leurs esprits reviennent sous forme de *caboclos*, et l'idée qu'autrefois existaient des Indiens vivant sous terre est une manière de penser le présent : car ces Indiens « enterrés » vivent bel et bien *dans* la terre, et sont prêts à en surgir, à se réincarner, à *encostar* ou « incorporer ».

Les Pataxó ont donc conservé d'un passé dont ils semblaient aliénés une série d'éléments stéréotypés qu'ils recombinaient : les « Tapuios » apparaissent comme une figure de l'Indien sauvage élaborée au cours des siècles par les chroniqueurs, jésuites ou non, les militaires, les colons, qui ont véhiculé cette image de sauvagerie et lui ont permis de subsister, comme épouvantail d'abord, et aujourd'hui comme un modèle d'indianité originelle. Mais, plus subtilement, les Indiens sauvages constituent des marqueurs temporels, du même ordre que la langue secrète des chamans yagua décrits par Chaumeil (1993 : 411) : « On aurait là en somme un modèle linguistique archétypal, « fixiste », qui donnerait la mesure de l'éloignement qui sépare le monde des premiers ancêtres de celui des gens actuels. »

Il faut comprendre qu'il n'y a pas de contradiction entre la sauvagerie dont le système articule Indiens cannibales, jaguar nu, *gentia* et autres hommes-bêtes, et le rituel faisant surgir ces mêmes cannibales au sein de l'espace socialisé de l'*Awé* ou de la « hutte » (*oca*) du *pajé*. Le rituel est là précisément

Mondes de la forêt, mondes humains

pour cela : le chant domine le cri d'*innôxa*, la sauvagerie disparaît au profit de manifestations culturalisées du monde sauvage, du monde primordial selon les Pataxó. Les esprits du monde souterrain se manifestent dans la forêt : solitaires, dangereux, ils cherchent à dévorer, à attirer dans leur monde les hommes isolés. Ces mêmes esprits ne suscitent plus les mêmes craintes lorsqu'ils se manifestent dans l'espace du village, où ils sont maîtrisés par la force structurante du rituel, qui accomplit cette inversion : tandis que dans le monde sauvage, les esprits des hommes morts assiègent les vivants, durant les phénomènes de possession, *ce sont les hommes vivants qui se transforment en esprits*.

En effet, sans vouloir entrer dans des querelles terminologiques à propos de la possession et du chamanisme, il me semble que se dégage une différence fondamentale entre la pratique de la *pajelança** à Cumuruxatiba, marquée par des phénomènes de possessions nettement inspirées de l'Umbanda*, et les manifestations des esprits dans les rituels de guérison et d'*Amé* à Barra Velha. Là, les esprits n'incorporent pas : ce sont les hommes qui « *encaboclam* », un terme à double sens, puisqu'il s'agit, selon l'angle d'interprétation, de recevoir les *caboclos* ou de se *transformer en caboclo*. Ce sont alors les vivants qui se transforment, par mimétisme, en esprits sauvages, phénomène qui n'est pas réductible à la transe de possession. Les jaguars ne sont pas ici les opérateurs magiques ; ces opérateurs sont les Indiens sauvages, qui possèdent la double valence du jaguar : *la force, brute aussi bien que magique, de la nature*. La puissance arborée par les Indiens sauvages est le signe de leur pouvoir, ressuscité de l'ancien espace-temps, transfusé depuis la forêt détruite dans l'espace occupé par les hommes, refaisant en cela, symboliquement, l'antique parcours qui mena les Pataxó de la forêt sauvage au village catholique.

Les Ancêtres

Les rapports des Pataxó avec les Indiens antiques sont marqués du sceau de la succession. Ceux-ci ne sont pas des ancêtres au sens propre, mais des prédécesseurs mythiques et tout, dans les rituels qui les font apparaître, les cantonne dans leur altérité : atours, langage, gestuelle, autant de signes qui renvoient à un monde essentiellement différent. Il en va autrement lorsque les Pataxó se placent du point de vue de la *descendance* et se pensent dans la continuité des générations. Nous sortons alors du monde ancien, le monde mythique des Tapuios, frappé de symétries claires entre le monde de la forêt et celui des hommes, pour entrer dans le monde historique tel qu'il se constitue et se réalise dans les individus et l'espace physique du territoire.

C'est dans ce cadre que surgissent les *encantados*, les « ensorcelés », comme les Pataxó appellent les membres de la communauté victimes d'enchantement

Le souvenir des rudes Tapuias

et qui se manifestent en esprit. Ces êtres sont pour nous difficiles à appréhender, car les explications concernant leur origine sont fort variables⁷⁹. Manoel Santana, en une occasion, mentionna les *encantados* comme s'il s'agissait de *caboclos*, à propos des offrandes que l'on fait aux créatures de la forêt : « Ce peut être pour la Caipora, ce peut être pour les encantados de la forêt – vous savez que les encantados de la forêt sont les esprits des Indiens qui sont morts ».

Mais l'acception la plus généralisée du terme *encantado* (qui chez les Pataxó a pour synonyme *encosto*) recouvre deux aspects : il peut évoquer les membres de la communauté dont les corps n'ont jamais été retrouvés – comme lors du lamentable naufrage de 1973, où huit Indiens s'étant improvisés patrons pêcheurs disparurent en mer sans laisser de trace ; il peut inclure aussi les personnages d'envergure, les personnages historiques, tels Epifânio, Josefa, ou tel Alfredo qui surgit, dit Grossi, chaque fois que l'on entonne sa chanson⁸⁰. Plus généralement, les morts récents tendent à se manifester à leur famille durant quelques temps, surtout si leur mort mérite quelques explications ou si elle a laissé les proches dans une situation difficile. Là encore, le cas d'Alfredo est exemplaire, puisqu'il mourut assassiné en laissant seize enfants de 2 à 18 ans. D'après son fils Conceição – qui, comme instituteur, représentant de la classe éclairée, se garde d'employer le verbe « *encostar* », lui préférant la périphrase « approcher spirituellement » :

Au tout début il venait, il s'approchait spirituellement de ma sœur Glória, pour nous donner des conseils, car il aimait beaucoup nous donner des conseils. Souvent, quand elle dormait, il la réveillait, il nous réveillait tous, avec cette voix qu'il avait, et il nous disait ce qu'il fallait faire. Et à tous mes frères et à moi, il nous a dit ce que nous deviendrions dans la communauté. Et tout est arrivé, il a dit que nous allions étudier, et que chacun de nous, à l'avenir, aurait un travail pour nourrir sa famille. Je m'en rappelle bien, car c'est ce qui est arrivé. Mais cela dura peu de temps. Il est resté peu de temps spirituellement, à travers elle [Glória]. Ensuite il n'est plus jamais venu pour discuter spirituellement avec nous.

Contrairement à l'assertion de Conceição, l'esprit d'Alfredo continue de se manifester régulièrement, comme en atteste son attachement à la chanson transcrite par Grossi. C'est probablement à cause de son ambition politique que Conceição affirme le départ définitif de son père, car il ne veut pas

⁷⁹ De plus leur statut diffère considérablement d'une ethnie à l'autre. Chez les Tuxá du nord de Bahia, par exemple, les *encantados* sont des esprits animaux. Chez les indigènes de l'Uaçá (Amapá) comme d'ailleurs dans la majeure partie de l'Amazonie *cabocla*, *Encantado* est une désignation générique pour toute créature surnaturelle, les « Êtres du fond » ou *karuãna*.

⁸⁰ « Certaines chansons sont censées avoir une force émotive particulière sur les Indiens morts, comme c'est le cas [d'Alfredo], frère du *pajé*, qui chaque fois qu'on chante sa chanson : « Guerrier armé de plumes qui écrit sur le sable, mon *caboclo*, le nom du village », se manifeste en ses filles. Ce sont les mêmes chansons qu'ils aimaient quand ils étaient vivants et qu'ils continuent à aimer après leur mort. » (Grossi, 2004 : 196)

suggérer que Glória (décédée) ait été son héritière désignée en ce domaine. Mais, parce qu'il est instituteur, donc représentant de l'esprit moderne, sensible aux arguments pentecôtistes, il craindrait d'être taxé de superstitieux s'il prétendait que son père le guide, tout en voulant donner une dimension spirituelle à son engagement politique. C'est là, probablement, ce qui explique le flottement dans son discours, l'emploi de l'expression vague « approcher spirituellement » au lieu de *encostar* qui s'imposerait ici.

Ces propos appellent en outre plusieurs commentaires. D'une part, il convient de souligner le caractère exceptionnel de la mort violente d'Alfredo, par l'émotion suscitée par son assassinat et par la forte personnalité de la victime. Les récits des autres membres de la famille convergent pour souligner la fréquence des manifestations d'Alfredo en sa fille aînée, Glória, qui « l'incorporait » fréquemment. La question principale soulevée par l'*encosto* était celle des circonstances de son assassinat. L'esprit d'Alfredo relata par le menu comment, alors qu'il avait le corps « ouvert »⁸¹ (il avait mangé des crevettes et bu de l'eau-de-vie), il fut pris à parti par ses adversaires politiques.

Ce qui était en jeu, dans les journées dramatiques qui suivirent, était bien entendu la vengeance qui devait s'exercer, et qu'auraient dû assumer ses fils aînés, des adolescents à l'époque. C'est en réalité l'avenir de la famille d'Alfredo au sein de la communauté qui se décida alors, comme l'explique Conceição :

Personne n'a parlé de vengeance. Nous ne voulions pas que qui que ce soit se venge. À mon frère aîné, ma mère a même dit qu'il fallait qu'aucun de nos parents ne se mêle de nous venger, *car nous voulions vivre*. Nous ne voulions pas d'ennemis au point de ne plus pouvoir aller nulle part. Si nous nous étions vengés d'eux, qui formaient eux aussi une grande famille, qui vit à Boca da Mata et dans d'autres villages, cela aurait provoqué presque une guerre. C'est la famille des X... C'est une très grande famille du peuple Pataxó, alors nous n'avons pas voulu cela, et grâce à Dieu nous pouvons aller dans tous les villages et nous n'y avons que des amis. Voilà.

C'est un fait assez remarquable que certains trépassés, contre la coutume la plus répandue, ne réclament pas vengeance ou obligations particulières, mais se manifestent afin que soit poursuivie l'œuvre de leur vie : c'est ainsi que l'esprit d'Alfredo semble être passé d'abord à sa fille Glória, puis, lorsqu'elle mourut, au mari de celle-ci, Antônio, que nous évoquions un peu plus haut. Mais pour ce qui est de son action politique, elle fut reprise par Conceição. On trouve le même type de transmission dans le cas du cacique José Ferreira, qui,

⁸¹ Selon la médecine traditionnelle des Pataxó (dont les principes sont d'ailleurs universellement partagés), les deux principales affections qui puissent atteindre un homme sont la *spinela caída* (le « plexus enfoncé ») et le *peito aberto* (la « poitrine ouverte »). Dans ce dernier cas, le corps est vulnérable à toutes les atteintes de l'extérieur, et il faut à tout prix le refermer à l'aide de prières prononcées en cercle autour du malade, et par le port d'un bracelet béni.

Le souvenir des rudes Tapuias

nous le verrons, tire son autorité de sa mère Josefa, elle-même héritière de l'esprit de son père Epifânio. Quant à la vieille Zabelê, de Cumuruxatiba, elle rêve souvent de ses parents, qui l'exhortent à ne pas oublier les rituels, à enseigner aux jeunes les rudiments de langue qu'elle a conservés. Ses parents lui apparaissent sous l'aspect qu'ils avaient peu avant leur mort – *velhinbos*, des « petits vieux » – et il est remarquable de constater que leurs manifestations sont plus fréquentes en période de tension interethnique, comme s'ils voulaient l'assurer de leur soutien (*pra dar força*)⁸².

Dans le cas de Zabelê et de Glória, il semble bien que les *encantados*, parents ancestralisés, jouent le même rôle de protecteurs ou d'esprits tutélaires que les Tapuios expulsant les Portugais à Juacema ou les *caboclos* apparaissant lors de l'*Avé*.

Les corps et les maisons

Un cimetière pataxó : des monticules de terre sablonneuse, des tombes pointant dans toutes les directions, des croix qui s'inclinent dangereusement, assaillies de plantes grasses ; le traitement funéraire du corps importe beaucoup moins, semble-t-il, que le lieu où celui-ci repose, sa « dernière demeure », qui intégrera dorénavant la liste des maisons par lui occupées. Durant les funérailles, lorsqu'est retournée la terre consacrée, on voit surgir, explique Jean-François Timmers⁸³, un enchevêtrement de crânes et de fémurs qui suggère que ce n'est pas la dépouille en elle-même qui est considérée dans l'enterrement, mais bien l'emplacement du cimetière et la communauté des parents morts qui l'habitent.

Lorsque la maison du défunt n'est pas réclamée par ses enfants, ou par un conjoint survivant – celui-ci préférant généralement s'installer chez des parents –, on la laisse tomber en ruine, sans plus y toucher. Cela est vrai même au cœur du village : si plus personne n'y réside, on ne récupère ni le terrain, ni les lattes formant le toit, ni les tôles quand il y en a. Le site n'est pas réattribué – il semble toutefois revenir de droit aux descendants, surtout s'il est planté d'arbres fruitiers. Le lent processus de destruction de la maison n'est ni interrompu ni accéléré. Le vent et la pluie se chargent de dissoudre

⁸² A une échelle plus modeste et sans aller jusqu'à parler d'ancestralisation, il est d'usage que tout mort dans la famille apparaisse aux vivants, en rêve, dans les mois qui suivent son décès, forme particulière du travail de deuil qui ne nous est pas étrangère : il est aisément concevable, en effet, que ce soit le mort qui peine à se détacher de ceux qu'il laisse derrière lui et non l'inverse.

⁸³ Membre de l'ONG environnementale Florabrasil, responsable du projet « Monte Pascoal Pataxó » qui met en place la gestion conjointe du Parc National du Mont Pascal par les Pataxó (surveillance) et par l'IBAMA (logistique).

progressivement les murs de torchis et la terre en fondant laisse apparaître le squelette de verges entrelacées, qui pourriront à leur tour. Dans le cas de Josefa, sa maison située à l'endroit nommé *Céu* est abandonnée depuis sa mort, il y cinq ans. Sans toucher à la maison qui s'effondre lentement, son fils José a cette année retourné la terre et planté du manioc, au-delà de l'aire délimitée par les cocotiers qui entourent la demeure.

Si cette ruine programmée peut être rapprochée du phénomène de décomposition du corps, il existe une autre échelle à laquelle renvoient la maison et ses environs immédiats : c'est l'échelle non plus individuelle mais familiale, ce qui nous amène à évoquer un autre phénomène de mémorisation – ou de « mémorialisation » pour reprendre l'expression de Laura Rival (1993) – des habitants, en rapport avec des lieux.

C'est la remarque d'un Indien nommé Cassiano, alors qu'il me faisait visiter son champ récemment défriché, qui attira mon attention sur la manière dont les Pataxó pensent et aménagent l'espace qui entoure leur maison. Il m'expliqua que son premier geste, après avoir bâti sa demeure, avait été de planter des cocotiers tout autour, cocotiers qui mesuraient déjà plus d'un mètre de haut : « Ainsi, poursuivit-il, lorsque mes enfants grandiront, ils auront déjà des noix de coco mûres pour en boire l'eau. » Il me frappa alors comme une évidence que toutes les maisons du village et des environs étaient encerclées de cocotiers, dont la taille donnait une indication de la date de construction. Ce sont les cocotiers qui délimitent l'aire que nous qualifierions de « jardin » ou de « terrasse », l'espace de socialisation par excellence, là où l'on sème une pelouse sur laquelle les femmes s'assieront pour mener de conserve les tâches légères telle que la fabrication de collier, là où jouent les enfants, où le père reçoit ses *compadres* et leur offre le café. Sur les terres de *restinga** et de *mussumunga** qui séparent Barra Velha de Campo do Boi, à douze kilomètres de là, terres relativement pauvres où ne pousse qu'une végétation éparse, on peut s'orienter, à très grande distance, grâce aux bosquets de cocotiers qui donnent autant de directions qu'il y a de maisonnées.

La remarque de Cassiano souligne le caractère non seulement spatial, mais aussi temporel, de la perception de ce palmier. Pour les Huaorani d'Equateur, écrit Laura Rival (1993 : 641-642), les bosquets du palmier *Bactris* représentent la continuité générationnelle, car l'on sait, par leur âge et leur histoire propre, s'ils ont été plantés par les grands-parents ou les générations antérieures. Les *Bactris* qu'on a plantés soi-même sont distingués parmi tous les autres et sont abattus si, chose rare, l'on doit quitter le groupe. Il ne s'agit pas uniquement, dit Rival, de s'approprier cette source importante de nourriture : les Huaorani manifestent ainsi la perception qu'ils ont du lien unissant le passé au présent.

Le souvenir des rudes Tapuias

La perception qu'avait Cassiano des cocotiers semble du même ordre : en les plantant, il les faisait entrer dans la famille. Le cocotier est voué à accompagner la croissance des enfants. C'est pourquoi, lors de la construction de la maison, le terrain est entièrement défriché pour laisser place aux cocotiers. On ne les coupe pas lorsqu'ils cessent d'être productifs, mais uniquement s'ils menacent la maison. Quand un site est abandonné, les cocotiers donnent, des années plus tard, le signal de ce qui fut une maison, depuis longtemps tombée en ruine. Mais les cocotiers aussi vieillissent vite, leur existence est proportionnée à la mémoire des humains. Et une fois tombé, le tronc se défait en fibres qui retiennent l'humidité, accélérant le processus de décomposition.

Les couloirs invisibles

Par ces exemples, on peut discerner le rapport qu'entretient la vie d'un individu avec ce qui pourrait être considéré comme l'extension du corps et du foyer : rapport d'ordre métaphorique dans le cas des cocotiers, de la maison, rapport métonymique pour ce qui est du lieu de sépulture. Je souhaiterais à présent aborder deux manières notables de conserver la mémoire non plus des individus, mais des lignées et des familles, ces dernières constituant, semble-t-il, les unités discrètes à partir desquelles les individus se forment une autoreprésentation.

Considérer qu'une famille est un foyer, c'est-à-dire une maison, ne permet pas d'appréhender la subtilité des liens familiaux au sein du village, ni la dynamique des déplacements, qui fait qu'un Pataxó semble toujours n'être que de passage, ou au contraire être partout chez lui. Et de fait, un Indien Pataxó a plusieurs maisons, si nous entendons par là un réseau d'espaces apprivoisés, d'espaces domestiques. On pourrait poser l'équivalence entre une telle famille et une modalité particulière d'occupation de l'espace, chaque membre ajoutant un lieu qui sera désormais intégré à un ensemble de déplacements. C'est peu dire que les jeunes rendent fréquemment visite à leur grand-mère ; en réalité, une journée vue en accéléré montrerait un parcours qui va de maison en maison, parcours quotidien qui implique l'ensemble des membres de la famille. Une maison est un lieu d'échange et de passage, qui fonctionne en symbiose avec d'autres maisons : ce que l'une possède, les autres peuvent s'en dispenser. Schématiquement, pour prendre l'exemple de la famille Brás (la référence étant Conceição), la *farinbeira*⁸⁴ se trouve chez l'oncle Albino, le groupe électrogène et

⁸⁴ La *farinbeira* est un ensemble d'instruments, réunis sous un appentis, permettant de transformer la racine de manioc en farine. Elle se compose d'un broyeur, aujourd'hui motorisé, d'une presse où l'on exprime le jus cyanuré de la purée blanche obtenue et d'un vaste poëlon posé à même le feu où la farine de manioc est remuée jusqu'à obtenir la torrification désirée. Il

le congélateur chez Uelson, la télévision chez Conceição lui-même, les manguiers chez José Arnaldo, les avocatiers chez Sebastiana. Deux familles alliées coopèrent ici : Albino est l'oncle de Conceição et d'Uelson, Sebastiana et José Arnaldo sont respectivement belle-mère et beau-frère de Conceição. Tout l'excédent produit dans une maison est redistribué dans les autres, non pas de manière institutionnalisée mais informelle : un enfant surgit et demande s'il reste de la poudre de café, ou bien il ne demande rien, mais repart avec trois oignons. Il existe bien sûr des échanges privilégiés entre deux ou trois maisons, comme c'est le cas des foyers de Conceição, Uelson et José Arnaldo, à quelques pas les uns des autres. Les enfants évoluent en bande, d'une maison à l'autre, dans un ordre aléatoire mais dont les étapes sont quasi obligées. Lorsque Raimunda, épouse de Conceição, ou sa mère Sebastiana, décide de faire des colliers, elle étale une couverture sur le seuil de sa porte ou sur celui de sa belle-sœur ; ainsi visible de loin, elle verra se joindre à elle sœurs, nièces ou belles-sœurs, chacune apportant son matériel et les graines dont elle dispose. Ces individus qui gravitent dans une sphère familiale ont table ouverte chez les uns et les autres. Lorsque les hommes entreprennent la tournée des visites, le plus souvent à la tombée du jour, ils peuvent dîner successivement, s'ils le souhaitent, dans deux ou trois maisons, les plats étant tenus au chaud sur un coin du foyer.

Mais ce schéma n'est pas valable uniquement à l'intérieur du village : il se répète à l'échelle de la réserve, et plus vastement d'une Terre Indigène à l'autre, puisque, dans la famille des Brás (ce qui est vrai également pour les autres), un frère, une sœur, sont installés stratégiquement dans tous les lieux utiles à l'amplification du réseau. C'est ainsi que des couloirs invisibles relient des lieux éloignés les uns des autres, soit que l'on y trouve un membre de sa famille, soit au contraire que l'on y possède une autre maison.

Dona Meruca, sœur aînée de Conceição, vivait à Itamaraju, avec son mari, un Blanc. De là, elle se rendait fréquemment à Barra Velha, où vivaient sa mère et la majorité de sa fratrie. Elle saisit l'opportunité d'obtenir un lot de terre à Coroa Vermelha quand la Terre Indigène du même nom fut délimitée. Elle s'installa d'abord dans la maison mitoyenne d'une sœur, précédemment installée, puis fit construire sa propre maison dans le lot qui lui avait été attribué. Son existence – comme celle de ses enfants – se partagea alors en

existe, chez les Pataxó, deux types de farine : la farine *de guerra* où le processus se déroule tel que nous l'avons décrit, et la farine *de puba*, la plus courante, où l'on mélange à la purée quelques racines de manioc préalablement trempées et fermentées, ce qui donne davantage de moelleux au résultat final. Cette farine est vendue environ 1 réal le litre, soit 40 centimes d'euro (2007). (NB : chez les Tupi d'autrefois, la *farinha de guerra* était emportée à la guerre, comme son nom l'indique. Elle était mêlée de farine poisson boucané, ce qui donnait un mélange léger à transporter et hyper-protéiné.)

Le souvenir des rudes Tapuias

trois : à Barra Velha où elle avait ses attaches, à Itamaraju où résidait son mari, et à Coroa, où elle comptait bien gagner sa vie.

Un frère d'abord, puis un autre, vinrent la rejoindre et s'installèrent sur le terrain mitoyen, où ils mirent en place une fabrique d'objets artisanaux. Meruca obtint alors la gestion d'une boutique dans le centre commercial indigène où ses enfants écoulaient désormais la production en bois de ses frères et les colliers fabriqués par ses sœurs et belles-sœurs à Barra Velha. Régulièrement, l'un ou l'autre des enfants de Meruca emporte une partie des objets à Porto Seguro ou dans les grandes villes brésiliennes pour les vendre dans les marchés indigènes ou les foires de produits artisanaux. C'est ainsi que le tissu familial se double d'un réseau commercial où chacun, dans la mesure du possible, vient compléter un maillon de la chaîne de production et de distribution. Il s'agit de bien davantage qu'une forme avantageuse de coopération : il s'agit d'un choix conscient qui vise à écarter de cette chaîne les étrangers (entendons ceux qui ne sont pas membres de la famille telle qu'elle se reconnaît), ce qui explique l'extrême répugnance des Pataxó à s'engager auprès d'ONG qui leur proposent, par exemple, de distribuer leurs produits. Chacun des objets vendus est identifié : parmi les centaines de colliers qui circulent, on saura toujours qui a fabriqué tel ou tel. L'argent est ainsi redistribué en fonction des ventes de chaque femme ou de chaque artisan, et c'est cette connaissance intime de l'objet produit – des colliers et autres objets en graine tout particulièrement – qui incite à ne le confier, pour le vendre, qu'à un membre de la famille.

Le système que nous décrivons n'est pas lié à l'essor de l'artisanat. Avant le boom économique qu'il provoqua dans la communauté, des déplacements similaires étaient pratiqués pour d'autres motifs. Les récits de vie des Pataxó présentent le double aspect d'une itinérance permanente et d'un lien très étroit avec des lieux. C'était autrefois la faim qui poussait les Pataxó à déplacer leur résidence, s'enfonçant dans la forêt pour ouvrir un champ, passant là quelques années, puis laissant le terrain au soin des fils aînés, poussant plus loin pour recommencer le processus. Une zone entière pouvait ainsi progressivement entrer dans le giron familial, puis en ressortir par une translation lente, mais irréversible, de tous les membres de la famille vers un autre espace, le cycle complet de cette translation se comptant en deux ou trois générations. Alfredo et son frère Albino le *pajé*, étaient natifs d'un hameau aujourd'hui disparu (on l'évacua lors de la création du Parc National) dans la zone dite du Ribeirão (à 15 km de Barra Velha), siège de la famille Brás après leur départ d'Oliveira, quelques années auparavant. À la fin des années 50, on les trouve à Trancoso, à trente kilomètres de là, travaillant au défrichage des terres des colons. Vers 1961, Alfredo s'installe à Barra Velha, où vivaient déjà certains de ses oncles, et où son frère le rejoindra un peu plus tard, une fois vendu le lopin qu'ils avaient obtenu à Trancoso. Ils gravitent quelques années dans la sphère du village

sans s'y installer tout à fait – probablement à cause de la réticence des habitants historiques. Dans les années soixante-dix, ils franchissent le pas et Alfredo devient vice-cacique. Enfin, dans les années 80, Alfredo part défricher la zone où fut établi le village de Boca da Mata ; il ouvre des champs qu'il laisse à ses filles aînées puis revient à Barra Velha où il mourra assassiné, en 1985, à la manière de César et pour la même raison.

Ce parcours s'explique en partie par les opportunités qui se présentent au cours d'une existence : Alfredo s'installe à Barra Velha car la population a besoin, à l'époque, de renfort, et il sait qu'il y sera bien accueilli. Son séjour à Boca da Mata s'explique par le fait que cette zone, longtemps interdite d'accès par les gardes du Parc National, fut finalement ouverte aux Indiens, et Alfredo comprit rapidement le potentiel agricole de ces terres de forêt vierge. Mais ce n'est là qu'une explication partielle. Comme j'insistais auprès de Conceição pour qu'il m'explique la logique de ce parcours, il finit par me répondre : « Mais ne comprends-tu pas comment est fait l'Indien ? Il a une maison, un terrain, et puis il s'en lasse et va se construire une autre maison. Quand il se lasse de celle-ci, il revient à l'ancienne, ou il part s'en construire une autre. Il est partout chez lui. » Disons : la vie d'un Pataxó est un itinéraire dont les lieux qu'il s'approprie, où il peut trouver bon accueil, forment les articulations. À tout moment, le système est posé, en équilibre sur plusieurs points. Quand de nouvelles extensions sont tracées, à mesure que grandit la famille ou selon les alliances matrimoniales contractées, certains lieux sont abandonnés, en un processus qui court sur plusieurs générations. Ce qui a changé, ces dernières années, c'est l'extension du réseau, du fait des moyens modernes de transport. Je suis ainsi persuadé, à présent, que deux des filles de Meruca sont parties étudier à l'Université Fédérale de Bahia, que Salvador constituera, dans les dix prochaines années, un prochain point d'ancrage de la famille.

On pourrait dresser un schéma similaire pour les Santana de Boca da Mata, branche cadette des Ferreira, ou la famille Serra de Cumuruxatiba, car le principe est le même : ceux qui ont choisi l'immobilisme périssent ou se condamnent à n'être éternellement que les alliés d'une faction plus puissante.⁸⁵

⁸⁵ On pourrait parler de patrilocalité chez les Pataxó, avec cette réserve mentionnée : une famille puissante tend à absorber les conjoints, ce qui fait qu'on ne compte, au village, que trois ou quatre familles, les autres n'étant pas mentionnées. Un phénomène similaire peut être observé dans la Réserve de Développement Durable d'Iratapuru (Amapá), où l'on ne compte, là encore, que trois familles.

Les lignées

Il existe, pour la plupart des familles demeurant sur la Terre Indigène, et particulièrement pour celles d'arrivée plus récente, un « ancêtre zéro » à partir duquel commence la lignée, ancêtre remontant parfois à cinq ou six générations : on parle ainsi du « vieux Brás », du « vieux Moura » comme premier arrivé sur la Terre Indigène. Cette manière presque nobiliaire de penser l'ascendance – quand la forme la plus courante est rétrospective, remontant usuellement à trois générations – est exercée par le biais d'un procédé mnémotecnique, proche de la litanie, qui permet de descendre, et non de remonter, le fil des générations : « Le premier fut João Vicente, son fils était Vicente, le fils de Vicente fut Marcelo, Marcelo eut un fils qui s'appelait Vicentinho, Vicentinho fut le père d'Estefânia, qui fut ma mère », expliqua un jour Manoel Santana. Emmerveillé par cette énumération, je lui demandai de détailler les lignées des autres enfants du fondateur, puis les lignées d'autres familles de la région, et il s'exécuta sans difficulté apparente.

Manoel Santana, et c'est sa particularité, est un homme dont le savoir et l'influence tiennent en grande partie à l'excellence de sa mémoire, qu'il exerce quotidiennement, et qui lui demeure fidèle malgré son âge avancé. L'exercice consiste d'abord en une séance de remémoration matinale : avant de se lever, Manoel Santana récapitule certains épisodes de sa vie. L'autre méthode (mais les deux se confondent parfois), consiste à mettre en vers et en chanson ce qui lui vient à l'esprit : le nom des rivières du territoire, les différentes espèces de lauracées (*lourros*) de la forêt, équivalentes en nombre à celles des requins... et bien entendu les listes généalogiques qu'il affectionne⁸⁶.

Frances Yates, dans *l'Art de la Mémoire* (1975), expose les procédés grâce auxquels les orateurs antiques mémorisaient des informations complexes et les discours qu'ils devaient prononcer. Il s'agissait de choisir un lieu, architecturalement vaste, de le parcourir mentalement, et de placer, toujours mentalement, dans chaque pièce, arcade ou niche, une image renvoyant à une idée (chose) ou à des mots. Pour retrouver l'idée ou la phrase, il suffisait à l'orateur de se promener, tout en parlant, dans ce lieu mémorisé selon l'ordre des pièces où étaient « rangées » les idées.

C'est un procédé similaire qu'utilise Manoel Santana. La mise en vers n'est en effet qu'un aspect de sa méthode de remémoration. L'autre aspect, fondamental, est le fait que chaque famille a occupé successivement, et occupe actuellement, différents lieux situés sur le territoire. Grâce à sa connaissance de

⁸⁶ Je crois pouvoir affirmer que le savoir généalogique de Manoel Santana est partiellement fondé sur une mnémotecnique liée aux assonances. En effet, il peut énumérer les prénoms des membres d'une fratrie entière, mais lorsqu'il est confronté aux individus eux-mêmes, je ne suis pas certain qu'il sache qui est qui.

la topographie, Manoel Santana peut parcourir mentalement les rivières et les lieux-dits pour restituer l'inventaire synchronique ou diachronique des occupants de la réserve. Une gigantesque carte dessinée sur du papier d'emballage, qu'il projetait d'envoyer au président Lula, était ainsi peuplée de noms comme autant de lieux-dits, et l'on comprend l'enjeu d'une telle mémoire si l'on pense aux aspects juridiques des revendications indigènes, qui doivent se fonder sur une occupation « immémoriale ». C'est une faculté répandue chez les Pataxó, comme chez d'autres peuples autochtones, que de pouvoir aisément convertir leur représentation mentale de l'espace qu'ils occupent en schéma à deux dimensions, remarquablement proportionné.

Les cartes qu'ils dessinent ne respectent pas l'orientation nord/sud, mais ouest/est. Cette particularité fait que le Mont Pascal est toujours situé en haut, et l'océan en bas, de même que le village de Barra Velha, marquant ainsi le sens d'écoulement des rivières qui prennent leur source dans le mont ; mais cette orientation est peut-être aussi, à la manière des Yanomami – et bien d'autres peuples – pour qui les montagnes revêtent un caractère sacré⁸⁷, s'expliquer par le fait que le Mont Pascal est perçu comme un lieu structurant, originel et tutélaire.

Dans les deux cartes dessinées par Manoel Santana, les rivières sont figurées en rouge, et chacune porte sur ses berges les noms des chefs de famille et de leurs enfants établis aux environs. La graphie suit parfois le sens d'écoulement de l'eau : selon que l'affluent se situe à gauche ou à droite du bras principal, son nom sera écrit tantôt de gauche à droite, tantôt de droite à gauche, avec des lettres en miroir. Les cartes représentent l'espace délimité par les fleuves Corumbau et Caraíva, avec parfois (hors échelle), l'indication des affluents extérieurs à la Terre Indigène, tel que le Jambreiro. À mi-chemin des deux embouchures, un large cercle indique l'emplacement de Barra Velha, accompagné de la mention « *aldeia mãe* ». Outre les noms des rivières et des familles, quelques cercles se détachent : ce sont les différents cimetières dont celui, tout proche de Barra Velha, « des Maxakali », victimes d'une épidémie de rougeole.

Dans ces cartes se trouve une clé qui nous permet de comprendre l'articulation fondamentale entre parenté, esprits et territoires, au moyen d'une perception du temps inextricablement liée à celle de l'espace.

C'est une réflexion d'Alfred Gell (1992 : 18-19), à propos du travail d'Evans-Pritchard sur les Nuer, qui peut nous mettre sur la voie. Pour Evans-Pritchard, en effet, la hiérarchie des unités agnatiques (d'ascendance masculine)

⁸⁷ Jean Chiappino, séminaire EHESS, juin 2005.

Le souvenir des rudes Tapuias

détermine la distance structurale entre deux Nuer, mais a également des implications spatiales et temporelles :

« Les implications temporelles surgissent du fait que les nœuds apparaissent selon des intervalles générationnels, et les implications spatiales du fait que chaque unité agnatique, à chaque niveau de segmentation, est associée à une division territoriale. De fait, le fameux diagramme qu'Evans-Pritchard utilisa par la suite pour illustrer le principe de l'opposition segmentaire, peut être lu comme une carte très schématique du pays Nuer, et peut également être utilisé pour représenter les branches d'un arbre généalogique, qui est aussi bien une représentation du passage temporel des générations. » (ma traduction)

On peut, avec ces éléments, construire un diagramme qui montre « la coïncidence de la généalogie, de la territorialité et de la temporalité » (*Ibid.* : 18). Ceci nous donne un aperçu de ce que pourrait être un « temps structural » : c'est ainsi que deux personnes du même âge, assises l'une à côté de l'autre, peuvent se percevoir comme très lointaines dans le temps.

Dans les cartes dessinées par Manoel Santana, la disposition dans l'espace des familles et des lignées, aléatoire en un sens, recoupe toutefois le chemin ordonné du réseau hydrographique : la résidence des familles est conditionnée par les bras de rivière, dont l'emplacement est à son tour rendu significatif par l'habitat humain. La représentation de haut en bas tient compte du sens logique d'écoulement des fleuves Corumbau et Caraíva, débouchant symboliquement sur Barra Velha (emplacement marqué par un cercle à mi-chemin entre les deux embouchures) : les familles dispersées le long des bras de rivière semblent reliées à la fois au village maternel et au Mont Pascal. J'ai constaté que Manoel Santana dessine, dans toutes les cartes que j'ai pu voir, les rivières avec un feutre rouge, le bleu servant à écrire les noms. Si l'on pense à la symbolique du sang chez les Pataxó, organisme autonome, vecteur des qualités d'une lignée au long des générations, le fait de tracer des rivières de couleur rouge n'est pas anodin. Communauté-mère, rivières de sang ? Il serait assez cohérent, selon l'idée que se font les Pataxó du processus de génération, d'assimiler le schéma de Manoel Santana, plutôt qu'à un arbre, à ses racines humanisées, à un réseau veineux donc, symbolisant à merveille la succession généalogique par le sang et par la terre.

