

Nuevo Mundo Mundos Nuevos

Nouveaux mondes mondes nouveaux - Novo Mundo Mundos Novos - New world New worlds

Colloques | 2007

Paisaje, espacio y territorio. Reelaboraciones simbólicas y reconstrucciones identitarias, simposio ANT14, 52° Congreso Internacional de Americanistas, Sevilla, 17-21 de julio de 2006. – Coord. Nicolas Ellison y Mónica Martínez Mauri

FLORENT KOHLER

Le monde sauvage et la terre des ancêtres : les pataxó du Mont Pascal (Bahia, Brésil)

<https://doi.org/10.4000/nuevomundo.12822>
[09/07/2007]

Résumés

Français English

Au pied du Mont Pascal, à l'extrême sud de Bahia, réside une communauté d'environ 3500 Pataxó. Regroupés et évangélisés à la fin du XIXe siècle, ces Indiens rémanents, dont la langue originelle s'est perdue, partagent les coutumes et les croyances des populations rurales de la région. Mais on peut observer une extrême congruence entre organisation familiale et champ d'opposition du monde sauvage, ce qui conditionne les techniques d'exploitation des différentes parties du territoire. Le type de production (agriculture, artisanat) aux dépens de pratiques durables est quant à lui conditionné par des représentations très ancrées concernant les modes d'appropriation de l'espace et la valorisation catholique du travail.

At the foot of Mount Pascal, to the extreme south of Bahia, lives a community of about 3,500 Pataxó. Regrouped and evangelised at the end of the 19th century, this resilient indigenous people

Ce site utilise des cookies et collecte des informations personnelles vous concernant. Pour plus de précisions, nous vous invitons à consulter notre **politique de confidentialité** (mise à jour le 25 juin 2018).

En poursuivant votre navigation, vous acceptez l'utilisation des cookies.

Fermer

Mots clés : catholicisme, Indiens Pataxó, géographie symbolique, gestion environnementale, représentations du monde sauvage, Extrême-Sud de Bahia

Keywords : Pataxó indigenous people, symbolic geography, ecological management, representations of wilderness, Exterme-South of Bahia., catholicism

Texte intégral

- 1 En dépit de la proposition d'Appadurai (1995) selon laquelle l'un des phénomènes majeurs de la globalisation serait la disjonction territoire/identité, force est de constater que l'espace habité, chargé de signification, demeure le principal support de l'identification, en particulier dans le cas des populations amérindiennes.
- 2 Au pied du Mont Pascal, à l'extrême sud de Bahia, réside une communauté d'environ 3500 Pataxó, groupe de probable ascendance Macro-Gé. Regroupés et évangélisés à la fin du XIXe siècle, ces Indiens rémanents, dont la langue originelle s'est perdue, partagent les coutumes et les croyances des populations rurales de la région – activité agricole prédominante, rites catholiques fortement teintés de *pajelança* ou candomblé rural. Ils furent qualifiés de *caboclos* (paysans métissés) jusqu'à ce que, dans les années 1970, s'ouvre une période de réémergence et de revendication ethnique. La lutte pour la reconnaissance du droit ancestral sur le territoire traditionnel aboutit à l'homologation, en 1991, de la Terre Indigène du Mont Pascal – 8600 hectares - occupant le tiers de ce qui fut le Parc National du Mont Pascal, classé par l'UNESCO comme réserve de la biosphère. Depuis le Mont jusqu'à l'océan, quarante kilomètres en contrebas, se déploie une palette d'écosystèmes dont se détache un des derniers massifs de Forêt Atlantique, objet de la sollicitude d'ONG environnementales.
- 3 En 1999, les Pataxó occupaient la totalité de la surface du Parc National, prenant l'engagement devant la nation brésilienne tout entière de le protéger « mieux que l'IBAMA (Institut Brésilien de l'Environnement) ne l'avait jamais fait ». Devant les enjeux que soulèvent les situations de superposition de zones de protection environnementales et de territoires indigènes, et plutôt que de tomber dans des généralisations, il peut sembler opportun de proposer une étude de cas, en nous focalisant sur la construction physique et symbolique du territoire chez les Pataxó, et tout particulièrement sur les représentations du monde sauvage qui sous-tendent cette construction que l'on peut qualifier de « géographie symbolique ». Cette approche doit permettre d'établir des liens entre pratiques d'un côté, représentations mythiques et historiques de l'autre, afin de comprendre les ressorts de l'occupation territoriale, l'organisation sociale qui la sous-tend, et les mutations entraînées par l'irruption des ONG et des programmes de Développement Durable.

