# UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

**ÉCOLE DOCTORALE - Sciences Humaines et Sociales - Perspectives européennes**
**Laboratoire Dynamiques Européennes DynamE - UMR 7367**

# THÈSE présentée par :

## MARIA DE FÁTIMA DOS SANTOS CHIANCA

soutenue le : **25 septembre 2015**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**

Discipline/ Spécialité : sociologie

# TRADITION ET CONTRADICTION DE LA MODERNITÉ DANS LE NORD-EST DU BRÉSIL

## Les enjeux de l'ethnicité et de la muséalité des indiens Potiguara pour l'appropriation de leur territoire

**THÈSE dirigée par :**

| | |
|---|---|
| **WATIER, Patrick** | Professeur de Sociologie, université de Strasbourg |

**RAPPORTEURS :**

| | |
|---|---|
| **MAFFESOLI, Michel** | Professeur de Sociologie, Paris Descartes |
| **MOUCHTOURIS, Antigone** | Professeure de Sociologie, Université de Lorraine |

**AUTRES MEMBRES DU JURY :**

| | |
|---|---|
| **RABOT, Jean-Martin** | Professeur de Sociologie, Universidade do MINHO. Portugal |

A mon père (in mémoriam) et a ma mère Alaide, avec son sang potyguara et son amour de la France.

# Remerciements

Mes remerciements à celui qui m'a guidé dans ce travail, mon directeur de thèse Professeur Patrick Watier, et les membres du jury : Michel Maffesoli, Jean Rabot et Antigone Mouthchouris pour leur orientation, leur compréhension et leur soutien. A l'excellent travail de mes amis qui ont révisé mon français,Martine Becker et Alain Meynard. A mon amie Dominique Meynard, merci pour tous les appuis logistiques à Strasbourg, principalement au moment de la soutenance. A la solidarité et aux échanges toujours éclairants de mon compagnon Alberto Lacet. A ma famille, spécialement ma mère et mon frère Cicero Venicius qui m'ont soutenus tout au long de ce travail. A mon ami Eduardo Onofre qui a assuré les premières démarches avec l'Université et la ville de Strasbourg, et à ses amis qui sont devenus les miens : le Père Francisco, Suely Lemoine, Dr. Doralice et Simone Meyer.

Aux indiens Potiguara : Humberto Tiuré qui m'a accompagné sur le terrain, avec qui j'ai eu des entretiens et qui m'a permis d'accéder a ses documents et images personnelles. Aux leaders Carlito (Village Taiépe), Cacique Anibal, (Village Jaraguá), ex-Cacique Severino Fernandes, ainsi que les anciens Tonhô et le Pagé Chico ( Village SãoFrancisco) et l'ami Itamar Vidal ( Village Lagoa do Mato), merci à tous

# Table des matières

Remerciements ---------- 3

Table des matières ---------- 4

Liste de Abreviations----------8

Liste des annexes ----------11

Remarques Initiales----------12

Annonce du Plan----------37

Introduction Générale----------52

**I - Première partie - Parcours Théoriques----------59**

Introduction----------60

**A - Approche sociologique et anthropologique**----------68

Modele Traditionnel ----------80

La dynamique politique et sociale des Potiguara entre Tradition et Modernité----------84

La Contradition entre Tradition et Modernité----------97

Un bref historique du rapport entre les Potiguara et l'Institution Indigéniste----------100

Organisation Indigéniste----------103

Les Organisations des Indiens----------109

Les projets pour la valorisation culturel----------110

Conclusion----------114

**B - Approche d'Anthropologie Culturelle**----------119

Introduction----------120

L'identité Éthnique est l'expression des "valeurs fortes"----------123

L'Intériorité et religiosité des Potiguara----------126

La Traduction d'une Tradition Interculturelle----------132

Les Indiens et la Notion de Bonté Naturelle----------145

Les Premiers Contacts----------159

Conclusion----------168

**II - Deuxième partie- Parcours Instrumental et Théories Appliquées----------**173

**Approche Muséologique**----------174

Vers la Muséologie Contractuelle----------178

Le Choix Épistémologique----------184

Le Musée et la Société----------186

La Proposition Méthodologique----------191

Culture, Mémoire et Identité----------196

La Construction de la muséalité----------199

La caractérisation des Biens Patrimoniaux----------204

Le Patrimoine Immatériel----------205

La transmission de la Mémoire Orale----------208

Les Lieux historiques: grottes, cavernes, marques et bâtimenbts.----------210

Les Lieux Sacrés----------212

Autres Lieux Sacrés----------222

Lieux Enchantés----------224

Conclusion----------226

**III - Troisième partie- Les Activités de Résistance: éducation, culture indigène et lutte pour la terre**----------236

**A- A la Recherche d'Autonomisation** ----------237

Éducation Indigène----------238

La Traduction Comme Pédagogie d'Interculturalité----------244

Un Dialogue Entre Zones de Contact----------249

Des Dialogues Interculturels----------252

Les Pratiques éducatives de re-signification du rituel Toré----------256

La Participation de l'Université----------259

La Valorisation de la Terre: Rencontre entre Luttes et Identité Indigène-----263

Bilan des observations et recherches sur les documents du SNI----------267

Une mystification autour des cartes et documents historiques----------272

La Réunion au Ministère Publique----------277

L'Organisation Politique----------280

La Problematique de la Location des Terres----------285

Conclusion----------293

**B - Proposition-**----------297

Le Projet du Musée----------301

Politique de Développement Touristique et Culture Indigène.

De l'éthnique au tipique?----------302

Préserver la Culture est préserver la nature----------305

Les ressources environnementales et leur usage----------307

La Gestion du Musée----------311

La Gestion du Patrimoine Culturelle----------313

Le Projet Muséologique----------314

Le Rite du Toré----------315

Ethno Archéologie----------317

Des Evidences Rencontrées sur le Site Historique ----------319

L'Importance des recherches Archéologiques pour la Muséalité Potiguara-322

Le déterminisme environnemental----------326

La notion des zones et enclaves archéologiques----------330

Les recherches développées sur les Pétroglyphes et peintures rupestres à Paraiba --332

Le Culte à la nature, signé par les Pétroglyphes et peintures rupestres à Paraiba--334

Archéologie et Politique----------337

**Conclusion**----------**341**

**Bibliographie**----------344

**Annexes-**----------355

**Notes-**----------495

Résumé ----------**417**

Résumé en anglais----------**417**

# Liste de Abreviations

APOINME- Articulation des Peuples Indigènes du Nord-est, Minas Gerais et Espírito Santo

AGICAM- Agro-industrie Camaratuba SA

ASPLAN - Association des Planteurs de Canne à Sucre

CAPOIB- Conseil d' Articulation des Peuples Indigènes au Brésil

CNPI- Conseil National de Politique Indigéniste

CNRC- Centre National de Référence Culturelle

CIMI - Conseil Indigéniste Missionnaire

CTRT- Compagnie de Tissus Rio Tinto

CHESF- Compagnie d'Énergie Électrique de la Vallée São Francisco

DNPM - Département National de Production du Minerai

DPF/PB- Département de la Police Fédérale de la Paraiba

Ebape - École Brésilienne d'Administration Publique et des Entreprises

EMATER- Entreprise d'Assistance Technique et d'Extension Rurale de Paraiba

FGV - Fondation Getúlio Vargas

FPE - Front Évangélique Parlementaire

FUNASA - Fondation Nationale de la Santé

FUNAI- Fondation Nationale de l'Indien.

IBGE – Institut Brésilien de Géographie et de Statistique

IBRAM- Institut Brésilien de Musées

ICOFOM- Comité international pour la muséologie

ICOFOMLAM- Comité international pour la muséologie de l'Amérique Latine

ICOM- International Council of Museums

IDEME- Institut de Développement Municipal et de l'État

INCRA- Institut National de de Colonisation et de la Réforme Agraire

IPHAN - Institut du Patrimoine Historique et Artistique National

ISA- Institute Socio Environnemental

LEME - Laboratoire des Études des Mouvements Éthniques du Nord-est.

MEC- Ministère de l'Éducation

MPF - Ministère Public Fédéral

MINC- Ministère de la Culture

OIT- Organisation Internationale du Travail

ONU- Organisation des Nations Unies

OPIP- Organisation des Professeurs Indigènes

PBTUR- Entreprise Paraiban de Tourisme

PCH – Programme des Villes Historiques

PEGS- Programme d’études en gestion sociale

PI - Poste Indigène

PNM- Plan National des Musées

PNSM- Plan National du Secteur des Musées

PROALCOOL- Programme National d’Alcool

PRONAPA - Programme National de Recherche Archéologique

PNC - Plan National de Culture

PNGATI - Politique Nationale de Gestion Environnementale et Territoriale des Terres Indigènes.

SEBRAE- Service Brésilien de Soutien des Micro et Petites Entreprises

SEMA - Secrétariat de l’Environnement

SNI – Service National de Informations

SPHAN - Service du Patrimoine Historique et Artistique National

SPI - Service de Protection aux Indiens

TI -Terre Indigène

UNEMAT - Université d'Etat du Mato Grosso

UFPB - Université Fédérale de la Paraiba

# Liste des Annexes


| | | |
|---|---|---|
| Annexe 1 | Carte du Peuple Potiguara | p. 316 |
| Annexe 2 | Manifeste du MRSF 12 | p. 318 |
| Annexe 3 | Evaluation de l'Indien Potiguara Tiuré, participant à l'Auto-démarcation de 80 et à la reprise de 2012. | p. 320 |
| Annexe 4 | Souvenir sur la "« Prémière Rencontre Potiguara de Resistance » a la Baia da Traição. | p.321 |
| Annexe 5 | Photos des Marques en Pierre | P.322 |
| Annexe 6 | Le Toré | p. 323 |
| Annexe 7 | Carte de localisation des Terres Indigènes et Villages Potiguara – PB | p. 330 |
| Annexe 8 | Ethno-carte des usages actuels | p.331 |
| Annexe 9 | Ethno-Carte des Paysages | p.332 |
| Annexe 10 | Carte des impacts et des conflits territoriaux | P .333 |
| Annexe 11 | Lettres - SNI | p.334 |
| Annexe 12 | Recherche de Terrain | p.334 |
| Annexe 13 | Premières recherches archéologiques au Nord-Est brésilien | p.345 |
| Anexe 14 | Liste Préliminaire des Biens de la Culture Matérielle | P.393 |

## Des Remarques Initiales

Cette thèse est le résultat des observations directes et des études orientées vers la recherche de solutions appropriées à un équipement culturel correspondant aux besoins de développement des indiens Potiguara, au sens holistique et multidimensionnel. La problématique est née des conclusions de nos expériences professionnelles en contact avec les communautés locales. En tant qu'architecte en restauration des bâtiments historiques, j'ai été amenée dans l'exercice de ma profession à m'intéresser aux projets des musées, où j'ai eu l'opportunité de déterminer le problème que posent les biens culturels. Au-delà de la recherche et de la conservation, le musée offre au chercheur un moyen de communication avec le public, ce qui impulse le besoin d'approfondir le contenu des biens culturels ainsi que leur divulgation à travers un travail éducatif et culturel. Cette démarche m'a conduite vers des études approfondies par le biais d'un doctorat en sociologie, à la recherche d'un regard sociologique enclenché par la relation de travail avec le service public de l'État de Paraíba, centré sur la production culturelle. L'expérience de terrain dans différentes régions de l'Etat, par le contact avec les communautés locales et en étant témoin de la vitalité culturelle de certaines communautés, a fait apparaître les expressions de résistance culturelle, malgré l'aspect de désintégration sociale et culturelle qui s'est avéré prégnant. L'absence d'un système d'éducation public accessible et efficace pour tous, associé à la puissante industrie audiovisuelle et au système de communication de masse, a accentué le processus d'acculturation déjà en place. La modernité, ici représentée par un mode de vie venu de l'extérieur à travers les véhicules de communication, n'est pas traduite dans les codes de références locaux. Ce qui prévaut est une recherche de la séduisante consommation, qui, avec sa fonction grégaire, provoque la suppression des valeurs, des références et des compétences culturelles qui sont intrinsèques aux cultures locales. Le manque d'identité est à la base de la création d'un modèle de consommation mondiale. Selon le rapport du Programme de Développement des Nations unies de 2004[1], "les adolescents mondiaux" partagent une "culture pop globale unique, en absorbant les mêmes vidéos et la même musique et en

fournissant un marché énorme pour le tennis, t-shirts et des jeans à la mode". (BRANT, 2012 :5).

Dans ce contexte apparemment uniformisé de la mondialisation, les groupes ethniques se distinguent à travers leurs expressions culturelles particulières. Dans le cas des indiens du Brésil, ils sont vus génériquement comme deux sortes de réalités différenciées: les peuples et les cultures du nord de l'Amazonie, considérés « purs » et ceux du côté du Nord-est, considérés « mélangés ». Selon les anthropologues du LEME qui travaillent avec les indiens du Nord-est, la donnée distinctive pouvant être considérée comme une base pour les différencier au cours de ces trente dernières années et qui s'impose comme caractéristique, est le processus social appelé ethnogenèse, recouvrant autant l'émergence de nouvelles identités que la réinvention d'ethnies déjà reconnues. Ces anthropologues sont partis du constat de l'augmentation des ethnies parmi les Indiens du Nordeste: alors que dans les années 50, il n'y avait que 10 ethnies, quarante années plus tard, en 1994, on en dénombre 23. L'anthropologue OLIVEIRA (2004) a attribué cette différence aux lacunes ethnographiques et aux silences historiographiques, constatant que ce fait a rendu nécessaire la discussion des théories sur l'ethnicité et des modèles analytiques utilisés.

L'évidence d'un processus d'ethnogenèse a été rénforcée à partir des informations provenant de l'ensemble des résultats du recensement national du IBGE, pendant les périodes de 1991-2000 et 2000-2010. Entre 1991 et 2000, la population qui se déclare indigène a augmenté de 10,8% par an, en particulier dans les zones urbaines où cet étalement de la population indigène a été plus important, c'est-à-dire au Nord-Est du pays. Ainsi, on a pu constater un effet progressif de propagation généralisée de la présence indigène dans la population. Le recensement de 1991 a révélé qu'au moins un indigène auto-déclaré résidait dans 34,5% des municipalités brésiliennes; dans le recensement de 2000, ce nombre s'est élevé à 63,5%. Ce nombre a atteint 80,5% des municipalités brésiliennes (IBGE, 2012) dans les dernières données du recensement de 2010. C'est ce processus atypique par rapport aux progressions démographiques qui est expliqué comme résultant d'un phénomène d'ethnogenèse.

Ainsi, à cause du besoin d'approfondir la connaissance sur cette population, la méthodologie des enquêtes destinées à qualifier la caractérisation des minorités a été modifiée dans le recensement de 2010 avec l'introduction de la question d'appartenance ethnique, de la langue parlée au domicile et dans la localisation géographique. L'enquête sur l'indigène en tant que catégorie de couleur ou de race, qui existait seulement dans les questionnaires d'échantillon, a été introduite aussi dans le questionnaire basique, qui couvre tous les domiciles. De plus, un traitement spécial a été adopté dans le cas des Terres Indigénes, dont les enquêtes comportaient nombre de questions liées aux caractéristiques domestiques et aux aspects individuels, afin de mieux refléter leur spécificité. (IBGE, 2012)

Ainsi sont apparues des données qui permettent par comparaison de comprendre certaines particularités propres à chaque localité. Dans la population indigène croissante du Brésil, évaluée à 896,9 mille personnes (0,47% de la population totale du pays), la région Nord-est occupe la seconde place de concentration des Indiens, avec 25,9%,[2] de la population totale d'indiens. Remarquons que la plus grande concentration d'indiens au Nord-Est se trouve dans l'Etat du Pernambuco, avec 9 ethnies qui totalisent 6,8% de la population indigène du Brésil[3]. Cependant, les indiens Potiguara dans l'Etat de Paraíba sont le groupe indigène le plus nombreux du Nord-Est du Brésil. Dans la région urbaine et rurale des municipalités de Baia da Traição, Marcação, Rio Tinto, Mamanguape, Mataraca, une zone qui inclut les Terres indigènes et leurs alentours, on trouve une population de 14 299 indigènes, et selon la comptabilité générale du IBGE/2010, 20 554 personnes se considèrent Potiguara. Donc, 6 255 Potiguaras habitent hors de leur site d'origine.

Mais l'aspect le plus remarquable qui ressort des données démographiques de 2010, est que l'État de la Paraiba détient deux municipalités - parmi les 10 municipalités nationales-, qui ont la plus forte proportion de populations indigènes, si on la compare à la population totale de ces 10 dernières années. La municipalite de Marcação est classée en seconde position et Baia da Traição en quatrième position. Dans le recensement de 2000, la Baia da Traição n'occupait que la sixième place. Il s'est donc produit une modification significative avec l'introduction de la municipalité de Marcação qui compte 66,2% de population indigène. Au Brésil, cette donnée est

seulement dépassée par les 88,1% trouvés dans la commune de Uiramutã dans l'État de Roraima (IBGE, 2012).

La position de la ville de Marcação, avec la grande concentration d'habitants qui affirment leur identité ethnique, s'explique par le mouvement de la reprise du territoire. Leurs revendications s'intègrent au processus de l'émergence ethnique des Potiguara de la Paraiba, à travers la demande de possession des territoires traditionnels qui a éclatée au début des années 1980 avec la Terre indigène (TI) de Baia da Traição, puis reprise à la fin des années 1980 avec la Terre Indigène de Jacaré de São Domingos, et à partir des années 1990 avec la Terre Indigène de Monte-Mór. A partir de 2012 a été repris le mouvement de démarcation du village du Taiépe, qui est toujours en cours.

La question de l'émancipation des municipalités à partir de la nouvelle Constitution à la fin des années 80 et pendant les années 90 a été aussi décisive, car l'augmentation des ressources fédérales provenant du fond de participation des municipalités a motivé l'État à procéder à la création de nouvelles municipalités. Dans l'État de Paraiba, à travers la loi de l'État nº 5913 (de 1994), ont été reconnues 52 nouvelles unités administratives municipales et Marcação figurait dans ce groupe. Auparavant, Marcação était un district de la municipalité de Rio Tinto et selon des entretiens avec leurs habitants, cette population était constituée de « caboclo ». (MARQUES, 2009; 138). Le « caboclo » est une expression qui désigne le métissage d'indiens avec les blancs (qui incluent les noirs). A partir du mouvement d'auto-démarcation dans les années 80, l'affirmation de l'ethnie indigène s'est élargie. Mais selon VIEIRA (2001), il faut remarquer que les Potiguara se pensent comme des « caboclo » et se dénomment indiens dans les circonstances où il faut démarquer les frontières dans les situations où entrent en jeu leurs rapports avec les blancs.

Ces données introduisent un scénario pour identifier la position qu'occupent les indiens Potiguara dans le contexte de la réalité nationale. En même temps, le cas de Marcação illustre et approfondit les questions relatives à une part significative de la population qui vit le processus d'ethnogenèse au Nord-est du Brésil.
Il est aussi instructif pour évaluer l'importance psychosociale des luttes pour la reconnaissance des droits, pour comprendre que ce qui est prioritaire sous l'angle de

leur droit à la survivance est de leur assurer leur territoire en tant que base matérielle, et leur culture en tant que source spirituelle.

L'étude de cas relève des questions structurantes et nous estimons que leur approfondissement va générer des orientations multisectorielles pour l'organisation d'une institution muséale dédiée à l'élaboration des politiques culturelles de l'ethnie. Le contexte met en évidence :

**La Mondialisation et les mouvements de résistance locale : Politiques de municipalités et de sauvetage de la culture traditionnelle.**

La conception de l' « Agenda 21 de la Culture » à l'origine du processus qui a démocratisé les politiques publiques implantées au Brésil (Ortiz[4],2007) et l'organisation parallèle du *Forum des Autorités Locales* (FAL), la création de FLACMA (Fédération latino-américaine des villes et municipalités autonomes) sont des initiatives basées sur la diffusion des idées issues du mouvement municipal à travers le monde, avec les réseaux IULA - sections locales du Syndicat International des Autorités et la répercussion des expérimentations dans le champ des politiques prises par la Mairie[5] de Porto Alegre, avec la création d'un budget participatif et l'organisation du Forum pour l'Inclusion Sociale. Ce sont les expressions d'un cadre dans lequel les mouvements sociaux participent aux décisions qui ont changé les politiques urbaines et culturelle dans la transition des siècles.

La croissance de la demande mondiale de biens et services culturels associée à l'augmentation de certains marchés culturels tels que le phonographe, l'édition et le cinéma, et à la profusion d'un ensemble de nouvelles technologies de l'information et d'une multitude de multimédias, combinés avec la nouvelle convergence numérique, tout cela a donné un élan particulier au processus d'industrialisation du symbole et a intensifié l'information et les flux communicationnels dans le monde entier. Ensemble, ils ont fourni un cadre qui a rapidement changé la réalité sociale mondiale, attirant l'attention des acteurs et des activistes des mouvements culturels. Dans ce sens, l'approche de G. DURAND (1993) est intéressante dès lors que l'on se questionne à propos d'une esthétique de la réception de la culture indigène par le monde occidental, ce dernier étant considéré par DURAND comme une société

scientiste et iconoclaste, dont l'activisme culturel propose un gigantesque procédé de remythisation à l'échelle planétaire comme moyen de rééquilibrage, « moyen qu'aucune société n'avait jusqu'ici possédé dans l'histoire de l'espèce. (...) Pour nous, Occidentaux, le « recours à l'Orient », l'acceptation de régimes et d'essaims d'images véhiculés par l'art de l'Orient ou par l'art de civilisations autres que la nôtre sont un moyen, le seul moyen, de rétablir un équilibre humaniste réellement oecuménique. » (DURAND, 1993 :124).

Les nouvelles technologies de l'information ont eu dès le début un impact international. Dans les années 60, l'UNESCO a organisé des discussions que nous prendrons en compte dans l'approche muséologique a la deuxième partie de la thèse. Finalement, le résultat de ces discussions encadrées par l'UNESCO a entrainé les politiques culturelles des pays qui font partie de ces contrats interculturels internationaux. Ils ont finalisé les principaux instruments juridiques transnationaux responsables de la discipline et le traitement juridico-politique des thèmes et des questions touchant la culture populaire et / ou traditionnelle, le patrimoine culturel immatériel et les nouvelles relations entre la culture et le développement. Il faut considérer que toutes ces décisions relatives à un patrimoine collectif ont énormément évolué et gagné en densité institutionnelle au détour des années 90, elles sont enracinées historiquement par leur accumulation tout au long de l'histoire de la culture occidentale. D'ailleurs, elles jouent un rôle très important dans le maintien et l'affirmation de cette tradition et par conséquent, il faut remarquer l'actualisation des réseaux d'activistes au niveau mondial pour produire des pressions sur les gouvernements nationaux et les organisations transnationales, en vue de l'adoption des nouvelles politiques culturelles, comme cela s'est passé par rapport à la votation pour la promulgation de la Convention sur la Protection et la Promotion de la Diversité des Expressions Culturelles au sein de l'UNESCO en 2005. La Convention a été approuvée avec 151 voix pour et seulement les États-Unis et Israël ont été contre ! Leonardo Brant a rappelé que derrière cette votation un mouvement a été repris par les organisations socio-culturelles, les producteurs indépendants organisés en coalitions et en réseaux à travers le monde.[6] Ce mouvement international indépendant a trouvé refuge dans des pays comme la France, le Canada, la Suède et le Brésil, qui perçoivent les effets de strangulation les plus visibles dans leurs cultures locales. Ce document est à présent appliqué par les

divers organismes et secteurs qui recherchent une plus grande équité dans le commerce international, ainsi que dans les pays membres qui ont ratifié la Convention dans leur législation nationale. ( BRANT, 2012). Au Brésil, la Convention ratifiée en Décembre 2006 renforce une politique déjà implantée à travers la Constitution de 1988. Le ministre de la Culture, Gilberto Gil,[7] a alors été le responsable de sa traduction dans les politiques internes de promotion de la diversité.

Le conflit entre le local et le mondial est à la base des questions relatives à la conceptualisation de la culture brésilienne. L'intérêt porté aux biens culturels s'est concrétisé institutionnellement au Brésil, une fois les premières bases posées par le mouvement moderniste dans les années 20[8]. L'affirmation d'une culture brésilienne et la modernisation ont été les étendards de ce mouvement qui a mis en évidence la problématique de la nationalité. Selon des analyses menées sur la modernité au Brésil, la modernisation et la culture brésilienne sont deux aspects conflictuels parce que la conception de la modernité au Brésil est vue comme un modèle venu de l'extérieur admiré ou suspecté, mais néanmoins un modèle absorbé. ( OLIVEN, 2001, ORTIZ,1991, CANCLINI, 2000)

Actuellement, il faut considérer la valorisation de la culture en tant que signe d'appartenance aux communautés locales comme un instrument efficace pour faire opposition à la situation d'aliénation produite par la globalisation culturelle, car il constitue un capital social qu'il faut savoir apprécier en tant qu'outil déclencheur d'évolutions dans ces communautés. La production culturelle dans les organisations populaires et les communautés traditionnelles selon le modèle communautaire est le résultat des relations basées sur les réseaux de coopération et de confiance. Les nouvelles technologies de la communication peuvent contribuer positivement à cette production quand elles sont développées par des individus organisés à l'intérieur et à l'extérieur d'un groupe facilitant l'accès à l'information et à la connaissance. Cette constatation rejoint la volonté de résoudre la problématique de la protection de la diversité culturelle par rapport aux inégalités sociales et à identifier la gestion sociale comme un outil pour déclencher des projets de développement.

**La valorisation de la durabilité dans les cultures traditionelles**

Considérant que l'auto-préservation des communautés traditionnelles dépend de la maintenance de leurs écosystèmes où ils ont construit leur mode de vie, le rôle de la culture traditionnelle a été reconnu en tant que source pour identifier des solutions durables déjà acquises socialement et historiquement. Et en tant qu'un ensemble de pratiques et de connaissances accumulées dans la vie quotidienne, en interaction avec une zone géographique particulière, les connaissances traditionnelles comprennent des expériences qui résultent d'une intégration entre les humains et la terre. Cette pratique s'inscrit donc dans la biodiversité. Dans la « Déclaration de São Paulo sur la Culture et la Durabilité » résultant de la réunion des hautes autorités sud-américaines, la culture a été reconnue comme le quatrième pilier du développement durable ; elle apporte une dimension d'articulation et génère l'équilibre entre l'économique, le social et l'environnement. Cette déclaration, en avril 2012, a anticipé la conférence des Nations Unies sur le développement durable se tenant au mois de juin à Rio de Janeiro, la « Rio +20 », et son contenu a été reconnu et valorisé pendant la Conférence. Selon cette déclaration, la culture est ce qui permet la promotion du «bien vivre» et qui créé un enrichissement du point de vue de la durabilité.

La notion du «Bien-être», appelée *Sumak Kawsay* en quechua, *Sumaq Qamaña* en aimara*, Teko Pora* en guarani, sont des expressions, dans les langues des peuples autochtones latino-américaines, qui représentent la perspective commune du respect dû à la terre, la *patcha mama,* référence culturelle qui ne doit pas être perdue dans la perspective du développement durable. C'est à partir de cette perspective que s'ouvre une nouvelle dimension dans la question de la réélaboration de la culture dans les Terres Indigènes. On a vu que la FUNAI a institué des mesures qui prouve sa préoccupation de la sécurité alimentaire, à travers la préservation des ressources environnementales dans les Terres Indigènes. En 2010, une équipe de chercheurs de la Coordination Générale de Monitorat Territorial de la FUNAI (GGMT/DPT/FUNAI) a réalisé une étude en collaboration avec les Potiguara, à partir d'officines et de recherches sur le terrain, pendant lesquelles fut effectué un examen systématique des collectes des connaissances ethno-environnementales, accumulées par transmission orale pendant des siècles. Le diagnostic ethno-environnemental, la division en zones (zonage) ainsi que le plan de gestion territorial

et de sauvegarde ont déjà été réalisés. Il reste la dernière phase, qui est celle de l'exécution du monitorat et de l'évaluation.

Comment introduire les renseignements ethno-environnementaux, diagnostiqués comme étant un outil des pratiques effectives à travers le projet éducatif du musée ? Quelles sont actuellement les pratiques pédagogiques au sens de la formation des consciences et des pratiques pour la préservation des ressources naturelles ?.

On constate que le cadre environnemental des terres Potiguara comporte différents aspects contraires au thème central de la durabilité, à l'exemple de: la croissance de la population; la déforestation; les activités productives éventuellement nuisibles aux écosystèmes locaux (tels que la carcinoculture, la production de charbon de bois, la plantation massive de la canne à sucre, par exemple); l'extension des limites du territoire, etc. Ce cadre est à la base de la multiplication de graves conflits qui ont secoué la socialité à l'intérieur de la communauté des Potiguara, conflits inhérents aux divergences d'intérêts des différents secteurs ou «classes». Dans la troisième partie de la thèse est présentée la problématique des déprédations des ressources environnementales au sens social, politique et juridique, et ce qui est constaté est justement le manque de moyens pour le contrôle social sur les ressources naturelles. D'un côté, de puissants envahisseurs qui sont là pour exploiter les ressources naturelles sans se préoccuper des conséquences sur l'environnement et de l'autre côté, les résultats dramatiques pour les communautés qui dépendent de ces ressources pour survivre, sans pouvoir concrètement s'opposer aux envahisseurs. L'organisation de la gestion interne imposée par l'Institution indigéniste a créé une structure très verticale, ce qui ne contribue pas à une égale répartition des responsabilités, principalement quand les leaders sont alliés aux intérêts des entreprises et profitent des avantages.

La proposition d'implanter des expériences en gestion sociale avec des orientations systématiques de participation comme moyen d'implanter dans la conscience collective le sens de responsabilité sociale doit faire partie de l'action éducative du musée. Il est incontestable que la culture traditionelle liée à l'aspect économique contribue à former une conception d'utilisation durable de l'environnement et cette approche fait partie des solutions à mettre en œuvre pour correspondre au rôle attendu des musées en Amérique Latine. Il est également certain que tout cela

amène le musée à renforcer une éthique de reconnaissance, au sens holistique, multidimensionnel, par rapport aux principes qui prescrivent les droits des Potiguara sur leur patrimoine.

Mais nous devons considérer le questionnement qu'Antonio Carlos Pereira de Andrade a soulevé dans sa thèse sur le rapport entre culture et durabilité dans la société des Potiguara est opportun. Selon lui, la supposition qu'il existe un lien entre ces sociétés et la coexistence harmonieuse avec l'environnement naturel grâce à une gestion durable des écosystèmes contenus dans leurs territoires est la plus grande «valeur ajoutée» à la culture indigène d'aujourd'hui. Cette association provient d'une esthétique environnementale dès le XIXème siècle, comme conséquence de la perte de confiance vis-à-vis du système économique et social de l'Occident. La lutte pour la préservation des forêts, de la faune et de la vie sauvage constituera l'axe principal de la constitution de cette phase esthétique de l'environnementalisme. Le problème est que cette vision présuppose la permanence d'un état « sauvage » pour cette population qui au contraire désire adhérer à un mode de vie « civilisé », donc ils augmentent leurs demandes de biens et services et cette accession au marché de la consommation requiert la production du revenu monétaire. (ANDRADE, 2008 : 4) Pourtant la culture est devenue un élément clé de la durabilité pour les Potiguara mais avec une connotation politique, c'est-à-dire la culture est invoquée comme une valeur à négocier devant la société nationale et transnationale, mais ce qui est constaté est que la valeur culturelle indigène n'est pas liée uniquement au caractère distinctif du peuple, au sens anthropologique.

A propos de l'usage du concept « Sumak Kawsay », il faut considérer qu'il ne peut se dissocier des concepts comme la décolonisation (du pouvoir et du savoir) et la dé-marchandisation de la vie. Il est considéré comme un principe éthico-moral provenant de la recherche d'une «vie pleine», en harmonie entre matériel et spirituel, le soi-même et la Terre-Mère. C'est un style de vie qui, selon le chercheur[9] basque Katu ARKONADA, nous enseigne "non à vivre mieux, mais à vivre bien avec moins" et selon l'économiste équatorien Pablo DÁVALOS, c'est une forme politique ancestrale de résistance au Capitalisme et à la modernité, se présentant comme une alternative au mode de production, de distribution et de consommation de ce système. (SBARDELOTTO, 2010). L'adoption de cette hypothèse nous invite à

approfondir la possibilité que le *Sumak Kawsay*, *Sumaq Qamaña, Teko Pora* aient un principe muséal commun aux peuples de l'Amérique Latine, dotés d'une culture ancestrale entretenue jusqu'à aujourd'hui. En la prenant comme point de départ, elle va nous permettre d'établir des liens entre le présent et le passé, comme un principe actif qui va donner une possibilité d'interprétation des manifestations. Il faut remarquer qu'à travers certains aspects des expressions de la religiosité indigène, la cosmovision traditionnelle assure les liens éthico-moraux entre les humains et la terre. Mais il faut rechercher comment cette « weltanschauung » s'exprime à travers les savoirs traditionnels des Potiguara, par l'ensemble des pratiques et savoirs accumulés dans la quotidienneté dans l'interaction avec leur espace physique. C'est là qu'est conservée la mémoire des expériences résultant de l'interrelation entre les humains et la nature (incluant les non-humains dans ce contexte). L'anthropologue Philippe DESCOLA, à travers ses expériences ethnographiques chez les Indiens Achuar de l'Amazonie équatorienne, a vérifié qu'ils ne partagent aucunement cette cosmologie qui est propre à l'Occident : des êtres appelés naturels, notamment les plantes cultivées et la plupart des animaux, sont dotés d'attributs identiques à ceux des humains qu'ils résument par la possession d'une âme qui leur assure la conscience réflexive et l'intentionnalité. « La nature n'est pas ici une instance transcendante ou un objet à socialiser, mais le sujet d'un rapport social. » (DESCOLA, 2000). Il faut entendre par là une faculté qui range certains non-humains parmi les "personnes" en ce qu'elle les rend capables d'éprouver des émotions et leur permet d'échanger des messages avec leurs pairs comme avec les membres d'autres espèces, dont les hommes. Cette communication qui ne passe pas par le langage est rendue possible par l'aptitude reconnue à l'âme de véhiculer sans médiation sonore des pensées et des désirs vers l'âme d'un destinataire, modifiant ainsi, parfois à l'insu de celui-ci, son état d'esprit et son comportement.

Dans la deuxième partie de la thèse sera présenté le résultat des travaux de recherche en sociologie des religions (BARCELLOS, 2005, SILVA, 2011) qui ont des approches sur les pratiques ritualistiques que les Potiguara intègrent aux lieux historiques et sacrés. (la terre, la forêt, l'eau, les grottes, etc....). L'on considère que les pratiques spirituelles indigènes relient les humains entre eux ainsi qu'aux non-humains à travers les rituels dans les lieux sacrés. La force du lieu a une valeur

provenant de la mémoire ethnique. Le « caboclo » sent l'énergie du lieu car il est en rapport avec les ancêtres qui sont présents dans ces lieux. Ce sont des lieux qui ont une affinité spéciale parce qu'ils sont en rapport avec l'histoire de vie de ces ancêtres, comme la forêt, ou sinon c'est la force tellurique du lieu qui attire également les morts et les vivants, comme les grottes ou les cascades. Ces endroits sont utilisés pour la réalisation des rituels. Les rituels utilisent des formes qui ont un contenu symbolique et le rôle profond du symbole est la « confirmation » d'un sens, mais pour le sentir il faut une liberté personnelle, la liberté est créatrice d'un sens. Gilbert DURAND (1993) pose le danger du dogmatisme de la convention quand le symbole est menacé par le régionalisme de la signification. Cela se passe quand une image a avant tout pour fonction une reconnaissance sociale, une ségrégation conventionnelle : « c'est le symbole réduit à sa puissance sociologique ». (DURAND, 1993 : 34)

Voilà toute l'ambivalence de l'usage des rituels par les pratiques éducatives. Même si ce sont des héritages culturels, leurs pratiques font partie des mesures pour la survivance de ces expressions par une approche patrimonialiste. Mais comment les pratiquer sans provoquer une réduction de l'esprit à la lettre, risquant de les scléroser en dogmes. L'imagination symbolique se veut éveil de l'esprit. « La vertu essentielle du symbole (...) étant d'assurer au sein du mystère personnel la présence même de la transcendance. » (DURAND, 1993 : 35)

Au de-là des rituels, c'est-à-dire des pratiques au sens politique/religieux, la situation demande des actions complémentaires aux champs d'apprentissages, des échanges de connaissances interculturelles et de l'économie solidaire dans les pratiques du terrain, en relation à la terre. Ces présupposés et doutes sont pertinents par rapport au projet du musée. Nous allons introduire une des préoccupations essentielles du projet muséologique qui est la question de l'identification et de l'exposition des biens constituant le patrimoine culturel des indiens Potiguara.

## Le Projet Muséologique

### L'identification de la muséalité du groupe social

La caractéristique principale d'un musée, en tant qu'institution, est la possession de collections. Le muséologue DELOCHE (2001) a remarqué dans sont oeuvre

l'importance de la réception esthétique de l'exposition, en rapport avec sa dimension sociale et institutionnelle. Comme il n'existe pas de collection instituée, nous devons, dans un premier temps, découvrir dans notre étude ce qui serait le plus significatif en tant que collection. En principe, les recherches autour d'un projet scientifique du musée partent d'une méthodologie appliquée à sa collection et il nous faut alors réfléchir aux éléments qui peuvent composer cette future collection.

Le point de départ est de comprendre ce qui est muséalisé actuellement, car la plus expérimentée des formulations théoriques actuelle dans la muséologie est le rapport entre la science de la communication et les concepts développés sur la muséalité. La muséalité analyse la valeur fournie par la société et l'information culturelle des objets. Si cette direction est déjà établie, la muséographie va avoir une communication adéquate et le projet peut acquérir une unité. C'est pour ces raisons que la muséalité est considérée comme la question fondamentale à soulever. Elle est le lien entre théorie et pratique du musée (MENSCH,1992). Il s'agit de comprendre les muséalités produites à l'intérieur des groupes, et la sociologie va disposer des ressources pour cette recherche. Les partisans de la Nouvelle Muséologie ont priorisé le contenu communiqué par les objets, mettant l'accent sur les concepts, idées où impressions, et les techniques de recherche en général sont empruntées à la sociologie où à la communication (MENSCH,1992).

L'expression « muséal », fondé par le muséologue tchèque Zybnek Z. Stránský, indique la détermination axiologique du champ cognitif de la Muséologie. L'éthique de reconnaissance repose sur une valeur conçue par la société, c'est-à-dire, concernant la muséologie, une valeur de culture et de mémoire. A partir de là seront évalués les instruments avec lesquels peut être réalisée la connaissance d'une manière plus effective. Pour la mise en valeur, soit par le caractère exceptionnel (comme valeur de la culture) soit par son importance comme témoignage (expression de la valeur de la mémoire), les deux qualités font appel à l'exposition de l'objet comme ressource de communication. Cette condition explique l'importance du contenu qui sera communiqué en tant que critère pour la constitution d'une collection pour le musée, qu'il faut proposer à partir de la définition des critères de valeur consacrés par les indiens Potiguara. De même qu'il faut assurer l'archivage et la conservation des registres qui fixent leur mémoire orale, leur culture traditionnelle,

la documentation historique[10] et une bibliothèque spécialisée en culture indigène avec la présentation des œuvres produites par ou sur les Potiguara.

Le choix adopté par les musées des indigènes est qu'il faut partir du principe même de l'identité qui soutient l'ethnie. L'ethnogenèse du peuple Potiguara repose sur la valorisation de ce qui les distingue en tant qu'Indiens. L'identité indigène est le principe qui va établir leurs critères de valeur culturelle.

La notion d'identité culturelle comme critère de base pour la réflexion sur ces questions transforme le principe de valeur culturelle traditionnellement adopté par les musées. Le musée traditionnel observe la qualité de l'objet en lui-même et, dans la perspective de l'ethnicité, la valeur du bien culturel est relativisée par rapport à son importance en tant qu'objet de référence identitaire. Ceci, dans la perspective relationnelle, va s'élaborer par une relation qui différencie et montre la distinction du groupe dans une situation de contact. Issue de l'œuvre de Fredrik Barth, cette conception dépasse les alternatives objectivistes et subjectivistes, où les critères externes ou internes vont déterminer ce que représente un groupe ethnique. Selon Barth (1998), c'est l'ordre des relations entre les groupes sociaux qui permet de saisir le phénomène identitaire (CUCHE,2004). « L'identité ethnique est utilisée comme un moyen d'établir les limites du groupe et renforcer leur solidarité. Dans cette conception, la continuité des groupes ethniques n'est pas expliquée en termes d'entretien de leur culture traditionnelle, mais elle dépend des limites du groupe, de la continue dichotomisation entre les membres et les non-membres (nous / eux). Les traits culturels qui délimitent les frontières du groupe peuvent changer, et la culture peut être l'objet de transformation sans que cela consiste à vider la solidarité ethnique. » (LUVIZOTTO, 2009 :31)

Parmi les contributions de nombreux auteurs qui permettent l'examen des spécificités d'une identité ethnique, il y a l'importante question de l'origine, issue de la contribution wébérienne sur les groupes ethniques. La croyance subjective, à l'origine commune, est une boucle caractéristique de l'appartenance ethnique. Cette valeur essentielle pour l'élaboration de l'identité ethnique est une référence importante pour l'identification de la muséalité, car cette origine commune représente

la valeur de mémoire. Notre hypothèse à propos de la muséalité actuelle des Potiguara considère comme principe de départ que l'identité indigène va établir les critères de valeur culturelle et l'origine commune de la valeur de mémoire. Nous prenons en considération le rôle axial de l'origine, exposé par exemple dans la proposition de Lapierre (1998) et Poutignat & Streiff-Fenart (1998) : « l'identité ethnique est une forme d'organisation sociale où le système de catégorisation est basé sur une origine supposée. » (LUVIZOTTO, 2009 :32). La valeur culturelle sera plus significative si elle se réfère à la valeur de mémoire. Selon notre supposition que les préférences culturelles s'établissent en accord avec cette hiérarchie des valeurs, nous allons mener notre proposition pour la création d'une ligne de recherche en archéologie comme source de connaissance et d'identification des biens culturels qui sont des témoins de cette origine commune.

Mais il faut considérer que le concept de culture ne se limite pas aux aspects purement ethniques. Compris dans ses dimensions anthropologiques et sociologiques, il est articulé à d'autres catégories comme la nation, la classe, le sexe, la religion. Dans ce sens, nous citons les paroles de LUVIZOTTO : « la culture comprise à partir de ce point de vue articule cette diversité des relations produites dans la vie quotidienne, combinant leurs significations symboliques, constituant ce que Geertz (1978) a appelé réseau de sens. Une dynamique qui rompt avec la vision de la culture au singulier, se référant à l'idée que la culture est mieux comprise si elle est insérée dans des univers multiples, coexistant, et l'expérience de ces mouvements en processus constant de métamorphose » (LUVIZOTTO, 2009 :34)

Dans les critères qui vont délimiter le choix de la muséalisation avec l'inclusion des biens matériels et immatériels représentatifs pour le peuple potiguara, il faut considérer l'expression utilisée par le muséologue Zbynék Z.Stransky « sélection passive », quand l'objet est choisi par un réflexe spontané de la réalité naturelle et sociale. Mais il affirme que pour saisir les objectifs d'une fonction sociale préalablement définie, il faut réaliser une « sélection active ». Celle-ci exige « la recherche des moyens et formes de saisir les côtés de la réalité qui ne sont pas fixés matériellement, mais qui sont d'une importance essentielle pour la saisie de l'essence et de la valeur du phénomène suivi. »[11] (ISS 6, 1984 :149) Et finalement

« lier la soi-disant sélection passive à la sélection active ». Cependant, la sélection de la collection du musée est dépendante d'une définition a priori de la fonction sociale qu'elle va incarner.

**Les éléments constitutifs de l'éthnicité**

Le renforcement mental et spirituel du processus identitaire en marche a eu lieu en synchronicité avec les luttes qui graduellement ont permis aux peuples Potiguara d'obtenir la démarcation d'une grande partie de leurs terres. C'est à partir des luttes pour la démarcation du territoire de la fin de la décennie 70 jusqu'à aujourd'hui que les Potiguara se sont employés à utiliser des signes distinctifs. La vitalité de l'organisation politique démontre que c'est dans cette dimension que s'opère une dynamique sociale signifiante. Mais il faut considérer les observations de l'anthropologue GRÜNEWALD (2004), qui a remarqué que si le cotê politique de l'ethnicité est bien répandu, il a été montré par Epstein (1978) que le comportement ethnique n'est pas seulement rationnel, que l'identité ethnique peut être une motivation antérieure et une précondition à une action rationnellement intéressée. Cette position de Epstein est en accord avec OLIVEIRA (2004) quand il affirme que « l'émergence d'une nouvelle société indigène est non seulement la Loi sur l'autorité du territoire, la soumission aux mandats administratifs, politiques et l'imposition culturelle, il est aussi celle de la communion des significations et des valeurs, le baptême de chacun de ses membres, l'obéissance à une autorité à la fois religieuse et politique. Seul le développement des utopies (politiques, religieuses / morales) permet de surmonter la contradiction entre les objectifs historiques et le sentiment de loyauté envers les origines, la transformation de l'identité ethnique dans un dispositif de retenue pour une pratique sociale efficace appliquée par le processus de territorialisation. » (OLIVEIRA, 2004 : 34,35)

Pourtant il faut considerer qu'il y a une force qui mobilise cette dynamique des Potiguara, provenant des pratiques des cérémonies ritualistiques. La manifestation culturelle distinctive de l'indianité au Nord-est est une forme puissante de communion sociale à travers la ritualisation du Toré. Le Toré porte le pouvoir du rite, qui par sa répétition créé un continuum exceptionnel et distancié de la notion du

temps ordinaire. Ce rituel permet une expérience intime différenciée, selon les dires des Indiens ils se sentent en communion avec leurs ancêtres. L'anthropologue OLIVEIRA a constaté que l'unification de chaque communauté ethnique a pour origine l'imagination d'une unité religieuse et ceci va permettre de créer les bases internes pour l'exercice du pouvoir. Cette unité religieuse provient du culte des ancêtres, qui seraient des « vieux troncs » dont les descendants sont "les extrémités des branches." « Lorsque les chaînes généalogiques ont été perdues dans la mémoire et qu'il n'y a pas de liens tangibles entre les villages anciens et les nouveaux villages, ils ont besoin de faire appel aux "enchantés" pour sortir de l'état de «mélange» dans lequel ils ont été placés. Seulement alors ils peuvent reconstruire eux-mêmes la relation avec leurs ancêtres et être alors comme les «extrémités des branches. » (OLIVEIRA, 2004 :29).

Dans le cas des indiens Potiguara, les fêtes du Saint–Patron (un héritage de l'époque des villes missionnaires), de Saint-Michel et de Notre Dame de la Conception ont établi à partir du XVIIe siècle une mémoire qui a persisté jusqu'à aujourd'hui. Ces fêtes sont à l'origine des liens d'où découle la socialité qui unifie les villages des Potiguara, elles ont aussi offert les lieux et les moments pour pratiquer le Toré. Elles contextualisent les expressions « tradition », « union » et « blague » que les indiens utilisent pour qualifier le Toré. Il y a un «envolvimentisme », expression utilisée par le sociologue MAFFESOLI pour caractériser des situations comme celles développées par les fêtes religieuses, illustrant cette puissance du communautaire.

Selon M. MAFFESOLI, elles sont l'expression du collectif, surtout pour faire prévaloir la différence et l'échange où s'exprime la suprématie du vouloir-vivre ensemble, une expression du tribalisme postmoderne (RENAUD, 1991). Le sociologue soutient qu'à l'inverse de la vision monothéiste sémitique qui a engendré « La Violence Totalitaire» (1979) pendant la phase moderne, dans la postmodernité prévaut la conception païenne des cycles où « le temps revient ». (MAFFESOLI, 2012).

L'anthropologue OLIVEIRA (2004) a développé le thème du retour dans son ouvrage « Le voyage du retour », une collection d'études anthropologiques sur le processus d'ethnogenèse des Indiens du Nord-est. Le ´retour' à une origine est une expérience

primaire, individuelle, mais également traduite en connaissances et récits associés. Selon l'anthropologue, c'est la résolution symbolique et collective de la contradiction entre la trajectoire historique déterminée par plusieurs facteurs et l'origine d'où découle la force politique et émotionnelle de l'ethnicité. Il remarque encore la relation entre l'ethnicité et le territoire et entre l'ethnicité et la caractéristique physique des individus. Il y a un lien puissant entre le sens de l'appartenance ethnique et un lieu spécifique, où l'individu se relie à ses pouvoirs magiques et s'identifie avec la terre elle-même dont il se sent partie intégrante.

La compréhension de cette résolution symbolique est fondamentale pour identifier les biens du Patrimoine qui ont pour fonction d'institutionnaliser l'histoire, personnifier et légitimer des valeurs qui soutiennent l'organisation sociale. Car sera considérée comme culture patrimoniale indigène l'actualisation culturelle motivée par la formation des valeurs identitaires de l'ethnie. L'origine de l'application de la politique patrimoniale vient du besoin de défendre des valeurs menacées[12], et le sauvetage de ces expressions culturelles fait partie d'un processus d'autorégulation et de demandes d'approfondissement des valeurs.

L'approche du retour demande à notre avis de substituer au symbolisme du cycle bidimensionnel un niveau plus complexe du symbolisme géométrique qui requiert la perspective tridimensionnelle. Le cas des Potiguara est plus proche d'une formation des cycles en spirales. Et les spirales font des mouvements ascendants et descendants qui peuvent être évalués à travers des gains et des pertes. Le retour, la «répétition » de l'histoire qu'ils veulent construire au présent contribue à la réaffirmation de leur esprit tribal, mais dans une nouvelle condition historique. Le monde moderne a imprimé des marques visibles dans le territoire, qui sont actives dans leurs institutions et vivantes dans la mémoire orale de la collectivité, ce qui a exigé l'apprentissage et l'intégration de nouvelles habitudes. Leur histoire contemporaine indique qu'il y a une interaction entre les trois facteurs qui composent le processus d'organisation sociale qu'implique la territorialisation : l'identité ethnique différentielle, les mécanismes politiques spécifiques et la réélaboration culturelle. Mais reste absent de l'ensemble la redéfinition du contrôle social sur les ressources de l'environnement, qui constitue le grand défi et fait partie des luttes pour l'appropriation de leur territoire. .

## Le projet du Musée

### La promotion de la gestion sociale du Patrimoine Culturel

La gestion des musées est un thème transversal du Plan National Sectoriel des Musées, qui est encadré par le Plan National de Culture. Il postule qu'il faut consolider des systèmes de participation sociale dans la gestion des politiques culturelles. Pour atteindre cet objectif, mentionnons la création de réseaux permettant l'accessibilité et assurant des systèmes de gestion compartimentés, des systèmes consultatifs délibératifs dotés de représentativité et avec participation sociale directe, etc... En tant que transversaux, les principes méthodologiques de la gestion participative doivent impliquer la participation de la communauté dans le processus de préparation du plan muséologique en ses différentes dimensions et étages. Selon le « Statut des musées », la gestion participative est une condition préalable pour la construction des plans de musées.

Le PNSM, qui incarne le modèle du Gouvernement Fédéral dans le domaine de la politique culturelle publique des musées, est axé sur la question de la promotion du développement socio-économique, considérant la valorisation des ressources de la culture locale. Il faut considerer que le PNSM offre des paramètres et des critères issus des discussions à l'origine du processus qui a démocratisé les politiques publiques implantées au Brésil. Cet instrument qui représente la volonté de l'État est un rouage décisif pour l'exécution des plans et projets, unifiant et systématisant les actions des travailleurs de la culture. Mais la conception d'un projet culturel doit partir du champ socioculturel local, s'appuyer sur la connaissance des résultats des analyses et recherches préalables en sciences sociales concernant cet objet d'étude pour avoir une vision synthétique des résultats et orienter d'une manière plus précise les priorités de la localité. Le chercheur en sciences sociales doit analyser les modèles adoptés, en vérifier les répercussions sur le champ social et comprendre ses impacts au niveau de la réalité socio-politique à laquelle la culture locale appartient. Autrement dit, le PNSM est un système s'adaptant à chaque situation qui exige un accompagnement dynamique. Les outils offerts par la politique culturelle brésilienne peuvent propulser ces communautés oubliées et exclues, et permettre enfin à cette population d'émerger sur le devant de la scène. Pour atteindre cet

objectif à travers un projet de musée pour les Indiens Potiguara, nous avons orienté la première partie de la thèse sur l'approche de la situation socio-culturelle et de la dynamique de la politique locale.

Les données en sociologie et anthropologie recueillies par les recherches déjà réalisées avec les indiens Potiguara dans ces disciplines, ainsi que les observations directes réalisées sur le terrain et exposées dans la première partie de cette thèse, ont permis d'identifier le besoin d'inclusion comme proposition pour le projet du musée, en établissant des stratégies pour arriver à une gestion sociale effective et assurer le caractère participatif et dialogique de la gestion pour que la prise de décision soit exercée par les différents sujets sociaux, en opposition à la gestion stratégique de caractère technobureaucratique et monologique. Nous avons consulté les expériences de gestion sociales[13], des expériences productives concernant différentes réalités brésiliennes qui démontrent l'importance des procédures méthodologiques appliquées pour obtenir des résultats effectifs dans les processus de prise de décision participative délibérative par la mise en œuvre des politiques publiques. (VILLELA, 2012). La fonction institutionnelle de la gestion du patrimoine culturel est un principe préconisé par la « Déclaration de Caracas » (ICOFOM/UNESCO, 1993). En tant que gestionnaire, le musée doit avoir une action efficace pour la formation de nouvelles mentalités à travers ses actions culturelles, ses projets éducatifs, et il sera aussi un centre destiné à favoriser des mécanismes en vue d'une autonomisation économique.

**La problématique de départ et l'annonce du plan**

**Le Processus de territorialisation**

L'approche de la production culturelle des Potiguara, pour rejoindre les questionnements soulevés, s'inscrit dans le contexte articulé à travers la notion de territorialisation. Cette notion, développée par l'anthropologue Pacheco de Oliveira, est appliquée en tant qu'instrument pour la connaissance des peuples indigènes mise en situation de tutelle par l'État. « L'attribution à une société d'une base territoriale fixe se constitue en un point-clé pour l'appréhension des échanges par laquelle elle passe, ceci affecte profondément le fonctionnement de ces institutions

et le signifié de ces manifestations culturelles. Dans ce sens, la notion de territorialisation est définie comme un processus d'organisation sociale qui implique :

> 1. la création d'une nouvelle unité socioculturelle à travers l'établissement d'une identité ethnique différenciatrice;
> 2. la constitution de mécanismes politiques spécialisés;
> 3. la redéfinition du contrôle social sur les ressources de l'environnement;
> 4. la réélaboration de la culture et de la relation avec le passé.» (OLIVEIRA, 2004:22)

La création d'une nouvelle unité socioculturelle à travers l'établissement d'une identité ethnique différenciatrice est reliée au processus d'ethnogenèse qui a des racines historiques remontant au XIXème siècle, à travers la demande de donation des terres à l'Empereur D. Pedro II, sur la justification de leur indianité et de leurs liens avec le local. Ce processus s'est poursuivi et plus récemment le renforcement mental et spirituel de cette identité est apparu avec les luttes qui, graduellement, ont permis aux peuples Potiguara d'obtenir la démarcation d'une grande partie de leurs terres. C'est à partir de ces luttes, depuis la fin de la décennie 70 jusqu'à aujourd'hui, que les Potiguara se sont employés à utiliser des signes distinctifs. Actuellement, ils utilisent les costumes et les décors corporels dans toutes les occasions où ils se manifestent en tant que groupe ethnique, soit pour contacter les hiérarchies de différentes institutions pour des demandes d'intérêts collectifs, soit pour les représentations publiques, les célébrations civiques ou religieuses du Toré.

Ce contexte a favorisé un processus d'ethnogenèse qui a un double sens : l'institution indigéniste, pour assurer l'indianité, exige des signes qui la confirment, et la communauté indigène a institué la portabilité des signes distinctifs en vue d'obtenir leur reconnaissance et leur assurant le droit légal à leurs terres. Il y a un consensus entre les anthropologues qui étudient le Nordeste du Brésil en relation avec cette sorte de mécanisme qui affecte en priorité le fonctionnement de leurs institutions et le signifié de leurs manifestations culturelles. La formation des « caciques »,

« pajés », de « Conseille des Leaders » pour constituer une politique interne a été une demande de l'institution de tutelle et les groupes indigènes l'ont incorporé, l'affirmant comme partie de leur tradition. Dans l'approche sociologique et anthropologique de la première partie de la thèse, nous avons suivi le processus qui s'est déroulé en fonction de la progression de la politique interne jusqu'à l'actuelle formation des leaders, selon le résultat des recherches de l'anthropologue Gledson VIEIRA et de Fernando BARBOSA JUNIOR, qui a précisé les stratégies de mobilisations politiques qui ont outrepassé les limites des espaces établis historiquement par le modèle indigéniste. Ce sont des articulations externes qui les conduisent à obtenir des postes et des fonctions dans le milieu public, à caractère électif, telles que la Mairie et la Chambre des Conseillers. La progression de cette mobilisation vers un processus d'autonomisation se poursuit à travers l'utilisation politique de la culture. Les « politiques de projet » sont un modèle élaboré par l'anthropologue CARNEIRO DA CUNHA, considérées comme étant le produit d'une collaboration entre les leaders dans les réseaux supra-locaux en vue de l'élaboration des projets qui touchent la valorisation culturelle. Cette dynamique sociale représente une progression par rapport au modèle de leaders traditionnels, une actualisation imposée par l'avancement des demandes externes qui vont exiger de nouvelles compétences.

Dans ce contexte la politique culturelle des indiens Potiguara ébouche le processus de patrimonialisation.

**Le patrimonialisme comme facteur de mobilisation ethnique**

En retenant l'affirmation d'OLIVEIRA (2004) selon laquelle la perception du groupe subordonné, qui cherche à créer et à soutenir des espaces d'autonomie sociale, se créé à partir de l'incorporation des idées, des règles et des institutions du groupe dominant. Nous considérerons comme primordial d'inclure dans l'approche sociologique les deux aspects suivants: une révision sur la façon de garder les Terres Indigènes par l'institution indigéniste, considérant son rôle prépondérant dans l'ordonnancement des relations sociales par le biais de leur territoire; et l'influence des politiques fédérales pour le développement économique et culturel du Nord-est, qui, à un niveau plus général, impactent le processus de territorialisation.

Si on part de la constatation que les Potiguara se sont employés à utiliser des signes distinctifs et à rechercher les « politiques de projet » à partir des luttes de la fin de la décennie 70, il faut analyser le scénario des politiques culturelles gouvernementales entreprises au Nord-est du Brésil à partir de ces luttes.

Dans le domaine historique et culturel, la politique de la période militaire était de faire usage du discours nationaliste comme forme de légitimation et de consacrer la mémoire officielle grâce à la restauration de monuments historiques. On constate que la crise de légitimité de l'IPHAN, l'organe responsable de la préservation du Patrimoine au Brésil, a été identifiée à une vision conservatrice et élitiste de la culture promue par le régime dictatorial de gouvernement. Celui-ci avait établi dans les années 1950 et 1960 un nouveau modèle de développement dans le pays, dont l'idéologie de développement devait attacher le nationalisme aux valeurs de la modernisation. Il faut remarquer que le conflit modernité/tradition était déjà présent dans les discussions internationales du CIAM, et ce fut un des clivages relevé par des groupes d'architectes et urbanistes dans la première moitié du siècle.

Dans le cas brésilien, la problématique de créer une reconnaissance publique de cette mémoire et une valorisation sociale des monuments historiques n'a pas trouvé de solution. La législation sur la protection du patrimoine - le Décret de Loi n°25/37 - a été instituée par le régime dictatorial du Nouvel Etat, définit par l'IPHAN en 1937, en conservant les mêmes bases jusqu'à la dictature militaire en 1964. L'institution aurait fait faillite en mobilisant la société et le gouvernement pour la cause de la préservation, une problématique qui a finalement mis en lumière une indifférence de la société à l'égard des monuments historiques, ainsi qu'un manque de stratégie éducative pour sensibiliser la population dans ce sens. Dès l'origine, l'attention portée aux biens culturels a été circonscrite par des critères d'exceptionnalité et d'ancienneté, mais l'ancien était restreint à la contribution culturelle et historique des colonisateurs. Cette conception venait du Ministère de l'Éducation auquel l'IPHAN était lié, et il faut remarquer la distinction entre cette politique élitiste et la conception de la culture brésilienne de Mario de Andrade, l'auteur du Décret de Loi n°25/37 qui a été persécuté par l'État Nouveau jusqu'à la fermeture du Département de Culture de la Préfecture de São Paulo, qui se trouvait sous sa coordination en 1937.

Le tourisme a été la justification pour impulser une dynamique attractive pour le grand public dont la politique culturelle gouvernementale a introduit la notion de valorisation du patrimoine historique, intégré a un projet de promotion touristique comme solution économique pour le Nord-est. A partir des années 70, la politique gouvernementale a institué le « Programme des Villes Historiques ». Ce programme, conçu au début exclusivement pour le Nord-est, a offert un investissement de 80% des ressources fédérales à fond perdu pour la restauration des bâtiments historiques. C'est dans ce contexte qu'il a été décidé par l'organisme de promotion du tourisme du gouvernement d'État, le PBTUR, de transformer le village de Baia da Traição en municipalité. Avec ses beautés naturelles, elle attendait que soit reconnu son profil de ville historique en bord de mer. Selon les observations de VIEIRA (2004), le pouvoir public a institué le marketing, s'appropriant des références culturelles et historiques du groupe indigène. Selon l'auteur, les indiens, dans cette situation du contact, ont occupé la position des entrepreneurs du tourisme à travers la production symbolique de l'artisanat, la commémoration du « jour des Indiens » et par la réalisation de « la fête de S. Miguel. »

Au niveau national, tout au long de la décennie de 70, a émergé une série d'actions modernisatrices dans la politique culturelle à propos du Patrimoine. Ainsi le PCH et la formation d'une institution, le CNRC, sont concomitants à un changement de la structure institutionnelle de l'IPHAN, le Pró- Memória. Selon l'interpretation de Fonseca, (2005) ces reformulations ont été une tentative, au cours de la dictature militaire, de diminuer les dissensions envers les secteurs de la culture. Car à ce moment il y avait aussi l'apparition de manifestations de la société à travers des mouvements populaires, artistiques et étudiants. L'auteure affirme que « ce fut avec le début de la dissension dans le gouvernement Geisel, que l'Etat a commencé à agir dans le domaine culturel, non seulement comme répresseur, mais aussi comme organisateur de la culture » (FONSECA, 2005:134). Elle rappelle que la « dissension » était accompagnée d'une crise économique internationale, ce qui aurait rendu plus claires les contradictions du modèle économique adopté par le régime militaire. Á partir de cette crise, le régime aurait commencé à faire face à une crise de légitimité. Survient la nécessité d'alternatives politiques plus étendues et efficaces, une libéralisation du « contrôle politique » et du « compromis idéologique » que le régime

exerçait sur la société civile. Ou soit, pour diverses raisons survient, dans ce moment initial des années 1970, un moment transitoire d'ouverture politique. Avec de nouvelles possibilités de politiques culturelles, ce contexte va permettre l'apparition du CNRC, le rôle d'Aluisio Magalhães, en tant que président du SPHAN, qui finalement a formé les bases institutionnelles pour l'actuelle politique culturelle.

L'incorporation de la ville de Baia da Traição au programme de développement des villes du littoral avec un haut potentiel pour le développement touristique a fait partie des justifications pour implanter le « Projet Intégré Potiguara ». Le Projet Intégré, comme il sera expliqué plus loin, a provoqué une divergence interne entre les leaders qui le considéraient comme une stratégie politique du gouvernement d'État pour démobiliser les luttes de l'auto-démarcation de leurs terres et le groupe favorable au projet. Cette situation a été déclenchée à partir du lancement du Programme National de l'Alcool à la fin de l'année 1975 par le Gouvernement brésilien, comme réponse à la crise énergétique. Tout de suite, il a initié la construction d'une distillerie d'alcool au bord du fleuve Camaratuba, dans les terres indigènes.

En 1995, le plan touristique a été consolidé avec l'asphaltage de la PB-041 (24km) que relie la ville de Rio Tinto à la ville de Baia da Traição. La ville de Rio Tinto se situe au bord de l'autoroute BR 101 qui relie la ville de João Pessoa à la ville de Natal- RN (VIEIRA, 2004). « L'émergence de la ville comme un lieu touristique a impliqué une course du secteur immobilier dont le périmètre urbain a «envahi» la Terre indigène, car il y avait une construction massive de maisons par la classe moyenne régionale provenant des villes de João Pessoa, Campina Grande et Guarabira et dans la saison d'été la population de la ville augmente d'environ 70%. Le problème qui se pose aujourd'hui est de savoir comment gérer la croissance de la ville au sein d'une terre indigène. La croissance a engendré la construction d'hôtels, auberges et de restaurants, cafétérias, bars, entre autres. » (VIEIRA, 2004 :1)

Dans le territoire indigène, en tant que base matérielle et construite, sont identifiés différentes variantes dans l'élaboration de cet espace. Dans cet ensemble d'éléments et de dimensions, on peut identifier à l'avance la superposition de différentes instances qui orientent les formes des champs d'actions ; à savoir : le tourisme,

l'agriculture familiale, le contrôle et la surveillance de l'environnement. Selon le principe multidimensionnel, l'hypothèse est que doit prévaloir l'ethnicité comme lien commun entre les activités économiques qui sont entreprises; les structures sociales qui sont générées et leurs interrelations; les institutions construites et les règles du jeu; les valeurs et les codes adoptés, si on part du principe qu'il y a la création d'une nouvelle unité socioculturelle à travers l'établissement d'une identité ethnique différenciatrice.

## Annonce du Plan

L'objectif d'une approche scientifique pour le projet d'un musée doit être approprié aux intérêts des indiens Potiguara, issus des luttes et conquêtes des mouvements sociaux au Brésil, dont les groupes ethniques sont partie prenante. Pour cerner cette réalité dans l'horizon mondial, nous avons introduit le thème en relevant le contexte des politiques culturelles au niveau mondial et l'encadrement de la politique nationale où les mouvements sociaux ont une place décisive..

La première partie de la thèse consiste en une approche sociologique et anthropologique, suivie par l'approche de l'anthropologie culturelle. Le processus de territorialisation dans la dynamique du terrain sera abordé en considérant trois aspects : idéologique, organisationnel, culturel. Au plan idéologique, le rôle du politique et du religieux est une clé pour comprendre la progression du processus d'ethnogenèse et sa projection sur l'aspect organisationnel. On observe une relation d'ambivalence s'établir entre les valeurs progressistes des luttes contemporaines pour l'appropriation par les Indiens de leur territoire, associée a une éthique collectiviste à partir des pratiques enracinées dans la mémoire d'une tradition, et les attitudes individualistes et réactionnaires qui se sont construites dans les échanges avec le milieu géopolitique de la production de la canne à sucre, cette dernière ayant consolidé une relation de clientélisme dès le commencement du processus de colonisation. Cette contradiction est structurelle car il manque des actions effectives pour une autonomie économique. Actuellement, les possibilités de survivance matérielle en dehors de cette structure où la main d'oeuvre est mal rémunérée et qui met en danger l'environnement sont pratiquement inexistantes.

Nous avons exploité des analyses déjà développées et accessibles à travers la littérature scientifique produite par des thèses et monographies, ajoutées aux observations directes réalisées sur le terrain. La Recherche de terrain ( ANNEXE 12) a été inspirée par la pratique de la « recherche-action », une forme de recherche participante (THIOLLEN, 1984). Nous avons accompagné les principaux évènements des villages, comme le « jour des Indiens » en 2012 et 2013 ; nous avons réalisé une action directe avec l'indien Tiuré en organisant des expositions où ont été projetés la collection photographique et des témoignages accompagnés d'une documentation sur les luttes pour l'auto-démarcation pendant les annés 80/82 ; nous avons participé à des réunions dans le village Lagoa do Mato où a été anticipé la reprise de 2012, puis aux réunions au Ministère Public à João Pessoa, et finalement à la réunion pour prendre la décision de l'arrêt du mouvement. Avant, pendant et après le période du mois d'avril jusqu'en décembre 2012, nous avons maintenu constamment les contacts avec les participants de la reprise par le biais d'une correspondance électronique, des visites des lieux et le visuel réalisé par l'indien Tiuré, qui a photographié et principalement filmé les actions, et interviewé les participants. Nous avons accompagné la progression des faits et leur évolution jusqu'à aujourd'hui, grâce à des contacts permanents avec les indiens du village Taiépe, avec lesquels nous avons actuellement des liens d'amitié et de collaboration. Les conflits des terres se sont accrus dans le village Taiépe parce que ces terres n'ont pas obtenu de décret de démarcation, bien qu'elles soient reconnues comme terre indigène par la FUNAI, car ce village est enregistré à partir des premières documentations, à l'exemple du rapport technique de Dagoberto Castro e Silva présenté au SPI en l'année 1923. (MOONEN, MAIA, 1992 :188) Le village Taiépe a été exclu de la démarcation réalisée à partir de 1982 en raison de l'implantation des usines d'alcool, promue par le Programme National de l'Alcool à la fin de l'année 1975 par le Gouvernement brésilien. « Tout de suite, l'agro-industrie Camaratuba (AGICAM), qui appartient à un puissant groupe économique régional, a initié la construction d'une distillerie d'alcool au bord du fleuve Camaratuba, dans les terres indigènes. Tout a été fait avec l'approbation de la FUNAI qui a empêché les réactions des Indiens. » (MOONEN, MAIA, 1992 : 133,134)

Comme le musée se propose de participer aux activités de résistance des Potiguara, nous avons recherché des élements qui peuvent répondre à la question première qui consiste à identifier ce que répresente la continuité, sur laquelle va se fonder l'autoconservation du groupe social. Selon Simmel (2010), cette recherche de continuité qui est à la fois territoriale, spirituelle, organisationnelle et temporelle, correspond au besoin que le lien social reste homogène, créant une analogie entre l'ordre chronologique des phénoménes et leur ordre spatial. Pour atteindre cette perception qui va instaurer une unité sociale, il a introduit deux approches: le territoire comme un substrat permanent résistant à tous les changements relatifs à leur contenu, et la *terre* des ancêtres. Ces deux qualités indissociables pour assurer la cohésion du groupe ont aussi été observées par l'anthropologue OLIVEIRA (2004) dans son aperçu sur l'emploi de la métaphore du « voyage du retour » chez les indiens du « nordeste ». Il a soulevé deux facteurs à éclaircir : le rapport entre l'ethnicité et le territoire et entre l'ethnicité et les caractéristiques physiques des individus. Les différences entre ces deux significations seront responsables de la charge symbolique de l'ethnicité : le sentiment d'appartenance ethnique lié au lieu d'origine et le sentiment d'ethnicité lié aux liens heréditaires (OLIVEIRA, 2004).

Et comme nous l'avons déjà détaché des exemples remarquables des élaborations construites traditionnellement perdurent, comme les fêtes des Saints Patrons dans les villages, héritages des manifestations religieuses dans les villes missionnaires, ainsi que les cérémonies dans des sites particuliers comme la « furna do terreirão»[14] où se réalise le rituel du Toré au village São Francisco. Selon les Potiguara, ces cérémonies, avec le rituel du Toré, constituent le sauvetage des anciennes traditions indigènes et leur réalisation permet une vraie connexion avec leurs ancêtres. Ces manifestations sont les expressions d'une rationalité esthético-expressive qui selon la théorie sociale de Boaventura dos Santos représente un pilier émancipateur. Au pilier de l'émancipation s'ajoute le principe de la communauté qui repose sur les dimensions de la participation et de la solidarité. Et les liens de partage participatif et solidaire subsistent dans les travaux collectifs comme la production de la farine de manioc et la collecte des fruits comme la "mangaba » et les plantations qui sont organisés par les « parentages »[15]. Il faut remarquer que cette solidarité communale a été utilisée de façon positive et consciemment comme moyen de lutte et de

résistance de groupe pour la démarcation de leur térritoire par les indiens du village de Monte-Mor, justement le village où sera implanté le musée.

Renforcer ces richesses du patrimoine social de la collectivité des Potiguara pour assurer la transition sociétale vers le paradigme émergeant exige le dépassement du paradigme dominant, constitué par la société patriarcale, la production capitaliste, la consommation individualiste, l'identité forteresse, la démocratie autoritaire et le développement mondial et exclusif. Nous avons constaté, dans l'exercice de la gestion des dirigeants (les caciques), comment les indiens participent à la politique externe ou locale imposée par la présence du paradigme dominant comme une éthique de gestion du territoire par les interventions destructives sur l'environnement. Sur le plan historique, il y a des recherches et des documentations qui démontrent comment ont été imputées des actions adoptées de la société du monde extérieur à partir des rapports avec les représentants du pouvoir et de l'État. Pendant la période coloniale a été pratiqué l'esclavage dans les villes missionnaires. L'évangélisation est venue contrecarrer leurs liens étroits avec la nature, installer l'oubli de leurs références anciennes avec leurs ancêtres. Une culture venue de l'extérieure, imputée à la « modernisation », a transformé leurs manières de vivre. A travers ces stratégies, il a été possible de les transformer de nomades en sédentaires, en exploitant leur main-d'œuvre pour l'agriculture, l'élevage et la guerre. Au XIXème siècle les indiens du Nord-est ont été considérés comme disparus et les villes missionnaires ont été transformées en villages. A partir du XXème siècle, avec la fondation du Service de Protection aux Indiens ont commencé des actions de la part des indiens qui ont maintenu leur identité pour obtenir leur reconnaissance et assurer la continuité de leur organisation sociale dans leur territoire.
Le musée est une institution de mémoire, il faut pourtant identifier les éléments qui restent de cette mémoire oubliée. Les valeurs de la mémoire de l'ethnie sont une clé développée pour un projet de muséologie engagé dans le mouvement d'ethnogenèse. Décoloniser à travers la restitution du contact avec ces valeurs essentielles est le premier défi pour la réalisation de la fonction sociale d'un musée qui veut contribuer à créer un nouveau paradigme émergeant.

Dans l'approche sociologique et anthropologique nous avons essayé d'appliquer la délimitation que Max Weber a utilisée pour spécifier les différences entre la « communauté d'appartenance raciale », la « communauté de parentage » et le « groupe ethnique », dans son texte sur les Relations Communautaires Ethniques dans l'ouvrage *Économie et Société* (WEBER,1995 : 124). A partir des observations de l'anthropologue VIEIRA, (2004) considérant que pour les Potiguara la terre représente « la dimension spatiale de la relation de parenté » et que les métaphores du sang, très présentes dans leurs récits, révèlent la dimension temporelle, nous sommes arrivée à la conclusion que les Potiguara sont une « communauté de parentage » qui conserve son attachement à une origine commune d'« appartenance raciale ». Actuellement il se crée une conscience politique de communauté qui se propage sous forme d'une fraternisation personnelle ayant pour base la croyance à la Communauté «ethnique».

La « communauté de parentage », selon Weber, est axée sur la tradition, telle qu'il l'a définie : «ce sont des groupes humains qui se nourrissent d'une croyance subjective propre à une communauté d'origine fondée sur des similitudes de l'habitus extérieur, des mœurs, ou des deux, sur le souvenir de la colonisation ou de la migration, de sorte que cette croyance devient importante pour la propagation de la communalisation - peu importe qu'une communauté de sang existe ou non objectivement. » ( WEBER, 1995 : 130) Selon HALBWACHS, (1990) la tradition est vivifiée à travers la mémoire collective qui la dynamise car elle adapte les images et les faits anciens aux croyances et nécessités spirituelles du présent. Elle fait un travail de reconnaissance et de reconstruction.

La communauté d' « appartenance raciale » est fondée sur la communauté d'origine de sang, dont les caractéristiques communes et le ressenti subjectif découlent de « la possession de dispositions semblables, héritées et transmissibles par l'hérédité, » et conduisent à une conscience communautaire. Mais, VIEIRA remarque que les références à « l'impureté », les mélanges du sang des indiens avec les autres races les font se considérer comme des descendants des « caboclos ». Les « caboclos » sont « les vieux troncs », cela veut dire que les ancêtres sont mélangés mais sont descendants des indiens « purs ». Le sang relie les identités individuelles des différents groupes familiaux du présent aux

générations précédentes et les métaphores se répètent par générations, assurant leur « appartenance raciale » (VIEIRA, 2004). WEBER a remarqué que cette appartenance s'appuie sur un voisinage local ou une manière d'agir commune (politique, le plus souvent). De même que quel que soit le destin commun à des individus de même race, ils « s'allient à une *opposltion* quelconque entre des individus de même race et des individus *manifestement* d'une autre race. » (WEBER, 1995 : 130)

Cette condition d'opposition raciale diffère du processus de politisation qui a eu lieu entre les Potiguara avec l'adoption de l'usage des « signes diacritiques » comme expression d'affirmation ethnique. Ces expressions ont été motivées par les luttes pour l'auto-démarcation à la fin de la décennie 1970. Cela a commencé suite à un processus d'intégration des Potiguara avec les autres indiens du Nord-est, où les Patachó de Bahia ont été les précurseurs de cet usage[16]. C'est un processus politique, l'usage des signes distinctifs pour créer une distinction a un objectif rationnel, pourtant il diffère des oppositions quelconques entre les individus pour des questions internes au groupe racial. Dans ce cas, c'est un objectif associé aux intérêts d'un groupe ethnique.

Par contre, il y a des manifestations que ne prennent pas leur origine dans le groupe ethnique mais qui sont un processus d'appropriation pour représenter les intérêts du groupe. Comme le cas de l'organisation représentative du groupe ethnique qui a commencé par l'ordonnancement de la FUNAI, à partir de l'avancement des luttes d'auto-démarcation du territoire dans les années 80. La FUNAI, pendant la dictature militaire, a adopté l'orientation de former le « Conseil des Caciques »[17] pour contrôler les actions des activistes. Il s'est maintenu jusqu'à présent comme représentation officielle du groupe. Il y a également des groupes indépendants, comme « les professeurs indigènes », « les jeunes indigènes », etc... Ces groupes formulent eux-mêmes des demandes selon leurs orientations spécifiques avec le but commun d'assurer les intérêts de l'éthnie.

Selon la typologie établie par WEBER, la vie en commun «ethnique» « est seulement un élément qui facilite la formation de la communalisation et se distingue de la «communauté de parentage »(…) « dont l'essence appartient à

une activité communautaire réelle ». (WEBER,1995 :130) La communauté du groupe ethnique est en premier lieu un groupe politique qui partage la croyance en la vie commune de la même ethnie.

La modélisation de « communauté d'appartenance raciale », « communauté de parentage » et de « groupe ethnique » est une abstraction utilisée par WEBER qu'il nomme « idéal-types ». Ils correspondent rarement à leur pureté idéale dans la réalité empirique. Mais « parce que leurs éléments sont retirés de l'expérience et seulement accentués par la pensée jusqu'à les rationaliser, ils servent autant de moyens heuristiques à l'analyse que de moyens constructifs à l'exposition de la diversité empirique » (WATIER, 2009 :119).

Cette constellation montre les traits qui caractérisent la diversité des manifestations socio-culturelles et organisationnelles dans la société des Potiguara. Il faut remarquer que le processus politique d'ethnisation est en marche, mais les références identitaires proviennent d'une appartenance commune à une origine territoriale et aux liens de sang. Cette communauté de référence, selon HALBWACHS, (1990) est toujours responsable de l'élaboration de la mémoire individuelle ou collective. La mémoire est toujours construite en groupe mais la qualité de cette mémoire, soit en tant que donnée abstraite ou formée par des images, ou encore en tant que souvenir vif, dépend de l'attachement affectif au groupe. « La vitalité des relations sociales du groupe donne de la vitalité aux images qui constituent les souvenirs, pourtant les souvenirs sont le fruit d'un processus collectif et sont inclus dans un contexte social précis ». (SCHMIDT et MAHFOUD, 1993 :288)

On peut assurer que la construction de la mémoire collective est vivifiée par la communauté de parentage. Halbwachs, mais également Simmel, ont remarqué l'attachement de la communauté au territoire comme référence permanente du groupe qui passe par leurs échanges dans le temps. Leurs actions se traduisent en terme spatial et l'espace garde des souvenirs collectifs et distincts provenant des époques sucessives. Cette relation entre mémoire collective et l'espace a aujourd'hui redonné un sens aux espaces dans les villages des Potiguara. Un point que nous traiterons dans la deuxième partie de la thèse dédiée à la muséologie.

L'approche de l'anthropologie culturelle a permis l'amplitude nécessaire pour identifier les éléments culturels spécifiques concernant l'univers muséal des Indiens Potiguara. Elle dessine un premier contour du champ théorique qui va intégrer qualitativement la réalisation de la fonction sociale à travers le projet de recherche du musée. L'anthropologie culturelle, en tant que branche de l'anthropologie générale, concerne au cœur de sa réflexion l'étude de la construction des identités collectives, des usages sociaux des symboles, des mythes et des rituels. Incluant les disciplines d'ethnologie, linguistique et archéologie préhistorique (MELO, 2007), elle sert à scruter la dynamique la plus appropriée pour identifier les stimulus culturels voulus pour un musée ethnique axé sur la valorisation de l'identité.

La question de l'identité nous a orienté vers la pensée de Charles Taylor (1994) sur la nature dialogique de l'identité de l'être humain et sa place au centre de la discussion sur le multiculturalisme. Le contenu théorique pour comprendre les bases de l'éthique de reconnaissance soutenue par TAYLOR a été approfondi à travers la thèse de RAGUSO ( 2005 ). Celle-ci fait apparaitre l'importance de l'affirmation de TAYLOR que la construction de l'identité demande un cadre de *valeurs fortes*. C'est-à-dire qu'il faut partir d'une base éthique pour guider et donner un sens à l'être tout entier, condition requise pour la construction de l'identité ethnique. Cette question basique pour consolider une éthique de reconnaissance nous a ramenée à l'interrogation sur le cadre des valeurs fortes pour l'affirmation de l'identité des Indiens Potiguara, en considérant la condition tutélaire à laquelle les Indiens ont été subordonnés et qui a affecté profondément le fonctionnement de leurs institutions et le signifié de leurs manifestations culturelles. Le sauvetage de l'identité est essentiel pour poursuivre la réalisation d'un nouveau paradigme émergeant, il concerne la mission sociale du musée. Dans ce contexte, la culture est vue comme une mémoire collective qui restitue des expériences des groupes et des sociétés. Halbwachs affirme que nos connaissances du passé ne sont pas conservées mais reconstruites car la mémoire n'est pas une opération mécanique mais une fonction symbolique, qui utilise des symboles (MELLO, 2007). Le potentiel scientifique et éducatif pouvant être exploité par le musée est dans ce sens remarquable, principalement pour la raison que les Potiguara ont maintenu leur mémoire orale à travers des pratiques

sociales depuis un temps très reculé. L'approche de l'anthropologie culturelle fait référence aux recherches réalisées par le folkloriste brésilien Câmara Cascudo, références sur les habitudes collectives de se réunir pour la veillée autour d'un feu pour écouter la transmission des anciens.(CAMARA CASCUDO, 1978).

Selon le professeur de Tupi Ancien à l'école publique du village São Francisco, Almir Batista da Silva, la pratique indigène traditionnelle se transmet par l'éducation familiale et se perpétue depuis des temps immémoriaux. Elle consiste en des bénédictions, des prières de guérison, des chants et le Toré. Les esprits des forêts, les cascades, les grottes, ainsi que les ancêtres sont objets de vénération. (SILVA, 2011) Cette pratique persistante nous a permis de soutenir l'idée que la pensée symbolique est un patrimoine, nous amenant à proposer d'enregistrer ce patrimoine dans un Livre sur la Mémoire Orale (2éme partie, Muséologie).

Le symbole est le support idéal pour une intelligibilité du monde visible en tant que signification, mise en ordre et classification. (NASR,1977)
La manière d'être propre à une culture symbolique et contemplative permet aux indiens de voir avant tout le symbole plutôt que le fait, ce qui leur a permis de développer leur propre interprétation du monde vivant, différent de la pensée commune occidentale.Cette perception symbolique associée à un sentiment de vénération de la nature « Sumak Kawsay », est l'état d'esprit qui s'est maintenu dans la culture indienne (NASR,1977 : 47). Il a été constaté que cela maintient la capacité de résistance des Potiguara. « Ce peuple a en lui-même une sensibilité spirituelle pour percevoir le naturel et confère à ses objets ou choses immatérielles une puissance qui peut les emmener hors du monde physique, (SILVA, 2011 :24)

Une politique culturelle basée sur la reconnaissance sociale des qualités immatérielles de la culture va renforcer la capacité cognitive du groupe social grâce au rapport qui existe entre le système de valeurs et le mécanisme de perception qui soutient les capacités cognitives. La solution que Taylor propose peut être définie comme « une sorte d'herméneutique sauveur des relations communautaires, qui était à l'origine déposée dans l'idéal d'authenticité. » (RAGUSO, 2005 :168)

Mais il faut remarquer que la reconnaissance collective d'une culture implique l'identification et la compréhension de ces symboles véhiculés socialement, consolidés historiquement, intériorisés individuellement, actualisés et sélectionnés par des pratiques. Pour atteindre ces tâches qui sont de différentes dimensions, il faut considérer l'extension de l'application des différents champs qui impliquent la culture matérielle, la mémoire historique, la culture immatérielle et la mémoire collective. La distinction élaborée par Halbwachs entre l'opération de "reconstruire", réalisée par la mémoire historique, et l'action de « reconstituer » réalisée par la mémoire collective, démontre deux possibilités de lecture en relation avec le passé. La «mémoire historique», suppose la reconstruction des données pour répondre aux questions fournies par la vie sociale présente, les réponses sont le résultat des projections actuelles sur un passé réinventé; et la «mémoire collective» recompose magiquement le passé. Entre ces deux directions la conscience collective et individuelle se développe dans les différentes formes de mémoire, dont les formes changent en accord avec les différents objectifs qu'ils impliquent. (DUVIGNAUD, 1990)

Il nous faut profiter de ces différentes formes pour obtenir des solutions aux demandes proposés par la mission sociale du musée, prise selon la perspective d'un réseau de multiples significations et considérant la « multiplicité des temps sociaux », selon GURVITCH (DUVIGNAUD, 1990), pour atteindre les besoins réels de la société.

L'accès à l'histoire antérieure à la colonisation, actuellement inconnue, est un grand facteur d'agrégation des valeurs. Il reste des vestiges accumulés en plusieurs couches de sédiments, avec une partie de la production culturelle des peuples qui ont vécu dans ce territoire. Ils vont nous donner des informations sur le choix et le traitement des matières premières, la céramique, les différentes techniques de confection et des possibilités d'usage. Il est déjà reconnu que les domaines territoriaux correspondant au littoral brésilien ont subi des formes d'appropriation, de transformation et d'interprétation des ressources naturelles par différents groupes humains. Ces registres peuvent être attestés par des fouilles, comme ceux qui ont eu lieu a Baia da Traição et dans des sites archéologiques voisins, dans l'État de Pernambouc et à Rio Grande do Norte. Les découvertes archéologiques témoignant

de la culture « tupi –guarani » ou « aratu »[18] apporteront des nouvelles données par rapport aux observations enregistrées provenant de chroniqueurs étrangers. La mémoire collective est responsable de la rénovation de la culture indienne chez les Potiguara, dont il faut reconnaitre l'importance de l'oralité comme véhicule de transmission de la tradition entre les peuples autochtones. Les histoires du passé, les mythes, les rites, les interprétations et représentations de l'environnement, sont des aspects qui ont survécu dans la mémoire des Potiguara.

La 2eme partie de la thèse, dont le titre est « Parcours Instrumental et Théories Appliquées », est dédié à l'Approche Muséologique où seront établies les bases théoriques de.la définition de l'objet muséal et du projet du musée. Le parcours instrumental est parti de l'exposé des facteurs qui ont motivé le CIAM d'abandonner le projet initial de modéliser une théorie propre à la muséologie et de reconnaitre la nécessité, pour le musée, de s'engager dans les thématiques et savoirs des sciences sociales contribuant à la résolution des questions de la société.

Mais il faut remarquer, comme le dit dans des officines de projet muséologique l'expert DESVALLÉES, qu'une des principales activités de la nouvelle muséologie est de mettre en œuvre « plusieurs principes qui se construisent et s'appliquent à des projets qui se répondent et qui ont pour réalité basique des particularités sociales » (DESVALLÉES,1988 :134). Nous allons nous appuyer sur une importante mémoire théorique qui contient un précieux matériel pour comprendre les argumentations appliquées dans le but d'élaborer un contour théorique, méthodologique et multidisciplinaire à la Muséologie.

Le choix épistémologique vient des principes axiologiques adoptés par le muséologue tchèque Zybnek Z. Stránský et une œuvre plus récente de DELOCHE (2001), qui a approfondi la pensée de Stránský et en même temps mis à jours les réponses aux questionnements de la « pratique », cette dernière revêtant selon lui un sens très fort, inséparable d'une théorie à laquelle elle renvoie. La raison pratique Kantienne n'est qu'un autre nom pour désigner les conditions d'exercice de la volonté raisonnable. (DELOCHE, 2001)

L'identification des paramètres pour une planification stratégique du musée sera définie à partir de sa mission et fonction spécifique dans la société, les musées ayant une mission sociale commune qui est d'offrir les conditions pour faciliter l'élargissement des espaces de l'action d'une politique culturelle. Le sens du

politique tel qu'il est proposé par Boaventura dos Santos consiste en une repolitisation globale de la vie collective, en tenant compte des « valeurs fortes » présentes dans leur mémoire et leur culture.
Suivant l'orientation du muséologue Bernard Deloche, (2001) l'identification de la mission du musée consiste à formuler trois aspects complémentaires : la théorie du muséal, l'établissement des fins et les moyens de sa réalisation concrète. La construction de la théorie muséale, selon DELOCHE, demande la définition du champ, et le concept de champ, adopté dans son sens élargi, propose une vision multidimensionnelle qui dans sa synthèse va permettre de cerner les traits d'originalité irréductibles, incontestables. Nous avons établi au deuxième chapitre les données de base sur les recherches déjà réalisées en anthropologie culturelle pour le champ théorique du projet muséologique pour les Potiguara.

Et avec la base des donnés en sociologie et anthropologie exposée au premier chapitre, considérant les recherches déjà réalisées avec les indiens Potiguara dans ces disciplines, nous avons identifier que les Potiguara sont une « communauté de parentage » qui conserve son attachement à une origine commune d'« appartenance raciale ». Actuellement il se crée une conscience politique de communauté qui se propage sous forme d'une fraternisation personnelle ayant pour base la croyance à la Communauté «ethnique».

Comme « communauté de parentage » la terre pour les Potiguara représente « la dimension spatiale de la relation de parenté » et que les métaphores du sang, très présentes dans leurs récits, révèlent la dimension temporelle (VIEIRA, (2004). Ces donnés revélent qu'il se conserve son attachement à une origine commune d'« appartenance raciale ». L'anthropologue OLIVEIRA a remarquer également que la charge symbolique de l'ethnicité consiste en deux : le sentiment d'appartenance ethnique lié au lieu d'origine et le sentiment d'ethnicité lié aux liens héréditaires (OLIVEIRA, 2004).

Les déductions déjà présentées nous indiquent que l'attachement à la terre constitue la plus forte motivation à la reconstruction des valeurs, et cette constatation apparaît encore dans la conduite du procès de l'éducation indigène des Potiguara, tel qu'il est présenté à travers les données exposées dans la 3éme partie concernant les

activités de résistance. Cependant, nous avons adopté comme direction privilégiée du projet du musée la recherche d'identification des liens symboliques qui intègrent la valorisation de l'environnement à travers la présentation des cosmologies et la connaissance traditionnelle en rapport aux besoins actuels de conservation des ressources naturelles.