Ces cartes suggèrent, en tout état de cause, l'existence d'un flux d'ordre symbolique, qui tend à confondre continuité générationnelle et réseau hydrographique, circulant entre les pôles formés par le Mont Pascal et le village de Barra Velha. Quel est le sens de circulation de ce flux ? Il me paraît double : les cartes, d'après les commentateurs, sont traversées de haut en bas par un itinéraire invisible dont les points d'arrivée sont le *Cimetière des Maxakali* et le *Ciel*, situés à proximité et à la même hauteur que Barra Velha, chemin suivi par ces Indiens lors de leurs visites occasionnelles. Le fait me paraît digne de

Mondes de la forêt, mondes humains

remarque : en effet, cet itinéraire peut être considéré comme symétriquement inverse de l'occupation du territoire à partir de Barra Velha. On peut dès lors imaginer que ces cartes suggèrent un flux double : dans les temps anciens, circulant d'ouest en est (de haut en bas), des Indiens sauvages investissent la région – tous les récits concordent pour désigner la pointe du village nommée *Céu* comme leur lieu de prédilection. Aux temps historiques, c'est à partir de Barra Velha, après un processus de civilisation, qu'un autre flux commence à circuler, cette fois de bas en haut, à l'origine du peuplement actuel du territoire.

La double articulation de l'espace, chez les Pataxó, est génératrice de temporalité : en tant que territoire constitué mythiquement, il consiste en un monde souterrain, un monde ancien qui soutient le monde terrestre, la forêt formant une zone intermédiaire par laquelle transitent les esprits. Les lieux familiers, perçus en termes d'habitats familiaux, sont autant de repères temporels : la généalogie d'une part, comme exercice mnémonique, et l'anthropisation du milieu, grâce en particulier aux cocotiers qui marquent l'emplacement des maisons, sont autant d'indices qui suggèrent l'imbrication de la vie humaine, dans sa durée, dans sa labilité, et de la construction mentale et physique de la spatialité. Les rapports qu'entretiennent les deux types d'espace que nous avons décrits, le monde souterrain et sylvestre, et celui des hommes, ne sont pas hermétiques. Le deuxième dérive de l'autre, mais par succession, et non par descendance. On peut se demander, devant les descriptions effroyables de l'homme-bête et du jaguar nu, figures monstrueuses du passé, si l'histoire des Pataxó ne serait pas celle d'une relégation progressive de la forêt vers le monde souterrain, dont les accès vers le monde des hommes sont sévèrement contrôlés par le biais du rituel de l'*Awé*, le temps d'un jour, avant de se refermer.

QUATRIÈME PARTIE

DES HOMMES D'INFLUENCE

CHAPITRE 7

« MON PARENT, MON AMI » : L'EXERCICE DU POUVOIR CHEZ LES PATAXÓ

La configuration actuelle du village de Barra Velha reflète un phénomène continental : les rapports avec les autorités administratives, tutélaires comme la FUNAI*, municipales pour l'école et les infrastructures, et nationales comme c'est le cas de la FUNASA*, impliquent un décentrage aussi bien des activités productives que des fonctions de représentations, incarnées par le cacique et une élite qui monte en puissance, celle des instituteurs. Comme nous le verrons au chapitre suivant, les professeurs indigènes sont, de par leurs rapports privilégiés avec le monde extérieur, des concurrents directs du cacique. Le cacique, lui, appartient pour l'heure à l'ancienne génération, analphabète, attachée au respect des traditions, génération sur laquelle repose, en fin de compte, la légitimation du pouvoir (Brown, 1993 : 312).

José Ferreira, cacique de Barra Velha, est âgé d'une cinquantaine d'année, mais on ne lui en donnerait guère plus de quarante. Accentuant son air juvénile, ses cheveux frisent légèrement et ses yeux pétillent lorsque, après avoir échangé quelques propos banals, on l'amène à évoquer ce qui touche aux histoires du village. Et quelles que soient les digressions provoquées par une question ou une remarque, il ne perd jamais le fil et reprend le récit là où il l'avait laissé. Raconter une histoire n'est pas une perte de temps, selon ses propres termes : cela fait partie de sa mission que d'expliquer, aux siens comme aux gens de passage, l'histoire de la terre indigène, les aléas de la vie quotidienne, ou les questions politiques du moment. Cette importance accordée à la chose parlée est paradoxalement accrue du fait que José Ferreira est analphabète, au point de

Des hommes d'influence

signer son nom, non d'une croix, mais d'une empreinte digitale. Il tire de son analphabétisme à la fois honte et fierté : il proclame qu'il n'est pas besoin de savoir lire quand on a une mémoire exhaustive, plus fiable que les documents écrits, et que le fait de savoir lire, pour certains (et il vise, je pense, les instituteurs, les jeunes lettrés qu'il appelle *a modernagem*, comme s'ils étaient atteints de « modernite »), servirait d'excuse à une ignorance d'un autre ordre, celle des traditions, des savoir-faire, des questions de préséance et de parenté.

Or j'ai très souvent croisé José Ferreira portant sous son bras une chemise transparente pleine de documents, un stylo à bille glissé dans l'échancrure de son polo, véritables accessoires qu'il conserve durant ses discours adressés à la communauté. Nul n'ignore son incapacité à lire ou à signer effectivement des documents officiels, mais ces éléments sont des signes d'un autre ordre, des signes d'autorité nécessaires à l'exercice de sa fonction, attestant qu'il maîtrise ou domine le champ interethnique. Ils désignent ce pan de l'exercice qui concerne les rapports avec l'extérieur, car ils sont les *objets transitionnels* entre le monde indien et le monde des Blancs. Nul doute que José Ferreira ne soit sérieusement handicapé, lors des réunions politiques, par son analphabétisme. Mais il compense cette faiblesse par tout ce qui fait de lui un chef : son ascendance familiale, sa faculté oratoire, sa capacité de synthèse, sa manière de créer des consensus par des arguments d'un bon sens imparable.

C'est la figure du cacique qui nous permettra d'éclairer la situation particulière, au regard même de l'ensemble pataxó, du village de Barra Velha, considéré comme la « terre mère », lieu originel de leur diaspora.

On l'a vu : bien des études dites « d'ethnogenèse » suggèrent que le caciquat est, pour les Indiens du Nordeste, une fonction d'origine récente, imposée par l'extérieur, qui relèverait du phénomène plus ample « d'invention de la tradition »⁸⁸. Pour João Pacheco de Oliveira (1999 : 20), l'ethnogenèse est un processus lié à la territorialisation, compromis entre l'organisation traditionnelle des groupes ethniques et les prescriptions de la Constitution brésilienne de 1988. Le processus de réorganisation sociale s'accomplirait en quatre étapes : création d'une nouvelle unité socioculturelle moyennant l'établissement d'une identité ethnique de différenciation, constitution de mécanismes politiques spécialisés (parmi lesquels la fonction de cacique occupe une place centrale), redéfinition du contrôle social sur les ressources naturelles et, finalement, réélaboration de la culture et du rapport au passé.

Le cacique est-il la « créature de la FUNAI », réponse opportuniste aux exigences du monde extérieur ? Au contraire de ce qui se produit dans les

⁸⁸ Les purs Indiens du Mato Grosso sont plus directs encore, qui qualifient les Pataxó d'*índios paraguaios*, c'est-à-dire d'Indiens « en toc », selon Philippe Erikson.

Mon parent, mon ami...

autres villages de la Terre Indigène du Mont Pascal et dans d'autres territoires pataxó, près d'un millier d'habitants se plient ici à l'autorité d'un seul cacique qui, malgré la puissance des « parentèles factions » (Menget, 1993 : 69), a toujours ou presque appartenu à la même famille, celle des Ferreira. Ce quasi-monopole familial est attesté, et surtout renforcé par la tradition orale, qui remémore les chefs successifs et leurs statuts divers de *língua**, de *capitão*, et finalement de *cacique*, terme employé par les Pataxó. Un récit, rapporté par José Ferreira lui-même, nous permettra en ultime instance de comprendre les ressorts de cette légitimation.

Línguas, capitães, caciques : évolution de la chefferie traditionnelle

Le cas des Pataxó est tout à la fois particulier et exemplaire de ces communautés *tapuia* du littoral de Bahia et d'Espírito Santo qui ont subi des bouleversements insidieux ou violents : réduction probable de la taille des groupes de la fin du XVIe au début du XIXe, lorsque l'arrivée des colons obligea les Indiens à se constituer en noyaux familiaux très mobiles, vivant de chasse, de cueillette, de pillage ; sédentarisation dans la deuxième moitié du XIXe avec les missions des frères Capucins qui reprirent le modèle jésuite de village autonome, sans grand succès du point de vue de l'intégration des Indiens à la communauté nationale, mais délivrant, à l'aube du XXe siècle, des communautés désormais catholiques et pratiquant régulièrement l'agriculture comme principal moyen de subsistance.

Dans la première moitié du XXe siècle, les Pataxó formaient, comme la plupart des *caboclos* ou paysans pauvres de la région, des groupes éparpillés, unis par des liens familiaux, implantés le long des affluents du Corumbau et du Caraíva, qui leur servaient de voies de communication. Cette organisation en groupes familiaux, on la retrouve par exemple chez les Kaimbé de l'intérieur de Bahia, qui ont connu un parcours similaire à celui des Pataxó (extinction proclamée dès le XIXe siècle, résurgence dans les années 1940). Mais Jorge Bruno de Souza, qui les a étudiés (1995 : 266), établit un lien entre cette forme d'organisation sociale et la difficulté que rencontrèrent les Kaimbé, après leur reconnaissance par le SPI, à désigner un représentant, *capitão* puis cacique : « Habités à un *modus vivendi* paysan où les groupes familiaux jouissent d'une relative autonomie, l'établissement d'une hiérarchie politique provoqua une réaction négative chez ceux qui n'étaient pas disposés à accepter l'autorité du *capitão* » (ma traduction). Ce cas de figure ne s'est pas présenté chez les Pataxó, ce qui nous laisse à penser que la fonction de dirigeant était inhérente à leur organisation sociale. S'il y eut bien scissions et donc conflits d'autorité, ils furent résolus, comme chez les Krenak (Paraíso, 1998 : 784) et les Maxakali (Álvares, 1992 : 54), par l'éloignement volontaire du rameau familial concerné.

Des hommes d'influence

La dispersion de l'habitat, le mode de vie paysan, n'empêchaient pas, en effet, que soit dévolue à un membre de la communauté géographique une délégation d'autorité. Ce chef désigné était nommé *o Língua** – le « Langue ». Cette désignation trahit le fondement de son pouvoir : celui de la parole qui confère une autorité de persuasion et surtout, de médiation. Le chef ne peut compter que sur sa capacité oratoire pour emporter l'adhésion, avec cet avantage qu'il détient la « parole autorisée ». Les récits des Pataxó concernant les *Línguas* de l'ancien temps soulignent l'aspect primordial de leur mission : être le truchement entre leur communauté et les autres groupes indigènes. Jusqu'au milieu du XX^e siècle, l'isolement de la région du Mont Pascal permettait aux Pataxó d'entretenir des liens avec des communautés plus lointaines, les Maxakali particulièrement, venant régulièrement du Minas Gerais par la *Serra dos Aymorés*, pour des séjours consacrés vraisemblablement à la pêche et à la récolte de coquillages. Ces rencontres, certes amicales, nécessitaient, comme on l'a vu, un rituel d'approche, une forme d'appropriation réciproque dont l'initiative revenait au *Língua*, de même qu'il était responsable du succès ou de l'échec de ces rapprochements, comme nous l'a montré l'histoire de Maria Correia et ses variantes. Les Maxakali, considérés comme des Indiens sauvages par les Pataxó, étaient reçus par le *Língua* au lieu-dit *Céu*, le Ciel, à la pointe nord du village actuel de Barra Velha. Ces contacts, selon la tradition orale, s'espacèrent puis se rompirent dans les années 40. Paradoxalement, c'est au moment où les Pataxó se trouvèrent en contact permanent avec des Blancs qu'ils furent isolés des autres peuples indigènes, se trouvant dans l'impossibilité de réactiver l'usage de leur langue et de leurs traditions.

La fonction de *Língua* laisse alors la place à celle de *Capitão*, titre dont l'origine remonte à la *Loi des Libertés* édictée par Pombal en 1755. Cette dénomination fut adoptée par le SPI qui une fois les contacts établis avec les Indiens, désignait un « capitaine » au sein du groupe afin de servir d'interlocuteur. Les membres fondateurs du SPI étant des militaires, ils accordaient ce grade au chef de la communauté afin, probablement, de souligner son insertion symbolique dans une chaîne de commandement. Si j'en crois mes interlocuteurs pataxó, un « capitaine » indigène avait autorité sur un sergent de l'armée régulière et rang d'égalité avec un capitaine. Cette dénomination trahit surtout le désir du SPI de mouler peu à peu les sociétés indigènes sur le modèle dominant, en déléguant au chef traditionnel un pouvoir de décision et de coercition émanant de la société nationale, qui le rendit responsable vis-à-vis d'elle du comportement du groupe dont il avait le commandement. L'existence d'un *Capitão* parmi les Pataxó implique-t-elle qu'auraient eu lieu des contacts avec le SPI avant 1951, année du voyage d'Honório à Rio ? L'adoption de cette désignation ne trahit-elle pas plutôt le fait que les Pataxó, conscients de leur origine ethnique, s'étaient enquis très tôt

Mon parent, mon ami...

de leurs droits, comme le prouve ce voyage d'Honório, explicitement voué à contacter l'organe indigéniste ? Toujours est-il que la substitution du *Língua* par le *Capitão* semble entériner l'irréversible domination de la société nationale, désormais seule interlocutrice des Pataxó.

Honório Ferreira, premier *Capitão* identifié comme tel, ayant mal utilisé de son autorité (il ne parvint pas à obtenir la reconnaissance du SPI et ne sut pas empêcher la rébellion, suivie du massacre, en 1951), laissa la place à son cousin, Epifânio Ferreira, qui, prenant en charge une communauté dévastée, assit son pouvoir sur l'exemple donné par lui-même et sa famille, et sur la persuasion, en allant convaincre un par un les réfugiés de revenir au village pour le reconstituer, se soumettant durant vingt ans à une existence misérable, s'alimentant principalement, et cela en cachette, des produits de la mangrove. Son fils Luís lui succéda dans les années soixante. Là encore, c'est la fonction de porte-parole qui l'emporte dans les récits qui le concernent : Luís Capitão (ce surnom lui est resté), c'est l'homme des voyages à Brasília, celui qui, au contraire d'Honório, sut convaincre la FUNAI d'implanter un poste indigène à Barra Velha, ce qui fut fait en 1969. Nous verrons, avec l'histoire de Josefa, comment le cacique actuel tente de réécrire l'histoire, en attribuant à sa mère la « sortie » de la mangrove et l'obtention du droit de cultiver.

Dès lors, la communauté entre dans une logique de « réindianisation » : le successeur de Luís, son cousin Roberto Ferreira, ne fut pas nommé *Capitão*, mais *Cacique*, terme *arawak* originaire de l'Amérique espagnole. Roberto fut celui qui accompagna la constitution d'une communauté se dédiant à nouveau à l'agriculture, à la période charnière de l'ouverture de la route nationale BR101 (1971), au moment où la pression agricole et immobilière menaçait les fondements mêmes de l'identité indienne de Barra Velha. C'est par son exemple, son savoir ancien, son attachement aux traditions que la communauté s'ancra dans l'imaginaire et dans la continuité d'une ancestralité mythique, plutôt que de se fondre dans les circuits économiques émergents

Les récits qui portent sur l'exercice de la fonction de cacique permettent de deviner la source de leur autorité : les caciques qui se succédèrent à la tête du village, comme le furent les derniers capitaines, étaient des *guerreiros*, des « guerriers », c'est-à-dire des hommes d'influence, et c'est l'aura qui entoure Roberto aujourd'hui encore, malgré son net penchant pour l'alcool, pour avoir su, dans les moments critiques, affirmer une autorité à la hauteur des circonstances. L'ivrognerie est pourtant, avec « l'ambition » (les Pataxó nomment ainsi l'âpreté au gain) et la paresse, parmi les pires vices qui se puissent trouver parmi eux ; mais ce vice devient vénial s'il est compensé par une vertu magistrale, comme celle d'être un « guerrier ». Ajoutons à ces qualités le rôle que dut jouer l'énergie de son vice-cacique, Alfredo Brás, personnalité contestée, réputé querelleur, qui mourut assassiné en 1985 ; d'après Manoel

Des hommes d'influence

Santana, la mort d'Alfredo était gravée dans son comportement : battant ses propres enfants, n'hésitant pas à rudoyer les gens, mais par ailleurs pourvu d'un charisme qui fit qu'on lui confia nombre de missions de représentation auprès d'autres ethnies, son assassinat indique qu'il est vital pour un cacique de gouverner sans coercition, car il ne bénéficie d'aucune immunité particulière et n'est en rien protégé contre des représailles. « Trente-cinq fois il a cherché querelle, à la trente-sixième on l'a tué », m'a dit Manoel Santana en guise d'épithaphe.

L'exercice du pouvoir

On relate le passage de quelques caciques n'ayant pas laissé de trace particulière ou dont le caciquat fut trop bref pour marquer les esprits : la communauté fait alterner l'exercice du pouvoir entre des anciens à l'expérience confirmée mais éprouvant parfois le besoin de lever le pied, et des jeunes ayant de l'ambition et des idées. Ces chefs transitoires ne doivent pas occulter celui qui incarne, depuis trente ans, la continuité de la fonction au sein du village, José Ferreira. Constamment rappelé au pouvoir, il excelle à résoudre les crises. Il va de soi, dans l'esprit pataxó, que l'on n'ambitionne pas de devenir cacique : comme pour toutes les fonctions honorifiques, les Pataxó se défendent d'y avoir même aspiré. « On est venu me voir », « le Conseil a insisté », « On m'a dit : personne d'autre que toi ne peut le faire » : tels sont les arguments qui obligent un homme, à son corps défendant, à occuper la fonction de cacique ou de *pajé*. Il est vrai, dans le cas du cacique, que cette fonction n'est guère gratifiante : José Ferreira a dû, dès l'origine, renoncer à cultiver un champ pour se faire pêcheur, et résider ainsi à proximité du village. Les zones fertiles étant situées loin à l'intérieur des terres, les soins à accorder aux plantations exigeraient en effet de longues absences, et les obligations de cacique, à l'inverse, impliqueraient que l'on néglige ses récoltes. C'est pourquoi José Ferreira est pêcheur alors même, dit-il, qu'il n'aime pas ce métier⁸⁹. Il ne reçoit aucune gratification particulière. Tout juste met-on à sa disposition, pour ses déplacements, une vieille Toyota tout terrain avec chauffeur, à laquelle tous les habitants du village ont, en pratique, accès.

⁸⁹ On peut comprendre ainsi les raisons de cette désaffection : Ferreira par sa mère, femme prestigieuse, José préfère occulter son ascendance paternelle. « Mon père n'était pas Indien », me dit-il un jour de manière lapidaire quand je lui demandai le motif de son silence. Il prétendra même, avant de se contredire, que son père mourut avant sa naissance. Le père de José Ferreira était noir, et son métier était la pêche. C'est lui qui enseigna à José les secrets de son art. José Ferreira, malgré qu'il en ait, a pris ainsi la succession de ses deux parents en étant à la fois cacique et pêcheur ; mais il a choisi de s'inscrire dans la continuité familiale de sa mère.

Mon parent, mon ami...

Contrairement à l'image d'Epinal qui représente le cacique « disant la tradition », José Ferreira se préoccupe avant toute chose du bien-être de la communauté et c'est bien souvent l'avenir qui est l'objet de ses considérations :

Je te le dis, Floriano, ce village de Barra Velha que tu connais, qui s'appelle Barra Velha parce que c'est une vieille bête, vraiment, ce village, il était difficile d'y vivre, on interdisait les visites dans cette zone, mais avec cette petite intelligence qui est la mienne, je suis allé à Brasília à l'époque, pas seulement pour cela mais en profitant d'une occasion, et j'ai dit au Président de la FUNAI qu'à l'intérieur du village la FUNAI avait une grande responsabilité, mais que l'on pouvait partager le travail. Puisque le président est à Brasília, qu'il s'occupe de la FUNAI de Brasília, mais pour ce qui était du village, il pouvait être tranquille, car il y avait un cacique qui résolvait les problèmes.

Cette mission aboutira dans les années 90. L'ouverture de la réserve aux touristes, décision lourde de conséquences⁹⁰, inséra de manière irréversible les Pataxó dans le circuit économique régional :

Et c'est à partir de ce moment que les touristes sont arrivés. Ils sont arrivés, et à partir de ce moment les choses se sont améliorées, c'est devenu bien mieux qu'avant. Car jusque là les Indiens n'avaient même pas de **tupissai*** pour s'habiller, ils n'avaient pas de vêtements, parce qu'ils travaillaient dans l'agriculture, et personne n'achetait rien, il n'y avait pas moyen de vendre les produits au dehors, alors ils travaillaient mais leurs habits étaient tout déchirés, tout rapiécés, et quand les visites de touristes furent autorisées, on leur vendait des colliers, cela faisait un peu d'argent, on pouvait acheter des vêtements, de la nourriture, acheter le nécessaire, et à partir de là la situation de l'indigène s'est améliorée.

La démarche de José visait à affranchir les Pataxó de leur dépendance à l'égard de cet organisme, avec pour contrepartie, assumée par José, la mission de « résoudre les problèmes »⁹¹.

C'est précisément cette gestion des problèmes au quotidien qui m'intriguait. Comment José Ferreira concilie-t-il le relatif isolement dans lequel il vit (sa maison borde la plage, à quelque distance de l'entrée du village) et la résolution des menus événements qui ponctuent la vie d'un village ? On ne voit nulle part (sauf dans la brigade de pompiers indigènes) de chaîne ou de relais de commandement. Si le rôle de cacique vis-à-vis du monde extérieur semble clairement établi et accepté, sa mission à l'intérieur de la communauté est problématique. Le cacique « résout les problèmes » ; mais quel type de problème, et au nom de quelle autorité ?

⁹⁰ José m'avouera, un an après cet entretien, que cette ouverture avait détourné les Indiens du travail agricole.

⁹¹ Patrick Menget faisait observer, à juste titre, que ces propos ressemblaient fort à une appropriation de la rhétorique de la FUNAI, qui cherche ainsi à responsabiliser les Indiens.

Des hommes d'influence

La gestion des ressources naturelles – et des revenus qu'elles sont susceptibles de générer – entrent pour une part dans sa sphère d'intervention, même si les pressions qu'il exerce sont limitées. En voici deux exemples, qui m'ont été rapportés par Jean-François Timmers, responsable du projet *Monte Pascoal Pataxó* :

Lors d'une réunion à Boca da Mata, village situé à 40 kilomètres de Barra Velha, était débattue la question de l'artisanat de pièces en bois, les écuelles particulièrement, qui exigent que soient abattues des essences nobles, tel le *paraju* (*Manilkara longifolia* – *Sapotaceae*) ou l'*arruda* (*Swartzia eucalyphora* – *Caesalpinaceae*). La fabrication de ces écuelles, lorsqu'elle est pratiquée manuellement à l'aide d'une herminette, entraîne un effroyable gâchis de bois ; lorsqu'elle est pratiquée en série, à l'aide de tours, elle mène à l'abattage de nombreux arbres, menaçant leur survie au sein du Parc (Timmers nomme cette pratique « *industrianat* » – cit. in Ricardo, 2004). Le village de Boca da Mata, qui comme son nom l'indique était lors de sa fondation, il y a vingt-cinq ans de cela, à l'orée de la forêt, est le centre actuel du trafic d'essences nobles extraites des zones protégées. Les conflits familiaux au sein de ce village interdisaient que soit prise une décision allant dans le sens d'un arrêt de la production. C'est pourquoi ce fut la parole de José Ferreira qui fut écoutée à l'issue de la réunion, de par son autorité reconnue, mais aussi du fait qu'il était membre d'un village ayant opéré avec succès sa reconversion⁹². José Ferreira exposa que lors de la reconquête du Parc National, en 1999, les Pataxó avaient pris l'engagement, devant la Nation toute entière, de préserver ce Parc mieux que l'IBAMA* ne l'avait fait. La production d'écuelles équivalait à un parjure, qui discréditerait tous les efforts entrepris ultérieurement pour améliorer les conditions de vie des communautés indigènes de la région.

Ces paroles produisirent leur effet : dès le lendemain, Jean-François Timmers, le directeur de l'ONG chargée d'accompagner la gestion du Parc par les Indiens, recevait la visite du principal producteur d'écuelles, lui proposant d'abandonner son activité en échange d'un poste d'agent environnemental pour lui et pour certains membres de sa famille.⁹³

L'autre exemple relève du même domaine, mais concernait le village de Barra Velha lui-même. Certains habitants du village s'étaient lancés dans le commerce des piquets de clôture faits de *braúna* (*Melanoxylon braunia* – *Caesalpinaceae*), alimentant toutes les *fazendas* de bétail de la région. Personne ne

⁹² Les artisans de Barra Velha ont abandonné les écuelles pour les colliers de graines et de plumes, il y a plus de dix ans de cela. Je soupçonne cependant que cette reconversion fut d'abord motivée par la disparition de la forêt aux alentours de Barra Velha.

⁹³ Episode datant de 2004. J'ai appris entretemps qu'avec l'argent gagné comme agent environnemental, ce producteur d'écuelles avait acheté d'autres tours à bois, démultipliant sa production...

Mon parent, mon ami...

semblait y trouver à redire ; régulièrement, un tracteur équipé d'une remorque venait charger les piquets taillés par les Indiens, pour les transporter hors de la terre indigène. Un jour, José Ferreira se présenta, barra la route du tracteur, en confisqua les clés, et devant les protestations qu'il suscita, il tint *grosso modo* ce discours : « Ces piquets que vous vendez pour rien aux Blancs, dans quelques années se seront vos enfants qui devront les acheter là-dehors et les Blancs ne leur en feront pas cadeau ». Sa décision fut acceptée, probablement de mauvaise grâce, mais ses paroles tenues face à la communauté, témoin du bien fondé de ses arguments, n'acceptaient pas de contradiction.

Ce dernier exemple nous montre que le consensus, s'il est souhaitable, n'est pas une fin en soi pour le cacique. Le reproche le plus souvent adressé à José Ferreira est d'ailleurs d'être un autocrate ; cela, probablement, explique un revers qui lui fit abandonner pour quelques temps sa fonction. Il se rendit un jour, seul, dans la boutique d'un habitant du village qui, de notoriété publique, vendait de la *cachaça* (du tafia) sous le manteau⁹⁴. La discussion s'échauffa au point que le cacique fut traité, par l'épouse, de *boca de bosta*, ce que l'on peut traduire par « gueule de bouse ». Cette insulte lui fit si mal, me dit-il, qu'il abandonna ses fonctions sur le champ. Ayant interrogé d'autres personnes à propos de cette affaire, j'en eus un écho différent. Sans justifier la violence du propos, on m'expliqua « qu'il aurait dû réunir le conseil des anciens, évoquer publiquement la question, demander à ce sujet qu'une décision soit prise collectivement et se rendre ensuite chez cet Indien, pour lui signifier la décision. »

Mais ce sont les rapports interethniques qui génèrent le plus grand nombre d'affaires, et la décision d'ouvrir la réserve aux touristes fut lourde de conséquences. Les Indiens répugnent au vol, malgré les tentations que constituent l'entreposage de matériel coûteux, les visites de non-Indiens (touristes mais aussi agents du gouvernement ou anthropologues) dont les bagages regorgent d'équipement et de nourriture. L'image de moralité dont ils bénéficient leur permet d'éviter toute intervention extérieure, c'est pourquoi les cas de vol sont traités avec une célérité toute particulière. Les larcins commis à l'encontre des touristes de passage⁹⁵, ou à l'encontre de l'équipe de la FUNASA* (des individus s'étaient introduits dans le dispensaire et avaient subtilisé du matériel médical et des réserves de nourriture) sont considérés comme des fautes graves, car elles auront forcément des répercussions à l'extérieur. La pression qui s'exerce sur la famille est alors suffisante pour que les parents, la

⁹⁴ Il est théoriquement interdit d'introduire de l'alcool dans une Terre Indigène, sauf lors des fêtes.

⁹⁵ A la différence des anthropologues, les touristes n'ont pas le droit de passer la nuit dans la Terre Indigène. Ils séjournent généralement à Caraíva, et font une seule visite, à pied ou en buggie, à Barra Velha.

mère le plus souvent, demandent à leur fils de quitter le village pour s'installer dans une autre communauté, généralement à Coroa Vermelha. Il faut donc un subtil équilibre de forces pour qu'une pression puisse s'exercer sur des familles comptant parfois, au sens large, plus d'une centaine de personnes. De plus, il y a chez les Pataxó une marge de tolérance importante, les leaders se contentant d'émettre, de loin en loin, une remarque signifiant que toute patience a ses limites. Et s'il n'est pas tenu compte de ces remarques, si le désordre persiste, alors seulement le conseil sera réuni et une décision sera prise⁹⁶. Rien, formellement, n'oblige un contrevenant à respecter une telle décision. La situation pourra ainsi perdurer quelque temps, mais une sourde exaspération commencera à se faire jour chez les familles lésées ou incommodées, pouvant déboucher, de manière explosive, sur une mort d'homme, avec ses conséquences de représailles et d'exil.

Toute la complexité des rapports entre José Ferreira et la communauté qu'il administre m'apparut le jour où j'assistai à l'un des exercices les plus révélateurs de sa mission, celle qui consiste à distribuer les dons en provenance d'œuvres caritatives. Nombre d'Indiens de diverses communautés, y compris non-pataxó, m'ont expliqué à quel point la charge de la distribution était pour les caciques prétexte à affirmer leur pouvoir, en en prélevant la meilleure part ou en privilégiant leurs affidés. Le système lui-même incite à agir de la sorte, puisque selon mes interlocuteurs, la FUNAI tend à accorder au cacique plus qu'il ne demande afin de le rendre redevable et de faire taire certaines revendications. Je dois préciser que rien de tel ne s'est produit, à ma connaissance, sous le caciquat de José Ferreira.

Le village avait à sa disposition dix cartons de vêtements, originaires de Hollande, à charge pour le cacique de les distribuer en notant soigneusement le nom des récipiendaires. Je proposai mes services, voyant là une bonne occasion de relever les patronymes les plus courants. José Ferreira me confia donc la précieuse chemise et le stylo à bille, et nous nous acheminâmes vers l'ancienne école, dont le porche, que fermait une grille, servirait de lieu de distribution. José avait, dans sa grande sagesse, mis sous clé trois cartons destinés au village de Pará, dont les représentants viendraient ultérieurement.

Ce fut l'erreur du cacique que de profiter de l'occasion pour évoquer les affaires qui perturbaient le village. Il était trois heures de l'après-midi, et moins de trois heures plus tard le soleil allait se coucher. La distribution devait coûte que coûte être terminée d'ici-là. Mais José, qui se laissait facilement griser par

⁹⁶ Le conseil n'est pas, à ma connaissance, une instance formellement constituée. Lorsqu'un problème est soulevé, les anciens et *lideranças** disponibles se réunissent. Parfois leurs épouses assistent aux réunions mais s'assoient hors du cercle formé par les hommes, sans se priver toutefois d'émettre des commentaires.

Mon parent, mon ami...

ses paroles, exposa longuement les cinq points qu'il voulait résoudre. Il s'agissait d'abord d'un appel d'offre à une compagnie d'autobus concurrente de celle qui assurait la liaison avec Eunápolis. Les Indiens étaient las d'assumer les frais de réparation de la route constamment lessivée par les pluies. La deuxième affaire avait défrayé la chronique : c'était l'affaire du *gringo* (un touriste flamand) qui, s'estimant lésé par un Indien avait mis, semble-t-il, le feu à la maison qu'il avait louée à Caraíva. José Ferreira demanda à l'assistance d'approuver, ou non, l'extension de son autorité jusqu'à ce village, extérieur à la réserve⁹⁷. Dans cet esprit, il évoqua une autre affaire, celle d'une petite Indienne de ce même village dont il était de notoriété publique qu'elle volait les touristes : les parents, bien que ne résidant pas à Barra Velha, devaient respecter la volonté des Indiens de ne pas être mêlés à des histoires de vol. Plus gravement, il exposa ses démarches auprès des familles des deux voleurs du dispensaire de la FUNASA. Elles avaient, disait-il, acquiescé à l'idée d'un éloignement des jeunes gens, l'un d'eux s'étant d'ailleurs déjà enfui. Pour finir, il évoqua la Toyota mise à la disposition du village par la FUNAI. Il rappela qu'elle était destinée uniquement aux urgences, et non au transport des produits des champs. Quiconque l'emprunterait à des fins personnelles devrait payer l'essence. Quant au chauffeur, il lui avait fait une remontrance et s'était plaint à la FUNAI de l'état déplorable dans lequel il laissait le véhicule, couvert de boue, l'intérieur souillé de mégots et de papiers gras.

La foule s'impatientait. Commencé avec bonhomie (« *meus parentes pataxó, minhas comadres, meus pataxózinbos* » – « parents pataxó, mes commères, mes petits pataxó »), le discours, à mesure que l'impatience de la foule augmentait, se faisait contradictoire dans ses aboutissants. Tantôt José alléguait : « j'aurais pu prendre cette décision tout seul mais j'ai voulu d'abord vous consulter », tantôt affirmait au contraire qu'aucune décision ne pouvait être prise sinon collectivement. Ces hésitations trahissent l'absence d'une assise institutionnelle au pouvoir du cacique : qui peut prétendre, en effet, qu'une question d'un certain ordre autorise, ou n'autorise pas, la décision d'un homme seul ? Lorsqu'il prétendait haranguer la foule à titre purement consultatif – ce qui, d'après moi, était bien son idée – il se rendait compte que dès lors, on pouvait lui opposer que l'heure du discours était mal choisie, et qu'il ne faisait qu'accentuer l'impatience des gens massés dans l'attente de vêtements, anxieux à l'idée de repartir les mains vides. Il se reprenait donc, arguant avoir besoin d'une décision collective, ce qui apaisait les hommes mûrs, mais ne calmait en rien l'irritation des femmes et l'exaspération des enfants.

⁹⁷ En réalité, Caraíva faisait bien partie de la Terre Indigène telle qu'elle fut homologuée en 1991. Mais les Blancs, pêcheurs pour la plupart, qui y étaient installés depuis longtemps obtinrent des Indiens le droit d'y demeurer : ils s'empressèrent alors de revendre leurs terrains à des patrons d'auberges. José Ferreira estime donc que ce village devrait réintégrer la réserve.

Des hommes d'influence

Les files s'étaient formées : les femmes et les enfants d'un côté, et les hommes de l'autre. Cent cinquante personnes environ attendaient dans le jour déclinant. Le cacique avait pris place derrière la grille avec les agents en charge de la distribution, la consigne étant que ne devaient entrer que deux personnes à la fois, qui choisiraient trois pièces de vêtements, puis ressortiraient. Ceux qui entrèrent en premier se hâtèrent d'inspecter les cartons en les vidant mais ne se pressèrent pas de choisir. Bientôt on dut appeler les femmes enceintes ou les plus âgées, car l'attente devenait intolérable. Et lorsque le soleil se coucha, il y eut comme une explosion. Ce fut une ruée menée par les enfants : la foule envahit le porche, la grille fut plaquée contre le mur, les vêtements se mirent à voler dans tous les sens, des enfants repartaient chargés de vingt sandales dépareillées, de pièces de puzzles éventrés, ou lançaient à l'extérieur des culottes, des manteaux mauves en fausse fourrure, des poupées de chiffon. José Ferreira, l'air désabusé, hochait la tête. La panique montait chez ceux qui, chassés du centre, écrasés contre les grilles, étaient menacés d'étouffement. De jeunes enfants se glissaient entre les jambes des adultes, ou escaladaient des enfants encore plus jeunes pour accéder au fond des caisses. En quelques minutes il ne restait rien d'autre que des morceaux de puzzle qui n'avaient pas trouvé preneurs. Ceux qui n'avaient pu entrer, furieux, s'éloignèrent pleins de récriminations. Je demeurai interloqué devant ce porche vide, ces cartons déchirés, stupéfait qu'on n'ait relevé aucune victime. Et José Ferreira, mal à l'aise, vint me voir, avec un sourire qui dissimulait sa consternation : « *E daí Floriano, viu como que é* » – « tu as vu comment ça se passe ». Je compris que son malaise venait du spectacle de son autorité bafouée, car pour le reste, cette distribution n'avait pas, semble-t-il, dérogé à la règle.⁹⁸

On peut se demander, d'après cet épisode, si la principale mission du cacique ne serait pas, justement, de négocier en permanence le bien-fondé de sa fonction et l'étendue des pouvoirs qui lui sont conférés. Le résultat serait sans doute décevant : face à la foule, José Ferreira ne put maintenir son autorité qu'en se dispensant de l'exercer à l'instant où la situation échappait à son contrôle. On pourrait dès lors en conclure qu'on ne lui reconnaît d'autorité que dans tout ce qui concerne les rapports interethniques, s'approchant en cela du *Língua* de l'ancien temps, avec cette différence que les interlocuteurs sont désormais les organes de tutelle et les touristes. Au sein du village même, il n'emporte les décisions que par la force de ses arguments, et ses dérives autoritaires peuvent se retourner contre lui. Mais que son autorité nous semble limitée ne doit pas nous conduire à en minimiser la portée, ni le fait que son principal ressort réside en une légitimation qui dépasse son exercice quotidien, pour plonger ses racines dans les suites du *Massacre de 51*, et dans l'action de Josefa, la mère de José.

