

## **LA TERRE DES AUTOCHTONES POTIGUARA DU BRÉSIL: UNE CONSTRUCTION SOCIALE ET POLITIQUE**

**José Manuel Simões<sup>1</sup>**

**RÉSUMÉ :** L'espace dans lequel vivent les autochtones Potiguara du Brésil est, aujourd'hui comme hier, le résultat d'un processus de longue haleine, de nombreuses négociations et de refuges bien gérés. Paradoxalement, malgré leur discours récurrent invoquant l'ancestralité de leurs terres d'origine, les Potiguara se battent et continuent de se battre politiquement pour le retour dans les espaces où leur refuge colonial a eu lieu.

**MOTS-CLES :** Autochtones Potiguara ; Refuge ; Mémoire ; Construction

**RESUMO :** A terra dos índios potiguaras do Brasil: uma construção social e política  
O espaço em que vivem os índios potiguara do Brasil é, hoje como ontem, fruto de um processo de longo prazo, muitas negociações e refúgios bem administrados. Paradoxalmente, apesar de seu discurso recorrente invocando a ancestralidade de suas terras de origem, os Potiguara lutam e continuam lutando politicamente pelo retorno ao espaço onde se deu o seu refúgio colonial.

**PALAVRAS-CHAVE :** Índios Potiguara ; Refúgio ; Memória ; Construção

**ABSTRACT :** The land of the potiguara indians of Brazil: a social and political construction  
The space in which the potiguaras of Brazil live is, today as in the past, the result of a long-term process, many negotiations and well-managed refuges. Paradoxically, despite their recurrent discourse invoking the ancestry of their lands of origin, the Potiguara fight and continue to fight politically for the return to the spaces where their colonial refuge took place.

**KEY-WORDS :** Potiguara Indians ; Refuge ; Memory ; Construction

---

<sup>1</sup> José Manuel Simões est Professeur Associé et Coordinateur du Département de Communication et Media à l'Université de Saint Joseph, à Macau, Chine. Il a un post-doctorat en Sciences de la Communication à l'Université Catholique Portugaise, un doctorat en 'Global Studies' à l'Université de Saint Joseph, et une Maîtrise en Communication et Journalisme à l'Université de Coimbra.

L'absence d'une anthropologie générale des Potiguara ne permet pas d'ignorer la lecture obligatoire de l'ouvrage de référence, quoique souvent dépassé, de Frans Moonen, proposant une «Etnohistória dos Índios Potiguara», une enquête faisant référence à plusieurs articles publiés par l'auteur, de plus en plus militant et politiquement engagé pour la cause des autochtones et la revendication de leurs droits: «Os Potiguara da Paraíba: 1975» (Revista Horizonte / UFPB, n.2, 1976, pp. 157-172; n ° 3, 1977, pages 43-62); «Os índios Potiguara de Paraíba», (NUPPO Bulletin 1, João Pessoa / UFPB, 1982); «Manifesto Potiguara» (Cadernos Paraibanos de Antropologia, n ° 2, 1986, pages 69-101); «Requiem para os Potiguara» (Horizonte, Vol.2, n.1, 1988, pp. 6-14); et «A agonia dos índios Potiguara» (Brasília, Câmara dos Delegados, 1989). Cette séquence de titres contribue à clarifier l'engagement qui lie les différents chapitres de l'ethnohistoire des Potiguara de Franz Moonen: la défense de la culture Potiguara et la mobilisation d'arguments historiques, anthropologiques et politiques capables de justifier et de légitimer leurs revendications politiques à la possession de leur terre ancestrale. Le travail de Moonen permet, certes, d'accéder à une documentation historique extrêmement rare, mais cela fonctionne moins bien que la recherche anthropologique. Au terme de la lecture de ces différentes études, l'anthropologie des Potiguara n'est pas clarifiée dans leurs structures fondamentales primaires: les systèmes de parenté, d'alliances et d'organisation sociale, restent largement à clarifier dans leurs dimensions traditionnelles et passées.

J'ai mené un intense travail de terrain dans les 32 villages Potiguara, une recherche qui a croisé les apports de l'Histoire, de l'Anthropologie culturelle et des théories de la Communication politique. J'ai essayé de saisir la méthodologie ethnohistorique de ce groupe culturel, ouvert à l'extérieur mais paradoxalement s'efforçant de maintenir des manifestations et des représentations culturelles narratives et politiques ancestrales et singulières.

L'espace où les Potiguara habitent aujourd'hui correspond historiquement à l'héritage des *sesmarias* coloniales<sup>2</sup>, qui ont structuré leur occupation du territoire dans les villages des missions jésuites et carmélites, tout en autorisant de nombreux autres peuples autochtones à s'intégrer progressivement dans les nouvelles formes de division du travail et de développement économique qui se sont stabilisées avec l'industrialisation au XXe siècle. Paradoxalement, malgré leur discours récurrent invoquant l'ancestralité de leurs terres

---

<sup>2</sup> Une sesmaria était une concession de terres, accordée au Brésil par le gouvernement portugais, avec pour objectif de développer l'agriculture, l'élevage et, plus tard, également la culture du café et du cacao.

d'origine, les Potiguara se sont battus et continuent de se battre politiquement pour le retour dans les espaces où leur refuge colonial a eu lieu.