Selon le professeur de Tupi Ancien à l'école publique du village São Francisco, Almir Batista da Silva, la pratique indigène traditionnelle se transmet par l'éducation familiale et se perpétue depuis des temps immémoriaux. Ce sont des références à une mémoire collective dynamiquement reliée aux rôles sociaux. Selon les observations du professeur, il reste chez les Potiguara le trait d'une culture symbolique et contemplative qui leur permet de voir avant tout le symbole plutôt que le fait. Ceci a permis de développer leur propre interprétation du monde vivant, différent de la pensée commune occidentale. Cette perception symbolique associée à un sentiment de vénération de la nature « Sumak Kawsay », est l'état d'esprit propre a la culture indienne (NASR,1977 : 47). Il a été constaté que cela maintient la capacité de résistance des Potiguara. « Ce peuple a en lui-même une sensibilité spirituelle pour percevoir le naturel et confère à ses objets ou choses immatérielles une puissance qui peut les emmener hors du monde physique, (SILVA, 2011 :24)

Grâce au rapport qui existe entre le système de valeurs et le mécanisme de perception qui soutient les capacités cognitives, une politique culturelle qui réalise la reconnaissance sociale de ces qualités de la culture immatérielle provoque une répercussion positive sur la sensation de liberté et d'authenticité du groupe social et de sa capacité cognitive. Ces observations sont inspirées par les propositions de Taylor ; selon RAGUSO, cela peut être défini comme « une sorte d'herméneutique salvatrice des relations communautaires, qui était à l'origine déposée dans l'idéal d'authenticité »(RAGUSO, 2005 :168). Ainsi, il faut décoloniser par la restitution du contact avec ces valeurs essentielles. C'est un premier défi pour la réalisation de la fonction sociale d'un musée qui veut contribuer à créer un nouveau paradigme émergeant. Ensuite, une action efficace pour la formation de nouvelles mentalités se réalise à travers les actions culturelles, les projets éducatifs, et en créant un centre qui favorise des mécanismes en vue d'une autonomisation économique. Synthétiquement le potentiel du musée se réalise comme partie d'un processus de

mobilité sociale et il se donne quand il comporte une possibilité d'échange positif de la vie de ce groupe. La muséologie sociale soutient que le projet du Musée est mobilisateur s'il consiste en un centre qui polarise une communauté de pratiques, de solidarités, dont les idées sont dirigées vers l'objectif d'améliorer le cadre de vie.

Pour la mission du musée, est aussi déterminante l'adoption des orientations axiologiques provenant des décisions prises par le collectif des professionnels, par des documents, des « contrats sociaux » nommés par DELOCHE « orientations contractuelles ». Pour être plus clair, pour le PNM (2010) il faut entendre un musée capable d'assurer la démocratisation de l'accès au savoir par l'inclusion des moyens dialogiques et participatifs, associés aux techniques contemporaines de communication préconisées par le concept de musée intégral( Déclaration de Santiago do Chile, 1972). Considérer que « territoire - patrimoine - communauté » sont une unité indissoluble (Déclaration de Oaxtepec, 1984), reconnaitre la communauté comme co-gestionaire de son patrimoine (Déclaration de Caracas,1993). Aussi, le musée doit adopté la fonction institutionnelle de la gestion du patrimoine culturel, principe préconisé ( Declaration du Caracas, 1993) en tant que rôle des musée en Amérique Latine. Il doit intensifier une éthique de reconnaissance par rapport aux principes patrimoniaux qui prescrivent les droits des Potiguara sur leur patrimoine. En attendant cet objectif, nous avons compilé des biens qui concernent le Patrimoine en ses différentes modalités : culture matérielle, lieux historiques, lieux spirituels, biens culturels, naturels. En annexe il est présenté une liste préliminaire des biens de la culture matérielle réalisée par la FUNAI( ANNEXE 14).

La soutenance du projet de musée, en tant qu'une institution de tutelle, exige de rendre compréhensibles les fonctions qui y seront exercées. Précisons tout d'abord que les fonctions devront répondre aux besoins pratiques et spécifiques des préoccupations actuelles des Potiguara, et nous avons suivi une éthique dans ce sens dès le début du travail. Nos premiers contacts à propos de la création d'un musée pour les Indiens Potiguara a consisté en une consultation publique des leaders principaux. Cela s'est produit à l'occasion de IVème Séminaire du LEME au mois de septembre 2011, promu par l'Université Fédérale, Campus IV, dans la ville

de Rio Tinto. Les Indiens du village de Monte-mor ont occupé le bâtiment historique appelé le “Petit Palais des Lundgren”. L’intention d’utiliser ce bâtiment pour un programme incluant un musée était déjà présente dans un projet de développement du tourisme de base communautaire, qui n’a pas avancé pour des raisons externes.
A propos de l’intérêt des Indiens pour le musée, nous allons considérer l’exposé de Freire (2009), dans son essai sur la manière dont les peuples indigènes ont découvert les musées. Selon lui, le concept de musée, qui a été affiné dans les dernières décennies par les muséologues, a été chaque fois discuté par les Indiens. Presque tous identifient l’institution comme un lieu de connaissance, de recherche et d’étude afin de préserver la mémoire, mais ils n’acceptent plus passivement que les musées soient construits par les non-Indiens, car leur point de vue est que leur histoire n’appartient qu’à eux. « Ils ne veulent pas seulement rester comme des objets muséalisés, mais être eux-mêmes les agents organisateurs de la mémoire.” (FREIRE, 2009 : 249).

Les activités de résistance exposées dans la troisième partie de la thèse forment le cadre d’actions á travers lesquelles les Indiens ont élaboré leur mémoire des luttes et construit un savoir-faire approprié à leur besoin d’autonomisation. La partie relative aux luttes pour s’assurer du territoire contient des données résultant de nos observations sur le terrain où apparait la complexité des conflits dans les relations internes par rapport à l’exercice des leaders et leurs divergences concernant l’usage de la terre. Les données découvertes dans les documents secrets, inédits, du Service d’Intelligence Nationale ont aussi été révélatrices. Ces documents ont été déposés à la Bibliothèque Nationale de Brasilia, et grâce à l’ouverture politique, ont été mis à la disposition des personnes victimes du système militaire pendant la dictature. Ils ont été consultés par l’Indien Tiuré, qui en a eu la permission pour préparer son dossier de demande de réparation de la Commission d’Amnistie.

La Proposition pour les projets du musée clôt la troisième partie de la thèse. Elle se divise en des items reliés au projet du musée et le projet dit muséologique ou muséal. Si la conception d’un projet muséal est interdisciplinaire et exige la participation d’un cadre de professionnels spécialisés, le projet du musée, en tant qu’institution destinée à obtenir des résultats attendus par la communauté émergente, doit être ouvert à la vitalité de cette dernière. Ceci va permettre au

propos muséal d'absorber son expressivité esthétique, dont il faut penser les stratégies de planification pour entretenir la qualité d'une organisation démocratique qui attire la participation et la collaboration mutuelle. Et dans le projet muséologique la communication doit tirer le meilleur parti de la grande richesse symbolique et les « valeurs d'identité » véhiculées par le rituel du Toré .

## Introduction Générale

Les peuples indigènes au Brésil utilisent actuellement, entre autres démarches, le Patrimoine Culturel comme ressource dans la réalisation de leurs projets de résistance et de lutte. A partir des expériences déjà vécues ailleurs[19] et de leurs résultats positifs[20], un accord entre les leaders Potiguara et moi-même a pu s'établir, avec l'objectif commun[21] de développer un projet de musée dans leur village.[22]

Pour introduire l'argumentation de la thèse, il faut présenter le cadre situationnel qui a conduit au rôle social attendu actuellement des musées et à leur faire occuper un espace privilégié dans les initiatives des politiques publiques culturelles du Brésil. Le Ministère de la Culture du Gouvernement Fédéral a développé, à partir de 2003, dans le cadre de sa politique culturelle, un ample projet touchant le champ de la muséologie[23]. Des lignes d'action ont été définies dans le but de faire des musées un instrument de développement social en accord avec les besoins de la réalité locale. Mais il faut souligner que ces propositions ne sont pas isolées, elles font partie d'un processus historique récent qui a unifié les politiques culturelles de l'Amérique Latine. Le Brésil, avant considéré comme une Ile, (SUASSUNA, 1976) a changé cette connotation de pays insulaire. Ceci a été motivé par un besoin commun des pays latino-américains et dans un sens plus large de tous les pays qui se sont positionnés en opposition frontale à l'impérialisme occidental et à son modèle néolibéral. L'impositon d'un standard culturel a intensifié les inégalités sociales, dénaturant les modes de vie. Ces altérations comportementales, se manifestant par de nouvelles habitudes de consommation, ont multiplié les préoccupations liées aux questions environnementales, économiques et sociales. D'autre part, l'accélération

du processus de croissance des populations urbaines a intensifié leur concentration et les revendications sociales demandant notamment une participation aux choix des politiques et aux décisions liées à l'investissement public dans différents secteurs sociaux. Ce cadre a finalement contribué à l'émergence de gouvernements locaux et à la mise en place d'une organisation participative, constituant un nouveau facteur dans la géopolitique mondiale. Il a aussi fait émerger la conscience de l'importance de promouvoir la culture comme projet de développement social.

La notion de culture, traitée en anthropologie comme un patrimoine symbolique donné inhérent aux codes de coexistence et consolidé par la civilisation selon BRANT (2012), a conféré à la contemporanéité un sens plus large. Elle est présentée comme un domaine, un champ d'appropriation public ou privé, administré par les différents agents sociaux. « Je me réfère à la dynamique de sociabilité, aux technologies de coexistence, au dialogue, jusqu'aux conversations et aux réseaux. » (BRANT, 2012 :14) L'émergence de nouvelles technologies a renforcé les échanges et interrelations, mais l'auteur remarque qu'ils ne sont pas exclusifs aux territoires virtuels. Nous ajoutons dans ce sens le recours des Assemblées, des Rencontres et des Réunions pour assurer les compromis collectifs à une large échelle.

L'association de la culture au projet de développement social dans la littérature normative à partir du document international appelé « Agenda 21 de la Culture », a été créé collectivement pour donner une réponse aux défis du développement dans les villes dont la culture apparait comme une dimension essentielle des politiques urbaines. Ce document énumère un certain nombre de lignes directrices communes vers les villes et il représente une évolution des idées articulées à partir du Forum Social Mondial réalisé dans la ville de Porto Alegre dans les premières cinq années du XXIe siècle. Face aux problèmes liés à l'urbanisation rapide des villes et aux conséquences de l'application du modèle néolibéral, des dirigeants de plusieurs grandes villes du monde se sont réunis dans le but de discuter et de mettre en œuvre des politiques d'inclusion sociale. Le thème de la culture a été retenu en tant que pivot central des politiques urbaines et a été proposé à la rencontre internationale « Réunion Publique Mondiale de la Culture ». La rencontre a mis en lumière le rôle clé des gouvernements locaux dans la prise de conscience de la mondialisation par les citoyens, et la nécessité de renforcer une culture ouverte et

diversifiée. Son contenu devait établir les lignes directrices des politiques des gouvernements locaux pour le développement culturel et la survie de la diversité culturelle sur la planète. La version finale de l'Agenda 21 de la Culture a été approuvée à Barcelone en ouverture du Forum Universel des Cultures en 2004.

Le Forum de Porto Alegre, désigné par la presse mondiale comme « *Forum anti - mondialisation »* est né en tant qu'antithèse du *Forum de Davos,* qui réunit les dirigeants des grandes puissances incarnant des politiques néolibérales qui caractérisent le phénomène de la mondialisation économique. Ce Forum a eu une représentativité plurielle car des milliers de personnes de partout dans le monde, en particulier en Europe et en Amérique Latine, se sont tournées vers la capitale Porto Alegre (Curitiba) au sud du Brésil (150 000 participants en 2005). Ces personnes liées aux mouvements sociaux de tout types, des représentants des luttes contre les inégalités ethniques, raciales, des militants sociaux, des écologistes, des étudiants, des syndicalistes, des socialistes, trotskistes, maoïstes, communistes et divers autres mouvements idéologiques - tous opposés à la mondialisation - ont formulé une critique qui a résonné dans le monde entier. (ORTIZ, 2007)

L'Agenda 21 de la culture propose une plateforme contemporaine pour la gestion culturelle locale. Il identifie l'émergence des nouveaux acteurs de la scène culturelle contemporaine (comme celle des périphéries) et donne de la visibilité à des conflits tels que les questions de genre et de la vie sociale dans l'espace urbain. Le document a également le mérite d'avoir été conçu à la lumière des droits culturels, les considérant partie prenante des droits humains. Il est le document de base qui articule la culture, comme quatrième pilier du développement dans le 21e siècle, avec la volonté politique des gouvernements démocratiques de la planète.

L'ascension du Parti des Travailleurs au Brésil a permis que la ville de Porto Alegre soit gouvernée par le PT, et la Mairie a inventé le budget participatif, en organisant une distribution majeure des ressources fédérales au niveau des États par décision Constitutionnelle. Le Maire se réunissait avec la population dans les différents quartiers de la ville pour définir les priorités des investissements. Cette consolidation d'un modèle de démocratie participative dans la gestion locale est devenue par la suite si célèbre dans le monde entier que les Nations unies l'ont reconnue comme

modèle de référence pour d'autres gouvernements. Elle a également entraîné le choix de la ville de Porto Alegre comme siège du *Forum Social Mondial* à partir de 2001.

Au Brésil, pendant les années qui ont suivi la dictature militaire, et surtout dans les années 80, les luttes sociales ont transformé les bases des directives politiques en opposition au néo-libéralisme à travers le néo-syndicalisme des centrales syndicales de haute-puissance et le mouvement des “sans –terres”. Le processus de démocratisation politique a renforcé les organisations sociales (Syndicats, Organisations non gouvernementale) par l’accès aux ressources (monétaires et symboliques) provenant de sources indépendantes du système public officiel, à travers des réseaux de solidarité, qui ont contribué à la participation politique et au recadrage de l’action politique locale. La Constitution, dans les années 80, a inclus les avancées obtenues par les mouvements revendicatifs. Les municipalités ont acquis de nouvelles responsabilités constitutionnelles en raison de l'élargissement des politiques d'éducation et de santé. En effet, la décentralisation du secteur de l'administration publique a permis la création d’un système national de santé, dans lequel l'Union a donné aux États et aux municipalités la plupart des responsabilités et la pleine autonomie pour la gestion locale du secteur. Les actions publiques, de caractère centralisateur, ont aussi changé. On voit se développer un processus décentralisateur des compétences, tributaire du gouvernement fédéral. Par conséquent, l’élargissement des possibilités d’actions ont eu des répercussions sur le territoire au niveau local, d’où l’émergence de nouveaux circuits de pouvoir.

Il faut souligner que l’avancement par rapport aux questions de santé, de l’éducation et de droit public par la promulgation de la Constitution Fédérale, a redéfini les relations entre l’État brésilien et les sociétés indigènes. Le caractère intégrationniste préconisé par le Statut de l’Indien (Loi 6.001/73), qui considère les Indiens comme une catégorie sociale en voie de disparition, a été validé par la Constitution de 1988. Ainsi, ils sont respectés en tant que groupes ethniques à part, avec le droit de maintenir leurs " organisations sociales, coutumes, langues, croyances et traditions." (CF Art. 231). Ce contexte a permis un changement dans la gestion de l’administration publique concernant les indiens, qui était auparavant administrée par la FUNAI et dorénavant, en ce qui concerne la santé, se trouve sous la

responsabilité de la FUNASA, tandis que l'éducation indigène est placée sous la responsabilité des États et Départements.

La rupture officielle avec la politique d'homogénéisation culturelle par l'ouverture des perspectives du pluralisme ethnique a permis d'initier au Brésil un processus de grandes transformations historiques, et ce dans plusieurs directions, pour les diverses catégories vivant des situations inégales. Cet important champ d'exploration constitue une mission sociale pour les musées communautaires. La reformulation du système éducatif a créé des possibilités majeures quant à l'insertion des écoles dans les musées, ce qui a permis aux musées d'accomplir leur fonction comme « un agent incomparable de l'éducation permanente de la communauté », préconisé dès 1967 dans le document final de la « Table Ronde de Santiago do Chile ».

Il faut souligner l'article 210 de la Constitution de 1988, qui prévoit pour les communautés indigènes le droit à l'utilisation de leurs langues maternelles et de leurs processus d'apprentissage propres dans les modalités de l'éducation publique, l'État étant garant de l'expression culturelle des autochtones (Art. 215). Ce sont ces dispositions constitutionnelles qui ont eu l'approbation de la loi « Lignes Directrices et Bases de l'Éducation Nationale », qui garantit aux peuples indigènes, dans les articles 78 et 79, un accès à l'enseignement bilingue et interculturel. Ces dispositions légales assurent aux Indiens le droit à une école avec des caractéristiques spécifiques qui vise l'intégration des connaissances traditionnelles de leur milieu, et garantissent aussi l'accès à des outils de connaissance leur permettant de comprendre la culture occidentale et d'établir des relations avec la société environnante. La possibilité d'élaboration d'un curriculum adapté aux besoins locaux et le rôle acquis par le professeur indigène en tant que gestionnaire de la pratique scolaire dans les communautés respectives, a exigé une organisation des professeurs indigènes et favorisé des réunions autour des questions relatives à la spécificité d'une école bilingue et interculturelle. On attend aussi des professeurs indigènes une position de médiateur et d'interlocuteur culturel entre leur communauté et le monde extérieur. Ces demandes ont finalement abouti à un projet collectif pour la valorisation, la recherche, l'enregistrement et la systématisation des pratiques et des savoirs traditionnels[24].

En réponse au 'nouvel ordre', les politiques des musées jouent un rôle de canal de liaison des politiques publiques culturelles en Amérique Latine. L'ouverture des frontières politiques et économiques aux pays qui composent l'Amérique Latine, l'établissement des accords qui ont renforcé le continent se sont révélés efficaces grâce aussi à la politique culturelle, qui de plus en plus a intégré le contexte latino-américain. Il faut citer par exemple la création du programme Ibermuseus, le Réseau Ibero-Américans des Musées, avec un Programme de Formation Professionnelle et la Capacitation Technique pour les Musée, le Cadastre, l'Observatoire et du Portail des Musée Ibero-Américains, ainsi que des projets et programmes spécifiques pour combattre le trafic illicite des biens culturels et pour la circulation des informations, publications, expériences et expositions. Toutes ces activités citées ont été approuvées aux Rencontres Ibero-Américaines des Musées qui se sont déroulées en juin 2007 dans la ville de Salvador. Ces actions ont eu des répercussions à l'ICOM, qui a adopté le thème de la Rencontre, « Musée comme Agent d'Échange Social et Développement » pour célébrer l'année Ibero-Américaine des Musées, en 2008. Le thème a été adopté par tous les pays aux journées internationales des musées.

Cette force transformatrice provenant du secteur de la culture a pour origine la culture des Assemblées, qui produisent des Agendas de Travail pour la concrétisation des projets collectifs. Il s'agit d'une claire avancée venue de la base, qui considère que toutes les organisations dépendent du politique, « politique » venant de l'expression latine « polis », une organisation de la ville permettant un vivre-ensemble. Tous les mouvements civils ont des mots d'ordre qui appellent à une action unitaire. Tous ceux qui ont vécu l'avancement de la démocratie au Brésil n'oublieront jamais ce mot d'ordre : « Le peuple uni jamais ne sera vaincu ». Issu des luttes de résistance latino-américaines (le groupe chilien *Quilapayun* en 1973), il reste encore ultra-célèbre chez les résistants du monde entier.[25]

Au Brésil, la Convention sur la Protection et la Promotion de la Diversité des Expressions Culturelles (UNESCO,2005), ratifiée en Décembre 2006 renforce une politique déjà implantée à travers la Constitution de 1988. Le ministre de la Culture, Gilberto Gil, a alors été le responsable de sa traduction dans les politiques internes de promotion de la diversité. Il faut remarquer que les muséologues du Brésil ont rendu hommage au Ministre et musicien Gilberto Gil en lui remettant la « médaille du

mérite muséal » au cours du Forum National du Musée inauguré par lui en 2004. Il a été le premier à recevoir cette distinction. Précurseur, Gil a toujours été un grand défenseur de l'ethnie des noirs à Bahia, où il défile dans les rues avec son Bloc de Afoché au Carnaval. Comme Ministre, il a travaillé durement pour la reconnaissance de la diversité culturelle dans le système d'éducation et de culture.

La Déclaration Universelle sur la Diversité Culturelle de 2001; la Convention sur la Promotion et Protection de la Diversité des Expressions Culturelles de l'UNESCO de 2005; la Convention pour la Sauvegarde du Patrimoine Culturel Immatériel de 2003; la Déclaration des Nations Unies sur les Droits des Peuples Indigènes de 2008; la Déclaration et Programme d'Action adopté lors de la troisième Conférence Mondiale contre le Racisme, la Discrimination Raciale, la Xénophobie et l'Intolérance Connexe de 2001; la Charte Culturelle Ibéro-Américaine de 2006; l'Agenda 21 de la Culture et d'autres, sont des modalités juridiques qui visent à assurer le respect de la diversité culturelle, la reconnaissance et la considération des moyens de vivre et de penser différentes, comme un présupposé de base de l'humanité. Selon BRANT(2009), ces documents permettent de consolider la culture de la paix dans la société contemporaine et favorisent un scénario positif et productif pour traiter des problèmes, en offrant des subsides concrets pour l'appropriation d'un glossaire fondamental pour la construction et la consolidation des démocraties multiculturelles.

L'Etat brésilien demande une coresponsabilité de la société civile pour partager le destin de la culture et plus particuliérement pour le sauvetage de notre diversité culturelle. Il est opportun de se rapporter aux avertissements du sociologue de la culture Leonardo Brant sur les effets secondaires des avantages de la mondialisation économique. Selon lui, le Brésil est en danger de tourner le dos à son grand potentiel de production culturelle et à sa vocation de développement d'un puissant marché formé par ses propres manifestations culturelles.

# I- Première partie
# Parcours Théoriques

# Introduction

Les études théoriques sur les cultures au Brésil remontent au début du XXe siècle. Le problème de toutes ces études, malgré un grand investissement académique, est le point de vue réductionniste adopté par les chercheurs, qui gardent un regard extérieur. La situation est aggravée par le manque d'expérience interne et de perspectives pour comprendre les codes culturels des différentes sociétés (CABRAL, 1979). De plus, au-delà de la vision eurocentrique ou américaniste, il y a une distance sociale imposée par le manque d'espace disponible dans les médias et les expositions de contenu culturel, ce qui contribue à entretenir les idées préconçues liées aux stigmatisations accumulées tout au long de l'histoire.

Actuellement, avec le développement du tourisme, il reste à l'expression de la culture du peuple brésilien le profit tiré d'une divulgation au grand public de leurs fêtes populaires et les marchés d'artisanat typiques, tous appartenant aux secteurs du service et de l'amusement. Pour atteindre une valorisation de leur contenu culturel au sens éducatif ou d'une fonction esthétique, il faudrait des institutions orientées vers cette fin, comme les musées. Actuellement, les disciplines relatives à la culture indigène sont intégrées au curriculum minimum du MEC pour les études fondamentales, demandant une structure qui stimule la recherche et la divulgation des connaissances pour la formation des professeurs et des élèves. Cette nouvelle situation représente l'opportunité d'intégrer les musées ethniques qui favorisent une réception approfondie, qualifiant les moyens pédagogiques.

La crise idéologique occidentale, à partir de l'affaiblissement des grands systèmes explicatifs des sciences sociales, a ouvert la voie à des approches accordant la priorité au quotidien et à la valorisation du sens commun, ce qui a donné une nouvelle importance au sujet, à sa subjectivité et à sa créativité. Cette pensée hégémonique contestée a bénéficié des expériences empiriques qui entretiennent une relation directe entre le chercheur, le milieu social et les sujets avec leurs récits. Des orientations théoriques et pratiques qui échappent aux explications heuristiques des mathématiques statistiques ont été appliquées pour diriger et soutenir les expériences empiriques. Ce sont ces approches que proposent les systèmes de

travail s'inspirant de la sociologie compréhensive. Ceci permettant un relativisme culturel, selon les termes de M. MAFFÉSOLI (2007), éminent représentant de ce courant, qui en appliquant des concepts comme métissage, tribalisme dans ses approches herméneutiques, dans une perspective socio-anthropologique, va nous amener à considérer l'importance du pluralisme ou du poly-culturalisme, né de la notion du « polythéisme des valeurs » proposé par Max WEBER, qui est un des fondements de sa sociologie compréhensive.

Utilisée actuellement pour dégager les phénomènes de la postmodernité, ces approches sont favorables pour cerner la quête d'identité en jeu dans la situation des indiens Potiguara, vue dans un contexte de globalisation et de cosmopolitisme mondial. La tension contradictorielle que Maffesoli identifie par la réduction monothéiste de la Raison instrumentale, «juridico-politique», sur le corp social «socioanthropologique » est source d'une harmonie qui ne peut être que conflictuelle. (RENAUD, 1991) La violence totalitaire qui entend tout régir et tout domestiquer est l'objet commun sur lequel va se heurter le corps social, soit considérée comme une puissante expression d'identité collective émergentes (CASTELS, 1999), ou comme un phénomène d'éclosion de la mémoire selon la philosophie de Pierre Nora (2009), conséquente d'une décolonisation globale.

Ce sont des paramètres conceptuels explicatifs qui nécessitent une « réduction sociologique » pour comprendre comment se situent les structures locales, partant de la considération que subsistent les structures "abyssales" de l'époque coloniale dans la pensée moderne occidentale qui perpétuent l''injustice sociale mondiale, avec des relations politiques et culturelles exclusives dans le système mondial contemporain. Les revendications concernant le futur qui appartiennent aux mouvements des populations minoritaires se font par l'intermédiaire d'une prise en compte de la mémoire. (SANTOS, 2007)

Dans la présentation de la collection qu'il a organisé avec des approches anthropologiques, avec comme objet de recherche le processus actuel des indiens du nordeste, l'anthropologue OLIVEIRA (2004) explique les raisons de cet intérêt nouveau concernant ce groupe. Le mouvement social de ces groupes ethniques, avec leurs processus d'ethnogenèse et les demandes pour la Terre et le service de

santé publique, a fait l'objet de l'attention des études anthropologiques des universités régionales dans le domaine de l'anthropologie politique. Pourtant, le fait que des Indiens du Nord-Est ne faisaient pas l'objet d'un intérêt particulier pour les ethnologues brésiliens[26] est en soi même significatif. La vitalité de ce groupe social en tant que facteur qui a attiré l'intérêt au niveau politique est aussi un autre point à remarquer. Selon l'anthropologue OLIVEIRA (2004 :18), dès lors qu'a été construit l´objet «Indiens du Nord-est", le 1er Groupe de travail a surgi en 1975 á partir d'une articulation entre la FUNAI et UFBA et a privilegié comme procédure d'enquête et de réflexion le terrain commun de leur appartenance dans la région du Nord-est, où a été étudié son conditionnement à un conglomérat historique et géographique, considéré comme un «groupe historique et ethnique» intégré par les différents peuples adaptés à la savane et historiquement associés à son modèle pastoral et missionnaire du XVIIe et XVIIIe siècles.[27]

Mais l'anthropologue constate que dans cette classification d'Indien du Nord-est il est fait référence à une stigmatisation, une caractérisation sociologique qui pourrait être appliquée à toute cette population, les «Indiens mélangés», composés d'un certain nombre d'attributs négatifs que les agrégats disqualifiaient par rapport au genre idéalisé «Indiens purs », présentés comme ancêtres mythiques. Cependant, l'expression idéologique d´une critique postérieure n'a pas contribuée à un approfondissement de cette approche négative. C'est-à-dire, il y a échec des études ultérieures pour établir un dialogue entre les différentes tentatives de créer des outils théoriques pour l'étude de ce phénomène.

Les attributs «Indiens mélangés» et «Indiens purs » sont les résultats de regards extérieurs, du sens commun mais consolidé par la production scientifique et muséologique prisonnière des lignes cartographiques qui déterminent l'injustice cognitive globale entre l'Ancien et le Nouveau Monde, selon l'expréssion de SANTOS ( 2007). Dans le contexte socio-culturel, il convient de noter les représentations génériques concernant les Indiens au Brésil. La façon de construire des ethnographies pour l'étude des peuples indigènes centrés sur la classification de leur culture matérielle a fondé un standard qui caractérise les collections des musées ethnographiques : l'art de la plume, la peinture sur corps, les ustensiles, les armes.

Ce sont aussi les éléments culturels choisis par les indiens comme les signes distinctifs pour la construction de leur image publique. Considérant l'impact de l'exposition des collections dans les musées ethnographiques, il est possible que le choix de ces signes et leur utilisation par « les inventions de la tradition » fasse partie de la répercussion sociale des musées, comme partie intégrée à l'action d'une politique tutélaire. Ces expositions ont suivi les procédures de la muséologie conventionelle : l'objet et son classement donnent des renseignements techniques que ne transmettent pas les fondements d'une connaissance plus profonde sur les peuples et leur culture. Ces procédures font partie de cette injustice cognitive globale basée sur le paradigme moderne colonial mentionné par SANTOS. Il n'a pas été pris en compte dans cette sorte d'exposition qu'un travail de traduction était nécessaire pour permettre des échanges interculturels.

Soutenant les paroles des indiens Potiguara quand ils affirment à propos des «blancs, qu'ils ont coupé les branches, les troncs mais ils ont laissé les racines et elles restent vivantes », nous voulons démontrer que la vitalité de ce groupe social provient de leur croyance à leur origine identitaire. Que cette foi dans leur identité est possible grâce à l'action d'une mémoire vivante. Et que finalement, c'est de la transmission de cette mémoire que découle la muséalité des Potiguara, à travers la transmission des valeurs de mémoire et de culture cultivés par la tradition orale.

La problématique est de faire converger les stratégies d'une politique de reconnaissance à travers un musée qui contribue à la conservation de ses valeurs et à les intégrer aux pratiques effectives pour la conservation environnementale.

L'expression « écologie des savoirs » utilisée par le sociologue Boaventura dos SANTOS nous permet de formuler une analogie entre la conservation des valeurs identitaires et la conservation de l'environnement naturel. Ces deux aspects sont reliés au plan symbolique à travers la notion « Sumak Kawsay », mais on constate que cette notion se matérialise par une religiosité ritualiste mais separée de la réalisation des actions concrétes pour la conservation des ressources naturelles.

Ces constatations nous indiquent un rapport de discontinuité dans la communauté des Potiguara par rapport à la problématique environnementale, et c'est un des axes principal pour notre recherche, parce que pour les Potiguara la terre fait le lien entre les approches cosmologiques et le cadre de

vie matérielle, c'est donc l'élément principal de son identité. Mais peut-on affirmer dans ce sens que préserver l'identité c'est préservé la nature ?

Nous avons vu que les enjeux entre l'identité et la réappropriation du patrimoine par les indiens Potiguara ont un rapport d'équivalence qui se passe au niveau objectif (reconquête du territoire) et subjectif (pratiques de la mémoire ethnique). Cette équivalence consiste en un processus dynamique de motivations entre les deux niveaux de pratiques, en un enjeu de stimulation de la reconquête du territoire vis-à-vis de la mémoire ethnique. C'est une première constatation de différence en rapport à l'enjeu de la réappropriation du patrimoine historique des sociétés modernes. Dans ce cas, le passé historique institue un rapport avec un temps réputé mort et inaltérable, alors que les rapports au passé à travers la mémoire collective sont fort différents, impliquant une tradition qui d'une certaine façon, par un processus d'actualisation, permet que ce passé soit toujours présent.

Nous avons saisi un rapport de discontinuité dans la communauté des Potiguara par rapport à l'éthique indigéniste et déterminé des actions concernant la problématique environnementale, qui est un des questionnements principaux de notre recherche. Pour les Potiguara, la terre fait le lien entre les approches cosmologiques et le cadre de vie matérielle, c'est donc l'élément principal d'interaction des liens de parenté (qui représente la dynamique du temps) à travers le même territoire, et ce sens de continuité permet à la terre d'assurer le rôle de support matériel de leur identité. Mais est-ce qu'on peut dire dans ce sens qu'il y a une valorisation de l'identité ? Ou sinon, comment le musée peut-il qualifier leur processus de territorialisation ?

Par un diagnostic heuristique, transitoire, nous allons classer les relations socioculturelles des Potiguara à travers trois expressions, à savoir : La « culture des caboclos », la « culture patrimonialiste » et la « culture mémorialiste ». C'est une innovation qui veut contribuer à résoudre la diversité des situations contradictoires reliées aux contraintes entre tradition et modernité dans l'éthique de gouvernance de leur territoire. S'il y a trois situations de manifestation culturelle de l'identité, elles sont partagées et il y a une oscilation dans le cadre des valeurs qui vont

orienter la décision en fonction de la personne ou même de la situation particulière qui se présente à chacun.

Dans le contexte de la culture du caboclo, il se crée une situation ambivalente par rapport à la relation avec la nature : la nature est le champ où il va trouver ses moyens de subsistance et pour ces raisons, ils sont en conflit avec les envahisseurs et leur culture dévastratice. Ce contact a influencé dans leur tradition l'incorporation de plusieurs pratiques dévastatrices, (par exemple, la pratique traditionnelle de brûler des cannes à sucre pour aider à la collecte, etc...) et une dépendance économique tout aussi dévastatrice. L'identité patrimonialiste est rationnelle, politisée, dialectique et recherche une actualisation critique dans les situations d'altérité, cependant elle est moderne. Cette culture est celle qui est la plus approfondie dans les recherches actuelles en anthropologie politique. Elle a élaboré le processus d'ethnogenèse et son champ d'expression, ainsi que les activités de frontière en général dans le rapport avec les autorités d'État et les occasions festives, civiles, ou touristiques.

La « culture des caboclos » se confond apparement avec la culture matérielle de la tradition régionale mais elle a un contenu subjectif particulier résultant des expressions de la tradition et de la culture immatérielle qui soutient la mémoire collective des Potiguara. Nous empruntons l'explication de l'anthropologue ARRUTI dans ses réflexions sur une ethno-géographie pour les indiens Pankararu qui appartiennent au groupe indigène du Nordeste brésilien, compris comme partie d'une *Eco genèse*, expression créée par le géographe RAFESTIN*. Eco genèse* est désigné comme un « processus dans lequel la nature et la culture fusionnent pour la création d'une nouvelle dimension, dans laquelle l'espace est ordonné selon les systèmes informationnels disponibles aux hommes. Le territoire était comme ça, dans le champ de la production des signifiés et instruments culturels, plus que dans le champ des objets naturels. Conçu comme produit d'une éco genèse, son analyse doit prendre en compte les dispositions et rangements non aléatoire des objets et des hommes sur une superficie déterminée qui expriment connaissances et pratiques d'appropriation de cette superficie et que traduisent l'espace culturelle. » (ARRUTI, 1996 :113)

Les pratiques construites dans le rapport à la terre, l'agriculture par exemple, pour un regard physicaliste intègre le peuple Potiguara au millieu géo-politique et socio-culturel de la région, mais les classement vont spécifier une nature de faits sociaux qui fait de ce territoire un phénomène immatériel et symbolique. L'immatérialité lui confère une « rareté » significative, à cause des racines ancestrales qui gardent les secrets d'une antiquité actualisée, et étant aussi la source où va se connecter la mémoire collective. Les études reliées à la mémoire collectives sont dans l'intérêt de la culture mémorialiste, un héritage de l'ancienne pratique de transmission et fixation de la mémoire orale par la réunion de la communauté autour des anciens aux cours des veillées. À travers ces pratiques, ce sont les liens communautaires, familiaux et de voisinage, qui ont permis de communiquer les règles de conduite, le culte des civilités. Ainsi est entretenu le respect des anciens produisant l'écoute des jeunes envers leurs orientations. Le mot tradition, étymologiquement, provient de l'expression transmission, éducation, dont garder les histoires par la mémoire orale et les attitudes modélisées par les rapports sociaux sont facteurs de manipulation ou rupture de la tradition. Cette partie de la culture des caboclos est incorporée par la convivence des générations, des interrelations des liens de famille. Cette culture se rencontre à un niveau profond inconscient, incorporée aux gestes, au comportement naturel, créant une certaine manière d'être. Cette culture du mélange a une visibilité associée à la région, avec un contenu produit par l'interrelation des savoirs des indiens et d'autres peuples noirs et blancs. Elle est présente dans le savoir-faire et la production des ustensiles de l'agriculture, de la pêche, de la chasse, de l'usage domestique, dans le culinaire, par la connaissance des pratiques de guérison par les plantes, des prières, des « sympathies ». Elle est partagée dans les fêtes populaires par les danses et les chants, et présente dans l'imaginaire des figures non-humaines, des mythes qui donnent consistance à un univers parallèle construit par des rites et soutenu par les croyances. Son usage fait partie d'une « sélection passive », selon Z. STRANSKY (1984), choisie par un réflexe spontané de la réalité naturelle et sociale.

La culture ressignifiée ou patrimoniale est consciente et résulte d'une « sélection active » ( Z. STRANSKY, 1984) avec l'objectif défini de construire sa présentation comme un outil pour l'autonomisation. Il faut remarquer que l'important ici c'est l'affirmation de la «persona», une appropriation de ce qui est considéré comme

représentatif de la culture indienne traditionnelle à partir d'une image considérée de façon discriminatoire comme celle de « l'Indien générique ». Habituellement, la caractérisation d'un visuel propre se manifeste dans les occasions commémoratives où est pratiqué le rituel du Toré, ou dans des situations occasionnées par des raisons politiques comme les réunions décisionnelles avec les blancs. La pratique du rituel du Toré est antérieur à la demande d'une culture ressignifiée, mais actuellement il offre l'expérience la plus intégrée et la plus complète de l'identification avec la tradition indienne pour les indiens du Nord-est. Ces pratiques demandent l'utilisation d'accessoires qui implique l'apprentissage des techniques artisanales traditionnelles et la collecte et l'identification de la matière première. L'éducation indigène permet l'apprentissage et la recherche d'autres contenus culturels de grande importance comme la langue tupi-guarani. Cependant, la culture ressignifiée ou patrimoniale a une fonction de donnée distinctive et pour atteindre son but elle doit être cultivée. Dans ce sens, elle est appropriée aux activités réflexives par les études et recherches, par les pratiques techniques, par les expressions esthétiques, les jeux ludiques, les rituels mystiques, etc.., la culture ressignifiée et patrimonialiste est l'expression d'une première phase d'un processus majeur d'affirmation de soi. Les bases théoriques pour comprendre l'accent mis sur la culture patrimonialiste viennent de l'anthropologie politique et des origines du processus d'ethnogenèse, qui représente le processus parcouru par un groupe ethnique jusqu'à sa reconnaissance ; ceci signifiant l'établissement vis-à-vis du mouvement indigène de la société régionale et des organismes publics officiels.

La première partie résulte des parcours théoriques qui vont combler les lacunes de cette ébauche et nous permettre d'avoir une conception plus circonscrite dans la réalité et approfondie par des recherches qualitatives et empiriques.

# Approche sociologique et anthropologique

Le sociologue portuguais Boaventura de Sousa Santos, solidaire des mouvements sociaux et des organisations non gouvernementales qui cherchent des solutions alternatives à la globalisation néolibérale et au capitalisme global, dans ses luttes contre l'exclusion et la discrimination au sens large, a mis sur pied un projet de recherche appelé « Réinvention de l'émancipation sociale ». Pour atteindre son objectif, il devait identifier dans quelle mesure les possibilités et les limites de l'alternance à la globalisation sont générées à partir de la base. Il a choisi 6 pays, en majorité semi-périphériques, parmi lesquels le Portugal et le Brésil. Par rapport aux mêmes objectifs, situations et en résonance avec leurs conclusions, nous allons adopter la proposition épistémologique du sociologue portuguais Boaventura dos Santos, car nous considérons son approche comme la plus appropriée à la problématique de cette thèse, à savoir, dans un premier temps, déterminer la typologie la plus adéquate pour un musée destiné aux indiens Potiguara.

Le sociologue SANTOS, dans son article « Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes » soutient en résumé que l'injustice sociale mondiale serait donc strictement liée à l'injustice cognitive globale, de sorte que la lutte pour la justice sociale mondiale nécessite la construction d'une pensée "post-abyssale". Selon cette pensée, les mouvements indigènes, afro-descendants et des paysans renversent le paradigme moderne colonial, justement parce que ces mouvements ne font pas partie de ce paradigme. Leurs revendications concernent le futur via une prise en compte de la mémoire. Ce sont des civilisations distinctes, avec leur propre vision du monde, avec qui le dialogue, après tant de violence et de silence, n'est possible que grâce aux échanges interculturels et toujours avec le risque que les idées les plus fondamentales, les mythes et les émotions les plus vitales se perdent en chemin entre des univers linguistiques, sémantiques et culturels distincts. (SANTOS,2007)

Boaventura dos Santos a créé un système explicatif du paradigme moderne qui repose sur deux dichotomies : le rapport de tension entre régulation / émancipation sociale et appropriation / violence sociale. Ces deux rapports sont appliqués à deux territoires séparés par la ligne « abyssale »[28], le premier est relatif à la société métropolitaine et le deuxième aux territoires coloniaux. Le pilier de régulation est supporté par l'État, le marché et la communauté, tandis que le pilier de

l'émancipation se retrouve dans les trois formes de rationalité : la rationalité esthético-expressive, la raison cognitive-instrumentale et enfin la raison morale-pratique du droit.

La théorie sociale de Dos Santos, selon M. Pereira et E. Carvalho,(2008) a expliqué le déclin du paradigme de la modernité du fait de sa convergence avec le capitalisme, ce qui a généré un déséquilibre des tensions occasionnant l'effondrement du pilier de l'émancipation au profit du pilier de la réglementation, avec comme conséquence la rationalisation de la vie collective, basée uniquement sur la science moderne et la loi de l'État moderne. L'auteur a qualifié d'*hyper-scientifisation* le processus d'imposition de la rationalité cognitive instrumentale sur les autres formes de rationalité et d'*hyper-marchandisation,* l'imposition du principe de la régulation du marché sur les deux autres principes, l'État et la communauté. Le projet de la modernité contient deux formes de connaissance : une de régulation et une autre d'émancipation. Les points extrêmes de la première sont le chaos (ignorance) et l'ordre (connaissance) ; ceux du second sont le colonialisme (ignorance) et la solidarité (connaissance).

Selon les auteurs (PEREIRA et CARVALHO, 2008), les deux dimensions principales de cette période de transition sont l'épistémologie et la société. La transition épistémologique se produit entre le paradigme dominant de la science moderne et le paradigme émergeant (défini dans son ouvrage « Connaissance prudente pour une vie décente »). La transition sociétale demande que le paradigme dominant (société patriarcale, la production capitaliste, la consommation individualiste, l'identité forteresse, la démocratie autoritaire et le développement mondial et exclusif) doit changer pour une nouvelle série de paradigmes encore inconnus.

Les auteurs (PEREIRA et CARVALHO, 2008) ont remarqué que selon Santos, le principe de la communauté et de la rationalité esthético-expressive sont les représentations les plus inachevées de la modernité occidentale et par cela même pourraient contribuer à la construction d'un nouveau pilier émancipateur. Le principe de la communauté est le mieux placé pour établir une dialectique positive avec le pilier de l'émancipation. Il repose en effet sur deux dimensions fondamentales : la participation et la solidarité.

En raison de la colonisation la notion de participation a été restreinte à la sphère politique, comprise à partir de la conception hégémonique de la démocratie: la démocratie représentative libérale ; et la notion de solidarité a eu comme résultat le *welfare state.* La rationalité esthético-expressive est restée la plus éloignée de l'influence de la colonisation ainsi que du plaisir qui passe par le contrôle des formes de loisirs et des temps libres.

> «Hors de portée de la colonisation, il est resté l'irréductible individualité intersubjective de *l'homo ludens,* ce que Barthes a appellé *jouissance*, le plaisir qui résiste enfante et diffuse le jeu entre les êtres humains. Il a été remarqué dans le domaine de la rationalité estétique-expressive que le plaisir, bien que semi-fermé, peut s'imaginer utopiquement plus que semi-libre " (SANTOS, 2002 : 76).(traduit)

Nous avons observé sur le terrain que la réalité de la société des indiens Potiguara se révèle plutôt une société plurielle et pleine d'ambivalences. Mais le principe de la rationalité esthético-expressive est un guide pour l'approche épistémologique et sociale du plaisir. Et par ce contour il sera possible d'identifier les traits caractéristiques des références culturelles du ludisme des Potiguara : les fêtes des saints patrons et le Toré ; ainsi, le « Toré » sera vu comme un noyau à partir duquel se synchronisent, dans le ludisme, leurs différentes dimensions d'expressions esthétiques. L'approche de la création et de l'artefactualité discursive pose la question de l'autorité du sujet comme l'élément central épistémologique et politique, ce qui constituera le rôle de l'institution d'un Musée répresentatif de l'éthnie.

Le « Toré » peut être considéré comme un « patrimoine de civilisation de masse » des indiens du Nordeste, selon le sens que Weber a donné aux communautés porteuses d'un patrimoine qui fonde ou facilite la « compréhension » réciproque d'un collectif. Dans le cas des indiens, malgré les grandes différences d'ethnies, de langues, de cultures, ils s'identifient en tant qu'indiens par rapport aux autres qui sont tous appelés « blancs ». Et c'est de cette compréhension que vient l'unité et la vivacité contagieuse de ces mouvements ethniques. Mais les indiens du Nordeste[29] ont des similitudes spéciales entre eux par la situation historique coloniale commune et le Toré, qu'ils considèrent comme « *le régime d'indiens* »[30].

L'hyper-scientifisation de l'émancipation a été diagnostiquée comme une limitation à la connaissance, car l'imposition de la science sur son double dans la modernité, le sens commun, a fini par aboutir aux monocultures des pratiques et des connaissances. La première rupture épistémologique s'est produite quand la science s'est différenciée du bon sens conservateur, hiérarchique et autoritaire. Au début, cette rupture a permis la libération des énergies émancipatrices mais ensuite la science a fini par se transformer en connaissance supérieure, isolée et intouchable. Pour récupérer la connaissance émancipatrice, il faut une deuxième rupture épistémologique : transformer la connaissance scientifique (totalisante et anti-démocratique) en un nouveau sens commun. Ce nouveau sens commun est défini comme « connaissance prudente pour une vie décente. »

La connaissance prudente pour une vie décente se décline en cinq dimensions: la solidarité, la participation, le plaisir, la création et l'artefactualité discursive. Les dimensions de la solidarité et de la participation sont liées au principe de la communauté et les trois autres dimensions sont reliées à la rationalité esthétique-expressive.

Concernant la dimension de la participation, sa reconnaissance a été limitée à l'espace politique et dans la proposition du nouveau sens commun elle est redéfinie comme une repolitisation globale de la vie collective (SANTOS, 2002 : 113). C'est la tentative de l'élargissement des espaces d'action politique au-delà de l'État et de la sphére publique, vues comme un réductionnisme par l'auteur.

Concernant les objectifs du projet de musée, le facteur le plus important dans l'œuvre de Dos Santos est l'épistémologie qui désigne les moyens de contribuer à la construction d'une société émancipée. Selon les principes du PNSM, qui à son tour suit les paramètres de la « muséologie contractuelle mondiale » ( ICOM / ICOFOM / ICOFONLAM), les musées ont une mission sociale commune qui est d'offrir les conditions pour faciliter l'élargissement des espaces de l'action politique, selon le sens du politique tel qu'il est proposé par Boaventura dos Santos : une repolitisation globale de la vie collective. Et la substitution de l'*hyper-scientifisation* par la raison morale-pratique du droit se concrétise par le moyen de la « muséologie contractuelle". Ce concept sera développé dans la deuxième partie de la thèse.

La réaction au processus d'*hyper-marchandisation* dans le cas des indiens se rencontre à travers le processus de communalisation. Dans les sociétés coloniales, les caractéristiques du paradigme dominant de la société moderne n'ont pas eu l'opportunité de se développer, et c'est justement ce paradigme adopté par d'autres qui a apporté d'énormes préjudices à la vie des indiens. Les principes qui ont guidé les critères du « bien vivre » sont antagoniques aux paradigmes concernant la production capitaliste, la consommation individualiste, l'identité renforcée, et un modèle de développement exclusif. La société indigène a aussi hérité de caractères déterminés comme le patriarcat primitif, organisation plus autoritaire que démocratique et soumise à une structure verticale qui se conçoit et se vit presque indépendamment de l'argent, même après le contact avec la colonisation. Plus tard, les interférences externes ont créé le besoin d'argent comme forme de survivance, sans compter que la séduction de la consommation a entrainé de nouvelles habitudes. Dans le parcours historique des Potiguara, des données déjà divulguées par des recherches montrent les facteurs qui ont accentué la primauté de l'argent à partir du XIXème siècle.

Cette approche permet de définir les lignes conceptuelles qui vont poser le cadre théorique et déterminer les critères d'action les plus adaptés à la réalité sociale. L'approche méthodologique va considerer les étapes suivantes :

Comprendre de quelle manière se comportent les indiens Potiguara par rapport au principe de la communauté et de la rationalité esthétique expressive. Si ces deux principes sont les représentations les plus inachevées de la modernité occidentale, ces traits devront être bien visibles, considérés même comme les plus importants dans les rapports sociaux des Potiguaras. Pour mener à bien cette approche, nous allons partir de l'indication suivante : considérant que les Potiguaras sont une société communautaire constituée selon une tradition, quels sont les critéres que cette tradition adopte par rapport à la participation et la solidarité ; il conviendra ensuite de vérifier de quelle manière ces critères se perpétuent dans les comportements actuels, considérant les différences générationnelles selon les genres, les activités, et s'il y a des altérations des approches selon les villages, etc....

Il faut préserver les éléments de communalisation, plus appropriés à la tradition basée sur les liens de solidarité, comme un facteur essentiel d'émancipation collective. La présence de ces liens de partage solidaire subsiste dans les travaux collectifs comme la production de la farine de manioc et la collecte des fruits comme la "mangaba ». Ces liens sont également présents dans les échanges que la tradition a préservés comme forme d'autoconservation de la société à travers les fêtes des saints patrons et l'équilibre entre ces fêtes et les productions organisées collectivement. Aussi, il faut remarquer que cette solidarité communale a été utilisée consciemment comme moyen de lutte et de résistance de groupe par les indiens du village de Monte-Mor, justement le village où sera implanté le musée. C'était une action très créative, où l'organisation communale a permis l'intégration et a suffisamment renforcé le groupe pour permettre aux indiens, grâce à l'occupation de la terre, de substituer l'implantation d'une agriculture familiale à la plantation de canne à sucre. Cet événement sera détaillé dans la troisième partie de la thèse.

Face à l'entraide communautaire, des actions indépendantes, individualistes et personnelles résistent. Il faut comprendre comment ce paradigme local communautaire fonctionne par rapport aux nouvelles interférences de cette rationalité instrumentale, comme le processus d'adhésion à la vie politique, universitaire, aux emplois dans le voisinage du village (les travailleurs dans la coupe de la canne à sucre), ou en ville, etc... La présence de ces deux formes antagonistes, communautaire et individualiste, présentes dans le même groupe, évoque le principe simmelian de formes de socialité, où des activités déterminées vont produire des formes de solidarités et d'autres activités, des formes contraires, de compétition et d'individualisme.

Dans ce sens, l'analyse de VIEIRA (2004) sur l'organisation de la culture comme politique indigène, à travers deux projets dont les intérêts ont divisé les dirigeants, est opportune. Un de ces projets est lié à la perspective de traditionalisation exprimée dans la recherche pour sauvegarder la «culture indienne», et un autre est associé à la «modernité», guidé par l'agencement de la culture en vue de l'apropriation des biens et des valeurs externes. L'auteur a adopté, pour cette approche de l'organisation socio-politique des Potiguaras, l'analyse des dirigeants

autochtones dans la constitution des contextes relationnels des différences. Ces contextes relationnels impliquant, selon lui, les relations entre l'extériorité et l'intériorité, ainsi que l'altérité, l'identité et l'expansion de la pratique politique indigène.

Cette approche a été guidée par l'hypothèse que la performance des leaders dans les réseaux supra-locaux et la liaison avec le "projet politique" finalisent l'articulation des projets politiques autour de la valorisation culturelle. « L'accent mis dans l'invention de la culture a un impact direct sur les expériences d'objectivation culturelle qui comprennent les investissements dans la fabrication de l'artisanat et la performance du Toré ». (VIEIRA, 2008 : 115). Sur le terrain, il a été observé que l'élévation, la distinction sociale, associée à une capacité d'influence majeure, vont générer des modes d'attribution permettant d'être considérés comme « représentants » des indigènes. La formation d'un chef Potiguara exige la capacité d'agréger les membres du groupe domestique et dans le cycle cérémonial, mais malgré les priviléges des rapports de parentage, il n'est pas le seul facteur permettant l'action politique.

L'auteur a voulu approfondir la question des politiques indigènes chez les Potiguara, car il a constaté dans la littérature disponible sur les Potiguara que celles-ci sont évaluées comme conséquence des interférences de l'État et des agences de contact. Selon Moonen e Maia (1992), l'implantation des agences indigénistes a été responsable dans le processus d'individualisation des pratiques sociales des indiens, avec le déclin des leaders traditionels et des intérêts communautaires. Les nouveaux leaders ont développé leurs fonctions d'une manière individualiste et en accord avec leurs intérêts strictement familiaux, dans un contexte déniant toute mentalité collectiviste. (VIEIRA, 2008:115). Une autre lecture est réalisée par PALITOT, où les leaders exercent leur fonction comme intermediaires entre les dispositifs d'État vus comme source des ressources et des biens qui constituent le principal espace de production et de distribution du pouvoir entre les Potiguara. (PALITOT, 2005 : 74) Les leaders sont considérés comme affectés à des "postes", résultat des adaptations réalisées historiquement par la forme de répresentation politique dès le XIXème siécle.

VIEIRA (2008) a constaté, dans le rapport social étudiant les caractéristiques distinctives idéales d'un leader, que celui-ci descend traditionnellement de la famille

du couple fondateur qui a installé un jardin à l'origine d'un village. Ce qui prévaut cependant est une valeur de « propriété » et d'antériorité. Mais, par ailleurs, il y a aussi des villages édifiés à partir d'autres facteurs, indépendants de ce modèle. Le Poste Indigène du SPI, qui en 1942 a été déplacé à son emplacement actuel, a été à l'origine de l'installation du village Forte. D'autres facteurs, comme la proximité des mangroves et ses facilités d'exploitation économique, ont conduit à l'implantation des habitations qui sont à l'origine des villages de Brejinho, Camurupim et Tramataia,

En fait, ce qui est frappant dans les observations des comportements des groupes dans les rapports sociaux sur l'organisation des politiques internes, est la constitution des « bandes ».Concernant cet aspect VIEIRA, (2010)[31] a observé comment se comportent les « bandes » menées par les leaders (Caciques). Les «bandes» mobilisent et organisent les groupes autour des champs d'actions relationnels dans l'espace du village, mais elles peuvent aussi se déchaîner dans les actions découlant des rivalités et des scissions pour l'hégémonie du pouvoir local. Dans ces conflits prévalent habituellement les accusations mutuelles de favoritisme. Certains groupes exercent des pressions et négocient pour obtenir les avantages destinés à la communauté, dans le but de satisfaire les intérêts individuels de leur propre "bande". Cela va à l'encontre de l'idéal de la politique interne basé sur la persuasion en vue d'une coopération mutuelle, motivé par la satisfaction des besoins et la recherche de l'amélioration de la «communauté». Les avantages obtenus indûment par manque d'honnêteté dans les accords et le partage se révèlent comme étant le facteur de rupture.

L'anthropologue a pointé l'importance du charisme des leaders dans les interactions de groupes au sein des villages. S'il y a des situations de conflits, elles sont portées par la figure du « Cacique » et « son groupe» ; cette projection de l'individu comme symbole de différenciation de la «bande» peut promouvoir ou amoindrir le charisme du leader. C'est ainsi que va se produire soit le renforcement, soit le remplacement des dirigeants censés apporter la protection pour la famille et le lieu. L'organisation actuelle des villages Potiguara selon VIEIRA, entretient une relation stricte avec le «déclin» des conditions traditionnelles.

Cette affirmation de l'auteur est suivie de prises de positions qu'il a exposées dans son article (2008) où il a approfondi les projets politiques concernant la culture indigène chez les Potiguara. Dans son approche, VIEIRA cite CARNEIRO DA CUNHA (2004) à propos des facteurs constituant la perspective traditionnelle : la considération des particularismes comme procédures particulières au groupe dans leur persistance tout au long du temps et de leur efficacité dans la production et la transmission de la connaissance. « Penser le traditionnel signifie considérer les régimes de connaissance, ses formes d'énonciation et de transmission (...) Ce qui va caractériser une société traditionnelle ou non est le degré d'adhésion qu'elle présente. (...) car le traditionnel est une forme particulière et durable qui génère la connaissance. » ( VIEIRA, 2008 :130)

> « Après une lecture nécessairement discriminatoire ou sélective, la saisie du passé tend à établir la tradition. Par conséquent, nous avons identifié leur propre tradition comme une réponse ou une interprétation trouvée dans le passé à une question soulevée dans le présent; c'est seulement comme cela que l'interprétation peut être classée comme traditionnelle (Lenclud, 1994). Selon cet auteur, un champ d'interactions "traditionnelles" obéit à certaines règles dans un système de références qui n'est pas fixé par décret dans un espace social, s'en remettant à la nécessité de percevoir ce qui est ou non traditionnel. En même temps, on cherche à développer des actions pour expliquer la signification et l'authenticité de la culture elle-même.» (VIEIRA, 2008 :130) (traduction)

Par rapport à la tradition indigène, il faut découvrir jusqu'à quel point elle est particulière et quels aspects sont propres aux Potiguaras qui vivent dans leur territoire indigène. Par cette approche, VIEIRA a étudié l'occupation de l'espace et sa répercussion sur l'organisation socio-politique. Comme référence, il faut citer ses études (VIEIRA, 2001) sur l'occupation de l'espace dans les villages des Potiguara par rapport aux liens familiaux, comme l'agencement des maisons secondaires autour de la maison-focale (principale, des parents). « la "maison-focale", dans les villages Potiguara, se définit par la concentration et superposition d'attributs : la convivialité, la position dans l'espace, la fréquence de commensalité entre les

maisons, et son rôle de cooperation économique ». (VIEIRA, 2001). Cette sorte d'occupation continue en parallèle au mouvement de déplacement interne et externe.

VIEIRA a aussi analysé la formation des groupes de travail collectifs, appelés « les parentages », sur la base des liens familiaux et de voisinage, pour le développement des travaux de collecte et de production. Ce type d'organisation perdure actuellement, principalement pour la production de la farine de manioc, la collecte des fruits saisonniers et l'agriculture. C'est un contexte marqué par des relations de convivialité, de l'identité exprimée dans l'idéal du « bien vivre », de la production quotidienne de la parenté, de la sociabilité et de l'interaction entre personnes. Ce sont des piliers traditionnellement reconnus comme essentiels pour assurer l'autoconservation du groupe.

La composition de la "parenté" est basée sur les relations amicales qui ont intégré différents groupes domestiques en particulier dans les activités productives, les "adjutórios" (les entraides) et le travail communautaire.

> « Les cercles de coopération sont établis à travers la relation entre l'hôte et les invités (par l'échange de "adjutório" pour "adjutório") et la circulation de nourriture, boisson, travail et joie. En outre, tels cercles déclenchent des pratiques, des prestations réciproques et obligatoires liées au cycle des fêtes des saints et au Toré, ainsi que les situations de conflits, en particulier les mobilisations pour la lutte et le contrôle des terres et des ressources et dans la «politique des blancs." (VIEIRA, 2010 : 17, 18).(traduit.)

Les activités traditionnelles s'intègrent à la conception de Simmel sur l'importance de l'espace pour « l'autoconservation d'un groupe social », car ce sont des pratiques en relation à l'état de sédentarisme assurant une façon de « bien vivre » dans un lien permanent à la terre. Tout comme l'autoconservation de la vie physique est une activité consacrée à surmonter les résistances, l'autoconservation d'un groupe social consiste avant tout en une recherche de continuité, une *continuité qui sera à la fois territoriale, spirituelle, organisationnelle et temporelle.* ( SIMMEL, 2010 : 493 ) Le groupe a besoin que le lien social reste homogène, quels que soient les allées et venues de ses membres. Ce besoin de continuité crée une analogie entre l'ordre

chronologique des phénoménes et leur ordre spatial, une imbrication cohérente qui permet d'instaurer une unité sociale.

> « De même que la séparation insurmontable que l'espace introduit entre les hommes est pourtant dépassée par leur association psychologique (les évenements collectifs), de même la séparation chronologique entre individus et entre générations n'empêche pas qu'ils forment dans notre esprit un ensemble cohérent et ininterrompu. »(SIMMEL, 2010: 494)

Donc, nous comprenons que la notion simmelienne de l'espace social doit être prise dans le sens *territorial, spirituel, organisationnel et temporel,* et que pour atteindre cette perception il a introduit deux approches: le territoire comme un substrat permanent résistant à tous les changements relatifs à leur contenu, et la *terre* des ancêtres. Ce sont les deux qualités indissociables pour assurer la cohésion du groupe. La terre des ancêtres comme héritage collectif est la base commune à partir de laquelle va se structurer le plan spirituel, organisationnel et temporel.

L'anthropologue OLIVEIRA (2004 :33) a remarqué dans son aperçu sur les indiens du « nordeste » qu'en rapport à l'emploi de la métaphore du « voyage du retour » il y a deux facteurs à éclaircir: le rapport entre l'ethnicité et le territoire et entre l'ethnicité et les caractéristiques physiques des individus. Les différences entre ces deux significations sont responsables de la charge symbolique de l'ethnicité, qu'il faut cependant mieux élaborer. Selon lui, le premier ramène au sentiment d'appartenance ethnique lié au lieu d'origine et le deuxième se rapporte au sentiment d'ethnicité lié aux liens heréditaires. Et ce deuxième sens est le plus difficile à comprendre car il représente une expression contraire aux principes progressistes de l'anthropologie. « Tandis que l'intention des anthropologues était de démystifier la notion de «race» et de déconstruire l'«ethnicité», les membres d'un groupe ethnique se positionnent souvent dans la direction opposée, en réaffirmant leur unité et leurs connexions avec leur origine dans des plans qui ne peuvent pas être croisés ou arbitrés par d'autres. ». (OLIVEIRA, 2004 :33)

Donc, à partir de cette approche, il faut affiner les éléments d'analyse. Dans le sens territorial, l'histoire des luttes raconte les actions collectives des villages et finalement

de toute la collectivité des indiens Potyguara par rapport à la conservation du territoire, ce qui sera approfondi dans la troisième partie de la thèse.

Dans le sens d'héréditaire, il faut analysé les observations de VIEIRA sur la politique interne pour la formation des leaders des indiens Potyguara, selon le modele traditionel e moderne.

## Le Modèle Traditionnel

L'anthropologue VIEIRA (2001) a mis en lumière la perception du caractère autochtone du chef indigène. Il était nécessaire d'approfondir ce que sous-entend l'utilisation constante dans les discours du terme « pureté », l'expression avoir le sang « moins mélangé » avec le blanc afin de justifier le choix de la personne la plus indiquée pour tenir le rôle de chef. Concernant la question du mélange, à partir de ses interprétations ethnographiques, il a découvert les critères préalables qui caractérisent un cacique et les exigences à remplir pour correspondre au « type idéal ».

Dans les Terres Indigènes, sur les 33 villages, 26[32] seulement avaient des leaders appelés « cacique du village ». Il fallait comprendre quels étaient les critères à remplir pour que le Village ait droit à un cacique et ces critères n'étaient pas clairs. Il a identifié comme facteurs communs importants la formation et le fonctionnement des groupes domestiques, la configuration de l'agroupement résidentiel et en particulier la nature des interrelations avec « l'autre » (le blanc).

Le choix du "*cacique du village*" s'inscrit dans un contexte où préexiste un groupe domestique, selon un modèle fondateur (VIEIRA, 2004) [33]. En général, les villages ont été constitués à travers l'aménagement d'un jardin par un couple qui occupe la position de fondateurs, et la «maison-focale » détermine le mouvement des membres du groupe domestique, l'occupation de l'espace du village et des clairières. Le leader tire sa légitimé d'être issu d'une famille pionnière en place et d'être proche des «caboclos du site ». Il y a donc référence à des liens de sang et à des soutiens extérieurs.

VIEIRA considère la passage de rôle du « noiteiro » à celui de « cacique du village ». Le « noiteiro » est l'organisateur de la fête du Saint protecteur du village. São Michel est le saint protecteur du Village de São Francisco, le village principal. Selon la tradition orale, cette fête est un héritage de la ville missionaire de Saint Michel[34]. La Fête du Saint Patron est caractérisée par la générosité des gens, marquant l'intensification des échanges. C'est le moment de l'hospitalité, où l'on reçoit parents et amis de l'extérieur et d'autres visiteurs. C'est aussi l'époque favorite pour organiser des mariages et en particulier établir des relations de complicité. Enfin, la fête est un moment unique durant lequel non seulement se révèle la foi des personnes mais aussi leur engagement dans les danses profanes et leur participation à la collecte de dons, qui a un caractère obligatoire.

Dans ce domaine, l'auteur s'appuie sur la pensée de Mauss par rapport à la symbolique de la fête, où la notion d'obligation prend le pas sur la spontanéité. En second lieu, il souligne l'aspect nettement moral dans la participation à la collecte. Il constate que la participation des leaders dans le domaine religieux, plus particulièrement dans le domaine des fêtes, leur permet l'insertion dans un contexte de sociabilité intense, fortement alliée à la symbolique des donnations entre les villageois (Indiens ou non-Indiens) et le "noiteiro", et entre ces derniers et le saint célèbré. L'importance de la symbolique du don va se manifester sous deux aspects :

> Les façons de donner et de recevoir et les valeurs morales de "générosité" et "d'égoïsme" sont présentes dans les relations entre les parents de sang et autres, que ce soit au niveau de la «maison-foyer", du pâturage ou au niveau de la sphère rituelle. (...)
>
> Indirectement, les obligations des fêtes reflètent la représentation de la «politique» caractérisée par des formes de donner et prendre et l'articulation des liens de parenté; finalement, le «politique» est définie par l'idéologie de la pureté et du mélange de sang. (VIEIRA, 2004:13) (traduit)

Le rapport entre le « don » et la politique a commencé chez les Potiguara à travers le rôle du « noiteiro », en ce sens qu'il a assumé le rôle de collecteur de dons pour payer les dettes aux saints, les feux d'artifice et les bougies allumées la nuit dans son village. Les fêtes de Saint Michel pendant neuf jours, au mois de septembre, suivent une tradition selon laquelle chaque jour doit avoir un « noiteiro »

(responsable pour la nuit). Il doit organiser la fête et assurer les ressources. Selon la tradition il visite au préalable les maisons et demande les dons pour la fête.

L'exemple de la fête de Saint Michel a été choisi pour être la plus ancienne, mais le phénomène se multiplie et actuellement existe un calendrier pour les fêtes de Saint John, Saint Pierre, Saint Anne, Noël, la Semaine Sainte, Notre Dame de la Conception, Notre Dame de la Bonne Mort, les Morts, Saint Sébastien, Notre Dame de Rosario, Saint Francisco, Saint Michel, Saint Joseph et Saint Antoine.

Selon le sociologue Barcellos (2005) dans les villages Potiguara il est pratiqué un christianisme populaire à l'exception de la Bonne Mort, toutes les autres fêtes citées sont présentes chez les Potiguara où ces Saints sont Patrons des Villages.

VIEIRA affirme que pour comprendre comment se passe le choix du « noiteiro »'il faut saisir en premier lieu la logique de l'occupation des villages. (VIEIRA, 2004). De même, les attentes faites au « cacique » Potiguara sont une extension de la fonction du "noiteiro".

> Être le leader d'un village signifiait l'expansion de son rôle dans l'exercice de la gestion en étendant les possibilités des "noiteiros" à d'autres niveaux, en vue d'apporter des améliorations dans leur village et se constituer en tant que représentant de la sphère du «pouvoir» et donc devenir médiateur entre le village et la société environnante.
>
> Dans ce contexte, la position de "noiteiro" et donc le "chef de village " est le résultat de la superposition de certains rôles. Le «noiteiro" est le chef d'un groupe domestique et cette position découle de l'autorité qui se fonde sur le rôle du père et du beau-père d'un groupe de parents de sang et autres (VIEIRA, 2004 :11) (traduit)

Dans l'introduction à son ouvrage, où il explicite les modalités psychosociales de la confiance, P. WATIER a montré le rôle de cette approche pour comprendre le côté intérieur du monde vécu en communauté. Comme il le souligne « être au-dedans d'une communauté » est identique à être au-dedans d'une « convivialité intentionnelle » selon l'expression de Husserl, d'où des « liens préthéoriques de familiarité, d'assurance, de confiance et de complicité qui attachent le sujet à son monde » et qui rend possible « le monde de la vie quotidienne ». De même,

l'approche ethnographique réalisée par VIEIRA (2010) a permis de faire émerger des cadres normatifs qui montrent le sens donné au « Cacique » par l'ensemble de la communauté des Potiguara, et leurs attentes en arrière-plan lors du choix de leur représentant.

Il faut faire confiance pour élire un représentant, un leader qui joue un rôle fondamental par rapport aux attentes et espérances, cela « suppose une délégation de soi auprès de personnes considérées comme fiables » (WATIER, 2008 :11).

Dans la tradition, ce qui prévaut dans la prise de décision ce sont les acquis des expériences passées qui se sont révélées positives, et qui permettent d'espérer un même résultat si ces actions sont poursuivies. Pourtant, les leaders actuels sont évalués par les indiens en comparant leurs actions à celles de Manuel Santana, le modèle de « cacique » à suivre, dont la gouvernance a marqué la vie politique du groupe.

> Selon la mémoire du groupe, quand Manuel Santana envoyait un appel, ils lui répondaient promptement. Les indiens craignent et obéissent à leur chef.
>
> Il voyageait beaucoup à Rio de Janeiro afin d'obtenir des ressources ou tout autre type d'accord avec les propriétaires des usines de canne à sucre ou des industriels, et à son retour, Manuel Santana faisait les comptes et partageait avec eux.
>
> Dans l'opinion des Indiens, Manuel Santana a basé son action sur la loyauté, la confiance, la responsabilité et la générosité et devient effectivement le principal modèle pour les Potiguara. De fait les indiens ont comparé la figure du «vieux chef» à un chef de famille, qui domine et conseille, fait le trait d'union entre les gens pour éviter les désaccords, cherche des ressources à l'extérieur du village au profit de leurs parents. (VIEIRA, 2004:6) (traduit)

Il est noté aussi que pendant l'exercice du rôle de leader et de père par Manuel Santana, les indiens avaient conscience qu'il fallait avoir une bonne conduite. De plus Santana était incapable de dénoncer les indiens à la police quand ceux-ci dérangeaient l'ordre public. Pour les indiens, ce sont les indiens eux-mêmes qui doivent résoudre leurs problèmes dans le village. Selon VIEIRA, (2010) cette

reconnaissance de Manuel Santana, comme le « *chef de la nation* » est due à João Carneiro, 90 ans, résidant au village de São Francisco, et à la conduite des leaders actuels en butte aux critiques du fait de leur mauvaise conduite.

Dans ses enquêtes, VIEIRA affirme qu'il a privilégié la reconnaissance de la nécessité de protéger et de surveiller la terre indigène, soulignant le rôle des caciques "locaux" dans la «décentralisation» de la gestion résultant de l'augmentation de la population et donc de la croissance des villages, et leur inclusion dans le domaine du litige foncier impliquant Indiens et Blancs (propriétaires d'usines, tireurs, envahisseurs).

VIEIRA a présenté un cadre où il a noté l'importance d'un certain type de rapports de confiance pour la formation de la parentalité et du groupe, ainsi que le rôle de la méfiance qui peut déclencher des relations conflictuelles. Actuellement les modalités d'organisation internes se sont diversifiées et nous supposons qu'elles sont le reflet des différents sentiments psycho-sociaux. Ce sont les échanges avec leurs structures traditionnelles qui vont propulser les dynamiques locales, en réponse aux opportunités des projets et à l'avancement du processus d'organisation civile qui d'ailleurs dépendent aussi des relations venues de l'extérieur, et principalement de l'État. Selon Watier, la confiance fait partie des categories, « considérés par Simmel comme des formes, dans la mesure où, quels que soient les contenus qu'elles organisent, elles *vont* entrainer un certain type de relations des individus les uns aux autres, et donc les socialiser de maniere partículière. (...) Depuis que l'objectivation de la civilisation s'est accrue, la confiance comme forme en deçà ou au-delà de tout savoir sur l'autre a subi des modifications. Plus la différenciation sociale se développe, plus les connaissances à propos des autres personnes deviennent ténues. Pourtant, leur faible degré est néanmoins suffisant pour les activités communes spécialisées. Une forme de confiance, pourrait-on dire, va de plus en plus concerner la compétence de réaliser tel acte, plutôt que la personnalité dans sa totalité et en tant que telle.» (WATIER, 2008 : 18)

## La dynamique politique et sociale des Potiguara entre Tradition et Modernité

Comme VIEIRA et BARBOSA l'ont constaté, la politique indigène est constituée et consolidée dans des contextes relationnels. « Les leaders indigènes sont de plus en plus connectés à de grands réseaux dans lesquels opèrent le mouvement indigène, l'État lui-même, le Conseil Indigène Missionnaire, les Universités, les Organismes de Financement et les sociétés privées. Nous pouvons en déduire, par conséquent, que l'exercice de communication a exigé une approche plus ouverte de l'interaction interne et externe des espaces » (VIEIRA, 2008 :134). L'APOINME, l'Association des Peuples Indigenes du Nord-Est, Minas Gerais et Espírito Santo, est une organisation d'articulation des peuples fondée en 1992, et elle a une histoire qui s'assimile à la lutte pour la reconnaissance par l'Etat Brésilien. Comme données pour comprendre leur action, nous pouvons évoquer le fait qu'au début des années 90, il y avait 20 ethnies reconnues et actuellement ce nombre dépasse le chiffre de 70 dans les régions administrées par l'APOINME. (VIEIRA, 2010).

Fernando Barbosa Junior (2008) a observé les stratégies de mobilisations politiques des indiens Potiguara ; il en résulte que les Potiguara ne se limitent pas aux espaces établis historiquement par le modèle indigéniste d'action tutélaire. Ils se sont emparés des ressorts qui conduisent à obtenir des postes et des fonctions dans le milieu public, à caractère électif, tel que la Mairie, la Chambre des Conseillers.[35] Dans sa dissertation, BARBOSA a effectué des recherches sur l'entrée de nombreux dirigeants des Potiguara dans le monde de la politique. Ce fut un phénomène national, car en 1996, il y avait 80 candidats indigènes et 30 ont été élus. Au cours de l'année 2000, ils avaient 313 candidats indigènes et 80 ont été élus.

> « Le champ sur lequel est décidé le jeu de la définition des politiques publiques, est dans la plupart des cas, bien au-delà des limites du Village. Les anciens leaders ont très peu de voies d'accès pour ces canaux. (…) Les anciens réseaux de pouvoir, basés sur la parenté et sur le prestige interne laissent leur place à d'autres réseaux, qui possèdent une plus grande capacité d'appréhension de cette nouvelle situation historique entre l'Etat brésilien et les peuples indigènes. Malgré la configuration de ce nouveau modèle, les vieilles pratiques politiques de clientélisme et de paternalisme persistent, mais apparaissent désormais sous forme de participation directe des indiens aux instances décisionnelles.
>
> Comme je l'avais dit avant, l'expérience Potiguara fait partie d'un contexte national dans lequel la participation indigène à la scène politique brésilienne se fait de plus en plus croissante. » (BARBOSA Jr,2008:100) (traduit)

.A côté de celui-ci, l'expansion a été aussi visible par rapport à l'émergence d'autres catégories sociales, organisées comme réponse aux demandes provenant de l'avancement des politiques publiques spécifiques. Des entités à caractère corporatiste ont été fondées, comme l'OPIP (Organisation des Professeurs Indigènes Potiguara), l'OJIP (Organisation des Jeunes Indigènes Potiguara), des associations ou des organisations des Villages comme l'ACDLM (Association Communautaire de Développement de Lagoa do Mato), ainsi que le personnel du service tertiaire, comme les commerçants, hommes d'affaires, artisans et employés du tourisme.

L'amélioration des conditions de vie dans les localités par des moyens associatifs et par la valorisation culturelle était notamment envisagée. Le tourisme à ce moment-là représente une pratique significative pour faciliter l'intégration des personnes dans le système productif de la culture. Ainsi, VIEIRA considère que les leaders ont utilisé politiquement la « culture » à partir du modèle élaboré par CARNEIRO DA CUNHA, comprenant les « politiques de projet ».

Les « politiques de projets » sont considérées comme étant le produit d'une collaboration entre les leaders dans les réseaux supra-locaux en vue de l'élaboration des projets politiques qui touchent la valorisation culturelle. Cette expression employée par l'anthropologue CARNEIRO DA CUNHA est utilisée par VIEIRA pour expliquer l'action des politiques culturelles chez les Potiguara : « des politiques qui résultent d'une combinaison des efforts culturels, politiques et économiques dans un contexte marqué par l'agencement de la "Culture", de façon similaire à ce qui se passe avec les mobilisations autour de la démarcation de la terre, de la récupération d'éléments culturels et de la participation dans les organisations politiques indigènes. » (VIEIRA, 2008 :124 )

Ce processus est explicitée par les constatations que l'anthropologue VIEIRA a réalisées autour du choix du « cacique général » en 2002.

Des leaders Potiguara étroitement liés aux associations communautaires ont choisi en connaissance de cause une « politique de projets » en désignant un nouveau leader pour occuper le poste principal de « Cacique Général ». C'est Antonio Pessoa Gomes, « le Caboquinho » lié au mouvement indigène national (APOINME, CAPOIB, CNPI) qui a pris la place de Heleno Santana, issu d'une lignée familiale de caciques.

L'objectif était l'ouverture d'une possibilité de dialogue avec « Caboquinho » en vue du développement des projets.(VIEIRA, 2008)

Le « cacique », traditionnellement, doit être reconnu comme un « caboclo légitime », ce qui veut dire que le leader doit être héritier des « caboclos du site » (une proximité généalogique avec les habitant du village São Francisco, considérés comme « le village–mère » parce qu'il a été le noyau le plus ancien de l'occupation du territoire des Potiguara). Caboquinho est habitant du village Forte (héritier d'une famille qui est venue du village São Francisco dans les années 40) et Heleno Santana est du village São Francisco, petit-fils de Manuel Santana, le modèle du cacique dans le sens traditionnel et fils de Daniel Santana.

Les analyses à propos du choix des leaders Potiguara font apparaitre une certaine exigence concernant les compétences qu'il leur faut avoir pour être candidat, incluant certains facteurs traditionnels comme l'origine familiale et l'origine du village. Dans l'exposé de ce cas, il est évident que ce passage a été préparé par Heleno Santana car celui-ci a demandé à Caboquinho de le remplacer dans les Assemblées du mouvement indigéniste et, finalement, aussi au Poste de « Cacique Général ». Pour justifier sa demande, il avançait le manque de temps et que Caboquinho était mieux préparé pour assumer ce rôle, du fait de sa participation dans le mouvement indigéniste.

Mais la succession des faits et leur complexité a conduit à de nouvelles situations qui l'obligent aussi à assumer les questions liées à la politique interne, en plus du rôle de représentation dans les assemblées. En 2011, Caboquinho a été remplacé par Sandro Gomes, aussi du village Forte, au poste de « Cacique Général » et nous avons assisté à la cérémonie de substitution. Après cette cérémonie, j'ai eu l'opportunité de dialoguer avec le leader Capitão (José Ciriaco Sobrinho) qui a affirmé que Caboquinho avait été dessaisi de son Poste pour une durée de 10 années, parce qu'il dédiait la majeure partie de son temps à des activités externes et pour cette raison, les besoins des Potiguara sont restés au deuxième plan. Si Caboquinho a été choisi pour être un activiste des mouvements indigéniste (CAPOIB, APOINME), Sandro Gomes Barbosa occupait la poste de Conseiller pour les Questions Indigènes du Gouvernement d'État.

La cérémonie d'intronisation au poste de « Cacique Général » a un rôle spécial dans la réaffirmation de la tradition. Une cérémonie bien organisée à travers des rituels conçus exclusivement pour cet office. La cérémonie du Cacique Caboquinho a été transmise sur le site « Peuple Indigène du Brésil » de l'ISA.[36]

> « L'élection du nouveau chef a été marquée par divers rituels et danses exprimant l'unité et l'esprit combatif des peuples Potiguara. Dans le village de Forte, à côté du poste indien il a réuni les Indiens de 25 villages de la région, des représentants du peuple *Fulni-ô*(PE), *Xukuru de l'Ororubá* (PE) et *Tuxa de Rodelas* (BA) des entités sociales comme les représentants de l'Église catholique, des partis politiques, des universités et des ONG. Vers onze heures du matin, au son de l'harmonica, des tambours et des *maracás* du Toré, une grande procession d'Indiens costumés, peints de *jenipapo* et avec tembetás de porc-épic au menton, se dirigent vers les rives de la rivière SINIMBU. » (vu au 19.01.2016) http://pib.socioambiental.org/pt/noticias?id=4695

Dans la Cérémonie d'intronisation du « Cacique Général », Sandro m'a expliqué plus tard que certains éléments du rituel, comme l'ingestion de la « jurema », ont été utilisés pour la première fois. Mais il m'a assuré que le savoir-faire était basé sur des pratiques ancestrales.

Ces échanges de performances rituelles et narratives dans les rapports entre Indiens et Blancs passent, selon VIEIRA (2008), par un régime d'actualisation quotidienne de l'altérité. « L'autre est pensé comme un partenaire avec lequel on veut établir une relation. Nous pouvons donc conclure que les cycles festifs deviennent, au moment spécifique, une gestion et négociation de l'altérité. » (VIEIRA, 2008 : 134). Selon cet auteur, pour comprendre la formation et l'inclusion des dirigeants dans le complexe cérémonial du jeu Toré, dans le contexte de «l'invention» de la tradition par rapport à la politique indienne, il faut les voir dans le contexte d'une dispute interne sur le monopole de l'authenticité de ce qui est classé et affiché comme traditionnel, ainsi que dans leurs interactions avec les « autres » (les invités). VIEIRA (2008) et PALITOT (2005) ont observé qu'après l'année 2003 les célébrations annuelles de la Journée de l'Indien, qui ont eu lieu seulement à San Francisco, ont commencé à prendre place dans la plupart des villages. D'une part, il y avait eu la scission du groupe de Toré de San Francisco après le processus de succession du « Cacique » de ce village en 2000, générant des discussions sur qui

ferait le meilleur Toré; le Cacique Général a poursuivi le contrôle de la cour « Ouricouri » (lieu sacré) et ses anciens alliés se mirent à danser le Toré dans le village Forte. D'autre part, les « Caciques » des villages ont investi massivement dans la réalisation du Toré et la fabrication de l'artisanat. Le but était de définir la différenciation dans un contexte d'intensification des contacts avec les Blancs, car le jeu du Toré implique, en général, une large présence des visiteurs.

De même que le Toré recherche la valorisation de la culture, il offre par ailleurs une occasion festive et une attraction touristique avec des retombées économiques générées par la commercialisation d'artisanat et de nourriture typique. Le Toré est ludique et amusant. La conduite des participants est joyeuse et spontanée, d'où l'utilisation de l'expression « jouer le Toré ». Cette nature ludique a été cultivée dans les fêtes religieuses, responsables de la survivance du Toré. Dans ces fêtes la part religieuse s'exprime par des neuvaines, des processions, et la part profane par le Toré, la dance « forró » et le jeu de « Coco-de–roda »(coco de roue). Comme il y a distribution de nourriture et de boissons dans la fête, des alliances se nouent à travers le don d'argent qui va couvrir les dépenses. Cette mécanique s'accomplit avec des alliances politiques, soit avec la FUNAI, la mairie, les politiciens, les locataires de terres ou les envahisseurs. Comme il y a différentes fêtes en relation aux saints patrons de chaque village, des donations proviennent quelque fois de politiciens de partis rivaux, à cause des alliances politiques partidaires.

Les fêtes et le Toré sont la source d'un processus de patrimonialisation qui consiste en une production d'artisanat répondant à des demandes occasionnées par les flux touristiques. L'intérêt public en ressort conforté parce que cela amène des conditions qui servent le développement et les indiens trouvent un intérêt à « l'invention » de leur culture. Il y a une série de partenariats pour soutenir la production entre associations indigènes et artisans. Ceux-ci traitent directement avec le SEBRAE, le Banc du Nord-est, ou le Gouvernement d'État par l'intermédiaire du Secrétariat au Développement. «La production des objets culturels inclut de nombreuses personnes qui s'affirment en tant que sujets ayant des droits spécifiques. »(VIEIRA, 2008, 128).

Les fêtes religieuses et le Toré créent un circuit d'échange entre les indiens, les non-indiens et les non-humains. Ces interactions, qui découlent d'une dynamique dans la

circulation de particularismes culturels, sont une source de vitalité. Dans le cas des fêtes religieuses, il y a une indifférenciation interne à cause de la grande participation de non-indiens, et selon VIEIRA on constate que la perception autochtone des relations d'altérités est basée sur des échanges. Ce qui englobe les divinités, les saints catholiques et les non-Indiens qui contribuent aux fêtes de Saint-Michel et du saint patron de chaque village. Les « noiteiro » sont les médiateurs pour les offrandes venant des petits locataires, des envahisseurs, d'autres individus et des dirigeants, tous participants aux offrandes pour les entités non-humaines. Cette égalité de permission de faire l'offrande dissout les frontières. Il n'y a pas de jugement de valeur sur les raisons subjectives d'une offrande, mais cela engendre une reconnaissance, une gratitude générale. Et ce moyen permet une régénération de l'image sociale détériorée de l'envahisseur, par exemple parce que le donateur est vu comme désintéressé, et cette nouvelle impression va se mêler dans la mémoire à la mauvaise impression sur sa situation.

Dans le cas du Toré, les relations avec l'altérité sont constituées par des liens entre les indiens et les saints, les « enchantés » et les ancêtres. Dans ce rituel la position du maître donne aux dirigeants une influence importante, d'une part par leurs discours et d'autre part par leur rôle central dans les cercles, qui donne au « Cacique Général » et aux « Caciques » des villages occupés une position privilégiée.(VIEIRA, 2008)

En tant que pôle d'attraction d'un public extérieur aux villages indiens, le Toré et la Fête exercent deux fonctions sociales contradictoires. La fête se révèle être une motivation traditionnelle de tendance hétérodoxe, promouvant la mixité ethnique, l'interculturalité et le marché. C'est aussi une ouverture vers l'extérieur pour un développement approprié du tourisme orienté vers l'urbanisation et le processus de modernisation. A ce public extérieur, partie prenante de la globalisation, le Toré offre le spectacle de la vie tribale, et cette fonction constitue pour les Indiens des ressources pour la promotion de l'identité collective. Il est la source la plus signifiante du symbolisme culturel d'où proviennent les possibilités de richesse de la communalisation ethnique, au niveau spirituel comme moyen pour contacter leurs ancêtres, au niveau psychologique pour leur assurer la certitude d'une pratique qui

les authentifie devant ce public, et au niveau matériel pour assurer la conservation des structures organisationnelles et politiques.

L'animation ludique de la fête est promue par le Toré et aussi par le jeu de « coco de roda». Tous les deux sont des danses circulaires, mais entre eux la différence se pose par rapport aux questions d'altérité. Le Toré assure les différences d'altérité car il est un spectacle d'Indiens vu par les non-Indiens ; et le jeu de « coco-de-roda » unifie les différences parce qu'il est ouvert à tout le monde qui peut rentrer dans le cercle. Ce sont deux fonctions subjectives : inviter à la rencontre et établir la frontière. Dans ce sens le Toré vient équilibrer les excès d'approximation du « coco-de-roda » et promeut une unification par la rupture des limites des frontières entre les Indiens et les non-Indiens. Cette synergie qui nourrit des relations d'altérités nous permet une analogie avec l'image d'un « moto- continuo » avec son fonctionnement particulier.

Selon les folkloristes, le « coco-de–roda » a comme origine les chants des collecteurs de noix de coco dans les usines de canne à sucre. Au début c'était des chants d'animation au travail et la danse est venue plus tard, comme résultat des échanges culturels entre les Noirs et les Indiens à partir de son expansion par la côte littorale du Nord-est. En 1938, la mission de recherche folklorique du Département de Culture de la Ville de São Paulo a réalisé, avec la coopération de l'intellectuel Mário de Andrade, l'enregistrement à Baia da Traição du Coco-de-roda en tant que danse collective, et aussi du Toré. La présence des cocotiers dans les plantations de canne à sucre, appartenant aux usines qui ont exploité le travail des esclaves, est à l'origine de la présence du « coco », en ses différentes modalités ( le coco de cacête, coco de roda,...) et à son intégration aux fêtes populaires. On le rencontre au Nord-est principalement à la Paraiba, Pernambuco et Alagoas. Les Indiens du Nord-est ont partagé une même réalité socio-politique et territoriale que les marrons, et la présence du « coco » dans les terres indigènes est le résultat des échanges culturels. Il faut remarquer que quand les Indiens se réfèrent à leur « mélange » de sang avec les « blancs » ils incluent les marrons, car dans ce cas les « blancs » signifie ne pas être indien.

La tradition des fêtes religieuses populaires est commune au Nord-Est et bien répandue à la Paraiba, qui garde encore à João Pessoa la fête de Notre Dame de Neige, la patronne de la capitale de l'État et la fête de Notre Dame de la Penha qui

est un phénomène de masse, dont il est constaté annuellement l'augmentation des participants. Les fêtes des saints-patrons du lieu est une tradition religieuse répandue par le catholicisme et qui est actuellement associée au tourisme d'évènements. On observe les investissements des quilombolas pour le sauvetage des pratiques culturelles originelles de la période de l'esclavage, comme le « jongo » et le « caxambu », qui sont des chants et danses circulaires au son des tambours. Comme exemple, citons le cas des quilombolas de la farmers São José da Serra qui, à travers les fêtes des dates commémoratives et les rencontres des groupes de danseurs de la région, ont transformé les chants et danses en capital symbolique pour l'affirmation de l'identité quilombola. [37]

Les Indiens au Brésil ont institué le « Jour de l'Indien », fixé au 21 avril, comme une expression d'affirmation ethnique. La commémoration de ce jour a pris une importance pluridimensionnelle, son objectif étant l'avancement des conquêtes pour l'ethnie. Malgré la présence des nombreux visiteurs dans les terres indigènes pour assister aux évènements, ceux-ci ont pris une connotation civique qui va au-delà de l'intérêt touristique.

Cependant, les fêtes restent le point d'attraction majeur pour accueillir les visiteurs au village, principalement les habitants venus du voisinage, les Indiens qui habitent à la ville, leurs familles et amis. Par rapport au tourisme généré par la plage de la ville de Baia da Traição, on voit qu'il attire un public très diversifié. L'attraction des plages s'étend à l'exploitation de la mer, ses paysages, les ressources relatives à la vie maritime comme les sports, la nouriture, etc... Ce sont des aspects indépendants des intérêts historiques ou de la vie des Indiens qui habitent à proximité des villages. Par contre, ce qui a été observé par l'anthropologue VIEIRA, c'est la démonstration d'un esprit d'entreprise de la part des Indiens qui ont conquis une part de ce public. Et selon les paroles de leurs représentants, le tourisme est bien reconnu chez les Potiguara comme le champ privilégié pour la promotion du développement.

En principe, une politique basée sur l'ethnique doit contrôler la manière de s'ouvrir économiquement au marché car les règles uniformisées de ce dernier et ses dominations symboliques créent des points de tension en rapport à la communalisation et à la rationalité esthétique de l'ethnicité. Ainsi, les intérêts du marché sont conditionnés par les règles du capitalisme, qui pour atteindre ses objectifs établit des partenariats dont les intérêts sont contraires aux besoins de

préservation de l'espace comme terre des ancêtres. On part du principe qu'il y a des valeurs qui assurent la cohésion de l'ensemble et constituent le ciment du territoire. Ce sont ces principes et ces codes que nous allons ici considérer comme constituant de la tradition.

## La contradiction entre Tradition et Modernité

Il faut revenir aux événements des années 80 pour comprendre certaines progressions des facteurs qui contribuent actuellement à l'élargissement de ces réseaux relationnels.