Itinéraires : familles et lignées

- 4 A quelques encablures de Barra Velha, village principal de la Terre Indigène, la plage de sable blanc est rompue par une falaise d'argile rouge, la Pointe de Juacema. A cet endroit, dit-on, un comptoir portugais fut détruit par les Indiens Aymorés, au premier temps de la colonisation. Les Pataxó connaissent cette histoire, et la racontent différemment. En ce temps-là, disent les anciens, Indiens et Portugais vivaient en bonne entente, jusqu'à ce que le fils du capitaine portugais vole au fils du chef indien

Ce site utilise des cookies et collecte des informations personnelles vous concernant. Pour plus de précisions, nous vous invitons à consulter notre **politique de confidentialité** (mise à jour le 25 juin 2018).

En poursuivant votre navigation, vous acceptez l'utilisation des cookies.

Fermer

catholique, n'ayant gardé que très peu d'éléments de leurs antiques coutumes et traditions, la référence à des Indiens *sauvages* vivant sous terre semble indiquer qu'un tel mythe revêt une importance d'ordre structural dans leur représentation du monde. Il s'agit – c'est là une hypothèse que nous avons développée ailleurs¹ – d'une manière de penser la temporalité à l'aide de catégories spatiales : le temps mythologique des Baquirá est avant tout un espace symbolique, celui d'un monde souterrain dont les strates successives ordonnent une temporalité lointaine, antérieure à l'arrivée des Pataxó sur leur territoire actuel.

- 6 L'histoire de Juacema constitue ainsi un indice : il existerait une *géographie symbolique* propre à chaque communauté, qui ordonne et régit les représentations de l'espace et du temps, et donc à la fois les perceptions que l'on peut avoir d'un territoire et les modalités de son occupation. Nous disposerions ainsi d'une clé de lecture, lecture dont les paysages formeraient les supports principaux. Par "paysage", nous entendons ici une réalité propre au monde amérindien, que Descola a parfaitement explicitée dans son ouvrage *La Nature Domestique*². Nous ne saurions, dans ce cadre, retenir la définition par trop étroite proposée par Alain Roger (s'inspirant d'Augustin Berque) dans son *Court Traité du Paysage*, qui suppose à la fois une action sur la nature, une intentionnalité esthétique, et une terminologie *ad hoc* (1997 : 49). Nous préférons donc parler en termes de *mémorialisation* ou d'une *historicisation* (Rival, 1993) des lieux n'est pas nouvelle : elle suggère que les milieux dits naturels sont de fait fréquemment anthropisés, c'est-à-dire transformés par l'homme ; mais il existe également des milieux non transformés, tels les accidents géographiques, qui sont « bons à penser » indépendamment du fait qu'une action s'exerce sur eux ou non. Les paysages familiers seraient ainsi porteurs de temporalité et surtout, de signification.
- 7 Dans le cas des Pataxó, l'unité pertinente pour penser la constitution des paysages en tant qu'éléments signifiants est celle de *famille*, comme forme de continuité spatiale, indissolublement liée à la *lignée*, forme que prend la continuité temporelle. Ces deux continuités se fondent si l'on raisonne en termes d'*itinéraire familial*, chaque lignée ayant, à un moment *x*, une certaine disposition spatiale, et chaque famille étant susceptible d'entamer un mouvement de translation.
- 8 Dans la plus grande partie de son extension, si l'on excepte quelques fragments de forêt, la Terre Indigène proprement dite est constituée de végétation basse, la *restinga* dans la partie littorale, et le *campo aberto* (maquis) à l'intérieur des terres. Dans ce paysage ouvert, les noyaux d'habitation se distinguent à distance grâce aux cocotiers qui entourent les maisons. Cette association est, semble-t-il, intentionnelle : lorsque est achevée la construction des maisons en torchis, le propriétaire commence par délimiter une aire qui sera couverte de gazon, entourée de plants de cocotiers : *Ainsi*, m'expliquait-on, « nous aurons déjà des cocos mûres quand les enfants grandiront ». Tout comme le palmier *Bactris* pour les Huaorani d'Equateur (Rival, 1993 : 641-642), le cocotier joue dans la botanique pataxó un rôle particulier, celui d'une métaphore végétale du développement familial. On peut ainsi juger à distance, d'après leur taille et l'état de leur palmure, de l'époque approximative de l'implantation ou de l'abandon : une vue panoramique du paysage permet de *lire* la répartition des familles au sein du territoire.
- 9 La structure même des maisons participe de cette lecture métaphorique : une fois abandonnées, aucun matériau n'en est extrait. Elles se décomposent, donc, au vent et à la pluie, les murs faits de boue laissant progressivement apparaître les verges entrelacées qui forment leur squelette. Point de repère pour l'orientation, les maisons sont aussi les fondements de l'historicisation des lieux de la réserve. Implantées au long

Ce site utilise des cookies et collecte des informations personnelles vous concernant.

