

## LE DISCOURS ETHNIQUE ENTRE MYTHE ET POLITIQUE : L'EXEMPLE DES PATAXÓ DU MONT PASCAL (EXTREME SUD DE BAHIA)

Florent Kohler\*

**RESUMO:** *O discurso étnico, para ser reconhecido como tal, obedece a determinadas regras retóricas. Nossa análise propõe-se a circunscrever e ultrapassar este paradoxo: enquanto as etnias se multiplicam, os discursos uniformizam-se para facilitar sua mediatização. Tomando como exemplo os Pataxó do Monte Pascoal (município de Porto Seguro), tentaremos mostrar como, apesar de seu caráter estereotipado, um clichê como a harmonia índio/natureza pode participar de um processo mais complexo - o processo de conceitualização e categorização - para apreendermos a dimensão mítica do laço unindo o índio a sua terra.*

**PALAVRAS-CHAVE:** *etnicidade; discurso identitário; estereótipos culturais; índios pataxó.*

**L**e concept d'ethnie connaît depuis les années 1970 un regain de vigueur, au point d'être aujourd'hui une composante primordiale de toute pensée sociale ou politique. Ce qui n'était auparavant qu'une dénomination condescendante, empruntant à la fois à la «race» et à la «culture»— les administrateurs coloniaux français ou britanniques qualifiaient «d'ethnie» les populations indigènes qu'ils se refusaient à considérer comme des Nations –, est devenu un qualificatif universel, bien que vague, pour désigner une communauté formée par des individus partageant, à des degrés divers, des caractéristiques physiques et

---

\* Université de Tours, France.

culturelles qui leur permettent de se différencier des autres groupes sociaux. C'est Frederik Barth, dans son introduction à *Ethnic Groups and Boundaries* (1969) qui mit l'accent sur ce point fondamental :

Les distinctions ethniques ne dépendent pas d'une absence d'interaction et d'acceptation sociale, mais sont, tout au contraire, les fondations mêmes sur lesquelles sont construits des systèmes sociaux plus englobants. (*cit. in* Poutignat, 1995 : 203)

La recherche que nous avons menée sur la communauté indigène Pataxó de Barra Velha, municípe de Porto Seguro, (Mont Pascal, extrême-sud de Bahia), va dans ce sens : la cohésion du groupe est assurée non seulement par la croyance en une origine commune et le sentiment de partager une histoire collective faite de contacts et de conflits avec la société environnante, mais aussi par la manière volontaire avec laquelle la collectivité gère quotidiennement ses propres survie et cohésion, les stratégies d'affirmation qui lui permettent, jour après jour, de se différencier ethniquement d'une société nationale dont elle se rapproche culturellement. A mesure que les différences deviennent emblématiques, observent Poutignat et Streiff-Fenart, il n'est pas contradictoire d'observer que la diversité culturelle peut diminuer tandis que la diversité ethnique se maintient, car il y a disjonction entre culture et identité :

Il est généralement admis que le degré d'enracinement des identités ethniques dans des réalités culturelles antérieures est hautement variable, et que toute culture 'ethnique' est dans une certaine mesure un *bricolage*. (Poutignat, 1995 : 141-142)

Le groupe sélectionnerait donc des traits culturels différenciateurs et ces traits seraient activés lors des interactions ou des confrontations avec les groupes sociaux environnants.

Dans le cas des Indiens Pataxó, ces occasions sont les visites au village effectuées par les touristes des villes voisines

(Corumbau, Caraíva, Espelho et Coruípe), particulièrement le 19 avril, Journée Nationale de l'Indien, mais aussi et surtout dans des circonstances beaucoup plus conflictuelles, lors des *retomadas* visant à reprendre possession du territoire traditionnel des Pataxó : le Parc National du Mont Pascal et son entour. Ce conflit ayant eu un retentissement national, de par la symbolique de ce haut lieu de la Découverte, ce sera pour nous l'occasion d'aborder l'objet central de notre recherche, le rôle des stéréotypes culturels dans les constructions identitaires. L'étude du discours ethnique à des fins politiques (les revendications territoriales, par exemple) nous permettra d'en dégager les constantes rhétoriques et dialectiques ; mais cet exercice ne nous mènerait pas loin si nous ne recherchions aussi, plus profondément, le substrat mythologique des représentations mentales individuelles, *mundividências* ou cosmogonies, qui sous-tendent les formules stéréotypées propres à ces discours.

## 1. Identite, Identites

Le point de départ de notre étude est un paradoxe soulevé par le philosophe Clément Rosset :

L'identité est un concept ambigu parce qu'il suggère toujours deux espèces hétérogènes d'identité, deux façons différentes et contradictoires d'être identique. L'identique désigne d'abord l'identifié, la reconnaissance de celui-ci en tant que celui-ci, *is dem* selon l'origine latine soit *celui-ci même*. Mais l'identique en vient aussitôt à désigner du même coup – et ce apparemment dans toutes les langues du monde – l'équivalence d'un terme à un autre, la reconnaissance de celui-là en tant que celui-ci, *idem* en latin soit *le même que celui-ci* : sens exactement contraire à celui dont il prend ainsi le relais, puisque substituant l'idée d'égalité à celle de spécificité inégalable, l'idée de reproduction à celle de singularité. (Rosset, 1979 : 18)

Ce paradoxe, ou cette ambiguïté, se retrouve dans le discours identitaire, et particulièrement dans le discours ethnique : comme ce discours a pour vocation d'être médiatisé, et donc véhiculé, il doit se soumettre à certaines règles rhétoriques, à certains critères qui le rendent recevable et surtout, puisqu'il s'agit de politique, efficace. On ne s'étonnera donc pas de son aspect répétitif, au point d'en arriver à confondre, dans l'esprit de «l'opinion publique» (nous employons à dessein ce terme vague, que nous préciserons par la suite), les ethnies, les pays, voire les continents. La particularité de ce discours, c'est son caractère revendicatif : il ne se contente pas de s'adresser aux membres d'une même communauté ; c'est un discours qui s'adresse aussi à un Autre, c'est-à-dire précisément ceux-là qui n'appartiennent pas au même univers culturel ou ethnique. Le fait qu'un Indien du Brésil, s'adressant à vous, se définisse comme étant Indien, et non pas d'abord comme Xavante, Kayapó ou Xokleng, montre sa propension à créer spontanément un terrain d'entente ou de compréhension mutuelle, alors même que le terme «Indien», chacun en a conscience, est une dénomination importée qui n'a aucune pertinence pour la définition des populations amérindiennes elles-mêmes, mais seulement pour leur rapport historique avec l'expansion occidentale.