### **Une double perspective de la notion de l'asile**

Le terme d'asile qui figure dans cet article est une notion importante pour comprendre les fragments d'histoire, d'anthropologie et de communication des comportements culturels des Potiguara d'aujourd'hui. Ce concept n'existe pas dans l'historiographie ou dans les études anthropologiques sur les Potiguara et, d'une manière générale, sur les Amérindiens brésiliens. Il est adapté du très célèbre travail de Michel Foucault « L'histoire de la folie », qui consacre largement sa troisième partie à la naissance de l'asile.

Foucault y explique que l'asile est une construction sociale et politique qui cherche à organiser un espace de blâme et d'expiation collective de personnes et de groupes qui, ayant une philosophie culturelle différente, sont systématiquement représentés comme ayant une conscience douloureuse d'eux-mêmes et de leur propre groupe. Les procédures d'asile seraient ainsi, en même temps, le lieu institutionnel d'une aliénation matérielle (enfermement dans un espace gardé).

Plus tard, Foucault a également démontré le lien entre les espaces d'asile et les pouvoirs politiques qui, comme les pouvoirs coloniaux, considéraient les populations autochtones comme des enfants, des sauvages et des non civilisés, et essayaient d'éduquer par la répression de l'asile, espace formel et institutionnel, par la surveillance, la punition et la correction. C'est dans cette double perspective, institutionnelle et personnelle - l'asile en tant qu'institution de surveillance et de punition, mais aussi d'aliénation et de transformation de la mémoire collective - que le concept est utile et opérant pour cette enquête.

Le processus d'asile des Potiguara a reçu des appellations plus connues : un « village missionnaire », une « réserve », une « terre autochtone », un « poste FUNAI » (Fondation Nationale Indienne). Mais dans l'histoire longue il représente rigoureusement un processus d'asile et de transformation, par la surveillance et l'effacement de la mémoire et des habitudes culturelles des Potiguara. Historiquement, cependant, ce n'est pas seulement un processus externe mobilisant la violence politique et militaire ou les pressions des missions coloniales et de l'évangélisation. C'est aussi historiquement et anthropologiquement un processus qui a longtemps été intériorisé, générant un processus d'aliénation et de

transformation, reconstruisant les lieux de mémoire des Potiguara où leurs chefs, chamans et guérisseurs jouent des rôles fondamentaux.

Ces ‘dirigeants’, comme les Potiguara les appellent encore aujourd'hui, ont contribué à renforcer l'aliénation et les transformations culturelles, aidant à intérioriser un processus historique qui a définitivement évacué les peuples autochtones de tous les ‘paradis’ pour les placer dans un monde plus récent, dans lequel ils cherchent à survivre en réinventant des traditions, telles que l'artisanat ou les fêtes collectives.

Le grand prêtre António Vieira a eu la sagacité de comprendre que l'autorité exercée par les missionnaires jésuites au Brésil dans les villages des peuples autochtones au nom du lointain roi du Portugal, devait mobiliser le soutien de ces chefs et chamans. Dans ces asiles, les autochtones avaient besoin de garder leur propre système de punition, ils devaient être punis par leurs propres dirigeants. Ainsi, lors de l'une de ses visites dans un village autochtone contrôlé par les jésuites, le grand orateur baroque a écrit:

«De la direction temporelle que Sa Majesté nous ordonne sous forme de loi, il importe beaucoup que nous procédions paternellement, et sans utiliser des moyens qui évoquent l'empire, en aucun cas dire des mots offensant les peuples autochtones, ni les punir de nos mains, car la punition qu'ils méritent leur sera donnée par leurs dirigeants, qui en sont satisfaits et nous ajoutent respect et autorité.»<sup>3</sup>

### **Résistance et transferts culturels**

On nomme Potiguara, depuis le 16ème siècle, les autochtones qui habitaient une partie de la côte du nord-est du Brésil, approximativement entre les actuelles villes de João Pessoa, à Paraíba, et São Luís, à Maranhão. Les derniers Potiguara, provenant d'un territoire – qui est aussi culturel - auparavant beaucoup plus vaste, vivent désormais dans les municipalités de Baía da Traição, Marcação et Rio Tinto, sur la côte nord de Paraíba.

Les Potiguara sont la cinquième réserve de peuples autochtones la plus nombreuse du Brésil et, en termes démo-territoriaux, la plus densément concentrée. Les interprétations philologiques et ethnographiques disponibles interprètent généralement le nom de cette

---

<sup>3</sup> Foucault, MICHEL. *A HISTÓRIA DA LOUCURA NA IDADE CLÁSSICA*. SÃO PAULO: PERSPECTIVA, 1978, pp. 505-556.

ancienne communauté culturelle comme signifiant 'éleveurs de crevettes' ou 'mangeurs de crevettes'.