Pour plus de précisions, nous vous invitons à consulter notre **politique de confidentialité** (mise à jour le 25 juin 2018).

En poursuivant votre navigation, vous acceptez l'utilisation des cookies.

Fermer

familial. Ce peut-être pour des raisons légales – ainsi lors de l’implantation du Parc National, en 1961, qui impliqua le déplacement de familles entières. Mais c’est aussi, le plus souvent, le fruit d’une décision collective.

11 Lorsque l’agriculture était prédominante, une cabane était construite dans l’abattis. Cette cabane avait vocation à devenir progressivement habitation principale du chef de famille ou de ses fils aînés, pour drainer finalement d’autres membres de la famille.

12 Aujourd’hui, de par l’essor de l’artisanat, les membres d’une famille ont tendance à occuper les lieux stratégiques de la fabrication et de la vente des artefacts, certains demeurant dans la Terre Indigène du Mont Pascal, d’autres partant s’installer aux alentours des villes touristiques, en particulier dans la Terre Indigène de Coroa Vermelha, résultat d’une implantation récente.³

13 Mais cette tendance à la migration interne ou externe se fonde sur le désir, avoué par certains, d’avoir plus d’une maison, et les déplacements fréquents d’une maison familiale à une autre nous incite à parler, plutôt que de lieux d’implantation, de *circuits*, les visites régulières aux membres de sa famille semblant profondément inscrits dans l’*habitus* pataxó – tendance qui est peut-être le résultat d’une expérience diasporique, mais que nous croyons toutefois plus ancienne, et liée à l’évangélisation dans la deuxième moitié du XIX^e siècle.

14 Nous nous trouvons ainsi placés devant une situation paradoxale, d’une forte appropriation des lieux, lors de la construction d’une maison, accompagnée d’une grande mobilité familiale et sociale. Pour les Pataxó, ce paradoxe n’en est pas un : la continuité familiale se confond avec son parcours. Les récits de vie sont avant tout des itinéraires : du lieu de naissance jusqu’à la « dernière demeure » - la sépulture -, les différentes étapes de la vie familiale permettent de penser les lieux avant tout en réseaux, tant diachroniques que synchroniques. Le processus historique de construction des lignées ou *maisons* - itinéraire temporel - est sous-tendu par la motivation économique de production et d’écoulement des produits agricoles ou artisanaux en circuits familiaux.

15 Le système que nous décrivons peut être élargi à l’ensemble de la communauté. Ainsi, le vieux Manoel Santana, considéré comme la mémoire du groupe tout entier, a développé plusieurs procédés mnémotechniques pour remémorer et réciter les généalogies sous formes de litanies, en partant du plus ancien : « Le premier fut João Vicente, il eut un fils nommé Vicentinho, le fils de Vicentinho s’appelait Marcelo, qui eut une fille nommé Estefânia, qui fut ma mère ». Ce procédé peut être appliqué à d’autres familles, la mémoire de Manoel Santana n’étant que rarement prise en défaut. Cette capacité de remémoration, fondée sur la musicalité et les assonances, est confortée par l’association des familles à des bras de rivière – procédé proche de celui qu’employaient les orateurs antiques que décrit Frances Yates dans *L’Art de la Mémoire* (1975). C’est de ce procédé visuel que dérivent les cartes de la région dessinées par les Indiens, où à chaque bras de rivière est associé une famille : on s’aperçoit bien vite, à la lecture de ces cartes, que le réseau hydrographique sert de support à la reconstitution de l’occupation de la terre indigène, partant du littoral pour remonter vers l’intérieur. Si nous lisons cette carte à l’opposé de l’écoulement des eaux, nous voyons se dessiner ce qui est, de fait, un arbre généalogique, dont les racines se trouvent à Barra Velha, le village originel, et dont les branches s’élèvent jusqu’au Mont, récemment occupé lors de la reconquête du Parc National.⁴

Ce site utilise des cookies et collecte des informations personnelles vous concernant. Pour plus de précisions, nous vous invitons à consulter notre **politique de confidentialité** (mise à jour le 25 juin 2018).

En poursuivant votre navigation, vous acceptez l'utilisation des cookies.

Fermer

répressive du Ministère de l'Environnement leur sagesse et leur savoir-faire ancestral : *Nous sommes et nous dépendons de la forêt*, déclaraient les caciques réunis lors de l'occupation du Mont Pascal.