Le discours identitaire, parce qu'il s'adresse à un double auditoire, doit, pour être intelligible, se fonder non tant sur des réalités locales que sur d'autres discours, dont il réélabore le contenu en jouant sur certains éléments structurants, reconnaissables par toutes les parties. Citons Bruce Albert, qui parle à propos des revendications amazoniennes d'un véritable «espéranto politique» :

Les leaders indiens ont dû apprendre à traduire les revendications de leurs groupes à travers les figures imposées d'une indianité culturellement audible et politiquement efficace sur une double scène : une scène locale, où prédomine encore le discours légaliste (citoyenneté et droits collectifs), et une scène globale, où règne surtout l'imaginaire ethno-écologiste (savoirs naturalistes et «éco-mysticisme»). (Albert, 1997 :193)

Le contenu et la portée du discours ethnique sont déterminés par les fins poursuivies, ce qui crée le paradoxe suivant : le caractère irréductible de mon identité, ce qui la rend incommunicable et donc digne d'être préservée, doit être facilement discernable par autrui si je veux que ma démarche soit comprise comme telle. Aussi, plutôt que d'énumérer une liste d'idiosyncrasies, de connaissances ancestrales et très spécifiques à mon environnement, l'efficacité de mon discours requiert une image forte : celle par exemple de la communauté anéantie emportant avec elle ses connaissances chamaniques, ou ses variations métaphoriques, comme l'image de telle variété d'arbre qui s'éteint et avec elle un possible remède contre le cancer. Ces images sont d'origine imprécise, on les retrouve au détour d'articles et de discours, ainsi dans le quotidien *le Monde* du 30 octobre 2002, dans un article portant sur Nicolas Hulot, l'animateur-aventurier :

Si l'on continue à détruire les forêts, on réduira d'autant les chances de trouver à la cime des arbre (...) des substances qui entrent dans la composition d'un médicament sur trois.

Cette affirmation fait donc partie d'un patrimoine intellectuel universel, son origine est indéterminable et elle semble frappée du sceau du sens commun, ce qui fait d'elle un excellent exemple de stéréotype culturel, relayé par les Pataxó eux-mêmes ; ainsi dans l'ouvrage *Trioká Hahão Pataxi* publié par Katão Pataxó, *liderança* de la communauté de Coroa Vermelha, où s'affirme, outre l'allusion aux plantes curatives, le stéréotype de l'harmonie Indien/Nature :

A minha vida está nas florestas, ali sim está o conhecimento dos povos indígenas. Os números da biodiversidade em ervas medicinais faz com que cada dia que passa descubram mais e mais a riqueza da mãe terra sem falar da sabedoria e a magia do conhecimento do silêncio das árvores e dos pássaros dando o parecer de sua harmonia na busca de que o homem conheça a verdade e passe a respeitar como os povos indígenas respeitam. (2000 : 69)

En caractères gras figure ce que nous considérons être comme le canevas d'un argumentaire stéréotypé mêlant inextricablement sagesse, vérité, respect, à la mère nature et à la forêt «habitée» par les peuples indigènes, argumentaire facilement appréhensible par les gens de l'extérieur, dans la perspective éco-chamanique évoquée par Bruce Albert, cité plus haut. Ces arguments en effet ne portent pas directement sur les spécificités de la cosmogonie pataxó, ils se fondent à la fois sur une indianité générique (Gros, 1997) et sur une croyance contemporaine qui se résume ainsi : cette nature que nous détruisons sauvera l'humanité, et les savoirs ancestraux sont la clé de ce salut. Une nouvelle sotériologie se met en place, dans laquelle la nature martyrisée deviendra rédemptrice par la voix des guérisseurs et des chamans. A ce stéréotype évoquant la perte et le salut est associé un autre : la diversité culturelle est une richesse, terme qui doit être compris au sens figuré mais aussi au sens propre : une richesse monnayable, et non pas symbolique, puisque les savoirs ancestraux ont une implication directe dans l'aspiration des pays développés au «mieux-être», au «mieux-vivre», bref, à une forme de préservation de l'individu soumis aux agressions du monde post-industriel, cet individu *lambda* qui constitue l'opinion publique occidentale. Cet exemple montre bien le caractère dialogique du discours ethnique : l'intérêt d'autrui est évoqué, et la revendication (dans ce cas précis, l'exigence de respect) s'accompagne, en filigrane, de l'idée de partage ou d'échange.

A ce stade de notre analyse, nous pouvons avancer que ce qui fait la structure du discours identitaire, ce qui le rend reconnaissable comme tel, c'est le stéréotype, une idée qui peut être véhiculée sans autre forme d'évaluation. Le stéréotype est un élément constitutif du fonds culturel commun, ce qui permet le partage de l'expérience sans pour autant devoir la reformuler en toute occasion. Les stéréotypes permettent, outre la condition de parler la même langue, de *contextualiser* en permanence le discours, d'assurer que la conversation se déroule sur un fonds référentiel commun.

Les sciences sociales ont fait un large usage de cette notion depuis qu'en 1922, Walter Lippmann a défini les stéréotypes comme étant des «*pictures in our heads*», des images servant de médiation entre la réalité et nous. Or 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.

Dans le cas du stéréotype associant les Indiens au monde naturel, aussi fondé soit-il, on pourrait toutefois se demander pourquoi les Indiens devraient gérer les vertus curatives et la richesse de Mère Nature. Après tout, un inventaire complet des ressources biomédicales des forêts amazonienne et atlantique serait possible. C'est probablement qu'un autre système sous-tend le premier, celui qui lie nature et savoir ancestral, et oppose en revanche nature et progrès scientifique ou technique<sup>1</sup>. Les Indiens représentent en effet une forme de pérennité, de fidélité à un idéal humain dans un monde où la société évolue plus vite que les mentalités. Dans le monde globalisé dont on n'entend que trop parler, ils occupent la fonction dévolue au paysan imaginaire du XIXe siècle dans le contexte de formation des Nations européennes, qu'Anne-Marie Thiesse décrit ainsi :

---

<sup>1</sup> Soulignons, pour la validité de notre exposé, que cet argument est davantage recevable en Europe occidentale et aux Etats-Unis qu'au Brésil, par exemple, où tout ce qui porte le cachet de «technologique» bénéficie d'un *a priori* favorable, largement exploité par les agences de communication et de publicité. Une même automobile fera au Brésil l'objet d'une campagne valorisant sa «technologie allemande», cependant qu'en Europe sera mis en avant son caractère peu polluant, silencieux, et recyclable, en l'associant par exemple à l'air pur soufflant des montagnes. Cet écart - nous l'affirmons intuitivement - est cependant en voie de résorption.

La nation relève de la modernité libérale, politique et économique, mais sa légitimité est fondée sur une antiquité et un déterminisme absolu. Elle se constitue en même temps qu'apparaissent de nouvelles classes, mais c'est la pérennité d'une paysannerie définie dans son seul rapport privilégié aux ancêtres et à la terre qui est alors constamment mise en avant. Les paysans que décrivent les études folkloriques du XIX<sup>e</sup> siècle n'ont aucun rapport avec les masses rurales miséreuses (...). *Ce sont des êtres de sagesse et de savoir-faire, libres et heureux, vivant pacifiquement dans des communautés harmonieuses une vie frugale mais sans souffrance et baignant dans la culture la plus authentique.* (Thiesse, 1999 : 160)

Nous soulignons cette dernière phrase car elle s'applique point par point à ce que l'on imagine spontanément quand on pense aux Indiens d'Amazonie sans connaître le sujet autrement que par les médias (chaînes documentaires telles que National Geographic, Discovery Channel) et les ONG dédiées à la protection de l'environnement et à la survie des peuples indigènes. Cette figure de l'Indien serait donc le résultat d'une construction mutuelle ou spéculaire. Elle remplirait la dimension et le rôle de la paysannerie du XIX<sup>e</sup> siècle dans son lien direct et pérenne avec la terre, avatar du Bon Sauvage rousseauiste, être humain primordial reprenant du service tantôt dans les contrées exotiques, tantôt en Europe.