Tout est parti de la motivation des dirigeants qui ont pris politiquement une importante place à partir des litiges, visant le besoin d'assurer la possession du territoire, ce qui les a conduit à des affrontements avec les envahisseurs et à la médiation avec l'Etat et les non indigènes[38]. Pendant le mouvement de l'Auto – Démarcation, au début des années 80, le gouvernement d'État a offert l'opportunité de réaliser un projet de développement appelé « Projet Intégré Potiguara ». [39] Cette intervention publique, pendant la période de la dictature militaire et au moment où les indiens ont été fortement unis avec un seul objectif qui était la démarcation de leurs terres, a été perçue avec suspicion par le groupe des leaders du mouvement qui étaient contre ce projet. La proposition a été trés bien accueillie par une faction qui a profité de l'occasion pour créer un mouvement contre la présence des agents de l'Église (le CIMI). Cette impasse a partagé les indiens, affaibli le mouvement et finalement la négociation pour la démarcation des terres a été manipulé de telle façon qu'ils n'ont acquis que la moitié des terrains qui leur appartenaient. La problématique de l'auto-démarcation et les négociations seront détaillées dans la troisième partie de cette thése.

Ce moment a été à l'origine d'un détournement de projet avec les caractéristiques suivantes : une intervention publique en faveur des intérêts pragmatiques attirent des bénéfices sans éxiger de grands efforts. Le parcours historique de ce projet va expliquer cette interprétation.

Le projet est venu comme une offrande : il a été créé et éxécuté par les techniciens du Secretariat de l'Agriculture du Gouvernement d'État en accord avec le Programme de Développement des Communautés Rurales, (PRODECOR) du

Ministère de l'Agriculture et la FUNAI. Il avait été liberé CR$ 288.228.585,75[40] de cruzeiros avaient été accordés pour appuyer des projets de développement agricole dans des villages choisis en amont. Le projet a consisté en un ensemble d'actions visant à résoudre les problèmes de santé, d'éducation, de logement, d'approvisionnement en eau et en électricité pour le développement économique à travers la pêche, l'agriculture et l'artisanat (VIEIRA, 2008 : 123). Le Projet a été accepté par les 13 villages qui ont été choisis pour participer au projet, à l'exception du village São Francisco qui conduisait le mouvement d'Auto-démarcation et qui a considéré cette proposition comme une stratégie visant à démobiliser le mouvement. Les indiens ont été divisés entre les leaders de deux côtés : Daniel Santana, le « Cacique » choisi par la FUNAI, a été associé au groupe favorable au « projet intégré », et Severino Fernandes et Batista qui ont représenté le village São Francisco. Le groupe de Daniel Santana a créé un mouvement pour expulser les missionnaires du CIMI[41], en raison de leur appuit au cacique de São Francisco. Les missionnaires ont été accusés d'influencer les décisions du Cacique Severino Fernandes, d'avoir provoqué les divisions internes et d'être « contraires au progrès ». Dans ce contexte de scission avec le « cacique » de São Francisco, et comme généralement les questions devaient être soumises aux leaders du village de San Francisco, ces localités ont eu besoin d'avoir leurs propres représentants et ils ont adopté les « noiteiro » comme dirigeants. Comme nous l'avons vu, la fonction du « noiteiro » est liée au cycle des fêtes, dans l'animation de soirées de fêtes religieuses, occasion où prédomine l'indifférenciation interne à cause de la grande participation de non indiens et des envahisseurs. Ce paramètre utilisé dans la définition et le choix de la représentation locale, selon VIEIRA, offre un exemple qui permet de constater que la perception autochtone des relations d'altérités est basée sur des échanges. Le « Projet Intégré » a représenté les aspirations d'un collectif, mais le problème est qu'il était dirigé vers l'infrastructure et non destiné à assurer la démarcation du territoire. Cela a conduit à une impasse.

Les « caboclos du site » du village São Francisco ont privilégié la démarcation des terres, leurs raisonnement est en accord avec le principe de Simmel sur l'importance de l'espace pour « l'autoconservation d'un groupe social ». Dans ce cas, il y a eu un rapprochement des deux approches simmeliennes : le territoire comme un substrat permanent résistant à tous les changements relatifs à leur contenu et la *terre* des

ancêtres, deux valeurs indissociables pour assurer la cohésion du groupe. (SIMMEL, 2010)

L'auto-démarcation a inauguré une pratique multidimensionnelle dirigée sur l'autoconservation du groupe, parce qu'elle a unifié les participants par les travaux physiques d'ouverture des sentiers au terrain et l'installation des points de repères pour déterminer les limites assurant le sens *territorial,* mais des actions culturelles ont aussi été valorisées, exprimant le sens *spirituel* de l'espace comme terre des ancêtres. C'est ainsi que le Toré, avec l'usage des vêtements, des ornements et de la peinture corporelle, a été pratiqué comme moyen de renforcement identitaire du groupe pour se maintenir dans la lutte. (ANNEXE 6) Le sens *organisationnel* est manifesté et renforcé dans la performance du Toré où les participants sont disposés d'une manière très hiérarchisée. Ils forment trois grands cercles déterminés en fonction de l'âge, en commençant par les plus jeunes. Au centre de ces cercles se trouvent les instrumentistes du Toré avec les tambours et l'harmonica, ainsi que le Cacique accompagné des autres leaders. La cérémonie commence par un bref discours du chef du village, lorsque le Cacique général n'est pas présent, dont le contenu est lié à l'importance du Toré pour la tradition indigène. Puis les participants se mettent à genoux et la tête baissée pour faire une prière silencieuse (la prière chrétienne « Notre Père »).

Cette ouverture pour comencer le rituel est identifiée comme un héritage des villes missionnaires. Selon les chroniqueurs du XVIe/XVIIe (GABRIEL SOARES ), ils ont observé que les Indiens réalisaient des danses circulaires, avec le « maracá » (instrument de percussion ressemblant à un hochet), cet instrument étant largement utilisé dans le présent. La pratique de prier le « Notre-Père » avant de commencer les activités persiste jusqu'à aujourd'hui dans les écoles chrétiennes, menée par des prêtes ou des religieuses.

Par contre, les paroles des chansons font référence à des entités surnaturelles, comme aux saints dans la religion catholique - la Trinité, Saint-Michel, les Rois Saints-, aux entités de la mer et aux êtres de la nature: Guarapirá, orange, poissons, l'eau et la Jurema (plainte magique); aux activités de subsistance : la pêche, la collecte. Egalement aux éléments évoquant la guerre, la flèche et des figures mythiques, comme Coronga de Tapuia et Tapuio Canindé (VIEIRA, 2008). En

principe, deux aspects doivent être observés dans le rituel : l'un résultant d'un apprentissage dans les villages missionnaires intégrant l'histoire de 3 siècles de convivence, et un autre résultant de la créativité et de la rationalité expressive.

Comme approche sociologique et anthropologique, nous avons proposé l'analyse de la manière dont se comportent les Indiens Potiguara par rapport au principe de la communauté et de la rationalité esthétique expressive, reconnues comme les représentations les plus inachevées de la modernité occidentale. L'exposé ci-dessus nous permet de remarquer que ces principes sont les traits les plus importants que l'on peut observer dans les rapports sociaux des Potiguaras. Et bien sûr, par cela même, ils vont contribuer à la construction d'un nouveau pilier émancipateur. Le principe de la communauté est central dans les événements liés au Toré, comme dans les commémorations qui font partie des éphémérides de la vie sociale, principalement les fêtes réligieuses, le Jour des Indiens -qui est le moment le plus important pour montrer aux autres la culture indienne- et les situations spéciales comme la cérémonie d'intronisation du « Cacique Général » que nous avons vu, ainsi que les cérémonies de conclusion des cours dans les écoles de formation indigène, qui seront présentés dans la deuxième partie de cette thèse. Dans toutes ces occasions, le Toré réalise de manière extraordinaire une dialectique positive comme pilier d'émancipation, car il repose en effet sur les deux dimensions fondamentales : la participation et la solidarité.

Mais le Toré a une dimension plus profonde. La caractéristique essentielle de la pratique du Toré pour tous les indiens du Nord-est du Brésil, c'est qu'il permet de retisser les liens avec les « vieux troncs » (les ancêtres) en tant que fondateurs du village. Pendant le rituel, ils invoquent le retour des ancêtres mythiques pour qu'ils se joignent dans les cercles à leurs descendants. Cette transposition de l'état de conscience permet d'instaurer un nouveau rapport du temps et de l'espace. Une réalisation collective de la société Potiguara qui permet de vivre une expérience de totalité

En relation à l'altérité, VIEIRA considère que celle-ci se concrétise dans le Toré en se reliant aux saints, aux ancêtres et aux enchantés, et en conférant une position spéciale au Cacique en tant que maître du Toré. Cette position le renforce spirituellement et lui donne une aura de loyauté au regard de la communauté et des invités. Elle renforce son charisme et renouvelle sa valeur. VIEIRA a adopté la

définition donnée par Strathern (2006) à propos de la manière dont les gens construisent quelque chose qui augmente leur valeur. C'est-à-dire qu'ils sont l'objet du regard subjectif des personnes ou objet de leur création. Réification et personnification sont les mécanismes symboliques ou techniques par lesquels cela s'accomplit.

.Donc, nous comprenons que la notion simmelienne de l'espace social comme une forme qui s'inscrit dans la durée est une clé pour comprendre la force de résistance du mouvement d'auto-démarcation des indiens Potiguara, considéré comme exemplaire pour le mouvement indianiste national. L'unification des actions dans le sens *territorial, spirituel, organisationnel et temporel,* a consolidé la capacité de résistance et cette formule achevée qui ait été élaborée par la société Potiguara contemporaine dans son sens de traditionnalité a se réproduit par des plusieurs réprises jusqu'au présent.

Le mouvement contraire se maintient aussi dans la durée, dont les intérêts sont de sauvegarder les terres qui restent encore en possession des riches envahisseurs, créateurs d'emplois et au pouvoir économique suffisant pour soudoyer des personnes qui œuvrent à étouffer la conscience identitaire de ce peuple, en utilisant la vieille stratégie de dénigrer les agents du mouvement. Cette stratégie a également été adoptée au niveau académique et reste lisible dans certains textes anthropologiques dont les questions appellent à être approfondies.

L'analyse de VIEIRA ( 2008 ) sur les activités des leaders indigènes Potiguara dans des contextes relationnels a approfondi deux projets politiques: l'un lié à la perspective des traditionnalistes impliqués dans la recherche du sauvetage de la «culture indienne», et l'autre associé à la «modernité», orienté sur l'agencement de la culture en vue de l'appropriation des biens et valeurs non indigènes. Les dirigeants doivent, pour consolider les relations afin de soutenir ces projets, mener une action politique de conciliation et négociation avec l'appareil de l'État brésilien.

## La contradiction entre Tradition et Modernité

En principe, les Potiguara refusent des modèles venus de l'extérieur, ils opposent la même sorte de résistance qui a assuré la préservation de l'ethnie pendant ces 500 ans de contact. Le sociologue Fernando de Sousa Barbosa Junior (2008) a observé

en général une opposition aux modèles structuraux propres aux organisations civiles, avec la définition des rôles, des charges, etc. Ce modèle est contesté pour être trop formel, trop éloigné de la dynamique de la vie réelle dans les communautés indigènes. « Ils cherchent des nouveaux modèles et statuts alternatifs où le contrôle social exercé par les leaders de ces peuples soit majeur. » Mais il faut remarquer l'errivée de nombreux dirigeants des Potiguara dans le monde de la politique et pour arriver à être candidat, en général au-delà du lien avec les partis, il faut un enchaînement déterminé par la corrélation entre les différentes forces politiques locales représentées par les chefs politiques régionaux ( BARBOSA JUNIOR, 2008 ). Il y a pourtant une ambivalence dans cette sorte de négociation. En effet, sur le plan local se manifeste la volonté de créer une forme organisationnelle propre, qui se heurte aux mécanismes d'affaires assujettis aux règles préétablies par un système politique local de tradition oligarque. Ces élites agraires représentent au Nord-est les principaux adversaires des luttes pour la démarcation et la gestion de la terre par les indiens. Sans compter que la majorité de ces oligarques ont confisqué les terres indigènes.

Les mobilisations pour la démarcation des territoires et la récupération des outils culturels démontrent que les stratégies adoptées par les indiens Potiguara s'efforcent d'adapter les structures associatives aux cadres de la réalité sociale.

Un problème relationnel dans les rapports sociaux internes a été constaté (VIEIRA, 2001), les groupes se font et se défont au rythme de l'amitié, de la camaraderie, des suspicions de sorcellerie et des accusations diverses qui ont eu un rôle important dans les processus socio-politiques. Cette situation créé un manque de confiance généralisé qui constitue un obstacle de plus face aux avancées des politiques en faveur des collectivités, comme nous l'exposerons dans nos observations sur les recherches de terrain. Pour les acteurs venus de l'extérieur, il est difficile de communiquer parce qu'ils ont affaire à une communauté qui ne cultive pas la réciprocité et fonctionne sur un mode hiérarchique où un seul membre du groupe, le chef, établit une perspective pour l'ensemble de la communauté (VIEIRA, 2001). Selon cet auteur, il s'agit d'un positionnement qui désigne un dehors, un champ d'altérité, suggérant l'immersion continue du groupe dans la production de sa propre intériorité par l'apport d'une externalité. Donc, l'extérieur est immanent à l'intérieur.

Le groupe d'étude d'anthropologie « provenant d'un large mouvement de critique des pratiques et des représentations génériques de la tutelle sur les Indiens au Brésil, a institué le dénommé « indigénisme Rondônian "[42], de la période républicaine. Dès ce moment des initiatives ont été prises pour développer un ensemble de mécanismes politiques et juridiques afin d'intégrer ces personnes dans le processus de construction de la nation brésilienne. (OLIVEIRA,1988.) Les structures précédentes ont été formulées à partir du rôle décisif du « cacique » comme imposition d'un système de tutelle, où le propriétaire de la maison, du jardin, de l'emplacement est responsable de l'organisation autochtone visant à la coopération mutuelle pour la fourniture des besoins collectifs comme les cultures ou les fêtes. C'est le « caciquismo » qui fait partie d'une structure imposée par l'État, dans la vision anthropologique du groupe d'étude dédié au phénomène des indiens du Nordeste.

> « Au cours des décennies suivantes, les actions de l'organe indigéniste se sont concentrées sur l'établissement d'instruments de contrôle de la population indigène et des ressources disponibles. Cette logique a fini par instaurer un schéma de pouvoir et d'autorité, au nom de l'indienneté, qui se développera au fil des décennies et atteindra son point culminant avec des conflits récurrents par rapport à des postes de commandement et de pouvoir de décision. Ce schéma de pouvoir, caractéristique de l'indienneté, présuppose le contrôle des ressources naturelles et de la main d'œuvre indigène par le secteur administratif de l'organe tutélaire, secteur auquel doit être également subordonné, les formes de représentation indigènes.
>
> (...)
>
> Et c'est dans ce processus de construction de clivages découlant du modèle de l'indienneté imposé par l'organe tutélaire, que sont établies les frontières juridiques et d'assistances, qui traitent des limites ethniques existantes jusque-là. » (BARBOSA , 2008: 75)

Pacheco de Oliveira met en évidence deux processus de territorialisation des peuples indiens du Nordeste. Le premier lié aux missions religieuses, prenant naissance au milieu du XVIIe siècle jusqu'à la première moitié du XVIIIe siècle, et un deuxième qui a eu lieu au début du XXe siècle avec l'installation d'organismes du mouvement officiel indigène. En bref, il y a deux étapes contradictoires dans la position administrative. Au début, il y a l'intention de déployer une politique d'assimilation, la promotion du «mélange» et dans la deuxième étape une politique anti- assimilationniste, avec la promotion de la construction de mécanismes

distinctifs. Cette dernière étape a vu « l'imposition d'institutions caractéristiques et de croyances en un mode de vie propre aux Indiens habitant les réserves, où ils sont soumis à une contrainte plus importante de tutelle paternaliste. Parmi les principales composantes de l'indianité il est intéressant de noter la structure politique et la différenciation des rituels. "L'organisation politique comprend maintenant trois rôles différents : le « cacique » (chef), le « pajé » (chaman) et le Conseilleur (membre du conseil tribal), qui a été nommé ou ratifié par le chef de PI (Office indigène), également responsable de la distribution des bénéfices provenant de l'État. (OLIVEIRA, 1988). Les hiérarchies ont été progressivement enracinées. L'assemblée du Conseil Tribal, par exemple, a commencé à partir des années 80 et a porté l'attention sur les besoins internes à la coordination des luttes pour la démarcation. La fonction du Cacique Général, fondée dans les années 90, est la réponse aux demandes externes de l'État.

Dans tous les cas, c'est un processus qui est en action et qui devient un collectif organisé, bien qu'il y ait des questionnements internes et externes par rapport à la formulation de cette identité politique, ainsi que sur les mécanismes établis pour la prise de décision et la représentation. On a vu que l'organisation traditionnelle a été trahie à cause des exigences du mécanisme tutélaire fortement influencé par les militaires pendant la dictature, dont les postes principaux ont été assumés par des militaires de carrière. Il faut prendre du recul pour éclaircir et comprendre les faits.

## Un bref historique du rapport entre les Potiguara et l'Institution Indigéniste.

Après la fondation du SPI (1910), les premières informations sur les Potiguara sont des données signalées par l'inspecteur du Service Alipio Bandeira au cours de sa visite, en 1913. Dans sont rapport il souligne la nécessité d'une action plus efficace par rapport aux indiens Potiguara.

Selon une étude menée par l'anthropologue Palitot (2005), le premier mouvement d'action efficace du SPI par rapport aux Indiens du Nordeste a eu lieu avec la visite de l'expert Dagoberto de Castro e Silva[43] aux Potiguara et aux Carijós (Fulni-ô) de Pernambuco, en 1923. Ce consultant du bureau devait indiquer les lignes d'actions

et les priorités de soins à apporter à ces populations. La présence de Castro et Silva chez les Potiguara a été anticipée par une visite de dix Potiguara au siège du SPI à Rio de Janeiro. Ils étaient dirigés par « Regent » Manoel Santana, et accompagnés d'un avocat afin de réclamer de l'assistance à l'Institution. Les billets pour le voyage en navires et le soutien juridique ont été financés par la Compagnie des Tissus Rio Tinto. Il y avait une relation de collaboration entre Manuel Santana et Lundgren, le proprietaire de la Compagnie de Tissus.

En ce qui concerne l'installation de l'usine de textile Rio Tinto, Palitot (2005) considère qu'elle a inaugurée le règne de la terreur, de la dépossession et du déni de l'identité autochtone, connu sous le nom du « Temps de l'Amoureuse ».[44]

Castro et Silva ont nié l'identité ethnique des Potiguara considérés métissés et vivant "*en promiscuité avec les civilisés, et sujets comme ceux-ci, du régime féodal qu'on observe là-bas*", et découragé l'installation d'un Poste d'indiens à la Baia da Traição, tout en suggérant un Poste pour les Carijós (Fulni-ô)[45] de Pernambuco.

En effet, l'avis de Castro et de Silva a été pris en compte, car en1926 le SPI a commencé à agir efficacement dans le Nordeste avec l'installation du Poste Dantas Barreto, pour aider les Fulni-ô dans l'État de Pernambuco.

Ainsi, les anthropologues, ( OLIVEIRA, PALITOT, ) considèrent que l'installation en 1932 du poste indien au village de São Francisco était due à la nécessité de contrôler le double processus qui avait commencé : à la fois une concentration foncière et le développement des relations de patronage impliquant les Indiens et les résidents d'une part, et la Société Rio Tinto et d'autres propriétaires de l'autre. Notons que les actions du Poste Indigéne pendant les années 1930, représenté par son responsable Vicente Ferreira Viana, ont consisté à essayer d'établir un contrôle de l'Institution sur les ressources foncières, du bois et de l'agriculture, utilisés par les propriétaires non-indiens, en particulier le Lundgren, qui comptait avec la collaboration du régent des Potiguara, Manoel Santana. (PALITOT, 2005 : 47)

L'extraction du bois et la production de charbon par l'usine Rio Tinto était la principale raison de la friction entre le SPI et les Indiens de la Baia da Traição. Des dénonciations, des saisies de bois et des affaires judiciaires ont fini par entrainer

l'expulsion des Indiens de la Vila Monte-Mór en 1939, car en ayant recours à la SPI, ils ont provoqué l'ire des Lundgren.

Le Poste Indigène (PI) a été installé à partir de 1932 dans le village São Francisco. Son représentant a demandé un intermédiaire pour faciliter la communication avec la communauté des indiens. Les indiens ont élu Manuel Santana. Après sa mort en 1942, le SPI a décidé d'élire Daniel Santana, le fils de Manuel Santana et a transféré le Poste au village Forte, place qu'il occupe encore aujourd'hui. Les indiens ont choisi un autre « tuxauá » et le SPI a alors contacté Daniel Santana pour occuper le rôle d'administrateur du Poste, un « fonctionnaire-cacique ». Après la mort de Daniel, en 1986, la FUNAI a nommé Heleno Santana dos Santos, fils de Daniel, comme "Cacique-Général », et les indiens ont élu un autre « Cacique-Général. ».

Actuellement les deux bureaux d'Administrateur du Poste et du Cacique Général sont indépendants. D'ailleurs la politique gouvernementale et municipale a ouvert de nouvelles fonctions aux représentants de l'ethnie. Le « Cacique Général » actuel, Sandro Gomes a un bureau au « Secrétariat de la Femme et de la Diversité Humaine » du Gouvernement d'État, et l'indien Josafá Oliveira Freire au Secrétariat des Questions Indigènes à la Mairie de Baia da Traição.

Le secrétariat de la Femme et de la Diversité Humaine inclu toutes les questions atribuées à la problématique des minorités : femmes, population LGBT, population noire et communautés traditionnelles. Ce secrétariat a un large champ d'attributions dans les domaines de la santé, de l'éducation et des activités de formation. Il assure également la promotion de l'autonomie économique, les ressources dans les Plans Pluriannuels, dans les Lois des Directives Budgétaires Annuelles pour l'implantation des Potitiques Publiques. Il collabore aussi avec le Conseil de l'État des Droits de la Femme et le Conseil de l'État de la Promotion de l'Égalité Raciale. Le Secrétariat dispose d'une base de données contenant des informations sur les questions de l'inégalité pour identifier et notifier les irrégularités concernant certains groupes exposés à l'exclusion sociale, élaborer et implanter le Plan de l' Etat sur la Promotion de l'Égalité Raciale, Plan de l'Etat des Polítiques pour les Femmes et le Plan de l' Etat des Polítiques LGBT.

La catégorie des indiens est intégrée au sein des sociétés traditionelles, comme les « Quilombolas » qui sont les communautés traditionnelles des noirs et des gitans. Pourtant il se dessine un cadre de changement institutionnel, décentralisé par l'intégration des questions communes en rapport aux différents segments des minorités dans la planification des actions publiques. Cette institution est un cadre local du Gouvernement de l'État, rattachée à l'organisation et à la planification des politiques publiques, sans relation directe avec la FUNAI, mais elle est une expression du processus de décentralisation qui vient de se mettre en place. A partir de l'édition du Décret nº 7.056 du 28 décembre 2009, le nouveau statut et le cadre d'intervention est approuvé en commission par la FUNAI. Par contre la FUNAI a retiré son bureau de la Paraiba, laissant ici une sous-coordination liée au siège Régional situé dans la ville de Fortaleza (CE), en échange de sa place occupée précédemment à Recife/ PE. Cet épisode a généré de fortes réactions contraires avec des manifestations des leaders Potiguara à João Pessoa ainsi que des travailleurs du bureau à Recife. Le questionnement le plus important est la mise en cause du processus autoritaire, sans dialogue avec les fonctionaires de l'organisme.

## L'Organisation Indigéniste

La FUNAI, l'institution indigéniste officiellement responsable pour la promotion et protection des droits des peuples indigènes dans le territoire national, a été créé en 1967 en remplacement du SPI[46], ancienne institution de Protection des indiens. Malgré qu'elle ait été pensée pour pallier aux vieux problèmes du SPI, la FUNAI a fini par les reproduire. Subordonnée au gouvernement pendant la dictature militaire, sa création fait partie des stratégies politiques de contrôle politique-économique du gouvernement, surtout en ce qui concerne l'Amazonie. Les priorités annotées dans le plan stratégique du gouvernement militaire pour orienter son action vers le développement intérieur ont concerné la défense nationale, la construction d'autoroutes (la plus importante étant la transamazonienne), la construction de centrales hydroélectriques, l'expansion des fermes d'élevage de bétail, et l'extraction de minerais. Ce programme a nécessité une nouvelle structure institutionnelle pour être soutenu. Selon le ISA[47], le Conseil de Sécurité National (CSN), le Plan de l'Intégration National (PIN), l'Institut National de de Colonisation et de la Réforme Agraire (INCRA) et le Département National de Production du Minerai

(DNPM), ont été créés à cette occasion.

La perspective assimilationniste est l'aspect le plus marquant de la politique, présent dans le « Statut de l'indien » (Loi nº 6.001) approuvé en 1973. Selon les recherches de l'ISA (SANTILLI, 1991) les stratégies d'intégration des indiens ont été conçues pour agréger les Indiens autour des points d'attraction comme les bataillons à la frontière, les aéroports, les colonies, les postes indigènes et les missions religieuses. D'autre part, l'objectif était de les isoler et de les éloigner des zones d'intérêt stratégique. Pour mener à bien ce projet, les militaires ont étendu leur monopole de protection aux projets d'assistance centralisée, la santé, l'éducation, la nourriture et le logement; ils ont cooptés des dirigeants et factions d'indiens pour obtenir leur consentement, et limité l'accès des chercheurs, des organisations de soutien et des secteurs de l'église aux zones indiennes. Un cadre approprié pour assurer en toute sécurité l'usurpation des terres indigénes. Pourtant, le noyau fondamental des questions autochtones au Brésil est un litige pour la possession permanente des terres déjà occupées traditionnellement par les Indiens. Pour veiller à l'exercice de ces droits reconnus constitutionnellement par la Charte Magna[48], il faut identifier les moyens qui assureront aux communautés autochtones leur bien-être et les conditions nécessaires à leur reproduction physique et culturelle, en fonction de leurs usages, coutumes et traditions.

L'avancée des conquêtes des droits naturels par les indiens exige parallèlement le recul des intérêts et avantages des groupes qui exploitent illégalement[49] les ressources des terres indigènes. La question de la terre au Brésil constitue le plus large champ d'étude lié aux conflits sociaux, et dans le cas des indiens c'est un conflit historique qui a débuté dès leur contact avec l'Europe.

Actuellement, nous constatons que si en Amazonie la menace la plus grave est l'invasion des territoires indigènes et la dégradation des ressources environnementales, dans le Nord-est, le défi pour l'action indigéniste a été de tenter de rétablir les territoires indigènes et de promouvoir le retrait des occupations irrégulières de leurs terres.(OLIVEIRA, 2004) Comme c'est la région où a commencé la colonisation, on rencontre au Nord-est les plus puissants héritiers du colonialisme. Les plantations de canne à sucre dans les terres des héritiers familiaux perdurent

jusqu'à aujourd'hui, favorisées par une économie révisitée par le programme économique implanté pendant le gouvernement des militaires, le PROALCOOL.[50]

Les problèmes des indiens Potiguara sont représentatifs de la situation historique locale, bien enracinée dans la tradition littorale coloniale avec une vaste culture de la canne à sucre. Les politiques publiques se maintiennent sous l'égide d'un pouvoir héritier de ce processus de production de l'économie rurale. Les envahisseurs des terres indigènes sont des représentants de la couche majoritaire qui occupe une large représentation politique à la Chambre des conseillers municipaux et à l'Assemblée des députés au niveau fédéral et de l'État, appelés les « ruralistes ». Ils occupent aussi des positions influentes dans les espaces décisionnels (des Maires, Juges, Députés, etc...). Cet héritage colonial qui est d'origine esclavagiste a conservé ses procédures habituelles par rapport à la communauté indigène, d'où découlent des situations de conflit par abus d'autorité. Les procédures et les relations établies par l'institution FUNAI dans les réserves autochtones portent les marques de cette structure précédente du pouvoir centralisé et son mécanisme fonctionne à travers la génération de rapports de faveurs qui créent des liens de dépendance et de soumission.

Selon l'analyse du l'anthropologue PALITOT (2005), cette condition régionale est contradictoire avec le mécanisme de contrôle des terres autochtones établi par la politique normative de la FUNAI ; elle a généré par les pouvoirs locaux une forme d'expression dont la rhétorique est fondée sur la perte de l'identité à travers la connotation d'«Indiens mélangés». Cette condition a été assumée par le discours académique et intériorisée par les Indiens eux-mêmes qui ont fini par se soumettre à des mécanismes de survie offerts par l'économie rurale qui consiste à la location de leurs terres et au travail physique dans les vastes plantations de canne à sucre ou, dans le contexte urbain, aux travaux dans l'industrie des tissus également installé sur leur territoire.

A partir de l'année 1993, a été créée dans la structure du MPF la 6ème Chambre de Coordination et Révision des Droits des Peuples Indigènes et des Minorités, qui défend les droits sociaux et les personnes dépendantes. La Constitution Fédérale de 1988 a ordonné l'intégration du Ministère Public Fédéral (MPF) au Ministère

Public de l 'Union, pour assurer la défense des droits sociaux et des personnes dépendantes. Outre ces attributions, il intervient pour garantir les droits des peuples et des communautés traditionnelles, comme les Indiens et les Marrons, les communautés riveraines et les Tziganes. Il est autonome pour le développement d'actions qui assurent la démarcation, les titres et possessions des terres traditionnellement occupées, ainsi que pour les questions relatives à la santé, à l'éducation et au registre civil. Il s'occupe de la reconnaissance de l'auto-identification et des mesures qui assurent l'autonomie et la préservation de la culture des indiens. Ce sont là des attributions importantes. L'activité du MPF pour la défense des droits des communautés traditionnelles est intense, principalement à travers des actions publiques, des « termes de conduite » et des recommandations aux organismes gouvernementaux tels que la FUNAI, la FUNASA et l'INCRA. Il intervient également en tant que médiateur dans les conflits en rapport aux terres occupées par les peuples autochtones, ainsi que dans les négociations entre la FUNAI et les leaders indiens.

Le Ministère Public Fédéral a des représentations dans les capitales et dans plusieurs municipalités. Il est soumis aux Chambres de Coordination et de Révision qui, à partir de 1993, ont été créées par la Loi Complémentaire nº 75 dans la structure du MPF. Les Droits des Peuples Indigènes et des Minorités sont surveillés par la 6ème Chambre de Coordination et Révision dont le principal défi est d'assurer la pluralité de l'Etat brésilien dans une perspective ethnique et culturelle, en accord avec les mandats de la Constitution.

Dans ce cadre, des incitations financières publiques ont démocratisé la création et la maintenance de nouvelles et nombreuses institutions, mais la conjonction de facteurs antinomiques fait apparaitre les obstacles à surmonter pour aller vers une vraie relation démocratique et de respect des différences.

Un grand pas a été franchi vers l'implantation d'une politique d'ethno-développement avec l'avancée internationale que représente l'application de la Convention 169 de l'OIT (Organisation International du Travail) au Brésil, et de sa mise en pratique à l'exemple de ce qui s'est passé avec la PNGATI (Politique Nationale de Gestion Environnementale et Territoriale des Terres Indigénes). Mais ce qui a été nouveau

pour les forces de mobilisations sociales, c'est la constatation d'un recul de ces avancées par rapport au dialogue entre les indiens et l'Etat. Des interventions récentes provenant de la politique énergétique brésilienne, avec la construction de l'usine hydro-électrique à Belo Monte, l'Usine Xingu +23 en Altamira, marquent le début d'une ambitieuse politique gouvernementale de l'exploitation des ressources du système hydraulique de la forêt. Pour les communautés affectées, les garanties déjà légitimées d'une possibilité de consultation avant les interventions publiques ont été trahies : les vrais renseignements sur les dimensions et impacts environnementaux des projets n'étaient pas clairs. Cette attitude de la part des représentants du Gouvernement Fédéral entre autres, a provoqué une perte de fiabilité, entraînant un affaiblissement général de la confiance de la part des divers segments de la société qui ont accompagnés la problématique environnementale et politique de l'Amazonie. Ces faits ont provoqué une intense mobilisation des communautés indigènes qui seront affectées par les changements dans l'écosystème de toute la région.

On est donc en droit de se demander comment sont possibles des projets culturels d'incitations à la pluralité dans le cadre des communautés traditionnelles, car l'autoconservation de ces communautés va dépendre de la maintenance des écosystèmes où ils ont élaboré leur mode de vie.

On constate que les réactions sociales par rapport à la politique énergétique environnementale sont en expansion, et elles ont été évidentes dans la Conférence de l'Unesco Rio +20, avec une représentation effective des indiens du Brésil et de l'Amérique Latine. Les discussions des peuples indigènes pendant les Assemblées et le document final sont démonstratives de la conscience générale d'un état de risques. On vérifie dans la pratique qu'il y a une intense reprise des questions relatives à la défense et aux garanties pour assurer la maitrise de leur territoire. Et, en conséquence, la recherche de nouveaux positionnements et stratégies de lutte par les adhérents des mouvements indigénistes au Brésil s'intensifie.

A partir de 1991, quand le Gouvernement Fédéral a débuté un processus de décentralisation avec des mesures pour l'éducation et la santé, et pendant les décennies 1990/2000, on a assisté à des échanges qui ont permis des expériences

de travail dans la structure organisationnelle des politiques publiques par rapport aux questions relatives aux indiens. Avant, la FUNAI avait une structure qui concentrait les différents problèmes d'assistance en matière de santé, d'éducation, d'agriculture, de contrôle foncier et de la culture. Suite à ce processus, le projet de restructuration de la FUNAI voit le jour par le Décret nº 7056 de 28.12.2009 qui approuve en Commission un nouveau statut et cahier de charges.

Le mécanisme de la gestion est participatif, ce seront des comités régionaux (membres nommés par le président de l'organisme) composés de coordonnateurs régionaux, d'assistants techniques, du chef de division, des services et des représentants d'indiens locaux. Ces acteurs ayant la compétence pour coopérer dans la formulation des politiques publiques au sujet de la protection et de la promotion du territoire des peuples indigènes, collaborent à la préparation du plan annuel pour la région, proposant l'articulation de la coordination régionale avec d'autres organismes fédéraux, étatiques et municipaux entre autres. Il y a ici une ouverture pour l'implantation des mécanismes de contrôle sociale par les indiens. Ces Coordinations régionales ont un large champ d'action car l'administration définit la politique, les directives, accompagne et avalise, mais l'exécution des actions est réalisée par les Coordinations Régionales. Les Coordinations Régionales réalisent la supervision technique et administrative des coordinations Techniques Locales et des autres mécanismes de gestion localisés dans ces juridictions. Ce sont des actions en relation avec les activités liées à la protection territoriale et à la promotion des droits socio-culturels des peuples indigènes, à la mise en œuvre des politiques de surveillance territoriales sur les terres, à mettre en œuvre des actions visant à préserver l'environnement et des mesures de gestion du personnel, du matériel, des biens, des finances, de la comptabilité et des services généraux, entre autres.

Les comités régionaux, composés aussi de représentants indigènes, ont les responsabilités suivantes : collaborer à l'élaboration des politiques publiques sur la protection du territoire et de la promotion des peuples indigénes; proposer des actions conjointes avec d'autres organes des gouvernements d'État et locaux et les organisations non gouvernementales; collaborer à la préparation du plan annuel pour la région; et réaliser le rapport annuel et la responsabilité de la coordination

régionale.( http://www.funai.gov.br/)

## Les organisations des Indiens

L'attachement des indiens Potiguara à leurs terres s'accorde avec la mobilisation politique des indiens du Nord-Est, où prévalent deux formes de lutte : d'une part la démarcation et l'homologation de la terre par les ethnies déjà reconnues, et d'autre part la reconnaissance légale de terres et ethnies qui étaient cachées jusqu'à présent. Les indiens du Nord-Est communiquent entre eux, et le renforcement de leurs luttes passe par des réseaux de solidarité. Ces rassemblements ont généré de nouvelles formes d'organisations déclinées sous différentes modalités, comme la répresentation par peuples, par catégories[51], par le genre, par la couche d'âge[52] ou des organisations formées par plusieurs peuples ou organisations locales[53]. Ce sont des organisations qui représentent la pluralité, dont les actions dépassent la frontière du village indigène pour s'objectiver dans les espaces définis par les politiques publiques dirigées vers les peuples indigènes. Le développement de ces institutions représentatives s'accompagne de démarches de légitimation identitaire à travers la réélaboration culturelle et la réinvention des traditions. Ce processus social d'émergence des identités ethniques est bien évident au Nord-Est, bien qu'il existe aussi dans les autres régions du Brésil. A ce processus s'ajoutent les formes de luttes actuellement dirigées vers des « politiques de projet », où le culturel est associé aux stratégies de la politique indigéniste ou les politiques publiques en général. La promulgation de la Constituition de 1988 a permis une rénovation de la condition des minorités et la reconnaissance pleine et entière des droits civils a permis de rompre avec le traitement assimilationniste qui a caractérisé la législation indigéniste depuis l'époque coloniale. La question qu'il faut approfondir concerne les héritages de cet apprentissage assimilationniste, les empreintes gardées dans la mémoire des contacts avec « ces blancs », et les pratiques correspondantes, toujours présentes dans les rapports relationnels internes et externes, principalement au niveau de la hiérarchie. (OLIVEIRA, CARDOSO,BARCELOS, PALITOT)

Ainsi, BARBOSA a réitéré que le cadre des relations sociales, qui a été fondé sur le modèle d'action indigéniste tutélaire de l'Etat brésilien, éclaire la manière de s'insérer des Potiguara dans le contexte local et régional. « La municipalité de « Baia da

Traição », ainsi qu'un acteur fédérateur dans la structure de l'Etat, permettent un moyen d'action aux Indiens, dans ce cadre de référence qui a été construit au fil du temps. Les structures de pouvoir, qui font partie de la hiérarchie de l'Etat, comme le chef du Poste indigène, finissent par être acceptés en tant que tels ».(BARBOSA, 2008 :79)

Avec les expériences provenant de la mobilisation pour la démarcation des territoires et la récupération des outils culturels, les indiens Potiguara démontrent par leurs stratégies qu'ils s'efforcent d'adapter leurs propres structures associatives aux cadres de la réalité sociale qui prévaut à l'extérieur. Mais il faut approfondir les problèmes de l'altérité pour atteindre l'objectif de constituer un espace de dialogue entre le dehors et le dedans. L'approche des politiques de projets offre une occasion privilégiée pour la compréhension de cet aspect.

> «D'abord, il est important de situer le débat sur le " nouveau culturalisme " indigène. Sahlins ( 1997 ) a mis l'accent sur les usages politiques de la notion de culture utilisée par les personnes dans l'actualité , comme dans le cas du mouvement indigène brésilien. Selon lui, il est observé dans le contexte postcolonial, l'existence de la culture mondiale marquée par l'organisation de la diversité par opposition à une réplication de l'uniformité. Les mouvements culturalistes contemporains, par exemple, expliquent un type moderne de formation discursive des identités autochtones par rapport à «l'altérité mondiale - impériale» ( cf. Sahlins , 1997, p . 136 ), à partir de la sélection de certains éléments culturels comme marqueurs diacritiques et des auto- définitions de leur «culture », que « [ ... ] la défense de la tradition implique une certaine prise de conscience ; la tradition de la conscience implique une certaine invention; l'invention de la tradition implique une certaine tradition. " (1997, p. 136)13 . (VIEIRA, 2008:124) Traduit

## Des projets pour la valorisation culturel

Les « politiques de projets » sont considérées comme étant le produit d'une collaboration entre les leaders dans les réseaux supra-locaux en vue de l'élaboration des projets politiques qui touchent la valorisation culturelle. Cette expression employée par l'anthropologue Carneiro da Cunha est utilisée par Vieira pour

expliquer l'action des politiques culturelles chez les Potiguara. L'amélioration des conditions de vie dans les localités par des moyens associatifs et par la valorisation culturelle était notamment envisagée. Le tourisme à ce moment-là représente une pratique significative pour faciliter l'intégration des personnes dans le système productif de la culture. Ainsi, Vieira considère que les leaders ont utilisé politiquement la « culture » à partir du modèle élaboré par Carneiro da Cunha, comprenant les « politiques de projet ».

L'approche de VIEIRA a remarqué deux projets politiques distincts : l'un lié à une perspective traditionaliste axée sur la 'culture indigène' et l'autre associé à la 'modernité', où l'agencement de la culture objective l'appropriation des biens et valeurs non indigènes. La 'modernité' se réfère aux contextes des relations constituées et renforcées à travers l'action politique des leaders. Mais il a aussi identifié l'inclusion de nouveaux éléments dans l'action politique : « La distinction entre le traditionalisme et le modernisme des segments est transformée en faveur des initiatives de sauvetage des connaissances traditionnelles, sans perdre de vue l'intérêt pour la mise en œuvre des projets visant la durabilité indigénat. » (VIEIRA, 2008 :126) Il faut remarquer dans ce cas les incitations gouvernementales avec des programmes qui favorisent le parrainage des initiatives visant la valorisation de la diversité culturelle.

La coordination « des leaders en réseau supra-locaux et leur adhésion aux 'politiques des projets' signalisent l'articulation des projets politiques autour de la valorisation culturelle. L'accent mis sur l'inventivité de la culture a un impact direct sur les expériences d'objectivation culturelles, y compris les investissements dans la confection de l'artisanat et dans la performance du *jeu* du Toré ». (VIEIRA, 2008 :114)

Par les observations et collectes des données de terrain, les recherches des documents, l'analyse des interviews, accompagnés des confrontations physiques et judiciaires, nous allons démontrer qu'il existe une distinction première entre la réalité de la vie des Potiguara et ce qui est défini par les lignes de démarcations du territoire considéré des Terres Indigènes. Certains Potiguara, bien qu'habitant le site traditionnel, se trouvent en dehors de la limite démarquée et leur cadre de vie est très différent des Potiguara qui résident dans les zones démarquées. Ce thème n'a

pas encore été observé dans les travaux monographiques et les thèses existantes; il y a une réalité ignorée dans différents domaines: politique indigène, administratif (FUNAI), les programmes d'assurance de santé et l'éducation indigène, les projets ethniques, etc...

Par la démarcation des terres indigènes, l'État établit des frontières qui sont représentatives de la sécurité et des droits, assurant la permanence des groupes dans le temps et sa continuité dans l'espace.

Le territoire Potiguara occupe actuellement un espace de 33 757 hectares. La première Terre Indigène (TI) Potiguara, de 21 238ha, démarquée en 1983 et homologuée en 1991, est située dans les trois départements, Baia da Traição, Marcação et Rio Tinto. La seconde, de 5 032 ha, est la (TI) Jacaré de São Domingos, homologuée en 1993, elle est localisée dans le département de Marcação. La troisième, de 7 487ha, le (TI) Potiguara de Monte-Mór, est localisée dans le département de Marcação et Rio Tinto, et attend encore son homologation. Selon les données d'origine, la surface totale est de 57600ha. Le village Taiépe est localisé dans une zone d'environ 13 500 ha située aux limites nord, au bord du fleuve Camaratuba. Dès l'époque de la donation de ces terres par l'Empereur D. Pedro II en l'an 1856, cette région est occupée, comme en atteste la mémoire orale, la marque en pierre appelée Jardin Taiépe[54] (ANNEXE) étant installée par la première expédition de la « sesmaria » de Baia da Traição selon la documentation historique. Selon les données des enregistrements de l' « Association des Moyens et Petites Producteurs Ruraux de Taiépe », en 2001, sur environ 44 familles qui habitaient là-bas, il en reste 11, qui résistent encore aux pressions des envahisseurs José da Cruz Bessa et Frederico Madruga, héritiers des familles des « posseiros ».[55]

Le Village de Taiépe est une occupation sur le long terme qui reste en-dehors du TI Potiguara, elle ne dispose pas des infrastructures conçues par les aides publiques dans les terres indigènes. Il manque à ce village une école et un poste de santé qui sont des équipements présents dans la majorité des villages Potiguara. Le petit

groupe d'habitant qui résiste maintient son occupation[56], malgré la pression émanant des envahisseurs.

Les familles de Taiépe ont formalisé l'association d'agriculteurs ruraux motivés par la volonté de captation des ressources concentrées dans les institutions destinées à la promotion des projets agricole. A travers l'Association, ils ont obtenu des ressources pour le développement agricole (semence, location de tracteurs) et par le programme fédéral « luz para todos», ils ont obtenu l'installation électrique jusqu'aux maisons. On doit l'initiative des projets et de l'Association à un leader du village, Carlito, en partenariat avec Marcus Santana, un blanc et ancien « posseiro ». Selon Carlito, quand il a découvert que les terres appartenaient aux indiens il a « vendu » sa part à Frederico Madruga. Actuellement, les indiens souffrent des conséquences des actions de cet « envahisseur/posseiro » à cause d'initiatives dévastatrices liées aux procédures d'exploitation des terres. Les plus récurrentes sont l'utilisation des herbicides, des additifs chimiques ou l'expulsion de la « vinasse » par les usines dans leur traitement de la canne à sucre. Etant privés de tout moyen légal pour défendre leurs ressources naturelles, les habitants de Taiépe sont obligés d'utiliser l'eau polluée du fleuve. Cette réalité est bien connue par les administrateurs de la FUNAI et du Ministère public, qui essayent de trouver des solutions afin d'assurer la survivance de ces familles, comme cela a été le cas du projet pour bâtir un puits. Les techniciens de la FUNAI ont réalisé un projet pour construire un puits afin d'acquérir un financement, mais le puissant « envahisseur » leur a interdit de le concrétiser. Le Procureur de la République, à cette époque M. Duciran Van Marsen Farena, s'est rendu lui-même au local pour tenter de négocier avec cet envahisseur, mais sans résultat. La construction du puits, dans ce cas de figure, est un droit social et individuel reconnu, auquel il ne faut pas renoncer car il représente un droit à la santé, et ce type de revendication est propre au MPF.

La condition du village Taiépe est représentative d'une situation où la réalité historique est contrariée par une inégalité légalisée. La présence des envahisseurs dans les terres indigènes est corroborée par l'usage de la figure juridique de « location » des terres. Malgré son interdiction par le « Statut de l'Indien »[57], le SPI et son substitut, la FUNAI ont eux-mêmes réalisé la location des terres aux « particuliers ».[58] Mais une autre catégorie d'envahisseurs, plus menaçante, sont

les grands propriétaires de terres. Selon l'anthropologue Moonen, ce sont en majorité des fermiers voisins qui prolongent leurs propriétés dans le domaine des indiens. Ils sont cités nominalement dans les documents officiels comme un malheur qui persiste tout au long du temps, mais comme ces envahiseurs sont des personnes influentes, ils ne payent pas la location. Selon l'auteur, « toutes les démarcations initiées par le SPI et la FUNAI ont échouées à cause de l'opposition de ces envahisseurs. Et si la démarcation de 1983/84 a été réussie, c'est parce qu'elle a exclu les 13.230 hectares occupés par ces envahisseurs( MOONEN, MAIA, 1992 :132 ).

Au village Lagoa do Mato, situé dans le TI de Baia da Traição, mais proche des limites et du Taiépe, a été créé « l'Association de Lagoa do Mato » dont le viatique est l'exploitation d'un fruit, la « mangaba ». Dans la « Baia da Traição » dans l'état de Paraiba, les indiens Potiguara sont les seuls cueilleurs à gérer collectivement l'extraction de la « mangaba » dans une propriété communautaire. A la saison des récoltes, la production moyenne atteint 1 tonne par semaine, vendue R $ 1,00 par kilo à un acheteur externe. Le produit de la vente bénéficie au village. Cette population du village Lagoa do Mato gère les ressources naturelles depuis des décennies, combinant l'extraction de mangaba, la collecte des produits de la mangrove, la pêche, l'agriculture, l'artisanat. Actuellement, cette population traditionnelle est soumise à la pression exercée par les envahisseurs des domaines qui les utilisent pour la culture extensive de la canne à sucre et pour la construction des étangs de crevettes. Toutes ces activités remettent en cause l'équilibre de l'environnement et causent l'extinction du crabe dans les mangroves, l'un des principaux composants de l'alimentation et des revenus de cette population.

## Conclusion

Dans son texte sur la société ethnique, Max Weber(1995 : 124) a délimité des spécificités qui permettent de situer les groupes selon une « communauté d'appartenance raciale », une « communauté de parentage » et un « groupe ethnique ».

La communauté d' « appartenance raciale » est fondée sur la communauté d'origine, dont les caractéristiques communes et le ressenti subjectif découlent de « la possession de dispositions semblables, héritées et transmissibles par l'hérédité, » et conduisent à une conscience communautaire. Cette appartenance s'appuie sur un voisinage local ou une manière d'agir commune (politique, le plus souvent). De même que quel que soit le destin commun à des individus de même race, ils « s'allient à une *opposltion* quelconque entre des individus de même race et des individus *manifestement* d'une autre race. »

La « communauté de parentage », selon Weber, « sont des groupes humains qui se nourrissent d'une croyance subjective propre à une communauté d'origine fondée sur des similitudes de l'habitus extérieur, des mœurs, ou des deux, sur le souvenir de la colonisation ou de la migration, de sorte que cette croyance devient importante pour la propagation de la communalisation - peu importe qu'une communauté de sang existe ou non objectivement. »

Les groupes «ethniques» ne représentent pas des groupes de « parentage ».

> La vie en commun « ethnique » se distingue de la «communauté de parentage » en ce que, précisément, elle n'est en soi qu'une vie «en commun » (à laquelle on croit) et non une «communauté » comme le parentage, dont l'essence appartient à une activité communautaire réelle. La vie en commun ethnique n'est même pas une communauté mais seulement un élément qui facilite la formation de la communalisation. Elle favorise les communautés les plus diverses, surtout, comme l'expérience l'enseigne, la communalisation politique. D' autre part, la communauté, en premier lieu la communauté politique, éveille d'habitude _ même dans ses articulations les plus artificielles – la croyance à la vie commune ethnique ; cette croyance a tendance à persister après la décadence de la communauté politique, à moins que ne lui fassent obstacle de vives différences de coutume, d'habitus ou, spécialement, de langue. (WEBER,1995 :130)

L'anthropologue Gladson Vieira qui a dédié plusieurs travaux aux Potiguara, considère que la terre représente « la dimension spatiale de la relation de parenté » et les métaphores du sang révèlent la dimension temporelle. Selon lui, l'usage du mot « sang » (la substance), est très présent dans les récits des Indiens Potiguara pour présenter l'idée d'une origine commune (2004 :2). Pourtant ce sont des

observations qui nous amènent à la supposition que les Potiguara sont à l'origine une « communauté de parentage » qui veut conserver son « appartenance raciale ».

Le processus historique a renforcé ce besoin d'affirmation, soit par l'influence de l'État qui a modélisé une façon d'agir commune aux indiens (FUNAI), soit par leur besoin de renforcement groupal pour assumer leurs *oppositions* aux « blancs », envahisseurs de leurs terres. La dynamique récente de politisation avec l'usage des « signes diacritiques » comme affirmation ethnique est apparue à partir des luttes pour l'auto-démarcation du territoire, à la fin de la décennie 1970. Ce positionnement est parti d'un processus d'intégration des Potiguara avec les autres indiens du Nord-est, où les Patachó de Bahia ont été les précurseurs de cet usage[59]. Il faut aussi compter sur l'influence intellectuelle du CIMI, qui, selon les données de l'anthropologue Moonen, a énoncé dans les réunions cette maxime des agents pastoraux de l'église : « L'indien doit se comporter comme un indien ». (MOONEN,1992). L'actuelle manifestation des « groupes ethniques » a commencé à se former à l'intérieur de cette « communauté de parentage », avec l'organisation politique du « Conseil des Cacique »[60], qui répresente l'officialité du mouvement ethnique. Ce groupe de dirigeants tient aussi compte de la présence des anciens et des leaders. Il y a également des groupes indépendants, comme « les professeurs indigènes », « les jeunes indigènes », etc... Ces groupes formulent eux-mêmes des demandes selon leur orientation ethnique.

Mais les métaphores sur le sang, les références à « l'impureté », les mélanges, « ces descendances des caboclos que sont les vieux troncs », toutes ces expressions sont des élaborations venues des générations plus anciennes. Le sang relie les identités personnelles aux ancêtres, aux différents groupes du présent, aux générations précédentes et une métaphore se crée pour assurer son « appartenance raciale ». Nous voulons approfondir l'hypothèse que ce sont des constructions rationnelles qui viennent des anciennes luttes. Selon la tradition orale, les Potiguara sont venus à la rencontre de l'Imperator D. Pedro II en 1856 pendant sa visite à la Paraiba, lorsqu'il s'est rendu dans la ville de Mamanguape, siège du Département où étaient situés les deux anciens villages missionnaires. Les indiens, qui se sentaient toujours menacés par les planteurs de canne à sucre, sont allés voir l'Imperator qui leur a donné les deux « sesmaria », actuellement reconnus en partie

comme Terres Indigènes. On voit donc que dès le XIXe ils sont organisés en tant que groupe ethnique pour demander des garanties et assurer leurs droits sur ce territoire.

Weber défend aussi un schéma de communalisation issu de l'organisation du groupe ethnique. C'est-à-dire, à partir d'une croyance à la communauté d'origine, se forment « artificiellement» les raisons pour l'association ethnique et le sens du partage du groupe va transformer des associations rationnelles en relations de communauté à caractère personnel. Il se crée une conscience de communauté qui se propage sous forme d'une fraternisation personnelle ayant pour base la croyance à la Communauté «ethnique». Et pourtant, l'importance des mouvements ethniques pour réaliser l´émancipation sociale à travers l'expérience communautaire est grande (SANTOS, 2000). Selon Weber, des sentiments de vie en commun vont perdurer après la disparition de la communauté et seront alors ressentis comme « ethniques ». Weber a également pointé le cas des communautés porteuses d'un « patrimoine de civilisation de masse », qui fonde ou facilite la « compréhension » réciproque. Dans le cas des indiens, malgré les grandes différences d'ethnies, de langues, de cultures, ils s'identifient en tant qu'indiens par rapport aux autres qui sont tous appelés « blancs ». Et c'est de là que vient l'unité et la vivacité de ces mouvements ethniques.

Le processus de territorialisation implique le passage du colonial au postcolonial, il peut être vu comme une transition sociétale basée sur l'imposition du paradigme dominant venu de l'État. La façon actuelle dont l'État établit une relation avec les indiens à travers la FUNAI a déjà changé. De même qu'un changement a eu lieu dans le monde extérieur, l'État brésilien passe par une crise de gouvernabilité et il n'est pas possible avoir une perspective du futur, que reste inconnu et dépandant du confront des forces actuellement en jeu. Au Brésil, de même que dans toute Amérique Latine, se déroule une confrontation entre le marché et l'État, la politique actuelle du Parti des Travailleurs ayant progressé dans le domaine du processus de régulation par rapport à la politique des présidents antérieurs (Fernando Collor et Fernando Henrique Cardoso) et des militaires pendant la Dictature. Ces derniers ont

été des défenseurs absolus des intérêts du marché. Il faut dire que 70% du patrimoine public national, sous l'emprise de l'État, a été privatisé.[61] La répartition de l'économie à travers les programmes sociaux[62] et les réformes dans l'éducation, la culture et la santé ont fait bouger les couches sociales, avec comme conséquence une diminution de la pauvreté (36 millions de personnes sont sorties de cette condition). La couche moyenne conservatrice et réactionnaire - une partie dominée par une pensée abyssale, une autre complètement inconsciente politiquement - n`a pas accepté ce changement social. La réélection de la Présidente Dilma aux dernières élections a suscité une réaction violente qui se manifeste actuellement par une demande d'« impeachment ». Des médias[63] très bien payés et des réseaux sociaux organisés manipulent l'opinion publique des couches moyennes par des accusations faites au Parti des Travailleurs et à l'ex-président Lula. Cette technique a pour but de provoquer la chute de crédibilité et la détérioration de l'identité publique. Pendant toute l'ascension et jusqu'à la victoire du président Lula, ces procédés de manipulation ont été utilisés, jusqu'à la situation actuelle où l'on voit l'éclosion de préjugés déjà ancrés par rapport à la pauvreté, aux travailleurs et au Nordeste.

# A- Approche d'Anthropologie Culturelle

# Introduction

Nous partons du point de vue que la muséalisation de l'histoire et de la culture des Potiguara est un moyen de stimuler la reconnaissance de l'ethnie par la société. De même, la connaissance de l'histoire et des savoirs multiculturels accumulés par ces peuples renforce leur conscience ethnique, encourageant, sur la base de ce qui les distingue, les projections vers l'avenir.

Le musée fait partie d'une politique de reconnaissance de ces ethnies dans la sphère publique, politique qui est bien établie au niveau national. Mais il reste à identifier les stratégies locales, à évaluer la position que le Musée devrait occuper malgré toutes les barrières sociales historiquement implantées, imposées par la société coloniale. Comment surmonter ces difficultés pour démarrer un parcours émancipateur ? Il faut définir le sens d'une institution culturelle en position de frontière, capable de se connecter avec les projections émergeantes et d'être un transmetteur des discours véhiculant les qualités sociales et culturelles de ces peuples pour consolider un respect basé sur l'admiration. Ceci sera possible si cette connaissance inconnue parce que cachée est identifiée. Il faut aussi traduire les regards et sensibilités différentes pour élargir la perception à ceux qui sont en dehors de la « zone abyssale ». Des recherches dans ce sens existent, qui seront exposées au troisième chapitre.

Au niveau conceptuel, les actions du musée auront pour but d'implanter un projet d'interculturalité. L'interculturalité, dans le système épistémologique proposé par Santos, est considérée comme partie du travail de traduction que va permettre le travail de critique des absences et des demandes émergencielles. Le multiculturalisme est une clé pour comprendre les mouvements de changements sociaux qui remettent en question la position hégémonique des cultures dominantes dans les sociétés occidentales. La perspective multiculturelle se réfère principalement aux identités collectives portées par la revendication de reconnaissance consécutive à l'inégalité sociale. Elle s'inscrit dans ce scénario de globalisation d'où émergent les demandes des minorités en faveur de la

reconnaissance de leurs différences. Pourtant la multiculturallité est vue comme une manifestation typique de la postmodernité, liée à la délégitimation progressive de l'État et à l'érosion des valeurs qui assuraient l'hégémonie de la culture dominante. C'est un phénomène qui apparait dans les pays capitalistes avancés qui doivent résoudre la question de la place et de l'avenir de ces minorités. Mais c'est aussi une demande urgente qui fait partie intégrante de l'évolution de l'humanité. La reconnaissance universelle de la dignité humaine implique la reconnaissance de la dignité des minorités et le respect de toutes les cultures, mais l'interculturalité, qui est la proposition stratégique souhaitée, reste difficile à réaliser. Pour approfondir cette question nous allons partir de la pensée de Charles TAYLOR. Inspiré par le débat sur la multiculturalité, il a soulevé à ce sujet des questions significatives, soutenues par une réflexion philosophique systématisée. Au lieu de réduire la problématique à une question de sauvegarde des droits individuels et des droits collectifs, comme l'ont fait de nombreux penseurs libéraux contemporains, Taylor a mis la question de l'identité au centre de la discussion sur le multiculturalisme, soutenant qu'elle doit s'élaborer sur des bases relationnelles. Selon Taylor, la nature dialogique de l'identité de l'être humain dont la vie s'incarne à travers de multiples relations est la clé pour comprendre la problématique posée par la multiculturalité. Ses réflexions autour de l'interconnexion de l'être humain en rapport à la communauté et à la culture à laquelle il appartient sont aussi une source d'inspiration pour nous.

Pour préciser les questions soulevées dans le débat sur l'interculturalité, il faut faire la différence entre les modèles de projets culturels. Le modèle des américains des États-Unis se définit comme une société singulière, dominante, qui établit des relations avec plusieurs groupes minoritaires et qui présume que ces groupes finiront par être absorbés par sa culture dominante. Le modèle que le Brésil a adopté à partir de la politique culturelle instaurée par le programme du gouvernement du PT est un modèle de société plurielle, qui s'assume comme multiculturelle et se définit comme une mosaïque dans laquelle les différents groupes ethnoculturels cherchent à maintenir leurs spécificités. La Constitution de 1988 a garanti la légitimation des règles et des lois qui régulent la vie de l'ensemble. C'est un processus de changement auquel nous souhaitons contribuer par la recherche de possibles parcours matérialisant des modèles flexibles capables de dialoguer avec la réalité du

local, à savoir le Nord-est du Brésil. Dans ce cas il faut prendre en considération un décalage dans l'espace et le temps par rapport à la situation du Canada où ce débat a déjà eu lieu.

Selon Taylor, la préoccupation moderne d'identité est venue avec l'effondrement des hiérarchies sociales qui avaient pour fondement l'*honneur*. Cette expression est une allusion aux pratiques de l'Ancien Régime, liées aux relations inégales prodiguant des distinctions à certains en excluant les autres. Il faut souligner que dans le Nord-est du Brésil cette situation persiste. Bien que les hiérarchies sociales ne soient pas produites dans un Royaume, elles se comportent comme tel dans un contexte de « situation coloniale » (BALANDIER, PACHECO DE OLIVEIRA). De fait, les situations de conflit entre les indiens et les familles d'envahisseurs dans le territoire indigène, avec l'exploitation économique de la canne à sucre, est bien la survivance de l'ancien régime colonial. Mais il ne faut pas généraliser et considérer cette survivance comme étant la seule réalité, une grande pluralité de situations existe dans la région produisant un contexte très dynamique.

Cette relation entre tradition et modernité, rapportée par Garcia Canclini, ( 2000) persiste partout en Amérique Latine, créant des formations hybrides dans toutes les catégories sociales.

> "Tant les couches populaires que les élites combinent la démocratie moderne avec les relations archaïques de pouvoir. Nous rencontrons dans les études de l'hétérogénéité culturelle une des voies pour expliquer les pouvoirs obliques qui mélangent les institutions libérales et les habitudes autoritaires, les mouvements sociaux démocratiques et les régimes paternalistes, ainsi que les rapports des uns avec les autres. "(CANCLINI,1998 :73-74)

Pour Canclini, ce sont les facteurs présents dans la crise d'identité propre au développement historique de notre continent, comme la sédimentation, juxtaposition et entrecroisement des traditions indigènes, du colonialisme catholique et des actions politiques éducatives et communicationnelles modernes, qui génèrent un métissage interclassiste.

Les données que nous avons relevées sur les Potiguara au premier chapitre permettent d'identifier les facteurs qui contribuent à un approfondissement de la dynamique du processus de changement social qu'ils sont en train de vivre. Nous avons aussi relevé quelques éléments qui vont permettre la compréhension des causes passées à l'origine des crises d'identité actuelles. L'anthropologue Pacheco de Oliveira est l'un des auteurs ayant dénoncé les influences négatives provenant de la condition tutélaire à laquelle les indiens ont été subordonnés. Selon lui, ces procédures ont affecté profondément le fonctionnement de leurs institutions et le signifié de leurs manifestations culturelles. A partir de ces interférences, les indiens ont cherché à créer et à entretenir des espaces d'autonomie sociale en intégrant des idées, des règles et des institutions du groupe dominant. Nous avons assisté récemment à un échange institutionnel au sein de la FUNAI, durant lequel a été relevé un besoin de qualification de la structure organisationnelle, mais aussi la nécessité d'éliminer ces sortes de comportements viciés enracinés dans l'institution.

Dès la création du SPI, suivie ensuite par la FUNAI, a été implanté un système organisationnel hiérarchique composé par des Caciques (les chefs), des Pajés (le chaman) et des anciens (leaders), les représentants de l'organisation interférant même dans le choix des leaders. Les indiens ont été obligés au travail forcé dans l'exploitation des ressources naturelles des terres indigènes, sans en partager les profits. De cette façon, les indiens ont été maintenus en état d'esclavage. L'histoire du début de l'implantation de la TI indigène des Potiguara est lourde de situations conflictuelles et de révoltes. Plus récemment, cette manière de procéder a été dénoncée au niveau national. Pendant le gouvernement de la dictature militaire il y a eu des arbitrages criminels. La « Commission de la Vérité »[64] a rendu publique un document qui en rend compte : « le Rapport Figueiredo ».[65]

## L'Identité ethnique est l'expression des "valeurs fortes"

Pour approfondir la pensée de Taylor, nous avons consulté la thèse de doctorat en éthique de Fabrizia Raguso (2005) qui a pris comme fil conducteur de son travail certaines œuvres clés de Taylor, cherchant à unir par l'approche herméneutique sa pensée et son interprétation de la réalité. Mais l'auteure a voulu aller au-delà de Taylor, essayant de faire dialoguer ses pensées avec les positions d'autres auteurs,

en intégrant des contributions de la psychologie et en adoptant une méthode de recherche herméneutique et généalogique pour aller aux sources de la problématique de la coexistence multiculturelle. RAGUSO explique que selon la pensée deTaylor, personne ne peut définir, construire son identité, sauf à partir d'un cadre de *valeurs fortes*, c'est-à-dire à partir d'une base éthique qui guide et donne un sens à son être tout entier. Taylor a défini l'être humain comme un agent d'autoréflexion devant choisir entre différents désirs, de sorte qu'il part du présupposé que l'identité personnelle est liée à un projet de vie qui se déroule dans le temps et se construit à travers des décisions, des évaluations et des choix entre différents biens. Cependant, ce processus met en question l'autonomie et la liberté de la personne humaine. Donc, nos revendications de liberté ont un sens par rapport à des fins plus significatives, parce que la question de liberté ou de non liberté est liée à la frustration / satisfaction de nos désirs. Taylor affirme que renoncer à cette orientation nous fait vivre uniquement dans la réalisation du désir immédiat (qu'il définit comme le *premier ordre* que l'on peut identifier avec les motivations primaires, ou les nécessités, selon une vision naturaliste de la personne). Ce qui équivaut à vivre dans une permanente crise d'identité, ou pire encore, dans une totale dissociation avec soi-même. (RAGUSO,2005 :16)

A partir de ces considérations, il sera possible d'identifier la valeur que les luttes ethniques représentent pour l'intégrité de ces personnes. Bien que ces luttes aient des spécificités propres, elles font partie d'un mouvement de lutte plus général, propre aux communautés qui partout dans le monde sont touchés par l'exclusion due à la politique du libéralisme globalisant. Agostinho dos Santos a appelé « globalisation contre-hégémonique » cet enchainement d'actions collectives coordonnées par des organisations multiformes et des actions qui, actuellement, incluent les agents de la culture officielle motivés par la rénovation épistémologique de leurs pensées.

Le mouvement anti-impérialiste, introduit dès les années 80, s'est enraciné dans les « couches culturelles» qui composent le cadre de vie des villages des indiens Potiguara, et il est actuellement intégré au processus d'hybridation culturel préexistant. Avec les outils épistémologiques empruntés à SANTOS, TAYLOR, RAGUSO, SIMMEL, WATIER, MAFFESOLI, nous allons à la rencontre d'une

sociologie compréhensive pour appréhender comment se déroule ce phénomène dans ses lignes structurantes et générales.

Pour une approche de l'éthique de reconnaissance, il faut identifier quelles sont les « valeurs fortes » adoptées par les Potiguara et comment elles ont été choisies. Derrière ces valeurs il y a des personnages exemplaires. Il nous faut identifier les acteurs qui ont inspiré ces exemples et qui seront utilisés dans le discours des membres de cette communauté. Il nous faut aussi comprendre comment ces « valeurs fortes » sont véhiculées en cherchant des exemples d'histoires orales et écrites racontées actuellement sur des personnalités de la communauté. Mais il faut aussi considerer que dans les cadres de vie traditionnels une place importante est octroyée aux « non-humains », comme cela a été exposé par BARCELOS (2005) dans sa thèse de sociologie. La dimension religieuse fait partie intégrante de la vie quotidienne des Potiguara. Tout est interconnecté dans une grande configuration impliquant les lieux sacrés de la nature : la terre, la forêt, l'eau, la grotte; et les lieux sacrés construits par les Indiens eux-mêmes: « Oca »[66], maison, l'église, le cimetière, l'école, les lieux enchantés et les entités de protection de la nature métaphorisant la nécessité de l'usage rationnel et non prédateur des forêts, des marécages et des rivières, sous la menace de tabous et de châtiments surnaturels.

Selon VIEIRA, l'ex-cacique Manuel Santana représente pour les anciens Potiguara l'idéaltype du leader traditionnel, comme nous l'avons vu au premier chapitre. PALITOT (2005), dans sa monographie, a relevé des données très significatives sur les rapports entre Manuel Santana et l'envahisseur officiel Frederico Lundgren, le propriétaire de la Compagnie de Tissus Rio Tinto qui a occupé les terres indigènes du village de Monte-Mor. L´exemple de Manuel Santana est à l'opposé des principes identitaires ethniques actuellement adoptés par les forces progressistes locales. Mais dans le contexte historique de l'époque, il est resté fidèle aux intérêts du groupe qu'il considérait bénéfiques. Par exemple, l'enquêteur se référant à VIEIRA note qu'il partageait également avec les indiens les avantages acquis dans les ventes des produits ou la location des terres indigènes pour la plantation de canne à sucre. SANTANA avait établi de forts liens de confiance qui lui ont assuré la permanence au poste de leader principal pendant une longue période, jusqu'à la fin

de sa vie. Selon nos observations de terrain, pendant la « Reprise de 2012 », l'ex-cacique Severino Fernandes a été reconnu par les indiens comme étant le meilleur représentant des idéaux de lutte pour l'émancipation. Organisateur de l'« Auto-démarcation des années 80 », son courage, son total investissement dans le mouvement et sa fermeté dans le commandement ont été décisifs pour la victoire du mouvement, aussi parce que pour la première fois il a pu compter sur l'adhésion totale de tous les villages à cette action. L'exemple de Severino Fernandes a fait émerger des « valeurs fortes » pour incarner l'idéal de la conscience ethnique Potiguara. Le document présenté dans l'Annexe 4, le Manifeste du MRSF 12-Mouvement de Reconquête Severino Fernandes 2012 est éloquent dans ce sens et il sera contextualisé par nos observations directes sur ce mouvement.

**L'intériorité et religiosité des Potiguara**

Le sociologue Luzival Barcellos (BARCELLOS, 2005), dans sa thèse sur les pratiques éducatives-religieuses, a orienté ses recherches sur l'observation de terrain et a réalisé des entretiens et collectes de données dans les villages pendant une période de trois années. Il a constaté que la terre, les forêts, les eaux, les grottes, les cavités, ainsi que les églises sont les principaux lieux saints des Potiguara qui, dans leur vie quotidienne sont imprégnés de la dimension religieuse présente dans tous les domaines, politique, économique, social et culturel. L'étude montre aussi que les frontières ethniques n'empêchent pas les Potiguara d'effectuer divers rituels appartenant à d'autres confessions religieuses, tel que le christianisme, tout en continuant de cultiver les pratiques religieuses de la tradition indigène.

L'auteur considère que les pratiques éducatives-religieuses, résultat des relations inter-sociales qui ont lieu dans la vie quotidienne du village, peuvent être effectuées individuellement, en petits groupes ou impliquer un grand nombre de personnes, peu importe le moment, l'occasion ou le lieu. Les possibilités étant nombreuses, l'auteur a eu des difficultés à poser une limite à ses recherches et finalement il a adopté comme critère la visibilité de la pratique au niveau collectif et la dimension éducative, car selon lui toutes les pratiques religieuses sont éducatives. Comme résultats de son travail, il a démontré que les pratiques éducatives religieuses catholique et évangélique sont présentes dans la vie des Potiguara et qu'elles ne cessent de

s’étendre aujourd'hui. D'autre part, l’auteur a également mis en évidence que les pratiques éducatives et religieuses Potiguara tels que le Tore, les prières, les partages entretiennent leur appartenance ethnique, le Toré étant leur référence principale ainsi que l'un des signes diacritiques et paradigmatique de l'ethnicité Potiguara.

L’observation par l’auteur d'autres rituels autochtones, discrets au point de passer presque inaperçus, ne sont selon lui que des «charbons brûlants » dans les villages et évoquent le regard de Philippe Pons (1988) sur la culture japonaise. Son étude sur le rapport entre mémoire et modernité au Japon a révélé une perception subtile d’une tradition populaire japonaise. C’était, à l’ombre d’un culte hégémonique de l’image du samurai, une valorisation de la période Meiji du XIXème qui a masqué un autre règne, celui de Tokugawa, dans une période antérieure au XVIIème siècle. Cette phase, qui a précédé le bouleversement suscité par l’introduction du capitalisme au Japon (XIXe siècle), a laissé des traces. PONS cherche à renouer avec cette «petite tradition» qui s'exprime dans des attitudes, des pratiques, une « culture ordinaire» (CERTEAU) du quotidien. C’est dans cette mémoire, non considérée comme « tradition » qui « imprègne les mentalités et façonne des attitudes de réappropriation des espaces d’autonomie » qu’il convient de chercher ce fil de continuité.

Ces remarques sont aussi appropriées concernant nos observations sur la religiosité populaire des Potiguara. L’analogie est pertinente parce qu’elle est liée à leurs biens patrimoniaux naturels, la reconnaissance des valeurs est venue par l’héritage, transmise par les liens familiaux et les interrelations sociales. PONS souligne le peu d’attachement au patrimoine monumental au Japon, qui favorise la préservation d’une mémoire en actes.

> « L'héritage peut ici se passer de la pérennité du support matériel. C'est par les comportements, dans la répétition d'un code gestuel, souvent métaphores des sentiments, dans une adhésion symbolique à des formes sociales engageant toute la personne que s'exprime la mémoire collective et non pas dans des monuments soumis à l’épreuve du Temps. C'est dans la forme, le protocole

> d'accomplissement d'un geste que le présent réassume le passé. » (PONS, 1988 :16)

Selon lui, pour qu'une tradition demeure, il faut que se maintienne l'humus social dans lequel elle est née et où elle s'est développée. PONS a approché cette période par la culture des marchands d'Osaka puis d'Edo (ancien nom de Tokyo) en tant que facteurs à l'origine des spécificités de la modernité nipponne telle qu'elle se manifeste aujourd'hui. A cette période, avant le contact avec l'Occident, le Japon était entré dans une sorte d'incubation de la modernité avec l'éclosion d'une économie de marché, le développement urbain et un haut niveau d'alphabétisation de la majorité de la population.

Dans notre cas, il nous faut remonter à la période des missions religieuses. Tout d'abord nous présentons les données historiques.

Après de nombreux combats avec les portuguais, à la fin du XVIème siècle, les Potiguara ont signé un accord de paix. Il est important de noter qu'à cette époque les premières lois favorables aux indiens avaient déjà été édictées. Selon BAUMANN, le 13 Mars 1537 le pape Paul III a émis deux Bulles favorables aux Indiens : la première interdit l'esclavage des Indiens et la seconde a rejeté l'idée de leur irrationalité. Il convient également de mentionner que les premières bulles papales qui favorisaient les couronnes espagnole et portugaise, de même que le don de terres, ont été justifiés par la charge de l'évangélisation des peuples autochtones à travers les missions des ordres religieux catholiques dans les colonies.

En 1587, deux religieux ont accompagné Martim Leitão dans l'expédition pour la conquête définitive de la Paraiba. L'historienne BAUMANN affirme qu'avec ces deux religieux jésuites a commencé la catéchèse à la Paraiba, car ils ont visité chaque Village.[67] (BAUMANN, 1981 :34)

En 1591, les missionnaires carmélites sont arrivées à la Baia da Traição.

En 1603, le franciscain brésilen fr. Vicente Salvador[68] est venu en mission chez les Potiguara à la Paraiba. Il a vécu chez les indiens et a écrit un livre « L'Histoire du Brésil »[69] terminé en l'année 1627. Il faut remarquer qu'un contemporain anonyme a

écrit « Os Dialogos das Grandezas do Brasil » (Les Dialogues de la grandeur du Brésil) qui lui est attribué, également écrit à la Paraiba. Au début du livre, il est stipulé que la Paraiba occupait la troisième place dans le classement des provinces du Brésil (après Bahia et Pernambuco). Ce sont deux œuvres complémentaires, très importantes pour la préservation de l'histoire locale car elles rendent compte de la vie et des guerres de conquêtes de l'époque. Dans son œuvre, Frei Vicente Salvador explique les faits. Les franciscains avaient deux missions chez les Tabajara et le gouverneur Diogo Botelho a fait pression sur leur supérieur afin que leur assistance prenne plus d'ampleur, vu les besoins urgents rencontrés par les missionnaire chez les Potiguara. Le supérieur s'est excusé arguant qu'il n'avait pas d'experts en langue brésilienne. Finalement le frère Antônio da Estrella est venu et ils ont mené trois missions chez les Potiguara.

Frei Vicente a expliqué que comme il y avait de nombreux indiens, ils devaient assister ceux du village qu'il habitait, mais aussi visiter les autres. Les missionnaires accomplissaient toujours leurs visites par deux afin de procéder aux conversions, baptiser les malades, donner l'extrême onction. Plus de sept mille Indiens ont été baptisés, sans compter les enfants et les adultes catéchumènes qui étaient quarante-cinq mille, comme il est indiqué dans les livres de baptême.

Nous allons introduire nos réflexions sur la religiosité des Potiguara avec un récit du Frère Vicente Salvador sur ses expériences de conversion des Indiens Potiguara :

*Je vous avoue que le travail avec ces Gentiles est pénible à cause de leur inconstance. Au début il était plaisant de voir la ferveur et la dévotion avec laquelle ils arrivaient à l'église. Quand sonnait la cloche pour appeler à la messe ils accouraient dans un élan et un bruit qui ressemblait à celui des chevaux; mais après un court laps de temps, leur ardeur a commencé à diminuer et à la fin il était devenu nécessaire de les amener par la force. Ils partaient se réfugier dans leurs jardins et leurs plantations en dehors du village, pour éviter la messe.*

*Leur élan demeurait intact lors des fêtes dont ils appréciaient les cérémonies, comme au jour de Saint-Jean-Baptiste avec ses feux de joie et ses chapelles; au Jour commémoratif des morts où ils aiment faire des offrandes à leurs disparus;*

*le « mercredi de gris » et le « dimanche de rameaux » qui, principalement pour les Endoenças[70], était une occasion pour se « discipliner », ce qui était considéré comme un acte de bravoure. C'était si important qu'un leader appelé Iniaóbba, après le baptême, avait pris le nom de Christian de Jorge de Albuquerque. Absent durant la Semaine Sainte, quand il est arrivé au village au cours du deuxième jour de Pâques, les autres, petits et grands, lui ont dit qu'ils avaient pratiqué la « discipline ». Il est venu à moi qui présidais en disant : comment pourrai-je rester dans le monde si je reste avec le sang dans le corps sans le déverser ? (car il disciplinait les garçons, et lui qui est si grand et courageux -comme il est en fait- devait rester avec le sang dans le corps). Je lui ai dit que chaque chose a son temps et que, dans les Endoenças, on avait été discipliné en mémoire des blessures que le Christ notre Seigneur a souffert pour nous, mais que maintenant on célébrait avec joie sa glorieuse résurrection. Mais cela ne le tranquillisait pas, au contraire il a cité de nombreux cas, en disant qu'il serait comme eux déshonoré et pris par la faiblesse, et qu'il était nécessaire de faire ce qu'il souhaitait. Ensuite, il a été se fouetter fortement dans tout le village et beaucoup de sang se déversait de son dos, pendant que les autres étaient à la fête à boire du vin.* (SALVADOR, 1917 : 394 ;395)

Ce passage est très intéressant parce qu'il démontre qu'aujourd'hui comme hier il existe la même manière libre de pratiquer la dévotion religieuse. Les mêmes fêtes religieuses restent appréciées, comme la fête de Saint-Jean-Baptiste avec les feux de joie, le Jour des morts, le « dimanche de rameaux », qui actuellement se sont multipliées.

Mais cela demande un approfondissement des pratiques des disciplines par auto-flagellation, une tradition médiévale actuellement abolie dans les rituels des « Endoenças ». En fait Iniaóbba était plus préoccupé de son image de guerrier, de sa fonction sociale que des règles propres au rituel. Pour lui le rituel a une double fonction, la plus importante n'étant pas religieuse mais de maintenir une image puissante de guerrier courageux. Mais peut-être y a-t-il d'autres raisons sacrées cachées ? Ceux qui ont une conscience mystique de la nature savent que prendre contact avec elle peut provoquer des expériences de purification; pénétrer la forêt, c'est s'exposer au jugement de la nature. Que nous ayons une bonne chasse ou que

nous soyons chassés dépend de nos mérites par rapport à la terre-mère. Une des expressions actuelles de cette mémoire sont les mythes comme le « père du Mangrove » où de la «Cumadre Fulozinha ». Dans tous les cas, l'importance de cette technique de « discipline » médievale pratiquée ici au Brésil au XVIème siècle a été bien comprise et bien acceptée. Verser volontairement son sang est préférable que de le verser involontairement, sans contrôle de la situation.

Aux yeux d'une personne ayant une formation sacerdotale chrétienne, la religion hégémonique, l'interprétation du comportement des indiens comme inconstant montre leur incapacité à dépasser les barrières de l'altérité. Ce préconcept vient de la posture d'un éducateur qui veut formater des esprits généralement considérés comme superficiels, d'une mentalité enfantine. Il est probable qu'après avoir assisté aux messes, les Indiens les aient considérées comme une expérience vide de sens, du fait du manque de compréhension de la langue. Plus tard, avec l'évolution du barroque brésilien jusqu'au XVIIIème, les temples ont été de plus en plus expressifs, avec des représentations en rapport aux thèmes théologiques de chaque ordre religieux, qui fonctionnera comme une compensation au manque de communication verbale ainsi que comme scénario pour provoquer ce sens de la grandeur qu'exige la vénération. Grandeur que les indiens expérimentaient par l'observation directe de la nature, en observant par exemple les hautes voûtes formées par les arbres de la forêt.

Les missionnaires étaient incapables de comprendre les liens spirituels des indiens avec la nature. Il faut considérer que les attitudes et pensées dévotionnelles sont des pratiques qui sont pérennes, le contact avec la civilisation occidentale n'a pas interrompu ces expressions. Cette culture est venue combler des aspects que la culture autochtone ne recouvrait pas, principalement la technologie. Les indiens ont toujours été fascinés par la technologie et ils y ont gagné des biens matériels qui leur apporte du confort. Par contre, en raison de sa pensée indolente, la culture occidentale n'a pas pu réaliser la gnose, dans son vrai sens. Selon Seyyed Hossein Nasr (1977 :47) cette connaissance unitive et illuminatrice a été substituée par un mysticisme sentimental et la graduelle négation des théologies apophatiques et métaphysiques en faveur d'une théologie rationnelle, un glissement spirituel qui s'est produit simultanément dans l'âme humaine. La manière d'être propre à une culture

symbolique et contemplative permet aux indiens de voir avant tout le symbole plutôt que le fait, ce qui leur a permis de développer leur propre version de la pensée commune occidentale. Cette perception symbolique associée à un sentiment de vénération de la nature est l'état d'esprit qui s'est maintenu dans la culture indienne. NASR (1977 : 47) a observé, en note de la page déjà citée, que Mircea Eliade se réfère à la survivance d'un christianisme vécu comme une liturgie cosmique dans certaines populations rurales d'Europe.

Les Potiguara regrettent la destruction de la forêt qui restreint leur territoire et ils savent, car ils le ressentent profondément, que sans la forêt il n'y a pas d'indiens. Actuellement il reste un petit espace de forêt dans les terres indigènes Potiguara qu'ils conservent fermement, mais d'autres éléments objets de leur vénération ont disparu : les lacs, les fleuves, les grottes, la mangrove. C'est ce thème que nous voulons aborder et approfondir en tant que muséalité des Potiguara. Les recherches développées par les sociologues BARCELOS et SILVA apportent d'importantes contributions.

> Sur le monde sacré des Potiguaras, on peut dire que tous les éléments naturels respirent la transcendance. Ce peuple a en lui-même une sensibilité spirituelle pour percevoir le naturel et confère à ses objets ou choses immatérielles une puissance qui peut les emmener hors du monde physique, dans un voyage vers l'être divin. C'est cette relation essentielle que ces êtres, fils de la terre, veillent à préserver, de même qu'ils cherchent à resignifier au fil du temps leurs mythes, rites et mémoire, sculptés dans ce qui est le plus significatif, la religion. Ce sont ces catégories que nous considérons pour mener nos recherches dans une ligne de pensée qui est comme une boussole indiquant la direction à suivre. (SILVA, 2011 :24)

## La Traduction d'une Tradition Interculturelle

La religiosité est le patrimoine le plus important pour la préservation de l'indianité Potiguara. Elle est aussi la source où se sont formées les « valeurs fortes » pour l'élaboration des projets futurs communs à l'ethnie. Des recherches ont réuni une partie de cette mémoire qui est très dynamique et créative, tout en veillant à la conservation de certains principes. Des mythes et

des rites ont construit une certaine logique qui relie l'identité individuelle à l'esprit collectif de l'ethnie, et ceci a été possible grâce à la mémoire orale. Le processus de transmission de cette mémoire revêt une grande importance sociale. Ce sont des pratiques liées à la terre. En soirée autour d'un feu, la « parenté » se rencontrait pour écouter la transmission des anciens (CAMARA CASCUDO, 1978). Cette expression vivante unifiait l'ensemble du groupe en créant un axe de communication avec les « troncs vieux » (les ancêtres). Il s'agissait de moments privilégiés où se racontaient les histoires du village, des familles, et se communiquait une éthique de respect aux vieux, à la nature et d'obéissance à Dieu. L'enseignement du comportement juste au contact de la nature est fondamental pour perpétuer la culture ordinaire et les orientations pratiques dans la vie quotidienne des indiens Potiguara.

> « Révère premièrement la dame des eaux pour te baigner dans une rivière. Ou mets une feuille sur les oreilles des enfants pour qu'ils ne soient pas emportés au royaume des eaux. Ou n'entre pas dans la forêt sans demander avant la permission à sa reine. Dans ce même sens, il y a de nombreuses expressions impliquant la dimension religieuse Potiguara. Comme être visité par l'esprit des ancêtres pendant la roue du Toré ; se présenter devant un arbre en le considérant comme un maitre et lui demander la permission de recueillir des feuilles, des racines ou des écorces ; prendre soin de ne pas récolter les plantes au bord du chemin pour préparer le fumeur pour le rituel du Toré, car s'il vient à passer quelqu'un on ne peut pas l'utiliser à cette fin; prendre part à des neuvaines en langue latine ; voir les fils s'agenouiller pour demander des bénédictions pour les parents. » (SILVA, 2011 : 13 )

Les Potiguara sont un peuple de tradition orale. Nous avons rassemblé quelques récits compilés par les chercheurs de terrain, mais la mémoire qui est transmise oralement est immense. L'histoire de la formation des villages, les couples fondateurs, les familles venues y habiter, les occupations des batiments anciens actuellement inexistant, les anciens leaders, les faits marquants des villages, les conflits internes, bref, toute l'histoire de chaque lieu et de chaque famille est conservée par les anciens et transmise aux jeunes comme objet de reconnaissance et d'orientation dans le foyer familial. L'éducation familiale potiguara est traditionnelle, fondée sur le respect des jeunes vis-à-vis des générations passées. Ce modèle est commun aux sociétés traditionnelles du

Nord-Est du Brésil. Dans les villages isolés loin des centres urbains, il n'y a pas longtemps, l'éducation était basée sur une transmission à l'intérieur de la famille. Le professeur de Tupi Ancien à l'école publique du village São Francisco, Almir Batista da Silva, a écrit sa monographie de Maitrise au Cours Supérieur en Science des Religions sur la religiosité des Potiguara. Son activité s'étant déroulée à l'intérieur du village São Francisco, il a eu la possibilité de réaliser des recherches par l'observation participante et dans son travail il a relevé des aspects inédits de la religiosité dans la vie quotidienne. Son intérêt pour ce thème est né de l'observation du comportement des jeunes à l'école où ils manifestaient leur attachement religieux : les vêtements avec l'image des saints, des croix aux colliers, des chapelets aux bras. Pendant la récréation, ils priaient et chantaient des bénédictions. Almir Batista da Silva était très attiré par ce comportement différent.

Une autre observation importante était l'absence de frontières religieuses entre eux. Cependant, à des fins d'analyse, il a identifié les trois catégories des pratiques religieuses les plus représentatives du village São Francisco : l'indigène traditionelle, l'indigène catholique et l'indigène évangélique. La pratique indigène traditionnelle se transmet par l'éducation familiale et se perpétue depuis des temps immémoriaux. Elle consiste en des bénédictions, des prières de guérison, des chants et le Toré. Les esprits des forêts, les cascades, les grottes, ainsi que les ancêtres sont objets de vénération. La pratique indigène catholique est basée sur le christianisme, mais avec une capacité de re-création et de re-signification permanente, et la pratique indigène évangélique a comme base de croyance le culte chrétien du père, du fils et du Saint-Esprit, mais avec "certaines" ouvertures aux pratiques religieuses indigènes traditionnelles. Les interactions internes produisent une dynamique intense autour de l'aspect religieux où chaque groupe est ouvert pour recevoir les pratiquants d'une autre obédience sans qu'apparaisse aucune frontière entre eux. Il a aussi constaté dans ses observations participantes qu'après les rituels, les expériences partagées dénotent une diversité d'approches, chacun exprimant sa particularité intime.

Si on part du príncipe que pour réaliser l'interculturalité, en tant que dialogue entre les différentes cultures, il faut auparavant présupposer l'existence d'une

intelligibilité réciproque, les indiens Potiguara nous offrent l'opportunité de comprendre comment la société, à travers ses intelligibilités réciproques, résout les divergences entre ses traditions et les liturgies chrétiennes catholique et évangélique. Selon SILVA, la coexistence des différentes formes de religiosité à l'intérieur du village, sans présenter des conflits de frontières, est due au respect de l'opinion religieuse de l'autre, provenant d'une tolérance ethnique-culturelle. A travers son exposé ethnographique et sociologique il présente la religiosité traditionnelle indigène comme un lien d'interculturalité élaboré par des rapports interactifs entre les différentes options religieuses, toujours marquées selon l'auteur par un caractère indigène dans leur pratique.

La tradition indigène a un pouvoir qui pour différentes raisons s'impose actuellement aux logiques de ces deux courants chrétiens. L'Église Catholique a fait avec beaucoup d'humilité son autocritique concernant ses erreurs passées et en réparation de ses fautes commises, s'est dédiée à un travail de reconstruction des valeurs ethniques et des supports matériels à travers le CNBB et le CIMI à partir de 1977[71]. Actuellement, l'Église adopte un positionnement interconfessionnel en réalisant des cultes indigènes catholiques où les rites peuvent se dérouler sur la terre sacrée des indiens, les habits du sacerdoce intégrant des accessoires indigènes, et où des oraisons sont récitées en tupi-guarani avec l'introduction du Toré. Ces rituels, pratiqués dans des occasions spéciales, promeuvent un renforcement bilatéral, car selon SILVA, il y a 75% de catholiques parmi les indiens du village São Francisco. Les indiens évangéliques participent aux fêtes de Saint-Michel et de Notre-Dame de la Conception, aux rites du Toré dans les célébrations, et sur ce point les dirigeants sont plus tolérants avec leurs membres qu'ailleurs.

Cette intelligibilité commune d'origine indigène permet-elle la construction d'une interculturalité ?

Boaventura dos Santos a proposé le concept de « traduction » comme stratégie pour parvenir à une solution d'interculturalité. La traduction vise à créer l'intelligibilité, la cohérence et la coordination de la diversité à partir d'une convergence des motivations. L'incomplétude de la connaissance conduit à rechercher des apports similaires dans les autres cultures. Dans cette manière de procéder, aucune expérience n'a un statut de totalité exclusive ou

d'homogénéité. Les expériences dans le monde sont des moments uniques et aucune ne se réduit à un seul aspect que l'on figerait une fois pour toutes.

Boaventura dos Santos a cité comme exemple « un exercice d'herméneutique diatopique sur la préocupation isomorphique de la dignité humaine entre le concept occidental de droits humains, le concept islamique de umma et le concept hindou de dharma » (SANTOS, 1995: 340).

La religiosité chrétienne cultive la préocupation isomorphe de la salvation de l'âme, alors que la religiosité traditionnelle indigéne n'a pas cette préoccupation, elle se caractérise par le culte de la nature, des ancêtres et le respect des êtres surnaturels comme les enchantés. Considérée comme animiste, elle est composée d'enseignements pratiques pour maintenir une connivence harmonieuse avec le monde supérieur, qui gouverne le monde physique. Les règles du « bien vivre » consistent principalement à cultiver de bonnes relations avec les enchantés, les ancêtres et les divinités qui gouvernent ce monde matériel. Cette forme de pensée est parfaitement intégrée au cadre de vie d'origine traditionnelle qui dépendait exclusivement des conditions offertes par la nature.