⁹⁸ La redistribution des vêtements grappillés s'effectua probablement dans les jours qui suivirent, sans plus ni moins d'iniquité que si l'on avait respecté l'ordre d'arrivée de la file.

José Ferreira ou la stratégie dynastique

Josefa Ferreira, décédée en 2000, était fille d'Epifânio, sœur de Luís, et l'une des rares femmes à être inscrite au panthéon des « guerriers ». Son autorité et son charisme lui valent parfois d'être désignée, dans certains récits, comme un cacique à part entière. Il semble qu'en l'absence du capitaine Luís, parti à Brasília, ce fut José qui fut désigné comme cacique alors qu'il n'était âgé que de 19 ans : il représentait en quelque sorte l'autorité de sa mère qui ne pouvait officiellement occuper cette fonction. Ce cas de figure ne doit pas nous étonner : le leadership féminin, s'il n'est pas volontiers mentionné, s'avère dans les faits assez fréquent, chez les Pataxó comme chez d'autres groupes indigènes du littoral⁹⁹. Selon les dires de José lui-même, l'exercice de son autorité est indissociable de la figure maternelle de Josefa :

Ma seule protectrice, la seule qui m'ait protégé et m'ait appris à être ce que je suis maintenant, c'est ma mère, car elle fut la plus grande des guerrières. C'est pourquoi je désire aujourd'hui exposer la lutte que ma mère a luttée pour moi, qui m'a laissé en paix, elle qui m'a demandé à l'heure de sa mort de prendre soin du village, à l'heure de mourir elle m'a fait cette demande. C'est pourquoi, Floriano, je le dis : cette mère-là, ma mère, elle m'a montré le droit chemin, elle m'a montré la bonne route, elle m'a donné tous les traits de caractère que j'ai aujourd'hui, et où que j'aille, je suis reçu, je suis applaudi, à cause de ma mère, car ce fut une femme qui a livré bataille ; car tout, ici, était entre les mains de l'IBAMA, l'IBAMA ne laissait pas même à l'Indien le droit de retirer une paille [*sí*] pour couvrir sa maison, il ne lui laissait pas retirer un cheveu de *piaçava* pour le vendre et acheter ce dont il avait besoin, il ne le laissait pas ouvrir un champ pour planter, rien du tout, et c'est pourquoi je dis : la meilleure personne que j'aie connue dans ma vie, celle qui m'a donné l'opportunité d'être ce que je suis aujourd'hui, c'est ma mère. Et c'est pourquoi, à cause de cette entente que j'eus avec elle, je te dis : je ne me repens pas, je me sens bien, je suis heureux, je suis sincèrement libéré des soucis, car de toute façon ce que je ne peux faire de bon pour quelqu'un, de mal non plus je ne peux faire, car m'a mère me l'a appris quand je suis venu en ce monde, elle m'a appris à recevoir les gens, elle m'a appris à lutter pour mon droit et celui des gens d'ici, c'est pourquoi je dis : tant que je pourrai cligner des paupières, tant que Dieu m'accordera de cligner mes paupières en ce monde, je serai celui qui luttera pour mon droit, mais lutter sans faire de tort à personne, sans avoir peur d'aller où je

⁹⁹ Paraíso (1998 : 790) signale par exemple : « Le fait que l'un des groupes [krenak] soit dirigé par une femme – Laurita Félix – s'inscrit parfaitement dans la tradition botocudo, où ce sont les femmes qui détiennent le pouvoir de décision sur les grandes questions. Toutefois, en termes de représentation extérieure, c'est le Capitaine qui a voix au chapitre, bien que les orientations internes relèvent du leadership féminin de Laurita, qui, comme celles qui l'ont précédée prépare son fils, Rondon Krenak, à assumer les fonctions de cacique ; c'est à travers lui qu'elle exercera le pouvoir de manière plus effective. » (ma traduction). Pour d'autres exemples chez les Pataxó, mentionnons Jovita et Zabelê, de la communauté de Cumuruxatiba, Ana Coruja, de la communauté de Pará, et enfin la légendaire Maria Correia, de Barra Velha. On m'a signalé également la pertinence de ce modèle chez les Pataxó Hã-hã-hãe de Caramuru.

Des hommes d'influence

veux, sans avoir peur de ceux à qui je tourne le dos. Où que j'aïlle, toujours, j'entretiens l'amitié, ainsi, où que j'aïlle, c'est à des amis que je parle, et ils m'aident, et ils me présentent à leurs amis. Et cela, dans le travail que je fais aujourd'hui – voilà trente ans que je suis cacique – c'est quelque chose [...]. C'est pourquoi je peux dire que moi, comme cacique, je peux être pénible, je peux être embêtant, mais au moins, je suis pénible et embêtant dans les limites de mon droit, et selon ma façon de travailler, car je suis un cacique qui n'aime pas les beuveries, qui n'aime pas le vice, qui n'aime pas entendre blaguer sur le dos des autres, j'aime traiter les gens avec respect, j'aime traiter mes amis de la manière dont je veux être traité par eux, et qu'ils me reconnaissent pour ce que je suis.

José n'est pas, je le pense, « aimé » – ce dont il a conscience lorsqu'il suggère « comme cacique, je peux être ennuyeux, je peux être pénible, mais je le suis à l'intérieur de mon droit ». Mais il est respecté et respectueux en retour, ce qui lui permet d'aller et venir « sans avoir peur de tourner le dos à qui que ce soit » – propos qui n'est pas uniquement métaphorique, comme on l'a vu dans le cas d'Alfredo Brás. C'est un homme solitaire qui entretient une vague condescendance à l'égard des anciens, tels que Luís, Palmiro, Roberto, ou Albino : pour lui, « ces Indiens-là » (« *esses índios aí* ») n'ont aucune idée de ce qu'est le monde extérieur, et surtout, ils « ne savent pas raconter les histoires »¹⁰⁰. Les jeunes, qui reconnaissent indiscutablement son autorité, lui reprochent en revanche de ne pas se mêler suffisamment des affaires culturelles et particulièrement de rechigner à participer à la fête de l'Indien, daignant à peine revêtir un *cocar* (diadème de plume), et se gardant de prononcer les quelques mots consacrés « dans la langue », *o idioma* – c'est-à-dire **kijeme*** pour maison, **jokana*** pour épouse, **mangute*** pour repas, exception faite de **tupissai*** pour vêtements, comme on l'aura noté un peu plus haut.

José Ferreira fait corps avec sa fonction, qu'il compare à une activité professionnelle ; il souligne cette adéquation en affirmant qu'il est un cacique « qui n'aime pas l'ivrognerie, n'aime pas les vices, n'aime pas entendre quiconque rire aux dépens d'autrui » ; en une autre occasion, il me confia « qu'il n'était pas du genre à sacrifier les intérêts du village pour une femme ou pour une **caiboca*** (eau-de-vie) ». Il va de soi que de telles propositions sont audacieuses puisqu'elles semblent former une critique à peine voilée de ceux qui ont exercé cette fonction ces dernières décennies. José veut s'inscrire en effet dans une tradition, une logique et une mémoire historique différentes de celles des anciens tels Luís ou Palmiro, ses oncles, ou encore Roberto Ferreira et Manoel Santana, issus de branches parallèles remontant à trois générations. Alors que les récits de ces derniers convergent unanimement pour lier l'autorisation de cultiver et l'arrivée de la FUNAI, en 1969, au fameux voyage

¹⁰⁰ J'ai pu constater le même type de dédain chez Manoel Santana, de Boca da Mata. Le père de Manoel, comme celui de José, était Noir, ce qui amène à s'interroger sur leur parcours politique. Souffrant d'une forme atténuée de discrimination au sein du groupe, peut-être l'ont-ils compensée en se faisant à la fois les mémorialistes et les contempteurs de la communauté.

Mon parent, mon ami...

de Luís à Brasília, au début des années 60, José Ferreira propose une version divergente, qui lui est propre, et dont l'héroïne est sa mère. Il suggère, par la demande de sa mère sur son lit de mort de « veiller sur le village », une logique dynastique dont j'ai pu constater qu'elle remontait à sa propre mère. En effet, Josefa elle-même raconta à Cornélio Vieira de Oliveira, chef de poste de la FUNAI dans les années 80 (2001 : 132), que son propre père, Epifânio, « la bougie à la main » (prêt à recevoir l'extrême-onction) lui avait demandé « de *prendre soin de ses Indiens* »¹⁰¹. Le flambeau serait ainsi passé d'Epifânio, son grand-père, à Josefa, sa mère, pour lui parvenir à lui, José Ferreira.

La version de José Ferreira concernant la démarcation et l'homologation de la terre indigène a une valeur autant politique qu'historique : là où règne la tradition orale, le passé est véhiculé sous différentes formes jusqu'à se fondre en une version qui acquerra une valeur collective. À ce jour la version de José est minoritaire, peut-être même unique : il s'agit d'un récit familial à transmission directe, qui manifestement ne s'est pas imposé à la collectivité. C'est la personne de José qui fait le lien entre les deux parties de son récit, puisqu'il se pose en témoin ou en acteur de chaque épisode. Mais ce récit revêt une grande valeur car il explicite la manière dont se construit l'histoire, chargée d'un arrière-plan politique, mais aussi éthique, puisqu'il décrit un comportement ayant valeur d'exemple pour les générations à venir.

Ainsi qu'il me l'a dit en riant avant de commencer son histoire, que je m'apprêtais à enregistrer, « je ne sais comment Dieu a placé dans cette femme un tel esprit et une telle expérience, mais c'est une longue histoire, et il vaut mieux que tu mettes une autre cassette ».

Histoire de Josefa et du Parc National

Cette histoire est celle du Parc. J'étais un enfant à l'époque. La vie de ma mère était déjà très dure, tous ses enfants étaient petits quand mon père est tombé malade ; il était presque mourant, il a fallu qu'il parte se faire soigner dans un endroit très loin d'ici, et ma mère est restée seule avec tous ses enfants, si petits, et elle ne savait pas si elle devait aller chasser pour trouver quelque chose à manger, si elle devait partir et travailler, en laissant ses enfants seuls, ou bien les confier à la voisine, si elle devait lui confier toute la maisonnée ; mais ma mère était une telle batailleuse, une femme avec tant d'expérience et d'énergie, qu'elle affronta la situation. Elle avait un fils nommé Ailton – c'était mon frère, il est mort déjà – et elle lui dit : mon petit, tu vas ouvrir un champ (*botar uma roça*), on ne peut plus vivre dans un tel besoin. C'est alors que commença cette histoire du Parc. Ou bien nous ouvrons un champ, ou nous allons mourir de faim. Je suis prête à entrer en querelle

¹⁰¹ Le récit de Cornélio de Oliveira (2001 : 136) laisse soupçonner également une scission au sein de la descendance d'Epifânio, puisque, toujours selon le récit de Josefa, son propre frère, Luís, s'était compromis avec les gardes du Parc, contrariant ainsi les intérêts des siens.

Des hommes d'influence

avec le gouvernement. C'était là sa proposition. Je vais entrer en querelle avec le gouvernement car à ma connaissance, on n'a jamais vu quelqu'un être arrêté parce qu'il travaillait, c'est ce qu'elle a dit. Je vois toujours des gens arrêtés parce qu'ils volent, parce qu'ils assaillent, parce qu'ils violent quelqu'un d'autre, alors ils se font arrêter, mais que quelqu'un se fasse arrêter parce qu'il travaille, cela, je ne l'ai jamais entendu dire. Et c'est pourquoi je t'envoie ouvrir un champ. Tu peux ouvrir un champ dans l'aire du Parc, dit-elle. Et mon frère, qui était le plus âgé, obéit à sa demande, et s'en fut ouvrir un champ.

Les gardes ne tardent pas à réagir. Ils arrêtent Josefa et son fils aîné, laissant José, alors âgé de huit ans, en charge de ses frères et sœurs plus petits. Après trois jours, Josefa revient avec un mulet chargé de nourriture. Cette provende s'explique par la ruse de Josefa, qui raisonna ainsi devant les gardes :

Ecoute mon ami, cela n'a peut-être pas de sens pour toi qui reçois un salaire tous les mois, tu vis de ton salaire, alors vous autres n'avez pas besoin de travailler aux champs, mais moi qui n'ai pas de salaire, et personne pour m'en donner, je ne peux rien faire d'autre, c'est cela ou bien aller voler dans vos maisons, et elle leur disait cela bien en face. Que tu m'arrêtes parce que tu m'as prise à travailler, d'accord ; ce que je ne veux pas, c'est que l'on me prenne en train de voler. Alors vous pouvez bien me tuer, mais si vous pensez que je vais arrêter de travailler, eh bien c'est non », voilà ce qu'elle leur disait. Alors ils répondirent : « Vous ne pouvez pas continuer ». Et elle dit : Ecoutez bien ceci : si vous voulez dire que si je n'obéis pas, vous m'arrêterez, alors vous pouvez bien m'arrêter tout de suite, car tant que je serai en vie, ma vie sera de travailler, travailler pour nourrir mes enfants. Savez-vous ce que vous allez faire ? Donnez-moi de quoi manger pour la semaine, parce que durant le temps que nous discutons je pourrais être au champ et avoir bien avancé.

Bien entendu, Josefa ne respecte pas le marché, et son fils aîné redouble d'effort, grâce au mulet et à la nourriture naïvement donnés par les gardes. Nouvelles arrestations, nouveaux retours chargés de vivres :

... On dirait une blague mais c'est comme ça que cela s'est passé. Alors, au bout de six fois, elle brûla le champ que mon frère avait ouvert, elle y mit le feu et se mit à planter, ananas, manioc, banane, canne à sucre, pastèque, courge, tout ce qui donne vite, tout cela elle se mit à le planter. Après une semaine, quand les plants sortaient juste de terre, les gardes arrivèrent. Les gardes arrivèrent – et elle qui avait fait une petite clôture pour empêcher les bêtes d'entrer – ils arrivèrent et à coup de machette ils abattirent la clôture de la pauvre petite mère, ils la coupèrent entièrement, la jetèrent à terre pour que les bêtes envahissent la plantation. Et ma mère arrivait là, et elle les vit entrer dans le champ et arracher tout, tout, mon ami ! Tout ce qu'elle avait planté, ils arrachèrent tout, ananas, bananes, pastèques, courge, canne à sucre, manioc, ils jetèrent tout par terre.

Josefa décide alors de porter la querelle devant le maire de Porto Seguro, et emmène José, confiant la garde de la maisonnée à son fils aîné. Lorsqu'ils arrivent, ayant parcouru à pied soixante kilomètres dans la journée, ils se rendent à la maison du maire qui prétend être quelqu'un d'autre. Après un

Mon parent, mon ami...

chassé-croisé, le maire finit par révéler son identité, ce qui suscite l'ire de Josefa :

Mon ami, je suis bien surprise qu'un homme de la loi, un homme qui se dit maire, puisse faire ce genre de plaisanterie ; moi qui suis venue de si loin, je n'ai pas pris cette peine pour plaisanter avec vous.

Le maire se confond en excuse, et Josefa, après un jeu de questions-réponses qui amène son interlocuteur à reconnaître le principe du droit de propriété, lui explique le motif de sa visite :

Moi qui suis une Indienne, je vis dans la réserve du Mont Pascal, j'y ai vécu depuis le commencement de ma vie, je ne suis jamais allée autre part, et mes arrière-grands-parents, mes grands-parents, mon père, ils sont tous morts et enterrés là, et depuis toujours chacun sait que cet endroit est à nous. C'est pourquoi nous avons le droit d'y vivre. Mais les gardes de l'IBAMA ne nous laissent pas travailler, quand on essaie de planter, ils arrivent, ils m'ont emmenée trois fois à Itamaraju, bon, et chaque fois je suis rentrée, j'ai continué à prendre soin de mon petit carré, ils sont venus, ils ont détruit la clôture pour que les animaux mangent mes plantations, ils ont arraché les plants, et c'est pourquoi je suis venue vous demander une faveur, Monsieur le Maire, si vous pouvez écrire une lettre pour moi, directement au Président de la République [Garrastazu Médici], pour lui demander de venir, de venir ou de m'envoyer de quoi aller là où il est, à Brasília, pour que je lui raconte cette situation que je vis, cette souffrance sur ma propre terre.

Le maire, honteux de sa plaisanterie, consacre sa matinée à Josefa et rédige, sous sa dictée, « une bonne lettre, vraiment très bonne ». Le résultat ne se fait pas attendre :

Et une semaine plus tard, Floriano, la réponse arriva : le Gouvernement de la République envoya une autre lettre [*sic* – il s'agit bien entendu de la réponse] à ma mère. Le maire reçut la lettre, lut la lettre, et en raison de cette lettre il écrivit une autre lettre pour ma mère. Et le maire de Porto Seguro envoya un de ses fonctionnaires, un conseiller, pour qu'il apporte cette lettre ici, dans ce village de Barra Velha. Et il est arrivé, il remit la lettre à ma mère, il la lut pour qu'elle voie bien de quoi il s'agissait, et lui demanda de réunir tous les habitants du village et de se rendre à Porto Seguro pour y attendre le Président de la République, [...] car il allait venir pour connaître personnellement cette Indienne, il voulait la rencontrer, et qu'elle lui raconte toute l'histoire de cette lettre. Et c'est ainsi que le Président de la République est venu, il est venu, et c'est à cette époque qu'on a démarqué cette terre, ici, grâce à ma mère [il accentue ces mots], il est venu, et c'est à ce moment que la FUNAI est venue également, et jusqu'alors personne ne savait ce qu'était la FUNAI. Mais le Président de la République est venu à Porto Seguro, et nous tous y sommes allés, nous l'avons rencontré, et ma mère a pleuré d'avoir parlé avec lui. « Désormais, personne ne mourra plus de faim, je vais envoyer la FUNAI, pour vous expliquer comment travailler, vous ne pouvez pas travailler dans les hautes futaies, mais dans les capociras, oui, vous pourrez travailler, planter, je vais vous donner de quoi vivre trois années, dépenses, vêtements, tout ce dont vous aurez besoin, et après trois ans vos champs vous donneront de quoi manger, et vous pourrez vous sustenter de ce que vous récolterez. Et j'enverrai un fonctionnaire de la FUNAI, à l'intérieur du village, pour qu'il veille, si un garde de l'IBAMA vient vous embêter, à

Des hommes d'influence

me l'écrire. » Et c'est alors que la FUNAI est arrivée au village. [...] Et deux mois plus tard eut lieu la démarcation de la terre. C'est alors qu'est sortie cette carte qui couvre tout jusqu'à l'embouchure du Caraíva.

C'est ainsi qu'a commencé l'histoire de ce Parc.

L'histoire ne s'arrête pas là : vingt ans plus tard, la situation n'est toujours pas réglée, l'homologation de la terre est en suspens, et les gardes du Parc menacent les Indiens de reprendre la terre si les feux de *coivara* (brûlis) ne sont pas maîtrisés.¹⁰²

Est arrivé un moment – j'étais déjà cacique à ce moment-là – où j'ai dit : bon, avant que ça n'arrive, cet IBAMA qui vient nous les briser, j'irai à Brasilia batailler pour la mologation [*si*] de la terre, l'*escritura* [rédaction de l'acte]. Et j'y suis allé une fois, j'y suis allé deux fois, trois fois, quatre, et chaque fois : « ah, non, il manque encore ceci, il manque encore cela... » Et je revenais, j'arrivais, et les Indiens : « Et alors, José, comment était le voyage ?... » Les choses en étaient là. Et après un moment, j'y retournais, « non, pas tout à fait, il faut encore ceci... » Et ainsi de suite...

José décide alors de s'inspirer de l'exemple de sa mère, et, avec cinquante hommes, abat trente *tarefas* (15 hectares) de forêt vierge. Les gardes surgissent, furieux, et José leur lance ce défi :

C'est pour ça que j'ai ouvert ce champ, pour que vous m'arrêtiez. Parce que ce n'est que comme ça que vous allez cesser de nous rouler, vous qui bloquez la mologation de la terre, c'est vous qui la bloquez, pour ne pas nous donner notre droit. Comme vous bloquez l'*escritura*, on ne peut pas savoir ce qui est à nous, et nous allons transformer tout ça en cultures. » Ah, mon gars ! C'est quand est entré en fonction ce Fernando Collor de Melo [président de 1990 à 1992], c'est avec lui que j'ai signé ma mologation de cette terre d'ici, Barra Velha. [...] Et voilà, fini le problème. Grâce à Dieu je peux dire à présent que je suis délivré des soucis. Et l'histoire finit ainsi.

Récit initiatique, conte merveilleux

Le récit est structuré en deux parties parallèles, la première concernant Josefa, l'autre l'action de José lui-même, calquée sur celle de sa mère : le défi lancé aux gardes. Qu'il soit bien pensé en ces termes transparait dans la phrase qui clôt chacune des parties : « L'histoire du Parc a commencé comme ça » d'abord, puis « Et l'histoire finit ainsi ». Ces deux histoires forment un tout dans l'esprit du narrateur, un tout qui n'est pas seulement de l'ordre de la continuité, mais aussi de la complémentarité. José ne se contente pas d'imiter sa mère : il parachève son œuvre, en lui donnant des proportions gigantesques : la

¹⁰² On a vu plus haut (chapitre 5) que l'état de dégradation et de fragmentation de la Forêt Atlantique ne lui permettait plus de maintenir une humidité suffisante pour résister à la propagation des incendies.

Mon parent, mon ami...

petite *roça* (champ), entourée d'une *cerquinha* (petite clôture), débouchant sur le droit d'usage de quelques hectares de terre arable, laisse place à trente *tarefas* (la *tarefa* représentant 4356 m²), qui fera aboutir le processus d'homologation.¹⁰³

Dans le flou qui entoure la description du village au début du récit, Josefa se détache dans un isolement superbe. Son mari ayant été écarté dès le début de la narration, pour cause de maladie, en un lieu volontairement indéterminé : *um endroit très loin d'ici* – elle se montre capable d'assumer seule toutes les fonctions et est prête même à se rendre à la chasse, action typiquement masculine, pour nourrir sa progéniture. Seul indice de son insertion dans une communauté : l'évocation d'une « voisine » susceptible de garder les enfants, mais qui ne sera pas sollicitée. En réalité, le récit tend à créer un environnement hostile, à tous les niveaux : car le seul Indien mentionné dans le récit trahit Josefa en la dénonçant aux gardes. C'est donc bien un personnage seul contre tous qui est façonné d'emblée, trait qui persistera jusqu'à la reconnaissance finale : toute la communauté réunie à Porto Seguro pour rencontrer le Président de la République.

La décision d'ouvrir un abattis va au-delà d'une simple question de survie. Elle se détache sur un arrière-plan moral, qui est la valeur du travail. L'opposition sous-jacente n'est pas uniquement « vivre ou mourir » : la répression des gardes consiste à pousser les Indiens au vice ; et cela, de deux manières, qui transparaissent très clairement dans le récit.

Une alternative évoquée serait de voler ; mais une autre, tout aussi grave, est malicieusement suggérée par l'héroïne : en demandant au garde, en échange de son renoncement à cultiver, de lui fournir chaque semaine l'équivalent d'une *feira* – aujourd'hui on dirait une « *cesta básica* »¹⁰⁴, elle constate qu'on est prêt à l'inciter à la paresse, le vice honni. Le vol, la paresse, tout comme l'ivrognerie, sont des tares qui nous sont à présent familières : dans la représentation pataxó, elles font basculer l'individu du côté de la sauvagerie, de l'aliénation de la

¹⁰³ On notera la quasi-impossibilité de dater précisément le récit. Si José avait huit ans au commencement des faits, l'action doit être située autour de 1961, année de l'ouverture du Parc National. Le voyage de Luís et Alfredo, du temps du Président Goulart, se situe autour de 1963, voyage qui aboutit au droit de planter dans les forêts secondaires entourant le village. Ce droit, on l'a vu, fut concédé oralement par Goulart, aussi les gardes de l'IBDF continuèrent-ils leurs exactions. La présidence d'Emílio Garrastazu Médici (c'est à lui que, *selon le récit*, Josefa envoie sa lettre) a duré de 1969 à 1975, et l'implantation d'un poste de la FUNAI remonte à 1969. Ce qui semble un récit concentré dans le temps couvre en réalité près d'une décennie, et trente ans si l'on inclut les ultimes développements sous la présidence de Collor de Melo (1990-1992). Mais ce qui nous importe n'est pas la véracité de ce récit mais ses enjeux et son arrière-fond passé et présent. Le lecteur doit bien se pénétrer du fait qu'il s'agit d'un *récit* dont le but n'est pas d'énoncer des vérités factuelles, mais d'ancrer une autorité dans l'Histoire.

¹⁰⁴ Le panier de la ménagère brésilienne, comportant haricot, riz, farine de manioc, huile, café, sel et sucre.

communauté chrétienne. *Protéger la forêt, selon cette perspective, revient à nier l'humanité des Indiens.*

Lorsque Josefa fait mine d'accepter cette transaction, c'est pour mieux la bafouer, en redoublant d'efforts : elle envoie Ailton travailler de plus belle, et il y met d'autant plus de cœur qu'il a reçu l'appoint de cette nourriture et que les gardes eux-mêmes ont fourni le mulet qui accroît son efficacité. Le récit fait durer ce dialogue de sourds, par l'effet de répétition – Josefa est arrêtée plusieurs fois, passe trois jours emprisonnée, et recommence dès qu'elle est libérée. Cet artifice de narration permet aussi de donner à l'auditeur une mesure du temps : il faut en effet près de deux mois entre le moment où l'on défriche, brûle, bine, sème, et où apparaissent les premières pousses ; le cycle long se superpose au cycle rapide des arrestations. C'est l'énumération des semis, plantés puis arrachés, qui vient clore ce premier épisode par une impasse, qui entraîne le voyage à Porto Seguro de Josefa accompagnée de son fils¹⁰⁵.

Le motif du voyage, soulignons-le, apparaît comme un passage obligé dans les récits de légitimation de l'autorité, que ces voyages aient ou non le résultat escompté : voyages d'Honório à Rio, de Luís puis de José à Brasilia, et, comme nous le verrons au chapitre suivant, voyages d'Alfredo et de son dauphin Conceição en visite chez d'autres ethnies, apparaissent comme autant d'éléments nécessaires, comme si le rôle du truchement, dans la période d'après 1951, impliquait non plus de recevoir, mais d'aller à la rencontre des autres, qu'ils soient Indiens ou Blancs.

Le corps de ce deuxième épisode, c'est la plaisanterie du maire de Porto Seguro qui tourne à l'avantage de Josefa et lui permet de dicter sa lettre dans des conditions optimales.¹⁰⁶ La question de la lettre est fondamentale à l'intelligence de l'épisode. Selon la version « officielle » du premier voyage de Luís et Alfredo, en 1963, les deux hommes se sont rendus à Brasilia munis d'une lettre écrite par un Blanc, Oretinho Braz, ami des Indiens. Durant leur voyage, ils ont subi toute sorte d'humiliations du fait de leur ignorance des usages – ainsi de l'utilisation inappropriée des toilettes de la gare routière, ce qui les oblige à demander pardon de leur ignorance. Lorsqu'ils parviennent enfin au terme de leur voyage, il leur faut attendre, malades, que le SPI s'intéresse à leur cas. Et ils n'obtiennent finalement qu'une réponse *orale* : ils n'ont pas su

¹⁰⁵ Une remarque s'impose : le choix de José, aux dépens du fils aîné, est une affirmation de son futur rôle politique. Chez les Pataxó, ainsi que je l'ai fréquemment observé, un *liderança* choisit, parmi ses enfants, celui qui recevra une éducation privilégiée en vue de perpétuer la qualité de leader jusqu'à la génération suivante.

¹⁰⁶ Ce passage ne laisse pas de faire penser à certains contes (russes, arabes ou germaniques), où un sujet maltraité s'en va, après avoir rencontré plusieurs intermédiaires, à la cour du tsar, du prince ou du sultan, où il recevra une réponse dépassant ses espérances. Voir par exemple (même si l'histoire finit mal) Heinrich von Kleist, *Michael Kohlhaas* (1810).

Mon parent, mon ami...

s'approprier l'écrit, ou l'écriture ; en ce sens, tout le voyage résulte en un échec, puisqu'en l'absence de document officiel, les gardes continueront à harceler les Indiens. Le récit de José Ferreira tourne indirectement en dérision les tenants et aboutissants de ce voyage, comme si celui-ci, version admise, n'avait en réalité débouché sur rien, le droit de cultiver les forêts secondaires résultant de sa mère Josefa.

On constate en effet une montée en puissance de la question de l'écrit au cours de ce passage, qui culminera dans la réponse du Président. Le récit met en effet en scène des tentatives de communication qui se complexifient graduellement : échange de mauvais procédés avec les gardes, dialogue imposé au maire, et enfin, échange de correspondance avec le Président de la République lui-même. Cet échange constitue le summum du pouvoir de communication de Josefa : elle assume en vérité le rôle de *Língua*, selon la tradition indigène, permettant l'établissement de relations interethniques. Par la grâce d'une lettre, une Indienne entre directement en relation avec le Président :

Le Gouvernement de la République envoya une autre lettre à ma mère. Le maire reçut la lettre, lut la lettre, et en raison de cette lettre il écrivit une autre lettre pour ma mère. Et le maire de Porto Seguro envoya [...] un conseiller, pour qu'il apporte cette lettre ici, dans ce village de Barra Velha. Et il est arrivé, il remit la lettre à ma mère [...], et lui demanda de réunir tous les habitants du village et de se rendre à Porto Seguro pour y attendre le Président de la République, [car] il voulait [...] qu'elle lui raconte toute l'histoire de cette lettre.

Le mot « lettre » est répété huit fois en quelques phrases, et une observation attentive permet de constater que les sept premières occurrences concernent la « lettre » comme objet matériel, et que seule la dernière mention se rapporte – et c'est discutable – à son contenu. La « lecture » de la lettre s'interpose par deux fois, comme pour dissocier différents éléments : le maire « reçoit la lettre, lit la lettre », puis envoie un fonctionnaire « apporter la lettre, lire la lettre ». Le Président lui-même demande à Josefa de lui raconter ce qui, théoriquement, se trouvait dans la lettre expédiée à Brasília. Ce qui se dégage de ces indices est que la lettre est d'abord un objet symbolique, un *objet transitionnel* ou un *médiateur* entre deux mondes bien distincts. Le contenu de la lettre est secondaire par rapport à cela ; la chose écrite comprend une part qui relève du magique : son efficacité, comme le sont certains remèdes, tient à la fois du contenant et du contenu. On peut la comparer à ces plantes qui soignent si leur application est accompagnée de prières, ou de ces prières adressées aux saints qui doivent transiter par une représentation matérielle, sous forme de vignette ou de statue. Il y a là, ce me semble, le signe d'un fonctionnement remarquable de l'esprit de José Ferreira (ou de sa mère) qui, étant analphabète, tient la chose écrite pour substantiellement autre que la chose dite. Sans l'auxiliaire de l'écrit –

Des hommes d'influence

et Josefa l'avait compris – la revendication serait restée « parole morte », dégénérant en actions (planter, arracher) appelées à se répéter indéfiniment.

On notera que l'histoire subit ici une rectification : c'est la collectivité qui ressurgit ici, le « nous » collectif l'emportant sur le « nous » familial. L'isolement de Josefa cesse alors, et comme dans toute fin heureuse, l'épreuve surmontée, le conflit résolu, amènent la réconciliation de la communauté et de la brave Indienne.

Dans la deuxième partie du récit (celle qui concerne l'action de José lui-même), c'est à nouveau l'acte répétitif qui prédomine ; les incendies de forêt provoqués par le brûlis des Indiens entraînent la réaction brutale des gardes du Parc : « l'IBAMA nous tombait dessus à nouveau... » ; « on va vous retirer ce droit à nouveau... » ; « ils nous menaçaient de nouveau... » ; cette réaction mène à une autre répétition, celle des démarches vaines à Brasilia :

... J'y suis allé une fois, j'y suis allé deux fois, trois fois, quatre, et chaque fois : « ah, non, il manque encore ceci, il manque encore cela... » et je revenais, [...] j'y retouruais, « non, pas tout à fait, il faut encore ceci... ». Et ainsi de suite.

La menace de l'éternel recommencement est conjurée par le même stratagème (provoquer l'arrestation), qui débouche sur la « lettre » par excellence, c'est-à-dire « l'acte » au sens juridique du terme, *a escritura*, terme qui résonne dans l'esprit de José puisqu'il l'emploie de préférence à « homologation », qu'il s'obstine à prononcer « mologation », comme si ce mot, n'ayant pas la même portée, méritait peu d'être retenu. L'écrit – *l'écriture* – fixe ce qui est fluctuant, il est *l'absolu* seul capable mettre un terme à une situation pour créer une situation nouvelle. Il relèverait donc de l'acte définitif, « la fin », qui bouleverse la réalité sans retour ni déception possible : « Et voilà, c'était *la fin* du problème. (...) Et ainsi *fini* l'histoire. »

Il est donc possible, et ce « diptyque » en est la preuve, *de maîtriser l'écriture alors même que l'on ne sait pas écrire*, de même que les *Línguas* de l'ancien temps maîtrisaient les codes olfactifs et les rituels alors qu'ils n'étaient plus « sauvages ». La chose écrite ne relève pas de la parole : elle possède un pouvoir étranger au langage, le pouvoir de la fixation, et constitue, en muant la parole en objet, un médiateur incorruptible entre le monde des Indiens et celui des Blancs. Il y a « la lettre », d'une part, et « l'esprit de la lettre » d'autre part, formant deux entités distinctes, dont la conjugaison a permis à José de vivre « grâce à Dieu, sans souci aujourd'hui ». La lettre – *carta* ou *escritura* – est ce qui permet à la parole de l'Indien, ou « esprit de la lettre », de venir à l'existence et de s'imposer dans le monde des Blancs. La recherche coûte que coûte de la fixation de la parole dans la matérialité de l'écrit relève d'une stratégie globale qui consiste à lutter à armes égales avec la société dominante, en s'appropriant les armes qui de tout temps ont été tournées contre eux par le monde des

Mon parent, mon ami...

Blancs – les instituteurs indigènes constituant l'exemple ultime de cette appropriation, comme nous le verrons au chapitre suivant.¹⁰⁷

Mais nous avons laissé une question en suspens. Il s'avère, après vérifications, que ce récit contient fort peu de vérités factuelles. Cornélio Vieira de Oliveira raconte l'épisode des gardes de l'IBDF, mais il le tient, dit-il, de Josefa elle-même. Toute la partie concernant le voyage à Porto Seguro et la rencontre avec le maire est fort peu probable. Enfin, la venue du Président Garrastazu Médici et son discours aux Indiens n'ont jamais eu lieu. Au risque de décevoir le lecteur, je dois dire que seule la partie qui concerne l'action de José Ferreira lui-même en faveur de l'homologation, en 1991, est attestée. Est-ce à dire que José aurait inventé la première partie du récit, pour créer un effet de symétrie à sa propre action, le motif du voyage à Porto Seguro venant en contrepoint du voyage à Brasília effectué par ses oncles ? Qu'il soit lui-même, ou bien sa mère, l'auteur du récit, il n'en reste pas moins que celui-ci est *fictif* : force nous est alors de constater *qu'il s'agit d'un conte*.

Alors se laisse peut-être entrevoir un arrière-plan relevant de la forme contée qui va bien au-delà du simple récit d'édification : si l'on en croit Daniel Fabre (1982 : 157), analysant *les Racines du conte merveilleux* de Vladimir Propp, « c'est en effet l'imbrication des trois cycles de *l'initiation*, du *voyage dans l'au-delà* et de la *succession royale* qui seule rend compte de la nature du héros et de presque tous les épisodes du conte merveilleux ». Or nous avons bien affaire là à un récit initiatique portant sur la succession d'Epifânio à Josefa, puis de Josefa à son fils. Toutes les vertus du chef sont abordées : vertus morales, d'abord, que sont le courage et l'ardeur au travail. Vertus politiques ensuite, par l'art de la confrontation, de la négociation, et surtout la maîtrise de l'opérateur symbolique par excellence, la *lettre*, la chose écrite. Le voyage dans l'inconnu de Porto Seguro, aboutit à l'heureux dénouement, la *reconnaissance* par le Président qui est une forme d'adoubement, transmis par Josefa à son fils. Et c'est à la suite de cette initiation que José Ferreira peut se dire, par essence, cacique, lors même qu'on l'écarterait provisoirement – comme c'était le cas au moment où il me narrait cette histoire, en janvier 2005.