Notons cependant que ce lien avec la terre n'est pas synonyme de conservatisme. Márcio Santilli, dans son étude portant sur le vaste sondage ISA/Ibope mené du 24 au 28 février 2000 sur un échantillon de 2000 Brésiliens de toute origine sociale et géographique<sup>2</sup>, sondage portant sur l'état de l'opinion publique au sujet des Indiens, apporte ce commentaire éclairant :

---

<sup>2</sup> Ce sondage n'établissait de distinction selon les classes socioculturelles, mais uniquement selon l'origine géographique, par Régions et par Etats. Il en ressort, contre toute attente, qu'il n'existe qu'une faible variation entre Etats du Sud et Sud-Est, urbanisés, et Etats du Nord (ensemble amazonien), où la question indienne est très vive. La prise de conscience nationale des droits indigènes et de la légitimité des revendications territoriales indiennes semble prouver que les mentalités ont évolué sur cette question plus vite que les instances gouvernementales et législatives.



A opinião pública civilizada identifica nos índios algum valor perdido no passado. (...) Mas também podemos identificar nos índios os portadores de algum elemento de futuro. Pode ter a ver com a falta de horizontes utópicos da nossa avançada sociedade, com a decadência das ideologias e das religiões, com a crise de identidade que avassala as pessoas do mundo moderno. Os índios, as florestas e os direitos humanos, que em alguma medida existem, encarnam utopias modernas com uma dose maior de realismo. Talvez seja este o valor perdido no passado, e pode ser que as pessoas busquem nele algo de que necessitam para construir um futuro melhor. (Santilli, 2000 : 46-47)

La mouvance altermondialiste, qui se manifestait récemment à Paris lors du Forum Social Européen (du 12 au 15 novembre 2003), est l'expression vivante de cette aspiration dont les peuples indigènes, par leur mode d'existence et la lutte qu'ils mènent pour leur survie, constituent l'un des principaux paradigmes. Cette convergence indique également qu'il n'y a pas de différence fondamentale entre opinion publique brésilienne et internationale. Bruce Albert, cité plus haut, établissait une distinction entre scène locale et scène globale ; une telle distinction, valable en 1997, semble en voie de s'estomper.

## **2. Ethnicite et politique**

Cette ébauche d'analyse nous permet de comprendre la complexité des systèmes qui sont mis en œuvre dans ce type de discours, et les éléments épars, puisés à différentes sources, qui sont activés alternativement, comme en un dialogue, dans l'esprit du locuteur et du récepteur. On pourrait toutefois objecter que ce type d'analyse nous entraîne bien loin d'une idiosyncrasie pataxó, et qu'en cherchant à mettre en évidence un système de communication interethnique, on néglige la psyché individuelle des membres de cette communauté, perçus dans leur intimité et dans leur singularité. Or des passerelles existent au sein même des

discours, qui créent une hiérarchie du plus médiatisé au plus intime, où chaque niveau se distingue par sa cohérence interne, plutôt que par des correspondances terme à terme. Il nous faut donc à présent considérer, outre le caractère dialogique du discours ethnique, le fait qu'il repose sur une double adresse. Lorsqu'un leader indigène interpelle l'opinion publique - «L'Autre» -, qu'est-il en train de dire, simultanément, à lui-même et aux siens?

La question de la revendication territoriale des Pataxó sur le Mont Pascal, lieu géographique autant que symbolique - ce Mont étant, comme on le sait, le premier aperçu que la flotte de Pedro Alvares Cabral eut de cette terre qui deviendrait le Brésil - est à ce titre exemplaire. C'est l'Acte de la naissance du pays tout entier qui se joue à cet endroit, et l'on comprend l'importance stratégique d'une telle affirmation si l'on pense à ses retombées politiques (le lieu de la colonisation devient l'objet d'une reconquête par les premiers habitants) et touristiques, les Pataxó occupant à la fois le Mont Pascal et la baie de Coroa Vermelha, lieu supposé de la première Messe à laquelle se joignirent les indigènes, ce contact faisant des Pataxó les «Indiens de la Découverte», à quelques encablures de Porto Seguro.

La vérité historique, telle qu'elle est couramment colportée, va contre cette thèse : les premiers Indiens rencontrés par les Portugais étaient des peuples de la famille linguistique Tupi, qui ne peuvent être confondus avec les peuples de la famille Macro-Gê, à laquelle on rattache les Pataxó. Ce serait à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, avec l'extermination des populations tupi du littoral, que les peuples jusque-là confinés dans l'*hinterland* ou sertão, entreprirent une colonisation de la côte qui les mit en contact avec les Portugais, ceux-ci les désignant sous le terme générique d'*Aymorés*, ou *Tapuias*, réputés barbares et anthropophages. Ces peuples, «Botocudos», Maxacali, Malali, Kamakã, Kumanaxó, Pataxó, dont nombre de documents font mention, occupèrent la zone comprenant les vallées des fleuves Pardo, Jequitinhonha, Buranhém, Caraíva, Caí, Jucuruçu, soit approximativement l'espace compris entre

Canavieiras et Prado (Wied-Neuwied, Spix et Martius, Otoni, Paraíso). Selon Maria Hilda Baqueiro Paraíso (1998), ils prospérèrent dans la région car les mines découvertes dans le sertão de l'intérieur (le Minas Gerais est tout proche) en firent une zone d'occupation strictement réglementée, la Couronne portugaise cherchant à limiter la contrebande. La «zone-tampon» subsista jusqu'au début du XIXe siècle, lorsque le régent, le prince Jean du Portugal, décréta contre les Botocudos une «guerre juste», ouvrant dorénavant la zone à la pénétration des colons.

Quelques groupes survivants, issus d'ethnies diverses, furent regroupés en 1861 dans un territoire de 25 000 hectares environ, au pied du Mont Pascal, où ils vécurent en paix jusqu'en 1951, lorsque l'inquiétude due aux rumeurs de création d'un Parc National à l'emplacement de la réserve entraîna une révolte qui culmina en un massacre et un exode massif vers d'autres communautés. Le Parc National fut finalement créé en 1961. Cette création fut inconstitutionnelle<sup>3</sup> si l'on pense que ce territoire était reconnu comme indigène depuis le milieu du XIXe siècle ; son seul avantage fut qu'elle permit une sanctuarisation écologique au cœur d'une région dévastée par les entreprises forestières et l'implantation de *fazendas* de bétail et d'eucalyptus. Ce n'est qu'à partir de 1970, avec leur reconnaissance par la FUNAI<sup>4</sup>, que les membres de la communauté entrèrent dans une phase de revendication active sur la zone du Parc, revendication qui aboutit, en 1991, à la reconnaissance d'un tiers environ de sa superficie (soit 8600 hectares) comme terre indigène.