Dans la situation coloniale, les conditions historiques ont amené un état de guerre qui a contribué à une fermeture spirituelle au monde extérieur. Les colons ont fixé les règles organisant la socialité d'ensemble et ont apporté des réponses à leurs problèmes de santé et d'éducation. Etant donné que les Potiguara, durant cette période coloniale, sont passés par différents ordres religieux représentés au service missionnaire de la Paraiba, les Jésuites, les Franciscains et les Carmélites, ils ont intégré à la fois la mémoire des ancêtres et les enseignements religieux qui se perpétuent dans les villages.

Au cours du XXème siècle, la période relative au SPI et FUNAI, il n'y avait presque aucune assistance et le rôle de ces institutions a été surtout d'assurer un état d'équilibre par rapport aux constantes confrontations avec ces populations d'indiens défendant leur territoire contre les envahisseurs, les oligarques qui dirigeaient la plantation de canne à sucre et les usines de la plaine inondable du fleuve Paraiba.

Par rapport à la tradition, cela a contribué au fait que les indiens ont été laissés à eux-mêmes.[72] Ainsi ils ont pu s'émanciper et développer une conscience collective, construire des liens interfamiliaux solides et finalement, dans les dernières 35

années, formuler une conscience ethnique actualisée. Cette auto-reconnaissance ethnique s'agrandit, nourrie de découvertes sur le sauvetage de leurs traditions. Dans les différents travaux académiques sur les Potiguara que nous avons consultés, on constate une expansion dans différents domaines lorsqu'ils ne dépendent que d'eux-mêmes, l'accent étant mis sur la culture indigène.

Tous sont formulés à partir de la mémoire conservée des règles de contact avec le monde spirituel, noyau de leur héritage, patrimoine immatériel qui structure l'identité de l'ethnie. Tous les raisonnements, les explications, les significations symboliques s'articulent autour de ce noyau spirituel, dans les conditions que nous avons actuellement constaté, bien sûr. Il faut aussi considérer les pistes de recherches sur le phénomène d'acculturation catholico-tupi, les relations harmonieuses d'aujourd'hui ne pouvant cacher qu'il y a eu des attitudes étranges et même violentes dans le passé.

« Acculturer est également synonyrne de traduire. » (BOSI)

L'historien de la littérature brésilienne Alfredo BOSI (2000) a démontré comment la colonisation a provoqué la rupture de l'unité du sacré, fortement ancrée chez les indiens. Bien que conservée dans la tradition tribale, elle s'est perdue dans la fragmentation, sous l'action de la catéchèse, en secteurs opposés et inconciliables. Dans son analyse sur la poésie du prêtre jésuite José de Anchieta -reconnu comme le premier apôtre du Brésil- écrite pour les indigènes en tupi, la langue générale de la côte, BOSI souligne le travail d'acculturation linguistique en tant que témoignage d'une situation historiquement originale.

.

> « Le poéte cherche à modeler, *à l'intérieur même des codes tupis,* une forme poétique bien proche des mesures utilisées par les troubadours, dans leurs variantes populaires ibériques. A l'aide de *redondilhas* (stances de vers penta et heptasyllabiques) il forge quatrains et quintils où s'organise un jeu de rimes tantôt croisées, tantôt suivies.
>
> Pentasyllabes, heptasyllabes, quintils, assonances : nous sommes au coeur des traditions métriques de la péninsule, maintenant transplantées dans une culture et un public bien différents.[73]
>
> Jandé, rubeté, Iesu,

> Jandé, rekobé meengára, oimomboreausukatú,
>
> Jandé amotareymbára. (Jésus, notre véritable Pére, seigneur de notre existence, anéantis notre ennemi.)
>
> Les mots sont tupis (à l'exception de Jesu); la syntaxe elle aussi est tupi, mais le rythme de la phrase, avec ses accents et ses pauses, n'est pas indigéne, mais portugais. Le rythme, mais non toute la musique, car l'enchainement des sons est emprunté au tupi. »
>
> (BOSI, 2000:83)

Transposer la doctrine catholique dans la langue de l'Indien exigeait d'Anchieta un effort de pénétration de l'imaginaire des indiens, et le passage d'un univers symbolique à un autre présentait quelquefois des obstacles insurmontables. BOSI a donné comme exemple la traduction en langue Tupi du mot « *pecado »* (péché). Cette notion est inconnue des Indiens, du moins avec les connotations qu'elle avait prises tout au long du Moyen-Age européen. Dans des cas extrêmes comme celui-ci, Anchieta a préféré greffer le terme portugais sur la racine de la langue indigène; il agira de la même manière pour le mot « *missa »* (messe) et pour l'invocation des noms des saints.

BOSI a remarqué que généralement Anchieta a utilisé des termes qui font appel à une certaine homologie entre les deux langues. Comme résultats il cite :

> « Evêque est *Pai-guaçu,* c'est-à-dire le Grand Sorcier. Notre Dame apparait quelquefois sous le nom de *Tupansy,* rnére de Tupan. Le royaume de Dieu est *Tupãretama,* terre de Tupan, et, en bonne logique, l'église est *tupãóka,* la maison de Tupan. L'âme est *anga,* terme qui désigne aussi bien une ombre quelconque que l'esprit des ancêtres. Le démon est *anhanga,* esprit errant et dangereux. Pour la figure biblico-chrétienne de l'ange, Anchieta crée le mot *karaibebê,* prophête volant. » (BOSI, 2000 :84)

BOSI conclut que la nouvelle représentation du sacré n'est plus ni la théologie chrétienne ni la croyance tupi, mais un troisième univers syrnbolique, une espéce de *mythologie parallèle,* dont seule la situation coloniale avait rendu possible le

surgissement.

Il faut souligner ici le constant usage du mot tupan par les indiens Potiguara. Ils appelent le Dieu Chrétien « Dieu Tupan ». Au cours du Toré, dans le discours des Cacique et des Pajés, il est commun de faire appel avec force au Dieu Tupan. Il y a un consensus entre les anthropologues[74] sur le caractère arbitraire de l'équivalence entre Tupan et le Dieu judéo-chrétien. BOSI observe ainsi l'incertitude du système de correspondances sur le mot.

> « Tupan était le nom, peut-être onomatopéique, d'une force cosrnique identifiée au tonnerre, phénomène céleste qui, lors de sa premiêre manifestation, aurait fait voler en éclats la tête d'un personnage mythique, *Mairá-Monan.* De toute maniêre, que pouvait bien signifier pour l'esprit tupi cette fusion du nom de Tupan avec la notion d'un Dieu un et trine, qui est à la fois le Tout-Puissant et le vulnérable Fils de l'Homme des Evangiles ? » (BOSI, 2000 :85)

Le nom *Karaibebê, forgé* pour traduire la notion d'ange, a posé un problème similaire au poète dans ses écrits, parce qu'il est susceptible de deux interprétations bien différentes.

> *« Karai* est à la fois l'homme blanc (encore aujourd'hui au Paraguay *karal* est utilisé pour s'adresser respectueusement à quelqu'un, comme *senhor* en portugais, vous et *monsieur* en français), et aussi le prophete- chanteur guarani, la *sainteté* qui va de tribu en tribu annoncer la Terre sans Mal. Mais, à quoi pouvaient bien penser les Indiens en associant dans un "mot-valise" le terme *karai* à l'idée de vol exprimée par le mot *bebê?* A leurs propres chamans nomades et voyants, mais désormais dotés d'ailes? Ou bien à des Portugais "volants" ? Dans *l'Auto de Saint Sébastien,* Anchieta s'émerveille à l'idée d'un royaume d'anges : *karaibebê rupape! » '*(BOSI,2000 :85,86)

Cet exemple de fragmentation est encore plus radical, quand l'action de la catéchèse place dans des secteurs opposés et inconciliables l'identité symbolique de ces mythes primaires, comme dans l'exemple suivant :

> « D'un côté le Mal, le royaume d'Anhanga, celui-ci accédant au statut d'un Anti-Dieu menaçant, à l'instar du Démon hypertrophié de l'imaginaire médiéval: De l'autre, le royaume du Bien, ou Tupan se voit reconnaitre des vertus créatrices et salvifiques, en totale contradiction avec le mythe originaire qui lui attribuait justement les pouvoirs éminemment destructeurs de la foudre. » 75

(BOSI, 2000 :86)

L'analyse de BOSI contient aussi une interprétation du côté sombre des pratiques indigènes, appelé Anhanga par les catéchistes et les chronistes[76]. Elles sont présentées comme de "mauvaises habitudes", à l'instar des aspects culturels que représentent l'anthropophagie, la polygamie, l'ivresse causée par le *cauim* [77] et l'inhalation du tabac brulé dans les calebasses.
Bosi considérait que le rituel de la manducation de l'ennemi était un acte de nature sacrée, puisqu'il donnait à tous ceux qui le célébraient une nouvelle identité et un nouveau nom. Mais ce sacrement était considéré par les missionnaires comme un vice abominable auquel l'Indien devait absolument renoncer, d'ailleurs les catéchistes le voyaient comme satanique. Pour qualifier ces rites stigmatisés, BOSI explique que Anchieta a créé le terme *angaipaba,* composé, selon l'analyse de Maria de Lourdes Paula Martins, de *ang* (âme), *alb* (mauvaise) et *aba* (suffixe nominal), quelque chose qui sonnait comme "choses de l'âme perverse". Le missionnaire réifiait ainsi la notion de péché et rendait plus visible l'objet de son exécration. (BOSI, 2000 :87)

La pédagogie de conversion de l'indigène par Anchieta a créé un théâtre (le auto), dont la représentation était basée sur l'imaginaire de présupposés manichéens, divisés entre les forces divines représentées par le Dieu Tupan, avec sa constellation familière d'anges et de saints, et le Démon Anhanga, avec sa cohorte d'esprits malfaisants. Ces présences ont été constantes dans les cérémonies tupis. L'*ethos* de la tribu a été soumis à des pouvoirs extérieurs et supérieurs à la volonté de l'Indien, et pourtant, selon BOSI cela a eu un effet très puissant en terme d'acculturation. D'ailleurs ce caractère démoniaque attribué aux rites tupis n'a pas permis à la personne morale d'émerger en tant que sujet de ses actions.

BOSI a insisté sur une distinction préalable: les missionnaires ont opéré un choix tactique parmi l'ensemble des expressions symboliques des indigénes, ils ont recueilli et conservé les récits des passages mythiques où apparaissent des entités cosmiques *(Tupan),* ou alors des héros civilisateurs *(Sumé),* capables de s'identifier aux figures personnelles et bibliques d'un Dieu Créateur ou de son fils Sauveur. « Comme d'après ce que l'on sait, les Tupis ne rendaient de culte organisé ni à des dieux, ni à des héros, il fut relativement facile aux jésuites d'en conclure que *les*

*Tupis ne devaient avoir aucune religion,* et de combler ce vide théologique en y introduisant les certitudes essentielles du catholicisme, précisément la création et la rédemption.»

Selon BOSI, les missionnaires se sont appuyés sur l'absence de rites consacrés à Tupan et à Sumé pour conclure que la religiosité tupi s'élaborait à partir d'un autre substrat symbolique. Le centre vivant, donneur de sens essentiel à la vie de la communauté, ne se trouvait pas dans des liturgies s'adressant à des divinités créatrices, ni dans le souvenir des mythes, mais dans *le culte des morts.* Il s'agissait d'obtenir les faveurs des esprits bons qui les protégeaient des esprits mauvais. Il appartenait au Pajé de présider la cérémonie de chants et de danses, de breuvages, de l'inhalation du pétun et des transes. Ces pratiques assuraient le lien entre l'esprit de l'indien et son passé communautaire, garantissant également son identité à l'intérieur du groupe. Il y avait donc une intention non seulement de généraliser la peur, l'horreur des esprits malins, d'ailleurs déjà existants, mais de les étendre à toutes les entités qui pourraient se manifester au cours des transes. Combattre la connexion avec les morts est une pratique chrétienne encore actuelle, mais à cette période, l'Inquisition imposait l'éradication de toute expression d'animisme et de médiumnité du comportement religieux. La chasse aux sorcières s'est projetée sur les chamans d'une façon plus subtile, car le chaman était très puissant. Les récits des voyageurs et des missionnaires contiennent des témoignages significatifs concernant les pouvoirs acquis par les leaders spirituels. Par exemple, à la Paraiba, le grand chef Janduy, leader de la « guerre des barbares », a été célébré pour sa capacité de prévoyance, faisant se déplacer la tribu avant l'arrivée des ennemis. (MOREAU et ROULOX BARO, 1979)

BOSI a observé que le diable était le protagoniste d'un grand nombre d' « auto » d'Anchieta, et il ajoute que ces Anges du Mal apparaissent avec des airs familiers dans des scènes grotesques ou comiques dans les mystères tupi-médiévaux. Le dramaturge paraibain Ariano Suassuna, auteur de « L'Auto de la Compadecida » (Auto de la Compassion), a dit dans plusieurs circonstances : « dans la religion catholique populaire brésilienne il y a cinq personnages dans la Sainte Trinité : le Père, le Fils, l'Esprit Saint, Notre Dame et le Diable. » La tradition multiséculaire de lutte judéo-chrétienne pour épurer l'imaginaire, qui remonte à la loi mosaïque, aux

prophètes et aux épîtres de Saint Paul, s'est croisée avec les peuples animistes d'Afrique et d'Amérique dans un moment où le culte s'est orienté vers une forme plus intellectualisée, en contradiction avec leur gestuelle et leurs représentations. Mais malgré tout, dans le cas luso-brésilien, un pont a pu s'établir entre la vie symbolique des Tupis et le christianisme, grâce au caractère plus sensible du catholicisme portuguais, spécialement le catholicisme populaire qui fait appel à de nombreuses figures médiatrices s'interposant entre le fidèle et la divinité. (BOSI, 2000 :93)

Comme nous l'avons constaté à travers BARCELLOS (2005) et SILVA ( 2011) les Potiguara conservent dans leur vie quotidienne la dimension religieuse, qui est présente dans tous les domaines. L'étude montre aussi que les frontières ethniques n'empêchent pas les Potiguara d'effectuer divers rituels appartenant à d'autres confessions religieuses, tel que le christianisme, tout en continuant de cultiver les pratiques religieuses de la tradition indigène. Car le respect ou la peur d'un monde surnaturel est présent dans différents discours religieux, le monde spirituel constituant une origine commune à tous. La croyance en la réalité d'un monde subtil qui est en interaction avec le monde matériel crée l'intelligibilité qui va permettre une cohérence dans l'entente entre les différentes religions, selon une convergence des motivations. La croyance en un monde mystérieux, inconnu et intouchable est la cause de ce sentiment d'incomplétude de la connaissance qui stimule la curiosité pour les découvertes qui ont été réalisées par d'autres ayant des motivations similaires. C'est ainsi que s'explique l'ouverture spirituelle que les Potiguara manifestent par rapport aux diverses religions.

Malgré l'évangélisation homogénéisante des missions religieuses, les Potiguara ont jusqu'à présent résisté dans leur pratique religieuse, différente des religions révélées, officielles. Leur religiosité désigne toujours comme lieux saints la terre, les forêts, les eaux, les grottes, les cavités, ainsi que les églises. C'est une religiosité ethnique.

L'exemple le plus connu de pratique spirituelle conservant des similitudes avec son origine est le Shintoïsme. Le mot Shinto est attribué aux lieux sacrés d'adoration du Japon, comme les montagnes et les fleuves. Le Shinto est caractérisé par le culte de la nature et la célébration de l'existence de Kami qui

peut être défini comme «esprit», «essence» ou «divinités». Les Kami peuvent avoir diverses formes, humaines, animistes, ou celles de forces abstraites "naturelles", comme les montagnes, les rivières, la foudre, le vent, les vagues, les arbres, les rochers. Dans le Shintô les divinités existent dans ce monde mais il faut avoir une pureté spirituelle pour qu'il soit possible de se relier à elles, d'où l'importance des rituels de purification et d'avoir une conduite correcte. Les ancêtres vont assurer le destin positif du lignage familial. C'est à cause de cette responsabilité mutuelle entre ancêtres et descendants qu'il faut pratiquer leur vénération, montrer de la reconnaissance et de la gratitude. Ce sont aussi ces lignes que suivent les indiens Potiguara, que nous avons déjà présentées. Ce n'est pas une religion, mais de la religiosité que toutes les communautés pratiquent mais sans que l'on puisse y percevoir une forme distincte de culte. Sous l'angle du syncrétisme religieux actuel, elle se définit par la croyance au Dieu, dit « Tupã »[78], mais aussi par le respect porté aux « enchantés » qui protégent la nature, les ancêtres et les « troncs vieux » qui contrôlent l'ordre dans les communautés locales. Ainsi, la meilleure façon de renforcer l'harmonie communale est par les festivités, qui sont devenues l'élément le plus caractéristique du Shinto et de la religiosité populaire des Potiguara. Chez les Japonais, le festival correspondait essentiellement à l'invocation de la protection des dieux pour la plantation et la récolte du riz, tout en y incluant d'autres dates associées à leurs références mythiques, comme « Tanabata » au 07.07, le festival des étoiles.

Chez les Potiguara, les fêtes proviennent des apprentissages dans les missions religieuses, mais sont trés présentes dans la vie des villages, et il y a toujours la possibilité d'introduire de nouveaux événements festifs, comme nous le verrons au 4ème chapitre, où nous allons approfondir les pratiques interculturelles. La pédagogie des Écoles indigènes suit les traditions tout en introduisant les actualisations nécessaires pour l´épanouissement d'une formation interculturelle orientée vers les exigences du présent.

Avec l'introduction du bouddhisme au Japon au VIe siècle, le Shintoïsme a été organisé comme une religion et a fusionné avec lui et les autres grandes religions orientales. Les moines bouddhistes ont réussi ce syncrétisme à travers des pratiques

ascétiques dans les montagnes et sur la base de la reconnaissance des mêmes dieux que le Shinto.

L'exemple du Shintô est très significatif de l'importance de la religiosité comme facteur de définition identitaire ethnique. Au Japon, en général sont pratiqués le Shintoisme et le Bouddhisme, ou d'autres formes religieuses sans distinction, et leur rôle est incontestable dans l'identité ethnique. Ce sont ces similarités qui nous ont permis de considérer la religiosité indigène comme occupant une position centrale dans le mouvement ethnique des Potiguara. Et cette reconnaissance de la position centrale qu'occupe la religiosité est due principalement à la puissance du rituel Toré, qui réactualise les liens spirituels de l'ethnie avec son passé. Il est significatif que le mouvement d'éducation indigène soit actuellement le mouvement le plus important pour l'affirmation ethnique, avec l'introduction du rituel du Toré dans ses pratiques éducatives. Le professeur Almir Silva a témoigné d'expériences du Toré intégré au Calendrier scolaire, pratiqué dans les occasions solennelles de la vie académique, comme le rite de Conclusion des Cours. Expérience qui à évoluée à partir de 2003 par des exemples d'assimilations de la pratique partout dans les écoles indigènes Potiguara. Ces expériences seront exposées au 4éme chapitre, dédié à ce thème, comme nous l'avons déjà souligné. Ce sont des questions fondamentales pour le rôle pédagogique du musée.

Le droit à la différence est né d'un besoin d'avancement du projet démocratique. Comment sera-t-il possible de réaliser le discours égalitaire sans tomber dans la formule homogéneisante ? La politique des minorités revendique le droit à la différence. La reconnaissance publique de l'identité indigène requiert une politique qui laisse la place pour débattre publiquement, avec d'autres citoyens, d'une société démocratique délibérative. L'émergence de l'identité révèle l'importance du dialogue, car une partie de l'identité est créée dialogiquement, dans l'interaction avec les autres. Cela fait partie de la mission éducative du musée que de prendre en compte les citoyens pour répondre à leurs demandes selon l'idéal de dignité humaine. L'exigence de reconnaissance animée par l'idéal de dignité humaine doit se traduire dans deux directions : la protection des droits fondamentaux en tant qu'être humain, et les besoins spécifiques des individus comme membres de groupes culturels spécifiques. (TAYLOR, 1994)

## Les Indiens et la Notion de Bonté Naturelle.

Paradoxalement, il est consideré que c'est le contact avec les peuples autochtones des Amériques qui a popularisé l'ancienne notion de « bonté naturelle ». MELO FRANCO (2000) a démontré cette thèse à travers des recherches historiques sur la présence des indiens brésiliens en Europe,[79] à partir d'une interprétation des documents linguistiques, architecturaux et iconographiques sur l'influence progressive exercée par cet «homme naturel» sur l'esprit populaire, surtout français. Ces données vont former une base suffisante pour examiner l'impact de tous ces faits dans le domaine des idées générales, par l'intermédiaire de l'œuvre des philosophes et des penseurs du XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles.

Selon TAYLOR, la notion de « bonté naturelle » est à la base de l'espoir d'authenticité propre à la notion d'identité de la modernité. Elle a émergé avec l'effondrement des hiérarchies sociales fondées sur l'*honneur* et la valorisation personnelle entraînant des privilèges inégalement répartis. Une nouvelle constellation conceptuelle a permis de relier les valeurs de l'indianité au projet progressiste de l'humanité.

Comme point de départ, nous allons reprendre l'exposé de la thèse de RAGUSO sur la pensée de Taylor en rapport au multiculturalisme. Selon lui, toute l'œuvre de Taylor a pour but d'expliquer le fondement ontologique qui permet la relation essentielle entre l'identité et le bien.

> "L'identité humaine est toujours réglée, selon Taylor, sur les fondations d'une ontologie de la bonne morale. (...) La question est de reconnaître que, au delá des préférences individuelles et des conventions sociales, il y a un plan axiologique avec lequel le sujet moral, en tout cas inconsciemment, se confronte afin d'acquérir un sens complet de sa propre identité. Le fondement ontologique de l'idée du bien est donc pour Taylor la condition pour le fondement de l'identité personnelle » RAGUSO (2005 :163)

Pour comprendre la construction de l'identité moderne, RAGUSO a élaboré une généalogie sur le rôle de l'intériorité -Taylor l'ayant pris comme première approche. Il a appelé *topographie morale* les images de l'intériorité qui ont émergé à partir de Platon. Ce sont des images plurielles, mais l'une d'elles a prévalue sur les autres. La

notion intérieur /extérieur est jugée universelle mais elle est considérée par Taylor[80] comme une forme historiquement limitée d'auto-interprétation qui s'est répandue et a prédominé dans l'Occident moderne. Poursuivant la position platonique en ce qui concerne la relation entre le Bien, l'ordre et le bonheur de l'être humain, la pensée de Saint Augustin, selon Taylor, a introduit une nouvauté. Le centre d'attention se sépare des choses et se concentre sur l'activité de la connaissance elle-même, et contrairement aux objets dont le domaine est public et commun, l'activité de la connaissance est personnelle. Mettre l'accent sur cette activité signifie se concentrer sur soi-même, prendre une attitude réflexive. Cependant, Augustin surmonte les limites de l'anthropocentrisme fermé de l'éthique stoïcienne et de son autosuffisance orgueilleuse, parce que pour lui la réflexivité qui mène à la vraie connaissance et à la plénitude de nous-mêmes est toujours dialogique; quand elle se ferme sur soi-même la réflexivité devient identité négative. La nature dialogique de l'intériorité par laquelle l'identité se réalise, se définit et se construit comme un acte d'amour.

> Ainsi, la racine interne est interprétée en termes d'intention comme une tension orientée vers une fin. Il est clair, par conséquence, que l'intentionnalité et l'intériorité sont structurellement reliés, de sorte que nous pouvons récolter ici l'une des contributions les plus originales de la philosophie d'Agostin. (RAGUSO, 2005 :24,25).

RAGUSO (2005 :23) remarque que ce positionnement est fortement lié à notre perception du Soi et donc aussi à notre perception des sources de la moralité. Ceci est la constellation de l'être et des sources morales au sein desquelles nous vivons notre vie morale. Dans ce contexte, il est difficile de distinguer les formes universelles humaines des formes historiques, de les percevoir et les décrire. Sans doute notre interprétation moderne du Soi est fille d'un certain moment historique et des expériences propres à ce moment. A partir de cette constatation, RAGUSO a développé son approche pour approfondir comment se construit l'identité dans la rationalité occidentale.

> « Le dilemme central de la culture moderne, selon l'avis de Taylor, est la perte de l'horizon des valeurs transcendantes, partagées et vécues objectivement. Et si la limite majeure de notre culture contemporaine est l'individualisme, qui nous attache à une prison invisible, la solution que Taylor propose peut être définie comme "une sorte d'herméneutique

> sauveur des relations communautaires, qui était à l'origine déposée dans l'idéal d'authenticité. » (RAGUSO, 2005 :168)

La thèse de MELO FRANCO se rapporte à l'influence des lettres de Américo Vespucio dans lesquelles les indiens ont été représentés dans un cadre de vie paradisiaque. Comme cela a été signifié par certains auteurs, ces influences ont apporté des changements dans la mentalité occidentale, passant d'un ancien régime réactionnaire à une éthique démocratique, dont il est intéressant de comprendre le processus. Nous avons constaté que la reconnaissance des indigènes a engendré une intense créativité culturelle. La préoccupation actuelle est d'ordre épistémologique, car les pratiques d'interculturalité sont spécifiques et dépendantes d'une compréhension mutuelle. Ces exemples sont instructifs en général parce qu'ils démontrent comment se sont construites les bases conceptuelles multiculturelles à travers des expériences fondatrices. MELO FRANCO a mené une recherche très approfondie dans son œuvre en relevant des données historiques. Ainsi, des exemples de l'usage de la culture matérielle et de l'art occidental inspiré par les indiens brésiliens forment un stock de données significatives qui seront utiles en tant que ressources scientifiques du musée[81]. Son exposé sur l'influence sociale et populaire du type de l'indien brésilien aux XVIème et XVIIème siècles montre comment celle-ci a contribué à la formation d'une atmosphère de multi-culturalité[82] à partir de la présence continue des Indiens, surtout dans les villes portuaires maritimes de France[83], particulièrement à Dieppe et Honfleur, lieux de commerce international intense concernant les produits exotiques.

Cette situation a contribué à des échanges culturels croisant diverses représentations du monde. MELO FRANCO a recherché des exemples qui révèlent les influences de cette nouvelle réalité engendrée par les contacts établis lors des 'découvertes', particulièrement à travers les narrations sur le Brésil, les correspondances de l'encyclopédiste Diderot, particulièrement son « Essai sur le caractère de l'homme sauvage ». Un long parcours de siècles de productions des idées en Occident, du XVIème siècle jusqu'à la Révolution Française.

> « Les rapports de voyages au Brésil, faites par le frère André Thevet et par le calviniste Jean de Léry, qui ont accompagné Villegaignon dans son expédition en «France Antarctique», se sont rapidement propagés

> dans toute l'Europe. Montaigne a écrit un essai sur les cannibales, en partie sur la base de ces récits de voyages, pour critiquer les institutions européennes, y compris la propriété privée, à la lumière des coutumes et traditions de nos Indiens. » (ROUANET, in MELO FRANCO, 2010 :15)

Mais, particulièrement la lettre « Mundus Novus » sur le Brésil, publiée en 1502 ou 1503 a été traduite en diverses langues et rééditée plusieurs fois. Tous les humanistes étaient des lecteurs passionnés des livres de voyage, et l'avouent dans leurs œuvres. Mais le contenu de cette littérature était dans un sens beaucoup plus intentionnel que celui des récits eux-mêmes, parce qu'il était inspiré par des raisonnements philosophiques. Selon l'auteur, le cadre autoritaire des institutions de l'époque des 'découvertes' a exigé certaines précautions qui ont engendré un processus littéraire échappant aux critiques de la plupart des institutions de l'époque. Il est apparu alors une sorte de littérature de fiction qui contient des éléments recueillis dans les récits des voyageurs. L'auteur a cité l'Éloge de la Folie d'Erasme[84] et l'Utopie de Thomas More.[85] . Erasme formule dans son œuvre une critique de la civilisation en la comparant aux iles fortunées où la terre produit sans que l'homme ait besoin de la cultiver et où il vit heureux sans travailler, sans vieillesse et sans maladie.

Thomas Morus, un martyr qui a été béatifié, a publié en 1516 « l'Utopie » en latin, ouvrage qui a été traduit en français, allemand et italien et réédité plusieurs fois. MELO FRANCO a identifié la situation géographique de l'Ile de l'Utopie au Brésil, ainsi que les facteurs révolutionnaires qui ont inspiré le changement de mentalité dans cet écrit et ses rapports avec la Révolution Française. Chronologiquement, en 1780 « l'Utopie » a été mise en avant en France par Rousseau et rééditée en 1789, l'année de la révolution, avec une préface subversive. ROUANET, dans l'introduction de l'ouvrage de MELO FRANCO, conclu que le voyage nous emmène du XVIe siècle, où la théorie de la bonté naturelle était un principe philosophique, au XVIIe siècle où elle s'est transformée en une doctrine juridique, jusqu'au XVIIIe siècle où elle est alors devenue une théorie politique. Finalement, le commentateur ROUANET explique que Melo Franco, en tant qu'historien scrupuleux, a expliqué au début de son travail que le principe philosophique a existé depuis les temps anciens, et qu'au dix-huitième siècle, les apologistes de l'homme primitif ne cherchaient plus

leurs exemples au Brésil, mais en Amérique du Nord et en Polynésie. Cependant, c'est par le biais des Indiens du Brésil que le sujet a pénétré l'imaginaire européen moderne, principalement par l'Essai de Montaigne sur le Tupinambás, dont Rousseau s'est inspiré pour construire la plus subversive de ses thèories.

> « Les Indiens du Brésil ont été plusieurs fois en France depuis le début du XVIe siècle. Mais leur présence fantomatique était plus forte que leur présence réelle. En 1789, ils ont quitté les tapisseries qui ornaient Versailles et ils ont contribué à la chute de la Bastille. » ROUANET, in MELO FRANCO, 2000 :16)

Le personnage principal de l'Utopie, qui apparaît comme le promoteur de nouvelles institutions politiques qu'il a observées et pour lesquelles il a plaidé, est un Portugais nommé Rafael Hytlodeu (en grec, inventeur d'histoires) ; il aurait été un compagnon du grand cavalier florentin dans ses derniers voyages entrepris vers le Nouveau monde. Mais dans les pages d'Utopie, il apparaît également que Rafael était l'un des 24 chrétiens qui accompagnaient Vespucci lors de son quatrième voyage, qu'il quitta a Manning, un Fort (une sorte de poste de traite) construit dans l'une des terres découvertes. En effet, il affirme qu'il était dans la région de l'actuel Cabo Frio, conformément au constat fait par Humboldt -et plus tard confirmé par Varnhagen et d'autres- que Vespucci a érigé le Fortin colonial, y laissant 24 chrétiens. (MELO FRANCO,2000 :137). L'auteur a développé ces données pour valider son hypothèse selon laquelle la description de l'Ile de l'Utopie correspond à celle décrite par Vespucci, l'Ile de Fernando de Noronha. Un des arguments présenté est la représentation de l'ile dans l'ouvrage en forme de croissant de lune, ce qui correspond à la description de Vespucci.

La société anglaise du XVIème siècle qui a inspiré l'œuvre est celle du passage du régime agraire de la propriété foncière féodale à la propriété capitaliste. Cette période a connu une grande baisse de l'activité agricole dans la campagne anglaise, remplacée par l'activité de pâturage et le développement de l'élevage ovin afin d'approvisionner l'industrie en laine. Cette nouvelle économie a fondamentalement modifié la situation de la campagne avec l'expropriation de petites propriétés rurales et l'expulsion des paysans devenus chômeurs. Laissés sans aucune opportunité de travail, ils ont découvert le vol et la mendicité comme seule possibilité de survie.[86]

MORUS a introduit dans son œuvre le germe des idées socialistes. Selon MELO FRANCO (2000 :141), dans le chapitre sur les généralités politiques doctrinales, on trouve les thèses de l'internationalisme, du pacifisme, de l'anti-impérialisme, le refus de l'accumulation de la richesse par une minorité et de la propriété privée. Sur le terrain plus objectif de l'application des principes de gouvernement, nous sommes face aux exigences du travail obligatoire pour tous, de la journée de six heures de travail et la disparition de l'or comme moyen d'échange.

Mais il faut souligner que selon MELO FRANCO, l'indifférence idéologique concernant l'or propre aux indiens brésiliens a été signalée par Vespuccio. Cette qualité rare a permis de concevoir que l'attirance pour l'or n'est pas naturelle, que l'être humain à l'origine méprise la richesse et valorise la santé comme expression de l'harmonie de l'homme avec la nature.

> En Utopie, il est déjà écrit que «la vertu est de vivre selon la nature", et que "ceux qui obéissent à la raison auront écouté la voix de la nature." Voici, en résumé, la théorie de la raison naturelle, qui va désormais progresser jusqu'au XVIIIe siècle (MELO FRANCO, 2000 :142)
>
> "Rousseau a présenté souvent la question de la moralité en termes d'une voix de la nature qui parle en nous, et que nous devrions suivre. Cette voix, dans la plupart des cas, est submergée par les passions induites par notre dépendance aux autres, y compris celle, capitale, de "l'estime de soi", de la fierté. Notre salut moral est enraciné dans la reprise d'un contact moral authentique avec nous-mêmes. " (RAGUSO,2005 :58)

MELO FRANCO a choisi la question de l'allaitement maternel pour illustrer une des préoccupations sur le comportement des femmes européennes depuis MORUS jusqu'à ROUSSEAU. Le but principal par rapport à l'allaitement maternel étant un changement de mentalité des femmes européennes.

En Europe, les femmes de haut rang avaient l'habitude de faire allaiter leurs enfants par des nourrices. Les philosophes du XVIe siècle ont commencé à s'élever contre cette pratique inconnue des Indiens d'Amérique. Ils ont trouvé des arguments dans le fait que les indiennes du Nouveau Monde ne rendent jamais leurs enfants aux mères étrangères qui ne les allaitent pas.

> « Morus stipule explicitement que, sur son île, le bébé est allaité par la mère elle-même, et quand elle décède ou cesse de le nourrir à cause de la maladie, l'enfant devient celui du parent qui l'allaite. » (MELO FRANCO, 2000 :143)

> « Depuis que Thomas Morus s'est emparé de ce curieux thème de l'allaitement au XVIe siècle, des moralistes et des philosophes n'ont cessé de marcher dans ses pas jusqu'au XIXe siècle, donnant un exemple vivant de la chaîne des idées morales et des règles de conduite sociale». (MELO FRANCO, 2000).

Selon MELO FRANCO, Rousseau était le plus grand défenseur de l'allaitement maternel. Dans son traité sur l'éducation, Emilio[87], il accorde une importance particulière au problème, car de cette question ne dépend pas seulement le bonheur domestique des ménages, mais la régénération même de la société et la reconstitution des nations. Et selon Gaffarel, ROUSSEAU a été inspiré par les descriptions et réflexions de LERY dans ses célèbres extraits concernant l'alimentation des nourrissons. Grâce à son travail comme réformateur de la morale sociale et politique du XVIIIe siècle, ROUSSEAU avait relevé une autre particularité dans la façon qu'ont les indiennes d'élever leurs enfants. Ce sont des aspects qui ont aussi impressionné Thomas Morus. Et ROUSSEAU a formulé cette théorie de l'éducation naturelle qui consistait à laisser les mouvements du corps entièrement libres, à laisser les enfants nus comme les petits indiens et à les baigner tous les matins avec l'eau à température ambiante.

Comme conclusion, MELO FRANCO a affirmé que Morus avait pris le meilleur de la figure de l'indien brésilien, dont la bonté naturelle, et l'a intégré à d'autres aspects de l'homme civilisé pour atteindre la synthèse idéale de la civilisation alliée à la nature. Il a imaginé un homme qui servirait le progrès de la civilisation sans perdre ses attributs et ses vertus humaines. C'était là le désir le plus élevé de ce saint homme resté incompris et que la postérité a considéré ironiquement comme un «utopiste».

RAGUSO présente le travail d'herméneutique historique entrepris par Taylor à travers une vision holistique, il vise la constitution des identités modernes fondées sur la recherche de l'intériorité. Grâce à cette approche il a montré comment l'idéal d'authenticité proposé par ROUSSEAU apporte une nouvelle direction puisque la raison détachée de Descartes et l'atomisme de Locke ne reconnaissent pas les liens

avec la communauté et ne laissent aucune place à l'expression de l'être. Substantiellement, notre auteur considère l'individualisme et l'atomisme comme l'héritage contemporain d'une vision de la personne entendue comme "*tabula rasa*", et considérée en termes de relations politiques et sociales absolument auto-suffisante (RAGUSO, 2005 : 104) Cela veut dire qu'il manque la reconnaissance d'un cadre de référence commun au groupe social, par conséquent la liberté reste négative. Quand est mis au centre du débat la sauvegarde et la préservation du droit individuel, l'individu reste isolé de la vie sociale et de ses relations. Le bien individuel n'est pas indépendant d'un horizon plus large. Selon Taylor, ceci est une conséquence de ce que Weber a nommé le "Désenchantement", c'est-à-dire la disparition de notre sens du cosmos comme un ordre donné. Il est clair que l'individualisme, la perte de sens et la crise d'identité, sont les différentes faces d'un même phénomène (RAGUSO, 2005 :107). S'il n'est peut-être pas possible de revenir « à la grande chaîne de l'être », on peut toutefois supposer qu'un même cadre plus global nous permettra de donner un sens à nos vies. Il est nécessaire et possible de combiner le besoin de fidélité à soi-même avec un ensemble plus vaste qui nous dépasse. Cela peut advenir si on ne confond pas l'authenticité et la réalisation de soi avec l'égocentrisme, le narcissisme et l'auto-référentialité des objectifs. En fait, nous trouvons notre accomplissement profond seulement par un idéal qui a un sens indépendant de nous-mêmes et de nos désirs.

L'idéal d'authenticité donne à la conscience un nouveau rôle, capable de forger la vision de l'être humain. Dans sa lutte contre les influences négatives de l'éthique bourgeoise qui a déformé la vie sociale, Rousseau a proposé la notion de l'être humain naturel. Car selon lui, si la conscience est libre de la déformation sociale, elle veut et suit le bien comme conséquence de la pleine réalisation de soi et pour le bien de la communauté.

L'éthique de l'authenticité envisage le contact intime avec soi-même comme plus fondamental que toute morale, parce que la voix de la nature qui est à l'intérieur de l'être humain est source de joie et de satisfaction, ce que Rousseau nomme « sentiment de l 'existence ».

Dans le Discours sur l'inégalité, Rousseau établit une distinction entre l'amour propre et l'amour de soi-même; le premier est une conséquence de l'influence de la société et de la tendance des gens à  se comparer les uns aux autres, induit par la même société. L'homme naturel ne connaît pas l'amour propre, il a l'amour de soi qui est un sentiment naturel pour ainsi dire, lié à l'auto-préservation. L'amour de soi développe l'estime de soi, l'amour de l'autre, la solidarité; alors que l'amour propre ne génère que l'envie et l'agressivité.

Ainsi, selon Taylor, le sens de la voix intérieure s'amplifie et c'est précisément ce qui nous rend pleinement conscient de nous-mêmes et nous fait vivre en conformité avec cette voix. Mais, RAGUSO fait apparaître que dans une perspective de continuité de la tradition augustinienne ce nouveau sens de l'intériorité ne conserve pas les traces de la nature fondamentalement dialogique de l'intériorité chez Augustin :

> "La source d'unité et de plénitude qu'Augustin trouve seulement en Dieu, doit maintenant être découverte à l'intérieur de soi. Rousseau incarne la transformation qui a eu lieu dans la culture moderne avec la naissance d'une intériorité plus profonde et d'une autonomie radicale.
>
> Ce qui chez Augustin était un dialogue, la vision moderne de l'intériorité en fait un monologue, dans lequel l'être humain se trouvera de plus en plus seul, vidé, prisonnier de l'autonomie et de la liberté qui semblait être un progrès et une affirmation de sa plus grande dignité. "(RAGUSO, 2005 :62)

Poursuivant sa recherche de l'intériorité, Taylor identifie en Montaigne une figure représentative d'une nouvelle étape qui propose de se libérer du poids des interprétations universelles pour faire apparaitre  la spécificité de chacun.  A cet égard, Taylor souligne une fois de plus l'originalité et le rôle d'anticipation de Saint-Augustin avec ses « Confessions », la première grande œuvre littéraire qui a été reprise de diverses façons et par différents auteurs au fil du temps: Rousseau, Goethe, Wordsworth et d'autres s'en sont inspiré (RAGUSO, 2005 :63)

Cette forme d'auto-exploration devient de plus en plus centrale dans la culture occidentale, avec l'émergence d'une forme antithétique de détachement qui

s'exprime à la première personne, dans le souci de définir son identité. Un problème qui va rester sous-jacent parce qu'il reste sans réponse.

Et selon Taylor, la figure la plus représentative de ce changement est Montaigne. Celui-ci est parti de la conviction traditionnelle que dans l'homme existe un noyau stable, permanent et immuable de l'être, mais quand il a commencé sa propre auto-analyse, il a été confronté à une agitation intérieure terrible et à ses propres limites en regard d'une conception où se mêlent des influences épicuriennes et chrétiennes. Montaigne, cependant, n'a pas été intéressé de découvrir la "nature impersonnelle", mais sa "propre voie", avec sa physionomie personnelle. (RAGUSO, 2005 :64).

> « Nous pouvons donc dire que Montaigne donne lieu à un autre type d'individualisme moderne, qui vise à identifier l'individu dans son irremplaçable différence. La méthode est l'interprétation critique de soi-même, à la première personne, pour faire émerger notre propre visage dans toute son originalité. » (RAGUSO, 2005 :64)

MELO FRANCO, dans sa recherche littéraire, a identifié un lien entre Jean Jacques ROUSSEAU et MONTAIGNE, mais il s'intéressera surtout aux rapports établis dans ces œuvres avec le Brésil. L'auteur a observé le type d'éducation reçu par MONTAIGNE. Selon lui, Sainte-Beuve remarque qu'« il a été élevé comme un *Emilio* du seizième », car les orientations pédagogiques du père du philosophe étaient tournées vers l'écoute des inclinations naturelles du corps et de l'âme, à l'image de la base éducationnelle proposée par ROUSSEAU. De plus, il a fréquenté durant sa formation un milieu académique – le Collège de Guyenne, France, où il a suivi très jeune, avant 13 ans, le cours des humanités- où prédominaient fortement les idées du naturalisme humaniste. Montaigne a reconnu dans ses « Essais » la grande admiration qu'il avait pour le Recteur de ce Collège, André de Gouvêa, un portuguais neveu et collaborateur de Diogo Gouvêa, humaniste, diplomate et un des intellectuels de la colonisation du Brésil.

MELO FRANCO, qui était aussi ambassadeur brésillien en France, a un regard expert sur la question. Il nous apprend que Montaigne est entré au Collège autour de 1540, quand les luttes diplomatiques entre la France et le Portugal autour du

prétendu monopole sur le commerce brésilien étaient déjà terminées. De récents échanges commerciaux lucratifs ont eu une large répercussion entre les deux pays, impliquant d'éminents personnages, suscitant des Ambassades, des procès, des interventions des deux côtés (MELO FRANCO, 2000 :166) L'auteur remarque que la puissance politique du Portugal, pays impérialiste avec une forte influence économique, est le centre du commerce colonial, diffusant des produits sur tout le continent européen avec comme conséquence une influence culturelle. Des sages et érudits portuguais ont obtenu des postes détachés en France et des intellectuels français ont contribué à la formation des élites luzitaines. Ces échanges étaient propres aux humanistes qui inclinaient vers l'internationalisme culturel, adoptant la langue latine comme véhicule de communication. Il y a aussi un lien avec la Renaissance qui a essayé une synthèse du monde matériel à travers des lois unifiant la nature et la société. Au niveau plus élevé de la culture intellectuelle, ces tendances vont s'exprimer à travers l'humanisme qui a conceptualisé l'existence de l'homme comme figure générique et abstraite avec des qualités fondamentales indépendantes des vicissitudes du temps et de l'espace. Il est compréhensible que des humanistes originaires de pays divers, mêmes adversaires, se rencontrent, créant un point de confluence de toutes ces idées, qui n'étaient pas nationales mais européenes. C'est ainsi que le groupe d'intellectuels qui entourait André Gouvêa a orienté le début de la formation de Montaigne, nourrissant le même sentiment de recherche sur « l'homme » dans la « nature ». (MELO FRANCA, 2000 :168). MELO FRANCO a analysé chaque[88] œuvre de ces intellectuels et en a finalement conclu que les professeurs de Montaigne ont constitué un groupe d'intellectuels révolutionnaires, intéressés par la thèse de l'homme naturel.

La connaissance sur le Brésil est venue à travers des chroniqueurs que MELO FRANCO identifie dans les passages cités comme étant Jean Lery et André Thevet, bien qu'il ait déclaré dans son Essai « Cannibales » que ces informations ont été recueillies auprès de son serviteur qui est allé au Brésil des années auparavant avec Villegaignon. Il a affirmé aussi que ces récits ont été comparés avec les récits des marins et commerçants ayant séjourné au Brésil. Mais en vérité, la majeure partie des données proviennent de textes des chroniqueurs qu'il a lus.

Selon MELO FRANCO, le naturalisme et l'humanisme de Montaigne étaient plus

intellectuel et cérébral que naturel et humain. La raison en est la culture, qui paradoxalement l'a distancié de la réalité qu'il cherchait désespérément à atteindre. Sa propre aliénation aux passions politiques et religieuses, qui ont été celles de ses contemporains, montre comment il a vécu hors du monde. Mais son cerveau révolutionnaire a exercé une influence colossale sur les courants intellectuels européens jusqu'à l'avènement de la grande révolution du XVIIIe siècle, et cette influence persiste encore aujourd'hui.

> « Un cérébral, qui voyait la nature comme si elle était un système dont la clé était le raisonnement révélateur, et il a vu l'homme comme un instrument docile de ce système supérieur. Un révolutionnaire pour qui l'érection de la nature dans le système logique était équivalente à l'élaboration d'une théorie subversive et victorieuse parce qu'inévitable et fatale. » (MELO FRANCO, 2000 :188)

MELO FRANCO conclut en indiquant que Montaigne a influencé Rousseau et que cela peut être vérifié en comparant le contenu de la matière littéraire, et comment elle crée un maillon important dans la chaîne que son étude vise à établir.

> "L'avis de Seillière coïncide pleinement avec ce qui a été soutenu dans ce travail, l'influence de l'opinion de Montaigne sur l'Indien brésilien a été décisive pour les conclusions psychologiques et sociologiques auxquelles est arrivé Rousseau, dans la partie révolutionnaire de son travail (...) Les théories de l'Emilio sur l'éducation naturelle se trouvent, dans leur majorité, à l'état embryonnaire, dans l'Essai de Montaigne sur l'éducation des enfants.».(MELO FRANCO, 2000 :191)

C'est la même ligne intime de cohérence qui articule organiquement humanisme avec encyclopédisme et la même idée de la supériorité du naturel sur le conventionnel, de l'instinct sur la raison, que le XVIe siècle a transmis au dix-huitième siècle, son héritier et continuateur. (MELO FRANCO, 2000 :191)

Le concept de l'homme naturel rousseauiste est retourné au Brésil à travers le courant du romantisme, dans la première partie du XIXème siècle[89], où a été élaboré l'idéal de « l'indien noble » comme symbole de la brésiliannité. Ce mouvement a été influencé par le temps politique de l'Indépendance du Brésil, où les premiers

romantiques ont voulu créer une nouvelle identité nationale. Ils ont recherché leurs bases dans le nativisme littéraire précèdent dédié à la louange de la terre et de l'homme primitif. Inspirés par Montaigne et Rousseau, ils ont idéalisé les Indiens en tant que nobles sauvages, dont les valeurs héroïques ont été prises comme référence pour la formation du peuple brésilien. Les personnages littéraires, imposés avec force comme paradigme de l'identité nationale, restent encore vivants dans l'imaginaire collectif avec la même intensité que les personnages historiques.

Le sociologue Gilberto Freire[90] rappelle très bien ce phénomène d'engagement des arts, appelé mouvement indianiste, en faveur de l'amérindien, dont les valeurs morales et la beauté ont été glorifiés par les Brésiliens dans des arts divers comme la musique, la littérature, les arts plastiques, et qui était considéré comme le symbole de l'authentiquement national. De nombreux adeptes de l'indianisme changèrent les noms propres portugais en noms amérindiens – Tibiriça, Tupinama, Ibiaina, Caeté, Suassuna. Il était devenu commun aussi de porter un premier nom indigène comme Cecy, Pery, Juracy, Ubirajara, Yara, Abaeté. La musique classique brésilienne a atteint sa pleine maturité à travers le *Guarany* de Carlos Gomes; il en a été de même avec la littérature brésilienne qui s'est définie dans des œuvres d'inspiration indianiste, à l'exemple des poèmes de Gonçalves Dias et de la prose de José de Alencar.

L'importance donnée par le romantisme a un indien de fiction fonctionne politiquement comme un scénario servant à la mise à distance de l'indien d'aujourd'hui. En effet, dans le même temps, la politique assimilationniste a affirmé qu'il n'existait plus d'indiens. L'art a intégré le rôle subalterne de l'indien permis par le système dominant en glorifiant un type indien qui n'a jamais existé, un indien de l'âme européenne, tout en occultant l'existence de l'indien réel. La valorisation de l'indien issue du romantisme ne peut donc pas être considérée comme appartenant à une politique de reconnaissance, bien au contraire. La politique de reconnaissance que Taylor a identifié dans l'oeuvre de Rousseau est à double sens, il exige de la réciprocité.

Au cours du XIXème siècle, le pouvoir colonial va radicaliser les tentatives d'assimilation des indiens à la société à travers des lois et mesures officielles. C'est

donc à partir de cette époque que les statuts différenciés attribués aux indiens civilisés vont permettre le deuil de leurs territoires et de leurs bénéfices légaux.
Plusieurs collectivités indigènes ont été réunies et catéchisées dans les villages missionnaires, au XVIIème et au XVIIIème siècle, et se sont constitués comme pointe de lance de la colonisation portugaise, après l'expulsion des hollandais et l'expansion des frontières coloniales au « Sertão ». Mais à partir de la deuxième moitié du XVIIIème siècle, la situation des villages missionnaires va être modifiée par le directoire du Marques de Pombal qui a décidé l'expulsion des ordres missionnaires et de donner aux villages le statut de villes pour les indiens. Le même directoire a encouragé les mariages mixtes et la fixation des colonnes dans les villages, dans un processus d'assimilation des indiens à la société coloniale, dans l'optique de dissoudre les frontières sociales. (PALITOT, 2005)

Le contact entre les européens et les indiens brésiliens a été dans les deux sens transformateur, mais l'impact au niveau des idées chez les européens n'a pas été suffisamment important. Le regard extérieur des européens, qui est passé par différentes étapes, a construit cette idée d'un indien « générique » véhiculée par le sens commun. Il fait partie d'une même constellation d'idées participant du naturalisme, tous deux prenant leur origine dans le romantisme.

Une construction fantasmagorique autour de la mer est une invention commerciale, selon MELO FRANCO, qui fait référence aux explications données par SCHMIDT[91] dans ses écrits sur l'histoire du commerce mondial. Les légendes qui ont fondé le genre littéraire sur des monstres humanisés ou des hommes monstrueux sont le fruit d'astuces mercantiles déployées par les Phéniciens. « Les figures divines et démoniaques ont été utilisées comme des organes administratifs, qui étaient pour les Phéniciens, des sortes de douaniers qui facturaient aux navires des droits importants imposés par la terreur. » (MELO FRANCO, 2000 :30) C'était une pratique astucieuse pour leur assurer l'hégémonie mercantile et créer des barrières pour accéder aux terres magiques et lointaines de l'Asie.

Les récits, qui ont fait apparaitre les différences basées sur une esthétique du bizarre, ont sélectionné des faits provenant des « conflits de frontière ». Ces faits

constatés par différents chroniqueurs ont été observés justement dans la région du littoral, qui a été la « zone de contact » de la colonisation. Une grande partie de la côte a été occupée par les indiens Tupi et l'attribut épistémologique de la zone de contact souligné par des faits documentés par l'historiographie discerne comme particularité commune l'anthropophagie. Comme cela est clairement exprimé dans le Manifeste Anthropophagique : « Seule l'anthropophagie nous unie. Socialement. Économiquement. Philosophiquement » (ANDRADE, 1928). Les «zones de contacts» sont un concept qui a été appliqué en anthropologie afin d'organiser l'analyse des situations de conflit entre frontières. Empruntant cette notion, SANTOS a formulé comment cette notion peut être utilisée dans le travail de traduction.

> "Les zones de contact sont toujours sélectives parce que les connaissances et les pratiques dépassent ce que les uns et les autres mettent en contact. Ce qui est contacté n'est pas nécessairement ce qui est le plus pertinent ou central. Au contraire, les zones de contact sont des zones frontières (...). Les périphéries sont comme des marges de connaissances et pratiques qui sont habituellement les premières à apparaitre.Seul l'approfondissement du travail de traduction va permettre d'apporter dans la zone de contact les aspects que chaque connaissance ou pratique considère le plus central ou pertinent "(SANTOS, 2012: 809).

## Les Premiers Contacts

Considérant l'impact du processus colonisateur sur les populations autochtone, les théoriciens du « développement culturel » supposent qu'il n'est pas possible de constater une continuité entre « modes de vie indigène » pré et post-conquête dans les terres basses sud américaines. Pour l'archéologue Carlos Fausto, bien qu'il ne faille pas déconsidérer cette rupture, cette position est réductionniste, car il y a une corrélation entre démographie et complexité socioculturelle. Cela signifie qu'un processus de dissémination physique correspond à une altération proportionnelle et prévisible en termes culturels. Selon ce que l'on constate dans les chroniques de voyageurs à propos de la variété des types humains qu'ils ont décrits, il y a un incontestable «air de familiarité » avec les groupes tupi contemporains, malgré les différences démographiques. « La continuité que nous suggérons comme existante

n'est pas de l'ordre des typologies sociales, mais de la compréhension de la logique du fonctionnement de ces sociétés, en particulier d'une relation spécifique entre structure et événement. Nous ne voulons pas dire que lesTupinambá étaient plus "simples" que les petits groupes amazoniens actuels, mais plutôt qu'ils étaient "non élémentaux" comme ces derniers. (FAUSTO,1998 :381) Cela veut dire que les structures de ces sociétés ne peuvent pas être décrites mécaniquement car l'évènement est une variable structurelle et non un élément externe à la structure. L'auteur indique sur ce point la distinction entre « structure prescriptive » et « structure performative » de Sahlins.

A cause d'une homogénéité en termes linguistiques et culturels, les Guarani ont étés classifiés au sud, les Tupi à l'est et au nord-est, et des points communs ont été relevés avec un groupe différentié appelé tapuia.

Les hypothèses concernant les flux migratoires et l'état des recherches archéologiques au nord-est seront traitées au chapitre 4. Mais de toute façon il existe, à travers les études développées, un consensus à propos des groupes dits Potiguara locaux qui seraient la « pointe de lance » des migrations Tupi, se sont séparés des Guarani et se déplaçaient au long de la forêt tropicale jusqu'au littoral, délogeant les groupes tapuias des meilleurs emplacements près de la mer. Ils occupaient les niches écologiques les plus favorables pour la culture sur brûlis, typique de la forêt tropicale (le manioc et le maïs), la chasse et la pêche le long des rivières près de la côte et dans la couche humide des montagnes intérieures. Au moment de l'arrivée des premiers navires européens, cela faisait quelques générations qu'ils s'étaient installés sur la côte nord-est, s'étendant jusqu'à la côte entre Rio Grande do Norte et Ceará. (FAUSTO, 1998). Dans la littérature, le terme « Tupinambá » est généralisé à l'ensemble des nations Tupi habitant sur la côte. Le chroniqueur Gabriel Soares a expliqué que les Potiguara suivaient les mêmes coutumes que les tupinambá de la Bahia.

Les archéologues ont adopté la distribution géographique des « nations » presenté au « Tratado Descritivo do Brasil » (SOARES DE SOUSA). A propos du terme Potiguara, l'anthropologue Palitot (2005) affirme qu'il n'est pas facile à traduire et ne représentait pas un groupe cohérent avec ses frontières sociales clairement définies.

Initialement le mot est apparu pour désigner les Indiens Tupi de la côte entre la rivière Parahyba et la rivière Potengi. « Parmi les différentes versions du nom que nous allons trouver il y a les mangeurs de crevettes (MOONEN & MAIA, 1992), les mâcheurs de fumée (PINTO, 1935) et même les mangeurs de bouse (SAMPAIO, 1987). De plus, il existe diverses manières d'orthographier le nom : Potyguara, Potiguar, Potygoar, Potyuara, Pitiguara, Pitaguary, Buttugaris, Pitagoar, Petinguaras, Potivara » (PALITOT, 2005: 17)

Les villages de Tupinambá, composés d'un nombre variable de grandes maisons (généralement quatre à huit) disposées autour d'une cour centrale, avaient, selon les rapports de l'époque, une population de cinq cents à deux ou trois mille indiens. Plusieurs villages, peut-être liés par les liens du sang et de l'alliance, ont maintenu des relations pacifiques entre eux en participant à des rituels communs, à la défense du territoire, à des expéditions guerrières, etc... Mais ils n'étaient pas sujets à une autorité commune, ni à des frontières rigides, les alliances se définissant et se redéfinissant constamment.

> *Les groupes d'inimitié mutuelle distingués de villages alliés, qui opéraient selon une structure de type réseau: les villages, se sont rejoint un par un, ont formé un ensemble multicommunautaire, capable de se dilater et se contracter par les jeux d'alliance et par la guerre. Les limites de ces unités ne sont pas palpables, pas définitives: une journée elles étaient d'un côté, et le lendemain, de l'autre côté.* (FAUSTO,1998 : 384. souligné dans l'original)

Leur expansion n'était pas due à la conquête territoriale d'un groupe très organisé et centralisé, mais au fractionnement constant de leurs groupes locaux dans un processus de croissance de la population et de guerres constantes qui ont dominé la vie sociale de ces peuples.

La labilité des frontières d'amitié et d'inimitié a été comprise et utilisée par les conquérants pour définir leurs intérêts de conquête. C'était une mauvaise rencontre coloniale car les Européens se sont servis de la logique des conflits inter-ethniques. Ces conflits ont permis aux portugais de « diviser pour régner ». Cela a été fatal aux Tupi de la côte, car même lorsqu'ils ont été capables de rassembler un nombre considérable de villages pour des attaques combinées contre les positions lusitaniennes - comme cela est arrivé avec la «Confédération des Tamoios" – ils

n'ont fait qu'affronter les Indiens fidèles aux colons, et ont été défaits. (FAUSTO, 1998 :385)

Mais selon FAUSTO, ils n'étaient pas seulement des partenaires dans la guerre, les échanges avec les Européens ont trouvé leur place dans le monde et la cosmologie tupi. Le fait d'être venus de loin, dans de grands navires, avec d'étranges pouvoirs et des objets utiles ont fait que les européens étaient confondus avec de grands chamans Tupinambá ! Les chamans allaient de village en village pour soigner, prophétiser et leur parler de la vie au paradis, la « Terre sans mal ». Cette terre était un lieu d'abondance, d'absence de travail, de l'immortalité et surtout de guerre et de cannibalisme. Elle était le destin individuel des tueurs, ceux qui ont la mémoire du guerrier; mais elle était aussi un «paradis terrestre» inscrit dans l'espace, à un certain endroit à l'est ou à l'ouest, qui pourrait être réalisé collectivement dans la vie. Il se situait dans ce monde dont les grands chamans - *Caraïbes* – ont parlé dans leurs pérégrinations, vivifiant une eschatologie de guerrier et donnant un sens à la vie sociale. Des migrations tupi-guarani importantes ont été provoquées par les pajés qui ont amené des populations entières à abandonner leurs territoires et à partir à la recherche de terres nouvelles en leur faisant croire qu'ils allaient vers l'immortalité et une paix perpétuelle. (FAUSTO,1998 : 385, 386)

> « Les jésuites en particulier savaient comment utiliser cette utopie et s'approprier le discours des «sorcières». Rappelons-nous que, pour atteindre Iperoig, Anchieta prêchant à haute voix dans le village, disant au Tamoio qui venait enseigner "les choses de Dieu, qu'il leur donnerait beaucoup de nourriture, la santé, et la victoire sur leurs ennemis (...) Mais il n'y avait pas que des soldats de la Société de Jésus qui ressemblaient aux Caraïbes -pour être promeneurs solitaires, pour garder une certaine gravité, pour parler de l'immortalité, en discutant avec un «grand esprit». Les soldats de la colonisation aussi- dans leur empressement guerrier, leurs instruments, leurs armes, leurs promesses, leurs maladies- étaient des espèces de Caraïbes[92]. Ainsi, c'est par ce terme que les Européens étaient nommés, et ce nom s'est propagé à l'intérieur, même parmi les groupes non-tupi. » FAUSTO (1998 : 386)

C'est un glissement de sens, qui selon FAUSTO va expliquer la place occupée par les conquérants dans la cosmologie indigène. C'est une perspective qui va permettre une compréhension plus subtile des tactiques des « bandeirantes paulistas »[93], par exemple, ou la participation centrale des non-indiens à quelques mouvements

migratoires Tupi. Pour FAUSTO il semble raisonnable de supposer que le processus de la Conquête a servi comme un catalyseur de la parole prophétique, des mouvements migratoires du messianisme contagieux, familier de la cosmologie Tupi. Il suppose qu'il faudrait réfuter l'idée de l'anthropologue Pierre CLASTRE selon laquelle un bouleversement de la société des tupinambá avait produit une effervescence prophétique, puisque d'après la "datation" de l'auteur, cela s'est passé dans les dernières décennies du XVe siècle (sic) (1978: 149) Le discours à propos d'une terre d'abondance, de l'immortalité (et la pleine réalisation de la vengeance) ne peut pas être réduit au modèle de la migration - suicide dans la description des chroniqueurs - que nous connaissons après la Conquête. Le chamanisme, dans ses divers aspects, permettait de gérer certaines relations avec l'extérieur de la société: avec les esprits, avec des animaux, avec les agents pathogènes, avec un autre monde où il n'y avait pas de mort et de pénurie. En ce sens, ils étaient comme les seigneurs de guerre qui mettent en mouvement le rapport de prédation cannibale, incluant parents et ennemis. L'auteur conclut que le guerrier était une forme individualisée d'une eschatologie collective. Et il n'y avait pas d'opposition entre les fonctions de chef guerrier et de chamans. Selon CARNEIRO DA CUNHA et VIVEIROS DE CASTRO les *caraiba* étaient avant tout plus fondamentalistes contestataires que révolutionnaires, car leurs prégations valorisaient les liens fondateurs de la société Tupi: la guerre et la vengeance. De cette façon, l'auteur se positionne en opposition à l'anthropologie de Pierre CLASTRES qui était basée sur une opposition entre les chefs et le prophète tupinambá. Cette idée découle d'une conception à son avis fausse qui dit qu'au XVIème siècle l'organisation socio-politique des Tupi était tout a fait différente des petits groupes Tupi existants actuellement en Amazonie. (FAUSTO, 1998 :388)

Clastres a attribué à la majorité des peuples sud-américains autochtones une structure égalitaire, démocratique, à l'exception des Tupinambá qui avaient une formation politique hiérarchisée, que ces 5 siècles de colonisation ont complètement désarticulée.

> « Ceci est la tonalité de nombreux travaux récents, que condamnent Anna Roosevelt, appelés «projection ethnographique» (1989), qui consistent à lire les sociétés de la pré-conquête à partir d'ethnographies contemporaines. Pour ces auteurs, l'Amérique du XVe siècle aurait été tout à fait

> différente, avec des organisations socio-politiques beaucoup plus complexes: sociétés hiérarchisées soumises à des patrons avec un pouvoir coercitif, l'imposition de taxes ou de l'exploitation ordinaire du travail, villages densément peuplés et fortifiés, des élites capables de mobiliser la main-d'œuvre pour les grandes entreprises collectives, les économies basées sur l'exploitation intensive des ressources. En un mot, cacicado (chefferies) - ou pour certains, comme Roosevelt, quasi-États. En fait, il n'y a aucune raison de nier l'existence de chefferies en Amérique du Sud (Drennan et Uribe, 1987), ni le rôle de désarticulation de la Conquête. Cependant, nous suggérons qu'il ne devrait pas y avoir une telle hâte dans l'interprétation des preuves archéologiques et des sources historiques, pour ne pas commettre certaines imprudences et simplifications imprécises sur les sociétés. » (FAUSTO, 1998 :388)

Les théories néo-évolutionnistes sur l'origine de l'État associent l'augmentation démographique à la verticalisation de la structure sociale, alors que selon CLASTES le prophétisme venait proposer l'émigration comme solution pour maintenir la structure primitive. Mais FAUSTO n'a pas constaté de centralisation dans la structure des villages Tupinambá, de type « réseau » formées d'ensembles multicommunautaires, avec des limites flexibles et sans centre. L'idée d'un village principal, originaire, central où habitait un chef supra-local est étrangère aux Tupinambá.

A partir des constatations sur le rôle central des guerres inter-éthniques indigènes, motivés par le désir de capturer l'ennemi pour le rituel cannibale, on peut considérer qu'elles sont des *valeurs fortes* qui ont construit l'identité des indiens Tupi. La base éthique qui a guidé et donné un sens au corps social tout entier par le rituel d'anthropophagie a été le culte des ancêtres. La thèse de Florestan Fernandes sur la fonction sociale de la guerre dans la société Tupinambá a compilé les rituels qui anticipent la guerre de vengeance. La prise de décision est le résultat d'une réunion entre les guerriers, de la communication médiumnique par la consultation des ancêtres, et le discours des leaders pour l'actualisation des valeurs tribales et l'établissement d'un plan, d'un type d'action. L'obéissance aux règles est la base pour la conservation du groupe social traditionnel et la présence des ancêtres est vivifiée à travers les anciens, le respect de la hiérarchie étant essentiel à la tradition.

Ces règles sont des obligations, comme il est dit dans une lettre du Toré : « les obligations du maître de la maison ».

L'archéologue FAUSTO a compris que ce combat inter-ethnique a été une clé dans les stratégies de domination, car il a été utilisé comme objet de manipulation des colons pour obtenir l'adhésion des indiens dans leurs guerres pour défendre la possession des terres de la colonie et pour obtenir des esclaves. Et les Indiens ont aussi instrumentalisé les forces coloniales, numériquement inférieures, mais équipées de ressources technologiques et militaires plus efficaces, pour la logique de leurs guerres.

Et même si les stratégies d'occupation des Portugais ont été similaires, il faut considérer les particularités locales dans les rapports entre les indiens et les colonisateurs. Ce qui s'est passé avec les indiens Potiguara était spécial, car malgré les différences de technologies de guerre, ils ont lutté en défendant leur territoire pendant un siècle contre l'envahissement des portugais. Les premiers rapports des Potiguara avec les portugais ont déjà été conflictuels, comme le suggère le changement de nom de la terre originale en tupi-guarani « Acajutibiró »[94] par ce nom portuguais de « Baia da Traição » ( Baie de la Trahison),[95] dans les premières années de l'occupation des envahisseurs portugais. Les Potiguara se sont alliés aux français au premier siècle de la colonisation, et aux hollandais au siècle suivant. A cause de cette indépendance, ils ont souffert d'énormes persécutions infligées par les portugais. Ainsi, l'approche qui considère seulement la guerre de vengeance dans le rituel d'anthropophagie n'est pas suffisante pour expliquer le cas de la Paraiba pendant.la période du XVIème et du XVIIème siècle. Les faits indiquent que l'attachement à la terre constituait une autre *valeur forte* des Potiguara.

Le « Rapport de Therezinha Baumann » est le résultat d'une recherche approfondie réalisée dans les Archives de Rio de Janeiro, Pernambuco, et Paraiba. Il a été élaboré par l'historienne Therezinha de Barcellos Baumann, à la demande de la FUNAI, pour contribuer aux analyses pour la démarcation des terres indigènes à Baia da Traição, en 1981. L'historienne a insisté sur le contenu de la documentation rencontré dans ses recherches sur cette période de résistance. La capacité de résistance et la persistance des Potiguara a été reconnue par le chroniqueur Gabriel

Soares de Souza (1587). Les chroniqueurs considéraient que les Potiguara ont occupé la côte brésilienne sur 400 lieues dans la région entre Paraiba et Maranhâo, région considérée comme «Côte Potiguaras". Dans la lettre à propos du capitaine Mor de Pernambuco, que Gonçalo Coelho a adressée au roi du Portugal en 1549, il était considéré comme «le mor et plus pratique Gentile Guerrier du Brésil". Mais déjà dans les dossiers du XVIe siècle, la région entre les rivières Mamanguape et Camaratuba, appelée la « baie de la trahison », a été associée aux Potiguara. Ce fait est attribué à la présence portugaise, qui les a acculés dans ce qui est devenu leur dernier bastion. Mais il faut tenir compte que ce fut ce lieu qui a été choisi comme foyer de la résistance, et qui passe depuis pour être le territoire de référence pour l'identité et la préservation de l'ethnicité. Des rapports et d'autres documents transcrivent les luttes entre Indiens et Portugais sur la côte de Paraiba tout au long du XVIe siècle, et ces faits ont été relativement bien documentés, car les Potiguara ont créé une situation d'instabilité par rapport aux projets de conquête, attirant l'attention du Portugal.[96]

Selon les donnés historiographiques, il est possible que les premiers contacts entre les Potiguara et les peuples europeéns ont été des échanges commerciaux avec les français[97]. En 1546-48, Hans Staden[98] jette l'ancre dans un port au nord de Itamaracá (Pernambuco) appelé « Buttugaris » pour charger son bateau de bois-brésil, lorsqu'il rencontre une embarcation française dont le chargement a été arraisonné par les indiens. Nombreuses sont les données attestant des liens commerciaux qui existaient entre les Potiguara et les français et leur association dans le combat contre les portugais. Pour les données des rapports français, l'historienne Therezinha Baumann se réfère à une carte dessinée par le français Jacques Clay Vaux, datée de1575, dans laquelle il répertorie les tribus indigènes susceptibles d'apporter une aide dans le commerce du bois brésil et dans la lutte pour la terre contre les Portugais. Le nom «bittiguares" (Pitiguara), indiquant une baie, apparaît dans sa carte, juste avant le fleuve Saint-Dominique. Et l'auteur insiste sur le fait que les Potiguara ont aidé les Français pendant longtemps, selon les données des chroniqueurs de l'époque. Gabriel Soares de Souza, dans les « Nouvelles du Brésil » a écrit textuellement qu'à la Baia da Traição "se produisent chaque année le plus de bâtons d'encre et que les français les transportent sur de

nombreux navires» (...) «parce que grâce à l'aide des Français, les Indiens s'attaquaient souvent aux habitants de Itamaracá et Pernambuco"(...)" Ces gentils sont très belliqueux, guerriers et traitres, amis des Français, qui sont toujours de bonne compagnie et les utilisent contre l'ennemi portugais ». (BAUMANN, 1981 : 33)

Frei Vicente do Salvador, dans "Histoire du Brésil" (1627) rapporte beaucoup de nouvelles sur les Potiguara, y compris que l'accord de paix n'a pas été atteint en 1587, comme suggéré par le contenu du "Sommaire des armée"[99]. Un combat décisif entre 1597 et 1599 a entrainé une expulsion définitive des Français et les Potiguara ont fini par capituler. Une situation remarquable de cette période a été l'incident qui est arrivé à Tracunhaém. Dans le rapport que Frei Vicente do Salvador en a fait, il était clair que son positionnement était favorable aux indiens. Ce fait s'est déroulé en 1574, quand une relation amicale entre les Potiguara et les Portugais était déjà établie. En raccourci, la fille de Iniguaçu, un chef indigène d'un village de la région de la « capaoba »[100], a été enlevée. Après un effort de la famille, cette fille a été libérée et ramenée à Pernambuco chez son père. Juste à la frontière de la Paraiba, à Igaraçu, ils ont passé la nuit à l'Usine de D. Diogo Dias. A l'heure de partir, celui-ci n'a pas voulu la donner à ses frères et l'a gardée dans son usine. Cette situation a créé une révolte et les Potiguara se sont alliés avec le groupe de Iniguaçu pour faire irruption dans l'usine et tuer D. Diogo Dias et tous ceux qui étaient dans l'usine. Plus tard, en représailles, plusieurs villages des Potiguara ont été brûlés et les guerres ont repris durant 25 ans, se terminant avec la capitulation des français. La documentation témoigne des grands combats maritimes entre les escouades françaises et portugaises à cette époque, à la fin du XVIème siècle.

Dans la période précoloniale, qui a précédé la plantation de canne à sucre, avec l'arrivée des Européens il y avait un commerce de troc réalisé principalement par les marins normands et bretons. Le bois Brésil, du coton, de la volaille, des épices, des fourrures ont été échangés contre des miroirs, des haches, des couteaux, des ornements et des tissus. Les relations sociales dans cette période sont marquées par la confluence des intérêts militaires et commerciaux entre les Indiens et les Européens. Les premiers produits brésiliens qui ont été diffusés en France ont été les animaux décoratifs comme les perroquets, les ouistitis, les peaux, le coton, les

graines, et surtout le précieux bois-du-brésil. Principalement les perroquets, avec leur beauté[101] et capacités remarquables, ont fait l'objet d'exportations dès les premiers voyages.[102] Au seizième siècle, les perroquets brésiliens ont été adoptés et introduits dans les maisons, même dans la petite bourgeoisie. [103]Les singes et les ouistitis ont acquis une telle popularité que l'expression « sagüin » en portugais a été remplacée par le mot « *sagouyn »* dans l'ouvrage « Épître a Sagon » de Marot (1537). L'auteur observe que D. Francisco Manuel de Melo, dans sa « Charte du Guide des Mariés », un siècle et demie après la découverte du Brésil, cite encore ces animaux comme objets d'admiration de beaucoup de dames. Ainsi, à l'époque les marins avaient pour coutume de rapporter des plantes, des animaux et des indigènes comme preuve de leur contrat. C'était une habitude ancienne mais qui s'est intensifiée avec les indiens brésiliens, à cause de leur civilisation très proche de la nature, qui ignorait notamment l'usage des vêtements. Selon l'auteur, cela correspondait à un besoin intellectuel de l'époque, à une sorte de valorisation humaniste de l'innocence. Et le manque d'intérêt des indiens brésiliens pour l'or a fait l'objet de constatations philosophiques importantes chez Thomas Morus, par exemple. Le rapport à l'or constitue une des différences entre la culture de l'indien latino des « terres hautes » et les indiens brésiliens des « terres basses ». Cette question des deux cultures est mieux évaluée dans les études sur l'archéologie qui seront traitées plus tard.

A partir de ces constatations, nous allons orienter notre approche épistémologique vers la muséologie et ses intérêts spécifiques. Considérant que la muséologie est une théorie élaborée en vue d'une pratique, nous partirons des hypothèses sur le sens qu'aurait cette appropriation de la technologie musée pour les indiens Potiguara.

## Conclusion

A partir des approches de l'anthropologie culturelle, l'objet de recherche est intégré qualitativement. Cela permet l'amplitude nécessaire pour identifier les éléments culturels spécifiques concernant l'univers muséal des indiens Potiguara, afin de dessiner un premier contour du champ théorique. L'anthropologie culturelle, en tant que branche de l'anthropologie générale, selon la division de Félix Keesing adoptée

par MELO (2007 :36), inclue trois disciplines : l'ethnologie, la linguistique et l'archéologie pré-historique. Nous sommes en train d'exploiter, à travers des extraits de thèses formulant une critique déjà élaborée, le résultat des recherches réalisées sur l'objet de notre étude dans ces disciplines. La classification d'ethnologie comprend l'ethnographie, l'ethnologie et l'anthropologie sociale, qui selon Levy-Strauss sont des étages d'une recherche et ne s'excluent pas mutuellement en tant que disciplines séparées. (MELO :2007 : 40). Comme point de départ d'un projet de muséologie, ce champ théorique que nous sommes en train de réaliser permet d'envisager des potentiels et d'avancer dans le parcours d'une construction théorique pertinente pour le musée. Les possibilités de recherche offertes par la réalité sont illimitées et ce sera une des tâches du musée que d'exploiter des contenus symboliques selon la dynamique et les intérêts des chercheurs et des institutions chargées de la gestion scientifique. Mais le musée, selon les orientations de la « muséologie contractuelle », expression du muséologue Bernard DELOCHE qui sera approfondie au chapitre suivant, doit se confronter à des compromis sociaux bien délimités. Ces orientations sont un moyen d'intégration internationale des projets, dans la perspective d'un collectif des muséologues assimilé par la politique culturelle des Etats nationaux, comme cela s'est fait au Brésil.

Comme point de départ de ce deuxième chapitre, nous nous sommes demandé comment démarrer un parcours épistémologique émancipateur, et selon l'orientation de « la sociologie prudente » de BOAVENTURA DOS SANTOS, nous avons choisi un musée multiculturel, ouvert aux différentes dimensions du phénomène muséal que permet la pluralité de la société Potiguara. Cette stratégie épistémologique, inspirée de l'œuvre de Charles TAYLOR avec la contribution théorique de RAGUSO, est utile pour contribuer à l'élimination des préjugés basés sur les barrières inter-sociales historiquement implantées dans la pensée commune. Mais les avantages d'une approche interculturelle, très recherchée sur le plan théorique, ouvre aussi un large champ d'intérêt l'objectivant comme méthodologie à l'étage de la traduction. Car nous avons compris qu'il faut définir le sens d'une institution culturelle en position de frontière, capable de se connecter avec les projections émergeantes de la société contemporaine et d'être un transmetteur des symboles qui véhiculent les qualités sociales et culturelles du peuple Potiguara. L'institution musée est un outil

pour la reconnaissance, à l'extérieur, des valeurs de la société Potiguara et la consolidation du respect que sous-tend l'admiration de leur culture, à partir de la compréhension par cette société de leurs expressions symboliques. Le potentiel éducatif pouvant être exploité par le musée est remarquable, principalement en raison du rapport qui existe entre le système de valeurs et le mécanisme de perception qui soutient les capacités cognitives. Le symbole est le support idéal pour une intelligibilité du monde visible en tant que signification, mise en ordre et classification. La culture est vue comme une mémoire collective qui restitue des expériences des groupes et des sociétés, car selon MELO (2007: 48), Halbwachs affirme que nos connaissances du passé ne sont pas conservées mais reconstruites. La mémoire n'est pas une opération mécanique mais une fonction symbolique, qui utilise des symboles, et les souvenirs dépendent d'une orientation des idées générales, sans lesquelles il n'y aurait pas de passé personnel. Mais la reconnaissance collective d'une culture implique l'identification et la compréhension de ces symboles véhiculés socialement, consolidés historiquement, intériorisés individuellement, actualisés et sélectionnés par des pratiques.

Dans le Plan National de Culture, il est affirmé que le concept de culture, en tant qu'expression symbolique, est un droit de la citoyenneté et un vecteur de développement. La culture a une connotation beaucoup plus large que tout ce que l'Etat brésilien a considéré comme tel jusqu'à ce jour. La reconnaissance de l'expression symbolique de la culture est une approche inclusive, car elle ouvre le champ à l'expression des différentes identités artistiques et à de multiples expressions culturelles et linguistiques. Pour reconnaître la culture comme un droit de citoyenneté, le pouvoir public et la société sont parvenus à un compromis en faveur du respect de la diversité culturelle, assurant le pluralisme des genres, des styles, des technologies et des modalités. Lorsque la culture est liée au développement, elle implique une reconnaissance de son importance en tant que génératrice de revenus et de démocratisation des moyens d'accès à l'économie, la culture étant le moyen d'implanter une économie inclusive. La culture brésilienne est caractérisée par son aspect dynamique, diachronique et aussi comme une expression autonome de la société, que ce soit sous l'angle de l'ingérence du pouvoir d'Etat ou de celui de la logique du marché.

En affirmant que la nature est inséparable de la culture et que les répertoires et les choix culturels sont des expressions de la relation entre la société et l'environnement, le PNC invite aux constructions transversales, multidisciplinaires dans toutes les questions soulevées par les enjeux entre société, culture et nature, comme c'est le cas pour les études de durabilité et de l'approfondissement des cultures indigènes.

Le rôle de l'Etat est réaffirmé en tant que promoteur, développeur et régulateur des activités, des biens et services culturels, de sorte que le MINC propose la tâche de formuler, promouvoir et mettre en œuvre des politiques, programmes et actions dans le domaine de la culture, en s'appuyant sur la responsabilité mutuelle entre les différents organes du gouvernement et de la société civile.

La protection du territoire et la conservation des ressources environnementales sont les demandes les plus émergentes chez les indiens, et à travers l'articulation entre la Coordination Générale de Monitorat Territorial (CGMT), la Coordination Générale de Promotion de L'Ethno-développement (CGETNO) et la Coordination Générale de Gestion Environnementale (CGGAM) de la FUNAI, ont été produits les ethno-cartographies et les diagnostics ethnoécologiques, pour privilégier la valorisation de la culture et la sécurité alimentaire. Le projet du musée doit rechercher les liens d'identification symbolique qui intègrent la valorisation de l'environnement et sa conscientisation à travers la présentation des cosmologies, et la connaissance traditionnelle de la gestion des ressources naturelles.

En tant qu'agent émetteur de signes, le musée doit transmettre les valeurs culturelles qui ont construit la singularité des peuples Potiguara. Au-delà des conditionnements créés par les institutions tutélaires, et actuellement créés par les politiques, il y a une mémoire, des pratiques, des outils, qui sont des héritages de leurs ancêtres et aussi les nôtres, que la société tient pour marginaux et qu'elle ne reconnait pas comme faisant partie de ses références identitaires. Ces héritages sont partout présents et adoptés, mais la société les a recouverts d'une sorte de voile d'« oubli » construit par l'indifférence à l' égard de leur valeur culturelle. Ce sont les outils culinaires, l'utilisation des matériaux naturels et les techniques artisanales qui conservent des savoir-faire (les diagnostics ethnoécologiques font référence à 13 arts du savoir-faire). Les emprunts culturels à la culture indigène sont visibles partout, tellement

intégrées dans un usage quotidien qu'ils ont acquis une invisibilité à cause de cette routinisation de l'habitude, de la vulgarisation concernant leur véritable signification et d'une forme d'inertie. Mais aussi parce que leurs biens culturels sont identifiés comme étant des ressources d'une culture subalterne, considérée par le sens commun comme dépassée. Nous allons répéter ce que nous avons dit a dans l'introduction : la conception de la modernité au Brésil est vue comme un modèle venu de l'extérieur et cette conception se heurte à la revendication d'une reconnaissance de la culture brésilienne identifiée aux traditions populaires.

Cette confrontation entre deux visions de l'identité brésilienne soulève des défis que nous nous proposons d'approfondir au chapitre suivant.

# II - Deuxième partie

Parcours Instrumental et Théories Appliquées

# Approche Muséologique

## Introduction

La revendication d'une reconnaissance de la culture brésilienne identifiée aux traditions populaires se heurte à la conception qui adopte la modernité comme un style de vie venu de l'extérieur. Selon des analyses menées sur la modernité au Brésil, la modernisation et la culture brésilienne sont deux aspects conflictuels parce que la conception de la modernité au Brésil est vue comme un modèle plus avancé arrivant d'étranger ( OLIVEN, 2001, ORTIZ,1991, CANCLINI, 2000). Cette conception se confronte à la revendication d'une reconnaissance de la culture brésilienne, qui identifie les traditions populaires sur lesquelles reposera l'affirmation de l'identité nationale. Cette contradiction a émergé dans la deuxième phase du mouvement moderniste (à partir de 1924) quand celui-ci a donné naissance à l'élaboration d'une culture nationale et qu'est apparue la querelle entre le régionalisme de Gilberto Freyre (Manifeste Régionaliste, 1926) et le nationalisme de Oswald de Andrade (Manifeste Anthropophagique, 1928). Considéré comme traditionaliste car récusant la modernité comme une imposition des coutumes venues de l'extérieur, Gilberto Freyre a posé une problématique qui, nous allons le voir, a été revisitée tout au long du XXème siècle. Elle est l'expression d'un contexte élargi qui inclut les différentiations dans plusieurs domaines mais qui s'étendront aux aspects économiques et politiques.

Aujourd'hui, avec l'émergence du local et du particulier en opposition au global et à la pensée hégémonique, la position défendue par Gilberto Freyre, selon laquelle l'unique manière d'être nationaliste au Brésil passe par le régionalisme, devrait être reconsidérée. A l'opposé, les modernistes focalisent leur raisonnement sur l'universel, tout en mettant l'accent sur le fait qu'il faudrait être avant tout brésilien. Au Brésil, pendant le XXème siècle et jusqu'à présent nous avons assisté à différentes politiques favorisant le discours sur la nationalité et la recherche de la formulation de modèles pour l'organiser. Au fur et à mesure que de nouveaux

contextes sont créés, le besoin se fait sentir d'une réactualisation de la question de l'identité nationale. Actuellement, la question culturelle demande des solutions objectives. Il faut identifier les manières d'appropriation culturelle dans le but d'un développement durable, la culture est vue comme partie d'un ensemble et demande une approche par rapport à l'identité du local. Aux yeux de l'actualité, la conception du musée proposée par le sociologue Gilberto Freire (dans le Manifeste lu au Premier Congrès Régionaliste Brésilien, réuni à la ville de Recife, au cours du mois de Février 1926) a été avant-gardiste :

> Vouloir des musées avec des pots en argile, des couteaux, des pointes, des tuyaux des matutos (), des sandales des Sertanejos (les peuples de l' arriére pays) , des miniatures de « almanjarras », figures en céramique, poupées en chiffon, des charrettes à bœufs, et pas seulement les reliques de héros de guerre et des martyrs de révolutions glorieuses. Exalter les « Bumbas-meu-boi « , « Maracatus », « mamulengos », « pastorales » et les clubs populaires de carnaval, au lieu de travailler pour le développement de "Radio Club" ou concourir pour l'éclat des bals du "Club International". (...) vouloir un musée régional rempli de souvenirs des productions et des travaux de la région et non pas seulement des antiquités bourgeoises comme des bijoux de baronne et des bâtons de marche de l'époque Empire. (FREYRE, Gilberto. Manifesto regionalista. 1996.)

Mais si la conception du Musée définie comme un "Fait Social Total",[104] un microcosme pénétré par tout, une proposition inclusive qui recherche l'interculturalité par la « traduction » est adoptée, ces deux visions contradictoires de l'identité brésilienne vont théoriquement se rencontrer. Penser le Musée comme un « Fait Social Total » permet une transposition figurative de ce qu'André Malraux avait pensé sur « le musée imaginaire ». Un Musée généralisé à toutes les manifestations culturelles, tous les départements de toutes les cultures. Comme un lieu privilégié pour l'expression d'une remythisation, au sens donné par Gilbert Durand, du promouvoir un intense activisme culturel comme des moyens de rééquilibrage, mais aussi considerer comme un "baroque reviviscent" (MAFFESOLI, 2008). Fatigué de la mythologie des Lumières qui a assuré la domination du monde occidental par le développement scientifique et technologique, le rationalisme a eu ce pouvoir de lui laisser succéder "cette part du diable qu'est la puissance de l'imagination".(MAFFESOLI, 2008:28)

MAFFESOLI a résumé le baroque par un oui à la vie. La connexité, les interactions multiples entre le matériel et le spirituel, le clair-obscur de l'existence d'ou proviennent la fécondité créatice. “Cette mise en chaíne des gens et des choses est bien la marque du baroque.”(2008:29).

> Stylisme exubérant, chorégraphie animale, musiques déchainées, pensée sauvage, voilà bien les facettes d'un baroquisme postmoderne exprimant la perdurance des racines et le dynamisme que celles-ci ne manquent pas d'insuffier à la vie sociale. Enracinement dynamique qui est la cause et l'effet d'une indéniable virilité existentielle.(...)
>
> On y retrouve le désir d'entrer en contact avec l'altérité qui est la marque même du baroque en son essence.
>
> L'historien reconnu de ce « style », Eugenio d'Ors, souligne que le baroque est un « éon ». On pourrait dire un état d'esprit. Une sensibilité que l'on va retrouver transversalement en de nombreuses époques historiques. État d' esprit où la reliance l'emporte sur la séparation, où la complémentarité remplace l'exclusion, où le relativisme prend la place de l'universel, où la personne plurielle, enfin, se substitue à l'individu à l'identité « indivisible ».(MAFFESOLI, 2008:31)

Cette citation éclaire le sujet et en même temp introduit le texte qui amène la séquence des analyses iconologiques de l'auteur. Dans un rapport de contiguité, le thème du baroquisme postmoderne est suivi par la “Brésilmania”. Le Brésil est présenté comme un ícone caractéristique de l'expression postmoderne du baroque, compris comme le lieu du plaisir, du culte du corps, d'un hédonisrne ambiant.

Ainsi, MAFFESOLI va s'intéresser à la question de l'influence culturelle unilatérale de la France sur le Brésil, comme à travers le positivisme d'Auguste Comte, la présence constante des “missions” culturelles des intellectuels français, qui dès le milieu du XIXème sont envoyées à la demande des diverses autorités brésiliennes pour organiser des actions culturelles dans l'architecture, les beaux-arts, l'Opéra et les écoles supérieures d'ingénieurs. Plus récemment, la présence de Roger Bastide et Claude Lévi-Strauss pour organiser la USP. Maffesoli montre comment cette forte imprégnation culturelle européenne a influencé le choix du Brésil d'adopter un modèle venu de l'extérieur comme expression de la modernité. Mais, l'auteur lance

l'hypothèse qu'en ce moment il y a une inversion des influences: l'attraction exercée par l'Europe, et la France en particulier, en tant que laboratoire de la modernité cède la place à des pays comme le Brésil, (et quelques rares autres pays comme le Mexique, la Corée ou le Japon), le Brésil étant le laboratoire de la postmodernité.

L'auteur énumère des mythèmes (petits morceaux de mythe) qui sont en parfaite congruence avec l'esprit du postmodernisme qui gagne tous les domaines de la vie sociale. Le métissage est une pièce cardinale de la mythologie postmoderne. Il est intégré au « polythéisme des valeurs » de Max Weber, au polyculturalisme, et au multilatéralisme. Ces nouvelles valeurs remplacent peu à peu le monothéisme sémitique, d'où a découlé la notion de l'universalisme. Dans le texte l'auteur a identifié comme mythème les cultes afrobrésiliens, les fêtes de carnaval, la feijoada et le football (des icones incompatibles) mais les fêtes des novenaires de Saint Patron du Village, le rite du Toré, les travaux collectifs pour la prodution de la farine de manioc, révèlent un Brésil agraire et enraciné dans le temps et l'espace. Donc, nous pensons que ce métissage est un produit de liens sociaux lointains. Au chapitre 4 qui est dédié à l'archéologie indigène, nous présenterons la pluralité des groupes ethniques qui habitaient à la Paraiba, par exemple.

MAFFESOLI a formulé, à propos du concept de « miscigénation », que le mélange de races induit l'ouverture d'esprit et conduit à un puissant relativisme. Cette idée a été présente dans l'oeuvre « Maitres et Esclaves » de Gilberto Freyre, un livre fameux sur la culture brésilienne.

> « Car, au sens fort et d'ailleurs étymologique du terme, le relativisme, c'est la mise en relation de cultures, de manieres d'être diverses, et par là même la relativisation de chacune de ces cultures par une autre. Voilà bien ce qui est induit par le métissage, paradigme en acte d'une nouvelle civilisation. » (MAFFESOLI, 2008 :35)

Le relativisme de valeurs fait partie d'une réflexion de départ pour arriver à une solution de traduction comme processus d'interculturalité. Il y a une similitude entre les approches déjà élaborées au 1er et 2ème chapitre de cette thèse, qui constituent le champ théorique du projet muséal, et la contribution du sociologue Maffesoli, dont il faut remarquer la particulière cohérence sur ce sujet. Les concepts de métissage et la vision d'un baroquisme postmoderne sont des clés pour intégrer et comprendre

dans un sens plus élargi l'importance des comportements des indiens Potiguara par rapport aux principes de la communauté et de la rationalité esthétique expressive. Selon SANTOS, ces deux principes sont les représentations les plus inachevées de la modernité occidentale et leurs traits participent de ce que MAFFESOLI a considéré comme les éléments définissants le baroquisme postmoderne. Pourtant ils sont bien visibles, considérés même comme les plus importants, dans les rapports sociaux des Potiguaras. Comme il est déjà établi, l'orientation épistémologique que nous avons choisie conduit nos recherches dans deux directions :

- les expressions de la tradition locale, identifiées par les éléments qui soutiennent la communalisation du groupe,
- les expressions de la créativité esthétique, qui sont des actualisations et inventions interprétatives de leurs identités ethniques.