Dans les villages des Potiguara, l'harmonie et l'égalité sont prônées principalement à l'intention des étrangers. Malgré le discours officiel consensuel, selon lequel tous les Potiguara sont égaux et toutes les tâches sont divisées, afin de faire fonctionner le village en harmonie - la division du travail, par exemple, suit des critères d'âge, de sexe et d'accumulation de connaissances et de culture -, la vérité est que le pouvoir et l'hierarchie dominant, les trois principales fonctions de commandement de toute la réserve étant exercées par les chefs, les chamans et les guérisseurs. Hierarchie du pouvoir et de la fonctionnalité, monopolisant le pouvoir de la mémoire, ainsi que le pouvoir de la mobilisation et de la revendication politiques, les Potiguara ont des dirigeants et (presque toujours) leur obéissent. L'obéissance et l'autorité du chef sont même une condition fondamentale pour la mise en valeur d'une identité Potiguara. En revanche, dans une certaine forme d'anthropologie nativiste et romantique, comme on le trouve dans le célèbre ouvrage de Pierre Clastres, les chefs des tribus indigènes du Brésil sont présentés comme n'ayant jamais exercé leur pouvoir de manière coercitive et autoritaire, ne mobilisant pas l'usage de la force ni la division sociale. Cette idée généreuse du chef indigène pacifique, «bon sauvage» comme bon orateur, pasteur d'un troupeau dans lequel il avait lui-même plusieurs femmes, ne trouve pas de correspondance chez les Potiguara, qui n'ont aucune de ces caractéristiques. Il est vrai que, davantage en raison de sa représentation et de son rôle politique actuel, le chef Potiguara est obligé d'assurer la paix en territoire autochtone. C'est la figure du chef, désormais du maître de poste de la FUNAI, qui s'impose dans l'exercice de la fonction de médiation entre le pouvoir politique et les populations locales, une sorte de juge d'arbitrage, où «la résolution

des conflits se fait par un dialogue de compréhension et de réconciliation entre les deux parties».<sup>4</sup>

Il est également vrai que le chef ou le maître de poste Potiguara exerce rarement la force, mais il s'agit d'une transformation politique historique: le monopole de la force était déjà passé aux autorités coloniales bien avant qu'il ne soit désormais installé dans les gouvernements centraux et étatiques. La force du chef est devenue plus subtile et passe de plus en plus par ces autres monopoles de la mémoire et de la parole. Pour cette raison, la qualité de bon orateur a conduit à l'élection de certains dirigeants autochtones Potiguara, car l'art de bien parler est considéré comme une capacité intrinsèque à suivre les chemins, à présenter des leçons de vie à la tribu, à être un intermédiaire efficace entre les différentes communautés. Le pouvoir de la parole en public, comme ailleurs, existe pour convaincre et doit pouvoir générer de la confiance et de la crédibilité.

Les Potiguara montrent une histoire évidente d'un régime politique basé sur le pouvoir d'un leader qui accumule les pouvoirs de la mémoire, de la parole et de la terre, ainsi que du contrôle du marché du mariage féminin ou des systèmes d'alliance. Naturellement, comme ailleurs, lorsque ces dirigeants sont devenus excessivement impopulaires ou ont été absolument incapables de fournir un minimum de protection sociale, ils ont été renversés et remplacés. Malheureusement, une anthropologie du pouvoir traditionnel chez les Potiguara est définitivement embarrassée par le pouvoir des chefs actuels, doublement devenus des intermédiaires entre leur peuple et les puissances formelles brésiliennes, en tant qu'agitateurs et mobilisateurs de revendications nativistes. À proprement parler, l'intermédiation et la mobilisation font dialectiquement partie d'un même système de pouvoir. Le plus le chef aura de pouvoir d'intermédiation, le plus il aura de pouvoir de mobilisation politique et vice versa. Aujourd'hui, tout chef Potiguara ou candidat au poste de chef comprend parfaitement ce

---

<sup>4</sup> Lopes, SAMARA DE MARIA QUIRINO, FACULDADE SETE DE SETEMBRO, FORTALEZA, CEARÁ, BRASIL, IN [HTTP://RECANTODASLETRAS.UOL.COM.BR](http://recantodasletras.uol.com.br).

système de vases communicants. Il s'en rend d'autant plus compte que ce système peut se nourrir académiquement des opinions d'anthropologues, être alimenté quotidiennement par des actualités explosives et même être internationalisé par des observateurs, des touristes ou des scientifiques étrangers comme nous.