Si donc les Pataxó ne sont vraisemblablement pas les jeunes gens «beaux et bien faits, la peau cuivrée tirant sur le rouge» décrits

---

<sup>3</sup> Un exemple parmi d'autres de la connaissance officielle de ce point de légalité : Ministério Público Federal, Procuradoria da República, Ilhéus – Bahia, of./prm/ios/ba n° 420/99, Ilhéus, 14 de junho de 1999, lettre adressée au Président de la Funai.

<sup>4</sup> Malgré le caractère multiethnique du groupe, ce fut la qualification de Pataxó qui l'emporta.

par Pero Vaz Caminha, tout laisse à penser qu'ils occupent la région, avec d'autres groupes ethniques, depuis au moins quatre cents ans.

La pression démographique interne entraîne depuis quelques années un regain d'activité politique, un Groupe Technique étant depuis 1999 chargé d'étudier une modification et amplification des limites du territoire du Mont Pascal, cependant que l'Institut Brésilien de l'Environnement (IBAMA) a accepté une gestion conjointe du Parc National, en recrutant des membres de la communauté comme agents de fiscalisation et d'entretien.

Les problèmes soulevés par la juxtaposition, voire la superposition, d'unités de conservation de la nature et de terres indiennes (26 Parc Nationaux ou Stations écologiques brésiliennes sont dans ce cas), sont souvent discutés avec passion, et parfois avec mauvaise foi de part et d'autre. Dans le cas du Mont Pascal, du fait de sa valeur symbolique, la polémique est d'autant plus violente. Les Indiens sont qualifiés de destructeurs, accusés d'être des incendiaires, tandis que ceux-ci et leurs partisans répondent que les incendies et le braconnage sont contrôlés quand l'IBAMA leur donne les moyens d'une prévention efficace.<sup>5</sup>

Voici en premier lieu un extrait du Manifeste des Indiens Pataxó du Mont Pascal, du 11 novembre 2000:

(...) Enquanto *donos desta casa* queremos esclarecer o seguinte *para os nossos parentes* de outras aldeias e *para o governo* : nunca tivemos e nem teremos a intenção de abandonar o Monte Pascoal, que sempre foi nosso. Nós somos e dependemos da natureza. Dela dependem a nossa saúde, fartura, felicidade, *nossa honra* e o futuro de nossos filhos e

---

<sup>5</sup> N'oublions que ce conflit se complique de problèmes connexes : l'émotion soulevée par la répression violente de la marche des peuples indigènes lors des célébrations du Cinquième Centenaire à Porto Seguro, en 2000, et les revendications des Pataxó Hã-hã-hãe de la communauté de Caramuru/Catarina Paraguaçu, dont le territoire de 36000 hectares, créé dans les années 1930, est depuis envahi et occupé par des *fazendeiros* et des colons.

de seus filhos também. Queremos cuidar do que é nosso, de nosso direito e cumprir o compromisso assumido no momento da retomada do Monte, *com os nossos parentes e com todo o Brasil*: preservar e mais ainda: recuperar o meio ambiente do Monte Pascoal, suas florestas, seus rios, seus animais, e mostrar a todos que somos capazes de cuidar e valorizar o que é nosso, bem melhor que o IBAMA nunca fez. Isso é *uma questão de honra* e de sobrevivência e para isso, precisamos viabilizar a ajuda técnica e financeira que nos permite desenvolver meios de sobrevivência que não agredem *o que restou de nossas florestas* e zelar para sua preservação. (...) Disto depende *o fortalecimento de nossa cultura e o resgate de nosso orgulho de ser índio*, que foi massacrado há 500 anos. (...)<sup>6</sup>

Ce document présente successivement plusieurs caractéristiques du discours identitaire ethnique, la première étant, comme on l'a signalé, sa double destination: «nossos parentes» et «o governo», et plus loin, «com nossos parentes e com todo o Brasil». L'origine commune et ancienne est affirmée d'entrée «donos desta casa (...) o Monte Pascoal, que sempre foi nosso», le possessif «nosso» étant employé douze fois dans ces quelques lignes. Le pronom «nós», et la multiplication des «nosso» contribue à lier inextricablement les locuteurs avec ce qu'ils décrivent – «nossa casa, nossas florestas, nossos rios», idée synthétisée dans «Nós somos (...) a natureza». Cette idée forme la clé de voûte de toute argumentation indigène, afin que ne soit pas dissociée la question des indiens comme individus de celle des territoires. Ce qui différencie le discours ethnique des discours identitaires d'autres minorités (religieuses, sociales, sexuelles), en effet, c'est qu'il comporte, parmi d'autres enjeux, la définition d'un espace physique où puisse subsister l'ethnie concernée.

---

<sup>6</sup> “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.

La conclusion de cet extrait est également une forme de condensé de l'argumentation ethnique amérindienne. Que la reconquête du Mont Pascal soit présentée comme «fortalecimento de nossa cultura» et comme «resgate de nosso orgulho de ser índio» ne peut être compris que dans une dimension symbolique. Le Mont Pascal est vu comme le début des «500 ans de massacre», et l'action des Pataxó veut s'inscrire dans le renouveau identitaire des indiens brésiliens. Dans cette perspective, le premier objectif est la reconquête de l'amour-propre, de l'estime d'eux-mêmes, après plusieurs siècles d'humiliations profondément ancrées dans l'*habitus* amérindien. D'où l'importance de *l'orgueil d'être indien* comme leitmotiv, un orgueil qui sous-tend «l'honneur» mentionné deux fois dans cet extrait. Cet orgueil est indissociable du lieu : seule une reconquête du Mont permettra de refermer le cercle d'oppression ouvert en 1500, et de commencer une nouvelle ère, les «autres 500 ans»<sup>7</sup>.

Une lecture superficielle nous mènerait à penser que ce à quoi les caciques s'engagent, par ce manifeste, et ce à quoi ils exhortent leurs parents, c'est à se conformer et à réaliser le programme que la communauté nationale voudrait leur voir accomplir, comme par un effet-miroir : celui d'être proches de la nature, soucieux d'environnement et de justice sociale, ou pour employer les termes adéquats, soucieux de «développement durable». Le discours ethnique se construirait donc, d'abord et avant tout sur un canevas *purement verbal* emprunté à d'autres discours plutôt qu'à une réalité locale – il serait donc «intertextuel». Mais ce procédé que l'on peut qualifier de fictionnel obère-t-il la sincérité ou la vérité qui motive ces paroles ? N'est-il pas une nécessité due à une sorte de *double bind* : à l'intérieur, des tensions, des espoirs d'une vie meilleure ; à l'extérieur, une attention intermittente, aléatoire, filtrée par les médias, et disons le mot : *blasée*.

---

<sup>7</sup> Le collectif «Outros quinhentos» est un mouvement alternatif créé à l'occasion des célébrations du Cinquième Centenaire du Brésil par des mouvements indigènes, indigénistes et des associations à vocation sociale.