Ces deux intérêts sont intégrés aux pratiques culturelles.
A présent, nous allons établir la définition de l'objet muséal et le projet du musée, et ce chapitre va en définir les bases théoriques. L'identification des paramètres pour une planification stratégique du musée sera définie à partir de sa mission et fonction spécifique dans la société, les musées ayant une mission sociale commune qui est d'offrir les conditions pour faciliter l'élargissement des espaces de l'action politique, selon le sens du politique tel qu'il est proposé par Boaventura dos Santos : une repolitisation globale de la vie collective tenant compte de ce qu'ils considérent comme des valeurs ethniques, qui sont des valeurs fortes.

## Vers la Muséologie Contractuelle

La reconnaissance que privilégie actuellement la muséologie en Amérique Latine a pour origine la culture des Assemblées, qui produisent des Agendas de Travail pour la concrétisation des projets collectifs. Cette *construction de fiabilité* est le fruit d'une éthique mise en pratique par des réflexions, débats et formulation de propositions écrites, conduisant à des structures fiables pour la définition des accords de travail en regard des questions d'intérêts collectifs. Ces accords sont nés d'une sorte de méfiance, mais différente de celle correspondant au 'rational choice' du modèle stratégique de l'économie (WATIER, 2008 :95). Il s'agit d'une méfiance quant à la

capacité individuelle de prendre des décisions isolées sur des questions touchant les intérêts collectifs. C'est une façon d'établir les règles de conduite quand s'impose une prise de décision concernant des biens culturels de valeur d'une communauté. Le muséologue Deloche (2004) l'a appelé la « muséologie contractuelle »[105], il a basé ce concept sur le principe du contrat social de Rousseau et le contrat naturel adopté plus récemment par Michel Serres. Il faut reconnaître les avancées portées par le contrat muséal, à travers lequel s'est affirmé le mouvement muséologique en Amérique Latine, comme partout ailleurs.

> Aujourd'hui, (...) il convient désormais de s'orienter vers ce qu'on pourrait nommer plutôt une *muséologie contractuelle.* En tant qu'éthique, la muséologie est une branche de la philosophie chargée de définir à la fois des valeurs et une conduite préférable dans le cadre qui constitue le champ muséal. (...) dans la mesure où il s'agit d'un rapport spécifique de l'homme avec la réalité, tous les hommes sont concernés, et il leur appartient de fonder ensemble cet ordre des valeurs, tout comme il leur appartient aussi de fonder un ordre de justice sociale et de la paix. Cela justifie l'apparition historique d'institutions coordinatrices comme le sont l'ICOM (Conseil international de musée) et ICOFOM (Comité international pour la muséologie) qui n'ont de fait pas d'autre objectif que de mettre en chantier ce cahier des charges commun, c'est-à-dire la mise en application d'une muséologie contractuelle. (DELOCHE, 2001 :136, 137 )

La « Muséologie Contractuelle » est le résultat de ce qui a été élaboré au fil des échanges lors des rencontres internationales. Ces rencontres ont été motivées par le besoin d'un consensus sur la muséologie en tant que discipline autonome. Devant les avancées scientifiques et technologiques, les experts ont voulu faire avancer les réflexions théoriques pour permettre à la muséologie d'acquérir le statut d'une discipline scientifique, avec des outils de travail plus appropriés à la société moderne.

La muséologie était jusque-là une conjonction de connaissances pratiques et d'expériences accumulées par les experts, issus des pratiques multidisciplinaires dans les musées sans qu'il y ait unité de procédure du traitement des questions concernant les musées. La résolution de ce problème a occupé les débats des professionnels et en 1976 a été créée l'institution du Comité International pour la Muséologie (ICOFOM)[106] lié au Conseil International des Musées (ICOM)[107].

Concernant les intentions, il faut présenter l'exposé de Jan Jelinék, un des fondateurs du mouvement des musées à L'UNESCO. Après des années d'expérience en tant que leader dans la politique culturelle des musées à l'ICOM, il a élaboré des stratégies pour répondre à la question qu'il s'était posée :

> « Comment les musées devraient-ils développer leur profession et leur activité pour pouvoir répondre aux besoins culturels de notre société?
>
> Il était alors clair qu'il fallait poursuivre les objectifs suivants:
>
> 1º- développer le Conseil International des Musées en organisation internationale reposant sur une large base démocratique (...) L'organisation devrait servir au développement des musées, de sorte qu'ils deviennent des institutions utiles, qui non seulement se préoccupent de notre héritage culturel et naturel, mais servent aussi aux importans besoins contemporains de notre société;
>
> 2º-(...) créer et instituer la muséologie comme une activité professionnelle spécifique et ensuite en faire une discipline scientifique ayant sa place dans les universités. (...)
>
> 3º- par suite de cette nouvelle situation et en réponse aux besoins existants, de nouvelles publications devraient apparaître sous différentes formes, depuis les manuels -qui couvriraient les besoins pratiques de nos collègues dans les musées -jusqu'aux traités fondamentaux sur la muséologie, ayant en vue la formation des bases théoriques de cette discipline (...) » (Jan Jelinék, Do TraM_MuWoP1980 :4,5)

De nombreuses tentatives ont vu le jour afin de modéliser une théorie pour la muséologie, dans le but de générer et de diffuser des publications dans un contexte international. Un ensemble de principes a commencé à être systématisé dans les réunions des professionnels, qui ont pris une envergure internationale. Un statut scientifique a été pensé pour la muséologie. Actuellement, par manque de consensus, cette question n'est plus au centre du débat. Les acteurs reconnaissent que la soutenance théorique de la discipline manque d'unité dès les applications terminologiques, les concepts et même dans la délimitation de son objet (CÉREVOLO, 2004).

De toute façon, comme fruit de ces efforts, au cours d'une période de 40 ans une énorme et précieuse mémoire théorique a vu le jour. Signalons les deux numéros de la revue MuWoP/ DoTraM des années 1980 et 1981, qui contiennent un précieux

matériel pour comprendre les argumentations appliquées dans le but d'élaborer un contour théorique, méthodologique et multidisciplinaire de la Muséologie. Dans les années 80, période de la guerre froide, cette action a été significative pour l'unification des concepts entre les experts des deux blocs, communiste/capitaliste, autour desquels la société internationale s'est accordée. Cette rencontre a constitué, du côté capitaliste, un terrain fertile d'ouverture conceptuelle grâce au potentiel des ressources qu'offrait l'exploitation des institutions et collections d'intérêt socioculturel. En même temps s'élaborait, selon Vinos Sofka, une mémoire potentielle et des stocks d'expériences. Dans une analyse rétrospective, il a gardé l'image de l'ICOFOM comme d'un « oasis » : un espace d'échange des idées qui avaient agrégé des individus de l'Est et de l'Ouest européen, avec un esprit de compréhension, de tolérance et d'amitié, sans « suspicion, méfiance et incrédulité ». Ceci a permis d'établir des objectifs communs. Il considère que c'était une situation relativement libre, pour la bonne raison que les thèmes n'étaient pas classés comme importants ou dangereux. Ces conditions ont permis de consolider un corps professionnel de spécialistes car il faut souligner que c'était le moment de définir une discipline naissante. Reconnaître l'unité dans les différences pour arriver aux décisions consensuelles a constitué un énorme défi. C´était le début d'une collaboration avec des contributions provenant des expériences des différentes régions du monde. Ceci est bien dénoté dans le profil des propositions élaborées pays par pays ; pour les anglo-saxons la discipline se réduit à une pratique empirique, pour les japonais c'était déjà une science, pour les français elle est assimilée à un art, pour l'Est européen c'est une science en cours de constitution.

La participation de l'État à l'arrière-plan culturel de la société dans le régime communiste a contribué à ce que ses représentants se distinguent par leurs avancées dans le contenu théorique et leurs expériences pratiques. Parmi les penseurs du bloc communiste, la contribution de Stransky, par ses publications, ses activités d'enseignement et son action dans les musées a été reconnue. Sa contribution à l'ICOFOM l'a fait considérer par ses pairs comme un penseur fondateur. Anna Gregorová, philosophe tchécoslovaque, compatriote et de formation similaire à Stránský, le confirme par certaines positions qui leur sont communes, particulièrement dans l'orientation philosophique de ses formulations. C'étaient des

contributions significatives pour la légitimation de la muséologie comme discipline universitaire, dans la mesure où elles ont définit ses limites, identifié ses frontières et mis en évidence les interrelations avec d'autres disciplines telles que la Philosophie de la Connaissance, l'Anthropologie Sociale et Culturelle, les Sciences de l'Environnement, les Sciences Politiques et les Sciences de l'Information.

La contribution de Deloche la plus récente (2001) est innovante en ce qu'elle apporte son propre positionnement après avoir examiné les positions de Gregoravá et Stransky, et vise toujours une approche philosophique. Deloche souligne l'importance de l'éthique en ce qui concerne le rôle institutionnel et contribue à l'analyse critique de la période actuelle. Son approche est théoriquement appropriée à notre étude de cas.

Nous avons choisi les approches qui considèrent la muséologie comme une branche dérivée de la philosophie, et en partie des sciences humaines et sociales, mais il faut élaborer au début une réduction sociologique en considérant l'origine des musées et la prédominance de l'héritage étranger dans les contributions théoriques. Dans ce sens, il faut prendre en considération la contribution des auteurs comme Waldisia Russio, professeure de muséologie à la Fundação Escola de Sociologia e Politica de Sao Paulo, de même que la professeure Tereza SCHEINER. Toutes deux ont participé à ce processus de formation de la muséologie à travers l'ICOFAM, en tant que représentantes du Brésil.

Selon la théorie de la muséologie de Peter Van Mensch, l'importante position que la philosophie marxiste-léniniste a occupée dans l'ICOM est due à l'importante production théorique des muséologues de l'Est Européen dans ce Conseil. L'approche de la muséologie se concentre sur le développement d'une orientation critique sociale, à l'exemple de Stransky, où il y a une "orientation du programme a l'inverse de l'orientation cognitive" (STRANSKY, 1988). Selon lui, un des critères basiques pour décider si la muséologie est une vraie discipline académique est le degré auquel la discipline est capable d'atteindre pour devenir une nécessité sociale. Pour lui, la théorisation doit avoir pour rôle de questionner plus que de définir le cadre pour un travail systématique. L'approche philosophique-critique est connectée avec ce que l'on nomme "la révolution dans l'œuvre du musée".

En supposant que les questions sociales qui remontent à l'apparition des mouvements identitaires et de la mémoire, se constituent en un nouveau paradigme. Les mouvements sociaux, qui ont mis en évidence l'identité comme forme d'expression et de combat pour l'affirmation de leurs différences, à cause de ces différences mêmes qui, historiquement, sont devenues signes et cibles de domination, en sont venus à revendiquer leurs droits. On peut considérer que les efforts conjugués des muséologues et des autres disciplines dans le champ des sciences humaines constituent une démarche dans la direction d'une convergence théorique interdisciplinaire, fondée sur des motivations communes. L'importance du rôle qu'est appelée à jouer la Muséologie face aux changements sociaux et culturels dans les pays en développement a donné un élan particulier à l'une des disciplines que cette dernière embrasse, à savoir les Sciences Humaines, faisant ainsi surgir une ligne d'études spécifique, la Muséologie Sociale ou Sociomuséologie[108]. Ainsi, avec l'arrivée de la « nouvelle muséologie »[109], le concept de muséalisation passe par une grande reformulation.

La Nouvelle Muséologie a rompu avec l'idée de collections comme base des processus muséologiques et de l'organisation des musées, où les projets seront élaborés en fonction des musées. Le rôle du muséologue est important dans la mesure où il va exiger une nouvelle attitude envers le musée. (VAN MENSCH, 1992). Par conséquent, au sein des concepts de la Nouvelle Muséologie, a surgi la reconnaissance de la nécessité, pour le musée, non seulement de s'engager au niveau de thématiques ou de savoirs sociaux, mais aussi de contribuer à la résolution des questions sociales, en cherchant à impliquer les différents secteurs de la société. Il nous suffit de citer les considérations du « Patrimoine Communautaire et patrimoine Intégral », qui ont pointé les responsabilités extra-muros des musées ou encore la notion de Référence Patrimoniale, prenant la place des expositions centrées seulement sur des Collections et rendant possible une action éducative future qui vise autant la protection de la culture immatérielle que celle des espèces naturelles. Une autre approche concerne l'échange en tant que théorie en construction, faisant partie du processus de mobilité sociale. L'attente d'un échange est en soi un facteur de mobilisation des projets. Le projet du Musée est mobilisateur quand il comporte une possibilité d'échange positif dans la vie de ce groupe. En tant

que moyen, il est le centre polarisateur formé par une communauté de pratiques : la culture de la solidarité œuvre contre la culture de la famine. Il faut aussi changer le type d'influence et de rapport des agents du patrimoine: partager un projet de société, c'est équiper les personnes pour leur permettre de faire des négociations et penser les possibilités de choix.

## Le choix épistémologique

Le muséologue tchèque Zybnek Z. Stránský, considéré comme un fondateur de l'épistémologie qui discipline la muséologie, a introduit une importante contribution à la muséologue, par la création de l'expression « muséal ». Par ce terme, l'auteur indique que l'axiologie est déterminante dans l'origine des musées, comme cela apparaît dans ces paroles « Le champ cognitif de la Muséologie est defini (...) pour la muséalisation de la réalité. Cela veut dire que, pour déterminer que quelque chose a de la valeur pour l'homme et la Société, la dite valeur muséologique veut dire valeur de culture et de mémoire. ». (BARAÇAL, 2008 :79). En d'autres termes, l'approche muséale a un rapport avec la mise en valeur soit par le caractère exceptionnel (comme valeur de la culture) soit par son importance comme témoignage (expression de la valeur de la mémoire).

Selon BARAÇAL (2008), la muséologie de Stransky a ouvert les démarches conceptuels avec la définition de l'objet de la muséologie comme le *rapport* spécifique homme–réalité, la réflexion sur cette approche a été suivie et adoptée par des muséologues, à l'exemple de la philosophe Anna Grégoravá et de la muséologue brésilienne Waldisia Russio, qui ont apporté d'importantes contributions.

Selon la definition de la philosophe Anna Grégoravá, la muséologie examine le rapport spécifique de l'homme avec la réalité, et consiste en la collection et la conservation conscientes et systématiques et dans l'utilisation scientifique, culturelle et éducalive d'objets inanimés, matériels, mobiles (surtout tridimensionnels) qui documentent le développement de la nature et de la société.

Dans le cadre de ce rapport spécifique, donc *muséologique,* à l'égard de la réalité, elle a examiné systématiquement 3 *groupes de problèmes fondamentaux:* le musée

et la réalité, le musée et la société et les problèmes terminologiques en connexion avec l'analyse des fonctions du musée.

En ce qui concerne le premier groupe sur le musée et la réalité, elle a spécifié qu'il s'agissait tout d'abord de *l'aspect chronologique tridimensionnel de la réalité.*

L'homme se rend compte de la continuité de l'évolution historique et par conséquent il a du respect à l'égard du passé, des traditions et ressent le besoin de les protéger etc. Elle a appelé cet aspect «continuité de la réalité» ou plus simplement « sens historique». Cet aspect du rapport muséologique homme-réalité a en même temps des composants *gnoséologique, psychique et éthique.* Ce rapport muséologique avec la réalité n'est pas apparu subitement, mais il fait partie de l'évolution générale de l'homme, donc du processus culturel et social de l'humanité.

Cet aspect privilégie l'ethnohistoire, la transmission orale des histoires locales et les pratiques traditionnelles de travail collectif, le rite du Toré, les sites naturels et les mythes locaux.

Le deuxième aspect spécifique qui caractérise le rapport muséologique homme - réalité est *l'aspect de structuration et de différenciation de la réalité.* Alors, l'aspect de «continuité de la réalité» (sens historique) reflète plutôt le côté éthico-psychologique du rapport muséologique homme-réalité, et l'aspect «générique de la réalité» est lié aux sciences, aux connaissances et à l'éducation à un certain moment.

Ce groupe inclue les ethno-connaissances médicinales, les 13 savoirs-faire, la connaissance pratique de l'agriculture traditionnelle, les techniques de pêche, etc.

Le côté psychologique ou psychique du rapport muséologique de l'homme avec la réalité peut avoir différentes racines, mais la motivation fondamentale est ici le sens historique mentionné ci-dessus, qui a donné la première impulsion à *la constitution de collections.*

> En effet, ce n'est qu'à un certain degré de son évolution que l'homme est capable de concevoir et d'apprécier les valeurs de la réalité (culturelle ou naturelle) et de prendre vis-à-vis d'elles une attitude muséologique qui se manifeste de façon concrète par la constitution de collections et la protection de ces valeurs. Ce rapport muséologique à l'égard de la réalité revêt un certain aspect

> *institutionnalisé* dans lequel apparaît la notion propre du musée. (GRÉGORAVÁ,1980 :19)

Pour définir les critères qui vont délimiter le choix de la muséalisation, il faut réfléchir à la manière d'inclure les biens matériels et immatériels représentatifs pour le peuple potiguara. Pour identifier ces biens culturels qui vont constituer l'objet du musée, le muséologue Zbynék Z.Stransky a utilisé l'expression « sélection passive » quand l'objet est choisi par un réflexe spontané de la réalité naturelle et sociale. Mais il affirme que pour saisir les objectifs d'une fonction sociale préalablement définie, il faut réaliser une « sélection active ». Celle-ci exige « la recherche des moyens et formes de saisir les côtés de la réalité qui ne sont pas fixés matériellement, mais qui sont d'une importance essentielle pour la saisie de l'essence et de la valeur du phénomène suivi. »[110] (ISS 6, 1984 :149) et finnalement « lier la soi-disante sélection passive à la sélection active ». Cette question sera approfondie plus loin.

Cependant, GRÉGORAVA affirme qu'à propos des problèmes des musées et de la réalité il reste la réalité choisie elle·même, l'objet muséologique (et son contexte), notamment sa valeur gnoséologique et son potentiel. Nous indiquons ici le choix des lignes de recherches qui devront constituer le projet scientifique du musée.

> Le potentiel gnoséologique de l'objet de musée est compris dans sa *valeur documentaire* spécifique et surtout matérielle, qui est en même temps la *valeur muséologique.* Le spécialiste d'un musée doit constater, décrire, apprécier et généraliser cette valeur dans le processus d'étude de l'objet (ou de toute une série d'objets). C'est le processus de progression du phénomène à la substance et finalement à la généralisation des connaissances, au cours duquel se manifeste et se forme la connaissance depuis son degré sensoriel jusqu'à son degré abstrait et de concept logique. Même dans les musées, le processus de connaissance se réalise sous deux formes: la recherche de nouvelles vérités de la réalité (recherche scientifique de base) et la transmission des connaissances ainsi acquises (recherche appliquée), réalisée par les expositions et les activités culturelles et éducatives. (GREGORAVA,1980 :20)

**Le musée et la société**

L’objet de ce thème consiste en l'étude de tous les rapports du musée, en tant qu'institution, avec la société (l'ensemble de la société, des différents membres et groupes) et vice versa.

La fonction institutionnelle du musée, sa fonction sociale et les actions éducatives et culturelles sont approfondies et systématisées en deux groupes. Le premier groupe de problèmes, qui comprend l'objet de la muséologie, est le rapport des musées avec la *réalité matérielle*. Le deuxième groupe de problèmes est le rapport des musées avec la *réalité sociale.*

> Dans le cadre des problèmes «musée et société» c'est la *fonction sociale* des musées qui devient l'objet de l'étude dans le sens le plus large du mot. Il s'agit avant tout de trois aspects fondamentaux de la fonction des musées: aspect culturel, aspect éducatif et aspect sociologique ou socio-psychologique. (GREGORAVA, 1989 :20)

*L'aspect culturel* - Pour les actions des musées concernant le public et les collections, il faut mener des études sur la théorie de la documentation et sur la théorie des informations scientifiques.

> « L'accent doit être mis ici sur la valeur gnoséologique et informative ainsi que sur les possibilités des collections (en distinguant par exemple l'information des faits de l'information des notions etc.) et sur la connaissance sensorielle et de concept logique. A ce sujet nous distinguons par exemple les termes «explication» et «interprétation » des objets, des collections de musée. » (GRÉGORAVA, 1980:20)

*L'aspect éducatif* de l'action des musées est toujours en rapport au caractère d'une collection donnée.

> « Il nécessite avant tout l'étude du processus éducatif lui-même et de ses possibilités spécifiques dans les musées: ce processus représente plusieurs types d'éducation (esthétique, polytechnique etc.). Il faut prêter attention également au caractère idéologique, psychologique et pédagogico-psychologique de ce proecssus éducatif uniforme, compte tenu des différents types de public de musée; cela demande une étude des visiteurs du point de vue des catégories de la psychologie générale, et surtout de la psychologie de la personnalité. Dans ce contexte il faut souligner l'importance des musées comme facteurs généraux de culture et de leur impact idéologique sur la formation de la conscience sociale. » ( GREGORAVA, 1980:20 )

*L'aspect* sociologique ou *socio-psychologique* des musées analyse les influences sociales et culturelles des musées du point de vue des catégories de la sociologie et de la psychologie sociale. Sont étudiés les problèmes de motivation, d'intérêts, d'attitudes, de formation de l'opinion publique, d'influence sur les petits groupes etc. Les recherches sociologiques effectuées dans les musées ont un rôle important pour augmenter l'efficacité et approfondir l'impact des musées.

> Il s'agit ici de trois types de facteurs de l'influence sociale des musées (qui naissent de l'interaction entre l'individu et la société, ses groupes, ses institutions etc.), compte tenu des problèmes de modèles culturels, de la personnalité-modèle (comme produit typique d'une certaine société) et soulignant le processus de socialisation (acculturation) de l'individu, dans lequel les musées ont un rôle particulier. (GREGORAVA,1980 :21 )

Par rapport à l'importance d'identifier une méthode déductive capable de cerner la formulation logique destinée à soutenir la mission sociale du musée,[111] le cadre de la réalité indiqué plus haut représente des conditionnements sociaux. L'auteure les appelle des « aspects génériques de la réalité », qui représentent le niveau local (sciences, connaissances, éducation du moment). Pour arriver aux actions éducationnelles et culturelles qui vont œuvrer à la formation des consciences, le musée offre un espace d'exposition qui pourra permettre la connaissance des faits et l'approfondissement des facteurs actants ces faits.

Pour la muséologue Waldisia Russio, l'objet de la muséologie est le *Fait muséal* ou *Fait muséologique.* Son approche est complémentaire à la systématisation de GRÉGORAVA.

> *«* Le fait muséologique est le rapport profond entre l'homme, sujet connaissant, et l'objet, partie de la réalité à laquelle l'homme appartient également et sur laquelle il a le pouvoir d'agir. Ce rapport comporte plusieurs niveaux de conscience et l'homme peut appréhender l'objet par l'intermédiaire de ses sens: vue, ouïe, toucher. etc. Ce rapport suppose d'abord et au sens étymologique du terme, que l'homme « admire» l'objet (ad + mirare). » ( RUSSIO,1981:58),

On remarque une influence de Durkheim dans l'utilisation de l'expression « fait muséal ». La manière dont Durkheim utilise le « fait social », où le social est le facteur coercitif sur l'individu, RUSSIO explore l'usage du concept comme étant la capacité humaine d'interagir et de dominer l'intégration de l'objet. Dans le cas du « fait muséal » le facteur coercitif est celui de l'individu sur l'objet. Le *fait muséal* est un *rapport profond entre l'homme et l'objet,* qui se passe selon le découpage: a) le rapport en lui-même; b) l'homme qui connaît; c) l'objet à connaître; d) le musée.

La question de la muséologie est quoi et comment muséaliser. RUSSIO a exposé le processus de muséalisation dans lequel l'individu prend d'abord conscience de l'objet et le transforme en image, créé une idée-concept. Il l'incorpore au monde intellectuel en l'internalisant au sens sociologique du terme. Le processus comporte plusieurs niveaux : la conscience, l'internalisation, la conceptualisation, l'alimentation du répertoire de la mémoire, la mise en route du sens critique qui élabore des comparaisons.

En même temps, l'individu passe d'un comportement passif de simple jouissance à un comportement potentiellement actif et créatif. Il devient alors non seulement capable de formuler des jugements, mais aussi de se transformer, de comprendre et d'accepter la nouveauté, les transformations d'une société en continuelle évolution, bref, tout le processus scientifique, historique et social. Ce rapport profond entre l'homme et l'objet qui ne s'établissait d'abord qu'avec des objets matériels s'est maintenant étendu à des créations abstraites, dans la mesure où on peut les «enregistrer » matériellement.

Ce rapport profond entre l'homme et l'objet (objet, idée, création) qui constitue le fait muséal ou fait muséologique, s'établit dans l'enceinte institutionnalisée du musée. Ce qui fait le caractère d'un musée, c'est *l'intention* dans laquelle il a été créé et la *reconnaissance publique* (la plus large possible) qu'il est effectivement un musée, c'est-à-dire une véritable institution.

RUSSIO a approfondi les actions qui constituent le processus de muséalisation.

Le musée est le lieu du fait muséal, mais pour que ce fait se vérifie dans toute sa force, il faut «muséaliser » les objets. Les objets matériels deviennent des objets-

concepts. La muséalisation ne peut se passer des objets qui sont des vestiges, des preuves de l'existence de l'homme et de son environnement, de son milieu naturel ou modifié par l'homme lui-même. La muséalisation concerne les objets qui ont valeur de *témoignage,* de *document* et *d'authenticité* par rapport à l'homme et à la nature. On peut effectuer une muséalisation en retirant l'objet de son contexte (musée traditionnel) ou en le mettant en valeur «in situ» ou dans son éco-contexte et son éco-dynamique (écomusée).

Le fait qu'un objet soit un document, un témoignage authentique est lié au domaine de connaissances du musée (anthropologie, archéologie, chimie, ethnologie, mathématiques, etc), c'est-à-dire aux perspectives scientifiques à travers lesquelles sont étudiés l'homme et son environnement.

La proposition d'un projet scientifique dans l'ethnoarchéologie va créer des possibilités de découvertes et stimuler des recherches valorisant les terres indigènes dans leur qualité de sites historiques. Les acquisitions vont composer une collection qui a valeur d'antiquité et qui authentifie les rapports des chroniqueurs dans les documents écrits actuels. Cette collection véhiculé par la communication muséologique peut susciter de nouvelles questions qui vont alimenter la curiosité, la recherche et les nouvelles connaissances sur le passé de ces peuples. La communication muséologique entraîne une mise en valeur, une emphase sur certains objets elle ne se confondre avec la muséalisation. La muséalisalion repose sur des recherches préalables, sur la sélection des objets eux-mêmes, sur la documentation, la gestion, l'administration, la conservation et éventuellement la restauration. La muséalisation recouvre donc des actions très différentes qui dépendent de domaines scientifiques très divers.

Il faut remarquer que la notion développée par Waldisa Rússio Camargo Guarnieri du "*fait muséal",* entendu comme la relation établie entre l'homme et l'Objet dans un scenario institutionnalisé, a changé dans les dernières décennies dans le sens où elle a connu un élargissement conceptuel : l'homme, avant d'être vu comme le public, le visitant du musée, est compris comme l'ensemble de la communauté; l'Objet de la collection, lui, est vu comme la référence patrimoniale et, finalement, le scénario, au delà de l'espace institutionnalisé du musée, représente tout le territoire

de l'intervention muséologique. Cet élargissement conceptuelle dirige l'intérêt vers la grande richesse symbolique et les « valeurs d'identité » véhiculées par le rituel du Toré. Dans le Toré, on voit l'unification des trois traditions présentes chez les Potiguara: la tradition enracinée et atemporelle du caboclo, la tradition reconnue entre eux comme patrimonialité, qui est le résultat du processus de réinvention de la culture, et la tradition de l'histoire orale qui intègre la terre, le passé historique et les liens familiaux. Ils seront les positions axiales importantes exploitées par le projet muséologique. Par cette approche le musée peut être un véhicule de développement dirigé vers la recherche d'une nouvelle perception de la richesse et de l'importance de la culture comme projet humaniste, englobant les différentes dimensions : individuelles, politiques et organisationnelles.

## La Proposition Méthodologique

DELOCHE a appelé muséologie "sauvage", la partie du projet qui est basée sur l'expérience pratique, peu ou mal instrumentalisée pour satisfaire la demande contemporaine. Dans ce sens il s'est investi dans la recherche d'une synergie afin d'intégrer des projets participants dans le plan général d'un musée. Particulièrement préoccupé du développement des technologies de l'information et de la communication, dans son oeuvre « Musée Virtuel », il a étudié le rapport entre les nouveaux médias et les musées. Mais Deloche poursuit aussi sa réflexion sur l'actualisation du rôle des musées et du champ théorique de la muséologie dans ce contexte de transformations profondes de la société, d'où le terme « virtuel » au sens que lui prête DELEUZE, c'est-à-dire « en puissance », comme un œuf est un poulet virtuel. Un sens qui permet d'évoquer non seulement le développement du cybermusée mais aussi de relier, au sein du champ muséal, d'autres projets. Y compris une démarche pour avancer des solutions aux questions de documentation et de transmission du sensible, auxquelles répondent actuellement les musées de typologie classique.

Dans le cadre du développement de projets, de plus en plus de modèles sont adoptés dans la pratique, selon une exigence technocratique pour niveler les critères. La préférence accordée aux approches systémiques par les politiques publiques permet une flexibilité pour comprendre la diversité des questions.

Notre propos est de préciser tout d'abord les démarches méthodologiques pour l'élaboration du projet du musée pour les indiens Potiguara. Selon l'épistémologie développée par Bernard DELOCHE (2001) , il faut au départ séparer cette réalisation en deux procédures, démarquer ce qui concerne le projet du musée et le projet muséologique. Ce sont deux démarches avec des raisonnements différenciés. Le projet du musée est pour l'institution musée la façon conventionnelle dont s'organise la socialisation des éléments culturels. Le projet, dans ce cas, est un outil du processus de modernisation, il s'appuie sur la rationalité fonctionnaliste et doit suivre une méthodologie pour assurer la structure demandée au niveau de l'institution. Cette rationalité est formelle et orientée pour satisfaire à des fins concrètes. Mais la socialisation des biens culturels demande une logique basée sur une éthique. Tout le processus qui va organiser la gestion des biens culturels dans le musée (la collecte, le cadastre, les recherches, la conservation, l'expo) suit des critères préalablement définis, selon des valeurs déterminées. C'est la fonction muséale qui va orienter ces valeurs et elle doit satisfaire un double besoin: d'exhibition et de connaissance.

Par sa dimension sociale et institutionnelle de la réception, le musée détient le privilège de *désigner ce qui est à voir.* Comme toute fonction sociale n'est pas destinée à s'institutionnaliser, DELOCHE considère que c'est dans cette perspective publicitaire que se justifie la figure institutionnelle. A quelle sorte de publicité se réfère DELOCHE ?

Dans la logique d'élaboration des deux projets, la fonction institutionelle et la socialisation de la culture convergeront  dans le but d'atteindre à la mission du musée. Le contenu idéologique de la mission est le noyau du projet et le facteur de mobilisation sociale.

La fonction sociale du musée se réalise directement par la réception.

> « la réception est une fonction élémentaire du vivant dans son rapport transactionnel au milieu, le visiteur entre au musée pour recevoir des perceptions sensibles. Ces perceptions ne sont jamais appréhendées de façon pleinement consciente par le sujet. La réception n'est pas une jouissance esthétique désintéressée, pas plus qu'une contemplation

> mystique, au musée elle a une fonction intuitive. Le musée a le privilège d'être l'institution d'une appréhension intuitive. » (DELOCHE, 2001 :111)

Le musée réclame une éthique de tutelle.

> Les éléments normatifs d'une culture obéissent à la logique de la rationalité éthique: les valeurs ne peuvent pas être rationnellement justifiées, mais sont soumises à la critique rationnelle. Pour cette raison, les éléments culturels normatifs doivent être institutionnalisés et incorporés par les individus à travers les processus de socialisation. En outre, la capacité de diffusion mondiale des schémas culturels normatifs n'est pas intrinsèque et est fortement dépendante de l'action conduite par les facteurs institutionnels (forums mondiaux, l'ONU, des organisations internationales, etc.). (SCHWINN, in SELL, 2014 ::58)

DELOCHE a vu que la muséologie est étroitement liée aux fondements de l'action, présents dans la définition des objectifs du musée. La « pratique» revêt un sens très fort, inséparable d'une théorie à laquelle elle renvoie : « c'est le sens que lui donne Kant, précisément dans la *Critique de la raison* \pratique (1788). Comme le savent les philosophes, la raison pratique n'est qu'un autre nom pour désigner les conditions d'exercice de la volonté raisonnable. » (DELOCHE, 2001) Le musée est comme un concept qui indique une action à accomplir[112] et la muséologie indique les règles qui président à ces actions, mais il n'existe pas de modèle, car le musée est une institution diversifiée et réformable. Ainsi, DELOCHE identifie l'éthique comme une figure de la philosophie pratique qui va permettre de répondre aux besoins spécifiques de la société en question, et comme une théorie qui réalise la relativité des valeurs et permet au musée d'être indépendant des principes figés de l'humanisme universaliste en tant qu'institution.

La muséologie, selon DELOCHE, a émergé comme une sorte de gardien moral de l'institution, mais son rôle n'est pas assimilable à une tâche scientifique. La démarche muséologique est philosophique dans son principe. Dans cette approche, il a repris la position déjà soutenue par Anna GRÉGORAVÁ et Z. Z. STRANSKY.

> Le propre de la philosophie est d'éclairer tous les aspects de la réalité en référence à la question du sens de l'être (ontologie). De ce point de vue, la muséologie n'est rien

> d'autre que la philosophie du muséal, chargée de comprendre la spécificité de cette relation et de définir les modalités concrètes de. sa mise en œuvre. (...) En tant qu'activité fondatrice, la philosophie est plutôt le principe de toutes les métathéories. (DELOCHE, 2001:131)

DELOCHE a emprunté le terme de *métathéorie* à Z. Z. STRÁNSKY, dont le préfixe grec « meta », indique un changement d'ordre. Ainsi, la métathéorie contient une autre nature que les théories auxquelles elle s'applique. STRÁNSKY[113] a pensé que l'activité muséale et le musée en tant qu'institution ne sont pas en eux-mêmes un but, mais un moyen, et dès lors il faut découvrir les buts qui doivent être atteints à l'aide de ces moyens. DELOCHE part d'une analyse comparative : « si, par exemple, la philosophie de l'éducation est la métathéorie de *la* pédagogie, on pourra dire que la muséologie est la métathéorie de la science documentaire intuitive. »

Dans les questions concernant la discipline muséologique, il faut auparavant délimiter le sujet à travers lequel l'objet du musée que nous sommes en train de penser sera construit. Comme horizons, il faut considérer les valeurs qui sont déjà préconisées par la « muséologie contractuelle »[114], élaborées par un collectif de professionnels et coordonnées par les institutions responsables du mouvement international de la muséologie (l'ICOM, L'ICOFOM). Ce sont des principes qui fondent les musées, avec une mission de défendre une forme de justice sociale.

Suite à cette position, il nous reste à considérer ces principes en tant que direction et par l'épistémologie des sciences sociales d'identifier quels sont les outils les plus efficaces pour intensifier une pratique de reconnaissance, en rapport aux principes patrimoniaux prescrivant les droits des Potiguara sur leur patrimoine.

Par les *Orientations Axiologiques Contractuelles*, il faut entendre un musée capable d'assurer la démocratisation de l'accès au savoir (PNM, 2010) par l'inclusion des moyens dialogiques et participatifs, associés aux techniques contemporaines de communication préconisées par le concept de musée intégral.( Déclaration de Santiago do Chile, 1972) Dans cette approche il est considéré que « territoire - patrimoine - communauté » sont une unité indissoluble (Déclaration de Oaxtepec,

1984), reconnaissant la communauté comme co-gestionaire de son patrimoine (Déclaration de Caracas,1993). Pour remplir l'objectif de ce modèle de musée qui consiste en une collaboration étroite entre son personnel et les Indiens, il faut faire en sorte que les échanges soient facilitées dans le travail au quotidien. De ce fait il faut exiger l'inclusion des Indiens dans le cadre du personnel du musée et leur participation dans des officines de travail. Cela signifie penser à un projet éducatif pour le public externe et à un système de « musée-école » pour le public interne. Des expériences similaires ont lieu avec les Pankararu dans l'État de Pernambuco, où fonctionne depuis l'année 2013 un musée-école. Le concept "musée-école" et la discipline de "l'Art et Culture Indigène" sont le résultat de l'activisme du mouvement des professeurs indigène de Pernambuco, dans le but d'identifier les savoirs traditionnels et leurs porteurs. Cette discipline est actuellement incorporée au programme officiel des écoles indigènes de l'État, où la production artisanale associée à la récupération des connaissances jouent un rôle central.

La soutenance du projet de musée, en tant qu'une institution de tutelle, exige de rendre compréhensibles les fonctions qui y seront exercées. Précisons tout d'abord que les fonctions devront répondre aux besoins pratiques et spécifiques des préoccupations actuelles des Potiguara. Comme nous l'avons indiqué dans la conclusion de la deuxième partie, la protection du territoire et la conservation des ressources environnementales sont les demandes les plus émergentes chez les indiens. Ces questions ont été soulevées par les ethno-cartographies et les diagnostics ethnoécologiques, développés par la Coordination Générale de Monitorat Territorial (CGMT), la Coordination Générale de Promotion de L'Ethno-développement (CGETNO) et la Coordination Générale de Gestion Environnementale (CGGAM) de la FUNAI. Ce sont des étages préliminaires à des actions effectives pour privilégier la valorisation de la culture et la sécurité alimentaire. Cette question exige un approfondissement des approches qui seront adoptées et des outils qui peuvent être compatibles avec la réalisation de l'exercice pratique. Pour adopter un musée capable de réaliser la fonction institutionelle de la gestion du patrimoine culturel, principe préconisé par la Déclaration de Caracas comme étant le rôle des musées en Amérique Latine, il faut partir de l'expectative d'un projet de gestion sociale. La fonction éducative est l'action émergencielle qui

privilégiera les projets éducatifs, et identifiera les mécanismes appropriés en vue d'une autonomisation économique de la communauté. C'est un travail à moyen terme réalisé par l'équipe qui va travailler en collaboration avec le musée. Notre propos est d'identifier des directions qui peuvent fonder le départ des ces actions qui seront adoptées par un collectif dans le futur.

Et pour penser le musée comme agent d'un développement intégral de la région, cela demande la définition de lignes de recherches qui permettent l'intégration des nouveaux paradigmes, impliquant la constitution d'un musée capable de faire la synthèse entre la mémoire et les pratiques de développement durable.

Comme point de départ de l'approfondissement de la situation locale, il nous semble intéressant de présenter une observation pertinente de Cuche, D. (2004) à propos de l'application de la notion de culture et d'identités culturelles, car il est certain quelles ont en grande partie un destin lié, mais quelles ne peuvent à cause de cela être simplement confondues.

La notion d'identité culturelle, répondant par ailleurs à des attentes sociales nombreuses et diverses, a d'importantes fonctions stratégiques dans les projets de la muséologie sociale, en ce qu'elle offre des éléments pour la formation des socialités : "La socialisation, quand elle est associée aux aspects identitaires, favorise des relations d'amitié. L'amitié atténue les mécanismes de résistance propres à la mémoire, en tant que champ de dispute et de lutte".(CHAGAS, 2010)
Cette proposition de pratique de projet en muséologie sociale contient des valeurs heuristiques, qui seront utilisés comme instrument pour déclencher les orientations de départ du contexte théorique du projet du musée.

**Culture, Mémoire et Identité**

Il faut préciser d'abord dans quel sens seront utilisés les concepts de Culture, Mémoire et Identité.

La culture des indiens Potiguara s'inscrit dans le cadre des indiens du Nord-est, elle est abordée dans les recherches d'anthropologie politique comme une source de rénovation pour les cercles de démarcation des frontière ethniques. Mais s'ils sont

perçus dans leur condition de peuples traditionnels, la culture est étudiée comme mode de conservation des pratiques traditionnelles et pour surveiller leur durabilité. Dans le premier cas, le concept de culture est associé au concept d'identité et dans le second cas il est associé au concept de mémoire.

Aussi, dans les observations, il faut vérifier comment s'articulent ces deux formes d'utilisation des pratiques culturelles, chacune étant valide quand elles sont observées en correspondance à un cadre déterminé, chacune ayant des contenus différenciés. Une fois que la culture est associée à l'identité, elle renvoie à des normes d'appartenance qui sont relationnelles et conscientes. Pourtant elle peut conduire à des confrontations d'altérité qui vont être soutenus par des interprétations divergentes des symboles. Quand la culture est intégrée à la mémoire, elle relève en grande partie de processus inconscients qui sont partagés collectivement mais sans le besoin d'être motivés par une conscience identitaire. Dans le cas des indiens, elle sera observée dans le contexte où se développent les pratiques quotidiennes du "savoir-faire". Ce sont des experiences accumulées tout au long du temps, au savoir observé dans la régularité des lois naturelles et leur maintien va dépendre de la conservation des ressources naturelles et des moyens artisanaux d'extraction et de transformation.

Les stratégies identitaires se développent en situations différenciées, ce sont des arènes où s'établissent des relations de frontière, et où se déroule un jeu symbolique, riche en créativité, dynamique et diachronique, contraire pourtant au mouvement régulier du savoir-faire quotidien et de ses répercussions culturelles traditionnelles qui sont synchroniques.

Il faut comprendre les logiques sociales qui amènent les individus à ces deux sortes de situation. Le transfert d'un savoir traditionnel et son identification a déterminé et catégorisé des groupes. Denys Cuche (2004) remarque la contribution pionnière de l'oeuvre de Fredrik Barth(1969) sur la notion d'identité, à travers sa conception en tant que manifestation relationnelle, en dépassant les alternatives objectivistes/subjectivistes. Pour Barth, c'est dans l'ordre des relations entre les groupes sociaux qu'il faut chercher à saisir le phénomène identitaire. Selon lui, l'identité est un mode de catégorisation utilisée par les groupes pour organiser leurs

échanges. Dès lors, il n'y a pas nécessairement une relation directe entre la différence culturellle basée sur la tradition et celle basée sur l'identité, cette différence ne peut résulter que des interactions entre les groupes et des procédures de différentiation qu'ils mettent en œuvre dans leurs relations. Dans cette conception dynamique, l'identité se construit et se reconstruit constamment, en fonction de la situation relationnelle dans laquelle ils se trouvent.

Il y a une vaste production contemporaine dans l'anthropologie et la sociologie concernant l'étude des relations, qui met au centre de l'analyse le rapport dialectique entre identité et altérité, et le concept opératoire d'identification et de différentiation qui sera opportunément exploité. Les observations sur les formes d'identification sont pertinentes car elles peuvent fonctionner comme une affirmation ou comme une assignation identitaire. Il y a toujours un compromis entre une « auto-identité » définie par soi et une « hétéro-identité » ou « exo-identité », définie par les autres. (SIMON, 1999 :49)

Pour la compréhension du rôle de la culture dans la pérennité du peuple Potiguara, nous observerons comment il a construit sa tradition à partir de son rapport avec la nature et sa terre. Les pratiques culturelles accumulées dans les formes de survivance, comme les activités de collecteurs et d'agriculteurs et leurs interrelations avec l'univers symbolique montrent l'utilisation d'une mémoire active et son importance comme source de survivance dans la quotidienneté. Dans le contexte de l'agriculture, de l'alimentation, il y a des pratiques traditionnelles communes à la région, ce qui veut dire commun aussi aux non índiens. Elles sont faites d'interculturalité, ce qui ne doit pas passer inaperçu. Dans ces liens de communion et d'intégration avec les habitants de la région, on trouve aussi des mythes et des dévotions spirituelles spécífiques, qui traduisent l'importance du culte de la nature dans la religiosité des indiens. Mais ce qui n'est pas bien exploité, c'est comment cela se passe avec les non-indiens qui cultivent aussi les mêmes mythes. L'interrelation entre les pratiques traditionnelles, la mémoire orale et la religiosité va indiquer une partie significative du contexte alimentant la mémoire collective.

Ces pratiques traditionnelles sont historiquement menacées par la culture extensive de la canne à sucre, la forme la plus ancienne de l'exploitation de la terre à partir du

début de la colonisation du Brésil, particuliérement au Nord-est. C'est une situation de conflit historique engendré par l'exploitation de la terre qui, en mettant en place des frontières, a créé des conflits internes et externes. En prenant les deux imbrications de la culture, sous l'angle de la tradition et sous l'angle de l'identité, nous allons configurer deux lignes d'approche qui vont délimiter le jeu des valeurs sociales construites à partir du rapport avec la terre.

En soumettant les données collectées du terrain à l'analyse sociologique et anthropologique, nous allons arriver au projet du musée. Le projet va établir des objectifs qui seront définis à partir des fonctions qui vont élaborer des projets spécifiques : éducatifs, culturels, organisationnels. Mais tous devront s'orienter dans une seule direction : la mission du musée.

La mission du musée sera réalisée à travers la théorie du muséal et du projet muséologique. Car la théorie du muséal va définir le champ, et l'accomplissement du projet muséologique, le mode d'approche, l'extension et la compréhension des « musealia »[115] (DELOCHE, 2001).

**La construction de la muséalité**

Pour comprendre le comportement social vis-à-vis du Patrimoine Culturel, il faut avant tout identifier quel est la muséalité qui englobe les biens matériels et immatériels significatifs, identitaires, et utiliser à cette fin, le moyen de la pensée inductive sur les données qui rassemblent l'histoire, la socialité et les connaissances des indiens Potiguara.

DELOCHE a investi la muséologie ou philosophie du muséal de deux tâches :

> (1) elle sert de rnétathéorie à la science documentaire sensible, et (2) elle est aussi une éthique régulatrice de toute institution chargée de gérer cette fonction documentaire intuitive concrète, que cette institution revêt ou non la figure officielle d'un musée. Cela signifie qu'elle définit la spécificité d'un champ et qu'elle en détermine les finalités ainsi que les moyens de les mettre en oeuvre. (DELOCHE, 2001 :137)

Suivant l'orientation du muséologue Bernard Deloche, l'identification de la mission du musée consiste à formuler trois aspects complémentaires : la théorie du

muséal, l'établissement des fins et les moyens de sa réalisation concrète. Comme point de départ il faut approfondir les finalités desquelles découle la mission, ce qui est entendu comme l'éthique qui va déterminer le noyau des projets.

La construction de la théorie muséale, selon DELOCHE, demande la définition du champ. Le concept de champ, adopté dans son sens élargi, propose une vision multidimensionnelle qui dans sa synthèse va permettre de cerner les traits d'originalité irréductibles, incontestables. Nous avons établi au deuxième chapitre les données de base sur les recherches déjà réalisées en anthropologie culturelle pour le champ théorique du projet muséologique qui sera réalisé pour les Potiguara. Et avec la base des donnés en sociologie et anthropologie exposée au premier chapitre, considérant les recherches déjà réalisées avec les indiens Potiguara dans ces disciplines, nous allons identifier les outils les plus efficaces pour le projet du musée. Le musée doit intensifier une éthique de reconnaissance par rapport aux principes patrimoniaux, et que prescrivent les droits des Potiguara sur leur patrimoine.

Pour être plus clair, si le musée adopte la fonction institutionnelle de la gestion du patrimoine culturel, principe préconisé[116] en tant que rôle des musée en Amérique Latine, il va avoir une action efficace pour la formation de nouvelles mentalités à travers ses actions culturelles, ses projets éducatifs, et il sera aussi un centre qui favorise des mécanismes en vue d'une autonomisation économique.

Par l'expression « muséal », le muséologue tchèque Zybnek Z. Stránský indique que la détermination axiologique du champ cognitif de la Muséologie repose sur une valeur conçue par la Société, c'est-à-dire, concernant la muséologie, une valeur de culture et de mémoire. A partir de là seront évalués les instruments avec lesquels peut être réalisée la connaissance d'une manière plus effective. Pour la mise en valeur, soit par le caractère exceptionnel (comme valeur de la culture) soit par son importance comme témoignage (expression de la valeur de la mémoire), les deux qualités font appel à l'exposition de l'objet comme ressource de communication. Cette condition explique l'importance de la constitution d'une collection pour le musée. Et si on veut un musée fidèle à cet objectif, il faut définir quelle collection sera proposée au musée et il faut l'identifier à travers la définition des critères de

valeur consacrés par les indiens Potiguara. Comme idée de départ, notre hypothèse est qu'il faut partir du principe même de l'identité qui soutient l'ethnie : les Potiguara valorisent ce qui les distingue en tant qu'indiens. De même qu'il faut assurer la conservation des registres qui fixent leur mémoire orale et leur culture traditionnelle.

L'accès à l'histoire antérieure à la colonisation, actuellement inconnue, est un grand facteur d'agrégation des valeurs. Il reste des vestiges accumulés en plusieurs couches de sédiments, avec une partie de la production culturelle des peuples qui ont vécu dans ce territoire. Ils vont nous donner des informations sur le choix et le traitement des matières premières, la céramique, les différentes techniques de confection et des possibilités d'usage. Il est déjà reconnu que les domaines territoriaux correspondant au littoral brésilien ont subi des formes d'appropriation, de transformation et d'interprétation des ressources naturelles par différents groupes humains. La documentation historique atteste de la présence des Potiguara avant l'arrivée des colonisateurs, dans le site qui actuellement leur appartient, ce qui rend incontestable l'existence de registres sur ces occupations du sol de ce territoire. Ces registres peuvent être attestés par des fouilles, comme ceux qui ont eu lieu a Baia da Traição et dans des sites archéologiques voisins, dans l'État de Pernambouc et à Rio Grande do Norte[117]. Les découvertes archéologiques témoignant de la culture « tupi –guarani » ou « aratu » apporteront des nouvelles données par rapport aux observations enregistrées provenant de chroniqueurs étrangers. Il faut aussi reconnaitre l'importance de l'oralité, comme véhicule de transmission de la tradition entre les peuples autochtones. Les histoires du passé, les mythes, les rites, les interprétations et représentations de l'environnement, sont des aspects qui ont survécu dans la mémoire des Potiguara.

La muséologue Cristina Bruno[118] a recherché des modèles de muséalisation capables de mesurer une médiation entre la production de la connaissance archéologique et l'interprétation de l'identité, vis-à-vis de la préservation du patrimoine. Elle a remarqué que les problèmes patrimoniaux provenant des recherches archéologiques développées au Brésil ne sont pas utilisés comme indications pour la construction de la mémoire nationale. La construction de l'histoire de la culture brésilienne reste pourtant limitée parce qu'il manque des données sur le passé pré-colonial, donc les interprétations qui ont influencé la reconnaissance

nationale forment des visions myopes par rapport à ce passé. La conséquence de tout cela est l'abandon systématique des auteurs par rapport aux sources archéologiques et cet écart entre les objectifs des recherches archéologiques développées au Brésil et la construction de la mémoire nationale interfère aussi dans la consolidation de l'Archéologie au Brésil. De plus, le rapport étroit des recherches anthropologiques et des sciences sociales, notamment la sociologie, ont orienté les préoccupations vers la compréhension des rapports vis-à-vis de la présence d'autres entités culturelles -le blanc et le noir- sans rechercher la verticalisation de la connaissance essentielle des sociétés indigènes, en opérant le croisement avec les données extraites de leurs territoires, accessibles à travers l'archéologie.

Ayant le propos de redimensionner les caractéristiques patrimoniales par rapport à la sauvegarde et la transmission de l'information gérée par les recherches archéologiques, l'auteure a approfondi ses observations sur le processus de muséalisation. Ces évaluations seront utiles dans l'approche sur notre étude de cas, et pour le choix du modèle de muséalisation qui sera appliqué. Les propos conceptuels et méthodologiques sur les particularités patrimoniales du « Projet Paranapanema » ont, par certains détails, d'étroites similitudes avec le cas du Musée en anthropologie culturelle auquel nous sommes en train de penser.

La recherche archéologique, ainsi que la documentation historique pris comme axe central, répond à la préoccupation du respect des indications méthodologiques dès le début du processus de planification de la recherche, qui doit mettre au jour les artéfacts destinés à accomplir les fonctions éducatives, culturelles et muséales. Les relations établies dans les démarches archéologiques entre la recherche sur le terrain, le laboratoire et la vocation éducative du musée demandent des mesures à même de réduire une césure manifeste entre musée et laboratoire. La dimension cachée des recherches en laboratoire et les actions des musées pour montrer, expliquer, démontrer, sont complémentaires et mises en valeur grâce aux ressources de la communication et l'usage des moyens de transmission pour assurer l'accessibilité au savoir. Le musée est un instrument important d'affirmation de l'identité ethnique, de la politique de reconnaissance, et d'exercice éducatif au sens large. Ainsi, nous pensons que le contact avec des éléments du passé va apporter un renouveau ethnique, car ces traits du passé, mis au jour à travers les recherches,

vont permettre à ces peuples de visualiser un aperçu de ce qu'était leur culture d'origine. C'est cet acte d'imagination créatrice qui fonde la muséalisation des objets.

La fonction sociale du Musée exige que sa proposition scientifique établisse une interaction entre la recherche et le public de la communauté locale, au travers d'une pratique d'éducation inclusive. Cette manière de procéder des musées dans les territoires indigènes a engendré des expériences réussies à travers « l'archéologie indigène »[119]. La critique provenant du manque d'interaction entre les recherches et le public a apporté un important matériel au débat sur la gestion du patrimoine archéologique. La principale question éthique soulevée est en relation avec l'inclusion de la communauté dans la pratique archéologique, son discours et cette procédure débutante au Brésil est particulièrement objectivée par l'archéologie indigène. Un musée avec une proposition de gestion et de communication offre de bonnes possibilités de développement s'il concilie la recherche archéologique avec l'éducation. Ce qu'il y a de commun entre éducation et archéologie, c'est que l'une et l'autre travaillent avec l'interprétation du présent et du passé, et ainsi formulent des discours capables d'une approche critique de la réalité.

Cette position éthique sur le rôle social de l'archéologie, s'identifie à celle adoptée par la sociomuséologie,[120] et crée le contexte pour permettre les échanges entre muséologie et « archéologie indigène », dans leurs différentes expressions et selon une approche relativiste. Cette proposition considère non seulement le registre archéologique en soi, mais aussi le contexte socio-culturel où se développe la recherche. Les découvertes sont réalisées avec, pour, et par les indiens, car il faut incorporer l'épistémologie native dans la construction de la connaissance. Les réflexions naissent à partir des problèmes rencontrés et des possibilités d'élaborer des récits sur le passé à partir d'une perspective alternative, dialogique et réflexive de la production de la connaissance sur le registre archéologique (SILVA, 2015). Il faut souligner que la même position a été adoptée pour la production des ethnocartes et le diagnostic éthnoécologique réalisé par l'équipe de la FUNAI à la Baia da Traição.

Le musée, une institution qui est née dans la culture occidentale, doit être repensé en fonction de la culture locale, pour devenir un instrument des pratiques et des

projets culturels des Indiens. Du fait que la muséologie provienne d'une certaine pratique, il faut réévaluer l'essentiel des réalités de ces concepts produits dans des sociétés différentes de celle que nous étudions.

## La Caractérisation des Biens Patrimoniaux

Nous allons approfondir les opérations et les répertoires des biens patrimoniaux afin de construire un cadre général qui va permettre de réaliser une analyse propre à dégager les besoins nécessaires pour concevoir le plan muséologique.

La planification stratégique du musée sera définie à partir de sa mission et fonction spécifique dans la société. Selon « les orientations contractuelles », le musée doit adopter la fonction institutionnelle de la gestion du patrimoine culturel[121] des Terres Indigènes des Indiens Potiguaras. La notion de Patrimoine culturel, pour les indiens Potiguara, provient d'une construction sociale qui manifeste leur muséalité : ce qui a valeur de culture et de mémoire. Le champ muséal en anthropologie culturelle a ébauché un contour de l'univers symbolique qui permet la compréhension de leur système de valeurs. Comme point de départ, nous allons ébaucher «l'arbre de vie » des Potiguara, avec leurs valeurs qui seront intensifiées par une éthique de reconnaissance des principes patrimoniaux. C'est un point de départ pour la prescrition des principes qui vont formaliser les droits des Potiguara sur leur patrimoine.

Le patrimoine culturel comme concept se réfère à la production humaine de tout ordre – émotionnel, intellectuel, matériel et immatériel- et indépendant de son origine, époque, nature ou de son aspect formel.

Le patrimoine concernant les Potiguara englobe des paysages, des sites naturels, des biens immatériels et des biens matériels, dont une importante partie dépend des futures recherches archéologiques.

Sans doute, les Potiguara ont une grande considération pour leur Patrimoine, principalement de son contenu symbolique, comme le suggère, dans la constellation des biens classés, l'accent mis sur le Patrimoine Naturel et Immatériel.

**Le Patrimoine Immatériel**

Le grand folkloriste brésilien CAMARA CASCUDO (1978) nous apporte des données précieuses à partir de ses recherches sur la présence de la culture indigène dans la constitution de la mémoire orale au Brésil. Selon lui, un grand nombre d'histoires autochtones actuelles proviennent de contacts séculaires entre Indiens et Blancs et est demeuré dans la mémoire brésilienne sans que le missionnaire en soit l'interprète. Il en est ainsi parce que la langue Tupi a été le plus grand agent pour répandre la littérature orale. Lorsque les Portugais sont arrivés au Brésil, le peuple Tupi du littoral était le plus mobile, le plus voyageur et le plus actif des peuples américains. Le contact prolongé avec les Européens lui a donné l'ampleur et la facilité pour répandre ce qu'il avait entendu et ce qu'il savait. (CAMARA CASCUDO, 1978 : 83 )

> Les Tupis représentaient le dénominateur commun des histoires. Nous les rencontrons dans toutes les régions, dans d'autres races, aux Caraïbes, Aruacos, Gês, dénaturés et adaptés, mais leur origine lointaine reste visible.
>
> Jusqu'au milieu du XVIIIe siècle, le tupi était une langue légitimement nationale dans son expression brésilienne. Il était la langue parlée à la maison du nord au sud. Le colon, entouré par la foule indigène et mamelouke, aimait employer ce langage sonore que le prêtre José de Anchieta disait délicat, copieux et élégant[122]. (CAMARA CASCUDO, 1978 : 83 )

La préservation de la mémoire à travers la transmission orale existe encore chez les indiens Potiguara, c'est une caractéristique profonde des racines traditionnelles. La coutume de se réunir autour du feu, entre dirigeants, anciens et Curumi-Açu (des jeunes indiens) pour discuter la vie de la tribu est aussi un moment d'apprentissage pour les jeunes, qui prennent connaissance des traditions guerrières, des événements séculaires, des secrets oraux. Les jeunes sont fiers de la mémoire des conteurs et de leur auditoire liées par la continuité de la langue et du sang. (CASCUDO, 1978 :78)

La gestion du patrimoine comme mission du Musée demande un approfondissement de l'opération de gestion. Il faut réaliser à priori l'inventaire des biens, comprenant l'identification, l'enregistrement et la documentation, auquel on ajoutera une liste

préliminaire des Biens qui sont déjà relevés, et une description formalisée des classifications. Après un relevé systématique, la planification d'une politique pour inciter à la recherche et à l'inclusion de ce patrimoine dans l'éducation formelle et non formelle sera possible.

Le Patrimoine Immatériel est enregistré dans des Livres spécifiques selon leurs caractéristiques :[123] A travers la production du registre et de l'inventaire, il est possible de percevoir les formes appropriées pour la sauvegarde du patrimoine immatériel.

1. Livre des Célébrations- où sont enregistrés les rites et festivités associés à la religiosité, à la créativité et aux cycles du calendrier qui participent de la création de signifiés et de sentiments spécifiques d'une communauté.
2. Livre des Savoirs- Les savoirs où le savoir-faire qui sont des activités développées par des acteurs sociaux connaisseurs de techniques et des matières-premières qui identifient un groupe social où une localité.
3. Livre des Formes d'Expression- Il enregistre les formes non linguistiques de communication associées et sert à déterminer les groupes ethniques locaux ou régionaux, qui se traduisent en manifestations musicales, production scéniques, plastiques, ludiques où littéraires.
4. Livre des Lieux- Les lieux sont des espaces où se déroulent des pratiques et activités tant quotidiennes qu'exceptionnelles, qui sont des références importantes pour la population.
5. Livre des histoires orales – Les récits sont partie intégrante des lieux, de l'histoire de la vie locale, des mythes et légendes conservées de génération en génération.

Le 5éme livre (histoires orales) est une proposition de notre part. Il n'est pas pris en compte dans les orientations adoptées normalement dans les Manuels. Les raisons en seront exposées par la suite.

Les fêtes populaires sont très importantes et nous avons déjà présenté les données des recherches anthropologiques réalisées par VIEIRA (2004). Elles seront reprises en relation avec les perspectives d'autonomisation, vues comme conséquence des forces productives de la société, car agissantes en relation avec la production, les moyens de travail, l'exploitation et la distribution.

Certains éléments de la culture locale ont été constatés dans les thèses et monographies qui se réfèrent à la réalité des Potiguara.

Pour la systématisation des enregistrements du Livre des Savoirs, il faut retenir les propriétés telles qu'elles ont été enregistrées par Maynard dans son oeuvre Culture Populaire et Traditionnelle Brésilienne (1973).

Les savoirs appartiennent à la mémoire collective délivrés sous forme de phrases où sentences, transmises comme des guidances pratiques. Ils sont systématisésselon :

1. Savoir médicinal, pour la cure où la prévention par des techniques et formules de médicaments naturels, des pratiques alimentaires, ou des gestes, comme les bénédictions, les impositions des mains et les prières.

2. Savoir des phénomènes atmosphériques, qui proviennent des transmissions des ancêtres, et communiqués parfois sous la forme de proverbe.

3. Savoir agricole, sur la qualité des terrains, le cycle agricole, des sommes de savoirs transmis de génération en génération, établissant la qualité des terrains, la période de repos pour chaque type de sol, les semences en accord avec le type de trous pour planter, l'identification des plantes natives.

La connaissance précise des Potiguara concernant les différents environnements de leur territoire est reconnue comme résultat de la longue histoire de sociabilité avec l'espace territorial, les êtres et les entités qui vivent avec eux, humains et autres.

> Une compréhension fine de l'interrelation entre les secours, la terre, la végétation, la faune et les plans d'eau. Connaissance qui guide la prise de décisions sur l'utilisation des espaces, qui sont également liés à la connaissance de temps dans leurs aspects climatiques, saisonniers, astronomiques et biologiques.
>
> Les environnements sont façonnés, perçus et vécus comme des «lieux». Ces «lieux» ont été construits le long des histoires individuelles et collectives des Potiguara avec les êtres qui vivent dans ces milieux ainsi que des agents extérieurs opérant sur leur territoire. (Etnodiagnostique FUNAI. )

**La transmission de la Mémoire Orale**

La transmission orale, qui a eu une importante fonction pour occuper le temps libre, est actuellement menacée par la télévision qui monopolise cette fonction. Mais, cette mémoire est d'une grande importance comme référence identitaire au territoire. C'est une Mémoire qui garde les histoires des villages, des événements, et des actions humaines marquantes ou décisives dans certaines situations collectives. A travers elle se communique une orientation éthique ou morale déterminée, appelée « valeurs fortes ». Les histoires englobent aussi des contes qui sont transmis par les conteurs de génération en génération. Ainsi, CASCUDO souligne le rôle de la mémoire orale, gardant par les légendes, mythes, fables, la structure de l'éducation traditionnelle.

> Aucun Indien ne peut méconnaitre aujourd'hui comme il y a cinq cent ans la manière de raconter, avec des gestes continus et théâtraux, l'histoire de leur journée, (...) Il est le *Poranduba*, la *Maranduba*, expression orale de l'odyssée indigène, un résumé fidèle de ce qu'il a fait, a entendu et a vu longtemps après la réunion familiale.
>
> Non seulement le Pajé ou l'Ancien ont transmis l'histoire lointaine, mais les mères aimaient répéter a leurs enfants tous les souvenirs de la tribu, les origines, la genèse, les principes, enveloppés dans des mythes étonnants.
>
> Le récit indigène, *poranduba,* est répété, c'est un héritage fixé par l'habitude, dans tout l'intérieur du Brésil. (CASCUDO, 1978 :79)

CASCUDO a emprunté à BARBOSA RODRIGUES[124] l'explication du thème tupi *Paranduba* : elle est la contraction de la préposition *Poro*, rendant les fonctions des

superlatifs, *Andu*, nouvelles, *Aub*, fantastique, illusoire, ce qui signifie histoires fantastiques, fables, « Abusões », etc., *Porandiba* sont des histoires tristes, mauvaises; *Aiba*, le mal, méchant, mais qui le fait dériver de *Pora*, habitant, *Nheeng*, parole et *Dyba*, beaucoup, avec le sens de nouvelles. Il est vrai que *Poranduba* peut aussi avoir cette signification, mais l'étymologie est autre, elle vient de la même préposition *Poro* et du verbe *Endub*, écouter, sentir, d'où le verbe *Porandu*, demander, questionner, interroger. Il en est de même avec *Moranduba* qui dérive de *Moro* par *Poro*, *Ndu,* et *Aub* aura le même sens, mais peut aussi être une nouveauté découlant de *Mbae* ou *Maá* et *Andub*, entrant le R par euphonie.

Selon CASCUDO, dans l'Amazonie, il y a *Maranduba*, qui signifie les histoires que les chefs ou les parents racontent à la tribu et aux enfants, perpétuant les réalisations des grands-parents, mais alors l'interprétation est autre, elle vient de *Marã*, le désordre, le bruit, la guerre et *Andub*, des nouvelles, des histoires de guerre et des faits réels et non fantastiques ou mythologiques, comme celles faisant référence à *Poranduba*.

La formation des « valeurs fortes » dans la tradition orale indigène inclut la mémoire des actes illustres de la tribu, comme l'explique CASCUDO, destinées à l'émulation des jeunes, une sorte de matériel civique pour les stimuler, et pour le divertissement, des contes à facettes, des fables, des rythmes de danses inimitables. Les missions culturelles avaient des rôles bien définis, le pajé prêtre possédait, comme un droit sacré, la science des médicaments, les rites, et une brève théogonie. Les guerriers âgés possédaient les archives des versions orales. Les *Moacaretá* (tupi-guarani) est le nom du Conseil des Anciens, auquel assistaient les *tuixaua* (chefs), chargés d'assurer le maintien des traditions. Ces Conseils généraux étaient composés de Tuxaua, du Pajé et de trois Anciens. La principale fonction du conseil était de maintenir en vie les traditions et les coutumes, et pour cela, au cours de rassemblements festifs, l'un d'entre eux était chargé de transmettre aux jeunes les légendes et les usages des adultes. (CASCUDO,1978 :78),

Et comme l'a remarqué CASCUDO, cette continuité était tellement remarquable que nous comprenons comment se sont transmis aux naturalistes, explorateurs, missionnaires, des centaines et des centaines de fables et de contes. Les

chroniqueurs coloniaux ont également puisé à cette source d'informations inépuisable. Ils appréciaient l'éloquence des Indiens et étaient séduits par leurs mots faciles.

> Frei d'Evreux rapporte : "Ce que j'ai le plus admiré, c'était de voir raconter tout ce qui s'est passé depuis des temps immémoriaux, seulement par la tradition orale, car les anciens ont l'habitude de conter devant les jeunes qui étaient leurs grands-parents et leurs ancêtres, ainsi que ce qui est arrivé à leurs époques: cela se déroule dans la grande maison, parfois dans leurs maisons privées, ils se réveillent très tôt, et invitent les gens à les écouter, et de la même façon que lors de la visite, ils s' embrassent avec amitié, autant qu'ils pleurent à se dire les uns aux autres, mot pour mot, qui étaient leurs grands-parents et ancêtres, et ce qui est arrivé à l'époque où ils vivaient "[125] (CASCUDO,1978 :80)
>
> Le franciscain André Thevet déclare dans le même sens : " . …encore qu'ils n'aient aucune connaissance écrite, c'est oralement, de père en fils, qu'ils perpétuent la mémoire des choses, recouvrant l'espace de trois ou quatre cents ans, ce qui est admirable. Ainsi ils sont fort curieux d'enseigner et de réciter à leurs enfants les choses advenues et dignes de mémoire ; les vieux, les anciens le font dans la meilleure partie de la nuit, après le recueillement, si vous les entendiez enseigner aux plus jeunes; vous diriez que ce sont des prêcheurs ou lecteurs en chaire".(CASCUDO, 1978 :80,81)

## Les Lieux historiques: grottes, cavernes, marques et bâtiments.

Le rapport du diagnostic etno-environnamental, le zonage et le plan de gestion territorial réalisé par l'équipe de la Coordination Générale de Surveillance Territorial de la FUNAI, (CGMT/DPT) est un instrument pour les futurs projets de gestion. A partir de ces relevés, nous allons réaliser une liste préliminaire de la typologie des biens de valeur culturels. Selon les donnés du Rapport, nous présenterons une liste préalable des lieux historiques reconnus par les Potiguara.

Les Potiguara ont cartographié des éléments d'importance historique et symbolique. Ces «lieux» se trouvent sur tout le territoire, dans différents environnements. Ce sont de petites zones qui ont une histoire de socialisation entre les personnes et avec un espace.

Les GROTTES, sont considérées comme des “lieux” à cause de leur catégorie géomorphologique, étant situées en forêt, et par leur importance historique comme celles de la *Carneira*, du *Gurubu* et *Engole Vivo*, entre autres.

Les grottes sont dispersées sur tout le territoire, avec la plus forte concentration près du village de San Francisco. Il y a environ 18 grottes, localisées aux villages de São Francisco, Tracoeira e Silva de Belém. Les Potiguara utilisent historiquement ces endroits, parce qu’ils croient qu’à l’intérieur de ces lieux la personne “prend” la force de la terre. Il est dit que les anciens y vivaient et certaines sont reliées entre elles, formant un chemin secret souterrain. Une des grottes est située dans « le grand terrain », lieu où se tient le Toré du village de São Francisco. En face d’elle sont initiées les festivités, au cours desquelles les chefs et les dirigeants parlent des événements en rapport à leur peuple et à leur lutte.

Les MARQUES (Photos Annexe 5) sont directement liées à la lutte pour la démarcation des terres indigènes, parce qu’elles démontrent la présence Potiguara dans la région. Citons les Marques de Massaranduba, du Cajazeiro, du Marfim, de la Cave du Flamengo, de Itaepe, de Encantado et de São Bento (ces quatre dernières se trouvent en dehors de la démarcation), qui sont toujours entretenues comme des points d’union de l’identité du territoire indigène.

D’autres endroits sont identifiés, à travers l'histoire des contacts avec des non-Indiens, soit en termes de religiosité, comme les églises de Saint-Michel et de Notre-Dame-de-la-Joie, soit sur la base de la mémoire de la domination et de l'exploitation exercées par l'expropriation de leur terre, comme les constructions de la Compagnie des Tissus Rio Tinto (CTRT), le palais et d'autres structures de la ville de Rio Tinto. Cette grande maison, où justement il est prévu d’installer le futur musée, fut la résidence de la famille Lundgren, propriétaires de CTRT. Elle est actuellement utilisée pour effectuer le Toré du village Jaragua.

Les « Taperas»

La consideration de la maison comme un « lieu » est reliée notamment au nom du premier occupant, le fondateur du lieu, ou à la femme qui est chargée de prendre soin de la terre qui l'entoure.

Le nom associe le lieu de résidence à la personne sur la durée, car même quand celle-ci meurt et que la maison se détériore, ce lieu reste attaché à as mémoire et garde la fonction de générer un point d'identification dans le paysage.

Selon les rapporteurs, l'identification des sites, des jardins et des maisons par le nom et/où le surnom de son «propriétaire» ou de son fondateur explique l'intérêt des Potiguara d'instituer une singularité des lieux et des personnes à partir de la nomination, c'est une relation d'antériorité de la propriété. Cette «transformation» des maisons des anciens en lieux de référence culturels, les « Taperas[126] », s'accomplit à travers le registre oral de l'histoire du lieu, c'est une muséalisation.

**Les Lieux Sacrés**

Barcellos (2005), à travers le regard de la sociologie des religions, a classé ce qui a été légué par la tradition du peuple Potiguara en distinguant leur signifiant, ce qui a permis d'en approfondir le sens. Il remarque leur manière de vivre "très riche », qui est transmise par les anciens aux nouvelles générations dans un mouvement continu du culte de la réalité de la nature et du monde surnaturel.

> Nous avons la même conception que Norbert Elias (1980, p 142): « Par configuration, nous comprenons le padron mutable créée par l'ensemble des acteurs - non seulement par leur intelligence, mais pour ce qu'ils sont dans son ensemble, la totalité de leurs actions dans les relations qui se soutiennent mutuellement. Nous pouvons voir que cette configuration constitue un tissé flexible des tensions. L'interdépendance des joueurs, ce qui est une condition préalable à la formation d'une configuration, peut être une interdépendance des alliés ou des adversaires ». ( BARCELLOS, 2005 : 76 )

Par cette conception philosophique, BARCELLOS affirme que tout est intriqué dans une grande configuration qui englobe les lieux sacrés de la nature : terre, forêt, eau, cavernes, ainsi que les lieux sacrés construits : « oca [127]», maison, église, cimetière, école et quelques lieux d'enchantements. »

La cosmovision Potiguara a été systématisée par le sociologue de la façon suivante:

1) La terre, ou mère terre, comme les indiens l'appellent, est l'entité suprême, le lieu sacré majeur;

2) La forêt : lieu où habitent les esprits des indiens.

3) L'eau: La source indigène de la vie biologique et spirituelle.

4) Les Grottes: C'est le lieu où les Indiens entretiennent les liens spirituels avec les ancêtres;

5) Les « Oca »: Le « lieu » de l'identité ethnique et religieuse;

6) Eglise: Lieu confessionnel;

7) D'autres endroits qui deviennent des espaces de la foi;

8) Les lieux enchantés.

Nous allons exposer des parties significatives avec le résultat de ses recherches sur les biens qu'il a sélectionnés.

La Terre

Au niveau concret, BARCELLOS (2004 :78) affirme que la terre est la raison d'être de ces populations autochtones. Les Indiens ont besoin de terres pour avoir la santé, l'éducation, le logement, l'agriculture, un lieu pour leurs rituels sacrés, en bref, c'est une condition essentielle de l'ethnicité. La terre est égale à l'indien; sans la terre les Indiens ne vivent pas ! (PALITOT, OLIVEIRA FILHO, GRÜNEWALD). L'auteur, cite Boff (2004a p116).

> « Les peuples autochtones nous donnent le meilleur exemple de la façon d'écouter la nature. Par une profonde affinité avec elle, le sol, la pluie, les nuages, les vents, les eaux, les plantes et les animaux, ils savent, d'un coup, ce qui va se passer et les mesures à prendre. Ils sont si près de la Terre, comme ses fils et ses filles, que la Terre leur parle et ils perçoivent immédiatement ce qui se passera par des signes dans la nature. Ou plutôt, la nature parle avec eux et pour eux. » (BARCELLOS, 2005 :79)

Des affirmations recueillies au cours des entretiens confirment ces paroles.

> « Pour les personnes âgées, la terre signifiait quelque chose de très puissant, d'une puissance infinie. Seulement le voit celui qui a l'esprit propre, et le cœur pur » (NILDA, mars, 2004).Cette pureté se réfère à l'Indien, qui a une sensibilité aux signes manifestés dans la nature, comme l'a déclaré l'aîné Pedro Máximo (Jan 2005): «Quand l'arc-en-ciel sort à l'horizon, on peut s'attendre à beaucoup de pluie "
>
> Le Cacique Bel (Janvier 2005) complète ce thème en parlant des expériences des animaux, « les crapauds sont des animaux des plus scientifiques. La semaine dernière, ils étaient à chanter, et je l'ai dit, il va pleuvoir, comme d'ailleurs il a plu. »
>
> Selon Nilda (. 2003), "les animaux sont les yeux de la nature."
>
> "Cauã est un oiseau indigène, très beau. Quand il chante, il donne le signal. Il chante Cauã! Cauã! Quand il chante dans un après-midi d'été, cela annonce un bon été. Et quand il chante en hiver, cela annonce un bon hiver. Et quand il chante sur un bâton sec, l'été arrive. Et quand il chante sur un bâton vert, c'est l'hiver "(NILDA, mars, 2003). (BARCELLOS, 2005 :79, 80)

L'auteur explique le rapport du rituel Toré avec la terre, car pour les indiens la Mère Terre est le lieu sacré pour la réalisation du Toré - le grand rituel Potiguara. Par le contact du sol avec le pied nu s'opère une intégration de l'Indien avec la terre et avec les esprits. Il cite des déclarations recueillies dans des interviews :

> «Le Toré est dansé avec le pied sur la terre mère. Personne ne danse pas avec des chaussures. Tout le monde doit danser avec son pied au sol, sentant la terre mère. » (Pedro Kaaguassú, jun. 2003). (BARCELLOS, 2005 :79)

Selon les déclarations des indiens, à ce moment du Toré, une énergie invisible

envahit les personnes présentes qui évoquent, sentent et s'abandonnent entièrement à la terre mère :

> « Quand nous sommes partis pour le rituel, nous devons demander force à la nature. Nous livrons la vie des gens à la Mère Nature. C'est la nature qui va gérer tout le monde. » (Cacique Djalma, mars., 2004). « Quand commence le Toré, le contact avec la terre-mère me fait frissonner dans tout le corps. L'énergie du Toré émanant de la nature apporte rénovation pour la vie Potiguara» (Josafá, Déc 2004) (BARCELLOS, 2005 :79)

La grande hôtesse accueille chaque Indien dans ses entrailles pour instaurer un temps de profonde spiritualité, conclue BARCELOS.

> Nous partageons la même conception que Boff (2004a, p. 114) par rapport à la nature, nous comprenons que «[...] l'ensemble des êtres organiques et inorganiques, des énergies et des champs morphogénétiques qui sont organisés en systèmes au sein d'autres systèmes plus grands, touchés ou non par l'intervention humaine, constituent un tout organique, dynamique et à la recherche d'un équilibre. L'être humain est partie intégrante de la nature et entretient avec elle un réseau sophistiqué de relations, l'amenant à être un co-pilote du processus d'évolution avec les forces directives de la terre ". (Barcellos, 2005 :116)

L'auteur poursuit en évoquant les êtres imaginaires qui ont intégré l'univers indigène à la nature:

« Comadre Florzonha » (marraine petite fleur) est une entité mythologique bien connue, non seulement au sein du groupe ethnique mais dans toute la région. Les Potiguara la décrivent comme une bonne indienne, un esprit de lumière, mais il exige le respect de la vie de chacun parce que la nature exige également d'être respectée.

> La terre-mère accueille des animaux comme le grand serpent de la Grotte Aratu que, selon M. Marcelino (novembre 2004), «jusqu'à aujourd'hui personne n'a eu le courage de tirer parce que ça fait peur même pour voir." Dona Antonia, du Village Monte-Mór (janvier 2005), ajoute que "ceci est un serpent enchanté." "Ma mère a pris ce

> serpent de Aratu, pensant qu'il était autre chose. C'est un serpent enchanté et tout le monde ne le voit pas. Il disparaît et se présente comme un homme habillé de blanc ".(BARCELLOS, 2005 :81)

Dans le marais, le grand allié de la terre-mère, le père de la mangrove est un esprit de lumière.

> "Le père de la mangrove est laid et mauvais. Les gens doivent le respecter. S'ils le respectent, il est agréable. Doivent être respectés la forêt, les mangroves, l'eau de la mangrove, pendant le temps qu'on restait là. (...)Les anciens indiens offraient le calumet. (NILDA, sep. 2004). (BARCELLOS, 2005 :81)

BARCELLOS a noté que la Terre Mère est également vénérée à travers des rituels sacrés effectués très discrètement. Dona Maria, du Village Forte, sans que les gens de la maison le sachent, va souvent dans les bois pour un contact direct avec la divinité. Selon sa fille, Iolanda, elle «invente qu'elle va acheter quelque chose à la ville, pour ne donner d'explications à personne. Parfois, elle porte un petit-fils pour l'initier au contact avec la terre mère » (D. Maria Gomes, mer., 2003).

La Forêt

Un autre lieu sacré des indiens est la forêt,[128] où vivent les esprits et les ancêtres.

> Le Cacique Aníbal affirme que «les esprits sont tous dans la forêt. Si on laisse tomber les bois, tout est fini." Cette dimension sacrée est également confirmée par Cacique Djalma, quand il dit que «les forêts sont l'endroit où les ancêtres vivent." BARCELLOS affirme que l'ethnicité Potiguara est convaincue de cette valeur sacrée des bois. A plusieurs reprises, nous nous sommes rendus dans les bois avec les Caciques, les anciens, les jeunes, les enseignants, les femmes et les enfants Potiguara, au cours des recherches sur le terrain, et cette conviction très ancrée d'un lieu sacré a toujours été confirmée. (BARCELLOS, 2005 :88,89)

Pour beaucoup d'indiens du Nord-Est, le Xukuru, Pancararu, Funi-ô, tous à l'État de Pernambuco, les forêts sont des endroits où se produisent des rituels sacrés (Souza 2004; Silva, 2002). Parmi les Potiguara, il n'y a pas de pratique collective, mais les forêts sont des lieux de rituels sacrés accomplis par des Indiens individuellement ou en petits groupes d'une même famille.

Comme exemple, BARCELLOS cite le témoignage du Cacique Djalma (décembre 2004), qui confirme la nécessité du contact avec la nature.

> « Je vais là-bas entre les arbres, à proximité de la maison ou plus loin, je converse, je fais mes prières et mes demandes et puis je m'abandonne. Je me sens libre: Je demande la paix pour les Potiguara. Je demande à notre Père, Dieu Tupã, de me donner force à moi-même, et de garder mon peuple. » (BARCELLOS, 2005 :89)

Dans la mémoire des Potiguara, principalement des plus aînés, il y a le souvenir des nombreuses forêts qui couvraient l'ensemble du territoire indien. Le Cacique Neo (Décembre 2004) a parlé ainsi à plus d'une centaine de jeunes Potiguara dans le village de San Francisco:

> «Auparavant, nous devions nommer 22 forêts, ici dans notre région: *mata redonda, do coqueiro*; le plus intéressant, est que les étrangers connaissent le nom des forêts qui existaient ici. Nous ne le savons pas parfois, ou ne le demandons à personne. » (BARCELLOS, 2005 :89,90)

BARCELLOS a essayé de savoir si quelqu'un connaissait les noms des bois cités par le Cacique, mais la génération actuelle était incapable de les énumérer. Il a interrogé plusieurs anciens pour finalement connaitre chacun de ces noms, qui sont les suivants :

> Imbira, Jardim, Camaleão, Gurubu, Aratu, Pedra Preta, Chico,Tavares, Piabuçu, Funda, Lagoa dos Patos, 18 Bocas, Escura, Guagiru, João Vito, Lagoinha, Barro Duro, Carro Quebrado, Cazuzinha, Praiá, et encore les

> “baixios des Pilões, Ventura et de Jacaré.” (BARCELLOS, 2005:90)

Les Potiguara ont hérité des anciens la capacité de discerner les changements qui se produisent avec les plantes, ces codes naturels qui peuvent aider dans les décisions qui doivent être prises pour poursuivre le spectacle de la vie au sein du groupe ethnique.

> La forêt est pour les Indiens un lieu puissant, capable de renouveler et transformer tout ce qui est mauvais dans l'énergie de la vie. Plus l'Indien entre dans la nature, plus il consolide et renforce son alliance sacrée avec la Mère Nature. La symphonie des animaux, intégrée avec la fertilité de la nature, les plantes et les sens et toute l'atmosphère spirituelle des ancêtres, des enchantés et des esprits de lumière, renouvèle et purifie leur vie. Les forêts assurent la circulation de l'eau douce, non seulement dans les villages Potiguara, mais partout dans le monde. (BARCELLOS, 2005 :93)

L’eau

Le territoire Potiguara présente une autre richesse, l’eau. BARCELLOS a régistré la déclaration du Cacique général Caboquinho: «Nous sommes le Pitikajara, qui est la jonction de plusieurs mots qui signifie les seigneurs des vallées. Dans le passé, nous avons occupé la plupart des vallées et des plages du Nord-est»(BARCELLOS, 2005 :94).

> L’Eau a toujours accompagné la vie humaine et est un élément clé lorsque les anciens indiens Potiguara se remémorent leurs rituels sacrés. Les sources de la rivière Rouge, près de la BR 230, présentent plusieurs chutes et cascades d'une rare beauté, au milieu d'une forêt renouvelée, laissée presqu’intacte par les gens de la région. La plupart des Indiens ne connaissent pas ce lieu sacré, qui, selon le Pajé Zé Espinho, "est le centre où tous les esprits ont leur lieu de repos". (BARCELLOS, 2005 :95)

Il ya un consensus parmi les Potiguara pour reconnaitre que les chutes d'eau ont une grande puissance spirituelle. Le Pajé Zé Espinho dans un entrétien (a janvier 2005) a affirmé que "Les esprits vivent dans les chutes d'eau, elles sont le lieu d'habitation des esprits, lieu de pouvoir. Le bain dans cette eau récupère l'esprit, renforce l'esprit, renouvelle la vie". BARCELLOS se rapporte a un autre endroit considéré par les Indiens comme ayant beaucoup d'énergie spirituelle est un point d'eau situé dans les bois de « Pinga-pinga ».

> Selon S.Paulo Machadeiro, leader du Village de Monte-Mór "C'est une véritable œuvre de la nature. Il est situé dans une grotte profonde et quand quelqu'un approche, on entend un bourdonnement fort, comme un avion. L'écho est attrayant et enchanté ". Les sources d'eau naissent sous une barrière d'environ 30 m de haut, majestueuses, avec toute la force de la nature. Cette apparence imposante contribue très probablement à sa transformation en un lieu de grande puissance spirituelle. (BARCELLOS, 2005 :96)

BARCELLOS affirrne que la pratique indigène d'aller dans les bois, les chutes d'eau, les mangroves et les rivières pour invoquer les esprits et établir des contacts avec les ancêtres n'est pas facile à accomplir et beaucoup moins révélée et connue, car la tradition laissée par l'Ancien est conservée de manière secrète, bien qu'elle se transmette de génération en génération. Les Églises chrétiennes condamnent cette pratique, affirmant que seul le Saint-Esprit envoyé par Jésus-Christ sauve. La présence du christianisme a laissé l'ascendance indienne dans une situation d'inégalité. Les gens qui pratiquent le rituel traditionnel des autochtones sont considérés comme des sorciers, des gens du mal. L'auteur conclue que malgré le travail épuisant d'endoctrinement de la catéchèse chrétienne, de nombreux Indiens qui fréquentent les églises professent la foi en Dieu, n'abandonnent pas leurs anciennes habitudes de demander l'autorisation aux esprits avant d'entrer dans l'eau, de quitter la maison, de voyager, de dormir ou de pénétrer dans un lieu différent .(2005 :99)

Les Grottes

> La grotte est un autre lieu saint particulier des Potiguara, où les courants spirituels sont très forts. Les Indiens, qui y sont conduits par la mère nature, sont choisis à partir de

> l'ascendance. Dans nos recherches de terrain nous avons étudié quelles étaient ces lieux puissants des Potiguara. Nous avons commencé par leur demander s'il n'y avait pas des grottes quelque part près du village de San Francisco, et c'est ainsi que nous avons appris l'existence de la Grotte du Gagiru appelée par Nilda la ville de la jurema.[129] (...)
>
> Le jurema est une plante indigène qui attire les esprits de la nature. Lorsque les habitants ont pris trop de distance vis-à-vis du modèle de la nature et en ont perdu le respect, la jurema a également disparu, à part dans certains lieux du culte indigène (NILDA, mars, 2004). (BARCELLOS, 2005 :101,102)

Voici des témoignages que BARCELLOS a relevés dans sa thèse sur les évènements spirituels liés à ces lieux sacrés :

Selon les témoins, dans le passé les grottes étaient entourées de plantes qui parachevaient cet environnement spirituel. Dans la Grotte Guagiru, dans un passé récent, poussaient diverses plantes que l'on ne trouve plus aujourd'hui. Dans ce temps, nous avions eu *jurema,* nous avions eu la *manacá* et nous avions eu le *catucá*. Des plantes secrètes, qui ont disparues.

Les Indiens gardent le contact spirituel avec ces grottes, des point privilégié dans lequel ils entretiennent des courants spirituels, tout en communiquant les uns avec les autres. « Les uns ont pratiqué le culte là-bas, au chantier, et les autres ont répondu ici (à la grotte guagiru).Chacun savait quand ils pourraient se rencontrer. Ils s'envoyaient des messages "(NILDA, mars, 2004). »(2005 :102)

Parmi les Potiguara, la pratique de rituels dans les grottes était très commune et faisait partie de la vie quotidienne indienne. Les témoignages de manifestations mystiques sont divers : des voix, des battements de grosses caisses, et des bruits de pas de danse qui venaient de cette grotte dans des occasions spéciales et jusqu'à aujourd'hui.

BARCELLOS a connu d'autres Grottes pendant ses recherches de terrain, il fait référence aux Grottes de « 18 bouches », de « l'Èglise Vieille », du « Gurubu » et de la Grotte « du Capim », aussi connue comme Grotte du Flamengo. BARCELLOS a visité ces grottes avec un groupe d'élèves, de professeurs et de deux Anciens. Il a été le premier à visiter la grotte du Capim, parce qu'elle était inconnue des Anciens.

Cette grotte qui appartient originellement aux indiens est actuellement en dehors du territoire démarqué en 1983. Aujourd'hui, l'endroit est dans une zone de peuplement de l'Institut National de Colonisation et de Réforme Agraire (INCRA).

Dans les commémorations du « Jour des Indiens » en 2012, j'ai entendu des indiens de São Francisco qui disaient que l'après-midi, à la fin des événements officiels, tout le village allait écouter ces bruits provénants de la grotte Guagiru de qui représentaient la commémoration des ancêtres.

L' Oca

Connue comme l'un des signes diacritiques Potiguara, l'« Oca », selon BARCELLOS, dans certaines occasions, est un lieu sacré indigène où sont effectués les échanges réciproques entre l'humain et le divin.

Une oca peut être conçue pour l'usage plus restreint de la famille et des parents, mais aussi pour être utilisée collectivement. Lorsque l'Oca est collective, elle est construite avec la participation de tous les membres du village, et elle devient un symbole du village que les membres respectent et protègent car c'est leur fierté que de posséder leur patrimoine identitaire collectif.

Comme lieu collectif par excellence, l'Oca devient le lieu où vont se dérouler le dialogue, la prise des décisions, la résolution des conflits. Toutes les réunions, les assemblées, la réception des invités, parents et visiteurs y ont lieu.

l'Oca du Village Tres Rios, construite au début de la reprise en Août 2003, est devenue célèbre comme lieu marqué par les nuits et les jours où la communauté était rassemblée, unie pour regagner leur terre. Ainsi elle est devenue le bâtiment de référence principal du Village. Elle est actuellement un lieu de culte œcuménique, où se pratiquent des rituels chrétiens et Toré.

Une autre fonction se réalisant dans l'Oca est la fabrication d'artisanat. Selon les indiens, les ancêtres participent à la création artistique, l'Oca se présente alors comme le lieu idéal pour une intégration harmonieuse : l'artisan, l'Oca et l'artisanat, ensemble, permettent une communication avec la dimension transcendantale. Elle créée un canal qui facilite le lâcher prise pour se laisser guider par la nature, et ainsi l'espace génère la concentration nécessaire pour faciliter l'inspiration artistique.

Il y a déjà des Oca dans plusieurs villages et d'autres villages ont des projets de construction. On constate un engagement progressif dans ce sens, et l'Oca va toujours occuper l'espace privilégié du Village.

Les Oca utilisés individuellement se trouvent dans le Village Forte, Galego, São Francisco et Lagoa do Mato. Beaucoup d'entre elles ont une fonction commerciale de vente d'artisanat. Mais il y a aussi celles qui sont utilisées pour pratiquer le rituel.