José avait en effet pris la décision de renvoyer le chauffeur de la FUNAI car il le soupçonnait de détourner une partie du budget de l'essence et de l'entretien du véhicule. Les femmes du village, à qui ce chauffeur rendait de menus services lorsqu'il allait en ville, exigèrent une réunion. José Ferreira refusa de se rendre aux sommations féminines, et ignora les demandes

¹⁰⁷ D'ailleurs, en m'incitant à transcrire son histoire, en veillant à ce que je l'enregistre sur une cassette vierge, José n'a rien fait d'autre que d'affirmer sa maîtrise de l'écriture, en fixant l'histoire qui contrebalance la version officielle du voyage de Luís et d'Alfredo à Brasília. Une fois transcrit, son récit fait une dizaine de pages. Nous avons malheureusement dû effectuer des coupes et des synthèses.

Des hommes d'influence

d'explication. Il fut donc démis, une fois encore, de sa fonction. Depuis huit mois qu'il a retrouvé sa liberté, il est retourné sur les lieux où habitait sa mère, et a planté un petit champ de manioc et de maïs, qui le remplit de bonheur et de confiance en l'avenir. Ses plantations entourent la maisonnette abandonnée, au toit effondré, de Josefa, au lieu-dit *Cén*.

Le rôle de cacique est chez les Pataxó étroitement lié aux nécessités extérieures, le contact avec le monde des Blancs. Pour assumer cette fonction, il faut montrer, ne serait-ce que de manière symbolique, la maîtrise de l'outil transitionnel par excellence, c'est-à-dire l'écriture. L'autorité est en revanche limitée dès lors qu'il s'agit d'affaires internes. Lorsqu'il s'affranchit des précautions oratoires (« Mon parent, mon ami, je suis venu te voir, comme parent et comme ami, car il est venu à ma connaissance quelque chose... »), ou des consultations d'usage, pour imposer une décision, le cacique s'expose à être renversé. Mais la pierre angulaire de toute autorité est le fait qu'elle dérive, ici, d'une lignée familiale, attestée par la tradition orale. Dès lors, c'est l'édification de la tradition elle-même qui devient un instrument de pouvoir, par un travail sur le passé à l'usage de la dynastie. Le récit de José Ferreira ne se contente pas de minimiser le rôle de deux lignées de cousins parallèles. Il substitue à la thèse *familiale* la mieux attestée, celle d'un voyage à Brasília de son oncle Luís Capitão, une version *lignagère*, fourmillant de rebondissements et d'épisodes symboliques, qui établit un arrière-plan moral de première importance. Josefa, par les valeurs qu'elle incarne (refus de la paresse, du vol, ardeur au travail, caractère indomptable), se constitue en modèle et le récit de José Ferreira peut être lu comme l'exposé d'une éthique. Le courage de Josefa, celle qui ne voulait pas voler, celle qui voulait nourrir ses enfants par le fruit de son travail au champ, un courage qu'elle a transmis sur son lit de mort à son dauphin désigné, constitue l'héritage irréfragable de José Ferreira et l'intime source de son autorité. Héroïne de l'après 1951, Josefa est de celles et ceux qui ont fait basculer la communauté dans le camp de la civilisation.

Cette conscience admirable des origines ancestrales de son pouvoir, conscience qui ne le quitte jamais dans l'exercice de sa mission, nous semble contredire l'idée selon laquelle la fonction de cacique, chez les Pataxó, serait le résultat des « exigences de la FUNAI » ou d'une « invention de la tradition ». Car le récit de José, qui me fut destiné, est un récit de succession dynastique, structuré et véhiculé de mère en fils, qui dépasse la simple intelligence politique pour ancrer l'autorité morale dans un passé que la parole édifie et que les stéréotypes associés à l'honnêteté et au travail comme mode d'accès à la civilisation, fonds chrétien ancré chez les Pataxó, viennent soutenir.

CHAPITRE 8

UN CAS D'ÉCOLE

Sur un terre-plein ombragé dans le jardin d'Albino, le *pajé*, on a étalé une grande couverture où six anciens se placent en cercle pour tenir conseil. A quelques mètres de là, leurs épouses sont assises à même le sol. La jeune Anari, 23 ans, s'assoit sur la couverture avec les hommes, un magnétophone à la main. Puis vient Conceição, 30 ans, parmi les plus engagés dans le *resgate da cultura*, le « sauvetage de la culture ». ¹⁰⁸ Lui vient se placer directement au centre de la couverture, genoux entre les mains, et il baisse la tête en signe d'attention. La présence inattendue d'une jeune femme parmi les hommes et d'un jeune homme au beau milieu du cercle des anciens s'explique par leur statut : ils sont des instituteurs indigènes et leur fonction l'emporte sur les considérations de sexe et d'âge.

Cette scène observée lors d'un séjour me paraît significative du changement induit par l'institution scolaire en milieu indigène.

Le droit constitutionnel accorde aux Indiens du Brésil la faculté de vivre « selon leurs us et coutumes », mais dans le cas des populations en contact permanent ou quasi permanent, avec la société nationale, la transmission des us et coutumes cesse d'aller de soi. L'introduction dans l'enseignement scolaire de matières dites « indigènes » par le biais d'un *Ensino diferenciado* ou

¹⁰⁸ Elise Capredon, partie faire son terrain de Master à Coroa Vermelha en 2006, me signale que l'on ne parle déjà plus, là-bas, de *resgate*, mais de *reforço da cultura* : la culture est donc considérée, par les agents culturels pataxó, comme sauvée, puisqu'il ne reste plus qu'à la « consolider ».

Des hommes d'influence

« enseignement différencié », est une réponse qui soulève nombre de questions : en quoi consiste une « éducation indigène » ? Qui doit la dispenser ? Doit-on privilégier les processus traditionnels de transmission ou élaborer une didactique spécifique ? Enfin, en quelle langue doivent être dispensées les matières canoniques, histoire, géographie, mathématiques ?

Encart 7. Education indigène, éducation différenciée

L'enseignement au sein des communautés indiennes passa de la FUNAI au Ministère de l'Éducation et de la Culture (MEC) en 1991. Les écoles indigènes sont depuis lors administrées par les municipalités auxquelles elles sont rattachées et financées par les Secrétariats à l'Éducation des États fédérés (Souza, 2001 : 73 ; 88). L'enseignement différencié, incluant la culture indigène, fut quant à lui promulgué par la *Lei de Diretrizes e Bases da Educação* (1996). En 1998, le *Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas* vint spécifier les modalités de cet enseignement. (Silva, 2001 : 10)

La philosophie de cette réforme consiste à inciter les peuples indigènes à utiliser l'école comme lieu de transmission de savoirs traditionnels, en permettant, par exemple, aux Anciens de s'exprimer face aux élèves et de faire en sorte qu'un certain nombre d'enseignements soient dispensés en langue indigène – en particulier... le cours de langue indigène. L'autre versant de la réforme consiste en un vaste programme de formation d'instituteurs issus des groupes en question, à charge pour eux de veiller à ce que leurs programmes incluent à la fois le « savoir de base » de tout écolier brésilien, mais aussi une pédagogie tenant compte des catégorisations locales, en particulier en géographie, en histoire, en sciences naturelles.

Dans le cas des instituteurs indigènes du Nordeste, il faut distinguer deux aspects : le premier remonte aux créations d'écoles par la FUNAI (l'ouverture d'un poste s'accompagne toujours de celle d'une « école », aussi primitive soit-elle). Dans un premier temps (chez les Pataxó, cette période va des années 70 au début des années 80), ces écoles étaient destinées à l'alphabétisation, toutes générations confondues : les cours pouvaient être dispensés aussi bien par le chef de poste que par son épouse. Les Pataxó demandèrent très tôt à ce qu'un des leurs – Antônio Ferreira en l'occurrence – puisse inculquer aux élèves des éléments de savoir traditionnel, concernant les origines du groupe, les récits locaux, etc. Conceição Brás fut également, on le verra, sollicité très tôt. Il s'agissait alors de bénévolat, sans aucune reconnaissance administrative.

La situation actuelle est bien différente : grâce au magistère ouvert en 1997, associant l'Université Fédérale de Bahia et le Secrétariat à l'Éducation de Bahia, des instituteurs indigènes (une quarantaine environ, toutes ethnies confondues) furent formés au professorat et sont donc habilités, en théorie, à enseigner dans quelque école que ce soit. Afin de susciter une dynamique collective, les cours étaient dispensés par période de quatre semaines, deux fois l'an, dans une ville chaque fois différente : Paulo Afonso (au nord de l'État) puis Coroa Vermelha (à l'extrême sud) par exemple.

Les Indiens du Nordeste, de reconnaissance plus tardive, bénéficièrent de l'expérience acquise lors de la mise en place des premiers cursus indigènes dans le bassin amazonien. C'est en 1997 que commença, pour les instituteurs pataxó, pataxó hã-hã-hãe, krenak, kiriri, kiriri-xokó, tuxá, pankararu, pankaré,

Un cas d'école

tupinambá, fulni-ô et autres ethnies de la région, un cours de formation (*Magistério*) destiné à harmoniser les pratiques pédagogiques pour les matières proprement indigènes. Suite à des problèmes de financement, ce magistère ne fut conclu qu'en août 2003, et la remise des diplômes, dans la ville de Salvador, donna lieu à une cérémonie en présence des autorités.

Les Pataxó n'ont pas attendu cette reconnaissance officielle pour s'investir dans la question de l'école. Depuis près de vingt ans, des professeurs autochtones dispensent un enseignement sous des statuts divers, aux côtés des instituteurs appointés par la FUNAI puis la *Secretaria à Educação*, et leur nombre dépasse aujourd'hui celui des professeurs blancs nommés par l'administration. Selon Ana Cláudia Souza (2001) l'institution scolaire à Barra Velha serait un « fait social total », le résultat d'un investissement collectif et d'une association entre les générations pour l'élaboration d'un projet commun. Élément capital pour une société indigène en phase de régénération, l'école ferait partie d'une stratégie de défense : la maîtrise de l'écriture, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, permet en effet de lutter à armes égales avec les Blancs et de préserver, par la connaissance des droits indigènes, l'identité du groupe et le mode de vie traditionnel.

Cette aspiration génère une situation paradoxale, que relève Christian Gros (1994 : 147, *in* Hugh-Jones, 1997 : 112) :

« C'est à ceux qui dans un certain sens ont déjà perdu de cette culture, qui savent le moins, dont l'identité est la plus floue et parfois la plus controversée, que le mouvement s'adresse et demande de construire le discours légitimateur de la spécificité culturelle, des valeurs traditionnelles, du droit à la différence et à l'identité ethnique. »

Qui sont les instituteurs indigènes ? Quel fut leur parcours, et comment conçoivent-ils leur fonction ? La mission dont on les a investis a de multiples répercussions : déplacement du centre d'autorité, évolution des rapports des anciens aux plus jeunes, apparition d'une élite lettrée, autant de symptômes qui accompagnent le passage progressif d'une tradition orale à une tradition écrite.¹⁰⁹ Les jeux politiques qui sont à l'œuvre pour le contrôle de l'institution se donnent pleinement à voir à Barra Velha où c'est un Pataxó, Aurinho Brás, qui depuis 2006 occupe la direction de l'école, position cruciale dans « l'organigramme » de la communauté.

¹⁰⁹ Goody (1977 ; 1986) a décrit les phases générales de cette transition, et les sciences sociales et humaines en font actuellement la description au cas par cas. Citons, dans le domaine amérindien, Gros (1994, 2001), Hugh-Jones (1997), Albert (1993 ; 1997), et au Brésil A. L. da Silva, Grupioni, Ferreira et leur équipe de recherche à l'USP (2001). Notons que les constantes observées sont dans leurs grands traits comparables aux répercussions qu'eut, dans notre société, l'école de la III^e République (Thiesse, 1997).

Des hommes d'influence

Position cruciale à plus d'un titre : sur les huit instituteurs indigènes de Barra Velha (pour cinq non-Indiens), cinq appartiennent à la famille Brás, qui est aussi celle du *pajé*.¹¹⁰ Dans une communauté où le pouvoir politique est lié à l'influence relative des groupes familiaux, constitués en autant de factions, la mainmise d'une famille sur le dispositif éducatif s'apparente à la mise en place d'un contrepouvoir à l'hégémonie exercée par la famille Ferreira, d'où proviennent les caciques. Un des aspects les plus essentiels du caciquat, le rôle de truchement ou d'intermédiaire entre la communauté et le monde extérieur, passe en effet insensiblement sous le contrôle des instituteurs. Détenteurs et passeurs d'un double savoir, celui des anciens et celui des Blancs, ils sont à ce titre doublement légitimés, et peuvent à la fois influencer sur la mémoire collective, qu'ils se chargent de fixer et de transmettre, et sur l'avenir communautaire, en ouvrant de nouvelles perspectives aux jeunes générations.

Nos ancêtres les Tapuias

Les anciens du village ne manquent pas d'évoquer, en toute occasion et sur le mode épique, la lutte qu'ils ont menée pour faire bâtir une école, pour le bénéfice des plus jeunes. Le résultat est impressionnant : depuis 2002, l'école de Barra Velha a quitté ses anciens locaux, ouverts en 1978, construits autour et sur le modèle du poste de la FUNAI, pour intégrer le magnifique collège, pourvu de six salles et d'annexes réparties en trois bâtiments aérés disposés autour d'un préau majestueux, le tout recouvert de tuiles étincelantes. Voici ce que disait, à ce propos, le vieil Albino Brás, *pajé* du village, lors de la commémoration du Jour de l'Indien, le 19 avril 2003 :

[Il évoque la répression qui s'est abattue sur la contre-manifestation organisée par les Indiens lors de la célébration du cinquantième centenaire de la Découverte du Brésil, en avril 2000 à Porto Seguro. Son discours est en portugais.] Alors j'ai pleuré en voyant ces bombes fumigènes, cette bande d'Indiens qui criaient, qui couraient, alors j'ai pleuré et me suis rappelé la guerre de 51 [...]. C'est pourquoi je suis content d'être ici parmi mes frères Indiens, j'ai soixante ans, je ne connais pas la lecture, mais je connais les remèdes, et toutes les institutrices qui sont là [il désigne les institutrices non-Indiennes], ce sont elles qui transmettent le droit à nos enfants. Mes frères, vous devez savoir ce qui nous est arrivé. Il y a vingt ans, nous ne savions rien de l'étude. Aujourd'hui, nous avons *notre lieu*. Étudiez bien et transmettez bien *notre droit* pour aider nos frères.

Ce discours établit un lien entre le *Massacre de 1951* et la question du droit des Indiens (*nosso direito*), obtenu par l'étude – l'école étant le « lieu » (*nosso lugar*) où le droit s'acquiert et est établi. À noter d'ailleurs que l'expression *nosso lugar*

¹¹⁰ Peter Gow (1991: 229) effectue un rapprochement riche de suggestions entre chamanisme et institution scolaire : « *Both school and shamanism concern the use of potentially dangerous knowledge for the defence of kinship. The school defends kinship by bringing "civilized" knowledge inside native social relations, while shamanism uses the wild powers of the forest and river to defend kinship.* »

Un cas d'école

est ambiguë : elle pourrait aussi bien désigner la Terre Indigène elle-même, traduisant le fait que pour Albino l'une et l'autre sont indissolublement liées. Albino ne manque pas de souligner, au passage, qu'il ne sait pas lire mais « connaît les remèdes », et se pose ainsi en complément des *professoras* qu'il évoque ensuite. Ses remerciements vont aux institutrices non-Indiennes qui « font passer » (*puxam*) ce droit aux plus jeunes – ou plus précisément, qui leur donnent accès à ce droit par l'enseignement de la lecture.

Après ce discours, vient celui de la représentante du « Groupe Jeune » (*Grupo Jovem*), fondé par des adolescents scolarisés ayant une forte implication dans les activités de *resgate da cultura*, purs produits de l'enseignement différencié. Son discours est en portugais émaillé (en gras) de termes « pataxó » :

Bonjour mes **taputary***... **indihy***. Pour ceux qui ne me connaissent pas je suis l'Indienne **Jukunã**, l'Indienne Jukunã Pataxó. Je veux vous dire que je suis très heureuse de voir mes **taputary** avec moi aujourd'hui, raméant (**rameando***), car aujourd'hui est un jour heureux pour nous... Je veux raméer (**ramear***) avec mes **taputary** toute la journée... Et je remercie aussi les **indihy**, les professeurs et la directrice Albenir. *Ané!*

La portée de ce discours est limitée par le fait que, sous le coup de l'émotion, l'adolescente n'a pu réunir le vocabulaire indigène nécessaire à une allocution de plus vaste portée. L'emploi de la langue pataxó, encore en phase de réélaboration, est certes d'une importance stratégique en ce jour de fête où nombre de touristes viennent visiter le village – et cependant, c'est d'abord à ses **taputary** – « parents » – que la jeune fille s'adresse. Les remerciements aux professeurs – cette fois, aux professeurs indigènes – souligne la reconnaissance des jeunes pour avoir eu accès à ce corpus de connaissance qui fait leur orgueil, comme en témoigne l'utilisation de son « nom indigène » plutôt que de son nom de baptême et son patronyme : « *Je suis l'Indienne Jukunã, l'Indienne Jukunã Pataxó* ». Mais les instituteurs pataxó n'ayant pu, à ce jour, reconstituer de cette langue qu'un lexique (essentiellement d'origine Maxakali), et non encore la syntaxe (qu'ils envisagent d'emprunter au Tupi), les quelques termes indigènes qui sont employés ici (**taputary** : parent ; **indihy** : Blanc ; **rameá** : danser) s'insèrent dans la syntaxe portugaise, qui régit également la conjugaison des verbes (*rameando, ramear*).

Les discours du vieil homme et de l'adolescente semblent décalés : Albino fait appel à la mémoire collective, douloureuse, et voit le salut du côté du savoir des Blancs. L'adolescente met en avant les signes d'une indianité générique : *Indienne, Pataxó*, détentrice d'un nom indigène – *Jukunã* – arboré dans les grandes occasions. Entre les deux, les instituteurs indigènes, passeurs du savoir d'une génération à l'autre. Les attentes d'une génération et les réponses de l'autre semblent diverger.

Des hommes d'influence

Ce décalage est probablement le résultat d'un « malentendu productif », qui est la perception différente qu'ont de l'école les anciens, analphabètes, et les jeunes générations. L'attachement des anciens à l'école s'explique par le traumatisme historique du *Massacre de 1951*, au cours duquel des soldats envahirent le village, violèrent les femmes, harnachèrent les hommes et se firent transporter par eux ou les obligèrent à porter des fardeaux, sous la menace du fouet. Les récits de cet épisode, nous l'avons vu, sont fortement marqués par les stéréotypes en usage chez les Blancs comme chez les Indiens, cristallisés en les termes *manso* (« doux, apprivoisé »), *brabo* (« sauvage »), *bicho* (« animal »), *amansar* (« domestiquer »)¹¹¹, qui furent longtemps appliqués sans discrimination aux Indiens comme aux bêtes. Les anciens abhorrent cette humiliation d'avoir été assimilés à des *bichos*, des animaux et/ou des Indiens sauvages. Pour eux, c'est du fait de leur « bêtise », à tous les sens du terme, que ce massacre put avoir lieu, et ils n'ont eu de cesse depuis lors que de chercher à délivrer la communauté du stigmate de l'analphabétisme pour ne plus souffrir d'humiliation de la part des Blancs. Les anciens du village, et c'est un fait répandu dans le monde amérindien, voient dans l'école un moyen de lutter à armes égales, de sortir de l'état *d'índios bobos* dans lequel la malignité de la société dominante (autorités publiques et entrepreneurs particuliers) les a cantonnés (Souza, 2001 : 83). Cette perception de l'école est, à notre connaissance, assez largement partagée dans les communautés indigènes au Brésil et dans les pays limitrophes, au point qu'il est courant d'observer des dissensions, ou des réserves, de la part des anciens, à l'égard de l'enseignement en langue indigène (Gow, 1991 : 231) qui constitue selon eux un dévoiement de la mission « civilisatrice » de l'école.

Cette institution revêt un sens tout différent pour les jeunes Pataxó (trente ans et en deçà) : elle est un élément clé dans le processus de régénération culturelle que leur génération a entrepris, stimulés en cela par les contacts avec d'autres ethnies nordestines ou par la référence que sont devenus les Indiens du Xingu (Kayapó, Kayabi), ou du Mato Grosso (Xavante, Xerente, Karajá). Portés par un enthousiasme communicatif, ils participent à des forums et des rencontres, ils parcourent la réserve en tout sens, armés d'un bloc-notes et d'un magnétophone, et rédigent des dissertations et des opuscules relatant l'histoire de leur peuple, transcrivent ou composent les chants « dans la langue » qui seront entonnés lors de *l'Anê*, recueillent les histoires et les mythes racontés par les anciens, énumèrent les plantes médicinales et leurs propriétés, et encouragent leurs élèves à compléter ce corpus de savoir par eux-mêmes, en interrogeant leurs parents.¹¹²

¹¹¹ Les *caboclos* d'Iratapuru, en Amapá, sont encore plus directs, puisqu'ils parlent d'*índios domesticados* à propos des Wayãpi.

¹¹² Des manuels et anthologies brochés, comportant des éléments historiques et pédagogiques, ont été fournis aux instituteurs par les organisateurs du *Magistério* et autres stages de formation,

Un cas d'école

Un exemple, tiré de l'*Histoire du peuple pataxó* rédigée par les instituteurs de différents villages, nous permettra de comprendre la manière dont le savoir, élaboré par les instituteurs, est reçu par leurs élèves :

« Avant le contact avec l'homme blanc, notre peuple était libre, nos forêts et nos rivières toujours sains. Nous nous sustentions de racines, de fruits, de gibier, de poissons, de fruits de mer, etc. Nos maisons étaient des huttes, faites de branches fichées dans le sol, recourbées les unes sur les autres avec des lianes et couvertes de feuilles [*sic*] de patioba et de cocotier. » (Collectif, 2003 : 9)

Outre le stéréotype de l'Indien sylvicole véhiculé par ces premières phrases, la description de l'habitat eut des répercussions que j'ai pu observer lors de la rédaction, par ces mêmes instituteurs, d'un ouvrage ultérieur dont les élèves réalisèrent les illustrations. Les villages de la terre indigène, y compris les plus récents, bâtis en brique et couverts de tôle amiantée, furent dessinés sur le modèle décrit par ce texte, qui s'inspire mot pour mot de Wied-Neuwied (1989 : 215) : « De fins rameaux et des branches fichées dans le sol sont courbés à leur extrémité, attachés les uns aux autres, et couverts de feuilles [*sic*] de cocotier et de patioba. »

Cette vision du passé, puisée aux sources du XIX^e siècle, se répand parmi les plus âgés, comme le trahissait la conversation avec Palmiro Ferreira portant sur les anciens Tupi « allant nus et se nourrissant des fruits de la forêt », citée au chapitre 3. Les anciens semblent en effet enclins à considérer que le savoir scolaire offre davantage de garantie que leurs propres souvenirs ; comme j'interrogeai la vieille Zabelê, de Cumuruxatiba, sur l'origine de l'ethnonyme « Pataxó », elle interpella un enfant d'une douzaine d'années qui passait : « Comment c'était, déjà, l'histoire du nom Pataxó ? » Et l'enfant récita la leçon que je connaissais déjà, dont je connaissais l'inventeur (Antônio Ferreira) et qui est divulguée par les instituteurs pataxó dans toutes les écoles communautaires.

La dynamique lancée par les instituteurs voue donc les anciens à assister leurs cadets dans le processus éducatif et à jouer le jeu d'une reconstitution approximative ; ils s'y prêtent à condition que les professeurs garantissent aux enfants l'accès au B-A BA. Il reste cependant une deuxième condition posée

mais les Pataxó eux-mêmes sont aujourd'hui les principaux producteurs du matériel qu'ils emploient. A ma connaissance, trois ouvrages didactiques ou historiques ont été publiés à ce jour : PATAXÓ Katão, 2000, *Trioká Habão Pataxi (Caminhando pela história Pataxó)*, pub. SEBRAE (80p., diffusion restreinte) ; KANÁTYO, MANGUADÃ, ANGTHICHAY, JASSANÃ, ARARIBY – Professores Pataxó, 1997, *O Povo Pataxó e a Sua História*, MEC/UNESCO/SEE-MG (120 pages, diffusion restreinte) ; (Collectif), 2003, *História do Povo Pataxó*, Salvador, MEC/ANAI/PINEB-UFBA (150 pages, diffusion restreinte). Mais au moins deux autres sont sous presse. Ces ouvrages sont destinés à être diffusés gratuitement : tirés en nombre limité, ils circulent le plus souvent sous forme de cahiers photocopiés, à l'usage des professeurs indigènes.

Des hommes d'influence

par les anciens à leur adhésion au projet éducatif, et qui tient dans les formes : les instituteurs ne sont pas considérés comme des êtres parfaitement innocents auxquels on peut sans réserve délivrer les leçons ancestrales.

Parcours individuels

Les anciens craignent, à juste titre, d'être dépossédés de leur prestige par ces jeunes aux ambitions multiples et mal dissimulées. Conceição Brás, instituteur de 30 ans, nous a livré le secret de ses succès auprès d'eux, qui lui permettent, comme on l'a vu, de s'installer au beau milieu du cercle formé par la réunion des vieux « guerriers ». Conceição est aidé dans ses projets par la figure de son père, Alfredo, vice-cacique assassiné en 1985, qui l'a entraîné très tôt à devenir *liderança**.

Voici donc ce que Conceição m'a confié lors d'une marche effectuée de conserve :

Mon père m'enseignait ceci : Ecoute, mon fils, pour devenir leader tu dois montrer du respect, respecter les gens [...]. Comment ? Savoir respecter les gens, leur manière de vivre, respecter les plus anciens, c'est le plus important pour toi, savoir t'y prendre avec les plus anciens. En faisant cela, tu gagnes ton statut de leader parmi eux. Et c'est cela que je fais. Je m'entends avec tous, grâce à Dieu. D'ici, de Barra Velha, jusqu'à Coroa Vermelha, partout où je vais, je respecte les gens, chacun d'entre eux, et cela fortifie mon statut de leader dans ma communauté. [...] Quand je veux faire quelque chose, je les réunis, j'expose ce qui se passe, et ils décident pour moi, pour moi, non, pour tous [...] ; je leur parle, [...] ils sont analphabètes – analphabètes pour ce qui est d'écrire, car pour ce qui est de la mémoire, ce sont des sages¹¹³ – et ils le font pour moi, ils luttent pour nous tous.

Pour être reconnu comme *liderança*, il faut avoir montré que l'on respecte l'ordre des préséances et les formes d'adresse appréciées par les anciens : c'est ce que Conceição appelle *saber lidar com os mais velhos* (« savoir s'y prendre avec les plus anciens »). Cela implique également une bonne dose de dévouement car il faut savoir prêter main forte au moment opportun, pour rapporter du bois de cuisine, transporter les hottes de manioc, et autres menus travaux. Ce respect mutuel étant acquis, on peut observer que la première conséquence est un glissement dans le processus collectif de prise de décision : ce sont toujours

¹¹³ A propos de cette précision que Conceição se croit obligé d'introduire : sans vouloir lui intenter un procès d'intention, elle trahit dans sa dénégation même, semble-t-il, l'association enracinée, y compris chez les anciens eux-mêmes, entre analphabétisme et bêtise. Voici le commentaire de Grossi à propos des mêmes Pataxó : « Apparaissent dans ces discours les stigmates qui affectent les analphabètes, 'être bête', 'ne sait pas parler', disséminés dans toutes les sociétés lettrées. 'Être vieux' devient synonyme, dans ce contexte d'énonciation, de 'être idiot', puisque les vieux constituent la presque totalité des analphabètes. » (2004 : 102)

Un cas d'école

les anciens qui tranchent, mais les questions leur sont désormais soumises par de plus jeunes qu'eux qui prennent l'initiative des réunions : « *quand je veux faire quelque chose, je les réunis...* ».

C'est plus tard, au cours de la même conversation, que Conceição m'expliqua la manière dont il obtient des anciens des connaissances, hors du processus de transmission traditionnelle (de père à fils, lors de visites vespérales, ou lors des veillées après les travaux collectifs). Conceição a été longtemps professeur bénévole au sein de sa communauté, bien qu'il n'eût, au début de son exercice, suivi que quatre ans d'enseignement primaire (*quarta série* – CM2). Lors de la mise en place du magistère, mais déjà du temps de son enfance, pour avoir accompagné son père lors de ses déplacements, il s'est investi dans l'exploration du monde amérindien et a acquis un savoir remarquable à propos des autres ethnies, et une grande aisance lorsqu'il s'agit de le dispenser. C'est ce savoir qu'il met dans la balance lorsqu'il interroge ses aînés :

Lorsque je suis revenu [de Rio], en 98 ou 99, la communauté a trouvé que je me débrouillais bien ici, car je donnais des explications, je connaissais l'extérieur [...]. Et aujourd'hui grâce à Dieu, le 9 août 2003, nous allons à Salvador pour recevoir l'attestation du Magistère indigène, nous avons été habilités par de bons professeurs d'université, de l'Université Fédérale de Bahia, du Minas Gerais, et de Campinas [São Paulo], habilités à travailler avec nos propres parents. J'ai beaucoup enrichi mes connaissances sur mon peuple, sur les peuples indigènes de notre Brésil, j'ai élargi mes connaissances grâce à la lecture, j'ai visité des villages, [...] et cette connaissance je la transmets non seulement aux élèves mais aussi à mon peuple, aux anciens, je raconte l'histoire de chaque village, comment on vit dans différents endroits par où j'ai passé, et je le leur transmets, alors ils me transmettent notre propre histoire, et c'est comme cela que ça arrive, j'approfondis encore plus mes connaissances sur mon peuple.

Deux remarques s'imposent : la première est que la validation du savoir des instituteurs indigènes passe à leurs yeux par le fait d'avoir été *capacitados* (« habilités ») par des *professores bons*, des professeurs d'université. La deuxième est que ce savoir est légitimé, après coup, par la communauté : « *la communauté a trouvé que je me débrouillais bien ici, car je donnais des explications* » ; dès lors le rapport de Conceição aux anciens s'établit en termes d'échange d'information, et non plus en termes de transmission : « *cette connaissance je la transmets non seulement aux élèves mais aussi à mon peuple, aux anciens, je raconte l'histoire de chaque village [...] et je le leur transmets, alors ils me transmettent notre propre histoire, et c'est comme cela que ça arrive [...]* », c'est-à-dire : arrive le moment où Conceição, malgré son jeune âge, se trouve de plain-pied avec les plus âgés, les plus chargés d'expérience.

Il s'agit là bien entendu d'un parcours et d'une échelle de valeur individuels. Nous avons interrogé les autres instituteurs appartenant à la même

Des hommes d'influence

famille, celle des Brás, et deux récits de vie nous paraissent, au même titre que celui de Conceição, exemplaires.

Le premier est celui d'Aurinho Brás, âgé de trente-cinq ans, tout récemment nommé directeur de l'école. Aurinho est né en dehors du périmètre du Mont Pascal, dans la zone de la rivière Jambreiro (affluent du Caraíva). Il s'agit d'une ancienne zone d'occupation traditionnelle mais dont les habitants ont été progressivement expulsés, dans les années 70 (dans la foulée de l'ouverture de la route nationale 101) par les industries de pâte à papier désireuses d'investir dans l'eucalyptus. Les entrepreneurs ont délogé les paysans en offrant à l'un une mule, à l'autre de l'argent, morcelant le territoire et rendant la vie impossible à ceux qui s'obstinaient. Le père d'Aurinho, Cosme Brás, fut l'un des derniers à partir, lorsque les gardiens de la plantation d'eucalyptus lui interdirent d'élever des porcs et commencèrent à le harceler.

Contrairement à son petit cousin Conceição (le père d'Aurinho était l'oncle paternel du père de Conceição), entraîné dans le métier par la vocation au leadership que lui assigna son père, Aurinho s'est consacré à l'école par goût personnel, encouragé par ses professeurs (à l'époque, des fonctionnaires de la FUNAI) qui obtinrent des autorités, en 1988, qu'il aille poursuivre son cursus (au-delà du CM2) à Porto Seguro. Il était alors âgé de 18 ans et dut bien vite renoncer aux études pour travailler à sa propre subsistance. A la mort de son père, en 1992, il revint s'installer à Barra Velha pour prendre soin de sa mère et fut sollicité, étant donné son niveau d'instruction, pour dispenser l'enseignement élémentaire dans le village voisin du Pará. La conversion d'Aurinho à la défense de la culture indigène fut, selon ses dires, progressive. C'est avec une sorte d'effet retard que certaines humiliations, non vécues comme telles au temps où il étudiait à Porto Seguro, le poussèrent à développer des arguments afin de contrecarrer les opinions dont on l'avait abreuvé :

Lorsque je suis resté seul [à Porto Seguro], pratiquement tout seul, j'avais honte d'être Indien parmi tous ces Blancs. Les gens ne faisaient que m'appeler « *índio*, *caboclo*, *índio* », c'est comme ça qu'on m'appelait. On entendait beaucoup de blagues, il y avait même un professeur d'histoire qui me disait : « Pas vrai, l'Indien ? » « Oui, professeur... » J'avais peu de connaissances, et je n'avais pas d'arguments pour commencer une discussion avec lui, car je ne me connaissais pas comme Indien. Aujourd'hui, c'est différent, aujourd'hui, à celui qui ne sait rien du peuple indien – et il y en a qui disent n'importe quoi – je sais quoi dire, j'ai une réponse.

Ce que je ne savais pas à l'époque – tu sais, cette histoire du Brésil – parce qu'aujourd'hui les historiens ont changé leur version, mais autrefois c'était cette histoire de Cabral qui découvre le Brésil, arrive ici, rencontre les Indiens, mais les Indiens ne l'acceptaient pas et ont fini par le tuer, la version du Portugais, mais c'est le contraire qui s'est passé, ce sont les Portugais qui ont tué les Indiens, pas vrai ? Et quand tu ne connais pas l'histoire, tu es perdu, tu es quelque chose mais tu ne

Un cas d'école

sais pas ce que c'est, tu ne sais pas te défendre. Et ce professeur d'histoire disait toujours : « Pas vrai, l'Inndien ? – Oui professeur... »

Mais aujourd'hui c'est différent... Ce Cabral qui a découvert... On a déjà une autre vision.

Les témoignages convergent, parmi les Indiens ayant effectué tout ou partie de leurs études hors de la communauté, pour suggérer une pratique consistant, de la part des professeurs blancs, à les stigmatiser par des remarques du type « Indienne, danse pour nous la danse de la pluie » (ce fut le cas pour Anari et ses sœurs) au point que certains d'entre eux préférèrent très tôt se faire passer pour « Japonais » (cas de Noélia, de Coroa Vermelha).

Le cas d'Aurinho est exemplaire d'un orgueil réveillé par l'étude :

En 97 il y eut le premier module du cours [de magistère], nous avons commencé à connaître mieux nos droits, et l'éducation, comment cela fonctionnait, cela commençait à aller mieux pour moi aussi.

Je m'intéressais à la culture indigène, mais je ne savais par où commencer, j'avais besoin d'orientation. La recherche, je ne savais pas comment ça fonctionnait. C'est alors, quand j'étais à Belo Horizonte, qu'une collègue m'a envoyé des papiers rédigés par un peuple de l'Acre, les Kaxinawá, et j'ai lu le travail qu'ils étaient en train de faire, ils avaient commencé leur cours de formation, et je leur ai écrit, et un garçon m'a répondu en m'expliquant comment m'y prendre. [...] C'est alors que je me suis pris de passion pour cette profession, j'ai appris à l'aimer, je ne m'y attendais pas. Avant je voulais étudier parce que mon rêve était d'être infirmier par exemple. [...] Et me voilà ici, j'ai une idée de ce que c'est qu'être Indien, sauf que c'est parfois difficile car nous sommes entourés par une société, par différentes cultures ; mais ce n'est pas impossible : il nous faut lutter pour ce que nous possédons encore, pour l'identité.

Ici encore, l'intérêt suscité par la culture indigène naît du contact avec le monde extérieur : contact humiliant dans le cas de l'école des Blancs, contact valorisant lorsque ses déplacements l'amènent à découvrir d'autres peuples indigènes. On voit rapidement se mettre en place un réseau : une « collègue » (d'une autre ethnie) lui fait part des méthodes d'instituteurs kaxinawá et ceux-ci entretiennent volontiers le contact.

Aurinho souligne la question de la méthode : il a une approche rationnelle de la question de l'être indigène, qu'il traduit par l'expression (répétée plusieurs fois lors de l'enregistrement) « se connaître comme Indien ». Aurinho a spécifié ultérieurement ce qu'il entendait par cela : non pas une prise de conscience, mais un corpus de connaissances essentielles. Bien entendu, il ne s'agit nullement de lui faire dire qu'être Indien participe d'une décision individuelle, mais que le fait d'être Indien nécessite le renfort d'une connaissance de type académique sous peine d'être écrasé par la société nationale : il faut, par amour-propre, *savoir répondre*, savoir argumenter.