Une argumentation similaire, mais ayant eu davantage d'impact, se retrouve dans le discours prononcé par Jerri Matalawê Pataxó devant l'assemblée de chefs d'Etats et d'hommes d'Eglise réunis à l'occasion des célébrations du cinquième centenaire à Porto Seguro, le 26 avril 2000, discours non prévu au programme mais motivé par la répression dont la marche des Peuples Indigènes avait la veille été victime :

Hoje é um dia que poderia ser de alegria para todos nós. Vocês estão dentro de *nossa casa*. Estão dentro daquilo que é o *coração do nosso povo, que é a terra*, onde todos vocês estão pisando. Isso é nossa terra. Onde vocês estão pisando *vocês têm que ter respeito porque essa terra pertence a nós*. Vocês, quando chegaram aqui, *essa terra já era nossa*. O que vocês fazem com a gente ? *Nossos povos têm muitas histórias para contar*. Nossos povos nativos e donos dessas terras, *que vivem em harmonia com a natureza* : Tupi, Xavante, Tapuia, Kayapó, Pataxó e tantos outros. (...) *Quinhentos anos de sofrimento, de massacre, de exclusão, de preconceito, de exploração, de extermínio de nossos parentes, aculturamento, estupro de nossas mulheres, devastação de nossas terras, de nossas matas, que nos tomaram com a invasão*. (...) *A terra para nós é sagrada. Nela está a memória de nossos ancestrais* dizendo que clama por justiça.<sup>8</sup>

Ce discours très applaudi – et percutant – ne déroge pas aux règles que nous cherchons à mettre en évidence. L'association «*nossa casa*» avec «*nossa terra*», propre à la revendication indigène, l'opposition «*nós*» et «*vocês*» qui traduit la double adresse et souligne le contexte conflictuel dans lequel ce discours est prononcé : ces éléments sont répétés à cinq reprises dans les premières phrases.

L'humiliation subie durant ces «500 ans», qui semblent former, encore une fois, comme un cercle ou une entité temporelle autonome,

---

<sup>8</sup> Jerri Matalawê Pataxó, *cit. in* : *Porantim*, publication du CIMI (Conselho Indigenista Missionário), Brasília, Maio de 2000, p.18.

est répertoriée, et l'on peut observer que parmi les souffrances énumérée figure, au même titre que les viols et les massacres, les «preconceitos», les préjugés. Ceci, à notre sens, est l'indication du travail de récupération de l'amour-propre, de «l'orgueil» déjà mentionné. Parmi les jeunes *lideranças* d'aujourd'hui, certains m'ont confié avoir grandi au milieu des blancs, et avoir dû prétendre, des années durant, être «Japonais» pour n'avoir pas à avouer qu'ils étaient indiens. Anari Pataxó, vingt-trois ans, professeure indigène à l'école de Barra Velha, qui a grandi dans un environnement non-indien, me racontait qu'à l'école primaire d'Itamaraju (BA) ses camarades lui demandaient, ainsi qu'à ses sœurs, de danser «la danse de la pluie».

Les Indiens du Brésil ne souffrent donc pas uniquement de discrimination, mais aussi de méconnaissance : un haut gradé militaire à la retraite, ironisant il y a quelques années, dans le quotidien *A Tarde*, à propos de la question des terres indiennes à la frontière vénézuélienne, appelait l'armée brésilienne et les Yanomami à fumer «le calumet de la paix», comme s'il s'agissait de Sioux ou de Cheyenne. On le voit, les Brésiliens ont de leurs propres concitoyens une vision parasitée par les clichés portant sur les Indiens d'Amérique du Nord, dans leur version cinématographique. C'est un véritable déni et un outrage pour ceux qui ont échappé de peu à l'extermination. On imagine le travail en profondeur qui attend ces peuples pour reconquérir et rectifier leur image médiatique ! Il n'est pas surprenant que les discours ethniques s'efforcent de dialectiser l'équivalence culturelle entre indiens du Brésil et colonisateurs, le discours dominant ayant longtemps été, de la part de ces derniers, que les autochtones ne possédaient pas le même degré de civilisation. D'où l'argument récurrent, «*nossos povos têm muitas histórias para contar*», que l'on retrouve par exemple dans la bouche d'un autre leader, Nailton Pataxó Hã-hã-hãe, qui s'inscrit également dans l'optique des «autres cinq cents ans» :

Quando a gente pensa nos outros *quinhetos*, sabemos que nós temos muitas coisas pra ensinar, conhecemos muitos ca-



minhos. Queremos aprender os caminhos dos outros também e que eles aprendam os nossos.

La dialectique qui se met en place est celle du «respect de la différence», que Nailton Pataxó expose dès le début de son exposé :

Queremos que os brancos aprendam a *respeitar uma outra sociedade diferente. Os índios são civilizados, não com civilização do branco, mas sim uma civilização de cada povo. (...) Nós somos de um pensamento diferenciado da civilização deles.*<sup>9</sup>

Passer d'une dialectique de supériorité/infériorité à celle de la différence comme facteur d'enrichissement mutuel, les différences étant également respectables en valeur absolue, est désormais un cliché universel face à une globalisation lourde de menaces. C'est une constante du discours ethnique que Tzvetan Todorov formulait déjà, il y a bientôt trente ans, dans sa préface à l'édition française de *l'Orientalisme*, d'Edward Said :

L'histoire du discours sur l'*autre* est accablante. De tout temps les hommes ont cru qu'ils étaient mieux que leurs voisins ; seules ont changées les tares qu'ils imputaient à ceux-ci. Cette dépréciation a deux aspects complémentaires : d'une part on considère son propre cadre de référence comme étant unique, ou tout au moins normal ; de l'autre, on constate que les autres, par rapport à ce cadre, nous sont inférieurs. On peint donc le portrait de l'autre en projetant sur lui nos propres faiblesses il nous est à la fois semblable et inférieur. Ce qu'on lui a refusé avant tout, c'est d'être *différent* : ni inférieur ni (même) supérieur, mais autre, justement. (Souligné par l'auteur, *in* : Said, 1980 : 9)

Pour affirmer leur différence et poser les bases d'une équivalence culturelle acceptable par toutes les parties, les leaders indigènes doivent définir, pour eux et pour autrui, des traits culturels

<sup>9</sup> Nailton Pataxó Hã-hã-hãe, *in Mensageiro*, publication du CIMI (Conselho Indigenista Missionário), Belém, ed.121, março-abril 2000, p.22

ethniques identifiables et surtout, exprimables, afin qu'ils servent de médiateurs conceptuels entre eux et la société nationale. La formulation et la diffusion de stéréotypes est un enjeu de première importance dans ce combat, avec ce risque cependant qu'à force d'employer des formules, on enlève toute substance à ce qu'elles recouvrent. Cette tentative, parfois maladroite, de créer un «être indien» aisément identifiable entraîne des contre-attaques de la part des opposants, qui ont beau jeu de vilipender une indianité d'opérette<sup>10</sup>.