> Le Pajé Fatima, dans le village de São Francisco, a deux Oca à proximité de son domicile: une plus petite, où elle effectue le rituel avec un petit groupe de personnes, souvent de l'extérieur du village; et l'autre, plus grande, est destinée à faire de l'artisanat, effectuer le rituel pour les visiteurs et les touristes et faire un travail de cure lorsque les indiens en ont besoin. Elle raconte: «Quand je suis troublée et que je ne peux pas dormir, je sors de la maison et je vais à la Oca et je prends du temps pour me purifier. (Pajé Fatima, avril, 2003). Les Oca ont un tel pouvoir qu'ils mettent l'Indien en harmonie avec la Mère Nature et les églises. (BARCELLOS, 2005 :111)

Eglise

> Les Églises chrétiennes sont devenues un patrimoine culturel et symbolique respecté par toute la communauté indigène. L'église est l'une des principales références du village, d'intériorisation et d'intimité avec Dieu. (BARCELLOS, 2005 :111)

**Autres Lieux Sacrés**

On peut distinguer trois typologies de lieux sacrés: les biens naturels, les biens construits, et les biens en rapport avec le surnaturel, distinction que l'on retrouve dans les cimetières, les carrefours et les lieux enchantés.

> « Les cimetières sont des lieux sacrés où sont "plantés" les Indiens qui sont morts. Actuellement, il y

> a trois cimetières dans la zone indigène: un à la Baía da Traição, un à Marcação et un autre, dans la ville de Monte-Mór. »(BARCELLOS, 2005 :115)

> Jusqu'à récemment, selon le Cacique Djalma (dez. 2004), les carrefours « étaient des lieux où de nombreux enfants (anges) qui sont nés morts ont été enterrés, et le site est devenu une référence pour la communication entre les Indiens. J'y ai trouvé telle personne dans tel ange. Parfois, ils avaient plusieurs anges dans la même croisée des chemins ». Selon Josafá (Décembre 2004), il y avait une autre tradition: " chaque fois qu'une personne passait à cet endroit, il devait mettre une branche de buisson où l'ange a été enterré. Parce que si elle ne le faisait pas, la personne devenait vulnérable à n'importe quoi. La personne devait la mettre sinon dans la nuit l'ange perturberait le rêve de la personne. » (BARCELLOS, 2005 : 116 )

Sur les Maisons:

L'auteur considère les maisons comme un lieu qui peut se transformer en lieu sacré des Potiguara : « La maison est un lieu de chaleur, de protection et de prière. » Car, dans la maison, un certain nombre de facteurs sont en interaction quotidienne, contribuant à la formation de la personnalité et au perfectionnement de la vie. Tout est soigneusement orienté dans la dynamique interne individuelle / collective.

> Selon Leonardo Boff (2004a, p. 96), la compassion est l'écoute de leur rythme, en affinité. La raison analytique et instrumentale donne place à la raison cordiale, l'esprit de finesse, de délicatesse, du sens profond. (BARCELLOS, 2005 :117)

BARCELLOS considère que la maison est l'endroit sacré, quand la foi redonne vie à l'être aimé. Il y a beaucoup d'histoires de miracles obtenus par des gens dont la foi atteint la grâce divine. Et l'auteur a raconté le témoignage d'une dame (D. Maria Gomes, a avr. 2005) dont les récits relatent des cas de cures surprenantes, et qui démontrent comment l'imaginaire indigène a la capacité de réaliser des miracles.

> « Dans chaque maison des indiens, il ya toujours un membre de la famille qui connaît des recettes utilisées pour guérir les maladies. Lorsque la sagesse des membres de la famille ne suffit pas, on va chercher les pleureuses, qui dans la maison favorisent la vie. » (BARCELLOS, 2005 :117)

Les “lieux sacrés” où se déroulent quotidiennement plusieurs pratiques éducatives-religieuses dans la vie des Potiguara, incluent aussi selon l’auteur les écoles et certaines occasions comme les fêtes des pères, des mères, des enfants, ou certains shows et hommages où se pratique le rituel Toré.

**Les Lieux Enchantés**

L’auteur a énuméré quelques récits des enchantés qui alimentent la cosmologie des indiens Potiguara. Ce sont des événements avec un profil différent des analyses qu’il venait de faire en rapport à d’autres lieux de grande densité du sacré, car ils ont d’autres schémas de langage. Comme exemple, nous allons présenter quelques récits cités par BARCELLOS.

> A Monte-Mór, il y a un endroit appelé Enchanté en raison d'un étang, où à "certaines heures, certaines personnes sensibles ne pouvaient pas venir parce qu'ils étaient pris par des enchantements. L’individu voyait des crabes, des chaînes en or, entendait du bruit dans les buissons. C’était un très bel étang. Il était très profond. Autour étaient les bois "(Pajé ZÉ Espinho, Monte-Mor, jan.2005). Aujourd'hui, l'étang est presque entièrement enterré et considérablement réduit, avec peu de végétation autour. Selon le Pajé ZÉ Espinho «le CTRT était responsable d’avoir mis fin à la lagune enchantée parce qu’il a commencé à jeter des déchets et des objets à l'intérieur." De l’autre côté de l’Enchanté, au village de Jaragua, il y a une forêt enchantée. Selon le Cacique Aníbal (janvier 2005), «les gens ont vu une fille très jolie avec une chaîne en or au-delà d’une source d'eau. Beaucoup de gens ont vu cette fille avec cette chaîne. » (BARCELLOS, 2005 :120)

BARCELLOS a raconté une histoire qui se rapporte à une autre lagune enchantée près du village de Lagoa do Mato, qui garde au fond une porte que personne n'a encore réussi à ouvrir. Afin d'y parvenir, il faut toute une préparation pour ne pas être entraîné par l'eau. Selon la légende, la personne doit rester derrière la porte ouverte et laisser couler l'eau. Elle sèche et reste avec tout le trésor. Si la personne ne court pas derrière la porte, elle disparait et meurt.

Il y a une richesse de détails dans chaque rapport que les Indiens font sur cette lagune enchantée et ces rapports sont toujours liés à des trésors en or. Selon Nilda (sep., 2004), l'étang enchanté est une mine. Il dispose d'un trésor antique et d'armes. Il a été asséché une fois. Manoel Domingo, un ancien Indien, est allé aux mangroves et quand il est arrivé à l'étang enchanté, il a trouvé un poisson en train de se battre dans la boue; il n'y avait que la boue, il n'y avait plus d'eau. Il a vu qu'il y avait beaucoup d'or qui brillait, et il y avait des carabines, des revolvers, des mitrailleuses, une multitude d'armes, mais tout était en or, tout, tout était d'or. Et il existe une chaîne d'or qui traverse d'un côté à l'autre de l'étang. Manoel Domingo est alors allé chez lui pour appeler les autres à chercher du poisson. A son retour, il n'y avait plus de poisson, ni d'or, ou quoi que ce soit. Ils étaient pour lui, mais il ne le savait pas et il n'a pas pris le trésor. Plusieurs personnes ont vu des objets en or, comme un cercueil ou un crabe, dans ce lagon enchanté. Dans un entretien a BARCELLOS, Josafá a raconté que sa sœur Socorro, l'aînée, a une fois traversé l'étang en nageant. Quand tout à coup elle a vu cette chose brillante. C'était un cercueil. Un grand cercueil en or. Plusieurs l'ont vu, à droite, là, dans le lagon enchanté. Elle a aussi vu un crabe d'or (2005 : 121)

Longue est également la liste des récits de hantises: on entend le bruit d'une voiture, un exploitant du bois meurt dans sa voiture, une ancienne maison de farine où pendant la journée les indiens du monde réel travaillaient, alors que la nuit c'étaient des fantômes, et les gens écoutaient le bruit. Ces sont des histoires qui ont en général une explication en relation avec diverses tragédies. L'explication spiritualiste est que les morts (suite à une tragédie) restent prisonniers à l'endroit où ils sont morts, ils cherchent à se manifester pour signaler leur existence afin qu'on les aide à se libérer.

# Conclusion

Selon la stratégie épistemologique de “La Connaissance Prudente Pour une Vie Décente” (SANTOS, 2000), nous considérons que le musée est un pilier de l’émancipation, ayant le potentiel de réaliser les trois formes de rationalité : esthétique-expressive, cognitive-instrumentale et pratico-morale par trois voies principales: l’exposition, la recherche et les actions éducatives et socio-culturelles.

Le musée est privilégié parce qu’il facilite l’interaction entre épistémologie et société, les deux dimensions principales de cette période de transition du paradigme dominant de la science moderne vers le nouveau paradigme épistémologique émergent. La communication avec la société environnante par l’exposition et les activités éducatives et socio-culturelles relèvent de la responsabilité de l’interaction sociale du musée en accord avec la mission attendue, c’est-à-dire créer les conditions expérimentales pour changer le paradigme dominant, dans son ensemble : la société patriarcale, la production capitaliste, la consommation individualiste, l'identité forteresse, la démocratie autoritaire et le développement mondial et exclusif. La « communication documentaire intuitive » par l’exposition va substituer les objets répresentatifs du paradigme dominant par une nouvelle constellation de la réalité locale et émergente. Les moyens les plus accessibles pour cette expérimentation sont les principes de la communauté et de la rationalité esthético-expressive, les plus achevés de la modernité occidentale, qui selon Santos, pourraient contribuer à la construction d’un nouveau pilier émancipateur.

Le principe de la communauté repose sur deux dimensions fondamentales : la participation et la solidarité. (SANTOS, 2000 :75). Nous avons exposé a la premiére partie que c’est en raison de ces qualités de participation et de solidarité que la continuité de la société Potiguara a été possible. L’unité ethnique du groupe a assuré la permanence dans leur territoire. Nous avons aussi exposé dans les évaluations sociologiques et anthropologiques qu’en raison des interférences de l’État et des autres agences externes, la société n’a pas eu la possibilité de se développer en tant qu’organisation autonome.

Le "*cacique du village*" a été imposé par l'État à travers la SPI et la FUNAI. Par ses recherches archéologiques, FAUSTO soutient que les indiens du littoral n'ont jamais eu une structure verticalisée, avant les caciques leurs rapports étaient multiples et horizontaux. Selon l'analyse de VIEIRA, le contexte préexistant avant la présence de l'État était celui d'un groupe domestique et le modèle était formé par un couple qui occupait la position de fondateurs avec une structure du village centralisée autour de la «maison-focale ». Cette famille avait la responsabilité d'organiser la Fête du Saint Patron, dont l'organisateur s'appelle « noiteiro ». Avec l'imposition du « cacique », il y a eu un passage de rôle du « noiteiro » à celui de « cacique du village ».

Le rapport entre le « don » et la politique a commencé chez les Potiguara à travers le rôle du « noiteiro », en ce sens qu'il a assumé le rôle de collecteur de dons pour payer les dettes pour la réalisation de la Fête. La Fête du Saint Patron est caractérisée par la générosité des personnes, marquant l'intensification des échanges.

Le modèle verticalisé du « tuxaua », suivi du « cacique », est une réplique de la structure autoritaire de l'État et durant la dictature elle s'est militarisée. Le poste de président de la FUNAI a été occupé par des Colonels. Actuellement, on constate la présence de ces deux formes antagonistes, communautaire et individualiste, présentes dans le même groupe. Des groupes de travail collectifs, appelés « les parentages », sont formés sur la base des liens familiaux et de voisinage, pour le développement des travaux de collecte et de production. Avec l'expansion des villages et la politique d'assistanat du gouvernement, les « caciques » ont accumulé responsabilités et autorité. Comme cela a été affirmé par VIEIRA, des disputes éclatent parfois au sein des villages, suivies d'accusations mutuelles, conflits auxquels nous avons souvent assisté. En général, la cause est due à la suspicion à propos de l'usage et du partage du patrimoine commun, soit par l'accès aux ressources financières, aux services et privilèges, soit pour recevoir l'argent des envahisseurs (les grands propriétaires) pour empêcher leur expulsion et par conséquent désorganiser les mouvements des reprises. Avec le changement dans la structure interne de la FUNAI et l'action du Ministère Public, il y a des perspectives

de changement car cette situation critique demande une rénovation. Il faut élaborer un projet dirigé vers la gestion sociale du musée. Dans les perspectives émergentes, il faut redéfinir la dimension de la participation sociale pour l'orienter vers une repolitisation globale de la vie collective, actuellement limitée à l'espace politique. Il faut des expérimentations et des initiatives afin d'élargir les espaces de l'action politique, au-delà de l'État et de la sphère publique.

La position de l'État, en tant que pilier de régulation de la politique culturelle, est comprise à travers les principes du PNSM, qui à son tour dialogue avec les paramètres de la « muséologie contractuelle mondiale » (ICOM / ICOFOM / ICOFONLAM). Il faut appréhender, par rapport aux « Stratégies et Lignes Directrices », les « Axes structurants » et les « Axes Sectoriels » du PNSM, comment le rôle de l'Etat est réaffirmé en tant que promoteur, développeur et régulateur des activités, des biens et services culturels. Le MINC a pour tâche de formuler, promouvoir et mettre en œuvre des politiques, programmes et actions dans le domaine de la culture, en s'appuyant sur la responsabilité mutuelle des différents organes du gouvernement et de la société civile. Nous allons approfondir le thème au chapitre final en nous référant aux propositions rendues possibles par la politique culturelle assurée par l'État, permettant ainsi l'exécution de la mission sociale des musées. Les perspectives présentées demandent, en tant que nouveaux paradigmes pour la constitution d'un musée du futur, d'être capable de faire la synthèse entre la mémoire et les pratiques de développement, et de les actualiser pour un développement intégral de la région.

La deuxième dimension dans la transition du paradigme dominant pour le paradigme épistémologique émergeant est le principe de la rationalité esthétique-expressive qui relie les dimensions du plaisir, de la création et de l'artefactualité discursive. L'approche de la création et de l'artefactualité discursive pose la question de l'autorité du sujet comme élément central épistémologique et politique, (SANTOS, 2008) ce qui constituera le rôle de l'institution d'un Musée répresentatif de l'ethnie. La dimension du plaisir sera identifiée dans les traits caractéristiques des références culturelles du ludisme des Potiguara : les fêtes des saints patrons et le Toré ; ainsi, le « Toré » sera vu comme un noyau à partir duquel se synchronisent, dans le ludisme, les différentes dimensions des expressions esthétiques.

Comme « patrimoine de civilisation de masse », selon le sens que Weber a donné aux communautés porteuses d'un patrimoine qui fonde ou facilite la « compréhension » réciproque d'un collectif, le «Toré » crée une relation entre les différentes ethnies indiennes du Nordeste, qui ont des similitudes particulières par la situation historique coloniale commune. Comme approfondissement de la multiculturalité à travers la pensée de Taylor, et en consultant la thèse de doctorat en éthique de Fabrizia Raguso (2005), nous avons relevé l'importance d'un cadre de "valeurs fortes" pour l'affirmation identitaire. L'être humain est comme un agent d'autoréflexion devant choisir entre différents désirs. C'est ainsi que Taylor est parti du présupposé que l'identité personnelle est liée à un projet de vie qui se déroule dans le temps et se construit à travers des décisions. Cependant, le manque d'autonomie et de liberté de la personne constituent une crise d'identité permanente, pouvant aller jusqu'à une totale dissociation d'avec soi-même. Par la frustration des désirs et sans la possibilité de choix, l'indien est cantonné à la réalisation du désir immédiat.

Ainsi, nous avons constaté qu'à partir de l'auto-démarcation des années 80 les indiens Potiguara ont substantiellement changé et cela s'est réalisé dans la mesure où ils ont eu besoin de compter sur leur forme de communalisation pour réaliser « l'auto-démarcation ». C'était une décision émergencielle à cause de l'avancement des occupations des usines de canne à sucre dans le territoire indigène, avec l'assentiment économique du gouvernement fédéral et dans l'indifférence de la FUNAI. L'auto-démarcation a consisté en des travaux pour réaliser l'ouverture d'un sentier de 80 km pour la délimitation de la zone originelle. Ces travaux, placés sous la coordination du Cacique Severino Fernandes du village de São Francisco, se sont prolongés tout au long de l'année 1981, avec la participation des Indiens des tous les villages Potiguara. Le Cacique a été accusé d'être un envahisseur de la propriété privée, en violation de la loi, et d'encourager la bagarre. il a subi diverses menaces d'être retenu au Département de Police (Dops) de João Pessoa, pour l'obliger à tenir compte des différents processus dans le comté de Rio Tinto.[130] Les Potiguara ont résisté à toutes ces tentatives de violation de la loi et ont continué leur lutte. L'auto-démarcation, dans ce cas, a consisté en un projet collectif qui a conduit à une réviviscence identitaire. Dans cette période, avec le mouvement politique des

gauches pour la redémocratisation du Brésil, les índiens Potiguara ont été les premiers au Brésil à décréter l'auto-démarcation de leurs terres. Ces actions, appelées "auto-démarcation de 80", en pleine période de la dictature militaire, inaugurent un processus de grande mobilisation impliquant des affrontements avec les villages et faisant l'expérience de répressions et d'intimidations. Cette étape va donner la victoire à l'ethnie. C'est un exemple d'efficacité de la force collective, qui a stimulé la volonté de lutter en devenant l'élément multiplicateur des mouvements indigènes; mais les objectifs de démarcation n'ont atteint qu'un résultat partiel. Car une loi de délimitation a été approuvée, mise en œuvre par l'armée, une surface de 21.238,4898 ha, à l'exclusion de 13.500 ha (approximatifs) de la délimitation prétendue et basée sur la surface acquise originellement[131] Ces limites seront par la suite toujours mises en question, suscitant de nouvelles périodes de luttes. Dans ces conditions, la "reprise" signifie la prise de mesures concrètes pour réouvrir la première auto-démarcation et exiger une re-démarcation, ce qui peut signifier dans un sens plus large des révivecences de la culture indigène.

Dans les dernières trente cinq années, les indiens Potiguara ont poursuivi leurs luttes, de façon dynamique et polyvalente (MARQUES, 2009)[132], soit au niveau judiciaire soit en "reprises", avec l'objectif de récupérer la partie du territoire encore possible de ce qu'ils ont originellement reçu à travers les deux glèbes de terres (sesmarias) de l'Empereur D. Pedro II.

Cette situation historique avait contribué à une réactualisation du rituel du Toré. Des données historiques attestent des danses pratiquées par les Potiguara en 1913, selon Alípio Bandeira[133]. Le Toré était réalisé aux Fêtes de Saint Patron. C'est pourquoi, à partir des luttes pour l'autodémarcation des années 80, il a été utilisé comme moyen d'autonomisation par l'ethnie L'action du Conflit a prévalue en tant que forme de socialisation, dans le sens donné par Simmel, le conflit étant une clé pour la compréhension de la dynamique de la vie sociale par la formation d'associations et d'organisations au sein de la collectivité. Il a été attesté que pour la première fois, les indiens de tous les villages ont été unis et travaillaient ensemble pour un même objectif.

Selon le témoignage de l'indien Potiguara Tiuré, ( ANNEXE 4 ) l'appropriation des signes distinctifs chez les Potiguara s'est faite à partir des échanges avec les indiens Pataxós de Bahia, pendant les luttes d'auto-démarcation des années 80. Nous avons des registres photographiques que Tiuré a réalisés à cette époque, une large collection qu'il a donnée au Laboratoire .du Département d'Anthropologie de l'Université Fédérale à Rio Tinto. Il y a des exemplaires de ces photos dans un rapport comparatif avec l'actuelle production artisanale de ces signes distinctifs. Comment les indiens Patachós ont-ils découvert l'importance politique de l'usage des signes distinctifs ? Tiuré soutien l'hypothèse qu'il y a eu une influence du tourisme. Les touristes ont créé une attente, ils désiraient rencontrer des indiens conformes à leurs représentations. Le « mythe » de l'indianité a été tellement puissant, il a été tellement désiré qu'il a fini par s'actualiser. L'esprit ritualiste des indiens était tellement enraciné que cela a engendré une authentique reviviscence. Cette interprétation est très différente de celle qui met en avant l'intérêt matériel et gagnerait à être approfondie. Pour les indiens Potiguara, comme pour la majorité des indiens du Nord-Est, la pratique du rituel Toré réintroduit avec les luttes, annihile les différences et permet une unification autour de leur identité ethnique, grâce au contact spirituel avec les ancêtres.

Une autre approche stimulante que nous avons trouvée dans l'œuvre de Mouchtouris (2007) présente de nombreux éléments d'affinité avec notre objet d'étude. Premièrement, elle prend pour sujet d'étude le *tragoudi* (terme qui, en grec, signifie poème, chant) dérivé des drames dansés des Romains. C'est une chanson populaire de résistance, «*une poésie populaire dans tous les sens et toute la force de ce mot, expression directe et vraie, caractéristique de l'esprit national, que tout Grec comprend et sent avec amour (...)*. Son analyse macrosociologique s'inspire de la méthode structuro-génétique, qui prend en considération la détermination des conditions sociales et historiques de l'existence d'une œuvre littéraire. En contiguïté avec cette approche, l'auteur s'appuie sur les conceptions de Lukacs sur la littérature, ratifiées par Lucien Goldman, à savoir que le sujet de toute œuvre créatrice humaine est sociale avant d'être individuelle. Le Toré est en accord avec cette conception car il n'y a aucun auteur, il est supposé que ses musiques et ses paroles proviennent d'origines différentes. En observant la composition des paroles,

il semble qu'elles sont faites d'un ramassis de vers, de sources dispersées, mémorisées et transmises par l'oralité collective. Ces vers sont le produit d'innombrables mélanges culturels produits par tous les déplacements par lesquels sont passés les ancêtres des Potiguara.

Sur le Toré, il existe seulement des réflexions, des suppositions ; il n'est pas certain, pour ceux qui étudient les Indiens du Nordeste, l'origine du Toré. En général il est accepté comme le produit des interactions entre les divers systèmes xamaniques missionaires coloniaux.

Cette origine est une hypothèse pour expliquer la diversité des pratiques du Toré dans le Nordeste. Il existe deux formes d'exécution du Toré, et les deux se rencontrent sur le littoral de l'État de Paraíba, sur une distance d'environ 70 km. L'une des formes se rencontre parmi les populations des anciens villages du littoral nord (Monte-Mór et Baia da Traição ) et l'autre sur le littoral sud (Alhandra, Conde ) où est pratiqué le culte de la « juremá ». Le Toré de ces derniers villages, appelé *toré des caboclos* et *toré des maîtres,* est un rituel médiumnique qui comprend l'invocation d'esprits indiens, « maîtres caboclos » et « canindés », associé à l'ingestion du vin de la jurema, et qui est appelé péjorativement « catimbó ».

Les Potiguara du littoral Nord ne reconnaîtraient aucun rapprochement historique entre ces pratiques et leur Toré, où sont faites des prières, où il n'y a pas ingestion de boisson ni transe médiumnique et qui se présente associé au catholicisme. Cependant il n'existe pas de données, jusqu'à maintenant, qui permettent de discerner ce qui, du Toré, est antérieur à cette contribution religieuse, dans le cas où celle-ci y aurait été incorporée ; ou encore de savoir si le Toré a surgi à l'intérieur des villages sous l'influence des travaux de catéchèse. Historiquement, on sait que la catéchèse des Indiens Potiguara a commencé à partir de la fin du XVIème siècle et après l'expulsion des Hollandais et l'expansion des frontières coloniales jusqu'au sertão. Au XVIIème et XVIIIème siècles, plusieurs collectivités indigènes ont été réunies et catéchisées dans les villages des missions. Pendant la présence Hollandaise, au début du XVIIème siècle, on a enregistré l'existence de 14 000 Indiens répartis en 16 ou 18 villages, assistés par des prêtres franciscains, dans l'État de Paraíba.

René Vandezande, (1975) qui, dans sa recherche, a identifié de tels rituels se rapprochant d'autres torés localisés dans le Nordeste, défend l'idée d'un « complexe de la jurema ». Ce sont des références qui vont renforcer l'impression du sociologue Barcellos pour qui, à l'origine, le Toré Potiguara serait un produit de la culture des anciens villages de mission. Des données historiques prouvent que l'échange culturel, avec expériences médiumniques au moyen d'herbes, fait partie des traditions anciennes et, plus précisément, on a la certitude de l'existence de ces pratiques chez les « tapuias» constaté pendant l'invasion holandaise.(MOREAU et BARO,1979). On sait que dans la région d'Alhandra, où existe le *Toré des Caboclos,* il est plausible qu'à l'origine de cette différenciation du Toré dans les anciens villages de mission, il y ait eu une réaction religieuse contre les pratiques médiumniques et l'ingestion de la juremá en tant que drogue hallucinogène.

C'est donc à partir de toutes ces données historiques, sociales, anthropologiques que nous avons citées, que nous voulons affirmer la constatation de deux valeurs fortes qui ont historiquement résisté aux ruptures et qui font toujours référence pour la constitution de l'identité des Potiguara : le culte aux ancêtres et à la terre. Avec l'extinction des rituels anthropophages, le culte aux ancêtres a survécu à travers le Toré, qui a comme principale motivation d'entrer en contact avec les ancêtres. Et le culte à la terre se réalise aussi avec le Toré, auquel on doit participer les pieds nus, en contact avec la terre. Et c'est à travers le rituel Toré que s'exprime le noyau de la muséalisation de la vie par les indiens Potiguara.

Les Potiguara affirment que les ancêtres sont les "troncs vieux", et qu'ils (les blancs) ont coupé le tronc et les branches, mais ils n'ont pas retiré les racines. C'est une puissante référence de la mémoire qui reste vivante et se réaffirme avec la pratique du rituel. Divers témoignages sur l'expérience de participation au rituel Toré relatent que le contact avec les ancêtres et la terre à travers le rituel apporte une rénovation énergétique, qui libére de la fatigue, de la douleur, et même des faiblesses du corps âgé. C'est une richesse spirituelle, un don qui appartient à l'ethnie et qui doit être préservé. Et comme nous l'avons exposé, cette expérience peut se dérouler aussi avec les rituels dans les grottes ou dans la forêt, les cascades, les contacts avec les « enchantés ».

Par le Toré, il est possible de réaliser une conception synthétique de l'identité, la culture et la tradition indigène Potiguara, ainsi il constitue le principal lien avec les indiens du Nord Est. Il faut remarquer l'extension du Toré, car c'est le rituel diffuseur et identificateur de la culture des indiens du Nord Est[134]

Dans l'épistemologie de la muséologie, suivant l'analyse philosophique de BARAÇAL (2008) sur l'oeuvre de Stránský, la muséalité étudie la qualité de l'identité qu'un objet déterminé représente comme valeur de culture et de mémoire. La muséalisation est un processus motivé par la valeur de muséalité, constante de cette représentation. La valeur est connectée par un accord ontique avec le phénomène, car le musée est toujours motivé par la relation de valeur entre l'homme et la réalité. Le sens de la muséalisation de la réalité par le Toré, suivant la citation de CHAUÍ (2008) BARAÇAL,( 2008.) appartient au domaine de la métaphysique : pour le philosophe Heidegger, le « Ontique » se réfère à la structure et à l'essence propre d'un être, ce qu'il est en lui-même, son identité, sa différence face aux autres êtres. Comme il y a différentes régions ontiques, il distingue cinq grandes structures ontiques : les êtres réels naturels, les êtres réels artificiels, les êtres idéaux formés par la pensée logique, les valeurs (êtres qualitatifs positifs ou négatifs) et les êtres qui appartiennent à une réalité différente des choses, réalités, valeurs, appelées métaphysiques. Cette qualité métaphysique emprunte le caractère d'un phénomène complexe, comprenant des dimensions contraires, car il est reconnu qu'il joue en même temps un rôle essentiel dans la vie communautaire et dans la vie individuelle. L'affirmation de l'anthropologue Pacheco de Oliveira renforce notre hypothèse selon laquelle le Toré a permis de se faire rencontrer les éléments communs entre les différentes approches de la culture et de l'identité des peuples Potiguara.:

> «Comme un caléidoscope, le Toré réordonne et élabore les multiples savoirs sur la nature, le temps et l'imaginaire social, en célébrant la vue, la création permanente et en affirmant la possibilité future d'une communauté imaginée et bienfaisante entre tous ceux qui participent d'elle.» (OLIVEIRA, 2005:10)

En tant que rituel, il est le champ par excellence pour transmettre et conserver ces

pratiques instituées par les ancêtres, en elles-mêmes facteur privilégié de la compréhension d'une tradition. Autrement dit, ces traditions, pour être incorporées aux pratiques de la survie et à la relation avec l'environnement naturel, intègrent des éléments communs d'identification à tous, articulés à une cosmologie, qui constitue l'épine dorsale pour la composition des valeurs, coutumes et pratiques culturelles. Dans le rituel du Toré il y a une unification des expressions culturelles sous ses multiples formes : musique, danse, chansons, artisanat, dessins et peintures corporels, boissons, fumée, et aussi éléments de la langue.

En même temps qu'au niveau politique il s'inscrit dans un contexte relationnel, comme une performance qui réalise pleinement l'affirmation de l'identité ethnique, il renforce les rapports sociaux, car il s'opère un rite de guérison des conflits à travers une socialisation dans la tradition religieuse ancestrale, en renforçant l'union de l'ethnie des vivants et des morts, pour célébrer la vie sur la terre.

Considéré comme un champ privilégié du fait qu'il fait converger identité culturelle, religion, parenté, réseaux de solidarité, travail et ethnicité, ce qui en fait l'expression emblématique des peuples indigènes du Nordeste, le Toré est le « Lieu de mémoire » des Indiens du Nordeste, selon la pensée et la proposition de Pierre Nora[1]. Étudier le Toré dans cette perspective, c'est lui permettre de révéler la valeur qui lui est attribuée.

# III - Troisième partie

# Les Activités de résistance : éducation, culture indigène et lutte pour la terre.

# A- A la Recherche d'Autonomisation

> « Le Mouvement indigène est caractérisé comme un ensemble articulé de dirigeants, les peuples et les organisations indigènes qui se mobilisent pour la défense de leurs droits dans un programme commun de lutte, mettant en évidence la question des terres, de l'éducation et de la santé. » (MEDEIROS, 2012 :3)

Les Musées, dont le rôle est celui de facilitateurs dans ce long parcours du combat du peuple brésilien pour un accès égalitaire à la connaissance, viennent de faire l'objet de nouvelles luttes de la part des catégories sociales impliquées dès l'origine. À cet égard, il faut souligner que le mouvement indigène, grandement encouragé à assurer le droit des indiens sur leur territoire traditionnel, a commencé à prendre conscience de l'importance de maîtriser la connaissance des blancs, d'apprendre leur langue, bref, de s'insérer dans un rapport de concurrence et par là accéder à l'autonomie et à l'égalité. Cet effort collectif entre les Indiens, les indigénistes[135] et les indianistes, surtout à partir de 1991 où la responsabilité de l'éducation des indiens a été transférée de la FUNAI au MEC, entraine un besoin de planification pour l'achèvement des décisions constitutionnelles en matière d'éducation[136]

La problématique de l'éducation indigène au Brésil tourne autour de la nécessité de rompre avec le modéle assimilationniste implanté par l'État dès la création de l'institution indigéniste avec son modèle tutélaire. Suivant le principe assimilationniste, l'institution indigéniste a offert une éducation aux indiens sur la base des éléments de la culture nationale, avec l'objectif de leur faire intégrer ses valeurs et en même temps de les maintenir dans une formation primaire, sans leur donner les ressources de connaissance et la formation nécessaire pour mener à bien leur autogestion, les laissant dépendants du régime tutélaire.

Le conflit pour la terre et la conservation de ses ressources a exigé du peuple indigène la formation d'une conscience ethnique. C'est une construction du caractère qui a besoin d'une éducation spécifique et particulière à chaque groupe, pour

contribuer au renforcement de leur identité. Celle-ci se consolide à travers les pratiques culturelles, la communauté de partage et les innombrables registres conservés et transmis depuis des générations, qui assurent aux associations fondatrices la nécessaire constitution d'un support de référence. Ce mécanisme sert au préalable à la définition des contours physiques et spirituels de leurs territoires. Avec une base de référence consolidée, il sera possible d'intégrer des évolutions épistémologiques à travers « l'écologie des savoirs », sans provoquer une « tragédie » au sens webérian de la culture. C'est dans ce sens que nous inscrivons notre prise de position et que nous orientons notre contribution à la recherche sur l'interculturalité.

## Education Indigène

Araci Aguiar Medeiros, dans sa thèse de doctorat concernant le domaine de la Politique Scientifique et de la Technologie, étudie l'expérience d'interaction de l'Université avec le Mouvement indigène, afin d'identifier comment s'articule l'interaction entre les deux types de connaissances (scientifiques et traditionnelles). L'auteur a conduit ses analyses en prenant comme base la proposition de l'Écologie des Savoirs du sociologue Boaventura dos Santos.

Les donnés relevées par les observations ethnographiques, les entrevues et recherches de l'auteur constituent une importante contribution pour la compréhension de la problématique et de sa dynamique à partir des années 1970. C'est à ce moment qu'ont commencé les expériences dans le champ de l'éducation indigène bi-langue au Brésil, déterminé par le « Statut de l'Indien »(1966) en reconnaissance des exigences de la Convention no. 107 de l'Organisation Internationale du Travail (OIT) (1957).

> « Pour répondre à cette détermination du Statut d'Indien, la solution adoptée par la FUNAI était d'impliquer les membres de la communauté comme moniteurs bilingues. Donc, plusieurs jeunes des villages ont commencé à agir comme auxiliaires aux enseignants linguistes du SIL et d'autres missions religieuses, avec la fonction de traducteurs des enseignants non indiens dans les activités d'alphabétisation des enfants et des jeunes monolingues dans leur langue maternelle. » (MEDEIROS, 2012 : 26)

Selon MEDEIROS, le fait de créer la catégorie «moniteur bilingue» dans la répartition du personnel de l'agence indigène, a contribué à l'amélioration de la langue de chaque groupe ethnique. Avec l'intensification du mouvement de la scolarité pour les peuples indigènes, le défi de former des moniteurs indigènes dans les écoles de village a été résolu grâce à des accords impliquant la FUNAI, la SIL,[137] l'Eglise Évangélique de la confession luthérienne au Brésil (IECLB). Plusieurs moniteurs des cours de formation bilingues ont ainsi été formés dans l'objectif de l'éducation bilingue et biculturelle. Ce processus a contribué à renforcer les dirigeants indigènes qui ont commencé à étudier et à rester dans les villages. D'autre part, les enseignants non Indiens, par manque de formation spécifique, ont commencé à quitter leur fonction dans les écoles de village. Ainsi, les moniteurs bilingues indigènes ont assumé de poursuivre l'enseignement dans les écoles de village dirigées par la FUNAI.

Les organisations civiles[138], selon MEDEIROS, « ont commencé à remettre en question les activités éducatives de la FUNAI et les missions traditionnelles comme le SIL, en proposant des modèles alternatifs de scolarité » [139]. Depuis les années 1970, l'école est considérée comme un thème central pour la réalisation de l'autonomie et de renforcement de l'identité. Les résultats de la mobilisation des peuples indigènes au Brésil et de leurs organisations, avec le soutien des secteurs organisés de la société civile, peuvent être vérifiés par des changements, à la fois en droit et en politique gouvernementale. L'éducation scolaire indigène est une des zones les plus importantes de ces changements. (MEDEIROS, 2013)

Ainsi s'est constitué un bagage critique qui a permis le remplacement d'un concept assimilationniste de l'éducation indigène, de la domination et de l'homogénéisation culturelle, par une conception guidée par le pluralisme culturel, en adoptant les principes de la différence, de la spécificité, du bilinguisme et de l'interculturalité.[140]

Dans la perspective assimilationniste, l'Indien a été traité comme une catégorie sociale transitoire, qui doit être intégrée dans la communauté nationale selon la définition au niveau national du "Statut de l'Indien" (1973) et au niveau international, selon les termes de la Convention 107 de l'OIT (1957) qui établit que l'éducation devrait être «ciblée pour l'intégration dans la communauté nationale." Actuellement,

l'ajout d'une nouvelle structure juridique à la Constitution Fédérale de 1988 et la ratification de la Convention 169 / OIT consolide cette avancée. Ces acquis représentent un progrès pour l'avenir des peuples indigènes et des minorités ethniques, concernant leur droit à conserver leurs cultures, langues et traditions. Mais la reconnaissance de l'exercice des droits culturels n'est pas encore terminée au sens juridique. Le nouveau Statut des Peuples Indigènes, remplaçant le «Statut d'Indien» créé par la loi 6001 du19/12/1973, attend depuis de nombreuses années l'approbation du Congrès National. Ce nouveau statut traite de la régulation des droits prévus dans ces deux lois, pour finaliser le dépassement de la vieille perspective assimilationniste.

Le 13 Septembre 2007, l'Assemblée générale de l'ONU a approuvé la «Déclaration sur les Droits des Peuples Indigénes". La Déclaration se compose de 46 articles qui affirment le droit des peuples indigènes à l'autodétermination, à la conservation de leurs caractéristiques politiques, économiques, sociales et culturelles. Elle garantit une protection juridique des territoires indigènes et des ressources naturelles, soutient la nécessité d'information, de consultation et de consentement préalable de la part des peuples autochtones avant l'adoption de mesures législatives, administratives ou la création d'infrastructures qui leur sont destinées, ainsi que le droit à conserver leurs cultures.

Ce processus a été le résultat d'un grand mouvement de la société civile au niveau national et international, dont les objectifs libertaires se voient consolidés par l'implication des minorités. L'éducateur brésilien Paulo Freire, au début des années 70, a identifié ce bouleversement social dans un texte qui a été lu à la Rencontre de Santiago de l'ICOM en 1972. Paulo Freire, en tant qu'exilé politique au Chili, s'est vu interdit de participer à la Rencontre par l'Ambassade du Brésil.

> "(…), le peuple, dans la phase antérieure de fermeture de notre société, était immergé dans le mouvement de l'histoire, mais, avec l'ébranlement de la société et son entrée dans l'ère de transition, il émerge. Dans son état d'immersion, il était simplement spectateur de l'évolution, mais bientôt, apparaissant sur scène, il décroise les bras, il renonce à l'attentisme, et fait connaître sa volonté d'intervenir. Il ne se contente plus d'assister, il veut participer. » (Freire, 1992 :202,203)

L'adoption de la pensée de Paulo Freire[141] est également perceptible dans les pratiques éducatives avec les indiens et les minorités en général ainsi que dans les pratiques éducatives des musées au Brésil. Araci Aguiar Medeiros a expliqué comment cette émergence de la société indigène au Brésil s'est produite en rapport à l'avancée des pratiques éducatives.

> Cette réalisation politique, juridique et sociale sur la scène nationale est le résultat de quatre décennies d'actions collectives du Mouvement Indigène, qui a organisé un changement de paradigme dans la politique indienne, basé sur le principe du droit aux différences culturelles, ce qui permet de reconnaître la perspective et l'affirmation d'une société nationale multilingue et multiculturelle. (MEDEIROS, 2013 :74)

Selon l'auteur, à partir de cette réalisation de la politique éducative dans les années 90, l'école a été prise en charge par les peuples indiens en tant que nécessité après le « contact », devenant un espace de construction et d'affirmation de leurs identités. Les peuples indiens se sont saisis de l'éducation scolaire différenciée en tant qu'outil leur permettant de parler d'eux-mêmes, de leur langue et de leurs traditions. L'affirmation des droits éducatifs différenciés était fondamentale pour les indigènes afin de s'affirmer en tant que sujets. Selon l'auteur, les réunions pour discuter de l'école indigène, intégrant des éducateurs et des chercheurs universitaires liés à des organisations indigénistes et des dirigeants indiens, étaient à l'époque des initiatives pionnières et décisives pour le processus de réorganisation de la société civile et l'organisation du Mouvement indigène dans le pays. D'autre part, la garantie constitutionnelle d'une éducation spécifique et différenciée pour les peuples indigènes est le fruit de propositions du milieu scolaire indigène, découlant des expériences locales menées sous la responsabilité des ONG et du Mouvement Indigène, les deux étant nés de luttes politiques plus larges, comme la démarcation des terres qui a eu lieu en particulier dans la région amazonienne dans les années soixante-dix. Ainsi, ces propositions résultent d'un contexte articulé autour du dialogue. La participation conjointe des éducateurs, des anthropologues, des indigénistes et des dirigeants indigènes dans différentes communautés, depuis plus de vingt ans, a développé des expériences alternatives d'éducation scolaire qui

fournissent la base pour le modèle actuel de l'école bilingue et interculturelle axée sur la participation des enseignants indigènes.

> Nous pouvons voir pendant cette période que la construction d'un nouveau modèle spécifique et différencié de l'éducation scolaire des indiens va de pair avec l'organisation du Mouvement Indigène. Jusque-là, l'histoire de l'éducation scolaire indigène au Brésil se composait d'un enseignement aux Indiens et non avec les Indiens. Le droit à l'éducation différenciée et spécifique constitue l'un des principaux objectifs de la lutte du Mouvement Indigène, avec les idéaux de l'autodétermination. (MEDEIROS, 2013 :75)

Le défi qui se pose pour la formation des professeurs indigènes est de répondre aux demandes du mouvement indigène.

Depuis les années 90, quand a commencé la mobilisation centrée sur l'efficacité de l'éducation indigéne spécifique et différenciée dans les écoles de village, selon MEDEIROS, les principales revendications dans cette période concernaient le développement des pratiques éducatives dans les écoles des l'autonomie et le renforcement de l'identité. Ils proposent un programme sur deux axes : la valorisation de la diversité culturelle, en créant un espace de dialogue et de coexistence entre les différentes visions du monde, et le développement des connaissances utiles à la défense de leurs droits constitutionnels, notamment la délimitation des territoires.

A côté de ces questions de contenu de l'enseignement, il y a la question de la prolongation de cette formation, car les étudiants de dernière année de l'école élémentaire et de l'école secondaire demandent à poursuivre leurs études dans les villages où ils vivent. D'ailleurs, avec l'accélération de la régularisation des terres indigènes, l'enseignement supérieur pour les Indiens va leur permettre de gérer eux-mêmes leurs territoires, de planifier et développer des projets pour le bénéfice de leurs communautés. Par conséquent, ce contexte nécessite la présence de

professionnels indigènes capables d'articuler les connaissances traditionnelles de leur peuple avec la connaissance scientifique devant répondre à leurs besoins.

> « En réponse à la demande du Mouvement indigène pour la formation des enseignants au niveau collégial, à partir des années 2000, des cours de premier cycle interculturels ont été mis en œuvre dans plusieurs universités. Certains projets ont émergé des Mouvements d'Indiens en commun avec l'université, mais aussi avec d'autres programmes spécifiques du gouvernement fédéral, comme le PROLIND, lié à MEC / SECAD. (MEDEIROS, 2013 )

MEDEIROS a présenté les impacts positifs de ces expériences dans la formation des enseignants indigènes :

Selon le recensement de 2010 (MEC / INEP), sur les 12 000 enseignants indigènes comptabilisés dans les écoles, cinq mille ont déjà accédé aux cours supérieurs ou préparent l'obtention du diplôme ; en 1999, seulement un pour cent des enseignants autochtones avait obtenu le Magistère de l'enseignement supérieur.

L'expansion des écoles indigènes permet aux enseignants et aux étudiants de rester dans leur communauté et favorise un processus permanent de réévaluation.

Pour les enseignants indigènes, le titre de licencié les rends plus compétents au regard de la société dans laquelle ils s'inscrivent, que ce soit pour la défense, le renforcement de l'identité ou l'autonomie du groupe par rapport à cette société dans laquelle il doit interagir de plus en plus fréquemment.

Cependant, leurs actions ne se sont pas encore transformées en une politique permanente de l'inclusion des peuples autochtones dans l'enseignement supérieur, ni de la part du Ministère de l'Éducation, ni des universités. Seuls l'UFMG et l'UFRR ont converti leurs programmes ou projets de cours de premier cycle interculturel en cours offerts régulièrement par l'institution, avec afflux permanent d'étudiants indiens.

Comme nous l'avons déjà expliqué, la proposition du Cours Supérieur de l'UNEMAT pour la formation des professeurs indigènes est partie d'une constatation, de la part de l'ethnie concernée, d'un manque d'enseignants indigènes, et il existe bien une situation d'émergence dans l'avancée du mouvement indigène. Cette circonstance

fut propice à l'expérimentation interculturelle car Medeiros, remarque que 'l'écologie des savoirs' s'échange à travers une forme d'extension, non pas à l'intérieur de l'Université mais au contraire du dehors vers le dedans de l'Université. Ceci va promouvoir « des dialogues entre le savoir scientifique ou humaniste produit par l'Université et les savoirs laïques, populaires, traditionnels, indigènes, d'origine africaine, (...) qui circulent dans la société » (SANTOS, 2004 :76-78).

Mais il faut surtout remarquer un autre potentiel qui se révèle. L'Université, comme institution sociale privilégiée, en offrant des cours supérieurs, a permis l'agrégation d'une large répresentativité des ethnies indigènes,[142] rassemblées autour d'un même objectif : obtenir la formation en tant qu'action amplifiant la connaissance dans chaque communauté. Cette situation privilégie des interactions non systématisées, motivées par les rapports de réciprocité qui certainement seront le plus enrichissants pour la traduction des savoirs et des pratiques. Il y a un énorme potentiel anti-systémique grâce à sa capacité d'articulation, liée aussi aux mobilisations du mouvement indigène, ce qui est prometteur au moins au niveau des pratiques sociales.

> « Le travail de traduction se concentre à la fois sur les connaissances et les cultures d'une part, et les pratiques et les agents sur l'autre. Au-delà, en plus de ce travail on doit identifier ce qui les unit et ce qui les sépare. Les points communs représentent la possibilité d'une agrégation ou d'une combinaison de la base, (...) Le travail de traduction est essentiel pour définir concrètement à chaque moment et dans le contexte historique, quelles sont les constellations de pratiques ayant le plus grand potentiel contre-hégémonique. » (SANTOS, 2012 :806)

## La Traduction Comme Pédagogie d'Interculturalité

Dans les réfléxions théoriques et épistemologiques pour le développement du projet de recherche « Réinvention de l'émancipation sociale », le sociologue Boaventura de Sousa Santos part de l'hypothèse que les conflits entre la mondialisation néolibérale hégémonique et la mondialisation contre-hégémonique sont plus intenses dans le contexte des pays semi-périphériques comme le Brésil. Dans certaines zones ces conflits produisent: la démocratie participative, le système de production alternative, l'économie solidaire, le multiculturalisme, les droits collectifs, le pluralisme juridique

et la citoyenneté culturelle, alternatives aux droits de propriété intellectuelle, la biodiversité capitaliste, le nouvel internationalisme du travailleur. SANTOS (2012 :777).

L'étude épistémologique mentionnée par l'auteur expose un instrument de combat contre la pensée hégémonique, -par ailleurs déjà très critiquée[143]- pensée qu'il a nommé raison indolente. Cette raison « est sous-jacente, sous ses diverses formes, à la connaissance hégémonique, à la fois philosophique et scientifique, produite en Occident au cours des deux cents dernières années». Dans sa critique de la raison indolente, il distingue quatre manières différentes de la décliner : la raison impuissante, la raison arrogante (qui se voit indépendante et autosuffisante), la raison métonymique (qui considère qu'il n'existe qu'une seule réalité, c'est une partie qui se pose comme le tout), et la raison proleptique (responsable d'une vision linéaire, le futur est le présent). Cette critique l'a conduit à élaborer la sociologie des absences et la sociologie des émergences, que la traduction vient compléter. Cette monoculture rationnelle a créé différentes logiques de non-existence de ce qui est différent. La raison métonymique, une des formes qui est à la base de cette pensée se nourrit d'une notion de totalité pour établir la forme de l'ordre. Le tout a la priorité absolue sur chacune des parties qui le compose.

> Pour la raison métonymique aucune des parties ne peut être pensée en dehors de la relation avec le tout, créant une fausse homogeneité entre le tout et les parties. Le Nord n'est pas intelligible en dehors de sa relation avec le Sud, comme la connaissance traditionnelle n'est pas intelligible sans égard à la connaissance scientifique ou la femme sans l'homme. Donc, il n'est pas adrnissible qu'un élément de l'autre partie ait une vie propre au-delà de ce qui lui est conféré par la relation dichotomique et qui peut être un autre ensemble. Par conséquent, la compréhension du monde que la raison métonymique favorise est non seulement partielle, elle est intrinsèquement très sélective. La modernité occidentale, dominée par la raison métonymique, a non seulement une compréhension limitée du monde, mais aussi une compréhension limitée de soi-même. (SANTOS, 2012 : 782)

Pour que l'interculturalité - en tant que dialogue entre les différentes cultures - devienne possible, nous partons du principe qu'il faut auparavant l'existence

d’une intelligibilité réciproque. Pour avancer dans nos réflexions, nous devons approfondir le concept de « traduction », dans le sens où il est adopté par Boaventura dos Santos.

> Le travail de traduction est complémentaire à la sociologie des absences et à la sociologie des émergences.Si ceux-ci augmentent considérablement le nombre et la diversité des expériences disponibles et possibles, le travail de traduction vise à créer l'intelligibilité, la cohérence et la coordination dans un monde enrichi par cette multiplicité et la diversité. (SANTOS, 2006 :807)

Le travail de traduction est le résultat de la rationalité cosmopolite, une construction qui résulte de la critique de la raison indolente, responsable « d’un cercle d’occultation et de discrédit induit par le rejet d’expériences innovatrices ». La compréhension du monde dépasse la compréhension occidentale dont la forme crée et légitime le pouvoir social avec une conception particulière du temps et de la temporalité, fondée sur la contraction du présent et l'expansion du futur.

> ‘« La rationalité cosmopolite dans cette phase de transition devrait suivre le chemin inverse: élargir le présent et contracter l'avenir. C’est seulement ainsi qu’elle peut créer l'espace et prendre le temps nécessaire pour apprendre à connaître et à apprécier l'inépuisable expérience sociale qui est en cours dans le monde d'aujourd'hui. Pour développer le présent, je vous propose une sociologie des absences; pour contracter l'avenir, une sociologie des émergences. Au lieu d'une théorie générale, je propose le travail de traduction, une procédure capable de créer une compréhension mutuelle entre les expériences possibles et disponibles sans détruire leur identité ".( SANTOS, 2006 :779)

Ce sont des présupposés basiques qui vont permettre de comprendre la pédagogie adoptée dans les séances du Cours supérieur de l’Université de Mato Grosso, l’UNEMAT pour la formation des professeurs indigènes, à partir de la présentation d’Araci Aguiar Medeiros dans sa thèse.

Par rapport à la proposition de l'Écologie des Savoirs du sociologue Boaventura dos Santos, Araci Aguiar Medeiros a soulevé dans sa thèse des facilités et des défis à

travers les études empiriques menées pour les cours de la graduation de niveau supérieur complet destinés à former des enseignants indigènes, résultats de l'interaction de l'Université d'Etat du Mato Grosso (UNEMAT) [144] avec le Mouvement Indigène.

> « Les résultats montrent que les Cours du Projet du 3ème degré Indigène sont configurés comme des «zones de contact» dans lesquelles se confrontent des personnes de différents groupes ethniques, avec leurs expertises et leurs savoirs, un espace d'interaction entre les différents types de connaissance (scientifiques, technologiques, traditionnelle, de sens commun, etc.) et de multiples façons de voir et de penser le monde. Cette dynamique fertilise le processus de production de connaissances, la promotion de l'écologie de la connaissance avec des conséquences à la fois pour l'université et pour les communautés indigènes. Ce sont des pratiques qui favorisent une nouvelle cohabitation active entre les connaissances, sur l'hypothèse que toutes, y compris les connaissances scientifiques, peuvent s'enrichir dans ce dialogue. (MEDEIROS, 2013 :11)

Ces zones se caractérisent par la disparité entre les réalités en contact et l'inégalité des relations de pouvoir, l'exemple le plus frappant étant la confrontation du colonisateur / colonisé et la zone épistémologique entre la science moderne et de le savoir ordinaire. A partir de cette identification et pour se confronter à elle, nous devons reconstruire les zones de contact telles que réclamées par la raison cosmopolite. A propos des attributs épistémologiques de la zone de contact cosmopolite, Santos part du principe que chaque connaissance ou pratique doit déterminer ce qui est mis en contact avec qui. Les «zones de contacts» sont un concept qui a été appliqué en anthropologie afin d'organiser l'analyse des situations de conflit entre frontières. En ce sens, Santos (2012: 808) précise en note de fin de page qu'il est en désaccord avec les formulations de Mary Louise Pratt, quand elle suggère comme « zones de contacts » des rencontres entre des ensembles culturels. La zone de contact peut impliquer les différences culturelles sélectionnées et partielles, des différences qui dans un espace-temps donné sont en concurrence pour donner du sens à un plan d'action particulier.

Les critères de sélection dans les zones de contact multiculturelles, en tant que zone de confrontation, devraient être en correspondance avec chaque pratique culturelle. Les aspects jugés trop centraux ont tendance à ne pas être mis en péril par la confrontation que la zone de contact peut présenter, il y a aussi des aspects qui sont intrinsèquement intraduisibles dans une autre culture. Les décisions qui font partie de la dynamique de travail qui devront être améliorées sont également soumises à examen. Nous voyons que la stratégie d'action repose sur le choix des éléments culturels, mais ici est prévu le dépassement des luttes spécifiques pour les projets futurs qui concernent une bien plus grande collectivité. Il l'a appelé raison cosmopolite dans le but d'élaborer un projet contre l'hégémonie de la mondialisation. En ce sens, SANTOS désigne le "Forum Social Mondial" comme étant une étape importante pour la formation de réseaux transnationaux des mouvements contre-hégémoniques.

> "Le travail de traduction est devenu, ces derniers temps, encore plus important, au fur et à mesure qu'il mettait en place un nouveau mouvement contre-hégémonique ou anti-systémique. Ce mouvement désigné à tort comme un mouvement anti-mondialisation, a proposé une mondialisation alternative à la mondialisation néolibérale à partir des réseaux transnationaux de mouvements locaux. Après avoir attiré l'attention des médias en Novembre 1999 à Seattle, il a acquis sa première forme d'organisation mondiale lors du Forum Social Mondial de Porto Alegre en Janvier 2002 » (SANTOS 2012 :806).

SANTOS fait également remarquer que le budget participatif peut permettre un potentiel de traduction en matière de réseaux transfrontaliers. Ceci nécessite un effort de traduction gigantesque, ce qui démontre la complexité des questions auxquelles ce travail de traduction prétend répondre.

> "Qu'y a-t-il de commun entre le budget participatif, désormais en place dans de nombreuses villes d'Amérique latine et la planification démocratique participative des panchayats en Kerala et au Bengale Occidental en Inde? Que peuvent-ils apprendre les uns des autres? A quels types d'activités mondiales contre-hégémoniques peuvent-ils coopérer ? "(SANTOS 2012 :807).

Tous ces exemples démontrent que la traduction proposée par SANTOS est un travail collectif. Ce défi, présent dans les recherches multidisciplinaires, a été

explicité par Erwin Panofsky, qui a donné un exemple de traduction dans l'introduction de son œuvre "Architecture Gothique et Scholastique". Selon lui, pour que l'historien puisse arriver à une classification de son matériel en "époques", selon la définition du lexique "périodes historiques différenciables", il faut trouver l'unité interne. S'il veut réellement démontrer une telle unité, il doit recourir à l'analogie entre des phénomènes distincts comme les arts, la littérature, la philosophie, les tendances sociales et politiques, etc…La difficulté pour établir un tel parallélisme entre différents domaines de connaissance, c'est qu'il va exiger du scientifique un dépassement de sa frontière de connaissance.

## Un Dialogue Entre Zones de Contact

Pour approfondir la question des 'zones de contacts', nous allons présenter l'observation faite par MEDEIROS dans le cours des sciences sociales de la discipline d'anthropologie, dispensée par la professeur Maria Denise Fajardo (post-doctorant d'anthropologie/USP), dans la période du 01 au 05 / 02 / 2010.[145]

Dans la discipline de l'anthropologie, parmi les discussions observées dans la salle de classe, nous soulignons les suivantes :

Le professeur Denise a expliqué que le but de l'anthropologie est de montrer que le point de vue occidental sur le monde n'est pas le seul, et qu'il existe d'autres points de vue. Un étudiant a fait remarquer que dans sa compréhension, l'anthropologie est interdisciplinaire parce qu'elle parle de l'histoire, de la philosophie, etc. Selon le professeur, l'une des fonctions de l'anthropologie est de définir le concept de culture. Un étudiant a demandé si l'anthropologie veut expliquer comment le monde a commencé et le professeur a répondu que non, citant Darwin à propos de "l'évolution des espèces", et que l'anthropologie soutient l'idée qu'il est possible d'expliquer les origines du monde par d'autres cultures / ethnies. Pour elle la société occidentale ne détient pas l'unique vérité et elle ne doit pas détruire d'autres vérités. Selon elle, il y a une célèbre image d'un scientifique italien qui montre l'homme au centre de l'univers. À ce stade, Darwin est important car il indique que l'homme n'est pas l'œuvre de Dieu, et n'est pas divin, que l'homme vient du singe, qu'il est un être imparfait ; l'homme est un être qui évolue comme les autres espèces dans le monde. Un

étudiant, Joel, de l'ethnicité Paresi, pose la question: à quoi croit l'anthropologue ? Réponse de l'enseignant: J'en suis venu à croire à tout, j'ai connu diverses religions et je ne veux pas savoir qui a raison, tout le monde devrait vivre avec l'autre. Joel soulève une autre question: Si un test demande l'origine de l'homme et si je dis que c'était une pierre, ce sera refusé ? Je dois répondre que c'est le singe? (Basé sur le concept de l'évolution), mais il y a tellement de singes prisonniers qui n'ont pas évolué. Comment comprendre si c'est vrai ou faux? Le professeur répond que les gens doivent avoir leur liberté. Joel insiste, mais nous sommes bloqués avec ce point de vue. Un des élèves, *Mebonmokrê,* note: l'explication du monde est venue du dehors, et questionne « comment savaient-ils qu'il existait des indiens ici »? Tous différents, la langue, la culture, le logement, etc. Comment est-ce pour l'anthropologue? Il continue : nos parents et grands-parents ont passé leur temps à nous conter notre histoire, la connaissance de notre peuple, je me sens à mi-chemin (traditions et science) avec ces deux explications, comment je fais? Parce que le système occidental n'est pas complètement ouvert. L'enseignant répond : vous marchez vers cela, en tant qu'exemples du 3ème degré indigène, de respecter les autres connaissances, ce qui pour l'instant est encore inégal, mais il y a déjà le dialogue interculturel, impliquant d'autres connaissances.

Ce témoignage met en lumière le conflit le plus important pour les peuples indigènes qui ont vécu isolés et qui sont obligés à la convivence avec une société aux valeurs tout à fait différentes. La façon relativiste dont l'enseignant a traité la question doit être révisée, car elle est une approche étrangère à la vision traditionnelle, difficilement traduisible, et qui pour cela rend le dialogue difficile. Dans les sociétés traditionnelles, les explications sur l'origine de la vie, la raison de l'existence humaine, appartiennent au domaine du sacré et constituent un axe autour duquel s'organise leur mode de vie.

> Toute l'existence de peuples anciens et en général les peuples traditionnels est dominé par deux idées clés, le Centre et l'origine. Dans ce monde spatial dans lequel nous vivons, chaque valeur se réfère de quelque manière a un Centre sacré, que est le lieu où le ciel a touché terre. Il va de même par rapport a l'origine qui est le moment presque intemporel au quel le ciel était proche et les choses terrestres étaient encore semicelestes. Être conforme à la tradition est rester fidèle à l'origine et pour la même

> raison,ce placé au centre; est se garder à la Pureté première et la Norme Universal . Au comportement des peuples anciens et tradlclonels tout est expliqué, direct ou indlrectement, pour ces deux idées, qui sont comme les points de repère dans le monde incommensurable et dangereuse de les formes et le changement.(SCHUON, Frithjof,1980 :9)[146]

Dans ce sens, pour suivre une « Écologie des Savoirs », les explications sur l'origine de la vie appartenant à une cosmologie devraient être considérées comme une source de recherches aussi valide que les théories venues de l'Occident. Ted Henrique S Cézar, dans sa dissertation de maitrise de Préservation du Patrimoine Historique se rapporte aux recherches de Reichel-Dolmatoff résultat d'un travail de partenariat entre le IPHAN et les peuples du Haute Xingu. Dans ses recherches il y a identifié des objets de révérence que sont relationnés aux divinités qui fournissent les conditions de vie dans ce monde. Selon leurs récits, les gens appelé de î'ta-masa (gens de pierre). avaient une durée de vie tellement longue qu'ils ce sont installés le long des fleuves, des cascades où sur les montagnes où **ils vivent jusqu'à aujourd'hui,** comme résidants où sinon parce qu'ils ont été transformés en pierre. (CÉZAR, 2012)

Ainsi, dans un temps qui remonte très loin, la pierre a été vénérée comme reflet de la lumière du soleil, la source de vie. La vénération des dieux solaires a été présente dans la civilisation maya, et selon les recherches archéologiques développées par le musée Emile Gueldi en Amazonie, il y a eu de nombreux échanges entre la côte du Pacifique, les Andes et la forêt tropicale. Carlos Fausto dit que depuis une période lointaine, remontant peut-être au VIème millénaire avant J.C., il y avait une interaction importante et que cette interaction s'est réalisée dans le sens ouest-est, comme par exemple la diffusion des idées et techniques des Andes vers la forêt.

Rien ne devrait nous faire perdre cette notion dans nos approches sur ces peuples ayant de profondes différences. Aussi, le concept de tradition ou de savoir traditionnel est habituellement traité d'une manière superficielle, alors même que c'est un thème qui a fait l'objet d'études approfondies incluant l'histoire des religions, des symbolismes, de l'ésotérisme, autant de connaissances qui forment le socle de la culture orientale.

## Des Dialogues Interculturels

Nous présentons l'exemple communiqué par Araci Medeiros, le quatrième exercice qui vise à cartographier l'organisation spatiale des villages et le travail produit par les enseignants et les étudiants indigénes en 2005 dans les terres indigènes Potiguara.[147] Ces deux exemples à partir des réalités très différentes, sont démonstratifs des difficultés et facilités que l'on rencontre dans les zones de contact. Comme elles sont toujours sélectives, parce que les connaissances dépassent ce qui est mis en contact, on a vu l'importance de la systématisation et de l'objectivité pour exploiter ce qui est le plus pertinent. Et il faut reconnaitre la position soutenue par Santos ( 2012: 809) que seul l'approfondissement du travail de traduction va permettre d'apporter dans la zone de contact les aspects que chaque connaissance ou pratique considère comme le plus central ou pertinent.

Medeiros a présenté les résultats de l'ethnographie réalisée dans la salle de classe, sur V Étapes des études présentiels à l'UNEMAT. Un autre exemple de dialogue interculturel entre les connaissances scientifiques et les connaissances traditionnelles indigènes, et des aspects d'observation interdisciplinaire dans certaines pratiques pédagogiques. Cette étape à partir de la thématique transversale du Territoire, a été développé le contenu des disciplines d'Archéologie et d'Anthropologie dans le cours de Sciences Sociales.

> «Pour la réalisation de ces pratiques dans la salle de classe, l'enseignant a invité les élèves à se regrouper par origine ethnique et à travailler à la production de la connaissance de l'archéologie, en soulignant l'importance des exercices, qui seront déposés à l'université comme un enregistrement pour identifier les aspects culturels du groupe ". (MEDEIROS, 2013 )

« Les élèves ont fait des présentations de cartes avec l'organisation spatiale de leurs villages, ils parlaient en Portugais, toujours calmement et en rythme. Comme exemple des treize œuvres présentés, nous mettons en évidence la présentation du Groupe Tapirapé, faite par les enseignants / participants au cours Alzirene, Kama, Koria, Rogério et Valmir, qui, bien que vivant dans différents villages ont décidé de

faire seulement une affiche montrant le plus grand village du peuple Tapirapé. Suit la présentation[148]

Le village Tapirapé est circulaire et en son centre se situe la maison des hommes (aucune femme ne peut y entrer), et un terrain de football lui fait face. Autour de la maison des hommes il y a plusieurs maisons de familles. La ferme est collective et distante d'environ trois kilomètres. La communauté décide de l'implantation du village, toujours relié à la nature. Il doit être à proximité des forêts et des rivières, ainsi que près d'une zone où il y a des matériaux pour la construction des maisons. Dans le village, la maison des hommes est semblable à un collège, où les jeunes apprennent l'art, la danse, la culture traditionnelle autochtone. La fête traditionnelle a lieu dans la maison des hommes et sur le terrain de football, là où se pratique le sport des blancs. Dans ce village, il y a de l'électricité et un réservoir d'eau. Pour eux, la préservation de la culture est un élément fondamental, le lieu sacré est dans une montagne, à une quinzaine de kilomètres du village. Les morts sont enterrés dans le sol de leurs propres maisons. Un des étudiants a demandé comment avait été prise la décision de mettre de l'énergie dans le village. Le groupe a dit qu'il y avait eu une discussion controversée car cette décision a des points positifs et négatifs. "Nous avons l'internet, la télévision, la communauté se soucie de ce que les jeunes vont apprendre, à quoi ils vont s'intéresser. L'énergie a amené beaucoup de choses et nous devons faire attention à utiliser avec conscience la technologie, mais vous devez savoir ce qui se passe réellement dans le monde. » Une autre question / commentaire d'un des étudiants: «Nous savons que, avec l'arrivée de l'énergie, il y a des aspects positifs et négatifs pour les enfants. Avec la télévision et d'autres choses, les enfants n'assistent plus aux évènements culturels pour regarder la télévision. » L'étudiant qui fait une présentation sur le Tapirapé, répond que quand il ya une fête traditionnelle, la communauté a l'obligation d'éteindre le téléviseur et DVD, comme par exemple dans la "fête du garçon", pour que tout le monde puisse participer. Selon lui, le traditionnel est nos racines, notre identité. Lors de la pratique d'un match de football de non indiens, le téléviseur peut être connecté. Il est positif d'avoir la télévision, car elle sert à regarder le journal, qui apporte des nouvelles de ce qui se passe dans le monde, et avec le DVD nous pouvons regarder des films sur notre culture. Le négatif pour nous, ce sont les nouvelles, les bandits - nous, les Indiens prenons le plus grand soin de ne pas perdre notre culture, mais nous

sommes dans la mondialisation. Avec l'énergie, nous pouvons acheter un réfrigérateur, pour que le poisson reste frais longtemps, c'est juste à prendre pour la nourriture. Nous avons Internet, il y a un laboratoire avec des ordinateurs. Lorsque quelqu'un meurt dans le village, nous ne pouvons pas écouter de la musique ou allumer la télé pendant trois mois et c'est la famille du mort qui peut autoriser d'écouter de la musique, parce que dans cette période, nous pouvons entendre et chanter seulement nos chansons. Un des étudiants se renseigne sur la figure du chaman du groupe Tapirapé et l'un d'eux explique qu'autrefois seul le chaman était notre médecin. Aujourd'hui il est un leader compétent en plantes médicinales, à travers le rêve, il sait comment traiter le patient, quelle plante va servir, il est un grand sage. C'est lui qui a ouvert la place du village (qui est sacrée). Quand il ne savait pas, il se renseignait auprès d'un autre. Il y a deux types de chamans: le guérisseur et le sorcier. Ce dernier ne savait que tuer et était tué. Ce n'était pas bon pour nous. Aujourd'hui c'est différent, il y a la maladie des non-Indiens et le chaman doit travailler avec les médecins et les infirmières.(MEDEIROS, 2013 : 234,235)

Le travail produit par les enseignants et les étudiants indigénes Potiguara en 2005 a priorisé la représentation des valeurs et des propositions de ce groupe des étudiants et des enseignants indigènes[149]. La publication contient un recueil de textes issus des réunions, des débats, des rapports d'expérience contexte Potiguara visant à présenter un relevé de la mémoire ainsi que les résultats d'une réflexion sur des problèmes plus graves. Dans tous les textes s'exprime la préoccupation du sauvetage de l'histoire d'origine des villages, avec des références à ce qui est pertinent en tant que patrimoine collectif, mettant l'accent sur l'importance fondamentale de l'environnement et les menaces de destruction qui pèsent sur les villages. Comme processus de travail, les écoles ont adopté une méthodologie expérimentale par le dessin et la lecture. Les dessins et les textes élaborés par les étudiants ont eu recours à la mémoire des anciens, des dirigeants et des membres de la communauté, dont le but a été le sauvetage de l'oralité. Finalement les textes ont été finalisés par les enseignants. En plus de sauver la mémoire orale, le texte est une référence pour l'identification des valeurs patrimoniales qui sont actuellement véhiculées par la collectivité.

.

Les villages Jacaré de São Domingos, Lagoa Grande, Brasília, Jacaré de César e Caeira, sont unifiés par le fleuve da Ponte (du Pont)

> « La rivière du Pont a un affluent important pour notre village, la rivière Gurubu. Les rives de cette rivière, dans certains villages, souffrent à cause de la cupidité des hommes, avec la destruction de ses bancs, la laissant incapable de faire son chemin naturel, envasé dans certains endroits de son lit. Mais même ainsi, cette rivière est très importante pour le village, où de nombreuses familles survivent de la pêche artisanale. En elle nous trouvons plusieurs ruisseaux qui sont la pépinière de la vie aquatique et de ses environs. »
>
> « Chaque village qui est baigné par la rivière doit se réunir et promouvoir le reboisement de toute urgence, pour la faire respirer à nouveau.
>
> Nous devons éduquer notre communauté pour protéger et assurer le potentiel de l'eau dans le village par la revitalisation de la rivière, qui est une source naturelle d'eau potable et de nourriture ».( 2011 :

La principale menace pour la rivière du Pont et la rivière Gurubu est la combustion de la canne à sucre et l'utilisation de pesticides et d'engrais par les grandes installations.

> "Tout commence au mois d'Août, quand les propriétaires fournisseurs des usines commencent à pulvériser les cannes à sucre afin qu'elles mûrissent et soient prêtes pour la coupe. Notre village est complètement pris par la canne à sucre, ne laissant qu'une petite partie pour la plantation de cultures de subsistance pour la communauté.
>
> À la fin du mois d'Août, les grandes usines, comme Japungu, Monte Alegre et Mataraca commence le broyage et avec lui, le désespoir des communautés, brûlant la plantation pour la coupe à venir. Avec cela, l'air est pollué, apportant des maladies comme la fatigue, irritation aux yeux, des sécrétions persistantes provenant du nez, affectant principalement les enfants et les personnes âgées. (...) Les animaux qui vivent dans la plantation meurent brûlés, le sol est pauvre, pour chaque culture sont appliquées de grandes

> quantités d'engrais chimiques dans le but de développer des plantations.
>
> Dans la période de nettoyage des cannes à sucre, ils utilisent des pesticides à haut dosage pour tuer les mauvaises herbes, ce qui attaque le sol et même le sous-sol.
>
> Dans cette période d'application des pesticides, chaque fois qu'il pleut, le poison est entrainé dans la rivière, il contamine les ruisseaux, les plantes, le sol et tout ce qui vit sur lui."

A l'arrière-plan de cette situation tragique, il y a la constatation que la pauvreté associée au manque de conscientisation entretient la poursuite de cette violence généralisée.

"Il est à noter que d'autre part, il y a un avantage pour les personnes:

> Les parents, dans notre village, sont pour la plupart des travailleurs de ces usines; mais nous comprenons aussi que nous payons un prix très élevé pour ces emplois.
>
> Nos gens sont malades à cause de la mauvaise gestion de ces propriétaires des usines, qui ont en main le pouvoir de destruction, à cause de leur avidité pour l'or vert (la canne à sucre), ils laissent tout noir partout où ils vont.
>
> Nous pouvons planter dans des grottes, des régions de pierres ou dans des endroits qui sont devenus improductifs, abandonnés par eux. Nous vivons comme les esclaves de ces propriétaires d'usines, nous sommes des étrangers dans notre pays, empêchés de planter, de boire et de prendre notre subsistance. Nous ne pouvons plus rester muets.
>
> Nous voulons la justice, nous ne pouvons pas accepter ces excès et l'esclavage. Nous devons retrouver notre terre, pour être en mesure de donner une vie décente à nos gens afin qu'ils puissent naître, grandir, se reproduire, vieillir et mourir en paix ".

**Les pratiques éducatives de re-signification du rituel Toré.**

Le professeur Almir Batista da Silva, dans sa monographie sur la religiosité des indiens Potiguara, a présenté une ethnographie des rituels indigènes ressignifiée par la pédagogie de l'éducation indigène. L'École Indigène d'État d'Enseignement Fondamental et Moyen Pedro Poti, dans le Village São Francisco, présente un large flux des composants curriculaires différentiés, organisant le calendrier scolaire préétabli pour revitaliser la culture. Le rituel Toré est pratiqué dans la Semaine de l'Environnement, la Semaine Culturelle, la Semaine de Conscience Indigène et dans les Cérémonies de Conclusion des Cours de l'Enseignement Fondamental et Moyen. L'auteur, qui est professeur de langue Tupi, indique d'autres disciplines qui font partie du projet politique pédagogique de l'École s'inscrivant dans la réalité locale : l'ethnohistoire, la philosophie, la sociologie, les mathématiques, l'art et la culture indigène.

Comme exemple de ces pratiques de re-signification du rituel, nous le présentons lors de la Cérémonie d'obtention du diplôme de la 9ème année.

Normalement, au Brésil, à la fin de l'enseignement fondamental, a lieu une fête avec une Cérémonie de remise de Diplôme de Conclusion du Cours. L'École Indigène réalise alors cette fête selon le modéle culturel indigène. La première expérience a commencé à partir de la classe conclue en 2003 et s'est déroulée sur le terrain sacré du village S. Francisco, un large espace légèrement à l'écart du village, avec plusieurs arbres de noix de cajou et de châtaignes. Comme signe sacré, il y a une croix en bois rustique dans le centre de la cour. Un peu plus à l'est, il y a un chemin vers l'une des nombreuses grottes existantes, la plus proche de la cour. A l'entrée de la grotte, sous un arbre de « cupaiba », ont commencé les premiers moments du rituel. Les diplômés habillés en uniforme de l'école portaient une jupe en « embira de jangada », quelques-uns portaient le « Cocá », des bracelets et d'autres ornements indigènes.

Le rituel a pour but de « remercier le Père Tupã, l'esprit des ancêtres, les dirigeants indigènes, le directeur de l'École, les enseignants et le personnel, pour tout ce qui a été fait pour qu'ils arrivent à ce point d'achèvement d'une étape de leur vie. »

Ensuite, ensemble dans la grotte, en cercle, ils chantent et prient le Père Tupã, invoquant les esprits des ancêtres. Puis ils marchent dans la cour et sous la noix de cajou, a lieu la célébration rituelle du Toré. Tous se prosternent pour prier le Notre-Père en langage Tupi. Puis ils font le serment, également en Tupi, de renforcer la culture indigène. Après avoir donné la parole aux enseignants, aux parents et invités qui souhaitent aussi parler, a lieu la délivrance des diplômes. Chaque étudiant est appelé et accueilli par des applaudissements.

Finalement, l'École offre un déjeuner collectif sous les arbres de noix de cajou.

Un étudiant témoigne : «Je ne peux pas expliquer la joie que je ressens de voir mes parents avec des larmes dans les yeux ; alors qu'ils n'ont pas étudié, ils m'ont fait étudier, j'honorerai leurs efforts et me rendrai utile à mon peuple (Sara, village du Galego, 2010)

La plupart des enseignants sont indigènes, et les communautés d'où viennent les étudiants également. Ils se réjouissent de la possibilité que de jeunes indiens aient une école où étudier. "Aujourd'hui est donnée la possibilité aux indiens d'étudier. La voiture passe les prendre à leur porte et les ramène, chaque jour. De mon temps, on devait marcher jusqu'à la ville de Baia da Traição, il y avait trop de problèmes. (Nilda D., S. Francisco, 2010)

C'est un moment privilégié pour tous les Indiens, en particulier pour les parents qui ne possédaient pas la même possibilité d'étudier, et qui ont la satisfaction de savoir que l'école offre à l'étudiant le renforcement de leur culture.

Le Rite de Conclusion de l'Enseignement Moyen se réalise sur deux jours : le premier jour a lieu un rite d'achèvement et le lendemain, la partie sociale.

Les élèves se mobilisent pour assurer les provisions pour la fête, qui doit être ouverte à toute la famille et aux invités. Il faut qu'il y ait abondance de boisson et de nourriture.

Au début, la cérémonie a lieu sur le terrain sacré du village São Francisco, mais plus récemment, à partir de 2009, ils ont choisi l'embouchure de la rivière Camaratuba, dans le village de Cumaru. C'est un paysage d'une grande beauté. La rivière Camaratuba abrite une mangrove et elle constitue la limite

entre la municipalité de Mataraca et la baie de la trahison. Le local qui a été choisi pour réaliser le rituel se trouve sur une zone qui est recouverte d'eau quand la marée est haute, mais tous comptent sur la synchronicité avec le rythme de la nature, et avec le rituel du Toré, il se produit une puissante intégration des indiens avec le site sacré.

Les participants passent par les mangroves dans des pirogues pour arriver au local et le leader invite les personnes présentes à faire un cercle, plaçant au centre des objets comme les diplômes, les « cocá », la lance, l'arc, la flèche, le calumet, etc. Ils s'accroupissent pour toucher le sable en signe de révérence et pour entrer en contact avec la terre mère. Puis ils se lèvent pour la prière du Notre-Père en Tupi. Enfin chacun prend la parole, le directeur, les enseignants, etc.

Ensuite, mains tendues au centre du cercle, ils répètent tous ensemble le serment d'allégeance à l'ethnie Potiguara, en langage Tupi. Ce serment vise à sensibiliser chaque étudiant indien sur sa mission de citoyen indien, consistant à se comporter avec dignité et de transmettre à la communauté la pratique de leurs connaissances.

La vision autochtone est de préparer les enfants au bénéfice de l'ethnicité. Après la cérémonie de délivrance des diplômes commence le rituel du Toré, et ensuite la distribution des repas.

Le sens du rituel pour les nouveaux diplômés est d'exprimer leur gratitude au monde sacré, qui a aidé à surmonter les obstacles et à passer à une autre étape. "Sans l'aide des esprits des ancêtres, ce moment unique n'existerait jamais. C'est également le temps pour les grâces et les louanges où les personnages peuvent laisser s'exclamer du fond de leur âme : merci ! Le contact avec notre Père Tupã et notre Mère Terre nous donnera les forces dans les déplacements en nous débarrassant de tous les dangers. Je veux rembourser en vivant comme un indien et en luttant pour mon peuple ». (Juliana, information verbale, village S. Francisco, 2010)

## La Participation de l'Université

L'Université Fédérale a commencé à s'impliquer dans la défense des droits collectifs des peuples indigènes à partir des années 1970, ce qui a été décisif pour l'avancement du processus d'autonomisation des indiens Potiguara.

Les interactions entre le mouvement indigène Potiguara, l'Université Fédérale de Paraíba et les secteurs progressistes de l'église sont à l'origine de l'histoire de la lutte pour la démarcation des terres des années 80. Suivant les données collectées par Marques (2009), l'histoire de cet accord montre qu'une partie des indiens du village San Francisco ont eu l'initiative, accompagnés par Salete Horácio da Silva (CIMI), de s'adresser à ladite institution en 78, pour lui demander la cession de matériel technique placé sous la responsabilité du Prof. Nabil, qui s'apprêtait à coordonner les travaux. En 1978 a donc commencé une tentative d'auto-démarcation du territoire de Baia da Traição (baie de la trahison). L'UFPB était responsable pour effectuer les travaux techniques, basés sur un accord signé le 25/06/1979 entre le FUNAI et l'institution.

On note comme précurseur des recherches développées par l'Université Fédérale, le Professeur anthropologue Frans Moonen, qui a publié ses recherches sur les Potiguara à partir de 1976, et qui durant une longue période a été l'unique chercheur de ce secteur.

Le Doyen de la Vulgarisation et des Affaires Communautaires, le Secteur d'Etudes et Conseils aux Mouvements Populaires, avec le Groupe de Travail Indigène, la Commission des Droits de l'Homme et, plus récemment, le Centre de Citoyenneté et Droits Humains ont depuis plus de deux décennies développé une série d'actions avec le peuple Potiguara. Parmi ces actions se détachent les recherches dirigées vers l'étude de l'organisation sociale et politique de ce peuple indigène ; par conséquent, il y a une production considérable de travaux de fin d'études de Graduation, de Maîtrise et de thèses de Doctorat.

Nous allons souligner des aspects qui servent les intérêts de notre objet Musée:

Le cours d'Anthropologie, créé en 2007 à l'Université Fédérale de la Paraíba. Ce cours est donné sur le Campus IV (Littoral Nord), dans la ville de Rio Tinto,

sur le site de l'ancienne usine de tissage Rio Tinto, construite indûment sur les terres de la réserve Potiguara. C'est le troisième cours de licence dans ce champ d'études au Brésil. Son objectif, à sa création, était de répondre aux demandes et revendications de ces Indiens. Il se propose de valoriser et de documenter leurs histoires et leurs cultures, en plus de contribuer à la démarcation de leurs terres, de négocier avec les pouvoirs publics et privés des questions ethniques, politiques et sociales[150]

C'est dans ce climat de résonnance structurelle que nous allons aborder l'Université comme un important support institutionnel pour l'exécution d'un projet administratif et scientifique par le Musée.

Les indiens du Village de Jaraguá sont les gardiens du petit palais de Lundgren, lieu où est prévu l'installation du Musée. Le siège de l'Université Fédérale est déployé au voisinage du petit palais, dans la ville de Rio Tinto. L'ensemble des bâtiments, qui ont appartenu à l'ancienne ville industrielle, actuellement considérés comme patrimoine historique, a été construit par la famille Lundgren, le petit palais ayant été leur maison de famille. C'est la lutte des indiens pour la reconnaissance publique de leur droit sur ce territoire qui a été à l'origine du changement de l'ancienne ville industrielle en nouvelle ville universitaire.

Avant d'approfondir ce processus historique qui est à l'origine de la volonté des Potiguaras d'établir un musée pour représenter leur culture, nous allons retenir une action de l'Université pendant la phase la plus active de cette période de lutte.

Le Programme intégré pour l'éducation et la Promotion sociale des indigènes Potiguara sous l'appui du Pro Recteur de la vulgarisation et des affaires de la Communauté de l'UFPB, pendant deux ans, il y eu des actions d'intégration sociale dans les domaines de l'éducation, de la promotion sociale et pour la génération de revenus avec la population Potiguara des villages Monte Mor, Jaragua et Tres Rios ( Trois-Rivières).[151]

Le projet général réalisé était composé de cinq projets: l'un lié à la mémoire et la culture, l'un dans la promotion sociale et la génération de revenus; et trois

dans l'éducation, en complétant l'alphabétisation des jeunes et des adultes, l'éducation de base et l'éducation aux droits de l'homme. Il a été employé la méthode de la recherche participative, en utilisant des ateliers éducatifs méthodologiques, des ressources, vidéo débattues, classes dialoguées, la promotion et le soutien d'évènements, des audiences publiques, des réunions communautaires, des conseils consultatifs et juridiques pour les questions politiques et d'autres collectifs. Cela a impliqué différents domaines des projets de connaissances et de vulgarisation de l'université, à travers diverses relations multi et interdisciplinaires, en y ajoutant la qualité des processus d'apprentissages de l'enseignement et de la formation universitaire. Parmi les résultats de ce programme il y a la production de matériel pédagogique (vidéos, brochures, production de textes, dossiers), le soutien à la création et à la diffusion des groupes des écoles de théâtre autochtones, le soutien aux événements et présentations culturelles du Tore, le théâtre et l'artisanat indigène, tout en effectuant l'action appelée Pro-citoyenneté.

Pendant la Semaine Potiguara des peuples indigènes et autochtones, a été également soutenue la production de l'artisanat pour la génération de revenus, l'affirmation et le renforcement de la culture et de l'identité Potiguara, et la préparation du matériel pour la divulgation. Le programme a cherché à élargir le débat sur l'identité et les droits autochtones et à renforcer leur lutte, soutenir et aider leurs associations, permettant aux éducateurs l'organisation des ateliers de santé, de l'éducation, de l'environnement, des associations et des projets de développement.

Ces événements ont laissé des traces : nous avons eu l'occasion d'assister au rituel du Toré, pendant les commémorations du « Jour de l'Indien » en 2012. Durant cette année nous avons eu l'opportunité de participer à la commémoration du Jour de l'indien du Village Jaragua, qui a eu lieu pour la première fois au jardin du petit palais des Lundgren, où la maison a été ouverte pour recevoir les invités et réaliser le rituel du Toré.

## La Valorisation de la Terre :

## Rencontre entre Luttes et Identité Indigène

> Le Cacique Anibal parle : « Aujourd'hui, nous montrons à nos ancêtres que ceux qui ne sont pas morts sont ici aujourd'hui, dans cette cour sacrée où ils ont versé leur sang, ils ont tué leurs enfants, mais la racine n'était pas morte, la racine est restée et la racine c'est nous qui sommes ici, le peuple Potiguara, afin de montrer aux gens notre lutte, notre courage et l'endurance, (...) » (Discours au Village Jaraguá, le 20 avril, 2012)

Le discours du cacique Anibal, pendant les commémorations du "Jour des Indiens" au Village Jaraguá en 2012 a été mémorable, car pour la première fois les portes du « Palais des Lundgren » ont été ouvertes au peuple Potiguara. Dans son discours, il se rapporte à la mémoire de peur de ses ancêtres et il pointe comment leurs luttes ont été capables de changer la situation du présent. Cette situation historique a démontré que les frontières ne sont pas immuables et que les démarcations sociales sont susceptibles d'être renouvelées. Les changements de frontières, s'ils ont été incroyablement difficiles, sont le résultat d'un moment extraordinaire.

Dans la seconde moitié du XIXème siècle, les indiens Potiguara et leurs terres ont été menacés par des envahisseurs ; c'est alors qu'ils ont obtenu une donnation de terres de l'Empereur D. Pedro II, à l'occasion de son passage par l'État de Paraíba, en décembre 1859. Il a rendu aux Potiguara 57.600 ha de ces terres, relatifs aux deux lotissements résultant des deux villes missionnaires de São Miguel et Monte-Mór. Ce territoire, que les Potiguara reconnaissent comme leur territoire traditionnel, est passé par des procédures différenciées à cause de l'injonction de la Loi des Terres, créée en 1850. Cette loi a été un instrument des politiques responsables de la régularisation de la propriété foncière dans l'empire et a eu une dimension des plus impactantes dans l'ensemble des processus politiques et sociaux du second empire.

Ces investissements sur les terres indigènes ont été réalisés dans une conjoncture qui avait pour but de créer une grande quantité de main-d'œuvre essentielle pour les grandes propriétés agricoles exportatrices (ARRUTI, 2001).

Les gouvernants provinciaux vont, successivement, déclarer la fin des anciens villages indigènes et incorporer ces terrains aux comarques et municipalités en formation (OLIVEIRA FILHO, 1999: 23). Dépossédés de leurs terres, dans les anciens villages, commence à apparaître une paysannerie indigène sous la domination des grands propriétaires terriens et de certains particuliers.

En conséquence de la “Loi des Terres”, l’ingénieur Antônio Gonçalves da Justa Araújo a réalisé la démarcation, aux alentours de 1860, dans le lotissement de Monte–Mór. Son activité a été interrompue subitement - on suppose qu’il était mort - évitant ainsi le parcellement du lotissement de São Miguel.

Afin d’amener une réflexion sur les relations entre l’aspect spatial et l’aspect historique, il faut considérer le point de vue des auteurs (Palitot, 2005, Barcellos 2005), pour qui les continuités et les discontinuités historiques sont fondamentales pour l’affirmation ethnique des indiens Potiguara.

Ces continuités et les discontinuités historiques, selon PALITOT(2005) sont très éloquentes dans l’aspect territorial par conséquance des ingérences historiques qu’existent aujourd’hui comme conséquence du fractionnement du territoire Potiguara, en deux lotissements, avec deux différentes réalités matérielles : celui de Monte-Mór, parcellé en lotissements de propriété familiales indigènes et celui de São Miguel, qui existe en tant que propriété commune. Dès lors, il existe dans ce contexte général de deux lotissements, une continuité de l’identité ethnique et une discontinuité relative à la forme de propriété du territoire. Cette différence entre des territoires voisins d’une même ethnie a été propice à l’intervention de deux institutions du pouvoir, tout au long du XXème siècle, avec ces réalités distinctes : le Service de Protection aux Indiens (SPI) et la Compagnie de Tissus Rio Tinto. La première a contenu les invasions des intérêts privés en terres indigènes et a développé une politique en leur faveur tandis que la seconde a accéléré les invasions et développé une action répressive des manifestations ethniques alliée aux discours sur la perte de leur authenticité par le métissage.

L’anthropologue PALITOT (2005) constate qu’après la démarcation des lotissements réalisée dans la décennie de 1860, une forme de paysannerie

ethnique, en conflit avec le patronage et le grillage des terres, a continué à se développer. À partir de la décennie de 1920 ce territoire a souffert des injonctions faites par les deux puissantes agences de contact : la compagnie de Tissus Rio Tinto et le Service de Protection aux Indiens.

> « Ces deux agences vont créer des structures différentes d'exercice du pouvoir, de l'organisation de la vie quotidienne, de contrôle des ressources économiques et de viabilité d'identités ethniques qui vont perdurer de manière plus au moins distinctes malgré plusieurs Interventions jusqu'à la decade de 1980. »(PALITOT, 2005 : XXXIX)

Le cadre de la relation des indiens avec l'organisme indigène officiel, d'abord le SPI puis la FUNAI a fait apparaître des associations avec l'identité ethnique : le processus de constitution de leaders (les caciques et pajés), les factions et les accusations de « mélange » mis en avant dans les situations de dispute des ressources.

> « Le régime de terreur que la Société RioTinto a implanté dans les terres de l'ancien lotissement de Monte-Mór, les répressions et le patronage ont été des éléments inhibiteurs des manifestations de l'identité ethnique. (...)L'ethnographie du processus de régularisation de la terre indigène Potiguara de Monte-Mór, a rencontré l'émergence de l'identité ethnique et la constitution des formes de représentation politique et de production culturelles. » (PALITOT, 2005 : XXIX, XL)

Palitot conclut en rapport à la situation historique et aux rapports de territorialisation que ces deux sortes de pressions se sont mélangées actuellement, et il en a émergé une troisième condition.

> « C'est la complexification des relations sociales avec la multiplication d'agences, d'acteurs et de flux dans un champ inter-sociétal où les frontières ethniques et territoriales sont en expansion avec pour conséquence beaucoup de conflits. Ces conflits sont dramatisés dans les processus de démarcations des terres indigènes qui sont vécus comme formes de réorganisation des relations sociales. » (PALITOT, 2005 : XL)

L'étude des combats des Indiens du village Monte Mor devient plus compréhensible s'il est contextualisé dans un axe d'analyse dyachronique sur

les luttes que les Indiens Potiguara ont menées pour la délimitation de leur territoire. La ligne du temps est définie par trois moments clés: le mouvement de l'auto-démarcation de 1980, l'occupation du village de Monte Mor dans les années 1990, et la reprise en 2012. Ces expériences différenciées peuvent indiquer et / ou définir trois styles d'auto-organisation pour la lutte, liés à leur tour aux processus politiques et sociaux au niveau national et mondial. En bref, l'auto-démarcation de 80 était liée au mouvement de lutte des forces démocratiques pour revenir au pouvoir dans le pays, à la place du gouvernement dictatorial. Cette mesure d'auto-délimitation de leur territoire en faveur des Potiguara était sans précédent au Brésil et a été obtenue par la force. Ils sont nés de l'affrontement des groupes radicaux des institutions opposantes qui à cette époque représentaient le conflit entre la droite et la gauche au Brésil, à savoir, respectivement : l'Eglise, l'Université et les organisations clandestines versus le gouvernement militaire, les propriétaires de l'usine. Le mouvement de Monte-mor, qui s'est déroulé dans les années 90, marque le moment historique de la reconstruction des forces démocratiques, renforcées par la Constitution de 1988. Ce mouvement a été animé par des actions multidimensionnelles, un large soutien des organisations civiles et publiques et la participation de la communauté au niveau interne et externe. Nous avons vu que, si d'une part le conflit des Indiens et des propriétaires de moulins s'est perpétué jusqu'en 80 avec l'utilisation de la force par des hommes armés, des interventions voilées et des violences démontrant la permanence de la poursuite d'une politique pénale particulière des propriétaires d'usines, d'autre part l'action, la dénonciation et le contrôle collectif ont empêché la participation de la police à ces crimes, comme cela a été flagrant dans les années 80.