Une autre figure qui joue un rôle crucial dans la vie sociale, culturelle et symbolique des Indiens Potiguaras est le chaman. C'est une autre puissance, surtout cosmique, surnaturelle, spirituelle et symbolique. Parmi les chamans actuels Potiguara se distingue une femme, Cunchã, Dona Fátima. Elle est même l'une des principales figures sociales et référentielles de la communauté, comprise et recherchée par certains pour ses prétendus pouvoirs cachés de manipulation, pour sa direction spirituelle, encore plus pour sa singulière capacité à invoquer le surnaturel. Les autochtones croient encore aujourd'hui que le chaman a un lien étroit avec les dieux - bien qu'ils définissent vaguement cette catégorie -, étant un représentant de «l'au-delà» avec des compétences prophétiques particulières. Ainsi, proche de l'intermédiation avec les divinités chtoniennes et de la typologie du chamanisme, le *pajé* est doublement consultant spirituel ou médium et sorcier ou chaman. En même temps, elle est une «dame de la parole», accumulant des connaissances spéciales sur la culture et la religion des Potiguara, parallèlement aux pouvoirs beaucoup plus concrets et socialement importants de mobiliser les herbes médicinales, de guérir ou de faire pleuvoir: «Les pajés continuent à se battre spirituellement pour que la vérité du sanctuaire des Pajés soit victorieuse (...) dans la vie de tous et de tous ceux qui luttent sur les chemins du Grand Soleil Tupã, le Grand Esprit.»<sup>5</sup>

Quand on essaie de questionner plus en détail tout le système religieux, capable d'ordonner au minimum ce discours, où se mélangent des catégories importées du catholicisme, comme le sanctuaire, la divinisation du soleil et l'invocation d'un «grand esprit», ils manquent de pratiques, de rituels et d'informations qui restent dans le folklore. Le chaman insiste à

---

<sup>5</sup> *NÃO SE MOVE SANTUÁRIO – PATRIMÓNIO CULTURAL DOS POVOS*, IN: [WWW.SANTUARIODOSPAJES.ORG](http://WWW.SANTUARIODOSPAJES.ORG).

plusieurs reprises sur le fait que tous les rituels nécessitent une «illumination préalable» et un «voyage dans le monde des esprits» à travers des rêves, en modifiant l'état de conscience, qui peut être amélioré en mangeant des plantes ou des racines d'arbres. Ce sont des pratiques spirituelles qui semblent correspondre à l'ordre du chamanisme tel que défini par Mircea Eliade, clarifiant sa double combinaison de cultes cosmiques et chtoniens pour produire ce mythe de l'éternel retour, extrêmement répandu dans de nombreuses sociétés traditionnelles, se déversant dans la célébration rituelle d'une époque mythique et originale, organisant l'idée fondamentale que la puissance d'un lieu réside avant tout dans ses origines légendaires. »<sup>6</sup>

Notre chaman sait, comme personne d'autre, comment imaginer ces origines de son lieu et invoquer les divinités respectives, «naturelles» et «originales», capables de veiller sur l'harmonie permanente du lieu et de ses habitants. Pour cette raison, le chaman prie et fume la pipe de la paix, serre de son autre main le 'maraca' dont elle croit que le son signale l'approche précise d'un esprit. Dans ce rôle de médium singulier, la *pajé* insiste sur le fait d'avoir des visions qui lui permettent de connaître et de dominer les problèmes de sa tribu, de prédire les succès et les échecs, de comprendre les événements les plus étranges. Ces esprits sont clairement chroniques, du monde pervers inférieur, croyant que le chaman a le don de dominer les âmes de l'autre monde, étant capable d'annuler leurs effets pervers. Le don du chaman est un système manipulé de don entre les vivants et les morts, basé sur la transe ou l'extase, comme cela a été décrit dans de nombreuses enquêtes sur le chamanisme. Ainsi, après les rituels, le chaman entre dans une sorte de somnolence, une somnolence après l'extase ou la transe, dans laquelle l'âme semble l'abandonner.

La figure du guérisseur s'impose aussi dans le village Potiguara pour son rôle de guérison par la connaissance minutieuse des plantes à des fins médicinales, manipulant l'utilisation de l'herbe ou de la racine indiquée pour chaque situation. La guérisseuse d'Aldeia Galego, Dona

---

<sup>6</sup> Eliade, MIRCEA. *COSMOS AND HISTORY: THE MYTH OF THE ETERNAL RETURN*. NEW YORK, 1954.



Chiquinha, est convaincue qu'elle a hérité de ses ancêtres la connaissance dont elle a besoin pour guérir. Cet héritage familial reconnaît les pouvoirs que sa mère possédait déjà et le pouvoir encore plus spécial des prières de sa sœur Alzira: «Saint ange du Seigneur, mon protecteur zélé, si la piété divine m'a été confiée, me gouverne toujours, garde-moi, régule-moi, éclaire-moi.»<sup>7</sup>

Si cette prière aide à définir la typologie du guérisseur Potiguara, il semble évident son approche de nombreuses histoires et cas de guérisseurs immergés et influencés par un christianisme populaire et rural: la prière est clairement une adaptation populaire de la prière de l'ange gardien. Chiquinha préfère prier en silence, s'éloigne de la possibilité que quelqu'un envisage un «charlatan», connaît l'utilisation exacte des différentes plantes médicinales trouvées dans la réserve indigène et améliore constamment les méthodes de guérison qu'elle utilise. Ce sont les éléments de spécialisation qui sont toujours fondamentaux dans la typologie du guérisseur dans n'importe quelle partie du monde.