Le principal argument de la différenciation est, nous l'avons évoqué, le stéréotype de l'harmonie avec la nature, présent également dans le discours de Jerri Matalawê («*Nossos povos nativos (...) que vivem em harmonia com a natureza*»). Il s'agit en effet d'asseoir les droits indigènes sur une mémoire ancestrale, donc sur une continuité culturelle aussi bien que biologique.

Il s'agit aussi d'affirmer que la culture indigène n'a pas à rougir devant la culture des colonisateurs. Elle est véhiculée par les anciens, et consiste en l'ensemble des histoires et connaissances des ancêtres. Elle fait partie du présent, non du passé : la continuité de cette culture se trouve en effet dans le lien avec la terre, consacrée par la mémoire de ces ancêtres, comme l'expose José da Conceição Braz, jeune *liderança* de Barra Velha<sup>11</sup>, dans un discours prononcé face aux membres de la communauté et aux visiteurs lors du *Dia do Índio*, le 19 avril 2003 :

Eu quero em primeiro lugar agradecer a todos, que isso aqui, todos nossos mais velhos digam, que é uma festa,

---

<sup>10</sup> Par exemple dans cette chronique de Marcos Sá Corrêa, à propos de la *retomada* menée dans le Parc National du Mont Pascal : «Para manifestar-se em Brasília, eles envergam uma espécie de uniforme tribal idêntico ao figurino de palha e plumas pintado por Vitor Meirelles no quadro *A Primeira Missa no Brasil*, uma alegoria romântica do brasileiro autóctono.» («Contra demarcação de certas terras indígenas», in *Época*, 20 de setembro de 1999.

<sup>11</sup> Discours enregistré par nous, le 19 avril 2003, à Barra Velha, village principal de la Terre Indigène du Mont Pascal.

mas pra mim, é, dentro de meu coração, não é como se fosse só festa, pra mim é uma manifestação, porque pra todos nós, esse dia não é só o dia que estamos aqui comemorando, é o dia de mostrar quem somos nós, *que ainda nós temos raízes*, e essas raízes 'ta nos nossos mais velhos, que é eles que nos dá força, pra ter a nossa cultura, é ele que nos vem trazendo essa cultura no fundo no fundo dos corações deles, que vem passando aos poucos pra gente quem está colhendo esta nossa cultura. Então eu peço *a vocês [índios]* que hoje é uma manifestação nossa, que estaremos mostrando pra quem está aqui chegando e vendo pra gente que essa manifestação somos *nós que ainda temos a nossa tradição, a nossa cultura, o nosso costume*, de mostrar *a todos vocês [visitantes]* que aqui estarão presente que esse jovem, velhos, estão aqui, *lutando, cada momento, pelo respeito, o direito*, e de vencer essa batalha.

On retrouve les constantes de la double adresse («*vocês*» désigne tantôt les membres de la communauté, tantôt les gens de l'extérieur, dans l'assistance mêlés), de l'affirmation de la tradition, de l'exigence de respect. On remarquera qu'ici, les «anciens» forment une variante des «ancêtres» évoqués dans les autres discours. Pour apprécier la justesse et la profondeur de cette argumentation, il nous faut franchir un seuil dans notre approche. Celle-ci était jusqu'à présent consacrée à la mise en évidence d'un canevas d'idées stéréotypées sous-tendant le discours ethnique autour du Mont Pascal et des Indiens Pataxó. Or, lorsque José da Conceição Braz évoque les racines ancrées dans les plus anciens, lorsque Jerri Matalawê affirme que «la terre est sacrée» car elle garde «la mémoire des ancêtres», ils ne se placent pas dans la perspective des auditeurs occidentaux, mais bien dans une perspective purement indigène. S'il s'agit bien là de stéréotypes, ces stéréotypes relèvent de processus de cognition et de catégorisation indiens, et non d'un simple artifice de communication médiatique. Il existe en effet, dans le discours ethnique, une dimension qui surgit de ressorts intimes, de mécanismes propres à une culture donnée.

### 3. Histoire de Juacema

Que l'on mentionne le lien, l'harmonie, des Indiens avec la terre et avec les ancêtres n'est pas pour surprendre un auditeur occidental. Nous avons entendu mille fois cet argument, dans nombre de westerns, de films d'aventures, de reportages, de documentaires ethniques, au point qu'il est comme un passage obligé, une ritournelle dont on ne se demande plus ce qu'elle recouvre. Il est donc temps, à présent, d'approfondir notre analyse et d'exprimer notre opinion selon laquelle ce lien existe réellement, et que Jerri Matalawê a raison, et que les caciques réunis au Mont Pascal ont raison également d'affirmer ce lien indissoluble des peuples indigènes avec la terre qu'ils habitent. Nous verrons que dans cette optique, c'est de manière tout à fait légitime que les Pataxó disent être les «Indiens de la Découverte», et que les autres peuples indiens ne se leurrent pas en leur accordant ce titre<sup>12</sup>. Pour ce faire, nous nous proposons d'examiner un récit immémorial, l'histoire de Juacema, véhiculée oralement, transcrite une première fois en 1817 par le Prince Maximilien de Wied-Neuwied, mais qui a continué d'être transmise jusqu'à nos jours par les habitants de la région comprise entre la Terre Indigène du Mont Pascal et Porto Seguro.

Voici ce que dit Wied-Neuwied à ce propos :

Uma vez alcançada a margem norte [do rio Caraíva] com toda a «tropa», avançamos ao longo da costa, pela planície coberta de densos cerrados, limitados à distância por colinas ; mas logo encontramos novamente altas e íngremes ribanceiras de argila e arenito, que foi preciso escalar, pois as vagas impetuosas tornavam a costa inacessível. Segue-se por uma trilha escarpada até o cimo dessas barreiras, e entra-se numa planície seca de campos, denominada Jauacema ou Juacema. Nesse local, de acordo com a tradição dos moradores, houve ou-

---

<sup>12</sup> C'est la raison pour laquelle nous ne partageons pas la thèse «inventionniste» de Rodrigo Azeredo Grunewald (1999), dont les conclusions sont ambiguës.

trora, nos primórdios da colonização portuguesa, a grande e populosa vila do mesmo, ou Insuacome, mas que, à maneira de Sto. Amaro, Porto Seguro e outros estabelecimentos, foi destruída pela guerra com uma bárbara e antropófaga nação dos Abaquirás, ou Abatirás. Essa tradição se baseia, sem dúvida, nas devastações que os Aimorés, ora Botocudos, levaram à capitania de Porto Seguro, quando a invadiram em 1560, conforme vemos relatado na *History of Brazil* de Southey e na *Corografia Brasileira*. Também assolaram, então, os estabelecimentos à margem do rio Ilhéus, ou S. Jorge, até que o governador, Mem de Sá, os rechaçou. Dizem que ainda se acham, em Juacema, pedaços de tijolos, metais e objetos análogos ; são os mais antigos testemunhos da história do Brasil, porquanto não há, no litoral, monumentos mais antigos que os dos tempos da primeira colonização dos europeus. Os primitivos habitantes não deixaram, como as nações Tulteca e Asteca, monumentos que prendessem a atenção dos pósteros após milhares de anos : pois a memória dos rudes tapuias desaparecerá da terra com o seu corpo desnudo, que seus irmãos confiam à cova, pois é indiferente, para as futuras gerações, se um botocudo ou uma fera tenham vivido, outrora, nesse ou naquele lugar. (Wied-Neuwied, 1989 : 220-221)