La reprise, en 2012, a été articulée seulement au niveau interne et a cherché à sauver les racines du mouvement de l'auto-démarcation de 80, où ont perduré les références du Cacique Severino Fernandes. Cela a d'abord été pris en charge par les hiérarchies internes: le cacique général, quelques chefs de villages, le pajé, mais ceux-ci ont été progressivement éloignés du mouvement, ne laissant derrière eux que les efforts limités des villages qui étaient les plus

lésés, et dont les membres ont entrepris, avant la ré-démarcation, de délimiter par la houe la découpe des plantes pour le marquage des limites[152]. Nous avons vu ensuite que la façon de faire face utilisée par les opposants pour empêcher le mouvement était la puissance de l'appareil judiciaire. Un ancien envahisseur, M. Madruga a intenté un procès d'injonction contre certains dirigeants du mouvement. Quand les accusés ont sollicité l'appui du Procureur de la République pour se défendre, il a mis comme condition l'arrêt des procédures d'auto-démarcation.

Une scission a aussi eu lieu entre les hiérarchies officielles des Potiguara et les dirigeants du mouvement. Les premiers se sont opposés, de façon inattendue, à la continuité du mouvement, principalement à cause des menaces de plus en plus manifestes des pistoliers qui ont tué le cacique du village Brejinho, un participant du mouvement. Le représentant de la FUNAI et le Procureur de la République Duciran Barbosa ont promis d'accélérer le processus de démarcation juridique, qui est en attente depuis des années à Brasilia. Ce sont les facteurs qui ont déterminé l'arrêt immédiat du mouvement de la reprise au cours d'une réunion en décembre 2012. Ce contexte est expliqué en partie par un affaiblissement causé par les divisions et les conflits internes qui, selon les études anthropologiques et sociologiques (VIEIRA, PALITOT, BARBOSA, BARCELLO), se perpétuent depuis des générations.

## Bilan des Observations et Recherches sur les Documents du SNI

Nous avons assisté à la réunion au Ministère Public en décembre 2012 et l'avons filmée. La façon de décider la finalisation du Mouvement, qui répresente l'aspiration d'un groupe, s'est révélée une démonstration inattendue d'un autoritarisme archaïque. Nous avons constaté l'aspect très autoritaire de la forme de gouvernance adoptée actuellement dans l'organisation du groupe. Cette critique est voilée dans le Manifeste présenté par le groupe.

> "Ce mouvement n'est pas personnalisé à travers une personne, il n'y a pas de cacique, pas de chef, il n'est lié à aucune ONG, église ou parti politique. Avec 7 mois d'existence, son identité repose sur l'autonomie et l'indépendance. » (ANNEXE 2)

Mais il faut comprendre le changement qui s'est opéré dans cette société, par rapport à ses altérations identitaires et les réflexes sociaux concernant la territorialité ; ce qui signifie analyser le processus de territorialisation. Cette notion est définie, selon Oliveira, comme un instrument de connaissance des peuples indigènes mis en situation de tutelle par l'État, en percevant comment le groupe subordonné cherche à créer et à soutenir ses espaces d'autonomie sociale à partir de l'incorporation des idées, des règles et institutions du groupe dominant, principalement dans les sociétés où la présence de l'appareil d'État assume un rôle prépondérant dans l'ordonnancement des relations sociales. Cette organisation centralisée et l'établissement des rôles hierarchiques, le « caciquisme », a été imposé par l'État et le Conseil Tribal, qui a été implanté chez les Potiguara durant le régime militaire, avec pour but de contrôler les conflits de l'auto-démarcation en 1982.[153]

Dès l'origine du SPI, « l'indigénisme rondonien » et le contrôle étroit que les Terres Indigènes ont subi durant le régime de la dictature militaire, ont de notre point de vue engendré les événements actuels. Suivant le principe de la territorialisation, nous comprenons l'attitude des leaders Potiguara comme une stratégie pour soutenir leurs espaces d'autonomie. Il faudrait savoir, par leurs discours, quelles idées et règles des institutions dominantes ont été intégrées, lorsqu'ils résolvent en réunion publique leurs conflits. Dans ce cas, le Procureur de la République et le représentant du bureau de la FUNAI étaient les autorités qui soutenaient la légitimité des décisions.

Nous avons eu la chance de consulter une documentation secrète du Service National de l'Information, relative à l'auto-démarcation, qui est actuellement disponible à la Bibliothèque Nationale de Brasilia.[154] Ces documents concernent les « agents de l'extérieur » (Salete Horacio, du CIMI et l'indien Tiuré[155]), qui participaient au mouvement de l'Auto-démarcation, les deux étant intégrés à L'Archidiocèse lié au CIMI, ainsi que les leaders indigènes qui ont travaillé pour l'auto-démarcation, principalement le Cacique Severino Fernandes. Nous citerons les données concernant la manière dont ils ont été qualifiés, et soulignerons les décisions prises à propos de la question de la

délimitation des terres et de leur rapport avec les locations et l'usage pour la plantation de canne à sucre.

Cette documentation consiste en des Rapports qui traitent de tous les problèmes de conflits sociaux agraires de l'État. Sont concernés : les Indiens Potiguara, les agriculteurs de Alagamar, des fermiers Coqueirinho, Camucim, Gurugi, Subauma, Arvore alta.

La documentation du SNI démontre la soumission du régime militaire aux intérêts économiques. L'auto-démarcation présentait des menaces pour ses intérêts, tant pour ceux du gouvernement que des entreprises, comprenant l'Agro-industrie Camaratuba (AGICAM), au bord du fleuve Camaratuba, implantée avec l'accord de la FUNAI ; elle était aussi une menace pour les indiens qui dépendaient au système de locations. Ce conflit a fait apparaitre les éléments de violence et de persécution se déroulant à l'intérieur des terres Indigènes. Il y avait un groupe qui voulait l'autonomisation, incluant les agents de la pastorale de l'indien, appelé « le groupe de l'Église », et un autre groupe, qui s'est allié au pouvoir économique, à la FUNAI et aux militaires, qui était contre l'extinction des locations des terres. La documentation du SNI finalise les mesures qui ont été adoptées par le système de répression du mouvement ainsi que les stratégies d'attraction des nouveaux alliés.

Le Rapport nª 14/119/ARE/82 du 13.08.1982, qui traite de la Fondation du Conseil Tribal, affirme le besoin de retirer Tiuré de la réserve, pour la raison qu'il a menacé de détruire une plantation de cocotiers qui appartenait à la RIO-VERMELHO AGROPASTORIL MERCANTIL LTDA, du Groupe Lundgren. Ce groupe a intenté une action contre les indiens devant la justice fédérale. Le groupe Lundgren a envahi les terres indigènes, mais dans le document il assure que les terres n'appartiennent pas aux indiens.

Le rapport 015/17/ARE/83-fls.2 relate l'interdit fait à l'agent pastoral Salete Horacio de pénétrer dans la Reserve Indigène par notification de la Police Fédérale. On y trouve aussi l'action politique de Tiuré[156], incitant les indiens au « vandalisme », (est notifié le cas de la destruction des cocotiers pour la

plantation de manioc, dans les terres « qui appartiennent » au Groupe Lundgren) et qui reste « impunie, la FUNAI ne prenant pas de décision définitive ».

En ce qui concerne José Humberto do Nascimento (Tiuré), il a été arrêté et torturé par les agents de la police fédérale. Le rapport 024/17/ARE/83 de 11/11/83 raconte les faits de la manière suivante : le 13 octobre 1983, le Département de la Police Fédérale de la Paraiba a effectué l'arrestation de José Humberto Costa do Nascimento, dit « Tiuré », personne au service de l'Archidiocèse de la Paraiba et du Conseil Indigéniste Missionnaire (CIMI), pour la raison qu'il était en possession d'une cigarette d'herbe de canabis.

Le DPF/PB a interrogé Tiuré, enregistré le flagrant délit, mais comme la quantité de cannabis n'était pas significative, ils l'ont libéré.

Le commentaire poursuit en disant que le journal « O Norte » a exposé son cas, exprimant que Tiuré était indien, mais qu'il n'est pas fanatisé et qu'il a été torturé. Au journal, Tiuré a déclaré qu'il a été arrêté en étant accusé de promouvoir l'agitation dans une zone disputée entre les indiens, les grands proprietaires et l'agro-industrie.

En vérité, Tiuré accompagnait sa femme[157] et son fils de 2 ans à João Pessoa, quand 8 hommes l'ont arrêté, en se présentant comme étant de la police fédérale et lui montrant la cigarette qu'ils avaient vue depuis leur voiture. Ils l'ont amené en-dehors de la ville, les mains menottées, et l'ont frappé en disant qu'il était un agitateur et en insinuant qu'il serait tué. Cette intervention a été largement divulguée par le député fédéral indien Marcio Juruna.

Dans le même rapport, il est dit que plusieurs indiens ont cherché à joindre la FUNAI avec le désir de participer à un projet de plantation de canne à sucre dans leurs terres. Ils voulaient obtenir un financement, mais il n'avait pas l'assurance pour un emprunt parce que les terres appartenaient à l'Union. A partir d'août 83, quelques leaders, comme José Lima du Village Jacaré et Antonio Barbalho da Silva (connu comme Raquel) du village Galego, ont décidé

de louer les terres de leurs villages pour la plantation de canne à sucre, à leur propre compte. Mais ces locations sont illégales (statut de l'Indien). Les invasions continuent dans la Réserve et actuellement 200 hectares environs sont des locations irrégulières, et il y a même des invasions dans les terres qui ont été préparées pour l'agriculture du Projet Intégré. Finalement, le Délégué Régional de la FUNAI est arrivé à la proposition suivante : élaborer un projet sur la responsabilité des fournisseurs de canne à sucre et/ou des entreprises de l'agro-industrie de la canne pour la plantation de canne à sucre, en préservant une partie pour la culture d'aliments. Le financement bancaire est fait par la FUNAI. Les contrats seront établis entre les fournisseurs de canne à sucre et/ou les entreprises et de la FUNAI pour la prestation de service. Un compromis a été établi entre les leaders indigènes et le Délegué de la FUNAI, avec l'inscription du nom des indiens qui ont participé au projet. Il a été décidé d'attribuer aux fournisseurs de canne à sucre et/ou aux entreprises le pouvoir de la définition des domaines, de l'assistance technique, du paiement des prestations de service, etc....En concluant qu'il faut de toute manière arrêter les locations irrégulières. Cela signifie effacer les apparences, parce que de toute façon c'est une procédure ilégale, comme il sera démontré plus loin.

Le rapport 250/17/ARE/82 du 15/10/82 est accompagné de deux croquis pour la démarcation de la réserve indigène. Un des croquis que les indiens ont réalisé est considéré illégal (A) et l'autre croquis est considéré légal (B), ceci en tenant compte de l'exclusion des zones occupées par les grands envahisseurs. (ANNEXE11)

Le même rapport indique que les indiens ont fini leur démarcation le 21/09/1982, et à la fête de commémoration, Severino Fernandes a confié au chef de Poste qu'il se rendrait à Brasilia le 15/10/82, accompagné de 10 indiens, incluant Tiuré, pour faire pression sur le président de la FUNAI afin qu'il accepte leur démarcation comprenant 34 320 hectares. Selon les commentaires des indiens au village, le président de la FUNAI a dit à Severino Fernandes qu'il pouvait faire la démarcation et qu'ensuite il confirmerait, afin que les indiens aient le même croquis à présenter à la réunion du SNI que le

président de la FUNAI. Une subvention d'INCRA de 12 millions de cruzeiros destinés à la réalisation de la démarcation était assurée. La FUNAI de Brasilia a aussi décidé d'inviter le Cacique Severino Fernandes à participer à la réunion du Groupe de Travail destiné à solutionner la démarcation des terres indigènes des Potiguara. Et la 3ª régionale de la FUNAI a suggéré que le cacique Daniel Santana dos Santos soit aussi convié, parce qu'il n'est pas « endoctriné » par le Diocèse.

Le rapport souligne également le besoin de l'installation d'un système d'alimentation électrique par la Compagnie d'Énergie (CHESF) pour l'industrie RIB- RUTILO E ILMENITA DO BRASIL S/A. L'Ilmenita est la matière première utilisée par la TITANIO DO BRASIL S/A industrie, basée dans la ville de Salvador. Cette exploitation se situe à la frontière de la réserve, dans la ville de Mataraca. Nous allons démontrer comment ce besoin d'installation d'un système d'alimentation électrique va influencer l'établissement des limites des Terres Indigènes. Mais le plus intrigant de « ce style autoritaire du SNI » était l'art de mentir avec une apparence de réalité !

## Une Mystification Autour Des Cartes et Documents Historiques

Le Procureur de la République Luciano Maia a publié, le 25 juillet 1991, un Rapport qui a été envoyé a la Coordination de la Défense des Populations Indigènes de la Procudoria Générale de la République : « L'Enquête Civile : La Détermination des Événements concernant les Violations des Droits et des Intérêts des Indiens Potiguara ». Il a constaté plusieurs violations aux droits des Potiguara.

Selon les données du Rapport, la démarcation des terres Indigènes a été anticipée par un Groupe de Travail[158], composé de représentants de la FUNAI, du Ministère de l'Intérieur (MINTER), du Conseil de Sécurité National, et du Ministère Spécial pour les Affaires Foncières (MEAF). Ils se sont réunis trois fois pendant les mois d'avril et mai 1983.

Le processus de décisions est passé par deux phases. Dans la première étape le Directeur de la Direction Générale du Patrimoine Indigène (DPI) a fait 4

propositions pour la définition de la zone : Une approximative de 34.200 ha.; la 2e. avec une superficie de 30 900 ha (couvrant les attributions de terres de Montemor et San Miguel); la 3e., avec 27 700 ha., et la 4ème., avec 21 600 ha. La réunion a permis à la commission de la Funai de promouvoir de plus amples études sur les propositions présentées. Compte tenu de cette exigence, la FUNAI, lors de la réunion suivante, a défendu la proposition de 34.200 ha, représentant le désir de la communauté indienne. Sans qu'il y ait de consensus, l'attention étant fixée sur la deuxième proposition de 30 900 ha. Cette proposition a été retenue avec l'adhésion du représentant de MEAF et membre du Conseil de sécurité Nationale, précisant que «maintenant l'intention était de travailler sur la proposition intermédiaire d'environ 30.900 ha. »

Après cette décision sur le choix définitif de la zone de 30 900 ha., le président de la FUNAI, par ordonnance[159] a mis en place un autre groupe de travail afin de procéder à un relevé constant des améliorations apportées sous la protection du Gouvernement Fédéral dans le domaine établi par FUNAI, communauté Potiguara dans les municipalités de Mamanguape, Rio Tinto et de la Baia daTraição, avec la limite occidentale la BR-101 et une surface d'environ 30 900ha et 77km.

Et selon les régistres le domaine proposé a été largement étudié par la FUNAI et d'autres organes Fédéraux. Ils ont présenté sept (07) propositions, qui ont toutes des implications quant à la présence des non-Indiens, avec des titres et des améliorations, certains projets de règlement et de création d'usines d'éthanol avec de gros investissements. Bien entendu, la zone qui répond à la demande maximale de la communauté indigène est de plus grande surface avec environ 34 200 ha, les autres propositions étant des zones approximatives: 30 900 ha; 27 700 ha;25540 ha; 22 430 ha; 21 600 ha et enfin 20,820 ha.

Ensuite, la question a été examinée lors de plusieurs réunions du Groupe, y compris avec la participation d'autres organismes impliqués dans une réunion tenue le 01 Août 1983, qui sont arrivés à la conclusion de limiter les multiples implications à la zone viable et à celle correspondant à la zone approximative

de 20 820 ha. Cette décision est vénu avec  le conseille de « réaliser un travail de sensibilisation  auprès de la communauté indigène ».

L'Avis précise encore que: "Pour la ville de Baia da Traição, incorporé dans l'habitat immémorial indigène, a été exclu une zone de 290ha de terre indigène. Sont également exclus 490 ha à l'embouchure du Fleuve Mamanguape, où la SEMA a installé la station écologique de la mangrove ".

Le décret, 89.256 du 28/12/83, a été publié au Journal Officiel du 29 Décembre 1983.

Le Rapport nº 250/17/ARE/82 du SNI, à la date du 15/10/82, démontre que la décision concernant le domaine d'environ 20 000 ha pour la démarcation des terres des Potiguara avait déjà été prise dans une réunion du 02/04/1982. Le Rapport nº250 est le même que celui qui se réfère au besoin d'implantation d'un réseau électrique de haute puissance pour l'installation de l'industrie RIB-RUTILO E ILMENITA DO BRASIL S/A., que nous avons cité.

Ainsi se présente le jeu stratégique élaboré pour arriver aux buts, mais en contournant les conflits et en abusant le peuple,  comme l'illustre ce qui suit :

7- Si sont prises en considération les limites de la Réserve proposées par les indiens, la ligne de transmission d'énergie qui doit être construite par CHESF se trouverait dans la zone indigène, ce qui obligerait a la Compagnie de réaliser un détour de 11 kilométres, entraînant un coût supplémentaire de CR $ 40,000,000.00 et une augmentation d'environ 5 mois de la durée du chantier de construction: (carte A a l'ANNEXE 11 ).

8- Lors de la réunion réalisée à BRASILIA / DF le 02 avril 82, après l'étude des documents historiques, y compris le Mémorial Descriptif daté de 1923 et le Rapport  de l'Ingénieur ANTONIO GONÇALVES DA JUSTA ARAÚJO, rédigé en « 1814 », il a été décidé que le dit Mémorial Descriptif servirait de base pour la démarcation de la Réserve Indigène, respectant les propriétés de l'INCRA, SEMA, la RIO VERMELHO AGRO PASTORIL MERCANTIL LTDA et les petits agriculteurs sur les rives du fleuve Camaratuba, au nord de la réserve (carte B à l'ANNEXE).

Et la ligne de transmission devant être exécutée par CHESF ne passe pas dans la zone marquée.

À la suite de ces faits, s'est tenue à 11 heures le 21 Octobre1982 une réunion dans la Réserve des Indiens Potiguara, avec la présence des chefs de 15 villages, où les sujets suivants ont été abordés:

a. Exposé sur le travail effectué par CHESF;

b. Offres d'emplois pour les Indiens qui souhaitent participer aux services à effectuer par la CHESF (paiement journalier).

c. Donnation du bois qui sera enlevé pour le passage de la ligne de transmission.

d. Expédition du bois.

10- La même séance abordera la question de la démarcation, occasion où seront présentés aux indiens les documents historiques sur lesquels sera basée la démarcation. (...)

Un jour avant ces réunion avait été prévu un travail d'inforamtion destiné aux journaux de João Pessoa / PB, pour faire un rapport sur la Démarcation et les documents historiques qui font de la nouvelle, selon leur expression, « un acte juridique incontestable ».

Le 15 octobre 1982 a été communiqué le résultat des réunions qui se sont déroulées en présence des GT, donnant une illusion de gouvernance, pour finalement adopter la décision officiellement le 28/12/83. Avec la carte B de 21.600ha, qui est dite basée historiquement sur un domaine de 57000ha !

> Les données constantes des fichiers sont irréfutables. Dans de nombreux documents au long du XXème siècle apparaissent des références sur la zone du Poste Indigène Potiguara, un "domaine approximatif de 57 000 Ha et d'un périmètre de 89,5 km» et sont citées clairement les limites de ce domaine, et les noms et les emplacements des points de repère historiques. Bien que ces marques, dans les cartes anciennes dessinées par le SPI, n'aient pas de localisation précise, le Mémorial

> Descriptif a été accepté par la FUNAI comme correct et a été publié au Journal Officiel de l'État de Paraíba, le 5 mai 1976.(MOONEN, MAIA, 1992 : 332)

Or, dans les référés initiaux publiés dans le Mémorial Descriptif de la FUNAI, les zones comportent 57.000 ha. Mais sous l'imposition du gouvernement fédéral, les terres autochtones ont été réduites à seulement 20.800 hectares. Pour cette raison, le MANIFESTE du Mouvement de 2012 (MRSF 2012) a trouvé une résonance, au moment où les brésiliens réclament :

> « Une clarification de ce qui s'est passé durant les 21 années où l'armée et l'élite blanche ont pris d'assaut le pays et qui, après 30 ans, demandent réparation au gouvernement actuel pour les attitudes arbitraires engendrées par la dictature. »(ANNEXE2)

Le Manifeste fait aussi mention de la Commission de la Vérité et du MPF, qui ont déjà entrepris par eux-mêmes de rapporter les actions menées contre les Indiens. Il faut remarquer l'effort que Tiuré[160] avait entrepris dans ce sens[161], par des témoignages à la Commission de la Vérité sur le cas des indiens Surui.[162]

> "Il peut sembler ironique d'en parler, mais la répression, la torture, les atrocités commises dans les zones urbaines semblent la plupart du temps celles qui ont fait plus de mal que celles commises contre les Indiens. Aujourd'hui, nous parlons d'environ 400 disparus dans les villes, mais nous pouvons parler de plus de cinq mille Indiens qui ont disparu, parce qu'il y avait des exterminations systématiques des villages. C'était une politique d'Etat "(Tiuré, Entretien à la « Carta Maior » le 02.08.2012)

Le Manifeste a présenté l'intention du mouvement d'attirer l'attention sur la recherche des alternatives pour l'utilisation des terres « autre que celle d'être un esclave des propriétaires des usines et des propriétaires fonciers de la canne à sucre. » En s'orientant principalement « vers la production alimentaire et le développement durable et en mettant en place des mécanismes qui permettront de renforcer l'appartenance ethnique des Indiens et faire face à une

présentation erronée de l'indianité, voulue et cultivée comme héritage de la dictature. »

> « Le but du mouvement est de sensibiliser le gouvernement brésilien à la nécessité urgente d'assurer les limites traditionnelles du territoire indigène, ce qui est essentiel pour les générations futures. Nous estimons que cela pourrait être la meilleure réparation de la part du gouvernement actuel, réparation qu'il doit aux populations autochtones. »(ANNEXE 2 )

La question de la location des terres dans les Réserves indigènes, selon les données compilées par le Procurateur Luciano Maia, sont un problème généralisé partout au Brésil dans les zones de contacte. Par exemple, des indiens ont voulu réaliser leur autonomie à travers la gestion de leurs ressources naturelles, comme c'est le cas des indiens Parakatejê, avec qui Tiuré a vécu et travaillé. Un de leur témoignage se rapporte à cette expérience de lutte entre les indiens Parakatejê et les militaires qui ont voulu exploiter la main d'œuvre indigène pour la gestion de la châtaigne. Cette situation de contacte qui a été analysée par LARAIA et DA MATTA, dans l'oeuvre «Indiens et Châtaigniers.L'Entreprise extractive et les indiens du moyens Tocantins ».

**La Réunion au Ministère Publique**

Au cours de la réunion au Ministère Public, les leaders actuels ont pris la même position définie dans les Rapports du SNI : exclure Tiuré de la réserve. Pour cela, la même ancienne stratégie a été utilisée, qui consiste à mettre en doute son appartenance ethnique et à le rendre responsable du mouvement de la reprise de l'auto-démarcation.

Tiuré[163] est fils de Potiguara, mais il est né dans l'État de Rio Grande do Norte, ce qui signifie que le critère pris en compte n'est pas l'appartenance ethnique, mais le rapport consanguin des familles qui forment le « tronc vieux » dans la terre indigène Potiguara de la Paraiba. C'est une mesure qui veut assurer le maintien du droit à la terre et à ses bénéfices à un nombre restreint de familles, basé sur le principe de l'hérédité.

Sandro, le Cacique Général, a dit : « il vous faut passer par un contrôle, alors vous serez en mesure de montrer qui est un Potiguara», et il s'est tourné vers le procureur et a dit : «il ne peut jamais représenter nos gens de cette façon, Dr. Lucena. »

Ensuite, il a été rendu responsable de la décision de réaliser la reprise de 2012.

Selon le Cacique Général Sandro, « il a incité nos parents de Taiépe (le village Taiépe) à faire prendre des risques à leurs familles. » « n'ayant pas l'autorisation du Cacique Général, je ne donne pas cette autorisation ».

J'ai accompagné Tiuré à son arrivée au village São Francisco, car il a voulu visiter le ex-cacique Severino Fernandes. (ANNEXE 12) . Il a été invité à y rester pour travailler à la réalisation de la « Reprise de l'auto-démarcation ». Tonhô avait offert un hébergement, et le Cacique Cidinho des provisions. Cette partie des faits a été exposée dans l'ANNEXE 12, mais nous citons ici les paroles du Cacique Alcides (Cidinho) dans un entretien avant le début de la « Réprise ».

> Fatima: Que pensez-vous faire en tant que chef pour démontrer à votre peuple, ce que vous avez appris ou hérité de vos parents au sujet du mouvement indigène?
>
> Alcides: Mon rêve aujourd'hui, non seulement le mien, mais de tous les peuples indigènes est le renouvellement de ces 14.000 hectares qui ont été délimités et d'autre part, c'est de rester tous ensemble, c'est l'union qui fait la force. Retenir la question de l'engagement, non seulement comme devoir, mais aussi comme droit qui nous aide également dans notre organisation et de poursuivre notre lutte de conquête, car l'indien sans sa culture, sans ses manifestations, n'est rien.
>
> Tiure: Vous savez que votre lutte comme chef est grande, et n'est pas facile, et les jeunes vont-ils vous suivre comme leader, comment comptez-vous vous y prendre?
>
> Alcides: pour moi maintenant la chose la plus importante est d'améliorer un âge comme les anciens, cette longue

> histoire, et d'autre part, de travailler ensemble avec les jeunes, parce que la jeunesse est l'avenir du peuple, et maintenant ce jeune homme doit être avec le vieil homme pour apprendre, et avoir un engagement envers les aînés, pour écouter et partager les connaissances qui doivent venir des aînés.(Entretien avec Alcides le 10/04/2012)

Il est clair qu'il n'avait pas de plan d'action, il parlait d'une manière philosophique. En résumé, il a dit : je n'ai aucune idée mais je fais confiance aux âgés. La "Reprise" est quelque chose qui a été vraiment voulue par les âgés, principalement ceux qui ont témoigné et qui sont partisans des événements de l'auto-démarcation de 80. L'ex- Cacique Batista l'a bien exposé dans un entretien donné à Tiuré pendant la période de la Reprise :

> Tiuré : Une autre chose pour finir ; que voudriez-vous voir accomplir ici dans la communauté indigène Potiguara, avant que le seigneur vous appelle à partir d'ici pour l'éternité ?
>
> Batista : Devoir accompli, est un sentiment que je ressens. Nous avons perdu 13 500 hectares de terre de notre zone indigène, qui était auparavant de 57 000 hectares en ajoutant celles de Monte mor. Et aujourd'hui, les documents historiques originaux indiquent que 32 220 hectares ont été divisés en 1866 par l'ingénieur António Gonçalves Augusto Araujo, qui est venu pour délimiter (...) donc ce chiffre de 32 220 hectares, nous ne pouvons pas compter sur lui, parce que le pouvoir des seigneurs est venu diminuer la limite initiale de notre terre, que nous avons pris, par leur propre volonté, les démarcations commune à l'ensemble de la communauté. Et précisément la personne qui maintenant est devant moi (il se réfère a Tiuré) et aime ce discours de l'information, était une personne qui nous a aidé avant, par un travail très important, et qui le 20-03-2012 est venu pour renouveler le travail, avec nos souvenirs de l'époque quand tout le monde respectait les droits des uns et des autres, en particulier les Caciques, et cette personne est venue

> pour nous aider et fermer l'angle de la démarcation. (BATISTA, 2012)

L'entretien de Batista a été long et lucide. Il a émis une grande réserve sur l'attitude de Daniel Santana, le Cacique de la FUNAI : Nous avons travaillé durant onze mois et ce temps a été perdu à cause de Daniel Santana, qui n'a rien fait pour son peuple. Il est venu pour détourner le travail en disant que nous avions démarqué des terres qui appartenaient aux autres. (...) c'est ça que je veux laisser pour que l'on ne m'oublie pas, j'ai seulement une histoire à conter quand on traite des zones indigènes. (il se rapporte aux terres qui ont été occupées par le groupe Lundrigen, l'AGICAM, etc...).

**L'Organisation Politique**

Un autre aspect que Batista a regretté dans son entretien était le manque d'intérêt de la nouvelle génération des Caciques concernant la problématique de la terre. Il existe quelques exceptions, comme le Cacique Alcides et le Cacique Assis, mais il y a un Cacique qui a acheté une nouvelle automobile grâce à la négociation autour de la canne à sucre : « ils veulent (...) prendre ce nom « Cacique » parce qu'il est favorable pour le commerce. » Et finalement, ils ont constaté deux problèmes : le manque de conscientisation des jeunes et l'extension de l'industrie de la canne à sucre dans les terres indigènes.

La force du mouvement de 1980, selon l'analyse des indiens qui ont réalisé l'action de reprise de 2012, est due aux attitudes du Cacique Severino Fernandes. Dans les Annexes 2 (le Manifeste du MRSF 12) et 3 (Evaluation de l'Indien potiguara Tiuré, participant à l'Auto-démarcation de 80 et à la reprise de 2012), il y a des données suffisantes pour se faire une idée. Dans son texte, Tiuré a fait une comparaison entre le Cacique Batista, le cacique Daniel Santana et le Cacique Severino Fernandes. Le premier, élu deputé, n'avait plus de disponibilité pour travailler comme cacique. Le deuxième, élu par la FUNAI, lotissait les terrains au bord de la mer, et utilisait l'argent des ventes pour son propre compte.

> « Les invasions ont augmenté dangereusement de tous les côtés, et étant sans leader pour y faire face,

> le village S. Francisco a élu Severino Fernandes, lequel a promis de mettre fin à la construction des maisons au bord de la mer, d'empêcher le développement des plantations de canne à sucre et d'ananas. Pour ce faire, il a formé un groupe de front composé de 12 conseillers (que j'appelle les 12 guerriers), disposés à affronter avec lui les envahisseurs.
>
> Il a également promis d'exécuter une « picada » pour démarquer le territoire. » (TIURÉ, 2012, réponse écrite suite à nos entretiens)

Constatant l'avancée des puissants envahisseurs comme la CIA, l'Agro-pastorale Rio Vermelho, l'usine Agicam, et devant la croissance de la commune Baia da Traição sur leurs terres, un collectif composé indistinctement d'hommes, de femmes, d'enfants et de vieillards est parti délimiter son territoire. Les travaux d'ouverture d'une « picada » de plus de 80 km de long se sont prolongés durant toute l'année 1981, pour la délimitation de la région originale concédée par l'empereur D. Pedro. L'action était dirigée par le cacique Severino Fernandes du village de São Francisco, qui avait rendu possible la participation des indiens de tous les villages. Il a aussi empêché la construction de nouvelles résidences de vacanciers sur la plage, et ceux qui ne respectaient pas le nouveau mot d'ordre voyaient leurs constructions détruites. En conséquence, le cacique a été accusé d'être un envahisseur de propriétés de particuliers, de non-respect de la loi et d'incitation au désordre. Il a été victime de plusieurs menaces, a été détenu au DOPS (Police de l'Ordre Politique et Social) de João Pessoa, en plus de devoir répondre à plusieurs convocations au District de Rio Tinto.

A cause de son positionnement, Severino Fernandes a reçu des menaces de mort, subi des arrestations, des enlèvements et la torture. Il a donné sa vie à cette cause. Selon l'avis de Tiuré, il était porté par un sentiment messianique. Cela est bien probable, car les agents de la Pastorale de l'indien (du CIMI) ont apporté leur appui a Severino Fernandes, et il se voyait comme un missionnaire. Il s'est joint à cette période au mouvement politique des gauches pour la démocratisation du Brésil. Les indiens Potiguara ont été les premiers au

Brésil à décréter l'auto-démarcation de leurs terres. Ces actions, nommées "auto-démarcation de 80", en pleine période de la dictature militaire, ont inauguré un processus de grande mobilisation, impliquant les villages frondeurs qui se sont affrontés au pouvoir et ont expérimenté la répression et l'intimidation. Cette étape a amené des victoires à l'ethnie et a montré comment la force collective a stimulé la volonté de lutter, ce qui a contribué à la multiplication des mouvements indigènes. Cela a été un moment décisif et Severino Fernandes avait un grand courage. Je l'ai interviewé en 2012, avant le commencement de la reprise. Il était trés agé, aveugle et vivait tout seul, dans une petite maison de terre mais avec l'appui de la famille qui habitait dans le voisinage.

> Fátima : Comment avez-vous réussi à joindre tout le monde, parce qu'il est dit que tous les Indiens ont travaillé ensemble dans le même but, car en général cela n'existe pas, ce sont des groupes qui ne se mélangent pas ... Comment avez-vous réussi cela?
>
> Severino : Ils m'ont rejoint parce que « je me suis mis à ameuter », je me mettais en bas et disait : cette terre est à l'Indien. Et ils n'osaient pas désobéir. Une femme avait élevé un cochon, puis un gars a tué le cochon d'une valeur de 40 real. Et il ne l'a pas payé. Ils sont allés en parler à la station de police, qui n'y a prêté aucune attention. Alors, je lui ai ordonné de payer car je veux arranger les choses ici ...(interview, a février/2012)

En consultant des analyses en rapport à la politique interne étudiée par l'anthropologue VIEIRA (2010), nous avons remarqué, au premier Chapitre, que Manuel Santana a fondé le modèle de « cacique ». La gouvernance de Santana a marqué la vie politique du groupe. Batista lui-même a affirmé, dans une interview de VIEIRA, qu'il représentait la continuité du « temps de Manuel Santana » et de Pedro Ciriaco, et de cette façon il a établi un pont entre les deux « groupes », il a induit l'unité politique. (VIEIRA, 2010 : 194) Dans ses recherches sur l'histoire des scissions internes, VIEIRA a constaté la rupture entre Manuel Santana et Miguel Ciriaco, qui était son appui. Cela s'est passé au début du processus d'ethnogenèse, quand il a été organisé un voyage à Rio

de Janeiro pour contacter le SPI et revendiquer la reconnaissance. SANTANA a refusé la participation de CIRIACO dans l'équipe, parce que celui-ci n'avait pas les traits physiques de l'indien. CIRIACO avait les cheveux bouclés et roux. Cela a engendré la rupture et deux groupes distincts se sont formés, n'ayant aucune relation entre eux. Batista, bénéficiant à la fois de liens consanguins et de rapports d'amitié avec les deux groupes, a pu les réunir et obtenir l'appui des deux familles. Batista était aussi un connaisseur de l'ethnohistoire des Potiguara et grâce à cette capacité il a été choisi comme représentant pour dialoguer avec l'anthropologue MOONEN, quand il a commencé ses recherches, et ensuite avec les représentants de l'Église (CIMI). Finalement, Batista et Severino Fernandes ont constitué simultanément un seul groupe avec les agents de l'Église, en opposition à Daniel Santana et le Poste de la FUNAI. Les positions se sont radicalisées quand la FUNAI a conçu des Certificats Négatifs pour l'implantation de l'Agro-industrie Camaratuba (AGICAM) aux bords du fleuve Camaratuba, en 1978, et aux « propriétaires » du Sitio do Melo (actuellement Village Acajutibiró) en 1981, après avoir contesté cette occupation. Dans les deux cas, ils avaient la permission de Daniel Santana, ce qui démontre une position antagonique pour la résolution du problème des invasions territoriales (VIEIRA, 2010 :199)

> « En réponse, "le groupe de Batista", tout en agissant en désaccord déclaré avec le poste, a commencé à chercher d'autres alliés dans la lutte pour la terre, comme le groupe de l'archidiocèse de la Paraiba, appelé le «groupe de l'évêque." Un autre allié était l'Université Fédérale de Paraíba (UFPB), qui a fourni des équipements (un théodolite et une balise) et le personnel pour le travail de démarcation du territoire. La FUNAI, en réaction, a voulu empêcher la poursuite de la démarcation par l'UFPB, au motif qu'elle avait une légitimité à être incluse, et à coordonner l'ensemble du processus. La pression sur elle a augmenté de sorte qu'en Juin 1979 a été signée une convention entre la Funai et l'UFPB. » (VIEIRA, 2010 : 199)

L'ambiguïté des rôles entre les deux Caciques, Batista représentant les indiens et Daniel Santana, les intérêts de la FUNAI, le manque de confiance de la part des indiens pour la coordination de la FUNAI dans la démarcation, la pression des occupants situés sur les rives du fleuve Camaratuba, toutes ces questions ont rendu difficile l'avancée du travail de démarcation, qui finalement a été interrompu.

> « A côté de l'insatisfaction de certains dirigeants locaux qui ont accepté et pratiqué les locations, se sont multipliées les tentatives pour briser le travail de démarcation, qui a été coordonné par la Funai, effectué par le personnel UFPB et assisté par les caboclos de plusieurs villages..(...) En ce qui concerne les occupants et les locataires, la possibilité d'avancement des sentiers a mis en question le domaine des titres fonciers, considérés comme leur propriété, c'est pourquoi ils ont fait pression sur les caboclos, les poussant à se rebeller contre l'auto-démarcation des terres. » (VIEIRA, 2010 : 200)

VIEIRA affirme que la FUNAI a voulu culpabiliser le groupe de Batista, Severino Fernandes et les agents de CIMI, à cause de l'arrêt de la démarcation, car selon eux, ils critiquaient trop l'organe indigéniste du cacique Daniel et les fonctionaires de l'UFPB.

> La solution présentée par le délégué était que la Funai agisse fortement pour minimiser la participation de ces personnes parmi les Potiguara et de diviser l'unité politique établie dans la lutte pour la terre. Il a suggéré la mise en œuvre d'un projet agricole afin d'offrir de meilleures conditions de vie aux caboclos et ainsi empêcher leur entrée en relation de dépendance, et la remise en cause, par le «groupe de l'église", de l'intervention de la Funai pourrait empêcher le progrès de la démarcation du territoire. (VIEIRA, 2010 : 201)

En 1981, la Funai, en partenariat avec le gouvernement de l'État, a lancé le Projet Intégré Potiguara afin de promouvoir le développement de la région

grâce à un ensemble intégré d'actions de santé, d'éducation, de logement, d'approvisionnement en eau et en lumière, articulé au développement économique par des activités de pêche, d''agriculture et d'artisanat. L'intention était d'intégrer le développement de la politique de l'Etat auprès des communautés rurales avec les actions de la Funai. L'objectif étant de contribuer au développement d'une infrastructure socio-économique et donc stimuler la main-d'œuvre composée de métis et les insérer dans le processus productif.

Le projet a été une stratégie politique de confrontation au « groupe de Batista » et au « personnel de l'Église», offrant l'amélioration des conditions de vie aux caboclos et provoquant une désarticulation de la mobilisation pour la démarcation de la terre. Selon VIEIRA, les partisans du projet intégré ont soutenu que l'auto-démarcation n'a pas apporté de solutions efficaces aux difficultés rencontrées par les caboclos, qui concernent les conditions de production rencontrées dans la vie quotidienne. Cependant, ils n'avaient pas mentionné l'intention d'arrêter les locations dans la perspective voulue par «le groupe de Batista." Dans le Rapport nª 14/119/ARE/82 du 13.08.1982 du SNI, il y a des références au « Projet Intégré Potiguara », comme le « Projet Intégré Alagamar ». Ces projets ont été planifiés pour les régions ayant des problèmes sociaux avec la terre. Dans le cas des indiens, le Projet Intégré a fourni une assistance à 11 villages, excluant les autres villages, ce qui a généré une scission. Sur le projet il est relaté la production de manioc et la distribution de 10 bateaux, dont le résultat de la pêche que a été comptabilisé.

**La Problematique de la Location des Terres**

La première expérience de communalisation à travers la lutte de démarcation a eu lieu à partir de la fin de la décennie de 1970. L'anthropologue Moonen a fait une évaluation sur la progression et la régression de ce processus d'autonomisation. La question des pertes a jeté un discrédit sur le changement. Moonen est parti de la location des terres pour la plantation de canne à sucre;. les leaders Potiguara louaient les terres aux usines et s'enrichissaient avec l'argent des locations.

> Au début des années 80, quand AGICAM et les planteurs de canne à sucre ont offert de l'argent et des biens aux "caciques" Potiguara, beaucoup ont appris qu'être chef, être. leader peut être une activité très rentable. De ce fait beaucoup d'Indiens,moins scrupuleux, ont commencé à se présenter comme «leader» ou "Cacique" du Village X ou Y, pour négocier directement avec les envahisseurs, leur offrant des terres, de la paix et de la tranquillité en échange d'argent ou de biens. Bientôt, des milliers d'hectares de terres, bien que propriété collective de la communauté indigène, ont été loués par ces faux caciques aux planteurs de canne à sucre. Les contrats de location ne se sont pas faits à travers la FUNAI, ou avec un appui juridique, mais personnellement avec les Indiens. (MOONEN, MAIA, 1992:140)

La question de la location des terres accompagne l'histoire de l'occupation du territoire indigène, et cela a commencé à travers le SPI et ensuite la FUNAI. Moonen a eu en main un document du SPI de 1949 qui cite le nom des 165 loueurs, et un autre document qui se rapporte à "locations payantes et non-payantes". (MOONEN, MAIA,1992:131) Il y a une documentation étendue avec des listes des "locations" faites pour les administrateurs du Poste de la FUNAI, et de leurs actions stériles pour les expulser. Une fois qu'ils ont la terre ils s'en disent proprietaires et restent, comme cela se passe actuellement avec les héritiers de Madruga qui se considèrent propriétaires des terres qui appartiennent au Village Taiépe.

> « Il est trompeur de penser que maintenant, après la démarcation 1983-1984, le problème territorial Potiguara est résolu. Au contraire, déjà en 1987, il a été estimé qu'environ 70% des 20.800 hectares restants avait été occupés par les planteurs de canne à sucre. Et ce qui est pire, maintenant avec l'approbation des Indiens eux-mêmes. » (MOONEN, MAIA, 1992 :334)

Grâce à la dénonciation dans un article écrit par l'anthropologue MOONEN[164], le Procureur Luciano Maia a décidé d'examiner plus en profondeur la question et a pris l'engagement de contribuer à sa solution.

Finalement, il a pris la décision de mener une Enquête civile pour évaluer les occurences de violations des droits et des intérêts des peuples indigènes, dans la réserve Potiguara de la municipalité de la Baia da Traição, Paraíba.[165]

Les instructions d'arpentage ont exigé trois mois avec inspections du terrain, collecte de témoignages, examen des documents et des registres. Ont été présentés : Des documents de la FUNAI, des distilleries Miriri SA et Japungu agroindustriel SA, la liste des fournisseurs de canne ayant des fonds agricoles situés en terres potiguara ; la liste des locataires des terres indigènes avec leur qualification compléte, domaine occupé, production, fournisseur, de l'Association des Planteurs de Canne de la Paraiba ; ainsi que le Notaire de la ville de Rio Tinto, sur la constitution des associations ayant pour but de vérifier la production et l'exportation des produits en terres indigènes, et la Délégation de Police sur les enquêtes policières où figurent des indiens victimes ou auteurs d'infractions.

L'Enquête Civile a constaté diverses violations des droits et intérêts des indiens Potiguara, dans les cas qui suivent :

1. Violation du droit à être reconnu comme peuple indigène ayant sa propre volonté et indépendant des organisations gouvernementales ou non gouvernementales qui éventuellement réalisent des travaux avec la communauté ; (MOONEN, MAIA,1992 :329)
2. Violation du droit d'usage exclusif sur les terres traditionnellement occupées, pratiqué par les non-indiens où par la FUNAI ;( MOONEN, MAIA,1992 :331)
3. Violation du droit de l'indien-travailleur, transformant la main-d'oeuvre indigène en marchandise mal rémunéré et sans assistance sociale ; (MOONEN, MAIA,1992 :339)
4. Violation du droit social d'éducation et de santé (MOONEN, MAIA,1992 :339)

5. Violation du patrimoine historique et culturel ; (MOONEN, MAIA,1992 :340)
6. Violation du droit à l'information ; (MOONEN, MAIA,1992 :340)

Comme conséquence de son évaluation, le Procureur a conclu que le Ministère Public devait prendre des mesures concrétes pour la réparation des violations, et a ordonné les Actions suivantes : (MOONEN, MAIA,1992 :341)

1. ACTION de Reprise de Possession contre les non-Indiens qui occupent leurs terres sous prétexte de «Contrats de location»;

2. ACTION DE DÉCLARATION D'OCCUPATION traditionnelle des Indiens sur les terres exclues de la démarcation de1983-1984, avec ses conséquences;

3. Demande, au bureau régional du Département de la Police Fédérale, de l'ouverture d'une ENQUÊTE POLICIERE pour évaluer le crime. 319 / CP (malfaisance), par les employés ou agents de la FUNAI, que l'on trouve en faute;

4. Gestion administrative pour éviter des mesures judiciaires, afin d'obtenir la restauration des monuments historiques et pour assurer des prestations de services d'éducation et de santé appropriées et efficientes ;

5. Mesures pour assurer aux Potiguara le droit a l'information, à travers la divulgation des essais, rapports et documents qui peuvent les aider dans leur effort de défendre les droits de la communauté indigène.

L'Action de Reprise de Possession contre les non-Indiens qui occupent leurs terres [166] a inclus 29 accusés, constitués des propriétaires fonciers, des fournisseurs de canne à sucre de distillerie d'alcool ou de moulin à sucre située dans la région. Les occupations concernent les cultures de canne à sucre dans une zone qui dépasse 2.300 ha (deux mille trois cents hectares). (MOONEN, MAIA,1992 :342-344)

Il a été constaté que l'occupation avait été effectuée progressivement, au cours des années, mais qu'elle a augmenté de façon spectaculaire après le programme de production d'alcool - PROALCOOL - en particulier en 1984, à partir de l'implantation de la distillerie d'alcool dans la région où sont situées les

terres autochtones. Les entreprises AGICAM (Agro Industrial Carnaratuba), Distillerie Miriri, Xua, Japungu Agro Industrial – à côté de l'Usine Monte Alegre (fabricant de sucre), ont stimulé la présence des agriculteurs prêts à entreprendre la culture de la canne à sucre. Cette sorte d'occupation des terres indigènes a pris des dimensions importantes et dans l'indifférence des autorités chargées de la surveillance et la protection de l'héritage de l'Union, à l'usage exclusif des potiguaras.

L'occupation, considérée illégale, a eu lieu avec l'accord des membres de la communauté Potiguara, et l'omission de la FUNAI qui ne prenait aucune mesure pour freiner cette agression contre les droits de la terre des Indiens. Et il est affirmé dans le document que bien que les accusés soient identifiés par les Indiens comme des locataires, dans leurs relations avec le gouvernement fédéral, les occupants des terres autochtones sont considérés comme des voleurs, car comme le prévoit le Code civil et la procédure civile, il n'existe pas de bonne foi dans le tort porté à la propriété. (MOONEN, MAIA,1992 :346)

Les accusés, à travers leurs avocats et du Président de la ASPLAN[167], ont fait une proposition pour éviter une débâcle économique et financière sans précédents, avec des pertes réelles pour la communauté autochtone, les industries environnantes, ainsi que pour eux-mêmes. (MOONEN, MAIA,1992 :360-363)

Les candidats qui, de bonne foi, ont investi dans la région proposent de continuer l'utilisation du sol pendant un laps de temps suffisant pour récolter les cultures déja plantées dans la région et ont offert:

a) le paiement des montants dus jusqu'à aujourd'hui, dans les modalités habituelle;

b) L'assistance médicale et les soins dentaires aux Potiguaras, à travers des cliniques dans les villes de Mataraca et Mamanguape;

c) l'utilisation prioritaire de la main d'oeuvre des indigènes avec couverture de la législation du travail et de sécurité sociale;

d) l'assistance technique et agronomique aux indigènes dans des projets qui peuvent être développés par la communauté;

e) l'allocation de 10% (dix pour cent) de la zone sera renouvelée pour l'agriculture de subsistance de travail du sol, souligné naturellement par les dirigeants autochtones;

f) l'offre de  semences et labour des terres transférées dans la forme ci-dessus.

Le Procureur a écrit une lettre aux indiens avec une proposition basée sur l'offre des accusés, et a donné un délai de trois années pour le retrait définitif. Elle a été lue et approuvée dans une réunion à la Réserve Indigène, le 24 janvier 1992. (MOONEN, MAIA,1992 :358-359)

Ensuite il y a eu une réunion avec les accusés où ont été stipulées les exigences, avec les critères déjà mentionnés et le délai de retrait définitif fixé au 31 décembre 1995.

En note interne (001/92 de 04.05.92) le ministère Public Fédéral a approuvé l'Action de Reprise de Posse, mais il a souligné qu'il ne s'agissait pas d'une pure invasion car les leaders indigènes étaient à la recherche des entreprises et ils ont autorisé l'usage des terres.

> Il est connu que les Indiens Potiguara - comme d'ailleurs, les Indiens au nord-est du Brésil - sont intégrés dans un processus d'acculturation plutôt fort. Peu entre eux on maintenu la langue et  les habitudes traditionnelles, étant donné que, pour leur autonomie physique et économique, le besoin d'élargir les activités productives dans leurs terres, puisque la chasse et la pêche sont rares dans la région et donc insuffisantes. Aujourd'hui, malheureusement,  les Potiguara survivrent au détriment de leur travail par la main-d'œuvre illégale et sous-payée. Mais la culture de la canne de sucre dans le territoire indigène par les producteurs « blanc » est également essentiel à leur subsistance. (MOONEN, MAIA, 1992 :364)

L'argumentation adoptée en faveur de la tolérance de la présence de producteurs de canne à sucre jusqu'au 31.12.95, est aussi l'expression d'une

préoccupation par rapport à la recherche de solutions concrètes à la problématique socio-économique. Car la réalisation d'un accord va permettre une pratique respectant toutes les conditions des obligations à assumer, avec en plus, l'entretien d'un climat de compréhension entre les dirigeants autochtones et les membres de la communauté, parce que la pratique de «louer», réalisée illégalement dans la zone indigène, est légalisée;
Cela permet, grâce à la transparence de son origine et à l'accord sur l'utilisation du produit, que sa répartition soit égale entre les membres de la communauté, évitant par cette pratique que certains dirigeants et groupes indigènes s'emparent exclusivement de l'indemnité à payer par les producteurs de canne à sucre.
En plus de l'application effective des lois du travail et avec la sécurité sociale, la somme de travail indigène effectuée aujourd'hui ne sera plus truquée illégalement, ne se terminant plus par la clandestinité du travail des indiens sur leur propre terre.
Il ajoute que l'accord proposé prendra fin une fois que la pratique du «bail» illégal, ou de tout type d'usufruit des terres natives par des tiers non-autochtones aura cessé, ce qui permettra l'autosuffisance économique des personnes Potiguara qui cultiveront eux-mêmes leur nourriture de subsistance et la plantation de la canne à sucre, sans intermédiaires, et pratiqueront toute autre activité productive compatible avec leur organisation.
Dans l'ENQUÊTE POLICIERE, pour évaluer le crime de connivence avec la location irrégulière dans les terres indigènes par les employés ou agents de la FUNAI, une des constations la plus importante était que les principaux directeurs de l'administration était conscient de ces faits. Il n'y a jamais eu de mesures judiciaires, visant à l'expulsion des personnes privées occupant les terres potiguaras.

> Mais un directeur de la FUNAI de la Paraiba, Seigneur MANOEL MARCQS CLEMENTE DA SILVA, a parlé aux dirigeants autochtones et convenu que les baux existants, comme ils étaient en train de gagner, ne devraient pas être renouvelés; Que, si les principaux dirigeants se sont montrés favorables à cette suggestion, il y avait beaucoup de

> résistance chez d'autres Indiens, parce qu'ils avaient obtenu leurs moyens de subsistance de ces locations. Que, malgré les chefs de la résistance ont entrepris de répondre à la suggestion de la FUNAI de pas renouvellement des baux; Que, malgré l'accord, peu après les Indiens étaient revenus à leur point de vue précédent, renouvelant les baux, toujours au nom de leur survie; « (MOONEN, MAIA,1992 :370)

La FUNAI, dans ses rapports, a toujours relevé la problématique de la dépendance de l'indien aux ingérences externes, considérant que dans la planification de leurs activités productives, ils sont toujours liés à la contribution des locataires qui leur apportent, sous différentes formes, des droits, des dons et des faveurs, pas toujours légitimes. Reprochant au régime tutélaire d'avoir élaboré une gestion menant à l'impasse actuelle, plusieurs possibilités légitimes de penser à des processus d'autonomisation ont été présentés. C'est le champ de la gestion sociale.

Il est important de souligner cette approche parce qu'elle révèle l'importance de la gestion.

Nous avons déjà remarqué l'actuelle façon de travailler de la FUNAI et il faut aussi indiquer qu'il y a des mesures orientées dans ce sens par le gouvernement de l'Etat de Paraíba, à travers l'EMATER, par la planification et la cartographie de la production agricole dans les villages d'Indiens potiguaras de la Baia da Traição. L'initiative vise à fournir l'accès aux marchés, qu'ils soient institutionnels, tels que le Programme national d'alimentation scolaire (PNAE), le Programme d'acquisition des aliments (AAP), ou pour alimenter les magasins et marchés de rue dans les municipalités. À ce jour, 60 producteurs ont été représentés dans cette action dans les villages de Santa Rita, Tracoeira, Lagoa do Mato, Cumaru, San Francisco, et Galego, grâce à un partenariat avec le gouvernement de la ville.

Ce travail est fondamental pour le développement durable des Indiens Potiguaras et pour répondre à la sécurité alimentaire de la population par l'excédent qui est vendu sur les marchés de rue. Cela génère des revenus et de

la qualité de vie dans les villages, ce qui favorise la présence permanente de personnes Potiguara et renforce leur culture.

## Conclusion

Le processus de territorialisation, selon OLIVEIRA (2004), donne une direction au mouvement politique-administratif qui permet aux communautés indigènes du Brésil de se transformer en une communauté organisée. Ce qui signifie savoir formuler une identité propre, établir les mécanismes de prise de décisions, de représentations, et restructurer les formes culturelles (y compris celles qui ont trait à l'environnement et à l'univers religieux).

Au Premier Chapitre, nous avons considéré que l'établissement d'une identité ethnique différenciatrice est un processus en marche qui est dû aux luttes menées à partir de la fin de la décennie 70. Cette identité a beaucoup contribué au renforcement mental et spirituel qui a permis finalement aux peuples Potiguara d'obtenir la démarcation d'une grande partie de leurs terres.

Nous avons constaté que ce sont ces luttes qui ont motivé les Potiguara à employer des signes distinctifs. Ces signes, intégrés aux pratiques du rituel du Toré, leur ont apporté une force psycho-spirituelle produite par l'intégration de leur origine ethnique à travers leurs ancêtres. Ce lien avec les archétypes ancestraux est la source du processus d'ethnisation.

L'identité du groupe, invisible jusque-là, a gagné la reconnaissance sociale et a pu se reformer à partir de son identité culturelle. Cependant, elle apparait encore comme une modalité de catégorisation et de distinction fondée sur la différence culturelle. (CUCHE, 2004)

Il faut une approche relationnelle et situationnelle pour comprendre la démarche de ce processus de catégorisation et distinction. L'usage de signes distinctifs pour le renforcement du groupe, qui veut se faire reconnaitre par la société extérieure, est motivé par le besoin d'assurer le contrôle de son territoire, c'est une approche qui sous-tend l'objectivation de sa culture. Mais quand le groupe choisit cette expression culturelle comme utile à sa lutte, il s'appuie sur des facteurs subjectifs et ce sont ces facteurs qui doivent être renouvelés à travers

le rituel Toré. Un rituel qui leur permet de rentrer en contact intime avec la collectivité imaginaire de leurs ancêtres.

L'identité culturelle du groupe s'est approfondie à partir de ces objectivations culturelles qui ont été stimulées par des facteurs extérieurs. Cette identité est passée par des différentiations et reformulations tout au long de l'ethnohistoire. Nous avons vu qu'au début du XXe siècle une scission a eu lieu au sein même du groupe des Potiguara, suscitée par des facteurs externes. Les indiens de Monte-Mor ont voulu cacher leur identification ethnique en raison des répressions qu'ils ont subies. Au même moment, les indiens de Baia da Traição ont eu besoin d'objectiver leur ethnie pour assurer la reconnaissance de l'État. Dans un passé plus reculé encore, s'était développé la stigmatisation d'être un « indien » (XVI/e / XVIIIe) et ensuite d'être un « indien mélangé », (XIXe/ XXe). Cette situation prévaut jusqu'à aujourd'hui. Actuellement, l'usage des signes distinctifs, principalement à travers la religiosité indigène renforcé par le Toré, a réduit la distance avec leurs ancêtres. L'auto-identité renforcée enlève en partie l'hétérogénéité sociale produite par le processus d'acculturation. Ainsi, le choix identitaire ne se limite pas à une représentation, car ses raisons sont plus profondes. Comme l'a pensé NORA, la mémoire veut régler ses comptes avec l'histoire, et cela passe par des résultats objectifs dans les relations sociales.

Si la stimulation du SPI et de la FUNAI pour la construction des signes culturels a été profitable et a eu des résultats positifs dans les pratiques de frontière sociale, l'introduction d'une hiérarchie, du « Cacicado » est par contre problématique. Au niveau interne il y a eu des scissions, des groupes se sont formés dont les uns se sont arrangés avec le renforcement de l'autorité du Cacique, car cela pouvait servir leurs intérêts particuliers.

Les recherches sur la période pré-coloniale ont indiqué aux archéologues (FAUSTO, 2010) que les peuples tupi-guarani n'avaient pas d'organisation centralisée, mais fonctionnaient par réseaux. La disposition des villages de Tupinambá, composés de grandes maisons disposées autour d'une cour centrale, avec une population de cinq cents à deux ou trois mille indiens liés par les liens du sang ou des alliances, a permis de maintenir des relations pacifiques entre eux grâce à la participation à des rituels communs, à la défense du territoire, à des expéditions guerrières, etc... Mais, selon FAUSTO

ils n'étaient pas sujets à une autorité commune, ni à des frontières rigides, les alliances se définissant et se redéfinissant constamment. (2010 : 77)

La dictature militaire a élaboré un système de contrôle à travers la structure du « conseil Tribal » et du « Cacique Général ». Cette structure a été fortement verticalisée, avec des réunions fermées, et a créé une séparation entre les leaders et le groupe. Le Cacique Général n'exerce pas une fonction unissant le groupe, ayant des difficultés à légitimer sa représentation. Comme cela est exposé au Premier Chapitre, l'anthropologue VIEIRA a observé qu'il y a des groupes qui négocient pour obtenir des avantages particuliers qui étaient destinés à la communauté ; cela va à l'encontre de la politique interne basée sur la persuasion en vue d'une coopération mutuelle, motivée par la satisfaction des besoins et la recherche de l'amélioration de la «communauté».

Selon le schéma présenté par SANTOS, le pilier de régulation est supporté par l'État, le marché et la communauté dont la dictature a été étroitement associée à une domination étrangère, qui avait pour principal intérêt de survaloriser le marché extérieur et de favoriser entre autres le Programme Pró-alcool. Au niveau extérieur, dans le rapport du pilier Etat/Marché, l'intérêt des leaders est tourné vers le marché. Il n'obéit pas actuellement aux mécanismes de contrôle d'État. Pendant la dictature, l'État régulait le marché, il n'y avait pas de problème, mais actuellement il se voit dans l'impossibilité d'exercer son autorité. Pour résoudre les problématiques comme celles provenant d'une structure archaique, la FUNAI a opéré une restructuration organisationnelle, mais il manque encore la rénovation des mécanismes politiques à l'intérieur des groupes ethniques. Les groupes les plus conservateurs préfèrent rester prisonniers de la formule archaïque observée dans les contacts, conditionnés par le système de tutelle.

Le manque de mécanismes politiques propres est dû à une habitude de se penser dépendants de l'économie extérieure par le patronage. Ces habitudes sont responsables du manque de perspective future, de sens de l'autonomie et de liberté, qui finit par les focaliser sur la satisfaction des besoins immédiats. Il faut une base éthique pour guider et donner un sens à l'être tout entier. La pensée de Taylor, qui a déjà été présentée, met en lumière l'importance de l'identité personnelle pour donner un sens à la vie, basé sur un cadre de

valeurs fortes.

Ces considérations ont permis d'identifier l'importance que les luttes ethniques représentent pour l'intégrité de ces personnes. Mais il faut les traduire dans un projet d'émancipation. Le processus d'émancipation indiqué par Boaventura dos Santos se réalise à travers trois formes de rationalités. L'exercice de ces trois formes de rationalités participe à l'élaboration du processus de territorialisation. Nous comprenons que la territorialisation est le produit d'un processus de transformation du territoire colonial en territoire métropolitain. C'est un processus qui va se faire à travers la régulation de la politique d'État avec la coparticipation de la société.

Le développement de la rationalité esthético-expressive est bien adapté à l'exercice de réélaboration de la culture et de la relation avec le passé, ceci étant en rapport direct avec la formulation de l'objet muséal. La raison cognitive-instrumentale va s'articuler à travers la redéfinition du contrôle social sur les ressources de l'environnement, ce qui est en train d'être élaboré à travers le projet de la (CGMT/DPT/FUNAI) et de la planification de la politique agraire du gouvernement d'État. La raison morale-pratique du droit s'exerce à travers un projet de gestion sociale qui englobe des mécanismes politiques spécialisés, accomplis à travers le plan de gestion du musée. Le propos est de créer, à travers le musée, un espace expérimental de gestion sociale, pour laquelle il est nécessaire que soit instituée une vrai coparticipation de la société dans la formulation de la politique culturelle de l'institution muséale.

# B- Proposition

Ces propositions sont un ensemble de principes qui devront orienter le développement du projet. Au départ, il est nécessaire d'éclaircir la distinction entre le projet du musée et le projet muséologique.

Le parcours sociologique et anthropologique, au premier chapitre, a permis de mettre en lumière et de comprendre la réalité des indiens Potiguara. Cette approche par le regard sociologique éclaire également le projet du musée, au sens de l'identification de la mission qu'il est destiné à accomplir.

La mission du musée, selon l'éthique de la « muséologie contractuelle », est de développer la fonction d'un agent d'autonomisation de la société. Cette mission sociale commune, que l'institution assume, comprend plusieurs sortes d'actions qui vont favoriser des conditions pour faciliter l'élargissement des espaces en vue « d'une repolitisation globale de la vie collective ». Le musée réalise cette mission à travers la fonction institutionnelle de gestion du patrimoine culturel, principe préconisé[168] en tant que rôle des musées en Amérique Latine. Cela demande une action efficace pour la formation de nouvelles mentalités à travers des actions culturelles, des projets éducatifs, et il sera aussi un centre qui favorise des mécanismes en vue d'une autonomisation économique.

A travers l'approche sociologique, nous sommes arrivés à la constatation que les Potiguara sont à l'origine une « communauté de parentage » qui veut conserver son « appartenance raciale ». Mais le processus historique a suscité un besoin d'affirmation ethnique, obligeant un renforcement de certains groupes pour assumer l'opposition aux « blancs », envahisseurs de leurs terres. Nous avons tenu compte de ce qu'ils considérent comme des valeurs ethniques, leurs valeurs fortes, qui seront ici considérées comme des biens muséaux. Les observations du terrain et la consultation des thèses sur cet objet nous a permis de constater la véracité du schéma défendu par Weber sur le type de communalisation issu de l'organisation du groupe ethnique. Weber dit qu'à partir d'une croyance à la communauté d'origine, se forment « artificiellement» les raisons pour l'association ethnique et le sens du partage

du groupe va transformer des associations rationnelles en relations de communauté à caractère personnel. Il se crée une conscience de communauté qui se propage sous forme d'une fraternisation personnelle ayant pour base la croyance à la Communauté «ethnique».

Ce lien communautaire décrit par Weber a été possible au sein d'une expérience vécue, à travers leurs mouvements de lutte qui a consolidé une certaine conscience ethnique. Ce lien a été visible dans leurs actes et exprimé dans leurs discours. Mais ces mouvements ont connu des ruptures, et selon les observations, de jeunes leaders sont motivés par des intérêts personnels. Ce qui reste est le fruit des actions des anciens et des personnes mûres, bien qu'il existe quelques exceptions de jeunes plus conscients. Mais il y a un consensus sur le fait qu'ils dépendent de leur appartenance ethnique comme source de leur survie. Ce qui manque à certains est la conscience de la nécessité de préserver leur patrimoine principal, la terre, et cela devient problématique lorsque ces personnes ont le pouvoir de décision au nom du groupe. Les actions de l'éducation indigène sont en marche et promettent d'éveiller la conscience du jeune à la responsabilité envers l'ethnie. Mais il est nécessaire d''implanter un système de décision et de contrôle collectif, transparent et ouvert à la participation. Pour accomplir sa mission en tant qu'agent d'autonomisation sociale, le musée a besoin de réaliser un projet de gestion sociale. Il faut identifier les moyens appropriés pour réaliser une planification participative, créer des moyens de transparence afin de permettre un contrôle social, une coordination décentralisée, pour finalement arriver à une organisation démocratique. Ces sont des démarches proposées par le Secrétariat du Développement Territorial et le Ministère du Développement Agraire, comme un circuit caractéristique de la gestion en vue du développement social.

Il y a un décalage entre cette conscience ethnique, en construction et leur reconnaissance identitaire. Selon VIEIRA (2001:23), ces termes « Caboclo » et « indien » sont utilisés pour formuler l'histoire de la relation avec la « civilisation » et révéler les moyens de concevoir la vie sociale selon un axe temporel. L'auteur ( 2001:24) a comparé l'usage de l'autodénomination de

« caboclo » entre les Potiguara et d'autres groupes ethniques du Nord-est. Les Tupinambá par exemple, emploient indifféremment les deux termes pour s'auto-nommer, mais les Potiguara utilisent les termes « indien » et « caboclo » dans des situations différentes.

> « Le terme indien est utilisé, en particulier dans les situations où est nécessaire l'insertion d'un plan de collectivité ou de «communauté» à partir de la machine juridique ou politique, comme un moyen pour assurer l'accès à certaines ressources. Mais l'utilisation du terme « caboclo » a une importance particulière parmi les Potiguara, dans la mesure où il exprime une relation de continuité avec le passé.» ( VIEIRA, 2001 : 24)

C'est une information qui nous a permis d'encadrer les expressions de la culture traditionnelle du « caboclo » et les représentations de la « matérialité » de l'ethnie d'indien. Ce positionnement indique qu'il est considéré comme « valeur de culture » et « valeur historique » pour la société extérieure à la culture de l'indien. Et, les Potiguara tiennent à se présenter en tant qu'indiens au monde extérieur. Ils reconnaissent cependant l'importance de leur culture métisse où s'est élaborée leur identité en tant que « caboclo ». C'est une ambiguité qu'il faut savoir maitriser et qui est l'expression de cette transition entre la « communauté de parentage » et la « communauté ethnique ». La « communauté de parentage » veut conserver son « appartenance raciale », cette appartenance provient des « caboclo », leur « tronc vieux » qui représente leur origine métisse. Il faut considérer les deux expressions selon leur particularité en tant que valeurs muséales (valeur de culture et valeur de l'histoire). Et les deux expressions se rencontrent dans le Toré. Dans le rituel du Toré il y a une unification des expressions culturelles qui prennent les formes de la musique, de la danse, des chansons, de l'artisanat, des dessins et peintures corporels, des boissons, de la fumée, et aussi des éléments du langage. En même temps qu'au niveau politique il s'inscrit dans un contexte relationnel comme une performance qui réalise pleinement l'affirmation de

l'identité ethnique, le Toré renforce les rapports sociaux, car il se fait rite de guérison des conflits au travers d'une socialisation dans la tradition religieuse ancestrale, en renforçant l'union de l'ethnie des vivants et des morts, pour célébrer la vie sur la terre. L'anthropologue Pacheco de Oliveira a affirmé :

> « Comme un kaléidoscope, le Toré réordonne et élabore de multiples savoirs sur la nature, le temps et l'imaginaire social, en célébrant la vie, la création permanente et en affirmant la possibilité future d'une communauté imaginée et bienfaisante entre tous les participants ». Il faut remarquer l'expansion du Toré, car c'est le rituel diffuseur et identificateur de la culture des Indiens du Nord-est. [169] (OLIVEIRA, 2005 : 10 )

Nous avons exprimé à l'Introduction de cette thèse que serait privilégié le principe de la communauté et de la rationalité esthético-expressive, car selon Santos, ce sont les représentations les plus inachevées de la modernité occidentale et par cela même elles pourraient contribuer à la construction d'un nouveau pilier émancipateur.

La rationalité esthético-expressive est représentée chez les indiens du Nord-est par le Toré. Selon eux, le « régime des indiens » est le Toré. Ils le définissent comme « tradition », « union » et « jeu ».

Et la communalisation s'est créé à travers le travail collectif, le parentage et le voisinage. Elle s'est développée dans les pratiques traditionnelles, comme la production de la farine de manioc, la cueillette des fruits et en se manifestant dans les luttes de reconquête du territoire.

## Le Projet du Musée

Selon une décision consensuelle prise par les indiens, le Musée devrait être déployé dans le "Palais des Lundgren", sur les terres du village Jaragua dans la municipalité de Monte-Mor. Il s'agit d'un bâtiment d'architecture monumentale, conçu avec un but précis: il a été construit pour abriter ses propriétaires, une famille d'origine suédoise et fondatrice de la ville industrielle de Rio Tinto, construite dans la deuxième décennie du XXe siècle pour abriter l'usine de textile de Rio Tinto. Monument / ville / société, dans leur ensemble, ont une forte charge symbolique qui illustre l'influence du contexte mondial sur le niveau national, régional et local. Le complexe industriel de Lundgren, composé d'usines de textiles du Pernambuco et de Paraíba, est reconnu comme le plus grand parc industriel du textile en Amérique latine, favorisé pour avoir dans l'Etat de Paraíba son meilleur fournisseur de matières premières. La production de coton de fibres longues (de qualité supérieure à la concurrence internationale) a donné à cet État le statut de principal exportateur.

Le Palais en tant que symbole de richesse, de pouvoir et de l'exploitation, est le lieu approprié pour raconter l'histoire des Potiguara en rapport avec la ville de Rio Tinto. Une ville industrielle bâtie pour assurer une structure propre au mode de vie urbain compatible avec l'accueil de techniciens spécialisés, en général venus de l'extérieur pour travailler dans la fabrique de tissu Rio Tinto. A partir de 1919, les propriétaires ont commencé à acquérir des terrains et à construire des bâtiments destinés au fonctionnement de la fabrique. Ensuite a commencé la pression sur les indiens pour occuper toujours plus de terres. Finalement, ils ont réussi à s'approprier de nombreux hectares. Selon l'histoire orale et les témoignages, ils avaient instauré un système de terreur pour s'assurer la possession des terres investies. Construire une ville sur le territoire autochtone est l'exemple le plus représentatif d'une histoire tragique qui tend à se répéter par l'action des envahisseurs vis-à-vis des peuples indiens du Brésil, parallèlement à des cycles économiques basés sur l'exploitation de la terre et de la force de travail. La ville de Rio Tinto s'est implantée dans les terres du village de la « Preguiça »[170], qui, tout au long du dix-huitième siècle était un village de la mission religieuse Carmelita. Comme signe architectural de cette

période, il reste encore la chapelle qui était au cœur du village et qui a conservé son architecture d'origine pratiquement intègre. Lors de la visite de l'empereur Dom Pedro II à la ville de Mamanguape, en 1859, les Potiguara ont réclamé le droit de propriété sur le territoire. Ils ont obtenu deux concessions de terres, concernant les deux villages, actuellement définies par les terres indigènes de Monte-Mor, de Marcação et de la Baia da Traição.

Les périodes qui ont suivi l'octroi des terres sont marquées par des victoires et des défaites, mais l'histoire a montré que la flamme de la lutte est restée vivante à travers les efforts déployés dans la défense de leur territoire.
Le musée se présente comme un espace de résistance historique et culturelle. Le musée est le lieu qui exerce la fonction de récupération des contenus mais où il nous faut comprendre comment ces contenus peuvent être actualisés pour atteindre les besoins actuels. La mission du musée, selon l'éthique de la « muséologie contractuelle », est de développer la fonction d'un agent d'autonomisation de la société. Cette mission sociale commune, que l'institution assume, comprend plusieurs sortes d'actions qui vont favoriser les conditions pour faciliter l'élargissement des espaces en vue « d'une repolitisation globale de la vie collective ». Le musée réalise cette mission à travers la fonction institutionnelle de gestion du patrimoine culturel, principe préconisé[171] comme étant le rôle des musées en Amérique Latine. Ce qui demande une action efficace pour la formation de nouvelles mentalités à travers ses actions culturelles, ses projets éducatifs, et ce sera aussi un centre favorisant les mécanismes menant à une autonomisation économique.

## Politique de Développement Touristique et Culture Indigène. De l'ethnique au typique ?

Le tourisme de Baia da Traição, implanté par les politiques de développement du gouvernement à l'époque de la dictature militaire, s'est montré très invasif. Mais selon l'anthropologue Gladson Vieira( 2004) l'action du pouvoir politique, actualisé par un marketing d'appropriation des référentiels historiques et culturels du groupe indigène, a amené les indiens à développer leur esprit d'entreprise, en s'appuyant

sur la demande du tourisme pour créer une production d'artisanat ethnique. Ainsi, ils ont pu améliorer les commémorations du « jour des indiens » et de la « fête de São Miguel ». Ce que l'anthropologue a voulu démontrer, c'est leur capacité à savoir profiter des opportunités venues de l'extérieur et d'avoir compris que la charge symbolique est une valeur distinctive de leur culture.

Mais pour accomplir l'objectif qui est le nôtre, il faut ajouter d'autres regards, du point de vue esthétique, historique, géographique, patrimonial, suivant la même perspective post-colonialiste. Des propositions plurielles sont le résultat d'un effort méthodologique pour répondre aux revendications des peuples indigènes en relation avec la construction de leur propre histoire.

L'action gouvernementale a priorisé les profits économiques de la culture, dont les pièges ont été bien analysés (CANCLINI, 1983) comme le constat d'une tendance à la typification, qui réduit l'ethnique au typique. A partir de nouveaux concepts de développement soutenables, les ressources culturelles sont vues dans une dimension d'articulation de l'économique, de l'environnemental et du social. La culture sera un moyen générateur d'équilibre si elle est intégrée à une perception de l'ensemble, et si elle est considérée comme une partie d'un projet social, associé à une perspective éducationnelle. Cette notion de développement a ouvert des dialogues à un niveau plus ample, avec un profit social par rapport aux manifestations de la culture populaire. Car, pour une exploitation seulement matérialiste d'une richesse qui est immatérielle, cela va exiger le complément d'une sorte d'organisation entrepreneuriale, ce qui signifie une réorganisation de la production et de la consommation. Par ce biais, les politiques de l'État ont introduit un tourisme ethnique associé à la plage, aux fleuves, aux récifs qui définissent les paysages de la Baie de la Trahison au bord de la mer.
Pour penser un musée ayant une mission sociale, il faut s'appuyer sur un projet socio-éducatif en mesure d'effectuer un contre-mouvement à ce processus qui tend à devenir inexorable : la réduction de l'ethnique au typique. Ce mouvement est déjà en marche chez les Potiguara. L'expression culturelle de l'ethnicité Potiguara, dans le cadre du marché, se manifeste à travers l'artisanat, les fêtes traditionnelles et le

Toré, qui démontrent une intégration des Indiens au mode de production capitaliste et à la stratégie de consommation du tourisme. L'avantage économique et politique marche ensemble, la fonction culturelle devient politique et permet un dialogue entre la politique du tourisme du gouvernement et les intérêts économiques et politiques des leaders du mouvement culturel Potiguara. Nous avons pu constater cela dès les premiers contacts que nous avons établis sur le terrain, lorsque nous avons sollicité la possibilité de réaliser des films sur les terres indigènes, avec des indiens comme figurants. Cette proposition a été très bien accueillie lors de la consultation du Conseil des Caciques, qui finalement a affirmé sa volonté d'intensifier le tourisme. Cet objectif est parti d'un projet de développement des indiens. Au musée, il nous faut comprendre comment s'élabore cette situation historique locale, car elle implique la construction d'un nouvel ordre symbolique. La question est de savoir comment la production, la circulation et la consommation, ainsi que les facteurs d'intégration entre les individus et leur communauté seront dorénavant subordonnés à une organisation régionale des Indiens du Nord–est, et transnationale de la culture. Mais il faut se garder de réduire la question et comprendre auparavant comment s'établit cette connexion et les rapports préparant à cette réalité dans la vie sociale. Selon Vieira, dans le cas des fêtes, les rituels transcendent le mécanicisme proposé par le marketing du tourisme. Les fêtes catholiques expriment la symbolique des dons entre les habitants des villages et les « noiteiro »[172] et selon cette procédure le groupe se pense comme une unité. Dans les fêtes il y a une « indifférenciation » interne, malgré la position du « noiteiro », le rôle des animateurs des fêtes et de maîtres du Toré, exercé par les « caciques du village ».[173]

> « On ne peut pas penser un processus global sans considérer la manière dont les altérités lisent tel processus et définissent comment ils vont s'encadrer (...) On observe dans l'actualité que la culture globale est marquée principalement par une organisation de la diversité autant que par l'hégémonie de l'uniformité. » (VIEIRA, 2004)[174]

Un musée peut se présenter comme un espace de résistance culturelle pour faire face à ce système qui unifie la production symbolique, la vidant de son contenu original, mais en même temps il ne faut pas oublier qu'il est une organisation institutionnelle. Le musée peut être un lieu qui exerce la fonction de récupération des

contenus culturels, mais où il faut comprendre comment ces contenus peuvent être actualisés pour rejoindre les questionnements du présent.

**Préserver la culture est préserver la Nature.**

> « Le Toré est bon n'est-ce pas ? Parce que dans le Toré, nous remercions premièrement les choses si importantes comme la mère terre, nous prenons pieds, et nous démarrons les pieds dans la terre ... sentir la force qui vient d'elle est si important. La forêt nous fait également du bien, c'est pourquoi beaucoup de gens disent : l'Indien ne veut apprendre que de la forêt, car c'est de là que vient la santé, la paix, l'énergie et que nous recherchons nos pensées. Imaginez que nous marchons sur le chemin à midi, sous la chaleur du soleil et il y a en face un petit pied d'arbre. Alors, nous nous asseyons sous cet arbre et ce n'est pas mauvais ! Nous nous sentons si heureux ! Nous vivons dans les eaux et les arbres, nous sommes très heureux !!! » (Pajé Chico, Village São Francisco, le 10 avril, 2012)

Sumak Kawsay (quechua équatorien) ou Suma qamaña (Bolivie Aymara) est un concept unificateur des indiens latino-américains. La recherche d'une «vie pleine» guide les populations indigènes qui vivaient initialement sur le territoire latino-américain, en harmonie entre matériel et spirituel, avec vous-même et la Terre-Mère.

Par conséquent, le Sumak Kawsay, ou Bien-être, peut être considéré comme un principe éthico-moral qui nous a été légué par les Indiens des Andes, mais trouve ses expressions propres dans les communautés autochtones. Ce mode de vie ne peut se dissocier des concepts comme la décolonisation (du pouvoir et du savoir) et la dé-marchandisation de la vie. C'est un style de vie qui nous enseigne "non à vivre mieux, mais à vivre bien avec moins".

La culture reconnue « en toutes ces dimensions est »[175]. En accord avec le sociologue Alfredo Wagner (2012)[176], cette reconnaissance de la culture comme un composant fondamental du développement durable représente un changement conceptuel du paradigme de la durabilité. L'émergence du concept de durabilité, soutenu par la Convention de Défense de la Biodiversité de 1992, a été simultanée à l'émergence d'une connotation de valeur économique, scientifique et commerciale, avec des biotechnologies modernes et des savoirs associés aux ressources

génétiques. Pour lui, l'explication est due à la classification de la culture comme un élément du combat contre la pauvreté, à partir de la Convention pour la Protection et la Promotion de la Diversité des Expressions Culturelles, en 2005. Les mobilisations actuelles autour des savoirs traditionnels symbolisent une opposition entre une production industrielle anonyme de biens et services régies par la rentabilité financière et une économie communautaire qui assure sa durabilité, propre à la production des peuples traditionnels. Il s'agit de générer une autonomie de la production pour assurer la reproduction des ressources, caractérisant la durabilité. L'expérience développe l'autoconscience et cet aspect d'autoconscience culturelle est un facteur de mobilisation.

La protection des savoirs traditionnels est un consensus dans l'Organisation Mondiale de la Propriété Intellectuelle (OMPI), qui considère que le respect de la diversité culturelle, la reconnaissance et la considération des modes de vie et de penser distincts, sont un présupposé basique de l'humanité. Cependant, selon l'anthropologue Alfredo Wagner, pour que cela soit effectif, il faut que cette ouverture d'espace pour l'expression des connaissances historiques et traditionnelles établisse les correspondances qui vont permettre l'échange de ces connaissances. Il y a une capacité de rénovation et un singulier processus d'apprentissage et de partage social dans les différentes règles de transmission de chaque tradition. Les Indiens, "quilombolas", "ribeirinhos", "seringueiros", "castanheiros", pêcheurs artisanaux, "vaqueiros", "piaçabeiros", "quebradeiras de côco babaçu", communautés de "faxinais" et de "fundos de pasto",[177] la diversité des langues natales et des dialectes, les expressions artisanales, les danses, les chants et "cantorias"[178], l'art culinaire, les rituels de la religion populaire et ses mythes, tout comme les fêtes populaires,… elles sont innombrables les facettes de ce contexte si riche et si peu exploité, d'où une récente politique culturelle dirigée vers ces centres d'intérêts. Cela requiert une grande acuité pour la compréhension des coutumes locales et quant à la manière de normaliser les moyens de soutien institutionnel à cette population. Cela a été un grand défi dans les pratiques des politiques publiques culturelles brésiliennes.

L'anthropologue observe encore qu'en tant qu'un ensemble de pratiques et de savoirs accumulés dans le quotidien, en interaction avec un espace géographique

déterminé, les connaissances traditionnelles comprennent des expériences qui sont le fruit d'une intégration entre les humains et la terre. Leur pratique est donc dans un ordre qui équivaut à la biodiversité. Ces expressions culturelles qui ont pris la forme de musique, danse, chants, artisanat, dessins, peintures corporelles, éléments de langage en diverses modalités, ont leur propre dynamique de transformation. Il est alors primordial de chercher à savoir comment elles ont été acquises et la manière dont elles sont utilisées, car la survie identitaire va dépendre de la conscience réaffirmée dans la pratique de ces connaissances traditionnelles. L'auto-conservation des communautés traditionnelles dépendra de la maintenance des écosystèmes où ils ont construit leur mode de vie.

Cette position interpelle directement la fonction culturelle et éducative du musée, et cette proposition sera adoptée en tant que ligne de recherche et de classement du musée. C'est une attribution du projet muséologique.

**Les ressources environnementales et leur usage.**

Grâce au travail de l'équipe de chercheurs de la Coordination Générale de Monitorat Territorial de la FUNAI (GGMT/DPT/FUNAI), il y a un matériel significatif enregistré par les ethnocartes qu'ils ont réalisées. Nous allons présenter le cadre naturel des villages Potiguara.

Le territoire Potiguara est localisé près du littoral, marqué par la présence de deux rivières pérennes qui se jettent à la mer. Ce sont le Mamanguape, au sud et le Camaratuba, au nord. Il faut mentionner les rivières Jacaré, Sinimbú, Estiva e Grupiúna. La couverture végétale originelle était constituée des marécages et de la Forêt Atlantique. Il reste encore une partie de la forêt surtout concentrée dans les villages de Grupiúna, et Jacaré de São Domingos.

Pour souligner les qualités spéciales de cet espace, nous allons nous appuyer sur la description du cadre naturel et du paysage des terres Potiguara présenté par le sociologue BARCELLOS (2005) dans sa thèse :

> Le territoire de Potiguara est situé sur la côte du littoral nord de la Paraíba, dans les terres situées entre les bassins hydrographiques des rivières Mamanguape et Camaratuba. Près

> de la mer, leurs terres ont des précipitations régulières moyennes et ses rivières sont sous l'influence des marées qui fournissent aux mangroves beaucoup d'oxygène et de nutriments générant l'abondance de palourdes, de crabes, de crevettes et de poissons dans ces pépinières marines. En plus des rivières Mamanguape et Camaratuba, avec leur petits affluents, il y a un complexe hydrographique des rivières et des ruisseaux qui complètent le cadre hydrographique, et qui sont exclusives au territoire indigène ce sont : les ruisseaux Silva, São Francisco, et les fleuves Grupiuna, Estiva, Jacaré, Sininbu. C'est un système articulé qui jette ses eaux près de l'estuaire de la rivière Mamanguape. Et le fleuve Tinto (où fleuve Rouge) est plus à l'intérieur que ce fleuve majeur. (BARCELLOS,2005 : 63 )

L'auteur se rapporte aussi à la végétation originale de ce complexe écologique qui est marqué par une variété de biomasse, associée à des types différents de sols, dépendant des taux de précipitations et de la proximité avec la mer, qui inclu la formation de marais salants, des mangroves, des zones humides, la forêt tropicale garrigues et côtières. Les terrains près de la mer ont un sol sablonneux avec un taux élevé de salinité, il y a des formations de bancs de sable avec une végétation clairsemée et fouettée par les vents. Les estuaires peuvent étendre considérablement leurs cours, on y trouve les mangroves avec des sols sédimentaires et inondés en fonction des cycles des marées. Des arbres minces, tordus et des racines aériennes forment le paysage où se reproduisent les crabes aux spécimens variés, goiamuns, aratus, ainsi que les crevettes et les poissons. La plupart des cours des rivières plus hautes, qui reçoivent moins l'influence des marées, ont un système de plein et reflux saisonnier qui permet une agriculture ayant de bons résultats dans les terrains au bord du fleuve. Les domaines situés sur la pente et la partie supérieure des plateaux sont favorisés par les pluies et gardent les formations forestières de l'Atlantique, ils ont cependant des sols pauvres. Sur les domaines des plateaux plus hauts éloignés de la mer, on rencontre des formations

de champs et caatingas entrecoupées par des formations naturelles des « mangabeira »[179] et « cajueiro »,[180] espèces largement diffusées dans la région. (BARCELLOS, 2005 :67)

La forme d'utilisation des ressources naturelles, distribuées entre les zones communes composées par les mangroves, la source majeur de protéines ( où l'on trouve des poissons, crabes, crevettes et coquillages), et les buissons qui sont des sites majeurs libre de l'occupation humaine d'où sont retirées des ressources importantes pour la subsistance, telles que le bois pour faire le feu de la cuisine, la fabrication de charbon et pour la construction, la paille pour l'artisanat, la chasse et la collecte de la « mangaba », « batiputá », « dendê », « cajou » et la noix de cajou. Les zones privatives sont formées par les jardins (appelés *quintais* où *terreiros*) ce sont des terrains autour des maisons, qui forment des unités familiales, une expansion à partir de la maison principale. Quand les jardins sont plus larges, ils sont appelés *sitio,* ce sont des vergers. La famille cultive ensemble les *roçado*s, c'est une zone destinée aux potagers, où sont cultivés les maniocs des différents types, le haricot, le maïs, la citrouille, et les fruits comme la pastèque, la banane, la papaye. Le manioc est la base alimentaire la plus traditionnelle, et ils ont une expérience culinaire millénaire qu'ils mettent à profit de plusieurs façons. La production de la farine de manioc est réalisée dans un espace couvert et ouvert, avec des grands réservoirs ouverts, un moulin et une presse à bois. Cette espace s'appelle « Maison de manioc ». Il y est fabriqué des farines en différents style de texture, granulation, humidité, et chaque type est propre à un certain usage cullinaire. Ils font des sortes de « galettes » appelées *beijú* et de *tapioca,* sinon la farine sera mangée pure où avec les crustacés, les poissons, etc. Il y a aussi une autre manière d'utiliser la farine dans la cuisine, en faisant cuire des pâtes faites avec la farine et des jus de fruits de mers avec le lait de coco, que s'appelle *pirão*.

La fabrication de la farine est un événement collectif qui peut être partagé par tout le village. La plantation, collectes, productions sont les pratiques où se maintiennent les

partages qui sont à notre avis les expressions les plus significatives de l'ethnicité. Nous nous sommes déjà référés à ce thème dans le chapitre I, à propos des formes d'associations. La production de la farine et ses dérivés a été une des plus importantes sources de l'économie locale.

Avec la culture de la canne à sucre, la majorité des espaces a été occupé, les meilleurs traitements agricoles et les mains d'œuvres disponibles au travail y ont été investies. Pourtant c´était l'un des facteurs les plus importants pour les transformations du processus de production familiale et collectif qui a été exclu. Une partie de ces plantations étant sur des terrains loués par les Indiens, dès les actions du CIMI à partir de la fin des années 70, il y a eu un processus de conscientisation chez les indiens. Pendant les années 90, une forte campagne contre la plantation de la canne à sucre est impulsée par les leaders à cause des luttes pour le territoire. À partir du mouvement de démarcation des villages de Monte-Mor et Jaraguá, l'usage de la terre par l'agriculture familiale a été repris.

Il faut encore remarquer d'autres problèmes environnementaux provoqués par les usines de canne à sucre dans la région : c'est le déversement saisonnier du sirop (vinasse) dans les rivières, tuant la faune de l'estuaire et nuisant directement à la population des villages de Jaragua, Monte-Mór, Trois-Rivières, Brejinho, Tramataia, Camurupim et Cumaru qui sont atteints par ses effluents. Ce fait a été présenté par les élèves du cours fondamental et leur document est présenté à la 3ème Partie. Une autre activité qui provoque un énorme impact sur les domaines des mangroves est la culture de la crevette dans les pépinières intégrées dans la mangrove, dévastant la végétation et dégradant la qualité de l'eau. Ces projets sont financés par des entreprises extérieures à la région et se concentrent directement dans la zone de protection de l'environnement de la rivière Mamanguape, qui est superposée à une partie des terres indigènes.

Les marécages sont un peu plus préservés, parce qu'ils sont encore une des principales sources d'alimentation de la communauté. Dans les dernières années, la culture des crevettes s'est développée surtout dans les villages de Camurupim et

Tramataia. L'exploitation des crevettes à travers des réservoirs d'emprisonnement, nombreux dans les marécages, provoquent la dévastation d'une bonne partie de la végétation. Ce sont des projets individuels ou issus d'Associations, financés par les institutions publiques de crédit, n'ayant aucune rigueur dans les analyses d'impact sur le milieu ambiant. Par ailleurs, la Barra du Mamanguape et ses marécages sont des zones de Protection du milieu Ambiant sous la responsabilité de IBAMA (Institut Brésilien de l'Environnement). Les indiens de ces communautés se sont dédiés à la pêche et on observe qu'ils diminuent ces pratiques sans qu'ils y aient d'études sur les motifs de ces changements. (BARCELLOS, 2005 :67)

Il existe actuellement une centaine de réserves d'élevage de crevettes dans la proximité des fleuves, entraînant la dégradation naturelle. Ces impacts sont dus à l'insertion de produits chimiques qui occasionnent la mort des poissons et d'autres animaux de l'écosystème. Le processus d'ouverture des réservoirs et la captation de l'eau à travers des bombes mécaniques provoque également une salinisation de l'eau, déjà détectée, empêchant ainsi son utilisation pour la consommation de la population, qui dépend depuis toujours de l'eau. (BARCELLOS, 2005)

Pour développer la fonction du musée comme un agent d'autonomisation, il faut penser la gestion se développant sur deux niveaux : la gestion du musée et la gestion du patrimoine culturel.

**La gestion du musée**

Un musée de l'ethnie est une institution culturelle exerçant une position de frontière. Dans cette position, la gestion est participative pour valoriser le travail de traduction. Pour faire valoir la pratique de la discipline dans la gestion sociale, il a été proposé de réaliser « un espace démocratique pour la prise de décision », utilisé comme méthodologie dans les expériences de groupes en officines où la communauté est invitée à participer. Il faut donc penser à l'organisation de l'institution structurée par ces actions et à la définition des rôles, où va prévaloir une éthique du compromis social.

Le Capital Social considéré comme le résultat des relations de coopération entre les personnes, ainsi que les pratiques et politiques de réciprocité et d'aide mutuelle.

C’est une sorte de monnaie symbolique destinée à rendre justice à travers la coopération et le mérite.

Car nous avons constaté des problèmes relationnels complexes, basés sur des divergences fondées sur des différences. Pour une gestion du social il faut un renforcement des relations égalitaires. L’histoire racontée est basée sur la non reconnaissance des droits des autres. C’est de ce point de vue qu’un Musée des Indiens Potiguara présente une grande possibilité de créer un cycle vertueux de production de ‘Capital Social’ pour la communauté indigène, qui sont les protagonistes de cette création, car c’est un moyen exemplaire de montrer le résultat des efforts collectifs.