18 Mais il n'en va pas tout à fait ainsi. Environ 80 % de la couverture arborée de la Terre Indigène proprement dite a disparu en une quinzaine d'année, par l'ouverture d'abattis mais aussi par des brûlis mal contrôlés, voire par des incendies volontaires.

19 Du point de vue économique, la forêt est d'abord le gage de terres fertiles pour les plantations de manioc. Mais l'extension de l'élevage bovin par les Indiens eux-mêmes tend progressivement à faire disparaître les jachères traditionnelles : une fois la terre épuisée, on plante des graminées, interdisant ainsi la restauration du couvert arboré.

20 Les activités extractives jouent également un rôle important depuis plus d'un siècle : extraction de fibre de piaçava (*Attaleia funifera*), abattage et transport de bois noble pour les scieries environnantes dans les années 30 et 40. Mais c'est lors de la délimitation de la Terre Indigène que l'extraction de bois prit toute son ampleur, lorsque venaient chaque jour au village de Boca da Mata s'approvisionner des norias de camions, chargeant les grumes en toute illégalité. Ce trafic cessa lorsque le bois vint à manquer sur la Terre Indigène, le Parc National restant sous le contrôle de l'IBAMA jusqu'en 1999.

21 C'est aujourd'hui la production d'artisanat en bois qui nécessite un approvisionnement quotidien dans la forêt du Parc National, les ressources de la Terre Indigène étant épuisées. Les artisans pataxó, équipés de tronçonneuses, de tours et de ponceuses électriques, traitent chaque jour d'importantes quantités de bois noble pour en faire des écuelles, des planches à découper, des paniers à fruit. Les objets bruts sont parfois vendus au sein même du village à des compagnons qui se chargeront des finitions, et revendront les objets aux touristes de passage ; mais ce sont les grossistes ou intermédiaires (*atravessadores*) qui traitent la plus grande quantité d'objets produits par les Indiens et les non-Indiens, qu'ils redistribueront à l'échelle nationale, voire internationale. Le faible prix atteint par ces produits est dû, non seulement à la rapacité des intermédiaires, mais aussi et surtout au fait qu'une forte concurrence s'exerce sur ce marché, le trafic concernant tous les reliquats de Forêt Atlantique de la région, protégés ou non.

22 Cet artisanat ne respecte aucun principe de durabilité : lorsqu'une essence ligneuse est épuisée, les artisans se tournent vers une autre essence, et ainsi de suite jusqu'au probable effondrement du potentiel végétal au sein du Parc, passé du rang de « réserve de la biosphère » à celui de désert biologique. Le caractère dévastateur de cette pratique est parfaitement compris et déploré par les Pataxó : la disparition du gibier, l'assèchement des sources, la fabrication traditionnelle des maisons entravée par le manque de bois, sont de longue date l'objet de débats passionnés au sein des communautés. C'est là un paradoxe remarquable, parfaitement perçu par les Pataxó eux-mêmes, que la destruction de la forêt au profit d'une activité économique peu rentable et surtout peu durable, est lourde de conséquences pour leur avenir politique et leur reproduction sociale. La poursuite de ces pratiques en dépit du bon sens nous oblige à nous intéresser à la position symbolique de la forêt et du monde sauvage dans la construction de l'espace des Pataxó.

23 Pour les Pataxó catholiques, la condition de chrétien est perçue comme un arrachement au domaine naturel : l'Indien sauvage, on s'en rend compte aisément, est construit de manière antithétique à ce qui serait la condition humaine après la rédemption. L'Indien sauvage mange de la viande crue, ne reconnaît ni père ni mère ni

Ce site utilise des cookies et collecte des informations personnelles vous concernant. Pour plus de précisions, nous vous invitons à consulter notre **politique de confidentialité** (mise à jour le 25 juin 2018).

En poursuivant votre navigation, vous acceptez l'utilisation des cookies.

Fermer

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... » (Carvalho, 1977 : 99). 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, dont le jaguar est l'expression animale. 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.⁵ Sang et forêt seraient pour ainsi dire *consubstantiels*, le sang étant un élément, un principe vital dérivant du monde sauvage dont la forêt est une expression séculaire.

25 De cette représentation dérivent deux types de persistance de l'esprit après la mort : les proches d'un défunt catholique reçoivent des visites régulières de celui-ci sous forme d'*encantado* (victime d'enchantement), qui conseille et accompagne les membres de sa famille quelques temps après son décès (le temps de persistance varie selon le statut social du défunt). Ainsi, un membre de la société chrétienne continue d'entretenir des liens familiaux après la mort.