Un élément d'une certaine diversité est découvert lorsque, contrairement à d'autres guérisseurs, Chiquinha préfère ne pas associer ses thés à des rituels ou à des fonctions religieuses, ne participant ainsi pas à des danses, des vœux ou des cérémonies occultes, ne se peignant jamais ni s'ornant de plumes dans la tête ou de jupes de paille. Figure de grand prestige local, notre guérisseur sait préparer des mélanges dont le seul but est de guérir. Cette dimension matriarcale protectrice, une sorte de médecin populaire, oblige également Dona Chiquinha, comme elle le dit, à ne pas «se faire valoir», préférant mettre en avant les

---

<sup>7</sup> ELIADE, Mircea. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Princeton: Princeton University Press, 2004. Dans ce livre, le grand spécialiste de l'histoire des religions définit le xamanisme "as a technique of ecstasy. A shaman may exhibit a particular magical specialty (such as control over fire, wind or magical flight). When a specialization is present the most common is as a healer. The distinguishing characteristic of shamanism is its focus on an ecstatic trance state in which the soul of the shaman is believed to leave the body and ascend to the sky (heavens) or descend into the earth (underworld). The shaman makes use of spirit helpers, which he or she communicates with, all the while retaining control over his or her own consciousness. (Examples of possession occur, but are the exception, rather than the rule.) It is also important to note that while most shamans in traditional societies are men either women or men may and have become shamans." Encore plus important pour notre tentative de catégoriser les pajes Potiguara, Eliade ajoute: "These myths refer to a time when communication between heaven and earth was possible; in consequence of a certain event or a ritual fault, the communication was broken off, but heroes and medicine men are nevertheless able to reestablish it."

propriétés médicinales et l'efficacité avérée des herbes qu'elle récolte elle-même: «Sacarura vise l'asthme, l'inflammation de l'utérus, les rhumatismes, les maux de tête, la fièvre et le cancer. Si nécessaire, toute la communauté peut voir des cas de guérison pour ces maladies».<sup>8</sup>

On peut facilement comprendre que les communautés et les populations d'identité culturelle Potiguara ont connu un processus marqué par diverses transformations et adaptations culturelles, notamment la mort très lente mais inexorable de certaines de leurs structures identitaires historiques les plus fondamentales, comme leur langue. Maintenant qu'ils parlent le portugais brésilien, ils ont pratiquement oublié leur langue, le tupi-guarani, mais ils continuent de s'identifier comme Potiguara. Cumulatif, dialectique et systémique, de transformations, d'adaptations et, enfin, de 'modernisation', se constitue un véritable processus d'asile culturel, chargé de faire vivre et mourir les Potiguara d'aujourd'hui dans les normes des sociétés modernes qui, en l'absence d'une meilleure conceptualisation, on peut désigner de capitalistes et industrielles, mais en cherchant à préserver et à renouveler ce qu'ils insistent à revendiquer comme 'leur' culture. Ce processus d'asile culturel est historique, anthropologique, économique et social, et tend à devenir progressivement coextensif avec différentes formes d'organisation et de production sociales, générant également des processus de résistance et de transferts culturels.

On essaye d'identifier les principaux endroits dans la mémoire de la communication symbolique entre les Potiguara et leur invention d'une terre imaginée, d'une terre ignorée dans laquelle la réflexion critique de ces notions qui sont maintenant devenues trop courantes autour de la protection et de la préservation culturelles `a partir du point de vue d'un chercheur qui continue d'avoir besoin de l'observation de nombreuses extinctions, que ce soit des cultures humaines ou des tigres de Sibérie. Paradoxalement, loin de ces notions d'acculturation ou des déclarations militantes sur les invasions et les massacres culturels, un système symbolique de lieux de mémoire et un ensemble de pratiques culturelles, bien qu'adaptés dynamiquement, persistent à organiser une communauté culturelle Potiguara.

---

<sup>8</sup> Entretien accordé par la chamam, Dona Chiquinha, le 11 Novembre de 2007.

Les critiques que de nombreux dirigeants Potiguara adressent en commun à la FUNAI nous permettent de mieux comprendre la catégorisation de leur terre autochtone comme un véritable asile politique. Bien que nous sachions déjà qu'il semble pratiquement impossible de prouver par l'histoire la dimension et les caractéristiques démo-culturelles précoloniales de la terre Potiguara, leur réserve est considérée comme la sauvegarde de leur terre d'origine. Une observation plus attentive trouve un territoire politique largement contrôlé et négocié par et avec la Fondation Nationale Indienne (FUNAI), devenu plus tard l'asile et le lieu de fixation culturelle du Potiguara.