Réaction typiquement occidentale, sans doute : on ne peut s'empêcher d'être ému en retraçant ce parcours que nous avons également parcouru. Rien n'a changé de ce que décrit Wied-Neuwied : les palmiers ouricuri, les bromélias, les cactées, et l'alternance de plaines sableuses et de collines, l'argile rouge érodée par la mer contrastant avec le bleu du ciel, et la longue avancée que forme, sur l'océan, la pointe de Juacema. Néanmoins, on se doit de relever le malentendu qui fut si fécond dans l'historiographie ancienne et plus récente : l'idée selon laquelle l'histoire du Brésil débiterait avec l'arrivée des Européens, le souvenir même des "rudes tapuias" disparaissant quand on les a enterrés. C'est la vision des "générations futures", les indiens d'aujourd'hui, que nous allons lui opposer.

Le récit que m'ont fait différents interlocuteurs pataxó peut être synthétisé comme suit :

Il y a très longtemps, 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* (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, 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 laissèrent 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 l'argile rouge par endroits. Nul n'en connaît le fond, ni l'étendue souterraine. Et personne n'a plus habité en ces lieux qui sont enchantés : 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 (*a lagoa encantada*) apparaît de temps en temps un coffre rempli de pierres précieuses, gardé par un caïman *jacaré* 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 témoigne 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.

Les «Tapuios» qui sont ici mis en scène relèvent d'un arrière-plan mythologique très ancien, partagé par de nombreux peuples

amérindiens<sup>13</sup> : 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 donc remarquable qu'un substrat mythologique si ancien permette aux Indiens d'aujourd'hui de penser localement 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 ces Indiens, 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.

Les Pataxó, comme nombre de populations d'origine amérindienne ou africaine, maintiennent avec les esprits des liens très puissants<sup>14</sup>. Ce sont des prédécesseurs, des ancêtres, des parents défunts (les *encantados*) ou des esprits de la forêt ou des lieux, les *caboclos*, qui se manifestent lors de cérémonies ou à l'improviste, à l'état de veille par la possession, ou durant le sommeil par le rêve. Ces *caboclos* sont aisément identifiables : ils ont des caractères physiques et moraux propres à chacun d'eux, 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*<sup>15</sup>, *Cabôco Véio*, *Preto Véio*, mais aussi, selon les endroits et l'histoire locale (comme c'est le cas à Cumuruxatiba,

---

<sup>13</sup> A ce sujet, on pourra consulter CARVALHO (2002) sur les Kanamari, VILAÇA (1996) sur les Wari et WRIGHT (1996) sur les Baniwa. Informations aimablement fournies par Maria do Rosário Gonçalves de Carvalho et Edwin Reesink.

<sup>14</sup> Nous remercions Gabriele Grossi, spécialiste du sujet, de nous avoir apporté ses éclaircissements.

<sup>15</sup> Nous avons recueilli auprès de Maria Coruja, habitante de Pará, village proche de Barra Velha, la *chula* de Gentil da Mata : «*Gentil, gentil, cabôco forte sou eu, sou forte sou forte, dessa força que Deus me deu.*»

municipe de Prado), *Oxóssi* ou *Iemanjá*, sont des entités familières qui surviennent chaque fois qu'on leur demande conseil.

Ces esprits ne se promènent pas librement : ils sont attachés par des liens invisibles à l'endroit qu'ils occupaient de leur vivant. Les *caboclos* sont ainsi considérés non comme des divinités désincarnées, mais comme l'esprit de ceux qui vécurent ici autrefois, et l'on connaît leur demeure tout comme l'on sait où résident ces créatures légendaires que sont la *caipora*, le *bicho-homem*, ou le *boitatá*. On le devine quand on assiste à un enterrement, comme en témoignait le biologiste Jean-François Timmers, responsable du projet Monte Pascoal Pataxó, lors d'un entretien : ce n'est pas la préservation du corps qui importe, mais le lieu où on l'ensevelit. Les cimetières pataxó sont ainsi une confusion de crânes et de fémurs, mais l'enceinte où sont enterrés les corps est clairement identifiée, car leur esprit demeurera attaché à ces lieux<sup>16</sup>. Les Saints eux-mêmes, que l'on pourrait croire étrangers à ces manifestations, sont enracinés : il n'existe pas une Vierge Marie, mais autant de *Nossa Senhora* que de villes et villages qui la vénèrent : *Nossa Senhora da Ajuda* à Arraial d'Ajuda, *Nossa Senhora da Purificação* à Prado... Une obligation contractée envers Saint Jean de Trancoso, expliquait le vieux João Domingos, *rezador* (prieur) de Barra Velha, doit être remplie par un pèlerinage à Trancoso, bien que l'obligation ait pu être contractée n'importe où. L'imagerie catholique se plie donc à la force majeure que représente la terre, l'endroit où l'esprit de son vivant a prospéré<sup>17</sup>.

C'est là un point fondamental que les esprits, qu'ils soient ou non apparentés à ceux qui les reçoivent, se manifestent *parce qu'ils*

---

<sup>16</sup> On peut ainsi identifier sur les cartes de la région dessinées par Manoel Santana, *liderança* pataxó, trois cimetières anciens, dont l'emplacement demeure gravé dans la mémoire collective : parmi eux, un «*siniterio dos maxakali*» (*sic*), une expédition de ces derniers ayant été décimée par une épidémie de rougeole lors d'une visite à Barra Velha dans les années 20.

<sup>17</sup> C'est ce que nous appelons, en Europe, «l'esprit de clocher», mais l'on comprendra que le système mentionné ici est bien plus vaste.



ont un lien particulier avec un lieu donné. Pour les Pataxó, certains *caboclos* sont l'esprit des vieux indiens, les indiens sauvages, les indiens mythiques dont eux-mêmes, indiens «mansos», ont une peur sacrée. 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.

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.

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 produisit à Juacema, sont une manière d'exprimer visuellement le rapport qui unit les Pataxó aux ancêtres mythiques : ils n'ont pas des 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 prêts à en surgir, à se réincarner, à *encostar* ou à «incorporer».

Si cette idée est juste, il ne faut pas s'étonner que les Pataxó se disent les descendants des Indiens qui les premiers rencontrèrent les Portugais. Vivant à l'endroit que les Tupi occupaient autrefois, avant qu'ils ne soient exterminés, les Pataxó forment tout naturellement leur postérité, ceux qui aujourd'hui encore accueillent les esprits des Indiens disparus. L'histoire de Juacema serait, à

notre sens, une manière de visualiser ce qui est invisible : une forme de permanence, une dimension spatiale qui n'aurait pas de contrepartie temporelle, ce qui donne à un lieu son caractère à la fois sacré et familial. Ce que nous définissions comme stéréotype, le lien qui unit l'Indien à la terre, en est un d'un type particulier : une manière de conceptualiser l'existence terrestre, et la position qu'occupe chaque individu au regard de la continuité des hommes.