Des hommes d'influence

Il a bien conscience que sa génération n'est pas soumise aux mêmes pressions que ses parents : les anciens couraient le risque d'être chassés de leur territoire, voire d'être éliminés physiquement, mais tant qu'ils maintenaient leur mode de vie *caboclo*, fondé sur la culture du manioc et l'élevage de porcs, ils pouvaient résister à la menace de l'absorption par la société nationale, absorption qui guette les jeunes Indiens de par la crainte de la discrimination, mais aussi de par l'attrait du mode de vie urbain – Aurinho raconte par exemple qu'il a été tenté de rester à Porto Seguro, s'étant habitué à sortir le soir et à fréquenter des Blancs. Notons à ce propos qu'Aurinho, au contraire de ses collègues plus jeunes, associe fortement identité indienne et territoire de Barra Velha. Son retour et son installation définitive au village constituent pour lui la résolution d'un conflit intérieur, lui qui fut bien près de renier ses origines.

Le cas d'Anari Brás, 23 ans, est plus complexe : sa mère est Meruca, Indienne de Coroa Vermelha, fille d'Alfredo Brás (père de Conceição, cousin d'Aurinho), mais son père, Walter, est un Blanc de lointaine ascendance tupi, passionné de culture indigène, encyclopédie vivante – quoique fantaisiste – dans le domaine des coutumes, des traditions, et des étymologies. Anari a grandi à Itamaraju, ville située à soixante-dix kilomètres de Barra Velha. Elle a suivi une scolarité normale dans cette ville, mais a décidé, à l'âge de 19 ans, de renoncer à des études de comptabilité pour s'installer à Barra Velha, chez sa grand-mère maternelle. Ce ne fut pas pour elle une découverte, puisqu'elle y séjournait régulièrement depuis son plus jeune âge. Mais comme le souligna Aurinho, c'est lors de son installation que s'éveilla son enthousiasme pour la culture indigène :

On peut deviner qui a le plus de talent, et Anari était très douée ; elle est arrivée, son père a demandé si elle pouvait participer [aux stages de formation], et bien sûr, elle voulait participer, elle était Indienne mais *ne se connaissait pas comme Indienne*.

Ainsi qu'Anari me l'a confié, l'installation définitive au village fut le grand tournant de sa vie. Son apprentissage et sa formation de professeur indigène furent pour elle, à proprement parler, un apprentissage et une formation à *être indigène* : *eu aprendi a ser índia*, « j'ai appris à être Indienne », me dit-elle. Contrairement à Conceição ou Aurinho, qui bien que lettrés ont une connaissance non négligeable dans le domaine de la production agricole, de la pêche ou de l'artisanat, Anari semble faire peu de cas des connaissances pratiques, bagage de toute Indienne en âge de se marier : faire des colliers, égorger un poulet, cuisiner... On peut déduire de son désintérêt pour les actes du quotidien féminin que son métier d'institutrice l'emporte sur ce que serait la praxis d'une femme Indienne et que son attachement réel à la sauvegarde du patrimoine pataxó relève de l'abstraction, tant son approche de l'histoire et des traditions est intellectualisée. Cette abstraction s'explique partiellement par le fait qu'Anari fait partie des *crentes*, les pentecôtistes. Grossi (2004 : 252-253)

Un cas d'école

observe que la stratégie des pasteurs, chez les Pataxó, consiste à dissocier les rituels des croyances qui y sont associées. Ils proposent aux convertis de conserver les premiers, comme signes d'indianité, mais de renoncer aux secondes, blasphématoires à l'égard de l'Esprit Saint.

Cette jeune femme, grande, belle et extrêmement intelligente, tient une place à part dans la communauté : personne ne songe à lui dénier le fait qu'elle soit Indienne, mais elle n'est pas traitée exactement comme le sont les jeunes femmes de son âge. Elle n'a pas reçu de proposition de mariage et affirme d'ailleurs vouloir se consacrer aux études avant que d'y songer¹¹⁴. Elle est reçue avec un respect tout particulier par les anciens, ce qui explique sa position, assise avec les hommes, lors de la réunion que nous évoquions au tout début de cet exposé. Son aura est due en partie au fait qu'on la crédite d'une profonde connaissance du monde et du savoir des blancs, dont elle serait, en quelque sorte, une transfuge : son choix de vivre à Barra Velha l'honore, aux yeux des habitants. Elle occupe ainsi une position très particulière au sein du village, position qui transcende les catégories de genre, de génération et d'appartenance ethnique et qui, du coup, la frappe d'interdit.

Ces trois exemples nous permettent de comprendre la manière dont ces jeunes instituteurs objectivent la culture. Si elle est bel et bien structurante (elle se confond avec leur mission d'enseignement), celle-ci n'est pas donnée, ne va pas de soi, mais est le résultat d'un choix personnel, d'un effort d'apprentissage – un corpus de connaissances couvrant potentiellement toutes les populations amérindiennes du Brésil, donc, et non un fonds de représentations partagées par le groupe. Qu'elle soit au service d'une ambition politique, qu'elle constitue une force d'argumentation ou un élément permettant la construction de soi, la culture dans ces trois cas est avant tout perçue comme instrumentale : elle est « indigène », et non plus « indienne », et cette nuance nous renvoie aux fils de paysans français qui, dans les années 50, optèrent pour la dénomination « agriculteur ». Ce faisant, ils s'affranchissaient du rapport à la terre, au *pays*, pour souligner la modernité technologique et le savoir de gestion dont ils étaient dorénavant détenteurs, phénomène qui accompagna la mécanisation de l'agriculture et le remembrement. « Etre indigène » et posséder une « culture indigène » deviennent synonyme ; l'être et le savoir se confondent, dans le sens de l'acquis : c'est posséder une *connaissance* plus vaste, car panindienne, que les aînés, avec en outre une *compétence* validée par la société nationale.

¹¹⁴ Depuis février 2006, Anari est étudiante en Lettres à l'Université Fédérale de Bahia, à Salvador. Sa sœur cadette est, quant à elle, étudiante en Arts.

L'esprit de corps

La diversité des parcours que nous avons cherché à mettre en évidence par ces trois exemples tirés d'une même famille ne résulte pas en une diversité des pratiques pédagogiques. Les enseignements des professeurs indigènes ont été harmonisés lors du magistère et leur corpus de connaissances homogénéisé. Les dissertations de magistère des professeurs de Barra Velha furent les suivantes : Conceição a travaillé sur l'introduction des poids et mesures au village, leurs usages anciens et récents ; Aurinho récapitulait l'histoire de l'éducation scolaire à Barra Velha, d'après son expérience personnelle ; Uelson, frère de Conceição, a produit un travail sur les différents types de végétation présents dans la réserve, travail accompagné de cartes et de dessins ; Fiamá, épouse d'Uelson, étudiait l'écosystème de la mangrove, et son importance pour les Indiens ; Anari, enfin, se voulant la mémoire du groupe, a produit un « journal de magistère », dans lequel elle évoquait les scènes marquantes de ce moment important dans la vie du groupe d'instituteurs de différentes ethnies. On le voit, ces dissertations¹¹⁵ relèvent d'une définition assez vaste de ce que serait l'enseignement de la culture indigène : véhiculer un savoir historique et pratique (incluant l'environnement au sens large), et une réflexion sur les modes anciens de représentation (ainsi du très intéressant travail de Conceição sur les poids et mesures, où l'on apprend que c'est le commerçant Teodomiro qui introduisit l'unité de kilogramme). Le mémoire d'Anari (mais aussi, partiellement, celui d'Aurinho), quant à lui, trahit le sentiment qu'avait ce groupe, au moment du magistère, de faire partie d'une histoire en train de s'écrire, celle de la *renaissance indigène*. La dynamique du mouvement serait ainsi réflexive autant que collective et elle dévoile comme une certitude d'appartenir à un groupe bien spécifique, celui des « instituteurs indigènes », un réseau interethnique.

L'esprit de corps qu'ils manifestent s'exprima clairement dans la crise qui aboutit à la mise à l'écart de l'ancienne directrice (une « Blanche »¹¹⁶), Albenir, et la nomination d'Aurinho comme directeur de l'école. Depuis plus de vingt ans, des cérémonies célébrant le Jour de l'Indien, le 19 avril, sont organisées au

¹¹⁵ J'ai eu connaissance de ces travaux par les intéressés eux-mêmes, pour avoir assisté à l'une des sessions du magistère tenue à Coroa Vermelha. Cette session a donné lieu à des scènes tragi-comiques, les quarante étudiants indigènes devant à tout prix remettre des travaux dactylographiés alors que l'immense majorité d'entre eux n'avait jamais eu accès à un ordinateur, ou utilisait des disquettes d'un autre âge. Tous les « Blancs » présents, moi compris, étaient invités de manière pressante à se mettre au clavier, devant d'antiques machines rongées par l'humidité.

¹¹⁶ En réalité la directrice était noire, mais le terme « Blanc » peut désigner génériquement les non-Indiens.

Un cas d'école

sein du village par les principaux acteurs culturels (d'abord Antônio¹¹⁷ et Walter, père d'Anari, avec le soutien, au début des années 80, des caciques Alfredo Brás et Roberto Ferreira, et aujourd'hui, les instituteurs). Cette célébration qui s'adressait à l'origine à la communauté et visait à ressouder les Pataxó autour de leur identité indienne, s'est peu à peu tournée vers l'extérieur et l'on compte dorénavant, dans l'assistance, nombre de touristes et de voisins, y compris *fazendeiros*, venus rendre une visite de courtoisie. Antônio garde la haute main sur l'organisation des festivités et sur l'ordre des discours qui seront prononcés, mais une bonne partie des manifestations sont désormais pensées par et pour l'école indigène, comme moment privilégié d'éducation. Or il s'est produit en 2003 une friction qui a entraîné un changement radical : la directrice de l'école, non-Indienne, avait accaparé l'organisation de la fête, considérant que tout ce qui portait le sceau de la pédagogie relevait de ses attributions. Les enfants, sous la houlette des instituteurs non-Indiens, avaient ainsi été chargés, en lieu et place des professeurs indigènes, de préparer les aliments distribués à l'assistance : crabes, palourdes *lambretas*, mais aussi des plats élaborés comme la *muqueca* (poisson cuit dans la feuille de bananier) et le succulent *beiju*, biscuit de manioc doux et de coco râpée. Les instituteurs indigènes s'étaient sentis dépossédés de ce qu'ils considéraient comme leur domaine réservé. Une décision arbitraire de la directrice (déplacer les huttes de palmes édifiées par les instituteurs) mit le feu aux poudres : certains d'entre eux boycottèrent la célébration et nombre de parents les suivirent. L'assistance autochtone se trouva donc singulièrement réduite, et le malaise aboutit à un discours mi-embarrassé, mi-amer, de la directrice, accusant les parents de ne pas valoriser le travail de leurs enfants, de ne pas les encourager, alors que ceux-ci s'étaient rendus à la mangrove dès quatre heures ce matin-là, pour attraper les crabes et pêcher les palourdes.

Le résultat se fit un peu attendre et l'issue du conflit apparut assez douteuse : en effet, la directrice put compter sur la présence de la plupart des anciens, y compris du *pajé*, oncle ou cousin de la majorité des instituteurs, qui dans son discours (cité au début de ce chapitre) rendit un hommage appuyé aux institutrices non-Indiennes. Cela suggère qu'il ne s'agissait pas d'une question de préséance ethnique (auquel cas le boycott eût été total), mais de lutte d'influence interne à l'école. La directrice prétendait faire de « l'éducation indigène » une matière comme une autre, une discipline pédagogique, et considérait donc qu'à ce titre elle pouvait imposer ses directives aux instituteurs indigènes, placés sous son autorité. Ces derniers se sentirent lésés car

¹¹⁷ Sur la figure d'Antônio comme acteur culturel, voir Grossi (2004 : 98). C'est lui qui est à l'origine du qualificatif *aldeia mãe* (village maternel) accolé à Barra Velha, lui également qui a proposé l'étymologie désormais admise de l'ethnonyme « pataxó », comme onomatopée traduisant le bruit de la mer courant sur le sable, étymologie que Zabelê nous servit par l'intermédiaire d'un écolier.

Des hommes d'influence

l'enseignement de la culture indigène relevait pour eux tout autant de la sphère communautaire que de l'institution scolaire : ils se faisaient une joie de participer à cette Journée en tant qu'Indiens, plutôt qu'instituteurs. L'éloignement de la directrice qui en résulta nous laisse supposer que cette crise a accentué la position de force des instituteurs indigènes qui, parce qu'ils se situent à la frontière entre deux entités (la communauté de Barra Velha et la municipalité de Porto Seguro, qui gère le personnel et les infrastructures), peuvent s'approprier entièrement cet enseignement en jouant sur leur statut double d'employés municipaux *et* de membres de la collectivité.

Les instituteurs indigènes forment ainsi une corporation perçue comme une nouvelle élite au sein des communautés. Ils disposent d'un capital économique non négligeable (et l'on peut suivre leur ascension sociale si l'on récapitule l'histoire des achats de télévision dans le village) qui n'est pas sans susciter des commentaires. Comme je demandai à Conceição si leur travail salarié ne créait pas une inégalité de fait au sein de la communauté, il répondit par la négative, tout en laissant apparaître, en filigrane, les rancœurs dont ils furent probablement victimes, en tant qu'instituteurs mais aussi en tant que membres de la famille Brás :

[Les professeurs, les agents de santé], cela n'a pas créé d'inégalité. Sauf qu'aujourd'hui il y en a qui aimeraient bien faire ce travail mais quand on a commencé, avec mon frère Uelson, à faire ce travail, c'était pour le plaisir de travailler pour la communauté, j'ai travaillé comme bénévole pendant un an et deux mois, ici, dans mon village. Alors ceux qui veulent travailler maintenant, qu'ils le disent, mais à l'époque ils n'étaient pas en position de travailler comme bénévoles, comme Uelson l'a fait pendant huit mois, et [son épouse] Fiama pendant un an ; et quand la communauté a vu qu'on voulait travailler pour le bénéfice des enfants, alors ils nous ont appuyés, mais cela n'a pas provoqué d'inégalités. Il y en a qui font des commentaires, parce chez nous, nous sommes quatre frères à travailler, deux ici et deux à Eunápolis, et un autre à Coroa, parce que nous avons fait cet effort, et eux, non. Nous, on leur répond : nous ne travaillons pas à cause du salaire. Moi je travaille parce que j'aime aider, pas pour le salaire. Si je devais vivre avec mon salaire, je ne pourrais pas entretenir ma famille. C'est très peu d'argent. Alors moi j'ai ma lutte, c'est le travail que je fais, et le salaire m'aide. Un autre ne pourrait résister avec cela, juste avec ce salaire, alors qui veut travailler pour la communauté doit le faire par amour, parce qu'il aime cela, pas juste pour recevoir un salaire.

Dans cette réponse où il fait manifestement allusion aux Ferreira (« *nous avons fait cet effort et eux non* »), Conceição met en avant son abnégation et son ardeur au travail, qui sont indéniables ; mais l'argument qui concerne la valeur de son salaire, tout au moins, n'est pas recevable. Le pouvoir d'achat d'un instituteur est sans commune mesure avec celui d'un agriculteur, comme l'est son oncle Albino. Les mois d'été, durant lesquels les instituteurs ne sont pas payés, sont compensés par les ventes d'artisanat aux touristes, artisanat produit par l'épouse de Conceição.

Un cas d'école

C'est parce que leur travail d'instituteur s'apparente à une mission, qu'ils assimilent à la poursuite, par d'autres moyens, de la « lutte » entreprise par les anciens, que les instituteurs s'estiment légitimés dans leur action et justifiés dans leurs privilèges (salaire fixe, pouvoir d'achat, prestige social). Mais l'action des instituteurs ne consiste pas uniquement en leur enseignement : par leurs déplacements, leurs stages, par le réseau de solidarité formé par l'ensemble des professeurs indigènes du Nordeste brésilien, leur lien privilégié avec le monde universitaire, représenté par les éducateurs et les anthropologues, ils assument le rôle des *Línguas* de l'ancien temps, les truchements qui servaient de lien entre ethnies différentes, ou entre Indiens et Blancs – un rapprochement qui me fut suggéré par les anciens eux-mêmes. Ce rapprochement n'est pas anodin : il place les instituteurs en position de concurrence vis-à-vis du cacique, ce qu'ils assument pleinement. Face à leurs interlocuteurs du Secrétariat à l'Éducation, face aux anthropologues, aux touristes et autres visiteurs, ils sont *de facto* les représentants de la communauté. Ils bénéficient, pour les conforter dans ce statut, de l'ambivalence du bâtiment scolaire, lieu d'étude mais aussi de réunion. Leur investissement symbolique des lieux leur donne accès de plein droit, comme hôtes, aux réunions organisées par le cacique. Très révélateur est le mode d'information de ces réunions : le cacique m'expliqua que pour se simplifier la tâche, il annonçait à la directrice les date et heure souhaitées, à charge pour les enfants d'en informer leurs parents. Il alla même jusqu'à me dire que, pour garantir l'assiduité des habitants, il s'enquerrait des réunions de parents d'élèves, afin que les siennes soient tenues dans la foulée. Que les réunions se tiennent à l'école n'a rien de surprenant, s'agissant d'un bâtiment se prêtant à cela. Cela n'est cependant pas sans conséquences sur la perception que les habitants se font de la source de l'autorité et des questions prioritaires pour la vie de la communauté : c'est là le centre de décision communautaire, et donc le siège institutionnel du pouvoir, là où sont discutés les projets concernant l'avenir de la communauté. Qu'est-ce donc qui se joue, lors de ces réunions, et qui va au-delà de l'ordre du jour pour atteindre, comme l'écrit Marcel Proust, à « l'ordre des années et des mondes » ?

L'invention de l'avenir

Pour les Pataxó des anciennes générations, qui connurent les déportations, les massacres et les confinements, c'est le territoire lui-même qui s'est constitué en projet collectif et qui forme à la fois l'objet et l'objectif garant de la cohésion sociale (Carvalho, 1988 : 14). La perception du temps qu'ont les anciens est largement associée à une pensée de l'espace, sur laquelle sont fondées les croyances aux esprits, les liens aux ancêtres et à la terre. Et c'est, nous l'avons suggéré dans un chapitre précédent, toute l'architecture de leur savoir qui repose sur cette intrication de l'espace et de la temporalité -

Des hommes d'influence

connaissance des travaux et saisons, mais aussi savoir généalogique indissociable de la géographie locale : les lieux de naissance, de résidence et de sépulture sont systématiquement mentionnés lorsque les aïeux sont évoqués. Et inversement, le passage des hommes d'un lieu à un autre comme de vie à trépas humanise et charge de signification le territoire, en le « mémorialisant » : aux différents points du territoire sont associés des personnes, des événements, susceptibles de déclencher la reconstruction du passé à partir de la toponymie. Or, l'une des caractéristiques du savoir que dispense l'école est qu'il est dissocié de l'espace : il est construit sur l'abstraction d'une « identité indigène », et donc délocalisé.

Mais une autre conséquence émerge aussitôt : le passé tel qu'il se dessine au fil des opuscules est aussi en rupture de continuité avec le présent, et la raison en est principalement sa fixation par l'écriture, qui le fige dans la distance du stéréotype – au sens de cliché –, dans *l'étrangeté* : la forêt, les huttes, la chasse et la cueillette, une réalité, qui sait ? d'il y a cent cinquante ans peut-être.

Notre hypothèse est que l'école constitue une rupture aussi radicale avec une forme de passé, fortement associé à ce qui constituait l'espace nourricier des anciens, que le fut en son temps, selon les vieux Indiens, l'usage du sel ajouté à la nourriture. C'est le sel, disent les Pataxó, qui a rompu le lien entre l'homme et la forêt. Le sel entrave l'odorat, la vue et l'ouïe. En choisissant le sel, le chasseur renonce à ne faire qu'un avec le monde de la forêt, un monde où les transformations sont possibles, où l'on peut passer d'un état à l'autre, voir la *Caipora* transparaître sous le masque d'un jaguar, et le Père de la forêt chevaucher un pécaré. Le sel assigne à l'homme sa condition d'homme, sans retour possible à la réversibilité des choses, à la labilité des frontières entre humain et non-humain. De même, l'écrit fige le temps passé, met fin à la répétition cyclique, à la réactualisation des discours (Gros, 2001 : 65) : les récits des anciens s'adaptaient aux temps nouveaux ; une fois recueillis et transcrits, leur sens est en grande partie arrêté. Dans le cas des Pataxó, le passage de l'oralité à l'écriture accompli grâce à l'implantation de l'école, a accompagné le processus de revendication et de combat qui menèrent à *l'escritura*, la fixation par décret des limites de la Terre Indigène. Ces deux événements, indissolublement liés, marquent une frontière nette et définitive entre le passé et l'ère nouvelle qui s'ouvrit alors, quand prirent fin des décennies d'humiliations.

Les instituteurs sont donc, au même titre que le cacique, considérés comme les artisans de cette libération. Doublement reconnus, par la communauté qui a sollicité leurs services et par l'obtention du magistère indigène, ils sont devenus les dépositaires et les véhicules privilégiés d'une tradition enracinée, garante de la cohésion sociale dont ils sont les hérauts.

Un cas d'école

Mais en objectivant leur culture, en élaborant une « culture indigène » puisée à de multiples sources, ils contribuent à neutraliser ce qui est l'essence du savoir populaire, le savoir vivant de la tradition orale, réactualisé en permanence par ceux qui le véhiculent, en permanence réinvesti par ceux qui le reçoivent. Ils façonnent ainsi une indianité nouvelle dont la fonction première est de fournir des signes de reconnaissance de « l'ethnicité ». Dans le même temps et à la demande des parents eux-mêmes, ils offrent aux enfants la possibilité de se « transformer » en autre chose, grâce aux perspectives d'existence offertes par l'instruction. La terre, la vieille terre de Barra Velha, n'est plus, pour les jeunes Pataxó, la condition première de l'avenir : elle devient un lieu de référence, celle du passé de luttes et de souffrances qu'ont vécu leurs aînés. C'est la période de diaspora qui a constitué Barra Velha comme référent principal de l'identité pataxó ; paradoxalement, l'obtention du territoire et son homologation ont permis le dépassement de cette cristallisation pour créer, parmi les jeunes générations confrontées aux flux d'information et à la circulation accélérée des hommes, des biens et des valeurs, une nouvelle forme d'appartenance, une appartenance « transethnique » ou pour reprendre l'expression heureuse d'Arjun Appadurai (2005), « translocale ».

CONCLUSION

TOUT DOIT DISPARAÎTRE

Cet ouvrage s'achève dans une sylve obscure, plus précisément dans un village nommé « Milieu de la Forêt », *Meio da Mata*, en plein cœur de la réserve. Parvenus au milieu du chemin qui nous conduisait de Barra Velha à Boca da Mata, où je devais rejoindre Manoel Santana pour un ultime entretien, Conceição qui m'accompagnait suggéra que nous passions la nuit dans ce village où je ne connaissais personne. Nous aurions pu, dans des circonstances normales, franchir d'une traite les quarante kilomètres qui séparent les deux extrémités de la réserve, mais nous avons pensé qu'il serait plus pittoresque de parcourir cette distance à dos d'âne et de mule. Or l'âne, Canário, avait décidé que rien ne le pressait, pas même la perspective de rencontrer un jaguar ou un braconnier ; quant à la mule, elle semblait vouloir profiter de cette escapade pour explorer les recoins de la réserve, s'emballant à tout instant pour se figer ensuite devant un palmier ou une mare. Nos reins moulus et le soleil déclinant nous incitèrent à repousser l'entretien au lendemain. Quittant le chemin principal qui longeait le Parc National, nous approchâmes de ce village, dressé au beau milieu de ce qui était autrefois la forêt vierge. Trente-cinq familles vivent ici et ont fait pousser leurs maisons et leurs plants de manioc parmi les souches calcinées et les troncs couchés à terre. Conceição crut bon de m'avertir : « Tu sais, les gens d'ici ne sont pas comme à Barra Velha. Ils vivent dans la forêt, ils n'ont pas l'habitude de fréquenter des étrangers. Même moi qui suis de la famille je fais attention à ce que je dis. » Ainsi prévenu je le suivis sans un mot dans sa tournée, passant de maison en maison, saluant ses parents.

Conclusion

Ce que je vis alors, ce que je fus *forcé de voir* : à l'arrière de chaque maison, des dizaines de gamelles, de pots, d'écuelles taillées, des amoncellements de chutes, de copeaux et de sciure, et le « poc-poc » des herminettes, et le vrombissement des tours à bois. Dans l'une des maisons où nous nous arrêtâmes, Conceição prit des nouvelles d'un parent blessé par la chute d'une branche – le dos barré d'une longue cicatrice qui suppurait, la mâchoire fendue, un bras paralysé. Et nous l'écoutâmes raconter péniblement comment les vibrations de la tronçonneuse avaient libéré cette branche qui pendait. Lorsque nous ressortîmes, le village était différent : gamelles, copeaux, tout avait disparu, les tours s'étaient tus ; et tous, ayant délaissé leur activité du fait de ma présence, nous suivaient du regard. Les enfants, loin d'être amicaux et enjoués comme dans les autres villages, se montraient agressifs, nous suivant à distance pour nous railler. Parvenus au dispensaire où nous allions passer la nuit, Conceição me fit entrer, entra à ma suite et ferma la porte à clé. C'est alors seulement que je pris conscience de l'inconfort de ma situation : tous les jeunes gens du village avaient entouré le dispensaire et restèrent là jusque très avant dans la nuit.

Au premier chant du coq je réveillai Conceição et nous partîmes dans l'obscurité, abandonnant l'âne et la mule qui sauraient bien s'en retourner. Les hommes du village étaient déjà debout, allant de maison en maison pour réunir les équipes qui partiraient dans la forêt du Parc National avant le début des tournées d'inspection. « Je t'avais prévenu, me dit Conceição, les gens d'ici sont très différents de nous. Ils ont une vie difficile, ils n'aiment pas les étrangers. » Mais les champs ouverts avec le tracteur prêté par la FUNAI, mais les sacs d'engrais qui s'entassaient sur le seuil des maisons ? Au pire, pourquoi ne plantaient-ils pas des arbres, pourquoi la forêt et l'artisanat en bois devaient-ils s'achever avec leur génération ? « Planter des arbres, c'est compliqué, il faut du temps, il faut faire vivre sa famille ». Conceição m'expliqua alors les efforts entrepris par les jeunes des différents villages, effort de sensibilisation qui commençait à porter ses fruits. Lui-même avait planté des arbres : l'un des deux avait pris.

Il était six heures du matin lorsque nous sortîmes de la forêt. Encore une heure de marche parmi les arbres brûlés et nous parvenions à Boca da Mata, chez Manoel Santana. Avais-je fait un séjour de trop, qui m'avait révélé, non ce que je n'avais pas vu, mais *ce que je n'avais pas voulu voir* ? Tant de détails qui m'avaient volontairement échappé, le fait par exemple que les tours à bois fonctionnaient partout, y compris à Barra Velha, que les gamelles produites à Meio da Mata étaient achetées par Conceição et les membres de sa famille qui les dégrossissaient et les ciraient pour les vendre aux touristes – tout cela, je l'avais eu sous les yeux chaque jour. Cette réalité-là n'avait jusqu'alors pu s'imposer car elle avait été contrecarrée par les discours innombrables qui

Tout doit disparaître

parlaient de « sensibilisation », de « développement durable », de « reforestation », « d'agriculture raisonnée », de « ressources renouvelables ».

Soudain m'apparaissait toute l'ampleur du commerce prohibé et aucune explication ne me paraissait plus crédible. Je me doutais bien que des expressions telle que « l'Indien et la forêt ne font qu'un » tenaient davantage du slogan que de la profession de foi mais je n'imaginai pas qu'une interprétation possible était que des deux, un seul resterait debout. J'étais entré, à la suite de cette visite à Meio da Mata, dans une spirale de découvertes et de révélations étourdissantes, puisque j'en savais assez, dorénavant, pour que mes interlocuteurs s'expriment avec franchise.

Je vais te dire la vérité, Floriano, *me dit José Ferreira lorsque je lui confiai mon désarroi.* Je vais te dire la vérité, maintenant que je ne suis plus cacique et que c'est à d'autres de régler le problème. La forêt va disparaître. Elle va vraiment disparaître. Et moi je me sens coupable pour cela, parce qu'au temps où nous avons récupéré le Parc, nous avons dit à la Nation que nous le garderions intact. Et moi j'ai expliqué cela à Brasília, j'ai dit : l'Indien a besoin de travailler le bois pour survivre, mais prêtez-nous des tracteurs pour ouvrir des champs, donnez-nous de l'engrais et des semences pour un an, et vous verrez les artisans laisser le bois pour travailler la terre. Et les tracteurs sont venus, et l'engrais est venu, et les graines sont venues, mais l'artisanat a continué, parce qu'une gamelle en bois, une écuelle, c'est de l'argent dans la main, à peine l'as-tu faite qu'elle est déjà vendue, mais pour le manioc, il faut attendre, il faut préparer la farine, et j'ai beau faire, Floriano, j'ai beau donner l'exemple, personne ne veut plus se donner au travail et à la peine.

Je me rendis alors chez Romildo Ferreira, le cacique en exercice, qui avait longtemps appartenu à la brigade chargée de veiller sur le Parc. Il était assis sur le seuil de sa maison, fatigué d'avoir travaillé toute la journée, avec de trop rares volontaires, à réparer le pont. Je lui fis mes adieux et il répondit à voix basse, froissé du peu d'égards que je lui avais témoigné jusqu'à présent. Je lui rappelai que lui-même n'avait jamais fait d'effort pour m'aider dans mon enquête : « Ainsi, lui dis-je, j'ai attendu vainement que tu me montres les pépinières dont on m'a tant parlé ». Il baissa encore la voix pour me répondre : « *Je ne pouvais te montrer quelque chose qui n'existe pas.* »

Je ne cherchai plus à dissimuler ma perplexité. Il est possible de comprendre la cupidité des éleveurs de bétail qui brûlent à petit ou grand feu l'Amazonie : cette forêt n'était pas la leur, ils n'y avaient pas grandi, ils ne comptaient pas y demeurer. Les environnementalistes pouvaient bien s'indigner à New York ou à São Paulo, personne n'y viendrait voir, et les autorités et les médias pourraient ainsi éternellement dénoncer les crimes sans dénoncer les coupables. Mais les Pataxó, eux, avaient été chassés de leurs terres, coupés de leur accès à la forêt, ils avaient lutté pour la reconquérir : était-ce vraiment pour la transformer en gamelles, en planches à découper ?

Conclusion

Comment cette destruction pouvait-elle se produire, puisqu'elle était manifestement une sorte d'aporie ?

La question des superpositions

Le cas du Mont Pascal n'a malheureusement rien d'exceptionnel : la situation actuelle peut être mesurée à l'aune des multiples cas de superposition de Terres Indigènes et d'Unités de Conservation de l'environnement, la législation brésilienne interdisant normalement toute activité humaine dans les aires protégées¹¹⁸. La création de telles unités, nécessaire au vu de la dégradation alarmante des milieux naturels, est souvent, pour les populations locales, un traumatisme ajouté à un bouleversement de leur occupation traditionnelle de l'espace, qui conditionne l'organisation communautaire. La pratique des brûlis, la récolte d'herbes médicinales, de bois de chauffe et de construction, le prélèvement de spécimens de la flore et de la faune locale (orchidées, broméliacées, animaux familiers tels que perroquets et perruches, singes capucins, curió – *Oryzoborus angolensis* – et autres oiseaux chanteurs), sans parler de la pratique d'une chasse alimentaire, se trouvent du jour au lendemain interdits et les usagers se voient menacés par des agents de l'IBAMA, d'amendes voire de peines de prison. La culpabilisation, les humiliations répétées, la *desmoralização* (sentiment que l'on a porté atteinte à son honneur), entraînent souvent des réactions incontrôlables de vengeance (incendie criminel, pose de pièges, prélèvement accéléré d'animaux et d'orchidées mis en vente sur les marchés des environs). On suggère alors, du côté des autorités et des « préservationnistes » (Rocha, 1997 ; Dean, 2000 ; Galetti, 2001), que ces populations portent atteinte à l'environnement et l'on en forme un argument pour prôner la sanctuarisation des lieux protégés.

Les défenseurs des populations locales, les « conservationnistes », souhaitent au contraire voir celles-ci associées à la gestion environnementale et expliquent la réaction de prédation accrue par le sentiment de dépossession, et donc, de déresponsabilisation, éprouvé par des gens qui occupent l'espace,

¹¹⁸ Il fut un temps – les années 70 particulièrement, sous régime militaire –, où le gouvernement brésilien, parfois pour des raisons de sécurité nationale, usait de la création de ces unités afin d'entraver d'éventuelles revendications territoriales de peuples indigènes, les Yanomami par exemple (Ricardo, 2004). La création récente de la Terre Indigène Raposa – Serra do Sol dans l'État de Roraima, contre l'avis de l'armée brésilienne, est un signe que cette politique opposant protection de l'environnement et droits des peuples autochtones est officiellement révolue. La Constitution de 1988, en reconnaissant l'antériorité des droits des autochtones (les « sylvicoles ») a en effet rendu obsolète cette politique, dans la mesure où, quelle que soit la date de création de l'Unité de Conservation, les populations indigènes pourront toujours, légitimement, revendiquer cet espace comme étant d'occupation ou d'usage immémorial (Santilli, 2000 : 126).

Tout doit disparaître

physiquement, symboliquement et affectivement, depuis des temps immémoriaux (Castro & Pinton, 1997). Cette question semble avoir été tranchée en leur faveur et l'on voit aujourd'hui se multiplier les expériences d'association de populations traditionnelles (au sens large) à la préservation de l'environnement, comme c'est le cas, au Brésil, des « réserves extractivistes » (amazoniennes le plus souvent) et, en France, des Parcs Naturels et des Parcs Nationaux, qui font une large place aux activités agricoles et pastorales. Dans le cas de populations indigènes, l'imaginaire collectif fait peser sur ces expériences une chape de fantasmes naturalistes et « d'éco-mysticisme », pour reprendre l'expression de Bruce Albert (1997 : 193), fantasmes auxquels n'échappent pas les Organisations non Gouvernementales engagées sur le terrain.

Les programmes mis en place se ressemblent le plus souvent. Ils traduisent une approche intégrée des problèmes, approche qui est le résultat de décennies de tâtonnements et d'échecs. Il s'agit de recruter, au sein même de la population locale, des agents environnementaux, de créer une brigade de pompiers, de proposer des formations à l'écotourisme, à l'agriculture raisonnée, avec distribution de semences et d'engrais, de favoriser l'implantation de pépinières ou de plantations alternatives permettant, par exemple, l'artisanat fabriqué en matières renouvelables, comme cela fut mis en œuvre dans la Terre Indigène du Mont Pascal.

Ces programmes intégrés ont d'emblée deux effets positifs : ils resserrent les liens communautaires autour d'un objectif commun visant à la pérennité du groupe ; ils se fondent sur une valorisation des savoirs traditionnels (Arruda, 1997 : 363) et d'un patrimoine collectif qui stimule l'amour propre de populations jusqu'alors stigmatisées par la société environnante parce qu'Indiens, ou *caboclos*, analphabètes, rétrogrades, rustres, etc.

Mais ils entraînent également un bouleversement des modes d'organisation de l'espace, de la production et de la société elle-même. Les gestionnaires de programme fondent en effet leur action sur une stratégie de communication intense qui réorganise la vie sociale en la rythmant par des réunions de concertation, des stages de formation, exigeant de la part des acteurs locaux une forte mobilisation qui les oblige à délaisser pour des périodes considérables leurs activités quotidiennes, sauf à s'exclure du programme. L'extrême valorisation du document écrit, de la formalisation des échanges, permet la montée en puissance d'individus alphabétisés au sein de la hiérarchie locale, aux dépens des processus de légitimation traditionnelle. Enfin, ces programmes suscitent leur lot de réfractaires, pour diverses raisons (maladresse des formateurs, infraction aux usages, aux hiérarchies traditionnelles – « manque de respect » –, retard ou mise à l'écart pour des raisons d'éloignement géographique, de rivalités familiales ou autres...), faisant soudain éclater des conflits larvés.