26 Les Indiens sauvages, quant à eux, apparaissent dans l'enceinte du village sous la forme de *caboclos*, élément-clé du système de *pajelança* : braillards, ivrognes, incontrôlables, parés toutefois de prestige dû au mystère qui entoure leur origine. Ces *caboclos* sont en effet perçus comme des Indiens sauvages passés sous le contrôle de Dieu, qui canalise et oriente leur pouvoir curatif. Ils apparaissent au cours de cérémonie de guérison, invoqués par le *pajé* qui les incorpore. Leur surgissement, en lieu et place du *pajé*, est annoncé par une *chula*, une rengaine qui permet d'identifier aussi bien le *caboclo* lui-même (Martim Pescador, Sultão da Mata, Gentil da Mata...) que l'origine de son pouvoir : *Gentil, je suis un caboclo fort, de cette force que Dieu m'a donnée*. Les *caboclos* surgissent en une autre occasion : la cérémonie de l'Awê ou Toré, danse rituelle en cercle au cours de laquelle il arrive fréquemment qu'un danseur ou une danseuse entre en transe et incorpore.

27 Les *caboclos* sont donc susceptibles d'apparaître dans l'univers socialisé des hommes, dans le cadre strict du rituel, par la grâce de l'incorporation. Cela n'empêche nullement qu'ils soient perçus, avant tout, comme des représentants du monde sauvage, du monde ancien (Reesink, 1999 : 196), qui parlent une langue à tonalité indigène : leur domaine de prédilection est la forêt ou les rivières. Ces lieux non anthropisés sont considérés comme des lieux de passage, en effet, du monde souterrain où résident, en ultime instance, les *caboclos* et autres créatures hantant la forêt, tel le *Pai da Mata*, vieillard chevauchant des pécaris, ou de la *Caipora*, maîtresse de la forêt, dont les royaumes sont souterrains. Les jaguars nus, au même titre que différentes entités de la forêt, sont également des représentants de ce monde ancien, le monde d'avant l'évangélisation, qui menacent les humains lorsque ceux-ci s'aventurent en forêt, tout particulièrement s'ils sont seuls. Nombre d'histoires circulent en effet qui associent la solitude du chasseur en forêt à une situation de désocialisation dangereuse – association que l'on retrouve chez nombre d'autres peuples indigènes, tels les Mbya décrits par Hélène Clastres, aux prises avec le *Tupichua* ou esprit de la viande crue.⁶

28 Le baptême, le feu, l'ail et le sel sont autant de manière de balancer le pouvoir sauvage, et l'on peut se demander si dans la perspective d'une appropriation de la Terre Indigène et du Mont Pascal par les Pataxó la destruction de la forêt par le feu ne renvoie pas à cette symbolique du sang, du principe vital, neutralisé par la cuisson. Ce

Ce site utilise des cookies et collecte des informations personnelles vous concernant. Pour plus de précisions, nous vous invitons à consulter notre **politique de confidentialité** (mise à jour le 25 juin 2018).

En poursuivant votre navigation, vous acceptez l'utilisation des cookies.