Une aliénation, principalement culturelle et symbolique, se développe progressivement, se répandant au cours des trois dernières décennies dans une 'folklorisation' des manifestations culturelles locales, avec un impact croissant sur le marché touristique. Les discours sur les racines et l'originalité des Potiguara tendent à devenir plus politiques, vagues et rhétoriques, et il suffit de « prouver » l'ancienneté de la communauté à travers la décoration du corps, l'organisation du *toré* (la danse et les chants) et la vente d'artisanat, réduit à des colliers, des boucles d'oreille, des bagues et des boucles avec des flèches. Malgré ces profondes transformations dans l'ordre social et symbolique de la communauté, la plupart de ses membres continuent de s'identifier comme des Potiguara et de mobiliser d'importantes ressources personnelles et communautaires pour ce jeu dans lequel ils décident de communiquer.

Le territoire de la réserve Potiguara est compris officiellement dans ce processus de négociation des identités, du folklore et du tourisme comme un territoire de la FUNAI. Un terrain pourtant ignoré par les hauts fonctionnaires de la Fondation. Surtout, Raqué, l'*ex-cacique chef* des villages, accuse son président de ne pas comprendre les Potiguara, même lors d'une visite dans la réserve:

«Un jour j'ai entendu dire au président de la FUNAI que le groupe de gestion qui travaillait avec les Potiguara était le meilleur du Brésil. Je me suis excusé et j'ai dit que cette information était une arnaque. Que rien n'est appliqué ici, que les terres ne sont pas labourées, que depuis 2005 aucun tracteur n'a jamais fonctionné dans la réserve autochtone, qu'aucune semence pour planter n'est arrivée, que les Potiguara attaquent la forêt et donc détruisent l'environnement, qu'il n'y a pas de projet alternatif pour la

subsistance de nos gens. J'ai parlé et le président a été d'accord avec moi. Mais cela n'a rien résolu».<sup>9</sup>

De l'avis de l'ancien chef, la FUNAI ne joue pas son rôle, n'utilise pas l'argent qu'elle reçoit du gouvernement et n'agit pas correctement: «La FUNAI devrait se trouver dans la réserve et non dans la grande ville. Ils prennent tout notre argent et les Potiguara s'appauvrissent de plus en plus. La FUNAI devrait également faire travailler l'agronome avec nous. Le pire, c'est qu'en parlant, je finis par être humilié».<sup>10</sup>

L'introduction du thème de la pauvreté, malgré le style populiste de Raqué, semble importante. Il contribue à souligner une réalité peu étudiée à la fois par l'histoire et par les sciences sociales qui ont si abondamment écrit au sujet de la cause des peuples autochtones brésiliens. La pauvreté des Potiguara est certainement le résultat d'un long processus historique dans lequel la marginalisation culturelle s'est ajoutée à l'infériorité économique et sociale. En général, les Potiguara ne sont pas seulement pauvres selon nos critères socio-économiques actuels, mais également selon leurs propres catégories culturelles, exagérant la richesse de la patrie. Les formes économiques de collecte ont été perdues au cours du processus colonial, par l'introduction massive de l'agriculture associant la canne à sucre aux tubercules et légumes circulant sur les marchés locaux et régionaux, et ainsi les Potiguara ont perdu une partie importante de leur autosubsistance.

En même temps, héritiers d'une culture dans laquelle l'idée occidentale - presque protestante - du travail est ignorée, les Potiguara éprouvent des difficultés particulières à s'intégrer dans les circuits productifs qui soutiennent désormais le développement économique et l'émergence mondiale du Brésil. De nombreux Potiguara ont été contraints de devenir des planteurs de canne à sucre, d'autres à se prolétarianiser et beaucoup d'autres à trouver leur subsistance dans la production artisanale. L'asile politique et culturel Potiguara prend également des dimensions socio-économiques qu'il serait important d'étudier dans toute leur diversité. En tout cas, Raqué a toujours une solution à tout et sort rapidement une autre suggestion de son programme politique, de plus en plus riche en propositions concrètes, au goût d'un chef local qualifié:

«La FUNAI devrait réaliser un projet alimentaire mondial. L'Indien a planté et quand il a commencé la récolte, la FUNAI a déjà envoyé des camions pour transporter les produits agricoles vers la grande ville. Parce que ce qui tue ici, c'est l'intermédiaire.

---

<sup>9</sup> Entretien accordé par l'ancien chef des villages des Potiguara, Raqué, le 2 septembre 2017.

<sup>10</sup> idem

Nous produisons et quand il s'agit de vendre, il n'y a personne pour transporter. L'ingénieur agronome et le technicien agricole doivent également être présents dans la réserve, expliquer comment planter et contribuer à ce que la terre soit prête pour la culture. Parce qu'il est inutile de dévaster l'environnement, dévaster la forêt et appauvrir les peuples autochtones». <sup>11</sup>

C'est un véritable programme de salut socio-économique pour les Potiguara, un programme contre la faim. Raqué explique avec sincérité «qu'il y a des Potiguara qui ont faim. Il y a eu des cas où un Potiguara a été emmené à l'hôpital, le médecin l'a examiné et a dit: cet Indien n'est pas malade, il a faim. Ce dont il a besoin, c'est de nourriture.» <sup>12</sup> Dona Fátima, la chamane du village Potiguara de São Francisco, radicalise même la situation économique et sociale de ses autochtones, présentant la faim comme la véritable cause de la fin de la culture Potiguara:

«Ce qui tue aujourd'hui les autochtones dans la réserve des Potiguara, c'est la faim. Et si les Potiguara n'ont pas de nourriture, ils n'ont pas d'avenir. S'ils n'ont pas de nourriture, ils ne peuvent pas montrer leur culture. S'ils meurent, qui transmettra notre héritage, nos rituels et nos prières aux générations futures ?» <sup>13</sup>

### **L'intégration dans la société environnante**

La réponse à ces questions d'un point de vue historique ou des sciences sociales n'existe pas. Les études d'histoire sociale de la période coloniale sont rares, sans parler des enquêtes sur les économies et les sociétés autochtones. Nous ne savons même pas avec rigueur si la faim a toujours été une condition endémique chez les Potiguara ou si elle a fini par se multiplier en résultat des nombreuses pressions, transformations et exploitations exercées hier par le colonialisme et aujourd'hui par le développement capitaliste et industriel. Nous ne savons même pas si les Potiguara sont morts plus ou moins dans le passé en raison des conditions primitives de leurs activités économiques. Les dirigeants de Potiguara jurent que, dans cette terre mythique du passé, ils vivaient dans la plus grande abondance 'naturelle'. Ce que nous

---

<sup>11</sup> Entretien accordé par l'ancien chef des villages des Potiguara, Raqué, le 2 septembre 2017.

<sup>12</sup> idem

<sup>13</sup> Entretien accordé par la chamane du village Potiguara de São Francisco, Dona Fátima, le 27 juillet de 2017.

avons pu observer depuis longtemps (j'ai habité avec les Potiguara pendant 14 mois ininterrompus et j'ai visité la réserve une dizaine d'autres fois), c'est qu'ils sont comme nous influencés par la télévision et la publicité, ils admirent et convoitent le luxe et la sophistication, ils aiment mettre nos vêtements (quand ils ne dansent pas le *toré*), boire beaucoup de *cachaça*, faire payer les touristes qui leur rendent visite, afin de voir de leurs propres yeux ce genre de personnes dont la culture porte des aspects encore insolites. Rares sont ceux qui vivent au rythme ou qui aiment vraiment cette 'Terre-Mère' mythique, imaginée et représentée dans les discours des chefs et manipulée par des chamans et des guérisseurs. Aujourd'hui, ils portent des chaussures de fabrication industrielle, se rendent sur des terres en dehors de la réserve pour acheter des biens de consommation quotidiens, et beaucoup fournissent des services et travaillent dans des endroits éloignés.

Les politiques qui ont été adoptées par le gouvernement central, par les États et par la FUNAI ne sont pas toujours soucieuses du respect de la diversité culturelle de la communauté, ne leur permettent pas l'autonomie, dirigent presque toujours vers l'intégration dans la société, générant ce système d'asile. Il semble donc nécessaire de se rappeler très simplement que les terres dites des peuples autochtones sont au Brésil (et dans de nombreux autres États-nations) la propriété légale de l'État, territoire national. Comme le souligne Barazal,

«Cela se produit dans un environnement où la majorité des États nationaux confrontés à ce type de problème ne sont pas concernés par la légalisation de la situation des terres des peuples autochtones, car elles sont considérées comme légitimement intégrées au territoire national. Par conséquent, le territoire occupé par les peuples d'origine est considéré, dans sa grande majorité, comme un espace géopolitique-administratif rationnellement soutenu par la loi, qui peut être occupé à tout moment par l'État, sous l'allégation de la défense de l'intérêt national.»<sup>14</sup>

### **Discours politique et lieux de mémoire**

Au début de ce siècle, le gouvernement central du Brésil avait décidé d'accorder plus d'attention aux peuples autochtones. Suivant les directives fédérales du président Lula da

---

<sup>14</sup> BARAZAL, Neuza Romero. *Yanomami Um Povo em Luta pelos Direitos Humanos*. São Paulo: Edusp, 2001, pag.29.

Silva, le gouvernement de l'État de Paraíba a commencé tout au long de 2007 à distribuer de la nourriture gratuite à tous les Potiguara, dans tous les villages de la réserve, dans un processus visant à apaiser la faim et la misère. C'étaient des mesures socialement importantes, mises en œuvre dans le contexte politique bien connu de lutte et de campagnes contre la pauvreté, qui constituaient un élément central des deux mandats présidentiels de Lula da Silva. Malgré ces politiques sociales, il est important de réaliser que rien de fondamental en termes de structures économiques, sociales et politiques dans la gestion et le développement de la réserve de Potiguara n'a changé. Le système des terres ou des réserves - à proprement parler des "asiles" - ne mobilise ni ne matérialise aucune forme d'autonomie gouvernementale des populations et aborde généralement le thème de la diversité culturelle, certaines formes cérémonielles festives, incitatives à l'artisanat et à la circulation d'une langue appelée 'tupi' dans les écoles.