Conclusion

Dans le cas du Mont Pascal, un lourd passif – les trente années durant lesquelles les Pataxó se virent refuser l'accès à la forêt – avait resserré les liens de solidarité familiale. En réponse à l'oppression, les Pataxó se livraient au braconnage et à l'extraction de palmes de *piçava*, activités marginales, sans grand impact sur le milieu. En 1985, grâce aux pressions de la FUNAI, l'IBAMA céda du terrain et les Pataxó récupérèrent un peu plus du tiers de la surface du Parc, sans obtenir toutefois la reconnaissance officielle, la fameuse *escritura*. La partition, qui s'était opérée de manière conflictuelle, alimenta rancœurs et méfiance mutuelles. Ils s'empressèrent donc de mettre en exploitation les zones boisées, créant les villages de Boca da Mata et Meio da Mata, brûlant de vastes espaces, transformant les autres en déserts biologiques¹¹⁹ par l'extraction à grande échelle de bois noble et la fabrication d'artisanat. La crainte de se voir retirer ce qu'ils avaient chèrement obtenu explique la hâte et les moyens extrêmes que les Pataxó mirent en œuvre pour forcer la décision officielle : dans ce contexte s'inscrivent les trente *tarefas* déboisées sur l'ordre de José Ferreira, qui déclenchèrent un incendie de grande ampleur (Dean, 2000 : 351), à la suite duquel le Président de la République signa enfin, en 1991, le décret d'homologation. On peut penser que cette forêt, comme les entités qui l'habitent, était devenue partiellement étrangère aux générations qui se l'étaient si longtemps vue interdire, comme l'explique Benedito, de Campo do Boi : « Quand j'étais jeune je n'allais pas en forêt, c'était interdit par l'IBAMA. Dans les années soixante les Indiens n'allaient pas dans la forêt. Quand j'ai commencé à y aller, j'étais un homme fait, je n'avais pas peur des esprits. »

En 1999 eut lieu la *retomada** décisive, avec l'occupation des postes de contrôle du Parc, action collective qui fut suivie d'une longue bataille juridique, d'un siège interminable et de nombre d'épisodes traumatisants.¹²⁰ Les arguments du Conseil des Caciques réunis pour cette occasion, largement inspirés par le CIMI, étaient des arguments de type ethnoécologiques : « La forêt est à nous », « Nous sommes et nous dépendons de la nature »...¹²¹ On reconnaît dans cet argumentaire le fruit de l'alliance objective mise en place,

¹¹⁹ J'entends par « désert biologique » ces zones où le couvert forestier est préservé, mais où la présence humaine et la pression de la chasse ont bouleversé les chaînes trophiques, réduisant progressivement la faune à quelques espèces opportunistes, tels les opossums.

¹²⁰ On devine, par la violence de la campagne de presse, à quel point la légitimité des Pataxó fut attaquée, et la validité de leur revendication tournée en dérision, comme le montre cette chronique de Marcos Sá Corrêa, à propos de la *retomada** menée dans le Parc National : « Pour aller manifester à Brasília, ils arborent une espèce d'uniforme tribal identique à la figurine de paille et de plume peint par Vítor Meireles dans le tableau *La Première Messe au Brésil*, une allégorie romantique du Brésilien autochtone. » (« *Contra demarcação de certas terras indígenas* [Contre la démarcation de certaines Terres Indigènes] », in *Época*, 20 septembre 1999)

¹²¹ « *Manifesto dos índios Pataxó do Monte Pascoal para salvar o Monte Pascoal – repúdio ao Manifesto da Comissão Indígena da Conferência Indígena dos 500 anos* », 11/10/00. Document manuscrit, signé par huit caciques.

Tout doit disparaître

dans les années 1990, entre ONG environnementales et indigénistes (Morin, 1992). Après deux ans de tâtonnements fut programmée une gestion combinée IBAMA/communauté indigène, le projet « Mont Pascal Pataxó », l'ONG Florabrazil servant de liaison entre ces deux entités. Le *statu quo* territorial fut maintenu : la partie récupérée (l'Unité de Conservation proprement dite), était destinée à être préservée et l'impact humain dans cette zone strictement limité. Cette clause avait été posée par les caciques eux-mêmes, dans leur assemblée, affirmant devant la nation toute entière leur engagement à préserver le Parc « mieux que l'IBAMA ne l'avait jamais fait ».

Les conséquences démographiques et territoriales de la création d'infrastructures dans le cadre des programmes d'assistance purent s'observer, avant tout, dans le regroupement spontané de la population et dans sa sédentarisation autour des écoles et des dispensaires, à proximité desquels furent installés les puits artésiens et les générateurs. Bien vite, la sécurité retrouvée entraîna un retour au pays de nombre d'habitants exilés dans les villes ou fazendas environnantes, qui n'avaient bien entendu pas été pris en compte lors des recensements. La santé améliorée se traduisit par une très forte baisse de mortalité infantile associée à un taux de natalité élevé. Ce phénomène put être observé chaque fois qu'une avancée se produisait en termes de droits d'occupation des terres. Les programmes, qui se fondaient sur une estimation de la population en l'état actuel, furent vite dépassés pour n'avoir pas pris en compte l'attractivité nouvelle, les pénuries générant de la frustration. La valorisation d'une activité traditionnelle telle que le brûlis pratiqué dans les lisières de forêt secondaire (les *capoeiras*) fut rapidement mise en cause par l'explosion démographique, d'où la nécessité d'adopter un mode de production intensif, à l'aide de fertilisants et d'engins mécaniques, débutant ainsi le cycle infernal de la réduction du temps de jachère et de l'épuisement des sols.

Dès lors que furent ouvertes des perspectives d'activités rémunérées, une émulation se fit jour à l'intérieur du groupe, alimentée par la vision de la moyenne de la société nationale : désir de télévision, de poste de radio, de mobilier, de carrelage, tout ce qui fait partie de l'équipement normal d'une maison brésilienne. Le besoin de liquidités de chaque foyer devint alors exponentiel – l'électricité, par exemple, fournie par un générateur, implique l'achat régulier de gazole. C'était là le résultat d'un malentendu initial, car on ne peut prétendre valoriser l'activité et le mode de vie traditionnels sans tenir compte des aspirations au confort, au progrès, de populations qui ont longtemps été humiliées parce que retardées au regard de l'augmentation générale du niveau de vie.

Les Pataxó explorèrent donc toutes les activités rémunératrices dans l'espace que leur concédait la naïveté apparente des discours tenus par les membres de l'ONG, exprimant des idées visant à valoriser les « savoirs

Conclusion

ancestraux » : « Vous savez bien des choses que nous ignorons, et c'est pourquoi nous sommes ici pour apprendre avec vous et pour vous aider à réaliser vos projets ». Une fois ce discours tenu, les agents risquaient fort de se voir opposer, à toute observation : « Nous savons des choses que vous ignorez ». La rhétorique qui se met en place peut être appréhendée dans le cas suivant : un agent environnemental indigène venait d'abattre, pour en faire une pirogue, le dernier *pequi* (*Caryocar barbinerve*) encore debout dans une zone dévastée, et il s'en expliqua ainsi : « Si je circule sur la rivière dans une pirogue de mauvaise qualité, je le fais au risque de ma vie, mais aussi, je mets en danger les jours de ma famille. C'est pourquoi j'abats ce pequi, pour mon propre usage et fruit (*uso e fruto*), pour protéger ma famille »¹²². Ce raisonnement frappé du sceau de l'argutie (abattre un arbre équivaut à protéger sa famille), basé sur des termes juridiques mal assimilés, est révélateur d'un état d'esprit où les arguments des responsables de programmes – ici, le développement durable équivalant à la protection des siens, la « durabilité » de sa propre famille¹²³ – sont retournés par les individus concernés, dans une dialectique permanente de culpabilisation/justification. La part la plus importante de ces programmes consistant en réunions d'information, il est assez logique que pour les populations elles-mêmes le discours prévale et serve de justification, mais soit dissocié de l'action effective.

Le caractère clientéliste des politiques et des pratiques locales, qui imprègne très fortement les mentalités dans le Nordeste du Brésil, entraîne un autre effet pervers, fréquemment observé, qui est le chantage à la destruction. Lorsqu'une pratique telle que le braconnage persiste malgré les réunions, les accords, les résolutions, les gestionnaires du programme s'entendent répondre « *Je chasse (ou abats tel arbre protégé) parce que les stages (ou l'engrais...) que vous nous avez promis n'arrivent pas* ». Cette dérive trahit une vision initiale des choses selon laquelle le programme mis en place serait une forme d'entreprise dont les habitants de la région deviendraient les employés – comme si l'ONG elle-même devenait un employeur, un « patron ». Lorsque ces mêmes habitants prennent conscience du fait qu'il n'en est rien, une résistance se fait jour, le temps que soit assimilé le nouveau cadre.

Ainsi se constitue peu à peu, entre populations assistées ou « accompagnées » et membres des ONG, une dialectique qui paraît à certains égards tout aussi complexe, tout aussi riche de répercussions, que celle des

¹²² Précisons que cet argument aurait été recevable si avait existé, dans les environs de Campo do Boi où résidait cet agent, une rivière navigable.

¹²³ En portugais, « développement durable » se dit « *desenvolvimento sustentável* ». Or, *sustentar* a aussi le sens de « nourrir », et tout particulièrement, « d'entretenir » sa famille, par exemple. Ce malentendu fut pleinement confirmé lors de ma visite à la Réserve de Développement Durable de la rivière Iratapuru : « *Desenvolvimento sustentável é sustentar sem derrubar* » (« le développement durable c'est s'alimenter sans déboiser »), m'a-t-on expliqué.

Tout doit disparaître

missionnaires. Car il s'agit au fond de stigmatiser certains travers sous couvert d'en encourager d'autres, et de suggérer un mode de vie en accord avec certains principes, religieux dans un cas, ethnoécologiques dans l'autre, appelés à bouleverser les cadres mentaux. Ironie du sort : les populations indigènes se voient sommées d'agir selon des « savoirs ancestraux » réélaborés, sinon rêvés par l'Occident. Une grande partie des équivoques repose sur le flou conceptuel qui est au fondement des programmes mis en œuvre : après tout, qu'entend-on précisément par « développement durable » ? Jusqu'à quel point celui-ci est-il compatible avec le jaguar local ? Il y a là un mystère aussi impénétrable que la présence du Christ dans l'hostie...

Un discours, élaboré dans les années 1970 et d'abord adressé à l'opinion publique, celui de « l'Indien écologique » (Krech, 1999)¹²⁴, a fini dans certains cas par s'imposer comme une réalité aux Indiens eux-mêmes, sous les formes d'une rhétorique dont il est presque impossible de se défaire. La rhétorique du développement durable et des savoirs ancestraux, concepts vidés de leur sens, occultent la complexité des rapports que les populations indigènes entretiennent avec leur environnement, rapports que l'on peut qualifier de symbiotiques sous certaines conditions d'étendue territoriale et de saisonnalité des activités (Balée, 1994), une situation qui ne se rencontre pas dans un écosystème menacé comme l'est la Forêt Atlantique.¹²⁵

Par cette explication, factuelle et sociologique, on peut comprendre *comment* la situation décrite peut perdurer, et les dynamiques qui sont à l'œuvre, sous le voile des discours, pour accélérer la destruction en dépit des programmes d'assistance : les acteurs évoluent dans un univers peuplé de harangues et de formulaires à remplir, où les paroles valent actes mais où l'on tait les actions.

¹²⁴ C'est à Sheppard Krech que nous empruntons la terminologie « préservationniste » vs « conservationniste ». Certains auteurs inversent les définitions, mais la bipolarisation demeure.

¹²⁵ Afin d'éviter les situations fausses dont il est impossible de se dégager sans de multiples préjugés, je suggère que soit convenablement pesé le risque qui consiste à encourager les populations traditionnelles à faire appel à l'opinion publique par le biais d'arguments ethnoécologiques. D'une part, cette argumentation peut amener les détracteurs des programmes à appeler, quant à eux, à une évaluation fondée sur cette base uniquement. D'autre part, il y a un réel problème, à l'échelle planétaire, de préservation des biotopes et de la biodiversité. Faire des Unités de Conservation la cible privilégiée des contestations territoriales ne peut avoir valeur de viatique. Le plus raisonnable serait de renoncer à systématiquement associer ou opposer « peuples de la forêt » et biodiversité – je pense notamment au slogan de Survival International – France : « On peut toujours replanter un arbre. Un homme, c'est plus difficile » – et de dissocier les deux questions, à tout le moins de ne pas forcer leurs recoupements. Cette question fera l'objet d'un prochain ouvrage, je ne m'y appesantirai donc pas.

Conclusion

Pour autant, cette explication n'éclaire en rien le *pourquoi* sur lequel nous venons buter, car elle ne tient pas compte d'une dimension psychique et d'une charge émotionnelle indéniables dans cette déforestation. La forêt est pour les Pataxó trop importante en termes d'identification, comme nous l'avons montré au fil de ces chapitres, pour n'invoquer que des questions de type relationnel (population traditionnelle *versus* société dominante, ou population indigène et ONG) ou économique. Si la cause apparente de la transformation de bois noble en écuelles bon marché est de pouvoir acheter du carrelage de cuisine, une antenne satellite ou de payer les traites d'une tronçonneuse achetée à crédit, elle ne suffit pas à elle seule à expliquer cette destruction.

Ambivalences

Les Pataxó connaissent parfaitement l'argumentaire qui leur fut maintes fois répété et qu'ils répètent eux-mêmes à l'envi : en détruisant ce qui restait de forêt, ils commettaient une grave erreur, à plusieurs niveaux. Au niveau local, tout d'abord, en compromettant l'avenir de la communauté : tarissement des cours d'eau, épuisement des sols, tel était le destin irrémédiable des zones déboisées. Les perspectives ouvertes par l'écotourisme d'une part, par les activités d'extraction des produits de la forêt (grains d'*aroeira* – *Schinus molle* – mieux connus sous le nom de poivre rose, et autres fruits et graines), la plantation d'essences rares ou disparues de la région, telles que le jacaranda (*Dalbergia nigra* ou *Machaerium* sp. – *Papilionaceae*) ou le bois-brésil (*Caesalpinia echinata* – *Caesalpinaceae*), tout cela garantissait les conditions d'existence des générations futures. Au niveau national, ensuite, puisque le projet de gestion du Parc National par les Indiens eux-mêmes aurait valeur de test pour tous les cas de superposition de Terres Indigènes et d'Unités de Conservation ; devant cette dévastation, nul doute que les adversaires des droits des peuples autochtones auraient beau jeu de dénoncer l'aveuglement des ONG. Au niveau international, enfin, puisque le Parc National avait été classé par l'UNESCO comme réserve de la biosphère et constituait donc, en théorie, une zone d'intérêt prioritaire pour toute l'humanité.

Si l'UNESCO peut sembler bien lointaine, en revanche l'argument portant sur le caractère exemplaire de l'expérience de gestion touche profondément les Pataxó, comme l'indiquait le discours de José Ferreira devant le Conseil des Caciques, rappelant que la préservation du Parc engageait la parole de la communauté tout entière face à la Nation. « *La forêt est notre avocat* », me dit un jour Manoel Santana, en une formule lapidaire. Le sort politique de la communauté, chacun en est conscient, repose sur cette expérience.

Tout doit disparaître

Tout aussi prégnante est la question de l'avenir du groupe, en termes de ressources naturelles. On se souviendra, là encore, des paroles de José Ferreira confisquant les clés du tracteur chargé de piquets à destination des *fazendas* alentour. Mais les caciques ne sont pas les seuls à se poser la question de la survie du groupe : « Notre communauté grandit, me dit un jour Benedito, elle ne s'achèvera pas avec nous, il y aura des enfants, petits-enfants, arrière-petits-enfants, qui se multiplieront. Et les familles, demain, comment survivront-elles ? Devrons-nous acheter le bois dans le Pará pour construire nos maisons ? » Si Benedito, la cinquantaine passée, est sensible à cette question, qu'en est-il des générations impliquées aujourd'hui dans le commerce d'objets artisanaux, qui ont connu l'école et possèdent un système de valeur proche de celui de la société nationale ? Que ces artisans et ceux qui, au sein du groupe, rachètent et distribuent les produits ne se plient pas aux arguments concernant l'avenir ne signifie pas qu'ils y soient imperméables, ni que cette destruction soit accomplie sans états d'âmes.

L'ambivalence affective des Pataxó à l'égard de leur forêt imprègne leurs discours, comme le suggère la réponse à mes interrogations du vieux Maurício Ferreira, du village de Pará, à 7 kilomètres de Barra Velha. Cette réponse débuta sur un ton neutre, mais Maurício, à mesure qu'il parlait, laissait monter une émotion qui le fit fondre en larmes :

Je n'aime pas beaucoup la forêt. Par ici il n'y en a plus. Le reste, c'est avec les gens de l'IBAMA. Si je préfère vivre sans la forêt ? Que va-t-on y faire, pas vrai ? Par ici il n'y en a plus. Je me rappelle qu'il y a vingt ans, tout n'était que forêt, de Boca da Mata jusqu'ici, une forêt telle que chaque arbre était plus gros que cela [il écarte les bras], on entendait les oiseaux chanter, du gibier courait entre vos jambes, ici il n'y en a plus, mais il y a vingt, trente ans tout cela était magnifique, il y avait des jaguars dont la patte était comme ça, une grosse patte. Autrefois... Je te le dis, aujourd'hui il n'y a plus rien, on n'entend plus les oiseaux. A l'époque on revenait si chargé de tant de gibier que c'en était difficile à porter. Si ce temps-là revenait... [Il chante, puis se met à pleurer] « *Eh ! Cabral n'a pas considéré / ce peuple qu'il a trouvé / Il a emmené au Portugal / Deux Indiens Pataxó* »¹²⁶. Si ce temps-là revenait, le temps d'autrefois, mon Dieu, ce serait autre chose ! J'en pleure... Nos ancêtres vivaient dans l'abondance d'autrefois, et nous, aujourd'hui...

Parti du constat qu'il « n'aime pas beaucoup la forêt », le discours de Maurício s'achève dans une tristesse qui le fait pleurer. Pour démêler les sentiments qui s'expriment, il nous faut faire la part de l'évocation de « l'abondance d'autrefois », lieu commun de la déploration du passé, et de ce qui, soudain, vient émouvoir le vieil homme. Il se noue dans ses paroles une sorte de syllogisme, qui porte sur le temps d'avant Cabral, le temps des Indiens

¹²⁶ Cette chanson est un exemple de la grande créativité des Pataxó. J'en ignore l'auteur, mais elle n'est certes pas improvisée. Les paroles originales sont : *Ei ! Cabral não considerou / Esse povo que ele achou / Levou pra Portugal / Dois índio [sic] Pataxó.*

Conclusion

« nus et heureux », mais aussi le temps des sauvages Aymorés. Si c'était là le temps de l'abondance, comment ne pas l'aimer ? Si l'on « n'aime pas beaucoup la forêt », pourquoi la pleurer ? Dans cette évocation se noue l'ambivalence des sentiments qu'éprouvent les Pataxó à l'égard de cet acteur majeur de leur histoire collective qu'est la forêt. Si la déforestation s'accomplit envers et contre tout, c'est probablement parce qu'il se joue là autre chose qu'une question touchant à leur avenir, mais bien à *leur passé*, en une forme de liquidation que les artisans d'aujourd'hui ne font que parachever.

Tombeau des Aymorés

Il y avait un vieil Indien – il s'appelait Antônio – il disait qu'il était travailleur. Quand il est arrivé à l'endroit qui est aujourd'hui Meio da Mata, c'était la forêt vierge, la vraie forêt vierge, avec des troncs énormes, du gibier qui courait, des traces de jaguar. C'était au temps de la démarcation de la Terre Indigène : personne n'avait jamais planté à cet endroit. Et cet homme, cet Antônio travailleur, a posé là sa maison, il s'est mis à travailler, seul avec une hache, il a coupé ces arbres – il lui fallait se lever à quatre heures du matin, travailler toute une semaine pour en abattre un seul. Il a coupé, coupé, coupé. Et quand ce fut fini, il a mis le feu. Tout ce qu'il voyait, ce n'était pas cette forêt magnifique, c'était la bonne terre pour le manioc. Pour être travailleur, il l'était : il a si bien travaillé qu'aujourd'hui toute cette région n'est plus que *campo*, un maquis lessivé, desséché. Plus rien ne pousse là-bas.

Telle fut l'histoire que me raconta l'instituteur Aurinho, la veille de mon départ – une histoire teintée d'ironie et d'amertume, qui suggère que la dévastation était programmée avant même que ne surgissent les débouchés artisanaux. Car cette destruction n'est pas vaine : elle est chargée de sens. Et il n'est nul besoin de s'interroger sur les représentations de l'avenir pour le comprendre, puisque tous les éléments dont nous disposons portent, en fait, sur les représentations du passé que traduit la succession de stéréotypes relevés au long de cet ouvrage. Ils ont émergé telles les piles d'un pont que nous pouvons dorénavant traverser. Les représentations stéréotypées, les stéréotypes comme « concepts sociaux » (Vinacke, 1957) peuvent en effet déboucher sur des actions, puisqu'ils orientent, en fin de compte, les comportements.

La communauté pataxó actuelle est un groupe humain remarquablement conscient de son devenir historique, soudé par une mémoire collective douloureuse, qui a forgé un ensemble de représentations devenues agissantes.

Le *Massacre de 51* relate l'affranchissement des Pataxó de l'état d'indétermination où se trouvait la communauté avant qu'un incendie ne disperse les hommes, les renvoie au monde sauvage ou ne réduise à l'état de bête ceux qui, comme Honório, n'avaient pas accompli le choix décisif. L'idée, très ancrée, d'une double origine, catholique par essence, comme nous le

Tout doit disparaître

montrait le récit de João Neves, mais animale par nature, faisant des grands prédécesseurs des mangeurs de viande crue, susceptibles de se transformer en jaguars nus, nous a révélé les termes de ce choix. Sur la terre incendiée naquit une communauté nouvelle, dont toute l'aspiration était de travailler la terre, leur terre, dont on les avait chassés, puis dépossédés. La constitution de la forêt comme obstacle, comme une alternative à eux-mêmes, fut instaurée par la création du Parc National : en interdisant aux Indiens de travailler la terre, au nom de la sauvegarde de la forêt, les gardes ne firent que souligner la menace qu'elle représentait pour la survie du groupe en tant qu'Indiens modernes, paysans, catholiques. L'histoire de Josefa montre bien l'acte essentiel que représente le travail pour l'affirmation de la foi chrétienne. Si le travail est interdit, que reste-t-il sinon manger des racines crues dans la forêt, ou la vie immorale de l'ivrogne, du paresseux ? Alcoolisme, paresse et sauvagerie se confondent en effet, comme le montre la destinée du capitaine Honório : ces travers sont le propre des Indiens « bêtes » (*bichos/bobos*), transplantés parmi les Blancs sans n'être aucunement préparés à la civilisation.

A mesure que leur emprise augmentait, les Pataxó voyaient leur monde évoluer. Ils peuvent aujourd'hui se prévaloir de n'être plus des « bêtes de la forêt », selon l'expression de Manoel Santana, car ils ont « travaillé » et donc « compris ». Ils se trouvent désormais de plain-pied avec la société nationale, car ils ont appris à maîtriser l'outil transitionnel par excellence, l'écriture, et cela avant même de savoir écrire. De même que le sel neutralise aussi bien l'instinct sauvage du chasseur que le pouvoir sauvage de la viande chargée de sang, de même l'écrit neutralise le pouvoir des Blancs, figeant la parole dont ils usaient comme d'une arme. La parole dite est trompeuse et l'Indien en est la victime : qui peut se dire ingénieur, qui lieutenant, est un voleur qui mène les Indiens au désastre ; un Président répond oralement à une réclamation écrite, et voilà les Indiens soumis à l'arbitraire et aux humiliations des gardiens du Parc. Mais la parole une fois écrite, voilà qu'elle engage les Blancs, voilà le droit fixé. Et ce droit, quel est-il ? Le droit sur la terre, la reconnaissance de la prééminence des hommes sur la forêt.

La vision de la Terre Indigène actuelle, comme espace nourricier, s'accompagne de l'intrication des lieux et des lignées : le territoire est pensé, structuré, par le souvenir des générations successives, qui l'ont chargé de signes, qui l'ont « mémorialisé ». On ne peut toutefois faire comme si, avant que l'espace soit occupé, rien n'avait existé ; les Aymorés sont partout : ils sont à Juacema, ils sont sous terre, ils sont dans la forêt. Les lieux familiers sont parcourus d'étrangeté, et un flux souterrain semble aller à l'inverse du réseau fluvial qu'ont suivi les lignées. Mais de ce qui relève du monde ancien, une part au moins peut être maîtrisée : pour l'individu, il suffit du baptême ; pour la forêt, il suffit de la brûler. Alors la part inaliénable, l'âme sauvage, est

Conclusion

transcendée. On ne verra plus errer la *Caipora* toute vêtue de vert car son règne se limite aux arbres sur pied, pas aux cendres.

Les Pataxó n'envisagent pas de « culturaliser » la forêt, de même qu'on ne culturalise pas le sang : on les détruit par le feu. Alors on peut manger la viande, alors on peut s'approprier le terrain dénudé. C'est pourquoi la sylviculture maintes fois proposée aux Pataxó ne trouve pas preneur : ce n'est pas « trop compliqué », mais le stéréotype du sauvage, de l'originel, sous-tendu par le caractère inaliénable de ce qui vient de la forêt, la rend impossible à mettre en œuvre. Dans la forêt, face au jaguar, l'homme est réduit à n'être que nature, limité à ses fonctions élémentaires : le passé mythique s'y révèle menaçant, indompté. Il faut, pour l'affronter, le traiter selon les formes, c'est-à-dire l'enterrer. Sous terre, le passé trouve l'espace qui lui est alloué, espace vertical qui permet aujourd'hui, lors des rituels, de le faire émerger, contenu dans le cercle de l'*Awé* ou dans la hutte du *pajé*. Car il faut ménager ces occupants primitifs dont l'espace porte la marque. Mais les *caboclos*, quand ils surgissent, quand ils appellent vainement à partir en chasse ou en guerre, ne font que rappeler la distance qui les sépare des Pataxó actuels : ils sont eux-mêmes une mise en scène de l'éloignement des origines.

Nous assistons actuellement à la reconfiguration totale du passé par une élite, les biens-nommés maîtres d'école, détenteurs du pouvoir de l'écrit. Ils ont investi la dimension sur laquelle se fonde l'autorité, celle des passeurs, des truchements, et se voient doublement légitimés, par les anciens qui respectent leur savoir, comme par les Blancs qui l'ont validé. En se faisant les dépositaires du savoir ancien, de la tradition orale, ils neutralisent ce qui dans le passé était dynamique : sa force structurante, sa propriété de réélaboration permanente. Désormais figés dans leur étrangeté, les sauvages d'autrefois perdent leur contemporanéité. Ils ne sont plus étrangers, mais juste des étrangers d'un temps devenu lointain. Temps et espace ne se confondent plus, grâce à l'élargissement du domaine du savoir : le territoire familier n'est plus la référence obligée, l'histoire collective n'est plus l'étalon de toute valeur, de toute connaissance. On sait ce qui fut autrefois, on sait ce que font et ce que sont les cousins d'Amazonie et du Xingu, et c'est en cela que réside le savoir indigène, désormais délocalisé, ou, si l'on veut, un savoir où la localité ne se définit plus par le simple rapport au territoire, mais par le sentiment d'appartenance à un groupe « transethnique ».

Mais les jeunes générations n'ont fait en cela que répondre aux aspirations de leurs propres parents, dans leur crainte d'être stigmatisés, d'être assimilés à des brutes – leurs parents, qui abattaient des arbres pour accomplir l'acte rédempteur du *travail*. Parce qu'ainsi ils étaient des *travailleurs*, pas des bêtes de la forêt, pas des Indiens sauvages, ni des Indiens stupides qui tirent des flèches dans tous les sens, mais des hommes, des *civilisés*. C'est la génération

Tout doit disparaître

qui a connu le *Massacre de 51* qui a franchi le pas, qui a cherché à rompre avec ce passé-là. Les Aymorés, hommes-bêtes, hommes du souterrain, ont été repoussés plus loin dans les profondeurs de la terre. A mesure qu'ils s'éloignaient, les représentations anciennes, qui transposaient une réalité intérieure où l'emprise du sauvage devait être conjurée, se muaient, pour les générations suivantes, en clichés – symboles refroidis, disait le poète Hofmannsthal, pures figures verbales affranchies du réel : *l'Indien et la forêt ne font qu'un, notre vie se trouve dans la forêt, partout où nous voyons la vie, il nous faut la respecter*. Le monde ancien pouvait dès lors se muer en pur objet – livres pédagogiques, dissertations, recueils de mythes et de chansons, mais aussi planches à découper la viande, peignes, écuelles, où l'on peut lire cette épitaphe : *Souvenir de Porto Seguro*.

REMERCIEMENTS

A l'heure de remercier celles et ceux qui m'ont aidé dans ma recherche, les noms se bousculent, et l'émotion me prend si je songe à toutes les aventures, à toutes les amitiés qui ont surgi au fil de ces années.

Aux Pataxó, d'abord, va ma gratitude, à ceux qui m'ont hébergé avec tant de gentillesse, Conceição et Raimunda et les adorables petites Mayara et Anairã ; José Arnaldo, Roseilda et le petit Fabrício, puis leur petite dernière Samili – il est bon de voir les enfants naître et grandir ; à Coroa Vermelha, entouré, réconforté par la famille de Meruca, et par Mazinho et Arissana, jeunes mariés idéals. A ceux qui m'ont orienté, éclairé, instruit : José Baraiá, maître en art politique, Manoel Santana, modèle d'humanité, Jovita et Zabelê, Benedito, et Albino et Domingas qui m'ont délivré de quelques fantômes. A ceux aussi qui furent là dans les moments de doute, Anari, Aurinho et Sebastiana, parfaite hôtesse au délicieux café. Et à ceux qui, sans être Indiens, s'investissent dans la défense des Pataxó et du Parc National, Jean-François Timmers et Milene Maia – puisse leur courage être récompensé.

S'il n'y avait eu l'Université de Tours pour me détacher, et l'Université Fédérale de Bahia pour m'accueillir, il m'eût été impossible de songer même à entreprendre cette recherche. Dans ce cadre idéal, j'ai pu, grâce à Ricardo Pamfílio, rencontrer les Pataxó. Tout profane que j'étais, j'ai été accueilli, guidé, encouragé par Maria do Rosário de Carvalho et Pedro Agostinho de la Faculté

Remerciements

de Sciences Sociales et Humaines de l'Université Fédérale de Bahia, qui n'ont cessé depuis de m'appuyer ; je rends hommage à leur clairvoyance et au risque qu'ils ont pris en acceptant ma collaboration. Ana Cláudia Souza, Jurema Machado et les autres membres de l'ANAI (Association nationale d'action indigéniste) et du PINEB (Programme de recherche sur les peuples indigènes du Nordeste brésilien) n'ont pas ménagé leurs efforts pour me documenter et m'entraîner dans des parcours nocturnes que je n'oublierai jamais. Alex et Dione, et Sissi de la Fondation Pierre Verger, m'ont secouru de leur amitié et de leur sagesse insufflée par le dieu Ogum, protecteur invisible.

A chacun de mes séjours à Salvador, j'ai pu compter sur Jael de la Sainte Patience et sa petite Sofia, et sur João, ami fidèle, sans lesquels je me serais trouvé si désolé – ma reconnaissance est immense. Je dis enfin la chance que j'ai eue d'avoir comme compagnon de route et de recherche Gabriele Grossi, modèle de jovialité et de rigueur scientifique.

Du côté de la France, ma gratitude va à Chiara, pour la chaleur d'un foyer à un moment crucial de mes allées-venues. Si je remonte dans le temps, je vois un maître, Michel Adam, me prodiguer ses conseils dans le TGV Tours-Paris. Certaines de mes idées ont été confortées ou ébranlées par les membres de l'Equipe de Recherche en Ethnologie Amérindienne – merci en particulier à Jean-Pierre Chaumeil et Philippe Erikson. Jusqu'à aujourd'hui, mes pas sont bien fragiles : j'aurais maintes fois trébuché si je n'avais été épaulé et patiemment relu par Patrick Menget, mentor indéfectible. Cet ouvrage doit beaucoup, enfin, au remarquable travail d'édition auquel s'est livrée Françoise Grenand : si la lisibilité de l'ensemble a pu, d'une manière ou d'une autre, satisfaire le lecteur, c'est bien à elle qu'il faut adresser les compliments.

Sans appui financier, il n'est guère possible de publier un livre scientifique ; aussi ma reconnaissance va au Centre Interuniversitaire de Recherche sur les Mondes Ibériques et Ibéro-Américains, de l'Université de Tours, et en particulier à Monica Zapata, Juan Carlos Garrot et Lionel Bar ; Jérôme Kohler, mon frère dont le destin voulait qu'il fût philanthrope, a donné le coup de pouce final.

Et si j'ai surmonté ma paresse maladive pour rédiger ce livre, je le dois à Muriel.

ACRONYMES ET GLOSSAIRE

Acronymes

CIMI: *Conselho Indigenista Missionário* (Conseil Indigéniste Missionnaire); organisation catholique créée dans la foulée du Concile Vatican II, fortement ancrée à gauche et marquée par la *Théologie de la Libération*. Sa mission consiste à organiser la résistance et la prise de conscience des populations indigènes, ainsi qu'à alerter l'opinion publique par voie médiatique ou par l'organisation de *happening*. Le CIMI s'efforce également de contrecarrer l'influence croissante des mouvements missionnaires protestants.

FUNAI : *Fundação Nacional do Índio* (Fondation Nationale de l'Indien) ; créée en 1968, sous le régime militaire, pour remplacer le SPI (*Serviço de Proteção do Índio* – Service de Protection de l'Indien) discrédité par des affaires de corruption. Agence nationale rattachée d'abord au Ministère des Armées, puis de l'Agriculture, aujourd'hui placée sous la tutelle du Ministère de la Justice. Elle fut d'abord en charge de toutes les questions liées aux affaires indiennes (reconnaissance et délimitation de territoires, santé, éducation, protection juridique, assistance). La santé et l'éducation sont aujourd'hui respectivement prises en charge par la FUNASA (*Fundação Nacional da Saúde* – Fondation Nationale de la Santé) et le Ministère de l'Education et de la Culture.

FUNASA : Voir FUNAI

IBAMA : *Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Renováveis* (Institut Brésilien de l'Environnement et des Ressources renouvelables), créé en 1989. Il s'agit d'une Agence nationale rattachée au Ministère de l'Environnement, en charge de la gestion et de la protection des unités de conservation et de l'évaluation de l'impact environnemental des projets d'infrastructures et d'industries. Il a remplacé l'IBDF (*Instituto brasileiro de desenvolvimento florestal* – Institut brésilien de développement forestier. Aujourd'hui (2007) scindé en deux organe, l'IBAMA (autorisations et contrôles) et l'Instituto Chico Mendes (Unités de Conservation)

Acronymes et glossaire

IBDF : Voir IBAMA

IURD : *Igreja Universal do Reino de Deus* (Eglise Universelle du Royaume de Dieu); Eglise néopentecôtiste créée en 1978 par « l'évêque » Macedo. Très répandue dans les milieux populaires, on la trouve rarement implantée dans les Territoires Amérindiens, Coroa Vermelha constituant à ce titre une exception.

MST : *Movimento do Sem Terra* (Mouvement des Sans-Terre): fédération paysanne spécialisée dans une politique de pression foncière et politique, par l'occupation de terres considérées comme improductives.

SPI : Voir FUNAI

UC : *Unidade de Conservação* (Unité de conservation) ; La création d'Unités de Conservation au Brésil répondait, jusqu'au début des années 2000, à un souci de sanctuarisation d'espaces naturels où la présence humaine était prohibée. Le Décret n°4340 du 22 août 2002 établit une distinction entre aires protégées d'usage direct (Réserves d'extraction, Forêts nationales) et d'usage indirect (Parc Nationaux, Réserves biologiques); les communautés rurales traditionnelles sont ainsi devenues un élément essentiel du dispositif de « mosaïque d'aires protégées », permettant, sans avoir recours à une sanctuarisation totale, de limiter l'impact sur le couvert forestier et les corridors biologiques.

Termes indigènes employés exclusivement par les Pataxó

Baixo/baiká : Origine inconnue. « Beau (belle)/Laid(e) ».

Caiboca : Origine inconnue, diffusion régionale. « Eau-de-vie, tafia ».

Xukakai : Origine indéterminée, pataxó, maxakali (*tsucacacan* – Wied-Neuwied), maconi (*tincacan* – Wied-Neuwied) ou malali (*sucaca* - Wied-Neuwied). « Poule ».

Indihy : Origine inconnue. « Blanc ».

Jokana : Origine probable : botocudo (*jóknang* ou *jókunang* – Wied-Neuwied). « Femme », « Jeune fille », « Epouse ».

Kijeme : Probablement d'origine botocudo (*kejém* – Wied-Neuwied). « Maison ».

Kitoke, kitoke hey : Origine inconnue. « Garçon », « fille ».

Mangute, mangotá : Origine inconnue. « Nourriture », « manger ». Se conjugue en portugais comme un verbe du premier groupe.

Rameá : Origine inconnue. « Danser ». Se conjugue en portugais comme un verbe du premier groupe.

Taputary : Origine inconnue. « Parent ».

Tupissai : Origine inconnue. « Vêtement ».

Acronymes et glossaire

Lexique portugais de termes régionaux, spécialisés, ou d'origine indigène ou africaine.

Aldeia : Village. Au Brésil, ce terme s'applique exclusivement aux villages indigènes (« aldées »).