Fermer

- 29 Le parcours historique des Pataxó a probablement orienté cette vision du monde sauvage, et l'a durablement ancrée. Lorsque fut prise la décision d'implanter un Parc National dans la région du Mont Pascal, en 1945, des ingénieurs furent dépêchés dans la région pour mesurer l'emplacement du futur Parc. Les Pataxó étaient alors considérés comme des paysans pauvres *probablement descendants d'Indiens Tupis*, disaient les témoignages contemporains⁷, et ils furent tenus pour quantité négligeable. Lorsqu'en 1951 les Pataxó s'inquiétèrent en haut lieu de leur avenir, la réponse fut une féroce répression : la police militaire attaqua le village, le brûla, nombre d'hommes et de femmes furent capturés et soumis à la vindicte des habitants de la région.
- 30 Les stéréotypes agissants dans les représentations des soldats qui menèrent la répression sont tout à fait perceptibles dans le type d'humiliations qui furent infligées aux Indiens, dont ils gardent un souvenir très vifs, en particulier de certains épisodes fort révélateurs : les soldats harnachèrent certains hommes et les montèrent, en obligèrent un autre à transporter sur son dos un porc adulte, cela durant plusieurs kilomètres. La volonté de rétrograder ces hommes au rang de bêtes de somme est évidente, si l'on songe, en particulier, à la terminologie ambiguë qui catégorise les Indiens en *brabos* et *mansos* : les Indiens *sauvages* doivent être *apprivoisés* (*amansados*), terme qui s'applique aussi bien aux animaux domestiques. Accentuant encore ce sentiment de dévalorisation, le souvenir de ceux qui échappèrent aux soldats pour se réfugier dans la forêt se signale par nombre de références à la nourriture crue, à l'absence de feu : une expérience, donc, propre aux *bêtes de la forêt*, qui une fois encore, revenait à assimiler les Pataxó à des Indiens sauvages, de par la polysémie du terme *brabo*.
- 31 Cet épisode du *massacre de 51* ou du *feu de 51*, comme l'appellent couramment les Pataxó actuels, est donc révélateur d'une blessure historique : alors qu'eux-mêmes se considéraient, au milieu du siècle dernier, comme des *caboclos*, des Indiens catholiques, *civilisés*, la répression qui s'abattit sur eux consista – et fut ressentie par eux – comme une négation de cette condition, pour les ravalier au rang des sauvages qu'ils exébraient en bons chrétiens.⁸
- 32 La création du Parc National, achevée en 1961, ne fit que conforter les familles demeurées sur place envers et contre tous dans ce sentiment de rejet et d'abandon, car les gardes du Parc National poursuivirent l'action des soldats de la Police Militaire en harcelant les Pataxó, en leur interdisant l'ouverture de champs, les obligeant ainsi à voler ou à mendier leur subsistance. En réponse à ces humiliations, les habitants de Barra Velha, avec un indéniable courage, entreprirent une lutte tant politique que morale pour affirmer leur droit à cultiver une terre qu'ils considéraient avec raison être leur territoire traditionnel. Sans possibilité d'ouvrir des champs et de mener une activité économique régulière, en effet, c'est toute la structure familiale et l'exercice de la sociabilité qui s'effondre.
- 33 Si l'on examine de manière rétrospective ces vingt premières années de lutte (1951 à 1970, moment de l'ouverture d'un poste de la FUNAI – Fondation Nationale de l'Indien - dans le village), on comprend que le Parc National, avec sa vocation à préserver la forêt, s'est imposé aux Pataxó comme un véritable antagoniste, une alternative à eux-mêmes. La société nationale, en effet, décréait que ces Indiens étaient des obstacles à la préservation de la forêt avec laquelle ils avaient jusque-là coexisté de manière moins dévastatrice, pourtant, que toutes les autres communautés régionales. Cette injustice historique est à la racine même du type de relation que les Pataxó entretiennent avec la forêt. Parce qu'elle était antagoniste, sa destruction prenait une forme de revanche,

Ce site utilise des cookies et collecte des informations personnelles vous concernant. Pour plus de précisions, nous vous invitons à consulter notre **politique de confidentialité** (mise à jour le 25 juin 2018).

En poursuivant votre navigation, vous acceptez l'utilisation des cookies.

Fermer

34 La génération qui prit la relève de cette lutte, à partir des années 1970, n'était déjà plus celle qui avait vécu directement le massacre de 51. Or, si l'on considère les débats qui ont accompagné la délimitation de la TI, en 1991, on s'aperçoit que c'est encore, de part et d'autre, la même dialectique qui s'impose, celle qui oppose la subsistance des Pataxó à la préservation de la forêt. Il se trouve que les déprédations exercées par les Pataxó au pire moment du conflit (dans les années 1980) sont probablement le résultat, et non la cause, de l'oppression qu'on a exercée sur eux. La forêt était ainsi devenue l'enjeu fondamental de la lutte pour la possession du Mont Pascal, et de ce fait, le principal moyen de pression dont disposaient les Indiens pour se faire entendre. La situation des années 1980 est confuse : la Terre Indigène avait été délimitée et les Pataxó s'empressèrent d'extraire le bois noble de la forêt qui leur était échue. En l'absence de décret officiel, toutefois, l'IBAMA se sentait en droit d'exercer des pressions sur les habitants des villages nouvellement fondés, tel celui de Boca da Mata, devenu centre du trafic. Le cacique de l'époque, face à cette situation imprécise, décida à la fin de l'année 1989 de frapper un grand coup pour forcer le gouvernement brésilien à hâter l'homologation : accompagné de quelques hommes, il déboisa et brûla en quelques jours 15 hectares de forêt primaire. Le résultat ne se fit guère attendre : en décembre 1991, le décret présidentiel était signé.

L'intervention des ONG

35 On comprend que la reconquête de l'intégralité du Parc National par les Pataxó, en 1999, fut perçue par les préservationnistes comme une menace très sérieuse pour la pérennité de la forêt. Le conflit juridique et constitutionnel – Unité de Conservation fédérale *versus* antériorité du droit indigène – s'éternisa à cause de l'incapacité des organismes concernés (Institut Brésilien de l'Environnement et Fondation Nationale de l'Indien) à trouver un accord. Les ONG s'imposèrent alors comme des intermédiaires susceptibles d'associer les Pataxó à la préservation durable de la Forêt tout en leur fournissant des alternatives économiquement viables (Gambá, 1997 ; Moraes & d'Alessandro, 2002).