## Conclusion

Nous avons cherché, dans cette étude, à mettre en évidence différents niveaux de stéréotypes présents dans les discours ethniques, en prenant pour exemple les Indiens Pataxó. Pour s'inscrire dans la nébuleuse des peuples amérindiens, pour tenir un discours perceptible par l'opinion publique, ils se doivent de passer sans arrêt de «l'ethnique» au «générique», et de concéder à la méconnaissance occidentale des repères familiers : un peu de Raoni et ses parures d'ara, un peu de Pocahontas, un peu de Mère Nature et de *caipora*. On peut ainsi mettre en évidence les constantes d'un discours portant sur le droit à la terre marqué par la double adresse (les discours des leaders sont adressés à la fois à leur communauté et à la société nationale) la spécularité (les Pataxó se conforment verbalement à l'idée que l'opinion publique se fait d'eux, et contribuent réciproquement à modeler cette opinion), le dialogisme (toute revendication est une manière de proposer un dialogue).

Mais le relevé des figures récurrentes s'avère stérile si l'on n'admet pas que ces généralisations font partie d'un processus plus ample de conceptualisation (Amossy, 1991 : 39). Comme l'explique Leyens (1996 : 9), «si tous les humains étaient uniques, il serait impossible de décrire un seul d'entre eux». Pour penser les autres, comme pour être pensé par eux, il faut catégoriser, et donc classer à l'aide de concepts. Ce processus, que l'on désigne sous le terme de «stéréotypisation», est, dit Leyens, «un processus intrapsychique dont la fonction principale

est de donner un sens au monde» (1996 : 31). Cette hypothèse, à laquelle nous souscrivons, nous permet de repenser la question du stéréotype au sein des représentations mentales. En effet, il serait vain de réfléchir à la validité du stéréotype comme porteur d'un fragment de réalité, comme signifiant renvoyant à du signifié, ou de le classer comme étant «vrai» ou «faux». Il nous paraît plus fécond de comprendre comment, dans un discours identitaire, qui s'adresse à soi-même autant qu'à l'Autre, les Indiens, loin de tenir un propos creux et chargé de clichés, s'efforcent de transformer un concept en images visuelles, et de se représenter comme évoluant dans un espace qui prime sur le temps. Les Pataxó, indiens de la Découverte ? Eh bien, oui.

**ABSTRACT:** *So that an ethnical discourse might be recognisable as such, it must obey a determined set of rhetorical rules. Our analysis will attempt to grasp this idea and move beyond the following paradox : whereas ethnic groups are growing more highly individualised, their discourses are increasingly uniform to facilitate their transmission in the media. Given the example of the territorial claims of the Pataxó Indians (from the Porto Seguro municipality in the Mount Pascal region), we shall endeavour to pass from a notion of the stereotype as a cliché (the harmony between Indians and Nature) to the stereotype as a conceptualisation and categorisation process, to penetrate the mythical dimension of the bond uniting Indians with their land.*

**KEYWORDS:** *ethnicity; identity claims; cultural stereotypes; pataxó indians*

## BIBLIOGRAFIA

- AGOSTINHO, P. (1974), "Identificação étnica dos Pataxó de Barra Velha, Bahia", Lisboa, Instituto de Alta Cultura, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, pp.393-400
- ALBERT, B. (1997), « Territorialité, ethnopolitique et développement : à propos du mouvement indien en Amazonie brésilienne » in : *Cahier des Amériques latines*, n°23, pp.177-210

- AMOSSY, R. (1991), *les Idées reçues. Sémiologie du stéréotype*, Paris, Nathan
- BARTH, F. (1969), *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference* (Introduction), Londres-Oslo, George Allen and Unwin/Forlaget
- CARVALHO, M. R. Gonçalves de (2002), *Os Kanamari da Amazônia Ocidental. História, mitologia, ritual e xamanismo*, Salvador, FCJA
- CUNHA, M. Carneiro da (1986), « Etnicidade : da cultura residual mas irreductível », *Antropologia do Brasil*, SP, Brasiliense, pp.97-108
- DESCOLA, P. (1992), "Societies of nature and the nature of society", in KUPER A., *Conceptualizing Society*, European Association of Social Anthropologists, London, New York, Routledge : 107-126
- GROS, C. (1997), « L'Indien est-il soluble dans la modernité ? », in *Cahier des Amériques latines*, n°23, pp.61-72
- GRÜNEWALD, R. de Azeredo (1999), *Os Índios do Descobrimento - Tradição e Turismo*, Thèse de Doctorat, Rio, UFRJ
- LEYENS, J.-P., YZERBYT, V., SCHADRON, G. (1996), *Stéréotypes et cognition sociale*, Liège, Mardaga
- OLIVEIRA, C. Vieira de (2001), *Barra Velha - A Verdadeira História dos Índios Pataxó*, Juiz de Fora, éd. de l'auteur
- OTONI, T. (2002), *Notícia sobre os Selvagens do Mucuri*, org. Regina Horta DUARTE, Belo Horizonte, ed. UFMG
- PARAÍSO, M. H. Baqueiro (1998), *O Tempo da Dor e do Trabalho : a Conquista dos Territórios Indígenas nos Sertões do Leste*, USP, Tese, Doutorado em História Social (5 vol.)
- PATAXÓ, K. (2000), *Trioká Hahão Pataxi (Caminhando pela história Pataxó)*, pub. SEBRAE
- POUTIGNAT, P., STREIFF-FENART, J. (1995), *Théories de l'ethnïcité*, PUF, «le Sociologue»
- ROSSET, C. (1979), *l'Objet singulier*, Minuit
- SAID, E. (1978), *L'Orientalisme*, Seuil
- SANTILLI, M. (2000), *Os Brasileiros e os Índios*, São Paulo, Pesquisa ISA/Ibope, SENAC
- SPIX, J. B. von & MARTIUS, C. F. P. von (1981), *Viagem pelo Brasil (1817-1820)*, Belo Horizonte, Itatiaia

- THIESSE, A.-M. (1999), *la Création des identités nationales, Europe XVIIIe-XXe siècle*, Seuil
- VILAÇA, A. (1996), «Cristãos sem fé: alguns aspectos da conversão dos Wari», in: *Mana*, 2 (1): 109-137. Rio de Janeiro : Museu Nacional/UFRJ
- VINACKE, E. W. (1957), «Stereotypes as Social Concepts», *Journal of Social Psychology*, n°46
- WIED-NEUWIED, M., Prinz von (1989), *Viagem ao Brasil*, Belo Horizonte, Itatiaia
- WRIGHT, R. (1996), “Os guardiões do Cosmos : pajés e profetas entre os Baniwa”, in E.J.M. LANGDON (org.), *Xamanismo no Brasil. Novas Perspectivas*. Florianópolis, Ed. da UFSC, p. 75-115