Assentamento : Implantations paysannes légales (concessions de terre par l'État Fédéral – l'Union – ou les États fédérés) ou illégales (voir *MST*).

Ané : Danse rituelle ou festivité à caractère indigène. Employé également en guise de salutation. Dans le langage courant, désigne une fête improvisée.

Brabo : Une des trois catégories de classification populaire des Amérindiens du Brésil (*Brabo/Manso/Civilizado*). « Sauvage ». Déformation de *bravio*, « sauvage, farouche ». Dans le langage courant, peut signifier « féroce », « rebelle », « rétif ».

Caboclo : Le terme *caboclo* est polysémique. Il désigne, de manière généralement dépréciative, les populations rurales métissées, les indigènes se trouvant souvent inclus dans cette catégorie. Dans le contexte religieux, les *caboclos* sont perçus comme les « maîtres de la terre », les habitants originels, c'est-à-dire des Indiens sauvages qui se manifestent lors de trances de possession. Cette polysémie est signifiante et structurante. Terme dérivé du tupi, étymologie problématique (« habitant de la rivière » ?)

Caíque : « Chef ». Terme dérivé d'une langue arawak. En Amazonie occidentale, on emploie de préférence le terme *tuxáua*.

Caipora : créature légendaire des Tupi, entité de la forêt perçue tantôt comme un esprit malicieux – femme, enfant ou adolescent – tantôt comme un vieil homme chevauchant un animal sylvestre. Le ou la Caipora protège la forêt contre les menées humaines. Ce terme dériverait du tupi *kaa'pora* – habitant de la forêt. Il est entré dans la langue courante avec le sens de « guigne ». En Amazonie, on emploie davantage le terme « *panema* » pour désigner la malchance à la chasse ou à la pêche.

Campo (*aberto et fechado, cerrado*) : savane ouverte, arborée, basse. Le *cerrado* est un écosystème propre à l'aire géographique qui s'étend des limites du bassin amazonien jusqu'à l'intérieur des états du Nordeste et du nord de l'État de Minas Gerais.

Candomblé. Le Candomblé, tel qu'il est pratiqué à Bahia, est le rite afro-brésilien par excellence. Il comprend des trances de possession qui se traduisent par des danses extrêmement codifiées. Cette caractéristique marque de son empreinte l'immense majorité des cultes ruraux du Nordeste jusqu'en Amazonie, désignés sous le nom de *pajelança**. Dans le Candomblé, les esprits qui prennent possession des corps sont appelés *Orixá*, divinités d'origine africaine. Autrefois « syncrétique », le Candomblé s'est purgé, depuis une trentaine d'année, de toute référence aux saints catholiques.

Capoeira : Forêt secondaire. Désigne les différents stades de régénération qui suivent la destruction d'une forêt par le feu.

Civilizado : appliqué aux Amérindiens brésiliens, ce terme désigne les peuples ou les individus qui ont adopté le mode de vie et les comportements de la société dominante. Employé par les Indiens, ce terme s'applique aux « Blancs ».

Gentia : créature légendaire habitant la forêt. Voir *Gentio*

Gentio : désignait, au premier temps de la conquête, les indigènes non christianisés, par opposition aux *índios* (généralement Tupi). Par la suite, les deux termes sont devenus synonymes. Voir Callier-Boisvert, 2000.

Acronymes et glossaire

Guerreiro (« guerrier »), Les Pataxó appellent *guerreiro* ou *guerreira* les sages, hommes et femmes d'influence qui ont pris part à la lutte pour la démarcation du territoire, qui savent galvaniser les foules, mobiliser les énergies selon les objectifs à atteindre, et qui sont détenteurs d'un savoir traditionnel, ou d'une fraction de ce savoir, considéré comme prestigieux : la chasse, la prévision du temps, l'interprétation des rêves, la mémoire de l'ancien temps. *Guerreiro* peut aussi admettre la valeur d'adjectif.

Liderança : Leader, meneur d'homme, chef de famille. S'emploie pour désigner toute personne ayant vocation à participer aux assemblées et aux conseils.

Língua : L'origine du terme *língua* remonte au temps de la colonisation. Il désignait à la fois le « truchement », interprète entre Blancs et Indiens, et le « maître de la parole » (*senhor da fala*) de la civilisation tupi, assimilé au *karaíba* (Viveiros, 2002 : 210). L'appellation se perpétue au XIX^e siècle : Otoni (2002 : 70-71) appelle *línguas* les Indiens ou non Indiens, anciens interprètes, qui fomentaient des troubles et entraînaient les Indiens avec eux (*Ibid.* : 70-71). Par ailleurs, Otoni emploie indifféremment les termes cacique ou *capitão* (celui-ci étant prédominant) : « Les tribus en général sont toutes dans le même cas, on appelle capitaine l'homme le plus valeureux. » (*Ibid.* : 66).

Manso : doux, apprivoisé. (Voir *Brabo*) Qualifie, dans le langage populaire, les Indiens qui ont accepté le contact et ne représentent plus de danger. On parle également d'*índio domesticado* – la terminologie est bien entendue très révélatrice des modes de classification sociale au Brésil.

Município : Municipale. Subdivision administrative des États fédérés, équivalent en attribution à nos cantons.

Mussununga : Terre sablonneuse couverte d'une fine couche de sédiments d'où affleure une végétation très basse et clairsemée.

Pajé : Le *pajé* exerce une fonction qui, pour l'essentiel, l'assimile à un chaman. Toutefois, il peut, lors de ses pratiques thérapeutiques, voyager en esprit ou au contraire, « incorporer » ces mêmes esprits. C'est l'association de trances chamaniques et de trances de possession qui le caractérise, ainsi que ses capacités d'herboriste.

Pajelança : La *Pajelança* est un culte à finalité thérapeutique qui se rapproche du chamanisme en ceci qu'elle implique des voyages dans les mondes souterrains ou subaquatiques. Mais elle comprend également des prières et des trances de possession, signe que ce culte a incorporé des éléments d'origine catholique et africaine. La *pajelança* est pratiquée sur l'immense majorité du territoire brésilien, tant par les Amérindiens « purs » que par les populations *caboclas*. A Bahia, chez les Pataxó, la *pajelança* est fortement marquée par l'incorporation d'esprits *caboclos**, se rapprochant de ce que Patrick Menget appelle « Candomblé rural ».

Père-de-Saint : Le Père-de-Saint, dit *Babalorixá* dans le Candomblé, est le maître de rituel de l'Umbanda.

Populations traditionnelles : on appelle « populations traditionnelles » les communautés vivant d'horticulture ou de collecte de produits naturels à des fins de subsistance. Ce terme désigne de manière générale les populations rurales anciennement implantées (différentes en cela des *colonos* – colons). C'est une manière plus élégante de désigner les *caboclos*, terme qui conserve une connotation péjorative, mais au sens large ce terme inclut également les communautés *quilombolas* (marronnes) et indigènes.

Remanescentes : Rémanents, reliquats. S'emploie aussi bien pour désigner des vestiges de forêt que les groupes indigènes parvenus à un seuil démographique critique.

Resgate da cultura : Sauvegarde de la culture. Expression fréquemment employée par la génération montante des agents culturels indigènes, les instituteurs en particulier.

Acronymes et glossaire

Restinga : Dépôts récents couverts de végétation pionnière. Désigne également les écosystèmes côtiers non irrigués, à la différence des mangroves.

Retomada : Reprise, reconquête. Il s'agit des actions entreprises par des groupes indigènes visant à occuper des fazendas ou des terres publiques qu'ils considèrent comme faisant partie de leur "territoire traditionnel". Ces actions sont généralement non violentes, elles sont précédées de missions de reconnaissance afin d'évaluer les moyens à mettre en œuvre. Une fois l'opération accomplie, la FUNAI* intervient afin de jouer les intercesseurs. Si la justice fédérale se prononce en faveur des Indiens, le propriétaire (ou l'État), est indemnisé aussi bien pour le terrain que pour les bâtiments et le matériel.

Sertão, sertões : employé au pluriel, ce terme désigne l'écosystème de l'arrière-pays nordestin, un maquis haut, impénétrable. *Sertão* s'applique à la même réalité, considérée d'un point de vue géographique. Ce terme peut aussi avoir un sens générique d'*hinterland*.

Toré : Ce terme tupi désigne originellement les clarinettes utilisées lors de rituels. Entré dans la *Língua geral*, la langue véhiculaire imposée par les Jésuites, il en est venu à désigner, par extension, les rituels indigènes comprenant des danses circulaires rythmées par des instruments à percussion de type maraca ou tambour.

Umbanda : L'Umbanda est un culte religieux apparu à Rio vers la fin du XIX^e siècle. Cette pratique s'inspire pour l'essentiel du Candomblé*, dont elle a conservé le caractère syncrétique (association des saints aux divinités africaines).

Vila : Agglomération n'ayant pas atteint le seuil démographique lui permettant d'avoir le statut de ville. De ce fait, une *vila* ne peut élire un maire, et doit s'organiser par elle-même, généralement par le biais d'une association des habitants.

Sources lexicographiques :

Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa, 2003, Editora Nova Fronteira. Edition électronique version 3.0

Wied-Neuwied Maximilian, Prinz von, 1989 [1820-1821], *Viagem ao Brasil*, Belo Horizonte, Itatiaia

BIBLIOGRAPHIE

- AGIER Michel, 2001, « Distúrbios identitários em tempos de globalização », *Mana – Revista de antropologia social*, 7(2), p. 7-33.
- AGOSTINHO Pedro, 1974, « Identificação étnica dos Pataxó de Barra Velha, Bahia », Lisboa, Instituto de Alta Cultura, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, p. 393-400.
- AGOSTINHO Pedro, 1980, « Bases para o estabelecimento da reserva Pataxó », USP, *Revista de Antropologia* vol.XXIII, p. 19-29.
- AGOSTINHO Pedro (org), 1988, *O Índio da Bahia*, Salvador, Fundação cultural da Bahia.
- ALBERT Bruce, 1987, « Les Indiens et la nouvelle République », *Les Temps Modernes*, n° 491, juin, p. 121-141.
- ALBERT Bruce, 1993, « L'Or cannibale et la chute du ciel – Une critique chamanique de l'économie politique de la nature (Yanomami, Brésil) », *L'Homme* 126-128, avr.-déc., XXXIII (2-4), p. 349-378.
- ALBERT Bruce, 1997, « Territorialité, ethnopolitique et développement : à propos du mouvement indien en Amazonie brésilienne » in *Cahiers des Amériques latines*, n°23, p. 177-210.
- ÁLVARES Myriam Martins, 1992, *Yãmij, os espíritos do canto : a construção da pessoa na sociedade Maxakali*, Dissertação de Mestrado, Unicamp, Belo Horizonte.

Bibliographie

- ÁLVARES Myriam Martins, 1998, « A Domesticação indígena da escola », Belo Horizonte, *A Educação escolar indígena em Minas Gerais*, Governo de Minas Gerais.
- AMOSSY Ruth, 1991, *Les Idées reçues. Sémiologie du stéréotype*, Paris, Nathan.
- APPADURAI Arjun, 2005 [1996], *Après le colonialisme: les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Petite Bibliothèque Payot.
- ARRUDA Rinaldo S. V., 1997, « Populações tradicionais e a proteção dos recursos naturais em unidades de conservação », *Anais do Congresso Brasileiro de Unidades de Conservação*, Vol. I, Instituto Ambiental do Paraná, p. 351-367.
- AUGE Marc, 1982, *Génie du Paganisme*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des Sciences Humaines ».
- BALÉE William, 1994, *Footprints of the Forest*, New York, Columbia University Press.
- BARRETTO FILHO Henyo Trindade, 1999, « Invenção ou renascimento ? Gênese de uma sociedade indígena contemporânea no Nordeste » in OLIVEIRA, J. P., 1999.
- BARTH Frederik, 1969, *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference* (Introduction), London-Oslo, George Allen and Unwin/Forlaget.
- BARTH Frederik, 1984, « Problems in conceptualizing cultural pluralism », in MAYBURY-LEWIS D. (org), *The Prospects for plural societies*, Washington, Ethnological Society.
- BASSO Keith H., 1979, *Portraits of the Whiteman – Linguistic play and cultural symbols among the Western Apaches*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BAYARD Pierre, 1998, *Qui a tué Roger Ackroyd ?*, Paris, Minuit, « Paradoxe ».
- BAYART Jean-François, 1996, *L'Illusion identitaire*, Paris, Fayard.
- BELLIER Irène, 1993, « Réflexions sur la question du genre dans les sociétés amazoniennes », *L'Homme* 126-128, avr.-déc., XXXIII (2-4), p. 517-526.
- BENSA Alban, 1996, « De la micro histoire vers une anthropologie critique », in REVEL J. (org), *Jeux d'échelle*, Paris, Seuil/Gallimard, p. 37-70.
- BENSA Alban, 2006, *La Fin de l'exotisme – Essais d'anthropologie critique*, Toulouse, Anacharsis.
- BESSA FREIRE José, 1983, « Da 'fala boa' ao português na Amazônia brasileira », *Amerindia – Revue d'ethnolinguistique amérindienne*, n°8, p. 39-86.
- BIDOU Patrice, 1993, « La Mythologie clivée », *L'Homme* 126-128, avr.-déc., XXXIII (2-4), p. 469-493.
- BOURDIEU Pierre, 1980, *Le Sens pratique*, Paris, Minuit.

Bibliographie

- BOURDIEU Pierre, 2001, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Points Seuil.
- BOUVERESSE Jacques, 1998, *Le Philosophe et le réel, Entretien avec Jean-Jacques Rosat*, Paris, Hachette Littératures.
- BOYER Véronique, 1999, « O Pajé e o caboclo : de Homem a entidade », *Mana* 5 (1), p. 29-56.
- BOYER Véronique, 2002, « Quilombolas et évangélistes : une incompatibilité identitaire ? Réflexions à partir d'une étude de cas en Amazonie brésilienne », *Journal de la Société des Américanistes*, 88, p. 159-178.
- BRASILEIRO Sheila, 1999, « O Toré é coisa só de índio – Mudança religiosa e conflito entre os Kiriri », in BACELAR J., CARDOSO C., *Brasil, um país de negro ?* Rio de Janeiro, Pallas ed., p. 207-218.
- BRECHBUEHLER Walter Ernesto, Coordenador de Parnas e Reservas, IBDF/BA, 1978, *Plano de Manejo do Parque Nacional do Monte Pascoal* (Tapuscrit).
- BROWN Michael F., 1993, « Facing the State, Facing the World: Amazonia's Native Leaders and the New Politics of Identity », *L'Homme* 126-128, avr.-déc., XXXIII (2-4), p. 307-326.
- BUCHER Bernadette, 1977, *La Sauvage aux seins pendants*, Paris, Hermann.
- BUCHILLET Dominique, 1997, « De la colonie à la République : images de l'Indien, politique et législation indigénistes au Brésil », in *Cahiers des Amériques latines*, n°23, p. 73-93.
- CALLIER-BOISVERT Colette, 2000, « Observer, nommer au XVI^e siècle. Les « gentils » du Brésil », *L'Homme*, 153, p. 37-61.
- CAMINHA Pero Vaz, 1990 [1500], *Lettre à Dom Manuel*, in CHANDEIGNE M. (org.), *Lisbonne hors les murs – 1415-1580 : l'Invention du monde par les navigateurs portugais*, Revue Autrement, Série « Mémoires », traduction J. Penjon et A.-M. Quint, p. 171-192.
- CARDOSO Juliana de Souza, 2000, *O Resgate da Identidade como Estratégia de Sobrevivência entre os Índios Pataxó*, Tese Mestrado, Rio, UFRJ.
- CARVALHO Maria Rosário de, 1977, *Os Pataxó de Barra Velha : seu subsistema econômico*, Dissertação de Mestrado, Salvador, PPGCS, UFBA.
- CARVALHO Maria Rosário de, 1984, « A Identidade dos Povos do Nordeste », *Anuário Antropológico*, Fortaleza/Rio, UFCe/Tempo Brasileiro.
- CARVALHO Maria Rosário de, 1988, « Os Povos indígenas no Nordeste : Território e identidade étnica », in AGOSTINHO P., p. 11-15.

Bibliographie

- CARVALHO Maria Rosário de, 2000, « Brevíssima notícia sobre o contexto histórico-geográfico e a inserção contemporânea dos Pataxó » (Tapuscrit).
- CARVALHO Maria Rosário de, 2002, *Os Kanamari da Amazônia Ocidental. História, mitologia, ritual e xamanismo*, Salvador, FCJA.
- CARVALHO Maria Rosário de, & AGIER Michel, 1994, « Nation, race, culture : les mouvements noirs et indiens au Brésil » in *Cahiers des Amériques latines* n° 17, p. 107-124.
- CASCUDO Luís da Câmara, 1988, *Dicionário do folclore brasileiro*, Belo Horizonte, Itatiaia.
- CASTILLO Lisa Louise Earl, « Les Yeux de Xango : une fille-de-saint s'exprime sur le travail ethnographique de Pierre Verger », *Cahiers du Brésil contemporain*, n° 38-39, 1999, p. 153-171.
- CASTRO Edna & PINTON Florence (org.), 1997, *Faces do Trópico Úmido : conceitos e novas questões sobre desenvolvimento e meio ambiente*, Belém, Cejup : UFPA-NAEA.
- CHAUMEIL Jean-Pierre, 1990, « Les Nouveaux Chefs : pratiques politiques et organisations indigènes en Amazonie péruvienne », *Problèmes d'Amérique latine* 96, p. 93-113.
- CHAUMEIL Jean-Pierre, 1993, « Des Esprits aux ancêtres – Procédés linguistiques, conceptions du langage et de la société chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne », *L'Homme* 126-128, avr.-déc., XXXIII (2-4), p. 409-427.
- CHAUMEIL Jean-Pierre, 1997, « Les Os, les Flûtes, les Morts. Mémoire et traitement funéraire en Amazonie », *Journal de la Société des Américanistes*, 83, p. 83-110.
- CIMI Leste – Extremo Sul da Bahia, « Pataxó no Monte Pascoal : cronologia da retomada – 7 de setembro de 1999 », in : *Dossiê : Retomada do Parque Nacional do Monte Pascoal*.
- CLASTRES Hélène, 1975, *La Terre sans mal. Le prophétisme tupi-guarani*, Paris, Seuil.
- CLASTRES Pierre, 1972, *Chronique des Indiens Guayakí*, Paris, Plon.
- CLASTRES Pierre, 1974, *la Société contre l'État*, Paris, Minuit, « Critique ».
- CLIFFORD James, 1996 [1988], *Malaise dans la culture – L'ethnographie, la littérature et l'art au XX^e siècle*, Paris, Ecole nationale supérieure des Beaux-Arts.
- Conferência dos Povos Indígenas do Brasil – Documento Final, Coroa Vermelha, 18 a 21 de abril de 2000.
- CORREA Manoel Luiz Gonçalves, 1999, « A Relação falado escrito e a construção dos dados no fórum índio pataxó », São Paulo, *Alfa - Revista de Linguística*, V. 43, p. 45-68.

Bibliographie

- CROCKER Jon C., 1985, *Vital Souls: Bororo Cosmology, Natural Symbolism, and Shamanism*, Tucson, University of Arizona Press.
- CUNHA Manuela Carneiro da, 1986, « Etnicidade : da cultura residual mas irreduzível », *Antropologia do Brasil*, São Paulo, Brasiliense, p. 97-108.
- CUNHA Manuela Carneiro da, 1993, « Les Etudes gé », *L'Homme* 126-128, avr.-déc., XXXIII (2-4), p. 77-93.
- CURTENIUS ROOSEVELT Anna, 1993, « The Rise and Fall of the Amazon Chiefdoms », *L'Homme* 126-128, avr.-déc., XXXIII (2-4), p. 255-283.
- DA MATTA Roberto, 1981, *Relativizando : uma introdução à Antropologia social*, Petrópolis, Vozes.
- DANTAS Beatriz G., SAMPAIO José Augusto, CARVALHO Maria Rosário G. de, 1992, « Os Povos indígenas no Nordeste Brasileiro; um esboço histórico », in : *História dos Índios no Brasil*, São Paulo, Cia das Letras, p. 431-56.
- DEAN Warren, 2000 [1995], *A Ferro e Fogo, A História e a Devastação da Mata Atlântica Brasileira*, São Paulo, Cia das Letras
- DELIEGE Robert, 1996, *Anthropologie de la parenté*, Paris, Armand Colin.
- DENEVAN William M. (ed.), 1976, *The Native Populations of the Americas in 1492*, Madison, University of Wisconsin Press.
- DERRIDA Jacques, 2006, *L'Animal que donc je suis*, Paris, Galilée.
- DESCOLA Philippe, 1986, *La Nature domestique : symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Fondation Singer-Polignac, Edition de la Maison des Sciences de l'Homme.
- DESCOLA Philippe, 1988, « La Chefferie amérindienne dans l'anthropologie politique », *Revue Française de Sciences Politiques*, 38 (5), p.818-827
- DESCOLA Philippe, 1992, « Societies of nature and the nature of society », in KUPER Adam (Ed), *Conceptualizing Society*, European Association of Social Anthropologists, London, New York, Routledge, p. 107-126.
- DESCOLA Philippe, 1993-1, *Les Lances du crépuscule, Relations Jivaros, haute Amazonie*, Paris, Plon, « Terre Humaine ».
- DESCOLA Philippe, 1993-2, « Les Affinités sélectives – alliance, guerre et prédation dans l'ensemble jivaro », *L'Homme* 126-128, avr.-déc., XXXIII (2-4), p. 171-190.
- DESCOLA Philippe, 1998, « Estrutura ou sentimento : a relação com o animal na Amazônia », in : *Mana: Revista de Antropologia Social*, 4(1), p. 23-45.

Bibliographie

- DE WAAL Frans, 1997 [1996], *Le Bon Singe – Les bases naturelles de la morale*, Paris, Bayard/Sciences.
- DÓRIA Hildete da Costa, 1988 « Localisation des aldeias e contingente demográfico das populações indígenas da Bahia entre 1850 e 1882 », in AGOSTINHO P. (org), 1988, *O Índio da Bahia*, Salvador, Fundação cultural da Bahia, p. 81-90.
- DUARTE Regina, 2002, « Conquista e Civilização na Minas oitocentista », in OTONI T., 2002 [1858; 1861], *Notícia sobre os Selvagens do Mucuri*, Belo Horizonte, ed. UFMG.
- DURKHEIM Émile, MAUSS Marcel, 1968 [1903], « De quelques formes primitives de classification », in : MAUSS Marcel, *Essais de sociologie*, Paris, Points Essais, p. 162-230.
- DURKHEIM Émile, 1991 [1912], *Les Formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, Paris, le Livre de Poche.
- DUVIOLS Jean-Paul, 1990 [1979], « Les Tupi-Guarani et l'anthropophagie rituelle », introduction à STADEN Hans, *Nus, féroces et anthropophages*, Paris, Points Seuil.
- ELIADE Mircea, 2001 [1957], *Le Sacré et le profane*, Paris, Gallimard, « Folio ».
- ERIKSON Philippe, 1988-1, « Choix des proies, choix des armes et gestion du gibier chez les Matis et d'autres Amérindiens d'Amazonie », *Anthropozoologica*, second numéro spécial, *L'Animal dans l'alimentation humaine : les critères de choix*, Actes du colloque international de Liège (26-29 novembre 1986) édités par BODSON Liliane, p. 211-220.
- ERIKSON Philippe, 1988-2, « Apprivoisement et habitat chez les amérindiens Matis (Langue Pano, Amazonas, Brésil) », *Anthropozoologica* n°9, second semestre, p. 25-35.
- ERIKSON Philippe, 1998, « Du pécaru au manioc ou du riz sans porc ? Réflexions sur l'introduction de la riziculture et de l'élevage chez les Chacobo (Amazonie bolivienne) », *Techniques & Culture* 31-32, p. 363-378.
- ERIKSON Philippe, 2000, « The social significance of pet-keeping among Amazonian Indians », in: PODBERSCEK Anthony L., PAUL Elizabeth S., SERPELL James A., *Companion animals and us: exploring the relationship between people and pets*, Cambridge University Press, p. 7-26.
- EVANS-PRITCHARD E.E., 1968 [1937], *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions d'un peuple nilote*, Paris, Gallimard.
- FABRE Daniel, 1982, « Vladimir Propp, *Les Racines historiques du conte merveilleux* », *Le Débat* n°19, février, p. 146-159.
- FAUSTO Carlos, 2002, « Faire le mythe. Histoire, récit et transformation en Amazonie », *Journal de la Société des Américanistes*, 82, p. 69-90.

Bibliographie

- FAVRET-SAADA Jeanne, 1977, *Les Mots, la Mort, les Sorts : la sorcellerie dans le Bocage*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des Sciences Humaines ».
- FAVRET-SAADA Jeanne, CONTRERAS Josée, 1981, *Corps pour corps*, Paris, Gallimard.
- FOUCAULT Michel, 1966, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines ».
- FREITAS Afonso A. de, 1915, *Distribuição geográfica das tribos indígenas na época do Descobrimento*, Rio de Janeiro, Revista do Instituto Geográfico Brasileiro.
- GALETTI Mauro, 2001, « Indians within Conservation Units: Lessons from the Atlantic Forest », *Conservation Biology*, vol.15, n°3, June, p. 798-799.
- GAMA Basílio da, 1769, *O Uruguai*.
- GAMBÁ, Grupo Ambientalista da Bahia, « Projeto execução de atividades do plano de Ação emergencial do Parque Nacional do Monte Pascoal », Convênio MMA 0170/96, Gambá/CEPEDES, Bahia, fevereiro de 1997 (Tapuscrit).
- GÂNDAVO Pero Magalhães de, 1980 [1576], *Tratado da Terra do Brasil e História da Província de Santa Cruz*, Belo Horizonte – São Paulo, Itatiaia – Edusp.
- GEERTZ Clifford, 1983 [1976], *Local knowledge – Further Essays in Interpretive Anthropology* USA, Basic Books.
- GELL Alfred, 1992, *The Anthropology of Time – Cultural Construction of Temporal Maps and Images*, Berg, Oxford/Providence.
- GENETTE Gérard, 1969, *Figures II*, Paris, Seuil, « Poétique ».
- GENETTE Gérard, 1991, *Fiction et Diction*, Paris, Seuil, « Poétique ».
- GINZBURG Carlo, 1984 [1966], *Les Batailles nocturnes*, Paris, Champs, Flammarion.
- GLAZER N., 1975, *Ethnicity, Theory and Experience*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- GODELIER Maurice, 2002 [1996], *L'Enigme du don*, Paris, Champs, Flammarion.
- GOFFMAN Erving, 1973, *La Mise en scène de la vie quotidienne – 1: la Présentation de soi*, Paris, Minuit, « Sens commun ».
- GOODY Jack, 1977, *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GOODY Jack, 1986, *The Logic of writing and the organization of society*, Cambridge, Cambridge University Press.

Bibliographie

- GONCALVES Marcos A., 1998, « Brasil 500 Anos : Vexame à vista – Museu Aberto agrava degradação no Sul da Bahia », *Parabólicas*, Instituto Socioambiental n° 45, Ano 5, novembro, p. 4-5.
- GOULET Alain (dir.), 1994, *Le Stéréotype. Crise et transformation*, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle, Caen, Presses Universitaires de Caen.
- GOW Peter, 1991, *Of Mixed Blood – Kinship and History in Peruvian Amazonia*, Oxford, Clarendon Press.
- GOW Peter, 1993, « Gringos and Wild Indians – Images of History in Western Amazonian Cultures », *L'Homme* 126-128, avr.-déc., XXXIII (2-4), p. 327-347.
- GRENAND Pierre, 1980, *Introduction à l'étude de l'univers wayampi : ethno-écologie des Indiens Wayampi du haut Oyapock*, Paris, SELAF, « Traditions orales ».
- GRENAND Pierre & GRENAND Françoise, 1990 « L'Identité insaisissable du caboclo amazonien », *Etudes Rurales* n°120, oct-déc., p. 17-39.
- GROS Christian, 1994, « Identités indiennes, identités nouvelles : quelques réflexions à partir du cas colombien » in : *Caravelle*, n°63.
- GROS Christian, 1997-1, « Indigenismo y etnicidad : el desafío etnoliberal », in : *Antropología de la Modernidad*, M.V. URIBE, E.RESTREPO (coord.), Bogota, ICAN.
- GROS Christian, 1997-2, « L'Indien est-il soluble dans la modernité ? », in *Cahiers des Amériques latines*, n° 23, p. 61-72.
- GROS Christian, 2001, « Le Multiculturalisme à l'école : entre mythe et utopie », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXXI, n° 3, p. 59-71.
- GROSSI Gabriele, 2004, *Ici nous sommes tous parents, Fêtes et rituels chez les Pataxó du Mont Pascal*, Thèse de Doctorat, Paris, EHESS.
- GRÜNEWALD Rodrigo de Azeredo, 1999, « Etnogênese e 'regime de índio' na Serra do Umã », in OLIVEIRA J. P., 1999, p. 137-172.
- GRÜNEWALD Rodrigo de Azeredo, 2001, *Os Índios do Descobrimento – Tradição e Turismo*, Rio, Contracapa.
- GRÜNEWALD Rodrigo de Azeredo, 2002, « Artes turística e autenticidade cultural », *Veredas – Revista científica de turismo*, Ano I, n° 1, julho, p. 7-21.
- GRUNSPAN-JASMIN Elise, 2001, *Lampião, vie et mort d'un bandit brésilien*, Paris, PUF, « Partage du savoir ».
- GRUZINSKI Serge, 1999, *La Pensée métisse*, Paris, librairie Arthème Fayard.
- HANDLER Richard, 1984, « On Sociocultural Discontinuity: Nationalism and Cultural Objectification in Quebec », in: *Current Anthropology*, Vol. 25 n° 1, p. 55-71.

Bibliographie

- HELL Bertrand, 1994, *Le Sang noir – Chasse et mythe du sauvage en Europe*, Paris, Champs, Flammarion.
- HEMMING John, 1978, *Red Gold – The Conquest of the Brazilian Indians*, Londres, Macmillan.
- HOBBSAWM Eric & RANGER Terence (org), 1983, *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HOLANDA Sérgio Buarque de, 1970, *Raízes do Brasil*, Rio de Janeiro, José Olympio.
- HUGH-JONES Stephen, 1997, « Education et culture : réflexions sur certains développement dans la région colombienne de Pirá-Paraná » in *Cahiers des Amériques latines*, n° 23, p. 94-122.
- IBGE, *Mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju*, edição fac-similar, Rio de Janeiro, Brasília, 2002.
- JAULIN Robert, 1970, *La Paix blanche*, Paris, Fayard.
- JARA Fabiola, 1996, « La Miel y el aguijón. Taxonomía zoológica y etnobiología como elementos en la definición de las nociones de género entre los Andoke (Amazonia colombiana) », *Journal de la Société des Américanistes*, 82, p. 209-258.
- KANÁTYO, MANGUADÃ, ANGTHICHAY, JASSANÃ, ARARIBY – Professores Pataxó, 1997, *O Povo Pataxó e a Sua História*, MEC/UNESCO/SEE-MG.
- KOHLER Florent, 2004a, « Le Massacre de 51 : un exemple d'élaboration de mémoire collective », in : *Histoire, Fiction, Mémoire*, cahiers du GRILUA, Université d'Angers, p. 321-333.
- KOHLER Florent, 2004b, « Le Discours ethnique entre mythe et politique : les Pataxó du Mont Pascal », *Revista da ANPOLL* (Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Letras e Linguística), n° 17, juillet/décembre, São Paulo, USP, p. 147-175.
- KOHLER Florent, 2006, « Stratégies de l'identité chez les instituteurs pataxó du Mont Pascal », in GROS, C., STRIGLER M.-C., *Etre Indien dans les Amériques*, Paris, Editions de l'Institut des Amériques, p. 131-146.
- KOHLER Florent (org.), 2007, *Stéréotypes culturels et constructions identitaires*, *Cahiers d'Etudes Hispaniques n°XVIII*, Tours, Presses de l'Université François Rabelais.
- KRECH Sheppard, 1999, *The Ecological Indian, Myth and History*, Providence, Brown University.
- LABURTHE-TOLRA Philippe & WARNIER Jean-Pierre 1993, *Ethnologie, anthropologie*. Paris, PUF.

Bibliographie

- LEA Vanessa, 1986, *Nomes e Nekrets kayapó. Uma concepção de riqueza*, Thèse de doctorat, Rio de Janeiro, Museu Nacional.
- LEA Vanessa, 1992, « Mebengokre (Kayapó) Onomastics: A Facet of Houses as Social Total Facts in Central Brazil », *Man* 27 (1), p. 129-153.
- LEACH Edmund 1980, *L'Unité de l'homme et autres essais*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des Sciences Humaines ».
- LEITE Marcelo, 2005, « O Resgate dos Botocudos », *Revista Pesquisa Fapesp*, 10.
- LESTEL Dominique, 2001, *Les Origines animales de la culture*, Paris, Champs, Flammarion.
- LEVI-STRAUSS Claude, 1964, *Le Cru et le Cuit*, Paris, Plon.
- LEVI-STRAUSS Claude, 1985, *La Potière jalouse*, Paris, Plon.
- LEVI-STRAUSS Claude, (org), 1983 [1977], *L'Identité*, Paris, PUF, « Quadrige ».
- LEVI-STRAUSS Claude, 1989 [1950], « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in MAUSS Marcel, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, « Quadriges ».
- LEVI-STRAUSS Claude, 1990 [1962], *La Pensée sauvage*, Paris, Agora, Presses Pocket.
- LEYENS Jacques-Philippe, YZERBYT Vincent, SCHADRON Georges, 1996, *Stéréotypes et cognition sociale*, Liège, Mardaga.
- LIMA André (org), 2001, *Aspectos jurídicos da proteção da Mata Atlântica*, São Paulo, Instituto Socioambiental, Documentos do ISA : 7.
- LIPPMANN Walter, 1922, *Public Opinion*, New York, Penguin Books.
- MALINOWSKI Bronislaw, 1970 [1961], *Les Dynamiques de l'évolution culturelle, enquête sur les relations raciales en Afrique*, Paris, Payot, Bibliothèque Scientifique.
- MAUSS Marcel, 1989 [1950], *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, « Quadriges ».
- MEC/ANAÍ/UFBA, 1997, « Diagnóstico sobre a situação educacional dos Pataxó meridionais (Extremo sul da Bahia) » (Tapuscrit).
- MENGET Patrick, 1993, « Les Frontières de la chefferie – Remarques sur le système politique du Haut Xingu (Brésil) », *L'Homme* 126-128, avr.-déc., XXXIII (2-4), p. 59-76.
- MÉTRAUX Alfred, NIMUENDAJU Kurt, 1946, « The Mashacalí, Patashó, and Malalí linguistic families », in STEWART J.M., *Handbook of South American Indians*, New York, Cooper Square Publisher.

Bibliographie

- Ministério da Educação – Secretaria de Educação Fundamental, Programa Parâmetro em Ação, Educação escolar indígena, 2002, *Quem são, quantos são e onde estão os povos indígenas e suas escolas no Brasil ?*, Brasília.
- MORAES E D'ALESSANDRO, 2002, « Oficina para Detalhamento do projeto de viabilização sócio-ambiental das comunidades indígenas no entorno do Monte Pascoal », Ministério do Meio Ambiente, Secretaria da Biodiversidade e Florestas, Diretoria do Programa Nacional de áreas protegidas, Itamaraju, Bahia.
- MORIN Françoise, 1992, « Revendications et stratégies politiques des organisations indigènes amazoniennes », *Cahiers des Amériques Latines* n° 13, p. 75-85.
- MOTT Luiz, 1988, « Os Índios do sul da Bahia : população, economia, sociedade (1740-1854) », in : AGOSTINHO P., *O Índio da Bahia*, Salvador, Fundação cultural da Bahia, p. 93-120.
- MUNDURUKU Daniel, 2000, *Coisas de índio*, São Paulo, Callis.
- NIMUENDAJU Curt Unkel, 1987 [1914], *As Lendas da Criação e Destruição do Mundo, como Fundamentos da Religião dos Apapocúva – Guarani*, São Paulo, Ed. HUCITEC.
- NÓBREGA Manoel da, 1988, *Cartas*, Belo Horizonte, Itatiaia, São Paulo, Edusp.
- OLIVEIRA Cornélio Vieira de, 1985, *Barra Velha – O Último Refúgio*, Londrina, éd.de l'auteur.
- OLIVEIRA Cornélio Vieira de, 2001, *Barra Velha - A Verdadeira História dos Índios Pataxó*, Juiz de Fora, éd. de l'auteur.
- OLIVEIRA João Pacheco de (org.), 1998, *Indigenismo e territorialização – Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*, Rio de Janeiro, Contracapa.
- OLIVEIRA João Pacheco de (org.), 1999, *A Viagem da Volta – Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*, Rio de Janeiro, Contracapa.
- OLIVEIRA Roberto Cardoso de, 1964, *O Índio e o mundo dos brancos: a situação dos tukúna do alto Solimões*, São Paulo, Difusora Européia do livro.
- OTONI Teófilo, 2002 [1858; 1861], *Notícia sobre os Selvagens do Mucuri*, ed. Regina Horta DUARTE, Belo Horizonte, ed. UFMG.
- PARAÍSO Maria Hilda Baqueiro, 1998, *O Tempo da Dor e do Trabalho : a Conquista dos Territórios Indígenas nos Sertões do Leste*, Doutorado em História Social, São Paulo, USP (5 vol.).
- Parque Nacional do Monte Pascoal, IBAMA, Bahia, « Plano de Ação emergencial para o Parque Nacional do Monte Pascoal – Documento final », fevereiro de 1995 (Tapuscrit).
- PASTOUREAU Michel, 2007, *L'Ours – Histoire d'un roi déchu*, Paris, Seuil.