36 Le programme mis en place portait sur la valorisation des savoirs traditionnels, accompagnée de subventions agricoles visant à améliorer la productivité des sols, par l'apport d'engrais et des défrichages au tracteur. Tout un pan du programme visait à transférer aux Indiens les bénéfices du Parc National en termes de notoriété, d'emplois et de retombées touristiques, par le biais de formation de brigades de pompiers, de recrutement d'agents environnementaux.

37 Ce type d'initiatives entraîne une série de phénomènes collatéraux : la hiérarchie traditionnelle s'efface devant la valorisation du document écrit, qui investit les individus scolarisés d'une responsabilité nouvelle ; le temps communautaire est scandé par des réunions d'information et par des stages divers qui désorganisent les systèmes traditionnels de production ; on assiste enfin à une réinterprétation clientéliste de l'action des ONG, devenues principales pourvoyeuses d'emploi dans la Terre Indigène, et surtout, à une dynamique de projets voués non pas à aboutir à des réalisations concrètes, mais à entretenir un flux continu de demandes d'aides et de subventions.

38 La nécessité de *nourrir sa famille* explique bien des malentendus, volontairement entretenus ou non. C'est ainsi qu'un agent environnemental, recruté précisément parce qu'il était un braconnier notoire, entretenait un jour d'abattre un arbre protégé, afin de

Ce site utilise des cookies et collecte des informations personnelles vous concernant. Pour plus de précisions, nous vous invitons à consulter notre **politique de confidentialité** (mise à jour le 25 juin 2018).

En poursuivant votre navigation, vous acceptez l'utilisation des cookies.

Fermer

permanente de la part de ceux que l'on encourage à le mettre en pratique : dans le cas présent, le verbe *sustentar* s'applique aussi bien au développement en question qu'à l'entretien de sa famille (*sustentar sua família*), qui permet de requalifier ses actions en fonction de cette raison majeure⁹

Conclusion

- 39 A présent que la situation s'est clarifiée et que l'IBAMA a cessé d'exiger l'expulsion des Pataxó¹⁰, on peut observer à la fois la persistance d'une représentation ancienne, ancrée chez les anciens, et d'une perception nouvelle qui fait de la question environnementale une pièce parmi d'autres sur l'échiquier ethnique et politique. Il existe une contradiction entre la cosmogonie des anciens, survivants du massacre de 1951, et les discours actuels de préservation de la forêt, qui sont le fait des jeunes générations, scolarisées, dont font d'ailleurs partie les fabricants d'objets artisanaux. La pérennité de la forêt est la garantie d'un soutien gouvernemental et associatif : convenablement dosées, les menaces de destructions assorties de mesures de protection (brigade de pompiers, contrôles) permettent de drainer des subsides sous la forme de projets de développement (mécanisation de l'agriculture, pisciculture, écotourisme) (Timmers, 2004).
- 40 L'éducation scolaire contribue à objectiver la question territoriale en modifiant les catégories de pensée. Ce peut être paradoxalement une voie vers une meilleure préservation de la Forêt Atlantique que la représentation ancienne du monde sauvage comme repoussoir cède le pas à une représentation stéréotypée d'un monde naturel riche en biodiversité dont la survie conditionne celle de l'humanité. Cette représentation implique toutefois une forme de « délocalisation » du savoir, dans la mesure où les catégories spatiales, qui structuraient la pensée des anciens, devraient céder le pas devant les catégories nouvelles, véhiculées par l'institution scolaire et par les ONG, où l'avenir individuel ne passe plus forcément par le rapport à la terre, où la forêt se réduit à un simple objet, dégradé du rang d'élément structurant à celui d'enjeu économique et politique, donnant ainsi, finalement, raison à Appadurai que nous citons au début de notre exposé.
- 41 La réalité du terrain, actuellement, semble confirmer la prééminence des questions économiques dans la gestion de la forêt du Parc National. Malheureusement, c'est un pragmatisme à court terme qui semble devoir l'emporter : les jeunes artisans accomplissent l'irréparable, insensibles aux alternatives, encouragés en cela par l'abstention des anciens qui ne peuvent désavouer l'acharnement au travail de leurs propres enfants.

Bibliographie

Appadurai, Arjun (1995), "The Production of Locality", in Fardon Richard, *Counterworks – Managing the Diversity of knowledge*, New York, Routledge, p.204-225.