Il est vrai qu'il y a encore des centaines de mots tupi-guarani qui se sont installés confortablement en portugais brésilien - surtout des fruits et des toponymes ... - mais leur circulation en tant que langue de communication n'existe pas dans la population en général, qui parle majoritairement le portugais, pense en portugais, aime le portugais et se comporte culturellement, surtout en portugais. C'est un pouvoir de la langue qui, de la connaissance à l'organisation, influence clairement toute la vie sociale et culturelle des Potiguara, même en rendant leurs manifestations festives proposées comme plus traditionnelles, produire des chansons, des invocations et des prières en portugais, souvent à partir de catégories et de mots directement issus du vocabulaire catholique liturgique et spirituel. Le côté politique de cette situation devient clair, forçant une communication administrative et bureaucratique en portugais, invitant immédiatement les dirigeants et les candidats à chefs Potiguara à s'imposer également par leur art oratoire en portugais, et à employer des *rifoneiros* et des *adagios* (*proverbes*) populaires, très éloignés du milieu traditionnel et linguistique Potiguara.

Les rapports entre les discours politiques dominants et les lieux de mémoire produits par les représentations culturelles de cette communauté de Potiguara face à la réalité sociale actuelle sont donc contradictoires pour rapprocher le discours de la mémoire du 'mythe' qui n'existe plus, qui est mis en scène et inventé, comme cela semble être typique des territoires à classer comme asile.

Dans ce processus où différentes structures et fonctions sont recréées, transformées et dynamisées à partir de ce qu'elles considéraient comme leur 'culture', il est devenu évident que les Potiguara produisent des rituels qui, en particulier le *toré*, sont responsables du développement actuel d'un certain marché en 'tourisme culturel' qui représente l'une des

forces économiques, sociales et culturelles qui encouragent nos peuples à réinventer et à recréer non pas strictement un passé, mais des lieux de mémoire où une partie importante de leur identité culturelle suscite une identité Potiguara. Cependant, nous ne pouvons ignorer le fait que ce processus, qui cherche à préserver et à renouveler ce que les peuples autochtones insistent pour exposer et négocier comme ‘leur’ culture, a subi une série de transformations, d’adaptations et de ‘modernisations’ qui approfondissent l’asile culturel. Cela fait qu’actuellement ils vivent dans les normes sociales des sociétés dites modernes, incorporant définitivement une identité brésilienne qui s’ajoute à cette identité traditionnelle, utilitaire, que l’on veut des Potiguara.

## **Bibliographie**

Ayala, M. (2000). *Cocos, Alegria e Devoção*, Natal: Edufrn.

Barazal, N. (2001). *Yanomami Um Povo em Luta pelos Direitos Humanos*. São Paulo: Edusp.

Borges, P. (2000). “Uma visão Indígena da história”, *Educação Indígena*, Campinas: Cadernos Cedes 49.

Eliade, M. (1954). *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return*, New York: Bollingen Series, XLVI.

Foucault, M. (1978). *A História da Loucura na Idade Clássica*. São Paulo: Perspectiva.

Foucault, M. (2000). *A palavra e as Coisas. Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

Foucault, M. (2006). *O poder psiquiátrico*. Rio de Janeiro: Martins Fontes.

Le Clezio, J. (1989). *Índio Branco*. Lisboa: Fenda Edições.

Moonen, F. (1986). “História da conquista do território Potiguara: 1500 a 1985”, *Cadernos Paraibanos de Antropologia*. João Pessoa, PR/PB - SEC/PB.

Moonen, F. (1992). *Etnohistória dos Índios Potiguara: ensaios, relatórios e documentos*. João Pessoa, PR/PB - SEC/PB.

Moonen, F. (2008). *Os Índios Potiguara da Paraíba*. Recife: s/ed.

## **Entretiens menés par l’auteur**

1. **2 septembre 2017** – Raqué, ancien chef des villages des Potiguara, Aldeia Galego, PB, Brasil.



2. **27 juillet 2017** - Dona Fátima, chamane du village Potiguara de São Francisco, São Francisco, PB, Brasil.
3. **20 décembre 2007** – Caboquinho, chef de la réserve des Potiguara, Baía da Traição, PB, Brasil. (Entretien mené par l’auteur pour la thèse de doctorat « Índios Potiguara, Memória, Asilo e Poder », publié en juin 2013, Simões, José Manuel, Media XXI, Lisbonne.)
4. **8 janvier 2006** – Dona Chiquinha, chamane du village Potiguara Aldeia Galego, Aldeia Galego, PB, Brasil. (Entretien mené par l’auteur pour la thèse de doctorat « Índios Potiguara, Memória, Asilo e Poder », publié en juin 2013, Simões, José Manuel, Media XXI, Lisbonne.)
5. **17 novembre 2007** – Dona Fátima, chamane du village Potiguara de São Francisco, São Francisco, PB, Brasil. (Entretien mené par l’auteur pour la thèse de doctorat « Índios Potiguara, Memória, Asilo e Poder », publié en juin 2013, Simões, José Manuel, Media XXI, Lisbonne.)