Bibliographie

- PATAXÓ Katão, 2000, *Trioká Habão Pataxi (Caminhando pela história Pataxó)*, Salvador, pub. SEBRAE.
- POUTIGNAT Philippe & STREIFF-FENART Jocelyne, 1995, *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, « le Sociologue ».
- PROPP Vladimir, 1983, *Les Racines historiques du conte merveilleux*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des Sciences Humaines ».
- PUNTONI Pedro, 2002, *A Guerra dos Bárbaros – Povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil, 1650-1720*, São Paulo, FAPESP, ed. Hucitec, EdUsp, « Estudos Históricos ».
- RAMOS Alcida Rita, 1991, « A Hall of mirrors – The Rhetoric of Indigenism in Brazil », *Critique of Anthropology*, 11, p. 155-169.
- REESINK Edwin, 1983, « Índio ou Caboclo : Notas sobre a identidade étnica dos índios do Nordeste », *Universitas*, 32, p. 121-137.
- REESINK Edwin, 1999, « Uma questão de sangue », in BACELAR J., CARDOSO C., *Brasil, um país de negro ?* Rio de Janeiro, Pallas ed., p. 187-205.
- REESINK Edwin, 2000, « O Segredo do sagrado : o Toré entre os índios do Nordeste », in ALMEIDA Sávio *et alii*, *Índios do Nordeste, temas e problemas*, vol. II, Maceió, EDUFAL, p. 359-405.
- RENARD-CASEVITZ France-Marie, 1993, « Guerriers du sel, sauniers de la paix », *L'Homme* 126-128, avr.-déc., XXXIII (2-4), p. 25-43.
- RIBEIRO Darcy, 1996 [1970], *Os Índios e a Civilização, a Integração das populações indígenas no Brasil Moderno*, São Paulo, Cia das Letras.
- RIBEIRO Manuel e SOUZA Hilário Rêgo de, 1999, « Historia dos dois ladrões que obrigou os índios robar na ceca do ano de 51 » – Teoria em 71 trovas, Itamaraju, cahier manuscrit illustré par l'auteur.
- RICARDO Fany, 2004, *Terras indígenas e Unidades de conservação – O Desafio das sobreposições*, São Paulo, Instituto Socioambiental.
- RIFFATERRE Michael, 1979, *La Production du texte*, Paris, Seuil, « Poétiques ».
- RIVAL Laura, 1993, « The Growth of Family Trees: Understanding the Huaorani perception of the Forest », *Man*, 28, p. 636-652.
- ROCHA Sérgio Brant, 1997, “Unidades de Conservação e populações tradicionais : uma visão conservacionista”, *Anais do Congresso Brasileiro de Unidades de Conservação*, Vol. I, Curitiba, Instituto Ambiental do Paraná, p. 368-385.
- ROSSET Clément, 1976, *Le Réel et son double*, Paris, Gallimard.

Bibliographie

- ROUGET Gilbert, 1980, *La Musique et la Transe*, Paris, Gallimard.
- SAHLINS Marshall, 1976 [1972], *Age de pierre, âge d'abondance*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des Sciences Humaines ».
- SAHLINS Marshall, 1993, « Goodbye to tristes tropiques: ethnography in the context of modern world history », *Journal of Modern History*, 65 (1).
- SAINT HILAIRE Auguste, 1850, *Voyage dans les provinces de Rio de Janeiro et de Minas Geraes*, Paris, Grimbert et Dorez, Tome Second.
- SAMPAIO José Augusto Laranjeiras, 1996, « Sob o signo da Cruz ou Relatório circunstanciado de identificação e delimitação da Terra Indígena Coroa Vermelha », GT Portaria 860/PRES/FUNAI/95, Brasília (Tapuscrit).
- SAMPAIO José Augusto Laranjeiras, 1997, « Breve história da presença indígena no extremo Sul Baiano e a questão do território indígena do Monte Pascoal », Salvador, ANAÍ – BA, *in* : GAMBÁ.
- SANTILLI Márcio, 2000, *Os Brasileiros e os Índios*, São Paulo, SENAC.
- SANTOS Jocélio Teles dos, 1995, *O Dono da Terra – O Caboclo nos Candomblés da Bahia*, Salvador, SarahLetras.
- Secretaria do Meio Ambiente – PR, IBDF, Diretoria de Incentivo à Pesquisa e Divulgação, Centro de Sensoriamento Remoto, « Mapeamento da organização do espaço do Parque Nacional Monte Pascoal e seu entorno. Alteração antrópica », Brasília, 1991.
- SEEGER Anthony, 1981, *Nature and Society in Central Brazil: The Suyá Indians of Mato Grosso*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- SILVA Aracy Lopes da, GRUPIONI Luís Donisete Benzi, 1995, *a Temática Indígena na Escola*, Brasília, MEC/MARI/UNESCO.
- SILVA Aracy Lopes da, FERREIRA Mariana (org), 2001, *Antropologia, História e Educação – a questão indígena e a escola*, Série Antropologia e Educação, São Paulo, Mari - Global – FAPESP.
- SOUZA Ana Cláudia Gomes de, 2001, *Escola e reafirmação étnica : o caso dos Pataxó de Barra Velha*, Dissertação de Mestrado, Salvador, PPGCS – UFBA.
- SOUZA Gabriel Soares de, 1987 [1587], *Tratado Descritivo do Brasil*, São Paulo, Editora Nacional, « Brasiliana ».
- SOUZA Jorge Bruno de, 1995, « Os Kaimbé de Massacará e sua organização política », *in* SILVA A. L., GRUPIONI L. D. B., p. 266-268.
- SPIX Johann Baptist von & MARTIUS Carl Friedrich Philipp von, 1981 [1831], *Viagem pelo Brasil (1817-1820)*, Belo Horizonte, Itatiaia.

Bibliographie

- STERN S.J., 1987, *Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World*, Madison, University of Wisconsin Press.
- TASSINARI Antonella Maria Imperatriz, 2003, *No Bom da Festa – O processo de construção cultural das Famílias Karipuna do Amapá*, São Paulo, Edusp.
- TAYLOR Anne Christine, 1993, « Des Fantômes stupéfiants : langage et croyance dans la pensée Achuar », *L'Homme* 126-128, XXXIII (2-4), p. 429-447.
- TAYLOR Anne Christine, 1996, « The Soul's Body and its States: an Amazonian Perspective on the Nature of being Human », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2, p. 201-215.
- THIESSE Anne-Marie, 1997, *Ils apprenaient la France – l'exaltation des régions dans le discours patriotique*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme.
- THIESSE Anne-Marie, 1999, *La Création des identités nationales, Europe XVIII^e-XX^e siècle*, Paris, Seuil.
- TIMMERS Jean-François, MESQUITA Carlos A.B., PINTO Luiz P. de Souza (coordenação), « Ampliação da Rede de Unidades de Conservação de Proteção Integral no Sul e Extremo-Sul da Bahia », IESB, Flora Brasil, Aliança para a conservação da Mata Atlântica, junho de 2002 (Tapuscrit).
- TURNER Terence, 1991, « Representing, resisting, rethinking: historical transformations of Kayapo culture and anthropological consciousness », *Colonial situations*, Madison, Wisconsin University Press, p. 285-313.
- UEXKÜLL Jacob von, 2004 [1956], *Mondes animaux et monde humain*, suivi de *Théorie de la signification*, Paris, Pocket.
- VALLE Cláudia Netto do, 2000, *Sou Brasileiro, Baiano, Pataxó*, Doutorado, São Paulo, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – Ciências Sociais.
- VILAÇA Aparecida, 1996, « Cristãos sem fé: alguns aspectos da conversão dos Wari », *Mana*, 2 (1), p. 109-137.
- VINACKE Edgar W., 1957, « Stereotypes as Social Concepts », *Journal of Social Psychology*, n°46.
- VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, ANDRADE Lúcia Mendonça, 1990, « Barrages du Xingu : l'État contre les sociétés indigènes », in ALBERT Bruce (org), *Ethnies*, 11-12, n° spécial : *Brésil : Indiens et développement en Amazonie*, p. 64-71.
- VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, 1986, *Araveté. Os Deuses Canibais*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar/Anpocs.
- VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, 1996, « Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio », in : *Mana*, 2 (2), p. 115-144.

Bibliographie

- VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, 1999, « Etnologia brasileira », in MICELI S. (org.), *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*, vol.I: *Antropologia*, São Paulo, Ed. Sumaré/ ANPOCS, p. 109-223.
- VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, 2002, *A Inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, São Paulo, Cosac & Naify.
- WAGNER Roy, 1981, *The Invention of Culture*, Chicago, University of Chicago Press.
- WARNIER Jean-Pierre, 1999, *La Mondialisation de la culture*. Paris, La Découverte.
- WIED-NEUWIED Maximilian, Prinz von, 1989 [1820-1821], *Viagem ao Brasil*, Belo Horizonte, Itatiaia.
- WITTGENSTEIN Ludwig, 1961, *Tractatus Logico-Philosophicus* suivi de *Investigations philosophiques*, Paris, Gallimard, « Tel ».
- WRIGHT Robin, 1996, « Os guardiães do Cosmos : pajés e profetas entre os Baniwa » in: E. Jean M. LANGDON (org.), *Xamanismo no Brasil. Novas Perspectivas*. Florianópolis, Ed. da UFSC, p. 75-115.
- WWF, « Áreas protegidas ou espaços ameaçados ? – Relatório do WWF sobre o grau de implementação e vulnerabilidade das Unidades de Conservação Federais Brasileiras de uso indireto », Série técnica 1 – março de 1999 (Tapuscrit).
- YANOMAMI Davi Kopenawa, 1991, « A Yanomami Leader Speaks: a Message from Davi Kopenawa Yanomami », *Anthropology Newsletter* 32 (6), Washington DC, American Anthropological Association, p. 52.
- YATES Frances, 1975 [1966], *L'art de la mémoire*, Paris, Gallimard.

INDEX

- Abaquirá, 121
Achuar, 97, 103
Acre, 62
Agostinho, Pedro, 74, 122, 207
Aires protégées : Voir Unités de Conservation
Albert, Bruce, 18, 98, 195
Alcobaça, 53
Aldées, 45, 46, 47, 59, 62
Álvares, Myriam, 4, 49, 113, 124, 149
Amapá, 125
Amazonas, 99
Amazonie, 2, 22, 96, 97, 103, 119, 125, 193, 204
Amixokori, 48
Amossy, Ruth, 14
Analphabétisme, 148, 176
Ancestralisation, 120, 135
Anthropisation, 89, 144
Appadurai, Arjun, 189
Araweté, 110
Aroeira (*Schinus molle*), 200
Arraial da Ajuda, 47, 61
Arruda (*Swartzia eucylophora*), 154
Artisanat, 1, 24, 27, 28, 30, 34, 37, 51, 139, 154, 182, 186, 192, 193, 195
Association Nationale d'Action Indigéniste (ANAI), 74
Assombração, 124
Assonances, 141
Aviamento, 99
Avé, 17, 63, 64, 119, 125, 128, 129, 131, 132, 135, 144, 175, 176, 204
Aymorés, 1, 16, 19, 44, 45, 46, 49, 56, 57, 62, 121, 150, 203, 205
Balée, William, 89, 199
Baniwa, 122
Baquirá, 121
Barth, Frederik, 10
Basso, Keith H., 15
Bastide, Roger, 131
Baudelaire, Charles, 14
Bem-te-vi (*Pitangus sulphuratus*), 121, 123
Benandanti, 12
Bensa, Alban, 12
Bicho-homem : Voir Homme-bête
Bidou, Patrice, 112
Biriba (*Eschweilera rigida*), 97
Boca da Mata, 23, 33, 63, 82, 108, 130, 134, 140, 154, 160, 191, 192, 201
Bois-brésil (*Caesalpinia echinata*), 77, 200
Bon Sauvage, 9, 81
Bonilla, Oiara, 99

Index

- Bororó, 2
 Botocudos, 16, 21, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 121, 129
 Bourdieu, Pierre, 17
 Boyer, Véronique, 125
 Brasília, 73, 74, 75, 78, 82, 151, 153, 159, 161, 163, 164, 166, 167, 168, 169, 170, 193
 Braúna (*Melanoxylon* sp.), 154
 Brown, Michael F., 147
 Brûlis, 63, 117, 164, 168, 194
 Buchillet, Dominique, 9, 53
Caboclos, 10, 36, 39, 56, 58, 62, 68, 72, 94, 119, 120, 125, 126, 131, 132, 133, 135, 149, 195, 204, 211
Cabôco da mata, 131
 Caboré (*Glaucidium brasilianum*), 93
 Cabral, Pedro Álvares, 8, 43, 180, 181, 201
 Caciquat, 18, 129, 148, 152, 174
 Caetés, 45
 Cahy, 37, 82, 83
Caipora, 17, 90, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 111, 114, 116, 117, 123, 128, 133, 188, 204
 Caititu (*Tayassu tajacu tajacu*), 95, 99, 100, 101
 Callier-Boisvert, Colette, 44, 46
 Caminha, Pero Vaz, 43
Campo, 22, 202
 Campo do Boi, 28, 58, 94, 99, 136, 196
 Candomblé, 56, 105, 120, 126
Cangaceiros, 68
 Capoeiras, 73, 163, 165, 167
 Capucins, 36, 47, 55, 62, 149
 Caraíva, 24, 29, 32, 57, 58, 63, 64, 71, 72, 74, 75, 80, 120, 121, 124, 142, 143, 149, 157, 164
 Cardoso, Juliana, 3
 Cartographie, 17, 58, 84, 120, 142, 143, 144, 184
 Carvalho, Maria do Rosário Gonçalves de, 3, 62, 63, 64, 69, 73, 74, 116, 187, 207
 Castro, Edna, 195
Cerrado, 61
Cesta básica, 165
 Chamanisme, 125, 132, 174
 Chaumeil, Jean-Pierre, 119, 122, 131, 208
 Chemin des Sept Eaux, 90
 Chiappino, Jean, 142
Chulas, 126
 Cimetière des Maxakali, 58, 65, 143
 CIMI (Conseil Indigéniste Missionnaire, 196
 Clastres, Hélène, 113, 114, 116, 117
 Clastres, Pierre, 104, 110
Coivara Voir Brûlis
 Collor de Melo, Fernando, 164, 165
 Communauté des morts, 119, 125, 129
Compadrio, 31
 Conseil des anciens, 155
 Conseil des Caciques, 196, 200
 Conte merveilleux, 164, 169
Cordel, 61
 Coroa Vermelha, 2, 16, 21, 34, 35, 36, 40, 122, 139, 156, 178, 181, 182, 207
 Corps ouvert, 134
 Corrêa, Marcos Sá, 196
 Coruja (*Tyto alba turidara*), 123
 Corumbau, 21, 24, 55, 56, 57, 58, 63, 70, 71, 73, 75, 142, 143, 149
Crentes (Pentecôtistes), 26, 182
 Critères d'indianité, 128
 Cumuruxatiba, 2, 16, 21, 37, 38, 40, 47, 57, 59, 60, 71, 82, 83, 106, 116, 125, 126, 127, 132, 135, 140, 159, 177
 Cunha, Manuela Carneiro da, 49, 50
 Curió (*Oryzoborus angolensis*), 194
 Cutia (*Dasyprocta aguti aguti*), 95
 Dean, Warren, 194
 Déesse Diane, 60
 Descola, Philippe, 97, 103, 104
 Diaspora, 24, 40, 84, 148
 Dória, Hildete da Costa, 47
 Ecotourisme, 195, 200
 Education indigène, 172, 185
 Eglise Universelle du Royaume de Dieu (IURD), 36, 37
Encantados, 120, 126, 133, 135
Encosto Voir *Encantado*
 Engoulement ou *bacurau* (*Chordeiles podager*), 123
Entradas, 47
 Erikson, Philippe, 208
Escritura, 164, 168, 188
 Espace nourricier, 78, 188, 203
 Espírito Santo, 47, 48, 49, 54, 55, 149
 Esprits-mâtres, 79, 98, 127
 Ethnicité, 10, 189
 Ethnogenèse, 31, 148
 Ethnonymes, 48, 55, 177, 185
 Eunápolis, 24, 157, 186
 Evangélisation, 1, 8, 28, 37, 44, 47, 56, 58, 59, 60, 62, 65
 Evans-Pritchard, 142, 143
 Fabre, Daniel, 169
Farinheira, 138
 Favret-Saada, Jeanne, 117
 Fazenda Guarani, 21, 28, 73, 81

Forêt Atlantique, 2, 22, 34, 47, 97, 199
 Foucault, Michel, 93
 Franciscains, 59
 Fulni-ô, 173
 FUNAI (Fondation Nationale de l'Indien), 16, 27, 74, 82, 128, 129, 147, 148, 151, 153, 156, 157, 160, 161, 163, 164, 165, 169, 170, 172, 173, 174, 180, 192
 FUNASA (Fondation Nationale de la Santé), 26, 38, 147, 155, 157
 Gago Coutinho, 62
 Galetti, Mauro, 194
 Garrastazu Médici, 163, 165, 169
 Geertz, Clifford, 14
 Gell, Alfred, 142
Gender, 107
 Généalogie, 58, 120, 143, 144
 Génipa (*Genipa americana*), 8
Gentia, 17, 114, 125, 132
Gentil da Mata, 126
Gentio, 44, 114, 115, 126
 Getúlio Vargas, 61, 66, 68
 Ginzburg, Carlo, 12
 Globalisation, 13
 Godelier, Maurice, 115, 116
 Goody, Jack, 17, 173
 Goulart, João, 73, 74, 82, 165
 Gow, Peter, 13, 110, 174, 176
 Gren, 48
 Gros, Christian, 173, 188
 Grossi, Gabriele, 3, 29, 36, 37, 55, 58, 63, 66, 74, 76, 103, 108, 123, 125, 133, 134, 178, 182, 185
 Grünevald, Rodrigo de Azeredo, 3
 Grunspan-Jasmin, Elise, 68
 Gruzinski, Serge, 13
 Guarani, 50
 Guayaki, 104
 Guerre bactériologique, 56
 Guerre des Barbares, 47
 Guerre Juste, 45, 49, 53
Guerreiro, 8, 151, 212
Hau, 116
 Hell, Bertrand, 90, 91, 94, 117
 Héritier, Françoise, 104
 Hérodote, 44
 Hobbes, 81
 Hobsbawm, Eric, 8
 Hocco (*Crax blumembachii*), 79, 95, 98
 Hofmannsthal, Hugo von, 205
 Homme-bête (*bicho homem*), 17, 124, 125, 144
 Huaorani, 136
 Hugh-Jones, Stephen, 173
 IBAMA (Institut brésilien de l'environnement et des ressources renouvelables), 27, 60, 62, 95, 98, 129, 154, 159, 163, 164, 168, 194, 196, 197, 201
 Iemanjá, 39, 105, 126
 Ilhéus, 45, 46, 47, 121
Inmôxa, 49, 113, 124, 132
Interventores, 61
 Invention de la tradition, 3, 8, 31, 148, 170
 ISA (Institut socio-environnemental), 48
 Itamaraju, 21, 67, 79, 138, 163, 182
 Jaca (*Artocarpus heterophyllus*), 29
 Jacaranda (*Dalbergia nigra* ou *Machaerium sp.*), 200
 Jacu (*Penelope sp.*), 95
 Jaguar nu, 17, 81, 112, 124, 125, 203
 Jaguar nu (*onça pelada*), 81, 112, 116, 132, 144
 Janaíra, 103
 Jaqueira, réserve de la, 35
 Jara, Fabiola, 89
 Jean III, 47
 Jean VI, 49
 Jésuites, 36, 47, 51, 55, 59, 60, 61, 62
 Jiporok, 48
 José Ier, 59
 Jour de l'Indien, 7, 129, 174, 184
 Juacema, 17, 120, 121, 122, 123, 131, 135, 203
 Juerana (*Parkia pendula*), 26
Jurau, 95, 116
 Jurema (*Mimosa nigra*), 128
 Kaimbé, 149
 Kamakã-Mongoiô, 47, 48, 51, 56
 Kanamari, 122
 Karajá, 176
 Karipuna, 125
 Kariri-xokó, 172
 Kaxinawá, 181
 Kayabi, 176
 Kayapó, 2, 31, 35, 99, 176
 Kiriri, 172
 Kleist, Heinrich von, 166
 Kopenawa, Davi, 97
 Krech, Sheppard, 199
 Krenak, 21, 50, 149, 159, 172
 Kubitschek, Juscelino, 77
Kukex, 49
 Kumanaxó, 48
 Lagoa Santa, 50
 Lampião, 68

Index

- Leach, Edmund, 106
Lei de Diretrizes e Bases da Educação, 172
Lestel, Dominique, 92
Lévi-Strauss, Claude, 104, 105, 109, 110, 123
Liderança, 74, 166, 178
Língua, 58, 107, 128, 149, 150, 158, 167, 168, 187
Língua Geral, 128
Lippmann, Walter, 14
Loi des Libertés, 53, 55, 59, 150
Loup-garou, 124
Macro-Gé, 1, 2, 48
Maître du gibier *Voir* Père de la forêt
Malali, 48
Mangaba (*Hancornia speciosa*), 29
Mangrove, 8, 21, 23, 57, 73, 74, 82, 83, 102, 103, 151, 184, 185
Maracá, 129, 130, 131
Maranata, Eglise évangélique, 27, 36
Marlière, Guido de, 50, 54
Marqueur temporel, 75
Martim Pescador, 126
Martius, Carl Friedrich P. von, 50
Marvão, 57
Mato Grosso, 62, 98, 148, 176
Mauss, Marcel, 116
Maxakali, 4, 30, 32, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 57, 65, 81, 94, 112, 113, 124, 149, 150, 175
Mbya, 113, 116, 117
Meio da Mata, 23, 191, 192, 202
Mem de Sá, 46
Mémoire involontaire, 91
Mémorialisation, 136
Menget, Patrick, 148, 149, 153, 208
Menstruations, 113
Mère des eaux, 102, 103, 123
Métraux, Alfred, 110
Minas Gerais, 4, 21, 48, 49, 50, 54, 56, 57, 73, 150, 179
Monacó, 48
Monazite, 37
Monde souterrain, 17, 101, 119, 122, 123, 125, 132, 144, 203
Mont Pascal, 1, 2, 21, 22, 24, 34, 55, 65, 66, 111, 117, 142, 143, 149, 150, 163, 180, 196
Morin, Françoise, 197
Mott, Luiz, 46, 51
Mule-sans-tête, 124
Multinaturalisme *Voir* Perspectivisme
Mundéu, 95
Mussununga, 136
Mythe de genèse, 84
Naknenuk, 48, 49
Nature domestique, 97
Nóbrega, Père Manoel da, 47
Nuer, 142, 143
O Uruguai, épopée de Basílio da Gama, 61
Objets transitionnels, 148, 167
Ogum, 39, 208
Oliveira, Cornélio Vieira de, 79, 161, 169
Oliveira, João Pacheco de, 148
Olivença, 34, 47, 51, 139
ONG, 18, 19, 27, 135, 139, 154, 195, 197, 198, 200
Opérateurs magiques, 132
Ossana, 128
Otoni, Teófilo, 54, 56, 58, 212, 220
Outil de transformation, 108
Oxóssi, 39, 126
Oxum, 105
Paca (*Cuniculus paca*), 59, 95, 101, 109
Paganisme, 60
Pai da Mata *Voir* Père de la forêt
Pajé, 96, 108, 122, 125, 126, 130, 132, 133, 152, 171, 174, 185, 204
Pajelança, 125, 132
Pankararu, 172
Pankaré, 172
Paraguay, 44, 104
Paráíso, Maria Hilda Baqueiro, 3, 28, 30, 46, 48, 49, 53, 74, 149, 159
Paraju (*Manilkara longifolia*), 154
Parc de la Découverte, 37, 60, 111
Parenté à option, 33
Parentèles factions, 32, 149
Parole autorisée, 59, 150
Pataxó Hã-hã-hãe, 4, 55, 172
Pataxó, Katão, 41, 69, 89, 177
Pati ou patioba (*Syagrus picrophylla*), 52, 177
Paumari, 99
Peito aberto, 134
Peixe Marinho, 126
Pensée archaïque, 91
Pensée métisse, 13
Pequi (*Caryocar barbinerve*), 198
Père de la forêt, 98, 99, 103, 105, 106, 108, 112, 123, 188
Pernambouc, 45, 47, 48, 128
Perspectivisme, 97
Phénotype, 29, 30, 34
Piaçava (*Attaleia fumifera*), 63, 74, 97, 99, 159
Pierre Ier, 50
Pinton, Florence, 195

Piro, 13, 110
 Pombal, Marquis de, 59, 60, 61, 62, 150
 Porto Seguro, 21, 34, 36, 45, 46, 47, 51, 59, 61, 64, 68, 69, 71, 120, 121, 139, 162, 163, 165, 166, 167, 169, 174, 180, 182, 186
Pousadas, 37
 Poutignat, Philippe, 11
 Prado, 21, 47, 52, 53, 55, 57, 63, 64, 68, 71, 111
 Projet « Mont Pascal Pataxó », 197
 Propp, Vladimir, 169
 Puntoni, Pedro, 45
 Puri-Coroados, 48, 49
Putxop, 123
 Queixada (*Tayassu pecari*), 95
 Ranger, Terence, 8
 Récit fondateur, 24, 83
 Récit initiatique, 169
 Reesink, Edwin, 31, 56, 128, 129, 130
Regatões, 99
Remanescentes, 8
 Remémoration, 141
Resgate da cultura, 8, 171, 175
Resguardo de sangue, 113
Restinga, 23, 28, 136
Retomada, 38, 81, 82, 196
 Ribeiro, Darcy, 55, 56
 Ricardo, Fany, 194
 Riffaterre, Michael, 14
 Rio das Contas, 48
 Rio Doce, 48, 54
 Rio dos Frades, 57, 61
 Rio Jambreiro, 142, 180
 Rio Japará, 57
 Rio Jardim, 34
 Rio Jequitinhonha, 50, 54
 Rio Jucuruçu, 52, 55
 Rio Mucuri, 54, 64
 Rio Mutari, 34
 Rio São Mateus, 51
 Rival, Laura, 136, 137
 Rocha, Sérgio Brant, 194
 Rocou (*Bêxa orellana*), 8, 38, 57, 64
 Rondon, Maréchal, 62, 77
 Roraima, 194
 Rouget, Gilbert, 127
 Route nationale BR101, 23, 151, 180
 Route nationale BR367, 36
 Sahlins, Marshall, 63
 Saint Hilaire, Auguste, 50, 52
 Samo, 104
 Santa Catarina, 38
 Santa Cruz Cabralia, 21, 36, 47
 Santilli, Márcio, 194
 Santos, Jocélio Teles dos, 120
 São Vicente, 46, 47
 Savoir traditionnel, 212
 Savoirs ancestraux, 198, 199
Secretaria à Educação, 173
 Sédentarisation, 1, 54, 56, 57, 62, 149, 197
Senhora do Mangue, 103
Sertão, 47, 61
 Silva, Aracy Lopes da, 172, 173
 Sirène, 103, 123
Siriri (Tyranus melancholicus), 123
 Solimões, 99
 Souza, Ana Cláudia, 3, 31, 78, 83, 120, 173
 Souza, Hilário Rego de, 67
 Souza, Jorge Bruno de, 149
 SPI (Service de Protection des Indiens), 62, 66, 69, 149, 150, 151, 166
Spinela caída, 134
 Spix, Johann Baptist von, 50
 Stéréotypes, 2, 9, 14, 16, 68, 69, 78, 80, 84, 85, 98, 170, 176, 177, 188, 202, 204
 Structuralisme, 12
Sultão da Mata, 126
 Superpositions, 2, 194, 200
 Sylvicoles, 177, 194
 Sylviculture, 204
 Synesthésie, 91
 Système monétaire, 63
 Tapuia, 44, 45, 47, 49, 121, 123, 174
Tapuios, 49, 57, 58, 64, 121, 122, 123, 130, 131, 132, 135
 Tassinari, Antonella, 125, 126
Teiú (Tupinambis teguixim), 95
 Temporalité, 3, 9, 77, 120, 143, 144, 187
 Temps structural, 143
 Termes de parenté, 32, 33
 Territorialisation, 148
 Théories du contact, 10
 Thiesse, Anne-Marie, 173
 Timmers, Jean-François, 135, 154, 207
 Toponymie, 58, 61, 188
Toré, 35, 128, 129
 Touristes, 24, 26, 27, 32, 34, 153, 155, 157, 158, 175, 185, 186, 187, 192, 196
 Traitement funéraire, 119, 135
 Trancoso, 47, 53, 59, 139
 Troc, 63, 65
 Truchement *Voir Língua*
Tucum (Badtris setosa), 27
 Tupi, 1, 44, 47, 48, 49, 50, 77, 106, 109, 138, 175, 177, 211

Index

- Tupichua*, 113, 114
Tupinambá, 33, 44, 45, 125, 173
Tupinikim, 44, 45, 46, 47, 51, 57, 62
Tururim (*Crypturelus soui albigularis*), 123
Tuxá, 128, 133, 172
Uexküll, Jacob von, 92
Umbanda, 39, 105, 125, 126, 127
UNESCO, 22, 177, 200
Unités de Conservation, 2, 194, 197, 199, 200
Valle, Cláudia Netto do, 3
Vasconcelos, Simão de, 45, 46
Verger, Pierre, 11
Vierge de Fer, 60
Vila Viçosa, 51
Vilaça, Aparecida, 122
Vinacke, Edgar W., 14, 202
Visão, 124
Viveiros de Castro, Eduardo, 31, 62, 97, 98, 110, 111, 129, 212
Wari, 122
Warnier, Jean-Pierre, 10, 107
Wayâpi, 176
Wied-Neuwied, Prince Maximilien de, 50, 51, 52, 89, 120, 121, 177
Wright, R., 122
Xavante, 31, 176
Xerente, 176
Xingu, 22, 176, 204
Yagua, 111, 131
Yãmjy, 49, 124
Yanomami, 22, 97, 142, 194
Yates, Frances, 141
Zabelê (*Crypturelus noctivagus*), 123
Zone tampon, 48, 49, 51

CARTES ET ENCARTS

Carte 1. Terre indigène pataxó et Parc National du Mont Pascal	22
Carte 2. Extrême-sud de Bahia : évolution de la déforestation de 1945 à 1995	23
Encart 1. La Forêt Atlantique	23
Encart 2. Processus de légalisation des Terres Indigènes	25
Encart 3. Démographie et cultures indigènes	30
Encart 4. Les Jésuites	47
Encart 5. Brève chronologie des événements survenus à Barra Velha depuis deux siècles	66
Encart 6. La Língua Geral	128
Encart 7. Education indigène, éducation différenciée	172

TABLE DES MATIERES

PRÉAMBULE.....	2
DE L'ENQUÊTE ET DU TERRAIN	7
LE MONDE COMME REPRÉSENTATION	9
<i>Identités et stéréotypes.....</i>	11
<i>La micro histoire.....</i>	14
<i>De la littérature appliquée à l'anthropologie</i>	16
<i>Parcours.....</i>	18
BARRA VELHA, COROA VERMELHA, CUMURUXATIBA	23
<i>De Barra Velha et de ses habitants</i>	26
<i>Du sang et de ce qui en découle.....</i>	32
<i>Coroa Vermelha : ses monuments historiques.....</i>	36
<i>Cumuruxatiba.....</i>	39
TRIOKÁ HAHÃO PATAXI	43
DES AYMORÉS AUX BOTOCUDOS.....	45
<i>La conquête de l'intérieur</i>	49
<i>Le temps des explorateurs</i>	52
<i>La colonisation</i>	55
<i>Le regroupement.....</i>	57
<i>Précis d'historiographie pataxó.....</i>	59
<i>La première moitié du XX^e siècle.....</i>	64
LA RÉVOLTE DES CABOCLOS	69
<i>Le Massacre de 51</i>	71
<i>Mode de transmission, constantes, arrière-plan symbolique.....</i>	78

MONDES DE LA FORÊT, MONDES HUMAINS	89
TRANSFORMATIONS DE LA CAIPORA.....	91
<i>Lectures</i>	92
<i>La chasse</i>	96
<i>Le Père de la forêt, protecteur du gibier</i>	100
<i>Masculin et féminin : quelques pistes</i>	105
<i>Le jaguar</i>	110
<i>Des biens inaliénables</i>	117
LE SOUVENIR DES RUDES TAPUIAS	121
<i>Histoire de Juacema</i>	122
<i>Les Caboclos</i>	127
<i>Le Toré</i>	130
<i>Les Ancêtres</i>	134
<i>Les corps et les maisons</i>	137
<i>Les couloirs invisibles</i>	139
<i>Les lignées</i>	143
DES HOMMES D'INFLUENCE	147
MON PARENT, MON AMI : L'EXERCICE DU POUVOIR CHEZ LES PATAXÓ... 149	
<i>Línguas, capitães, caciques : évolution de la chefferie traditionnelle</i>	151
<i>L'exercice du pouvoir</i>	154
<i>José Ferreira ou la stratégie dynastique</i>	161
<i>Histoire de Josefa et du Parc National</i>	163
<i>Récit initiatique, conte merveilleux</i>	166
UN CAS D'ÉCOLE.....	173
<i>Nos ancêtres les Tapuias</i>	176
<i>Parcours individuels</i>	180
<i>L'esprit de corps</i>	186
<i>L'invention de l'avenir</i>	189
TOUT DOIT DISPARAÎTRE	193
<i>La question des superpositions</i>	196
<i>Ambivalences</i>	202
<i>Tombeau des Aymorés</i>	204
REMERCIEMENTS	209
ACRONYMES ET GLOSSAIRE	211
<i>Acronymes</i>	211
<i>Termes indigènes employés exclusivement par les Pataxó</i>	212
<i>Lexique portugais de termes régionaux, spécialisés, ou d'origine indigène ou africaine</i>	213
BIBLIOGRAPHIE	217
INDEX	233
CARTES ET ENCARTS	239

L'idée qu'il existerait des peuples enclins à vivre en harmonie avec l'environnement, respectueux des êtres qui l'habitent, oriente bien des politiques de protection des milieux naturels.

Ce livre est le résultat de quatre ans d'enquête chez les Pataxó de l'extrême sud de l'État de Bahia, au Brésil. Il y est question des mutations du monde sauvage, élément symbolique essentiel des cosmologies indigènes. Progressivement se déclinent les multiples facettes du rapport à la forêt et aux créatures qui l'habitent, depuis l'élaboration mythique des grands prédécesseurs Aymorés, à la fois repoussoir et modèle, jusqu'aux activités dictées par l'évangélisation, qui valorisent le travail agricole et l'espace gagné sur la nature.

La destruction actuelle du couvert végétal de ce qui fut « réserve de biosphère » – le Parc National du Mont Pascal, reliquat de la Forêt Atlantique – ne peut être appréhendée par de simples considérations économiques. En repensant les représentations du sauvage, en défaisant l'écheveau des constructions stéréotypées, souvent paradoxales, parfois contradictoires, telles les figures mythiques du *Jaguar Nu* ou de l'*Homme-Bête*, on voit apparaître une cohérence qui permet de contourner les limites des analyses fondées sur les concepts d'*ethnogenèse* et d'*invention de la tradition*.

Florent Kohler est né au Brésil. Docteur en Littérature comparée, il est actuellement Maître de conférences à l'Université de Tours, où il enseigne l'histoire du Brésil et l'ethnologie amérindienne. Depuis 2001, ses recherches portent sur l'anthropologie des rapports au monde naturel, d'abord chez les Pataxó de l'État de Bahia et, depuis 2005, chez les Galibi-Marworno et Palikur de l'État d'Amapá.

DU MÊME AUTEUR

2004. *Schopenhauer, Italo Svevo, Machado de Assis ou L'Homme sans Dieu*, L'Harmattan, Paris.
2004. *Machado de Assis en Europe Latine – Littérature et Nation* n°29, Publications de l'Université François Rabelais, Tours (organisation et introduction).
2007. *Stéréotypes culturels et constructions identitaires – Cahiers du CIREMIA*, Série Études Hispaniques, n°XVIII, (organisation et introduction).

Publié avec le concours de