Carvalho, Maria Rosário de (1977), *Os Pataxó de Barra Velha : seu subsistema econômico*, Dissertação de Mestrado, PPGCS, UFBA, Salvador.

Clastres, Hélène (1975), *la Terre sans mal. Le prophétisme tupi-guarani*, Paris, Seuil.

Descola. Philippe (1986). *la Nature domestique : symbolisme et praxis dans l'écologie des*

Ce site utilise des cookies et collecte des informations personnelles vous concernant. Pour plus de précisions, nous vous invitons à consulter notre **politique de confidentialité** (mise à jour le 25 juin 2018).

En poursuivant votre navigation, vous acceptez l'utilisation des cookies.

Fermer

Kohler, Florent (2004-a), « 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 (2004-b), « 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 2004, USP, São Paulo, p.147-175.

Lévi-Strauss, Claude (1990) [Plon, 1962], *la Pensée sauvage*, Agora, Presses Pocket.

Moraes e d'Alessandro – Planejamento e capacitação. Relatório de oficina de trabalho (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, junho.

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.

Rival, Laura (1993), “The Growth of Family Trees : Understanding the Huaorani perception of the Forest”, *Man*, 28, p.636-652.

DOI : 10.2307/2803990

Roger Alain (1997), *Court traité du paysage*, Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines.

Timmers, Jean-François, Mesquita, Carlos A.B., Pinto, Luiz P. de Souza (coordenação) (2002), “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.

Timmers, Jean-François (2004), “Respeitar a vida e o ser humano: a preservação do meio ambiente com e pelos índios evita a definitiva condenação da biodiversidade”, in: Ricardo Fany, *Terras Indígenas e Unidades de Conservação da Natureza: o desafio das sobreposições*, Instituto Socioambiental - ISA, São Paulo, p.6-18.

YATES, Frances (1975), *L'Art de la mémoire*, Paris, Gallimard.

Notes

1 Kohler, 2004b

2 : « 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. » (1986 : 401)

3 Les premiers Pataxó à s'installer à Coroa Vermelha le firent à la demande des autorités locales de Porto Seguro, désireuses de faire de la région un pôle touristique, après l'ouverture de la route nationale BR 101, en 1973.

4 Une réflexion similaire d'Evans-Pritchard sur les Nuer est relevée par Alfred Gell. Pour Evans-Pritchard, en effet, la hiérarchie des unités agnatiques (d'ascendance masculine) détermine la distance structurale entre deux Nuer, mais a également des implications spatiales et temporelles : (...) *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.* (in Gell, 1992 : 18-19)

5 Très révélatrice à cet égard est l'histoire que me conta Laurinda, 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 là voilà qui arrive, la Caipora : « Oooh João ! Oooh 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

Ce site utilise des cookies et collecte des informations personnelles vous concernant.

Pour plus de précisions, nous vous invitons à consulter notre **politique de confidentialité** (mise à jour le 25 juin 2018).

En poursuivant votre navigation, vous acceptez l'utilisation des cookies.

Fermer

qu'ils encadrent.

10 Notons toutefois que l'existence de la Terre Indigène du Mont Pascal n'est mentionnée sur aucune des cartes de l'IBAMA. Pour cet organisme, le Parc National du Mont Pascal conserve officiellement sa superficie originelle de 22500 hectares.

Pour citer cet article

Référence électronique

Florent Kohler, « Le monde sauvage et la terre des ancêtres : les pataxó du Mont Pascal (Bahia, Brésil) », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En ligne], Colloques, mis en ligne le 09 juillet 2007, consulté le 24 mars 2021. URL : <http://journals.openedition.org/nuevomundo/12822> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.12822>

Cet article est cité par

- USART, Collectif. (2008) Géographie et anthropologie. Deux regards complémentaires pour l'étude des territoires des populations traditionnelles d'Amazonie brésilienne. *EchoGéo*. DOI: 10.4000/echogeo.9853

Auteur

Florent Kohler

Université de Tours

Articles du même auteur

Commentaire sur « De la “communauté” aux “populations traditionnelles” : aspects de la modernité amazonienne » (Roberto Araújo) [Texte intégral]

Globalisation et communalisation

Paru dans *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Colloques

Droits d'auteur



Nuevo mundo mundos nuevos est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Ce site utilise des cookies et collecte des informations personnelles vous concernant. Pour plus de précisions, nous vous invitons à consulter notre **politique de confidentialité** (mise à jour le 25 juin 2018).

En poursuivant votre navigation, vous acceptez l'utilisation des cookies.

Fermer