En tant qu’institution au service de la communauté locale, la traduction dans la gestion signifie : privilégier la formation du personnel de l’ethnie, assurer les interactions avec l’extérieur par les politiques publiques et les institutions privées et créer des mécanismes pour consolider la participation sociale dans les systèmes de gestion de la politique culturelle du musée.

L’État, dans la planification et l’exécution des politiques publiques, met en œuvre des plans, des programmes culturels qui ont pour but d’améliorer les procédures financières des activités culturelles, par le biais de fonds publics, du budget et des lois d'incitation fiscale. La structure du musée doit avoir les moyens de promouvoir des projets, ainsi que de participer à la politique culturelle, avec des représentants actifs dans les conseils de culture municipaux et de l’État. Les lignes d’actualisation des projets doivent suivre les directions données par le projet muséologique.

La gestion du musée doit identifier les mécanismes en vue d’une autonomisation économique à travers la promotion des différentes modalités de l’art et de l’artisanat, intégrés aux actions culturelles et aux projets éducatifs.
Les actions culturelles et les projets éducatifs doivent encourager, protéger et valoriser la diversité artistique et culturelle. Il y a des pratiques culturelles qui sont exclues des présentations considérées comme non représentatives, comme la danse de « côco », l’artisanat des ustensiles en paille, la céramique, etc... La recherche archéologique associée aux documents historiques va aider à élaborer une nouvelle vision de ces origines et de leur continuité dans la production régionale.

La Culture fait partie du processus conducteur de la créativité, on observe une certaine imposition de la part des institutions publiques et aussi du public extérieur pour un « style » spécifique d'artisanat, et il manque des incitations à la valorisation de la création artistique, qui doit générer de l'innovation.

Le bâtiment où il est prévu d'installer le musée, le « petit palais de Lundgren », est un monument de grandes dimensions d'environ 1000m². Sur le domaine qui est cerné de hauts murs, le cacique Anibal du village Jaraguá a programmé une pratique de Toré, qui devrait se poursuivre. Des « ocas » peuvent être construites pour différentes sortes de services et de commerces. Il peut y avoir de la peinture corporelle avec « urucum » et « genipapo », des herbes médicinales pour les guérisons, la vente d'artisanat diversifié, des productions artistiques, des instruments musicaux traditionnels, etc...

**La gestion du patrimoine culturel.**

Objectif : Développer la formation éducative pour la protection du patrimoine hors des murs du musée.

Comme cela a été présenté, les biens patrimoniaux sont « in situ ». Il y a une grande varieté de questions relatives à la préservation de ce patrimoine naturel, sacré, de tradition orale, et une nouvelle conscience est en train de se développer à travers les programmes d'éducation indigènes. La fonction du musée est d'encourager et de fournir le support technique et matériel pour la formation de musées communautaires, écomusées, musées du territoire, et d'autres idées pour initier des pratiques communautaires pour la surveillance des ces biens /ressources naturelles. Il faut multiplier la conscience et la connaissance en vue de la formation de différents groupes et mouvements sociaux préservant l'environnement dans les villages. Mettre en place des programmes visant à encourager l'accès des enfants et des jeunes aux musées en mettant à disposition des moyens de transport, ainsi que promouvoir la réalisation d'activités par les écoles, tels que des ateliers, des visites aux musées.

Le développement touristique est une réalité qui se concrétise à la Baia da Traição et dans la ville de Rio Tinto où est localisé le musée, sur la route d'accès de la Baia da Traição. Rio Tinto est une ville industrielle avec une architecture très particulière d'un style typiquement anglais. C'est une ville classée ville historique. Avec ce potentiel,

le musée et la ville seront mutuellement bénéficiaires. Ce qui favorise un projet dirigé vers la formation de professionnels, pour la régulation du marché du travail des catégories concernées dans la production culturelle, les services et la stimulation de l'investissement et de l'esprit d'entreprise dans les activités économiques de la culture et du tourisme.

Nous avons réalisé un parallèle entre les trois formes de rationalisation par rapport aux pratiques de territorialité et des propositions corollaires. Ce sont ces trois constructions qui vont former trois axes structurants :

- La rationalité esthétique-expressive qui se réalise par l'exercice de la réélaboration de la culture et de la relation avec le passé.
- La raison cognitive-instrumentale qui va s'articuler à travers la redéfinition du contrôle social sur les ressources de l'environnement.
- La raison morale-pratique du droit, qui va s'exercer à travers la gestion du musée.

Nous allons explorer le développement de ces trois axes dans leur application. Ils sont directement impliqués dans la formulation du projet muséal.

**Le Projet Museologique**

La mission du musée, selon l'éthique de la « muséologie contractuelle », est de développer la fonction d'un agent d'autonomisation de la société, mais cette mission sera réalisée à travers la théorie du muséal et du projet muséologique. Car il complète la théorie du muséal et en définit le champ et par l'accomplissement du projet muséologique, le mode d'approche, l'extension et la compréhension des « musealia »[181] (DELOCHE, 2004).

La théorie du muséal a été circonscrite à la 2ème Partie, dans l'approche muséologique, basée sur le champ de l'anthropologie culturelle, présentée à la Première Partie de la thèse. A la Deuxième Partie ont déjà été présentés les objets qui seront muséalisés, à savoir :

- Les Lieux, considérées historiques, sacrés et enchantés. Trois typologies de lieux sacrés ont été distingués: les biens naturels, les biens construits et les biens en rapport avec le surnaturel, distinction que l'on retrouve dans les cimetières, les carrefours et les lieux enchantés.
- Les objets construits et naturels. Ils sont de quatre typologies : historique, sacré, enchanté et les ustensiles gardant la mémoire de la tradition.

  Il faut faire la distinction parmi les ustensiles entre ceux qui servent au travail, ceux pour la chasse et la pêche, ceux qui sont d'usage quotidien et ceux servant de décor, qui, lorsqu' ils sont utilisés pour la ritualisation du Toré, intègrent la catégorie du sacré où du magique (dénomination qui dépend de l'expérience intime).
- La mémoire orale, composée de récits historiques, des enchantés, des mythes, de paroles de guérison, d'expressions typiques, de chants, etc...

  À propos de la mémoire orale, un travail de classification sera entrepris à partir de la compilation des récits, ce qui sera un travail pour l'équipe du musée.

**Le rite du Toré.**

Un « patrimoine de civilisation de masse », un « lieu de mémoire », un « fait muséal total ». Il est possible d'utiliser les trois classifications et elles ne suffiraient pas à classifier le Toré, si on considère son pouvoir magique. Le Toré, en lui-même, offre un carrefour d'approches : philosophique, psychologique, historique, sociologique, anthropologique. Il permet pourtant des constructions transversales, multidisciplinaires dans toutes les questions soulevées par les enjeux entre société, culture et nature, comme c'est le cas pour les études de durabilité et pour l'approfondissement de la culture des indiens du Nord-est. Car le Toré est une géniale réalisation collective de leur culture, qui, en tant qu'expression symbolique, peut être amenée au croisement des questions relatives à la spiritualité, à la citoyenneté et aux possibilités d'un développement, sans perdre de vue la question centrale qu'est le renforcement de l'identité ethnique.

Le Toré comporte une composition formée par la culture indigène et la religiosité catholique, pourtant il est un produit de l'acculturation, qui selon BOSI est une traduction. Il est une façon particulière de représenter la pluralité de la société brésilienne, parce que la présence indienne, toujours cachée, est prédominante et vient au centre de la scène. La particularité de l'esthétique du Toré est son ambiguïté : comme phénomène de métissage il renvoie au présent, mais en même temps tous les éléments qui le composent font appel à un passé. Ce passé est de toute façon inconnu, d'un temps antérieur aux villes missionnaires. Un fait qui a besoin d'éclaircissement.

Selon des données historiques (PALITOT, 2005, MOONEN e MAIA, 1992) la première référence sur les pratiques culturelles des Potiguara a été établie en 1913 par Alípio Bandeira un fonctionnaire du Service de Protection des Indiens (SPI). Son document contient des remarques sur la danse et la musique. L'importance de cette référence est due au fait qu'à ce moment-là il n'y avait encore aucune interférence institutionnelle dans la vie des Potiguara. Le Poste Indigène (PI) sera seulement installé à partir de 1932, dans le village São Francisco, et transféré en 1942 dans le village Forte, où il est resté jusqu'à nos jours.

Plus tard, en 1938, seulement 4 ans après l'installation du Poste du SPI (Service de Protection des Indiens) le Toré a été documenté par la Mission de Recherches Folkloriques du Département Municipal de Culture de São Paulo.[182] Cette Mission a été conçue et dirigée par l'intellectuel Mário de Andrade, directeur du Département, et elle a été mise en application par une équipe de techniciens multidisciplinaire qui a reçu une formation ethnographique. Il existe un documentaire en vidéo réalisé par le Centre Culturel São Paulo qui comprend une partie des registres filmés par la Mission, où l'on voit les images du Toré, du "côco" [183] et un travail à la "Maison de farine"[184] dans les villages de São Francisco et de Baia da Traição. Une des musiques présentées est encore aujourd'hui interprétée pendant l'exécution du Toré.

Le Toré sera le fil conducteur de la communication du musée. Comme le Toré concentre les différents éléments de la culture matérielle et immatérielle, il va définir le « style » du langage de l'exposition, ses supports, les ressources auditives, olfactives, visuelles, tactiles, de langage. Ce « style » sera basé sur un autre « style » qui est la lecture anthropologique de la société des indiens Potiguara, de la

même manière qu'elle a été appliquée dans leur production collective du rituel. Par exemple : le son du « maracá » est le son du contact avec les ancêtres. A l'heure de l'exposition, il faut déterminer les éléments qui sont associés à ces archétypes, il faut créer un « souvenir ». Des ressources techniques vont permettre d'écouter le son du « maracas ». Mais il faut souligner qu'il y a différents sons de « maraca », et c'est une magie connue par le Pajé. Nous allons donc utiliser ce savoir au moment de l'exposition pour que s'exprime l'authenticité.

Un autre critère important est la diffusion de la langue tupiguarani. Par la communication écrite, orale, des renseignements sur le langage, l'héritage du tupiguarani dans le portugais brésilien, dans la nomination des lieux, des aliments, etc...

Face aux différentes typologies de musée, et surtout du fait qu'il n'y avait pas de collection historique disponible pour le futur musée, nous avons pensé, en premier abord, à observer la société dans le but d'identifier une typologie qui correspondrait le mieux au musée. Et, au fur et à mesure que nous apprenions et comprenions, à travers la convivence la vraie situation des indiens Potiguara, nous avons trouvé plusieurs raisons de défendre l'installation d'un musée anthropologique ayant comme but principal la recherche archéologique et historique.

# Ethno Archéologie

# Introduction

Toujours dans la progression des idées vers le développement d'un projet de musée, après avoir obtenu « l'objet muséal », son champ théorique va mener à une typologie de musée. La discipline du musée soutiendra qu'à partir de son champ épistémologique, et par l'interaction avec la réalité du milieu, viendront les définitions qui seront employées pour le projet scientifique du musée.

Nous avions établi l'importance de cibler un parcours méthodologique qui permette d'appréhender la culture matérielle de façon à intégrer la culture dans l'environnement, le social et dans l'économie. A présent, l'archéologie peut utiliser cette forme d'interprétation à travers ses ressources interdisciplinaires, permettant la récupération des données d'une partie de la production culturelle détruite. De plus, le rachat de la mémoire favorise la cohésion sociale, en établissant des liens entre le présent et le passé, et en faisant de l'objet témoin de la culture matérielle un moyen d'éveiller l'intérêt pour l'histoire et pour la tradition indigène. Dans cette optique, on parle de RECONSTRUCTION dans son sens le plus fort, en tant que moyen de défaire les inventions du passé, et en tant qu'outil pouvant servir à étendre le plus possible le contenu de la réalité. L'archéologie a le pouvoir de réconcilier indiens et blancs en apportant de nouvelles formes de témoignages qui légitiment les récits, d'où la nécessité d'un contrôle de la véracité des informations.

Dans le sens éthique, la recherche archéologique et historique peut constituer un moyen de faire justice sociale, de compenser un peu la grande dette que nous avons envers le passé, mettant ainsi fin au désintérêt de la recherche par rapport à certaines vérités qui pourraient encore être révélées et contées.

La majeure partie des injustices sociales concernant les droits de ce peuple sont dus à la complicité silencieuse en relation aux faits passés, lesquels d'ailleurs, continuent aujourd'hui. Par expérience les Potiguara ont apris que la recherche historique, est un outil pour la lutte d'appropriation du territoire.

L'historienne Therezinha de Barcellos Baumann, chercheuse de la FUNAI est l'auteure du « Rapport Baumann », un document qui a eu un rôle très important pour les revendications des Potiguara concernant leur droit aux terres, menées avec la FUNAI. Elle a réalisé une recherche intensive dans les archives de Rio de Janeiro, Petrópolis, Pernambouc et Paraíba, afin de prouver la présence historique des indiens Potiguara dans la région où ils habitent, la Baie de la Trahison (Baia da Traição). Prenant connaissance de cette recherche, les indiens potiguara sont entrés en contact avec l'historienne à Rio de Janeiro, et munis du document, ils se sont rendus à la FUNAI à Brasilia. Au prétexte qu'il n'y avait pas de preuves de la présence des Potiguara dans leur site d'origine, les décisions de la démarcation des terres ont été reportées. Dans son rapport, l'historienne a remarqué que les Potiguara dominaient une large région côtière de Maranhão à Paraíba, mais leur présence s'est de plus en plus concentrée à Baia da Traição après l'arrivée du colonisateur. Cette localité, qui était au départ nommée Acajutibiro, a été renommée Baia da Traição (Baie de la trahison) au tout début de l'occupation portugaise. L'historienne a observé que déjà en 1519, sur la « carte du cantino », cette nouvelle appellation était enregistrée comme si les portugais voulaient faire en sorte que cette souffrance que leur a infligée les indiens reste dans la mémoire.

Les données de la recherche historique recueillies à partir de BAUMANN ont permis de prouver la vraie dimension des glèbes de terres (sesmaria) donnés par l'empereur D. Pedro II aux indiens Potiguara : une surface de 54000ha.

Pour soutenir notre positionnement en lien avec la thématique du musée, nous allons le justifier au plan de la recherche scientifique et de la fonction sociale afin de donner nos conclusions sur les perspectives de recherches pour les intérêts de la muséologie.

**Des Évidences Rencontrées sur le Site Historique.**

Dans le bulletin de La SPA[185] (Société Paraibaine d'Archéologie) du mois de novembre 2009 a été divulgué le résultat d'une recherche archéologique dans les terres indigènes de Baia da Traição. Les chercheurs Vanderley de Brito et Thomas Bruno Oliveira, sociologues de la SPA, ont développé un projet de recherche préliminaire pour identifier, relever et cartographier de possibles sites archéologiques

dans les territoires indigènes Potiguara de Baia da Traição, Monte-mor et Jacaré de São Domingos. Le projet a été développé grâce à un partenariat entre le Centre pour le Soutien des Enfants et des Adolescents - CENDAC et le Département du Développement Territorial du Ministère du Développement Agraire, visant à identifier les sites archéologiques possibles (pré et protohistoriques) existants dans le territoire indien en vue de futurs travaux de sauvetage archéologique par des professionnels spécialisés dans les fouilles et le développement de la chaîne de production de l'artisanat indien Potiguara. Deux sites préhistoriques ont été identifiés[186] grâce à la reconnaissance de la surface de la culture matérielle, l'un dans le village de San Francisco, où ont été trouvés des restes de squelettes humains et des couches de coquilles d'huîtres, et l'autre dans le village Acaîutibiró où les Indiens locaux ont trouvé un ustensile en argile avec des caractéristiques similaires à la céramique Tupiguarani, documentée par la bibliographie de Pronapa (1965-1970). Pendant le travail d'observation en surface, des tessons de poterie décorés ont été trouvés. [187]Avec ces résultats, l'équipe a voulu réaliser la deuxième étape de la recherche qui devait être la présentation d'un projet en vue de les identifier et de faire des fouilles archéologiques avec une équipe d'archéologues spécialisés en excavation, mais le projet a été arrêté.

Auparavent, l'initiative de la seule réalisation d'une recherche archéologique dans la Baia da Traição est à mettre à l'actif de la « Fondation Maison de José Américo », durant la période où l'historienne Ivanice Frazão en assumait la direction. Car, dans sa recherche sur les missions religieuses elle a inclus l'église São Miguel et ses environs dans le projet, qu'elle réalisait en partenariat avec la CNPq (Missions Religieuses à Paraíba : Récupération Historique et Archéologique). La première phase était composée de collecte historique, de prospection archéologique et de collecte architectonique de l'église. Des vestiges d'anciens enterrements ont été identifiés dans le cimetière, de même que plusieurs vestiges d' événements survenus dans l'aire du terrain autour de l'église. Aussi, notre attention a été attirée par l'implantation de la chapelle et l'ensemble architectonique, car l'architecture originale en forme circulaire, avec une croix devant l'église et un cimetière sur son côté, c'est-à-dire l'unité d'ensemble, a été conservée en tant que caractéristique traditionnelle de la structure originale du village missionnaire pendant la colonisation

portuguaise. Considérant que les bourgs missionnaires en tant que structures organisationnelles et administratives ont disparu vers la moitié du XIXème siècle, cette conservation spéciale comporte un important sens anthropologique. Cela représente un indice de conservation des valeurs et traditions dans les villages des Potiguara. Les liens de la société des Potiguara avec leur patrimoine sont bien explicités dans le rapport ethnographique réalisé par le professeur Almir Batista da Silva dans sa monographie. Il y décrit les célébrations et la fête religieuse populaire pour accueillir les images de Saint Michael  Archange, de Notre Dame de la Conception et de Notre Dame des Plaisirs après leur restauration. (2011:79 a 83 ) Ces images baroques, qui appartenaient à l'Église de Saint Michael et de Notre Dame de la Conception, à cause de leur état de dégradation ont nécessité une restauration. Les indiens se sont cotisés pour  payer le service d'un professionnel habilité à réaliser un travail qualifié. Selon le récit du Pagé Chico, le coût du travail a été de R$18.000,00, mais le restaurateur a tellement apprécié ce travail qu'il a diminué le prix de son œuvre d'un tiers (R$ 6000,00). Le professeur a décrit tous les évènements qui se sont déroulés à l'heure de la réception des images déjà restaurées au mois de  septembre 2009,  qui consistaient en une procession avec des feux d'artifices, le défilé des images dans une voiture ouverte, une grande messe en plein air et une cérémonie indigène dirigée par les leaders vêtus de leurs costumes ethniques.

> « Premièrement ils ont fait défiler les images, ensuite ils se sont mis à genoux pour sentir la terre, et entrer en contact avec les esprits des ancêtres, des forêts et des eaux de la nature sacrée. Ils se sont libérés des attaches au monde physique et mental pour pénétrer dans une dimension de profonde spiritualité, moment d'intimité avec la Terre mère. Ensuite ils se sont mis à chanter et danser, initiant le rituel du Toré et honorant les images religieuses avec leurs propres chants pour cette occasion. A la fin du rituel, le leader Sandro du Village Forte, avec un fumoir, a passé un encens aromatique sur les trois images religieuses selon la tradition indigène. A la fin de ce rituel indigène est arrivé le moment de la liturgie de l'Église Catholique.(...) Ce qui a été évident pendant l'événement, c'est la fusion des deux

> rites qui normalement sont réalisés séparement. » (SILVA, 2011 :82)

La Fondation Maison de José Américo avait l'intention de réaliser la restauration de cette église de Saint Michael dans une seconde phase du projet, en me confiant la responsabilité de sa réalisation. Dans cette première étape, en tant que membre de l'équipe, j'ai participé au travail, exécutant un relevé architectonique de l'église, déjà en ruine. Il est un monument du début du XVIIIème siècle qui garde une valeur historique comme point de regroupement du village missionnaire. À cette occasion, furent réalisées des prospections archéologiques en vue de mettre en place un projet de recherche. Cette recherche n'a pas été poursuivie mais une copie du rapport de la collecte et de l'expertise archéologique se trouve en ma possession.

Tout au long de la recherche de terrain, pendant l'éxecution de la thèse, nous avons recueilli tout ce qui était possible des parties significatives de la documentation sur les Potiguara, hors de l'Etat de Paraíba : le rapport de l'historienne Therezinha Baumann, le lot de la documentation affilié à l'administration du Poste du SPI et de la FUNAI ; lors de nos recherches au Musée de l'Indien, il nous a été fournie la documentation des faits administratifs survenus dans la Réserve des Potiguara. Toute la documentation ayant été digitalisée, il nous a été donné une copie. Nous avons aussi obtenu des données enregistrées, filmées, et notées dans les bloc-notes de la Mission de recherche folklorique de Mário de Andrade, lesquelles sont d'ailleurs éditées en DVD et commercialisées. Ceci étant, ce matériel représente déjà un début pour les archives historiques du musée. En plus de ce matériel, nous avons obtenu le lot de la collecte des données photographiques de la lutte pour la démarcation des années 80, enregistrées par l'indien Potiguara Tiuré, se trouvant au laboratoire d'Anthropologie du Campus IV de l'UFPB, à Rio Tinto.L'indien Tiuré a filmé tout le processus de la reprise du territoire de 2012, et réalisé des entretiens avec les membres qui ont participé au mouvement et avec les anciens leaders qui ont vécu activement le mouvement de 1980 et avec regard critique sur l'actualité.

## L'Importance des Recherches Archeologiques Pour la Muséalité des Potiguara

> " La puissance économique ayant longtemps prévalu sur les mythes, les lieux enchantés, les esprits, les espèces natives et tous les enseignements de la nature des indigènes, l'indien veut voir

aujourd'hui son rôle reconnu au sein de la scène nationale."

> Pour les Potiguara, la terre est un lieu sacré où il y a la vie minérale, végétale, animale et surnaturelle, le lieu où vivent les esprits, les ancêtres et les enchantés. Elle touche les profondeurs de l'âme, aiguise les ressources émotionnelles, mentales, bref, la subjectivité de l'indien. C'est quelque chose qui est enraciné, marqué dans les entrailles de la vie indigène. Échanger avec les choses sacrées, c'est toucher l'essence de l'être. En effet, la terre-mère est remplie des enchantés, des esprits et des alliés qui protègent la nature et les lieux des rituels. C'est de la mère terre que viennent tous les aliments de l'humanité. Cette double dimension est vitale pour les Potiguara et ne peut pas être dissociée » (BARCELLOS, 2005 : 124,125 )

Concernant la muséalité des Potiguara, nous avons classé en tant qu'objet le culte à la nature, considéré comme un Bien de valeur pour la religiosité indigène, que le sociologue BARCELLOS a systématisé. Il est possible de contextualiser le culte de l'eau et des grottes par les registres archéologiques. Le sociologue a établi dans la cosmovision des Potiguara que l'eau est considérée par les indigènes comme la source de la vie biologique et spirituelle, et les Grottes comme les lieux où les Indiens entretiennent les liens spirituels avec leurs ancêtres. Selon les recherches archéologiques le Culte à la nature est un héritage d'un passé lointain que reste signé dans les Pétroglyphes et peintures rupestres de la Paraíba.

Nous avons initié le travail de muséalisation de ces biens à travers des recherches bibliographiques en tant que discipline appartenant à l'anthropologie culturelle. L'archéologie est l'axe principal de la proposition scientifique du projet et permet, par la recherche, de dépasser l'intérêt de la muséalisation des biens en eux-mêmes. La recherche archéologique permet de réaliser la solution épistémologique pour traduire le besoin d'établir un lien compréhensif par rapport à l'espace, l'environnement et les activités humaines.

Les recherches sur la préhistoire du Nord-est ont commencé par une démarche de travail collectif organisé par les archéologues du Nord-Est et des zones limitrophes, vers l'année 1987, avec le concours de la Société de l'Archéologie Brésilienne (SAB). Ensuite, une seconde Rencontre nationale a eu lieu en Septembre 1993, à

João Pessoa (PB), à la Fondation  Maison de José Américo, lors de la VII Réunion Scientifique de la Société de l'Archéologie Brésilienne. (MARTIN, 1996 )

Le programme des recherches dirigées par la Fondation du Musée de l'Homme Américain, créée en 1986 et siégeant  dans la commune de São Raimundo Nonato, à Piaui, en accord avec les institutions, a eu une importante influence sur la formation de nouveaux cadres, et sur la méthodologie adoptée dans les recherches dans la région. La FUMDHAM (Fondation du Musée de l'Homme Américain) a signé des accords avec plusieurs Universités du Brésil (USP, UNICAMP, UNESP, UFPE et UFPI) facilitant les recherches des professeurs et étudiants de la faculté de l'Archéologie de São Raimundo Nonato, où ils reçoivent une formation théorique et pratique. Aujourd'hui, des thèses de dissertation de divers domaines de la connaissance sont des conséquences des accords passés avec la FUMDHAM. (MARTIN, 1996 )

En 1991, le Parc National de « Serra da Capivara » fut déclaré Patrimoine Naturel et Culturel de l'Humanité par l'UNESCO. Et, en décembre 1993, a été célébrée à São Raimundo Nonato, PI, la conférence Internationale sur le peuplement de l'Amérique, qui a réuni un nombre considérable de spécialistes dévoués aux problèmes de la chronologie des voies de peuplement du pléistocène. Au cours de cette conférence, ont été présentées et discutées la fiabilité des plus récentes données du peuplement préhistorique de l'Amérique. En d'autres termes, l'importance des découvertes survenues dans la Toca du Boqueirão da Pedra Furada au Parc National de « Serra da Capivara » est devenue un phénomène d'intérêt mondial. L'évidence de la présence humaine dans le Nord Est du Brésil il y a 50.000 ans, une date aussi vieille que le pléistocène supérieur, a fait mettre une croix sur toutes les théories traditionnelles sur le peuplement de l'Amérique. (MARTIN, 1996 :31 )

Selon les dires de l'archéologue Gabriela Martin, du département d'Archéologie de l'UFPE, il sera possible d'identifier la méthodologie et les concepts qui sont actuellement appliqués systématiquement par les équipes de Pernambuco, Rio Grande do Norte, et Bahia. Cette méthode est utilisée pour la prospection et l'étude des sites archéologique d'une microrégion déterminée, elle est également appliquée, en plus du SE de Piaui, dans la région centrale (Bahia) dans le Seridó (Rio Grande

do Norte), dans la microrégion d'Arcoverde à Pernambouc, dans la zone de Xingó, dans la vallée moyenne du São Francisco, et dans le littoral de Rio do Norte. C'est une méthode qui donne la priorité à l'intensivité en opposition aux prospections extensives adoptées et développées par le PRONAPA.

Le recherches du PRONAPA ont eu lieu en 1965 et ont représenté le premier investissement pour la réalisation d'une recherche systématique en archéologie. Le PRONAPA a rassemblé et coordonné les efforts de chercheurs et professeurs de 11 universités et des Musées Brésiliens, le tout sous le co-sponsoring du Conseil de Recherches et de l'Institution Smithsonian, ainsi qu'avec la collaboration du Patrimoine Historique et Artistique National. Le travail sur le terrain a débuté à la fin de l'année 1965 avec un planning s'étendant sur 5 ans, et s'est concentré dans les Etats où résidaient les archéologues, à savoir : Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo, Guanabara, Rio de Janeiro, Bahia et Rio Grande do Norte. Le bassin amazonien disposait d'un seul archéologue, mais cela était partiellement compensé par la grande quantité d'informations disponibles par rapport à cette zone du Brésil. (p. e. Meggers & Evans, 1957 ; Hilber, 1968) (CALDERÓN, 1969 :3,4)

Les résultats des recherches du PRONAPA au Nord-Est, restreints à Bahia et Rio Grande do Norte, Etat voisin de Paraíba, ont révélé d'importantes découvertes par rapport à la région, avec la trouvaille de fragments de céramique, permettant ainsi de faire la corrélation chronologique entre les phases céramistes de l'année 600 à l'année 1800. Avant que le PRONAPA ne commence son travail en 1965, la majeure partie des recherches était réalisée dans le sud du Brésil et se référait à la période précéramique. La présence de coquillages de mollusque était la marque prédominante sur presque toute l'étendue du littoral. Dans les Etats de Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, et São Paulo, non seulement on en comptait plusieurs avant leur destruction causée par les récentes activités commerciales, mais ils étaient de surcroît gigantesques.

Nous avons consulté le rapport du PRONAPA, et comme résultat des trois premières années, l'on peut percevoir la dimension de la recherche à travers le fait suivant : « Des recherches ont été effectuées dans 22 régions de 9 Etats, parmi lesquels 8 appartiennent à la zone côtière, et un, au bassin amazonien. Plus de 1000 sites ont

été catalogués, couvrant une période de temps, d'au moins 5310 ± 100 avant J.C. (SI-440) à l'époque post-européenne, représentant divers complexes précéramiques et 42 phases céramistes. On comptera aussi 3 amas de coquillages de mollusque, intensivement creusés à Paranaguá, dans le littoral du Paraná d'amas.

Toutefois, le plus important dans l'établissement d'une dimension synthétique de ces découvertes par rapport au Nord-Est a été l'identification des deux traditions bel et bien différenciées au niveau chronologique et au niveau culturel : les traditions Aratu et Tupiguarani.

**Le déterminisme environnemental**

L'archéologue nord-américaine Betty Meggers, responsable de la préparation de l'équipe et de la planification des recherches archéologiques du PRONAPA, a réalisé un séminaire d'un mois organisé par l'Université Fédérale de Paraná et financé par la Fulbright Commision et la CAPES, réunissant des archéologues venus de diverses régions du Brésil. Pendant cette rencontre ont été discutés les processus standardisés pour l'analyse et la description de la céramique, un glossaire de termes archéologiques a été proposé et les conditions de l'archéologie brésilienne par rapport aux problèmes de recherches et aux facilités institutionnelles, ainsi que les conditions de financement ont été révisées. De ces discussions a émergé le Programme National De Recherche Archéologique (PRONAPA). Les travaux de l'archéologue nord-américaine Betty Meggers ont été publiés dans le livre intitulé « Amazonia : Man and Culture in a Counteifeit Paradise » (Amazonie : L'illusion d'un paradis). Au mythe de l'El Dorado, de la forêt considérée tel un dépôt méconnu de vie et de richesses, Meggers oppose une image d'un enfer vert, dont la pauvreté en ressources naturelles imposerait des limites étroites au développement des cultures natives.

FAUSTO a considéré qu'à l'époque de la conquête, les systèmes sociaux indigènes existants ont été organisés localement et régionalement. Le commerce, la guerre et les migrations ont articulé les populations indigènes en de larges réseaux qui ont uni des régions et peuples lointains. Par cette perception, Fausto a donné la préférence à une vision générale du continent sud-américain, plutôt qu'à l'analyse de quelques régions spécifiques. Cette vision continentale a été nécessaire en raison des

modèles forgés à partir de la préhistoire et de l'histoire du continent, conditionnées par les limites géographiques des « terres hautes et terres basses ». D'un côté, les formations montagneuses des Andes, parallèles à la côte du pacifique et de l'autre, tout le reste qui est à l'est, principalement la forêt tropicale. Il y a une opposition entre les terrains arides, montagneux et la forêt luxuriante, verte, dense et humide. La question récurrente est de savoir pourquoi à l'est ne se sont pas développées des sociétés stratifiées, politiquement centralisées et urbaines comme aux Andes.

L'anthropologue nord-américain Julian Steward a publié dans les années 1940 le *Handbook of South American Indians.* Il a lancé une classification en quatre grands types hiérarchisés en fonction du niveau de complexité. Cette typologie est fondée sur une association étroite entre écologie, moyens de production et organisation sociopolitique. Ces types correspondaient à une distribution géographique déterminée. A l'extrémité inférieure, il y avait les peuples marginaux, un ensemble hétérogène de sociétés définies pour avoir une technologie de survivance rudimentaire et un manque d'institutions politiques, des chasseurs-cueilleurs nomades vivant en petit groupes, situés dans le Cone Sud, le Chaco et le Brasil Central. Ensuite il y avait les tribus de la forêt tropicale qui vivaient dans des villages plus permanents mais dispersés dans le territoire, et qui rassemblaient un nombre supérieur de personnes grâce à l'agriculture, mais auxquelles il manquait les institutions proprement politiques, le système organisationnel étant fondé sur la parenté et le panorama social dominé par l'égalitarisme. Cette sorte de société a été dispersée sur la majeure partie du continent, l'égalitarisme occupant presque toute l'Amazonie, la côte du Brésil, des Guyanes et les Andes méridionales. Dans la région circuncaribeéne et les Andes septentrionales est apparu un autre type de formation sociale, caractérisé par un développement initial de centralisation politique et religieuse, une stratification des classes et une intensification économique. Ces sociétés avaient surmonté le niveau d'organisation sociale basée seulement sur les liens consanguins.

> « Finalement, au sommet de la classification, nous avons rencontré la civilisation qui s'est développée dans les Andes Centrales et sur la côte du pacifique, laquelle a eu comme point culminant l'empire Inca, une expérience expansionniste qui a duré environ 100 ans avant de tomber

> en déclin avec l'arrivée des espagnols. Populations denses, systèmes intensifs de production agricole, élevage extensif d'animaux, outils d'état développés avec des formes sophistiquées d'administration publique et extraction de tributs, stratification sociale, spécialisation et développement de techniques tel que la métallurgie ; tout cela ferait du monde andin une société exceptionnelle, très en avance sur les autres sociétés du continent.» (FAUSTO, 2010 :14)

Cette classification quadripartite des peuples sud-américains a été à la base d'une typologie générale des étages de développement sociopolitique proposé par Elman Service en 1962. Il a désigné les étages de développements sociaux par bandes, tribus, « cacicado » et État, consacrant une séquence évolutive basée sur la densité démographique qui influe sur l'archéologie jusqu'à aujourd'hui. Le développement institutionnel est vu comme une réponse adaptative de la croissance populationnelle. A mesure que la population s'est densifiée, de nouveaux mécanismes deviennent nécessaires pour la production et la distribution des ressources. L'archéologue nord-américaine Betty Meggers, responsable de la préparation de l'équipe et de la planification des recherches archéologiques du PRONAPA a suivi ce modèle. Fausto observe que le déterminisme environnemental de l'auteure s'appuie sur la basse fertilité du sol qui aurait empêché aussi bien la croissance et la densification populationnelle, que la sédentarisation, d'où une existence mobile et une occupation clairsemée des territoires. Ces deux caractéristiques auraient déterminé la stagnation des peuples de la forêt tropicale au niveau de la tribu.

En résumé, Carlos Fausto affirme que les adeptes de l'archéologie américaniste, en adoptant un modèle comparatif par typologies, et vu que le type Andin semble sans égal, se sont alors mis à chercher des comparaisons relatives au second type, les chefferies. La question se résumerait à savoir si ces sociétés stratifiées et hiérarchisées de type « chefferie » auraient existé uniquement aux alentours de la mer des Caraïbes et au nord des Andes, ou si au contraire, comme il a été pensé par Steward, elles auraient existé dans d'autres régions du continent. Autour de cette question, selon l'auteur, subsistent les plus âpres polémiques de l'archéologie américaniste contemporaine, divisant ceux qui rejettent et ceux qui défendent

l'existence des chefferies dans l'Amazonie pré-conquise. Et le point névralgique concerne la densité démographique.

Au lieu de la classification quadripartite des peuples de l'Amérique du Sud, -élaborée par Elman Service en 1962 et encore influente en archéologie- établie sur la base d'une typologie générale par des stages de développement sociopolitique par une séquence évolutive de groupe, tribu, chefferie et état, Fausto soutien que les questions doivent viser la reconstruction des processus préhistoriques qui, à une échelle locale ou régionale, ont conduit à diverses formes de complexification sur le continent.

L'auteur a présenté plusieurs évidences d'une réalité différente de celle préconisée par le modèle de Elman Service, provenant des recherches réalisées a posteriori des études du PRONAPA dans la région d'Amazonie :

Dans la baie du fleuve Napo, il y a une île avec une extension de 50000 km² connue pour ses grands sites d'enfouissement artificiels construit sur des champs inondables, s'élevant de 3 à 20 mètres sur la superficie avec une hauteur moyenne de 7 mètres. Ils ont commencé à être érigés au IVème siècle et ont été augmentés en étages successifs jusqu'aux XIII-XIVème siècles. La majeure partie avait une superficie de 1 à 3 ha mais il peut y avoir des dimensions plus larges comme le système des Camutins qui a une extension d'environ 50ha. En plus, il y a la magnifique céramique marajoara.

La qualité des sols alluviaux de la plaine inondable, la diversité pédologique et écologique indiquent la grande variabilité dans la composition et la fertilité des sols amazoniens qui n'avait pas été imaginée auparavant.

L'auteur a continué son exposé en réfutant les différentes affirmations prises comme des vérités 40 ans avant, soulignant qu'il manque beaucoup de recherches pour éclaircir le passé des peuples autochtones de l'Amérique. Par exemple, on pensait que les tupiguarani occupaient la côte depuis peu de temps, mais la datation archéologique de la céramique associée au tupi guarani ont mis à mal cette hypothèse : les plus anciennes datent du IIe siècle, indiquant une occupation plus lointaine que la présence des envahisseurs. Pour FAUSTO, il faut formuler une autre hypothèse pour expliquer l'homogénéité rencontrée à la côte do Brésil. « Peut-être la

clé de cette question est la continuité de l'occupation et l'intensité de l'interrelation, bien que l'on ne puisse pas affirmer que l''expansion du Nord-Est soit due à la conquête. » (FAUSTO, 2010 :72).

L'étude de l'occupation du Nord-est a des conséquences importantes à propos de la discussion sur les routes que les proto-Tupi-Guarani auraient suivies pour aller de l'Amazonie jusqu'au Brésil méridional.

> « À la veille de la conquête, ceci a été un continent qui a accueilli diverses formes d'articulation sociale, économique et politique, à l'échelle locale et régionale. C'est vers cette diversité et ces échelles que les modèles archéologiques doivent être orientés. » (FAUSTO, 2010 : 68)

**La notion des zones et enclaves archéologiques**

La méthode utilisée pour la prospection et l'étude intensive des sites archéologiques est également appliquée, en plus du SE de Piaui, dans la région centrale (Bahia), dans le Seridó (Rio Grande do Norte), dans la microrégion d'Arcoverde à Pernambouc, dans la zone de Xingó dans la vallée moyenne du São Francisco, et dans le littoral de Rio do Norte..

La méthodologie est élaborée à partir de la notion des zones et enclaves archéologiques. Le principe théorique qui guide la dénomination des zones archéologiques est plus conceptuel que géographique. Ces zones archéologiques son les divisions géographiques qui partagent les mêmes conditions écologiques et dans lesquelles on retrouve un nombre considérable de sites préhistoriques. Ceux-ci correspondent à des campements humains où ont été observées des conditions d'occupation suffisantes pour permettre l'étude des groupes ethniques qui les ont peuplés.

Pour l'établissement d'une zone archéologique, on part théoriquement de l'étude géomorphologique d'une microrégion choisie au préalable selon des critères déterminés pour le début de la recherche. Ensuite on réalise des prospections extensives dans cette zone choisie. Les microrégions qui ont des caractéristiques géomorphologiques et climatiques similaires pourront se transformer en zones

archéologiques si sont signalées des occupations préhistoriques qui présentent des caractéristiques culturelles et chronologiques absolues, relatives ou estimées, qui rendent évidente la permanence de groupes ethniques préhistoriques durant de longues périodes. Ainsi, ces zones archéologiques ne peuvent pas avoir de limites fixes. Elles sont dynamiques et ont des frontières flexibles en rapport avec les actitvités differentiées des chasseurs, des agriculteurs, ou même des chasseurs migrants qui s'établissent dans la même région. Dans ces zones, on considère comme finalité idéale de recherche la relation de l'homme avec le milieu, depuis les origines jusqu'à la disparition des groupes indigènes, ou de leur modification culturelle due à la pression colonisatrice.

Une enclave archéologique est un espace plus petit de développement d'une recherche archéologique systématique dans laquelle n'ont pas encore été fixées les limites culturelles. Ces limites sont marquées lorsque les évidences culturelles du groupe ou des groupes occupants de la zone démontrent qu'il y a eu dispersion avec comme conséquence l'abandon des sanctuaires écologiques pour diverses raisons, apportant des changements. En conséquence de ces changements, à plusieurs reprises, les éléments caractérisant les origines du groupe se perdent ou sont effacés, ne se limitant ainsi qu'à l'espace de l'enclave.

L'intention d'établir une synthèse de la préhistoire d'une zone induit le fait que la recherche archéologique doive se développer de façon pluridisciplinaire, ce de manière à ce que les différentes zones de la connaissance s'intègrent dans l'univers des sciences de l'homme et de la terre. Et l'interaction permettra la compréhension de la société préhistorique et de ses alentours.

Selon l'auteure, c'est comme une adaptation de la formule de Leslie A. White, énoncée dans les années 40, selon laquelle, « pour comprendre ou atteindre un système culturel, il faut comprendre l'interaction de trois sous-systèmes : le technologique, le sociologique et l'idéologique. Si, à cette formule, nous ajoutons les variables relatives à la distribution de l'espace, nous aurons les éléments nécessaires pour déterminer et comprendre le concept d'enclave archéologique, dont l'objectif principal est l'établissement des relations entre l'homme et son

environnement, dans une zone régionale séparée d'un espace plus grand, ou zone archéologique. » (MARTIN,1996 :73)

La méthodologie établie par Niêde Guidon au SE de Piaui par exemple, est basée sur la recherche intensive concentrée dans la zone choisie, la réalisation, sur plusieurs années de prospections intensives et creusements totaux sur les sites choisis. Ainsi, l'ensemble des sites préhistoriques de la commune de São Raimundo Nonato et des communes limitrophes, (celui de Coronel José Dias, par exemple) se présente comme la plus grande zone archéologique du Brésil. En résumé des recherches qui y ont été réalisées, l'on peut affirmer que la zone archéologique du Parc National de la « Serra da Capivara » a été occupée depuis le pléistocène supérieur, il y a 50.000 ans, par des groupes humains de chasseurs non spécialisés, juste possesseurs d'une précaire technologie lithique, mais qui ont réussi à s'adapter à un milieu ambiant, aujourd'hui complètement distinct, avec de bonnes ressources hydriques et ou la Capivara (Hydrochoerus hydrochoeris L.) pouvait facilement survivre.

**Les recherches développées des Pétroglyphes et peintures rupestres à Paraíba**

Le Département de Recherches Historiques et Archéologiques de la Fondation Casa de José Américo a lancé la première étape de l'étude des sites archéologiques de l'Etat, avec quelques prospections réalisées pour identifier les sites préhistoriques existants le long de la vallée du fleuve Sabugi, situés dans le Seridó de Paraíba, composé des communes de São Mamede, Quixaba, Santa Luzia, Várzea et São José do Sabugi.

Les sites préhistoriques de cette région sont enregistrés depuis les années 70. La professeure Ruth Trindade de Almeida et le géologue João Marinho de Morais Neto avaient publié leur étude sur les sites de la zone, et à partir de 1988, les chercheurs de la Fondation Casa de José Américo ont démarré les recherches dans la vallée du Sabugi.

Selon le rapport du Projet de Recherche « Sauvetage historique et architectonique dans la vallée du Sabugi à Paraíba », la première étape a été initiée dans la commune de São Mamede, non sans prendre en compte les informations par rapport au fait qu'il y avait une grande quantité de sites archéologiques dans cette zone, et

aussi par rapport à l'état précaire de ces sites, la plupart étant totalement ou partiellement détruits, d'où l'urgence. São Mamede a alors servi de point de départ pour la réalisation des travaux, étant doté d'un grand potentiel archéologique, important pour la compréhension de la préhistoire du Nordeste du Brésil. Onze sites avec des gravures associées à la tradition Itaquatiara, ont été enregistrés.

Avec la confirmation de son potentiel archéologique, il a été considéré que la commune de São Mamede pourrait être une nouvelle enclave archéologique, portant le nom d'Enclave Archéologique de la Vallée du Subugi. Elle pourrait toutefois devenir, plus tard, une zone archéologique exclusivement formée par des évidences culturelles de la Tradition Itaquatiara.

Considérant l'objectif de faire un inventaire, une étude a été développée dans la région du Cariri, de la vallée du Sabugi et d'Araruna. Malheureusement, elle a été interrompue à cause de manque de structure institutionnelle qui a conduit à la fermeture du Département d'Archéologie. Du fait de cette interruption, le résultat des recherches a été incomplet et les sites naturels sont restés tels quels. Les raisons de cette décision doivent être cherchées dans des motivations politiques, dont les changements aux postes de direction qui détournent les programmes de travail à moyen et long termes !

Au sens méthodologique, les recherches développées à la Fondation Maison de José Américo ont suivi la ligne adoptée par les institutions de recherches archéologiques de la région.

> « Les archéologues qui travaillent dans le Nord-Est et qui utilisent une même méthodologie pour leurs recherches archéologiques ont opté pour la délimitation des zones archéologiques à partir de l'étude exhaustive des enclaves, pratiquant des recherches intensives plutôt qu'extensives, comme moyen de compréhension de l'évolution culturelle des groupes ethniques habitant les plus petites zones, ce qui mènera, dans l'avenir, à la compréhension globale de la préhistoire de la région Nord-Est. » (MARTIN, 1996 :76)

Toutefois, Gabriela Martin souligne le fait qu'au Brésil nous sommes encore dans la phase de collecte de données, de connaissance du terrain, afin de pouvoir formuler

des théories : « Bien que la prospection archéologique devrait partir d'hypothèses théoriques préalablement formulées qui guident la recherche, il est encore prématuré qu'au Brésil soient formulées des théories et mêmes des hypothèses de type général en relation à l'occupation des paléo-espaces, des espaces de l'holocène ou sur l'évolution des cultures des chasseurs et des cultivateurs, par exemple ».

**Le Culte à la nature, signé par les Pétroglyphes et peintures rupestres à Paraíba.**

Dans la classification archéologique consultée (MARTIN,1996), les graphismes représentés dans les sites sont reconnus dans le Nord-Est du Brésil comme Traditions : les traditions Nordeste, Agreste, et Itaquatiaras, qui caractérisent des périodes temporelles et culturelles distinctes.

Selon la description de la gravure rupestre de la Tradition Itaquatiara, il apparaît que celle-ci est localisée généralement près d'un cours d'eau et est attribuée à des pratiques ritualistes. MARTIN affirme qu'on retrouve cette tradition Itaquatiara du Nord au Sud du Brésil. Elle est divisée en plusieurs sous-traditions, sans détermination approfondie, car elles sont très variées et manquent d'études exhaustives. Ce groupe de l'Art rupestre date de 1200 à 6000 ans au Nord-Est (Pernambouc) et présente dans la région des graphismes schématiques et aussi quelques représentations anthropomorphes, marques de pieds, lézards et oiseaux, presque tout le temps en blocs, et de gros murs avec des fleuves et autres cours d'eau.

La gravure rupestre la plus célèbre du Brésil se trouve à Paraíba : Il s'agit de l'«Itacoatiara do Ingá», située près du siège de la commune de l'Ingá au milieu du ruisseau du Bacamarte.

> « une série de blocs de gneiss qui bloque le parcours du fleuve, formant une série de cascades et réservoirs d'eau. Ces inscriptions se retrouvent sur un bloc de 24 mètres de largeur pour 3 mètres de hauteur. Les dessins furent réalisés suivant une ligne continue et uniforme gravée sur la roche.» (MARTIN, 1996 : 270)

La beauté et la complexité des graphismes ont suscité divers intérêts. Mais, selon MARTIN, jusqu'à présent, à part les tentatives d'explication sur le plan cosmologique ou magique, aucune autre d'ordre scientifique n'a été évoquée, certainement parce qu'aucune étude systématique n'a été réalisée.

Dans ce sens, l'archéologue Gabriela Martin (1996) a suggéré une délimitation de la zone d'étude comme hypothèse de départ de la recherche en prenant la « Pedra do Ingá » comme épicentre, en traçant une circonférence imaginaire avec un rayon de 50 kilomètres environ, et ensuite en suivant de préférence les bassins hydrographiques.

Elle a constaté l'existence de plusieurs gravures en bordures des fleuves, avec des graphismes similaires et parfois égaux à ceux de Pedra do Ingá et cette évidence lui a permis de formuler l'hypothèse de l'existence d'une tradition Itaquatiara à Paraíba, qu'elle a nommé « Tradition Ingá ». Ces gravures seraient des oeuvres de groupes ethniques préhistoriques qui rendaient des cultes aux eaux et qui se sont également éparpillés à travers Pernambouc et Rio Grande do Norte. Il faut remarquer que Baia da Traição est située dans cet épicentre démarqué par l'archéologue MARTIN. L'interprétation de MARTIN concernant la motivation de ces cultes a été traduite d'une autre manière par Ted Henrique S Cézar, dans sa dissertation de maitrise de Préservation du Patrimoine Historique. Selon les recherches de Reichel-Dolmatoff récemment publiées, comme résultat d'un travail de partenariat entre le IPHAN et les peuples du Haute Xingu, il y a une identification claire aux objets de révérence, en relation aux divinités qui fournissent les conditions de vie dans ce monde. Selon leurs récits, ces gens avaient une durée de vie tellement longue qu'ils ont reçu l'appellation de î'ta-masa (gens de pierre). Ces gens ce sont installés le long des fleuves, des cascades où sur les montagnes où **ils vivent jusqu'à aujourd'hui,** comme résidants où sinon parce qu'ils ont été transformés en pierre. (CÉZAR, 2012) Cette section du récit est suivie dans les rapports des techniciens IPHAN qui ont enregistré et accompagné ces récits pour les intégrer dans le processus d'inscription des lieux sacrés, ordonnés par les groupes indigènes de cette région.

La tradition Nordeste, composée de peintures, présente des groupes d'hommes en action, composant des passages de rituels et mythes. De telles compositions

réunissent des figures humaines de sexe et de hauteur différentes, le plus souvent habillés en guerriers ou chasseurs. Apparaissent aussi des actions familiales, collectes, danses, etc. La tradition « Nordeste » est trés ancienne et d'aprés les datations elle ramonterait a 17.009.000 ans environ. MARTIN a remarqué une grande concentration de régistres que se trouvent dans la commune de Carnaùba dos Dantas, avec 15 abris sous roche qui présentent des peintures rupestres de la tradition Nordeste, et de la sous tradition Seridó. Elle a déduit qu'il s'agissait d'endroits cérémoniaux et aussi des cimetières, à en juger les évidences archéologiques enregistrées jusqu'ici. Un des éléments qui a poussé à avancer l'hypothèse du fait qu'il s'agisse de lieux cérémoniaux fut le constat selon lequel, dans plusieurs abris, spécialement dans ceux qui présentent un plus grand nombre de graphismes où s'accumule une concentration de graphismes avec des superpositions, parfois difficiles à distinguer. Ces enceintes appelés « chapelles » ou « sanctuaires » ont été peints densément avec des superpositions de la même tradition picturale et culturelle, et pourraient indiquer différents moments de culte sur une zone spécialement importante.

La tradition Agreste en est une autre, qui a laissé ses marques dans les roches « Paraibéennes ». Celle-ci est apparue il y a environ 5000 ans, et présente des peintures qui forment des graphismes de grande taille, regroupés en scènes sans rapport apparent entre elles. Ces formes de peintures se retrouvent partout dans le Nord-Est, avec pour thémes principaux des figures anthropomorphes, des oiseaux avec ailes ouvertes, des marques de mains, de pieds et autres glifes, peu ordinaires La méthodologie et les concepts qui sont actuellement appliqués dans les recherches réalisées au Nord-Est, ont subi l'influence de la Fondation du Musée de l'Homme Américain, situé dans la commune de São Raimundo Nonato à Piaui, et qui, à travers un accord avec des institutions, a eu une importante influence sur la formation de nouveaux cadres et sur la méthodologie adoptée dans les recherches du département de l'Archéologie de l'UFPE, selon les dires de l'archéologue Gabriela Martin. Elle a souligné le fait qu'au Brésil nous sommes encore dans la phase de collecte de données, de connaissance du terrain, afin de pouvoir formuler des théories. Selon elle les archéologues qui travaillent dans le Nord-Est et qui utilisent une même méthodologie pour leurs recherches archéologiques ont opté

pour la délimitation des zones archéologiques à partir de l'étude exhaustive des enclaves, pratiquant des recherches intensives plutôt qu'extensives, comme moyen de compréhension de l'évolution culturelle des groupes ethniques habitants les plus petites zones, ce qui mènera, dans l'avenir, à la compréhension globale de la préhistoire de la région Nord-Est.

**Archéologie et Politique**

À titre de conclusion concernant le parcours théorique développé, où nous avons cherché à fonder les théories explicatives de l'archéologie sur la présence humaine en Amérique et à démontrer le potentiel de connaissance qui est mésestimé à cause du manque de recherches dans le Nord-est du Brésil, et plus précisément en Paraíba, il convient de mener une réflexion à propos de l'absence de neutralité scientifique ou même d'une certaine soumission des théories aux intérêts idéologiques de l'Etat, en tant que leur principal défenseur. L'action du PRONAPA à partir de 1965, juste à la suite du coup d'Etat de 1964 au Brésil, et son lien étroit avec les Etats-Unis via l'institution financière et de recherches, est clairement expliquée dans les mots des archéologues. Selon FUNARI, GONZALEZ (2008 :15) la recherche académique archéologique au Brésil a eu lieu à partir de 1950 avec l'engagement de l'humaniste Paulo Duarte, soutenu par son ami Paul Rivet, directeur du Musée de l'Homme à Paris/France. Duarte a créé la Commission de Préhistoire à l'Université de São Paulo en 1952 et a lutté pour la protection juridique des collections, obtenant la promulgation de la législation de Protection du Patrimoine archéologique en vigueur jusqu'à présent (Projet de Loi 3537/57, approuvée comme Loi 3924, en 1961).

Dans les mêmes circonstances, le même archéologue affirme à propos de l'implantation du Programme National de Recherches Archéologiques (PRONAPA) que : « Les nouvelles autorités ont utilisé le supposé manque de fonds pour miner le projet universitaire d'archéologie, tel que proposé par Duarte. Il a été expulsé de l'Université de São Paulo en 1969 et l'Institut de la Préhistoire, qu'il a créé, a été soumis à des restrictions. L'archéologie a alors subi de fortes pressions en raison de tendances autoritaires au sein de la profession ».(2008 :16)

L'action de PRONAPA a été représentative de la première phase du gouvernement dictatorial et nous avons vu au Chapittre IV comment cette action qui privilégie le « caciquisme » suit les orientations de la politique indigéniste implantée par le régime militaire. Considérant que la protection du patrimoine archéologique du Brésil est sous la responsabilité du SPHAN, fondé à travers le Décret de Loi n° 25/37 en 1937, qui définit l'organe national responsable pour la Protection du Patrimoine Historique Artistique du Brésil, il convient d'intégrer l'action du PRONAPA comme phase initiale du scénario tracé par la politique culturelle implantée et son action autoritaire, avec l'imposition de modèles qui reflète la faible autonomie de l'IPHAN.

Il convient d'observer les étroits liens idéologiques, culturels et politiques, qui, selon l'analyse de Antônio Cândido, ont forgé l'amitié entre Paulo Duarte et Mário de Andrade, œuvrant ensemble à la création du Département de Culture de São Paulo, associé à la création de la Faculté de Philosophie ainsi qu'au contrat des professeurs étrangers. C'était une sorte de gauche modérée du Parti Démocratique de São Paulo, qui s'est manifestée surtout comme avant-garde culturelle, qui était curieusement une avant-garde politico-culturelle à l'ombre d'une situation oligarchique qui l'a acceptée et soutenue.

Le Département de Culture s'était proposé de rechercher, promouvoir et amplifier au maximum la réalisation des biens culturels, l'amélioration des quartets de cordes et l'encouragement des manifestations folkloriques, ainsi que la recherche sociologique et ethnographique, et la récréation infantile pédagogiquement orientée. Ce grand projet a été réduit de moitié par l'avènement de la dictature du Nouvel Etat, en 1937. Sergio Milliet, Manuel Bandeira, ont formé une génération décisive pour le développement de la Culture au Brésil, ensemble avec Mário, auteur du projet qui définit l'IPHAN et la mission de culture, avec Duarte à la direction du Département de Culture. Il existait entre eux comme une complicité, la tentative consciente d'arracher la culture aux groupes privilégiés pour la transformer en facteur d'humanisation de la majorité à travers des institutions planifiées.( FUNARI, GONZALEZ, 2008)

Nous voyons donc que pour Duarte l'expérience de l'expulsion de l'Université de São Paulo en 1969 a été une réplique de ce qui s'est passé avec la fermeture du Département de Culture de la Préfecture de São Paulo en 1937. Malgré le fait que

Mário de Andrade fut le créateur de la législation de protection du patrimoine, le Décret de Loi n°25/37 a incarné l'idéologie du Nouvel Etat définit par l'IPHAN en 1937, dont les bases sont restées les mêmes jusqu'à la dictature militaire en 1964. Au long de la décennie de 70, une série d'actions modernisatrices dans la politique culturelle à propos du Patrimoine, comme le PCH et une institution du CNRC, ont été menées à l'intérieur d'une autre structure institutionnelle. On constate une crise de légitimité de l'organe, identifiée à une vision conservatrice de la culture, qui de plus devait faire face au régime dictatorial du gouvernement. « Cette crise, en raison de l'usure du modèle utilisé par cet organe en « phase héroïque » est due, selon Fonseca, à plusieurs facteurs : premièrement, malgré qu'elle ait atteint, dans ses premières trente années d'existence, une certaine avancée dans la préservation des biens historiques et artistiques et une rigueur éthique dans le traitement des biens culturels, l'institution aurait fait faillite en mobilisant la société et le gouvernement pour la cause de la préservation ; deuxièmement, la retraite de Rodrigo de Mello Franco de Andrade, en 1967, aura mis en évidence la faible autonomie de l'Institut ; troisièmement, dans les années 1950 et 1960, un nouveau modèle de développement dans le pays a été établi : l'idéologie de développement a lié le nationalisme aux valeurs de la modernisation. Les changements dans ce modèle auraient été responsables, selon les paroles de l'auteur, « des impasses auxquelles la politique de préservation du SPHAN a été confrontée, amenant l'institution et les autres secteurs de l'administration publique qui ont commencé à s'intéresser à la question, à recourir à de nouvelles alternatives d'actuation. »( ANASTASSAKIS, 2007:43,44)

Notons aussi l'apparition de manifestations dans la société à travers des mouvements populaires, artistiques et estudiantins. ANASTASSAKIS cite FONSECA (2005 : 134). Ce-ci affirme que « ce fut avec le début de la dissension dans le gouvernement Geisel que l'Etat a commencé à agir dans le domaine culturel, non seulement comme répresseur, mais aussi comme organisateur de la culture » Elle rappelle que la « distension » était accompagnée d'une crise économique internationale, ce qui aurait rendu plus claires les contradictions du modèle économique adopté par le régime militaire. Á partir de cette crise, le régime aurait commencé à faire face à une crise de légitimité. Survient la nécessité d'alternatives

politiques plus étendues et efficaces, une libéralisation du « contrôle politique » et du « compromis idéologique » que le régime exerçait sur la société civile. Ou, pour diverses raisons, survient dans ce moment initial des années 1970, un moment transitoire d'ouverture politique. Avec de nouvelles possibilités de politiques culturelles, ce contexte va permettre l'apparition du CNRC, le rôle d'Aluisio Magalhães en tant que président du SPHAN, qui finalement a formé les bases institutionnelles pour l'actuelle politique culturelle. Cette approche sera approfondie dans le second chapitre de la thèse.

Avec la restauration du régime civil en 1985 se produit une activité croissante d'assemblées et chambres municipales pour légiférer à propos d'une grande variété de sujets, incluant la gestion du patrimoine culturel. Selon FUNARI GONZALEZ (2008 : 17) divers Etats ont introduit des législations de protection des sites archéologiques et ont institué des registres de monuments et collections archéologiques. Ceci a été particulièrement le cas des Etats avec une forte activité archéologique, comme São Paulo et Rio Grande do Sul. L'archéologie urbaine a été développée et a manifesté un grand intérêt pour ses biens archéologiques. Selon les auteurs, le manque d'interaction entre le public et la recherche archéologique représente un défi. La principale question éthique est en relation avec l'inclusion du public dans la pratique archéologique et dans son discours. En accord avec l'auteur, nous avons vérifié que le musée pourra compléter ce vide, à la condition qu'il s'organise en tant qu'une institution pensée à cette fin, c'est-à-dire avec une proposition de gestion et de communication. On constate des expériences positives qui ont rapproché la pratique de la recherche archéologique de l'éducation, puisque l'éducation et l'archéologie peuvent s'allier dans l'interprétation du présent et du passé pour forger des identités capables de produire une approche critique.

Ainsi, comme l'archéologie est capable de donner une voix aux « majorités silencieuses », représentées dans les registres matériels, nous avons vu au long de ce chapitre comment cette « voix » a été, à de nombreuses reprises, déformée afin de servir des intérêts et perspectives de nature colonisatrices. Lorsque l'exposition des théories et interprétations historiques seront révélées au grand public à travers des musées, salles de classe et livres didactiques, l'échange de connaissances et le contrôle social sur la construction publique de la mémoire collective seront possibles.

# Conclusion

Nous efforts pendant la rédation de cette thèse ont été diréctionés en faveur du renversement du paradigme moderne colonial à partir de la vision du monde des peuples indigènes, que aussi comme les autres minorités culturelles que ne font pas partie de ce paradigme. Nous considérons que le Musée est l'institution plus adapté pour le rôle d'échange interculturelle considérant sa capacité de comunication élargie et son pouvoir d'action éducative et culturelle. Ainsi considérant que c'était le musée qu'a representé le temple du paradgme cultural colonial il faut a lui même réaliser un renversement tributaire en faveur de la mémoire culturelle que en raison de ses actions ont resté caché, silencieux ou oubliée.

Nous avons identifié à travers le sens de muséalité présent dans les manifestations culturelles des peuples potiguara que une de leur diversité épistémologique principal reside sur les valeurs spirituelles qu'ils cultivent et que sont partie d'un passé lointaine, encore enregistré dans les sites archéologiques. A partir de cette constatation on peu conclure que leur mémoire est leur patrimoine plus important et qu'il est un facteur digne de la réconnaissance general. Car il est à travers de cette expression qu'il sera possible avoir une perception plus proche du peuple que a povoé le Nord-est pendant l'époque ancienne. L'ethno archéologie est une voie épistemologique légitimée pour la traduction, dès que sont comprises les diverses formes de connaissances concernant les sociétés. Et les communautés ont besoin de retrouver leur émancipation pour élargir leurs propres formes de rationalités, qui sont les canaux d'expression, conservé grâce à deux dimensions fondamentales : la participation et la solidarité. Ces dimensions sont la richesse accumulée, le capital social qu'il faut savoir comprendre comme le résultat d'un apprentissage par la pratique d'un travail participatif, dont on identifiera les moyens concrets pour intensifier des actions communautaires en vue de la protection du patrimoine de ces villages, comme les sites naturels. Mesures qui feront l'objet d'actualisations inter-institutionnelles à travers des projets avec la FUNAI (GGMT/DPT/FUNAI).

Le Toré, reconnu comme un croisement de plusieurs dimensions se manifestant à travers la rationalité esthético-expressive, a été adopté comme source pour l'expression esthétique de l'exposition du musée. Cela s'est révélé être une solution pour résoudre une dualité provoquée par les pratiques culturelles de caboclo et du besoin d'être reconnus en tant qu'indiens. L'expression de leurs pratiques culturelles

est contextualisée par les paroles des chants duToré, qui est le canal d'expressivité métaphorique de l'ethnie.

Nous avons constaté que les Potiguara sont une communauté de parentage en mutation, qui prend conscience d'être une communauté ethnique. Selon le modèle établi par OLIVEIRA (2004), les indiens sont dans un processus de territorialisation, où il faut penser comment réaliser la redéfinition du contrôle social sur les ressources de l'environnement, de la réélaboration de la culture et la relation avec le passé, que sont deux points du procéssus de térritorialisation, liés a la mission du musée.

En tant qu'institution, le musée offre un nouvel espace pour la pratique de gestion sociale et un rôle éducatif ou sera systématisée la dimension de la participation sociale. La gestion sera un canal pour les expériences democratiques de la raison pratique du droit. Les officines de guérison naturelle, de peinture corporelle, d'art et d'artisanat sont le terrain de la raison cognitive-instrumentale et esthético-expressive.

Toutes ces activités vont concourir à l'expantion d'une nouvelle unité socioculturelle, par l'établissement d'une identité ethnique différenciatrice. Nous avons vu que les Potiguara ont compté au début seulement sur leurs efforts pour obtenir la démarcation d'une grande partie de leurs terres, mais la démarcation n'est pas encore terminée et ils se sont actuellement éloignés des formes de luttes telles qu'ils les avaient menées auparavant. Les compromis prédominent et les mécanismes violents de pressions persistent. L'éducation indigène est le seule mécanisme qui évolue avec des résultats concrets sur leur conscience ethnique. Ainsi, le musée sera un véhicule important pour les pratiques éducatives.

# Bibliographie

ANASTASSAKIS, Zoy- *Dentro e fora da política oficial de preservação do patrimônio cultural no Brasil: Aloísio Magalhães e o Centro Nacional de Referência Cultural*. Monographie em Anthropologie Sociale.Université Féderal de Rio de Janeiro, Programme de Pós-Graduation de Anthropologie Sociale, Musée National, 2007, Rio de Janeiro, 145ps.

ANDRADE, Antonio Carlos Pereira de- *Cultura e Sustentabilidade: A sociedade potiguara e um novo mal-estar na civilização.* These de Doctorat. Instituto de Ciencias Humanas e Sociais. Curso de Pós-Graduação em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade. Université Féderal Rural de Rio de Janeiro/ UFRRJ, 26.11.2008. Rio de Janeiro/RJ.174pp

ANDRADE, Mário- *Manifeste Modeniste.*
http://www.tanto.com.br/manifestoantropofago.htm (RÉVU LE 29.092015)

ARBORIO, Anne-Marie et FOURNIER, Pierre- *L'enquête et ses méthodes. L'Observation Directe*. 3º édition. Paris, Armand Colin, 1999, 127p.

ARRUTI, José Mauricio - *« La reproduction interdite » :dispositifs de nomination, réflexivité culturelle et médiations anthropologiques parmi les peuples indiens du Nordeste brésilien.* ***Brésil(s)***. ***Sciences humaines et sociales*** 4, novembre, 2013 : 57-77. https://bresils.revues.org/240 (Consulté le 03.05.2016)

ARRUTI, José Mauricio P. A.- *O Reencantamento do Mundo. Trama histórica e Arranjos Territoriais Pankararu.* Mémoire en Anthropologie Sociale. Musée National, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social de UFRJ, Rio de Janeiro 1996. 219p.

BAPTISTA, Jean et SANTOS, Maria Cristina- *Dossiê MISSÕES* –vol. 3, As Ruinas. São Miguel das Missões: Museu das Missões. 2009, 249p.

BALANDIER, Georges- *As Dinâmicas Sociais . Sentido e poder*- São Paulo: Difel, 1976, 147p.

BARAÇAL, Anaildo- *O Objeto da Museologia : A via conceitual aberta por Zbynek Zbyslav Stránský.* Mémoire présenté a UNIRIO/MAST- Rj, abril de 2008.124p;

BARBOSA JUNIOR, Fernando de Souza -*De Cacique a Prefeito: organização social e política dos índios Potiguara de Baía da Traição*. Mémoire en Sociologie présenté a l'Université Fédérale de Paraiba.2008, 106p.

BARCELLOS, Luzival – *Práticas Educativo-Religiosas dos Indios Potiguara da Paraíba.* Thèse de Doctorat en Sociologie. Programme de Pos Graduation en Education – Nucléo: Education, Histoire et Pratiques Culturales. Université Fédérale du Rio Grande do Norte,2005. 310p.

BARY, M.-O., DESVALLÉES, A. et WASSERMAN, F. (org.) - *Vagues. Une anthologie de la nouvelle muséologie.* Vol.1, Saviny-le-Temple, France, Ed. W-M.N.E.S.,1994, 373p.

BAUMANN, Therezinha de Barcellos- Relatório da pesquisa histórica para o DGPI/ FUNAI. Rio de Janeiro, 1981. 137p.

BERTAUX, Daniel- *L'enquête et ses méthodes. Le Récit de Vie*. 3º édition. Paris, Armand Colin, 2010, 127p.

BORGES, José Elias- *Indios Paraibanos. Classificação Preliminar,* in Paraiba, Conquista, Patrimonio e Povo. 2ª Ed.Org. José OTÁVIO de A. e MELO, GONZAGA RODRIGUES, João Pessoa, GRAFISET, 1993, 233p.

BOSI, Alfredo. *Culture brésilienne : une dialectique de la colonisation.* Paris,L'Harmattan, 2000, 452p.

BRANT, L. , *Le pouvoir de La Culture* . São Paulo, Editora Peiropolis, 2009, 136p.

Boletim Informativo da Sociedade Paraibana de Arqueologia SPA- ANO 04 Nº 41 Novembro de 2009 http://mhn.uepb.edu.br/Boletins/Boletim_41_NOV_2009.pdf (visite le 07.09.2015)

CABRAL, Muniz Sodré de A.- *O dono do corpo.* Rio de Janeiro: CODECRI, 1979, 80p.

CARNEIRO DA CUNHA (org.). *História dos Indios no Brasil.* 2ª Ed.,São Paulo, Companhia das Letras,1998, 608p.

CÂMARA CASCUDO, Luiz da- *Literatura Oral no Brasil*. 2ª Ed. Rio de Janeiro, Livraria José Olimpio, 1978, 449p.

CANCLINI, Nestor G.- *Culturas Hibridas*-3ªed. São Paulo, Ed. Da Universidade de São Paulo, 2000, 385p.

CASTELLS, Manuel- *O Poder da Identidade. A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura*. Vol 2. São Paulo, Paz e Terra, 1999, 344p.

CÉREVOLO,Suely Moraes- *Delineamento para uma Teoria da Museologia*- Anais do Museu Paulista. São Paulo.N. Sér. v.12.p. 237-268. jan./dez. 2004.

CÉZAR, Ted Henrique da Silva- *Sítio Arqueológico Itacoatiaras do Rio Ingá: reflexões sobre a preservação do patrimônio cultural e a documentação como um instrumento para esta prática.* IPHAN/PEP/MP ( Programme de Spécialisation en Patrimoine Culturel). Rio de Janeiro, 2012.171pp

CHAUÍ, Marilena. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática,2000. <HTTP://br.geocities.com/ncrost02/convite_a_filosofia_30.htm>. visité en: 20 fev.2008.

COSTA, Anna Maria Ribeiro F.M. : COSTA, José Eduardo F. Moreira da. *Potiguara: cultura material.* Baía da Traição: FUNAI, 1989, 109p.

CUCHE, Denis- *La Notion de Culture dans les Sciences Sociales*. Paris, 3 éme éditions, La Découverte, 2004, 123p.

DELOCHE, Bernard. *Le musée virtuel*. *Vers une éthique des nouvelles images.* Paris : Presses Universitaires de France, 2001, 265p.

DESCOLA, P.- *La Nature Domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris. Éd. de la Maison des Sciences de l'Homme, 1986, 450p.

DESCOLA, Philippe- L'anthropologie et la question de la nature. In, L'environnement en perspective. Contextes et représentations de l'environnement. Sous la direction de M. Abélès, L. Charles, H-P. Jeudy et B. Kalaora. L'Harmattan,2000, Paris- France

DURAND, G. *Imagination Symbolique*. Paris, PUF, 1993, 134p.

DUVIGNAUD, Jean, Préface, 8p. in HALBWACHS. *A MEMÓRIA COLETIVA.* Traduteur Du français. SCHAFFTER, L. 1990 EDIÇÕES VÉRTICE, São Paulo, SP. 133p.

FAUSTO, Carlos. *Os Índios antes do Brasil*. 4.ed. Rio de Janeiro, Zahar, 2010.92p.

FAUSTO, Carlos. *Fragmentos de cultura e historia Tupinambá*. In Historia dos Indios no Brasil. Org.Manuela Carneiro da Cunha.São Paulo, Companhia das letras. 1992. 381-396

FONSECA, Maria Cecília Londres. *O Patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil*. 2ª Edição. Rio de Janeiro: UFRJ/MinC-IPHAN, 2005. 296p

FREIRE, Paulo- *Pedagogia da Autonomia* – São Paulo: PAZ E TERRA,1996, 148p.

FREIRE, Paulo-*L'Éducation, pratique de la Liberté (La société brésilienne en transition) (1971)* in Vague. Une anthologie de la nouvelle muséologie (org.) André DESVALLÉES. Editions W.MNES, Savigny-le temple, 1992. 195-212pp

FREIRE, José R. Bessa. *La découverte du musée par les indiens.* Terra das Águas – Révue semestral du Nucle d' Étudos Amazoniques de l'Université de Brasília, ano 1, n.1, sem.1999 Fonte: http://paginas.terra.com.br/educacao/Ludimila/promu.htm (visite le 07.09.2015)

FREYRE, Gilberto. Manifesto Regionalista; 1996

http://www.ufrgs.br/cdrom/freyre/freyre.pdf (Révu le 29.09.2015)

FERNANDES, Florestan- *A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá*. 2ªed. São Paulo, Livraria Pioneira editora,1970, 425p.

FUNARI, Pedro Paulo- *Arqueologia Brasileira. Visão Geral e Avaliação.* Revista de Historia da arte e arqueologia. CHAA / UNICAMP. Revista 1 artigo 2-1994.Campinas,SP. P23 a 41

FUNARI, Pedro Paulo e GONZÁLEZ, Erika M. Robrahn- Ética*, Capitalismo e Arqueologia Pública no Brasil*. HISTORIA, v27,n.2, São Paulo, 2008p.13-30

http://www.unicamp.br/chaa/rhaa/english/revista01.htm (visite le 23.09.2 015)

GAFFAREL Paul (1843-1920) « *Les découvreurs français du XIVe au XVIe siècle : côtes de Guinée, du Brésil et de l'Amérique du Nord* » Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k61128374.r=Les+d%C3%A9couvreurs+des+Am%C3%A9riques.langDE (visite, le 07.09.2015)

GARZÓN, Biviany Rojas- (org.) Convenção 169 da OIT sobre povos indigenas e tribais : oportunidades e desafios para sua implementação no Brasil. S.Paulo, ISA (Instituto Sócioambiental), 2009, 366p.

GREENHALGH, Laura. *Ouvindo a voz dos índios.* Pesquisa FAPESP, n. 97, p. 80-85, mar. 2004.

GRUBER GOMES, Jussara *AS EXTENSÕES DO OLHAR: a arte na formação de professores Ticuna.* Em Aberto, Brasília, ano 14, n.63, jul./set. 1994 p. 122-135.http://www.rbep.inep.gov.br/index.php/emaberto/article/viewFile/953/858 (visite le 07.09.2015)

GRUPIONI, lL. (org.) Catalogue de l'exposition: *Indios no Brasil. Alteridade-Diversidade- Diálogo Cultural*. MINC (Ministère de la Culture) et Mairie de São Paulo. 2000, São Paulo, 279p.

GOFFMAN, Erving- *Estigma. Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada.* 3ª Ed. Rio de Janeiro, Zahar, 1980, 158p.

HALBWACHS, Maurice- A Memória Coletiva. Traduit du français LA MEMOIRE COLLECTIVE (2.a ed.) PUF. Paris, 1968 © 1950. Tradution de LAURENT LÉON SCHAFFTER EDIÇÕES VÉRTICE EDITORA .1990. 133pp

HOBSBAWN, E. et RANGER, T.-(dir.) *L'Invention de la Tradition.* Paris, Ed. Amsterdam, 2004,370p.

ONG THYDÊWÁ- INDIOS NA VISÃO DOS INDIOS POTIGUARA, Programa BNB de Cultura, Edição 2010, 2011, SALVADOR, 63P.

IBGE- 2010- ***Os indígenas no Censo Demográfico 2010 - IBGE*****-** *primeiras considerações com base no quesito cor ou raça* IBGE, Rio de Janeiro, 2012. www.ibge.gov.br/**indigenas/indigena_censo2010**.pdf (consulté le 21.03.2016)

KAUFMANN, Jean-Claude – *L'enquête et ses méthodes. L'Entretien Compréhensif.* 3º édition. Paris, Armand Colin, 2011, 126p.

KAUFMANN, Jean-Claude - *L'invention de soi Une théorie de l'identité.* 1ª ed., Paris, Pluriel, Hachettte Littératures. Armand Colin, 2004, 352p.

LARAIA, Roque de Barros e DA MATTA, Roberto- *Indios e Castanheiros. A empresa extrativa e os indios do médio Tocantins .* 1967, São Paulo, 154p.

LÉVI-STRAUSS, Claude- *Tristes Tropiques*. Paris, PLON,1984, 504p.

----------*Race et Histoire.* Gonthier, 1981, 132p.

LOPES DA SILVA, Aracy. *Uma antropologia da Educação no Brasil? Reflexões a partir da escolarização indígena*. In: Lopes da Silva, Aracy; Ferreira, Mariana Kawall Leal (Orgs.). Antropologia, história e educação: a questão indígena e a escola. São Paulo: Global,2001, p.157-95.

LUVIZOTTO, Caroline Kraus – Etinicidade e i*dentidade Étnica. In* LUVIZOTTO, CK. *Cultura gaúcha e separatismo no Rio Grande do Sul* [online]. São Paulo: Editora UNESP; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009. 93 p.. Available from SciELO Books <http://books.scielo.org>.( consulté le 12.05.2016)

MAFFESOLI, Michel. *Iconologies. Nos idolal@tries postmodernes*. Paris, Éditions ALbin Michel, 2008, 245p.

MAFFESOLI, M. - *O conhecimento comum. Introdução a sociologia compreensiva.* Traduit par Aluisio Ramos Trinta. Porto Alegre: Sulina, 2007. 295p.

MAFFESOLI, M. *O Tempo retorna. Formas elementares da pós-modernidade*. Tradução de Teresa Dias Carneiro. Rio de Janeiro: Forense Universitaria, 2012. 114p.

----------*Au Creux des Apparences. Pour une éthique de l'esthétique*. Plon, 1990, Paris

MARQUES, Amanda Christiane Nascimento - *Território de Memória e Territórialidades da Vitória dos Potiguaras da Aldeia de Três Rios*- Mémoire de

Master - Programme de Pos-Graduation en Géographie de la Université Fédéral de la Paraíba-João Pessoa, 2009, 217p.

MARTIN, Gabriela- *Pré- História do Nordeste do Brasil..* Recife, Ed. Universitária,1996, 396p.

MARTIN, Gabriela- *O Povoamento Pré-historico do Vale do São Francisco*. Documento 13, Universidade Federal de Sergipe, Projeto Arquelógico de Xingó-PAX. 1998. 35p.

MATTOS, H, - *Turismo em Comunidades Quilombolas- uma contribuição historiográfica*, in Turismo Social : Diálogos do Turismo, uma viagem de inclusão. Ministério do Turismo/IBAM, Rio de Janeiro, 2006, 356p.

http://www.turismo.gov.br/turismo/o_ministerio/publicacoes/downloads_publicacoes/dialogos_turismo_.pdf (vu Le 28.01.2016)

MEDEIROS, Araci Aguiar- *Écologia de Saberes? Um Estudo da Experiência de Interação da Universidade com o Movimento Indigena.* Thése de Doctorat . Université de l'État de Campinas, Institute de Géosciences. 2013, 290p.

MELO FRANCO, Afonso Arinos- *O Indio Brasileiro e a Revolução Francesa. As origens brasileiras da teoria da bondade natural*. 3ª Ed. Rio de Janeiro, Topbooks Editora e distribuidorsa de livros, 2000, 318p.

MELLO, Luiz Gonzaga de, *Antropologia Cultural. Iniciação, Teoria e Temas*. 13 Ed. Petrópolis, Vozes, 2007. 528p.

MENSCH, P. V. *O objeto de estudo da museologia: pretextos museológicos.* Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho, 1994.

MENSCH, P. V.- *Towards a methodology of museology* (PhD thesis, University of Zagreb 1992)

MOREAU, Pierre et BARO, Roulox- *Historia das ultimas lutas no Brasil entre holandeses e Portugueses e Relação da viagem ao país dos Tapuias.* Belo Horizonte :Ed. Itatiaia. São Paulo: Ed. Da Universidade de São Paulo, 1979.128p.

Missão de Pesquisas Folclóricas de Mario de Andrade/ Museu da Cidade de S. Paulo- SESC.2006

MIRANDA, Carlos et TIBURCIO, Breno (org)- *Politicas de desenvolvimento rural territorial : desafios para construção de um marco juridico normativo*- IICA- Vol. 13, Brasilia, 2011

MICOUD, A. *L'écologie et le mythe de la vie.* In La crise environnementale. Editeurs, C. Larrière, R. Larrière. INRA Paris 1994, 302p.

MOONEN, F. MAIA, L.(org.)- *Etnohistoria dos Indios Potiguara.* PR/PB-SEC/PB (Procuradoria da Republica da Paraiba E Secretaria de Educação do Governo da Psaraiba). João Pessoa,1992, 407p.

MOONEN, Frans- *Os Indios Potiguara da Paraiba*.(2ª Ed. Digital aumentada) Recife, 2008-
http://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/lucianomaia/moonen_indios_potiguara_pb_2008.pdf (vu Le 26.01.2016)

MOONEN, F.- *Ensaios Indigenistas,* João Pessoa, PRPB, Publicações Avulsas 03, 1993,PP.13-28

MOUCHTOURIS, Antigone- *Sociologie de la culture populaire*. Paris L 'Harmattan, 2007, 198p.

NORA, Pierre. *Présent, nation, mémoire.* Paris, Gallimard, 2011, 420p.

NORA, Pierre- *Memória: da liberdade à tirania*. In "Musas"- Révue Brélienne des Musée et Muséologie. IPHAN/ IBRAM. Vol.4.n.4. Rio de Janeiro, 2009. 6-10/ 205pp

NOVAES, Adauto(Org.)- *L'Autre Rive de L'Occident.* Paris Ed. Métaillé, 2006,. 413p.

GRÜNEWALD, Rodrigo (org.)-*Toré. Régime encantado do índio do nordeste.* Recife: Fundaj, Ed. Massangana, 2005.330p..

OLIVEIRA, João Pacheco de-(org.) *A Viagem de Volta. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indigena*.2ªed. LACED, Rio de Janeiro,2004, 360p.

OLIVEIRA, João Pacheco de, in Preface GRÜNEWALD, Rodrigo (org.)-*Toré. Régime encantado do índio do nordeste.* Recife: Fundaj, Ed. Massangana, 2005.(9-11)

ORTIZ, Renato José P. *A moderna tradição brasileira. Cultura brasileira e indústria cultural*. 3ª ed. São Paulo, Brasiliense, 1991. 222p.

ORTIZ, Victor- *Agenda 21 da Cultura. Contexto histórico e universalismo*. 2007 (Visité Le 07.09.2015)
http://www.ufrgs.br/difusaocultural/adminseminario/documentos/arquivo/Vitor%20Ortiz.pdf

PALITOT, Estevão Martins. *Os Potiguara da Baía da Traição e Monte-Mór: história, ertnicidade e cultura*. 2005. 220f. Mémoire de Master. Programme de Pós Graduation en Sociologie . Université Fédéral de la Paraíba et Université Fédéral de Campina Grande. João Pessoa, 2005

PALITOT, Estevão Martins et Souza Junior, Fernando Barbosa –Todos os Passaros do Céu : o Toré Potiguara, in Toré : regime encantado dos índios do Nordeste.

Organisateur: Rodrigo Azeredo Grünewald. Recife: Fundaj, Editeur Massangana, 2005.328p.

PEREIRA, Marcus Abilio, CAVALHO, Ernani- *Boaventura de Sousa Santos: Por uma Nova Gramatica do Politico e do Social*. *Lua Nova*, São Paulo, 73: 45-58, 2008

PERICO, Rafael E.- *Identidade e Territorio no Brasil*.IICA (Inst, Interamericano de Agricultura) 2009. (visite Le 07.09.2015)

http://www.iica.org.br/Docs/Editais/SolicitCotacoes_IICA_0055-2009_Anexo.pdf

PONS, Philippe- *D'Edo à Tokyo. Mémoires et modernités*.Paris, Ed. Gallimard, 1988, 458p.

PONTI, Merleau- *La Nature.* Notes Cours du Collège de France. Paris, Seuil. 1995, 381p.

*Proteção e Promoção dos Direitos dos Povos Indigenas. Balanço e perspectivas de uma nova política indigenista.* PPA 2012-2015. Brasilia, FUNAI (org.), 2012, 199p.

RAGUZO, Fabrizia- *O desafio do multiculturalismo: entre a identidade e o reconhecimento. Uma leitura a partir de Charles Taylor.* Dissertation de Doctorat en Éthique, présente à l'Institut de Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Minho, Département de Philosophie et Culture. Braga, 2005,333p.

RAPPORT Therezinha de Barcellos Baumann, Rio de Janeiro, FUNAI, 1981,137p.

Relatório Preliminar sobre o Programa Nacional de Pesquisa Arqueologica- Belém. Publicação Avulsa nº12 do Museu Paranaense Emilio Gueldi .1969

SALVADOR, Vicente Fr.- *Historia do Brasil.* (revisto por Capistrano de Abreu)- WEISZFLOG Irmãos- S. Paulo e Rio – 1918

SANTAELLA, Lucia. *Comunicação e Pesquisa. Projetos para mestrado e doutorado.* São Paulo, Hacker Editores, 2001,216p.

SANTOS, B. S. 2000. *A crítica da razão indolente – Contra o desperdício da experiência.* São Paulo: Cortez.7ª Ed. 261-327

SANTOS, S. Boaventura (org.) *Conhecimento Prudente para uma vida decente.* 2ª Ed. São Paulo, Cortez, 2006, 821p.

SANTOS, S. Boaventura-Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes. Revista criticade Ciencias Sociais, 78, outubro 2007: 3-46. (visité au 07.09.2015)
http://www.ces.uc.pt/myces/UserFiles/livros/147_Para%20alem%20do%20pensamento%20abissal_RCCS78.pdf

SAMPAIO, Teodoro- *O Tupi na Geografia Nacional*. 5ª Ed. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1987,347p.

SAID, Edward*. Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente.* Trad. Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras,1996, 370p.

SBARDELOTTO, Moisés- *Sumak Kawsay: uma forma alternativa de resistência e mobilização.*In IHU ON-LINE. Revista do Instituto Humanitas Unisinos. **340- Ano X- 23.08.2010. http://www.ihuonline.unisinos.br (vue Le 08.03.2016)**

SCHMIDT, Maria Luisa Sandoval e MAHFOUD, Miguel - *Halbwachs: memória coletiva e experiência.* Psicologia USP, S. Paulo, 4 (1/2), p. 285-298, 1993. www.revistas.usp.br/psicousp/article/download/34481/37219 (consulté le 22.05.2016)

SCHÜTZ, Alfred – *L'Étranger.* Paris, Editions ALLIA, 2003, 78p.

SILVA, Almir Batista- *Religiosidade Potiguara:tradição e ressignificação de rituais na aldeia de São Francisco.* Baia da Traição-PB. João Pessoa, 2011, 147p. Mémoire em Sciences de Réligion. UFPB/CE

SILVA , Fabíola Andréa da ***O Plural das Arqueologias Indígenas.*** *Museu de Arqueologia e Etnologia (MAE/USP) Simposio "Arqueologia, Memoria e Historioa" UFSC* » Laboratório de Estudos Interdisciplinares em Arqueologia http://leia.ufsc.br/simposio/programacao/ - (07.09.2015)

SILVA, Maria da Salete Horácio- *Resistencia Indigena Potiguara. O Caso de Jacaré de São Domingos.* Mémoire de Maitrise em Service Social, Université Féderal de la Paraiba, João Pessoa, 1993,102p.

SIMAS, Hellen Cristina Picanço. *Letramento indígena: entre o discurso do RCNEI e as práticas de letramento da Escola Potiguara Monte-Mór*. 2009. 178f.

SEYYED H. Nasr-*O homem e a natureza*. Rio de Janeiro, Zahar Editores,1977, 139p.

SIMMEL, Georg- *Sociologie. Étude sur les formes de la socialisation*. Paris, Quadrige/PUF, 2010, 756p.

----------– *La Tragédie de La Culture.* Paris, Editions Rivages, 1988

----------*La forme de l'histoire et autres essais*-Paris : Gallimard,2004, 165p.

----------*Le problèmes de la philosophie de l'histoire.* Paris :PUF, 1984,244p.

SCHUON Frithjof.*Sobre los mundos antiguos..* Madri, Taurus Ed., 1980, 157p.

SCHWINN, in SELL, Carlos Eduardo. *Weber no século XXI: Desafios e dilemas de um paradigma Weberiano*. Rio de Janeiro : Dados, Revista de Ciencias Sociais do Rio de Janeiro, vol 57, nª1, 2014. pp. 35-71 HTTP://dx.doi.org/10.1590/0011-5258201402 (visite 07.09.2015)

SUASSUNA, Ariano- *A Onça Castanha e a Ilha Brasil. Uma reflexão sobre a cultura brasileira.* Thèse pour le Concours de l'enseignement libre dans la discipline de l'histoire de la culture brésilienne. Centre de Philosophie et des Sciences Humaines de l'Université Fédérale de Pernambuco. Recife, 1976.
TAYLOR, C. – *Multiculturalisme. Différence et Démocratie*. Aubier, 1994, 142p.

TENORIO, Fernando Guilherme (org.)- *CIDADANIA e desenvolvimento local: Critérios de análise.* Vol. 1. Rio de Janeiro, Editora FGV, 2012, 264p.

Thiollent, Michael – *Notas para o debate sobre a pesquisa-ação,* p.82-194. in Brandão, Carlos R. (org) Repensando a Pesquisa Participante. Editora Brasiliense, São Paulo, 1984, 252p..

VIEIRA, José Gledson– *A (im)pureza do sangue e o perigo da mistura: uma etnografia do Grupo Indígena Potyguara da Paraíba* – Mémoire de Master. . Université Fédéral du Paraná., Programme de Pós Graduation en Anthropologie Social- Curitiba, 2001, 131p.

VIEIRA, José Gledson – *Amigos e competidores: política faccional e feitiçaria nos potiguaras da Paraíba*. USP (Université de São Paulo)- Thèse de Doctorat, Programme de Pos Graduation d' Anthropologie social. São Paulo, 2010, 365p.

VIEIRA, José Gladson- *O eu e outro: o turismo étnico no grupo indígena Potyguara da Paraíba.* Noticias de Antropologia y Arqueologia, v.2,p.1-15, 2004. http://www.equiponaya.com.ar/turismo_cultural/congreso2003/ponencias/Jose_Gleb son_Vieira.htm (consulté le 12.04.2016)

VIEIRA, José Glebson . *De noiteiro à cacique: a constituição da chefia indígena Potiguara da Paraíba.* Revista Anthropológicas, Recife, v. 14, p. 145-160, 2004. http://www.revista.ufpe.br/revistaanthropologicas/index.php/revista/article/view/24/27

(visite Le 07.09.2015)

VILLELA, Lamounier-*Escopo Metodológico.* In TENORIO, Fernando Guilherme (org.)- *CIDADANIA e desenvolvimento local: Critérios de análise.* Vol. 1. Rio de Janeiro, Editora FGV, 2012, 35 a 46 pp.

WATIER,Patrick- *Éloge de La Confiance.* Paris, BELIN, 2008, 158p.

WATIER,Patrick- *Le Savoir Sociologique.* Paris, Desclée de Brouver, 2000, 199p.

WATIER,Patrick- *Uma introdução à sociologia compreensiva.* Trad. Débora C. Barros. Rio de Janeiro : Forense Universitária, 2009.

WEBER, Max- *Économie et Société*/1. Paris, Plon, 1995,411p.

DOCUMENTS DE L' IBRAM et L'UNESCO :

« Les Musées au Plan National de Culture » Les Cahiers des Diretrizes Generales

Les Rapports publiées par Le Conseil National de Culture

Cadernos de sociomuseologia- Centro de Estudos de Sociomuseologia-

DO TRAM/ MU WOP-nº1- Comité international de l'ICOM pour la muséologie .Stockholm, Suède 1980

DO TRAM/ MU WOP-nº2- Comité international de l'ICOM pour la muséologie .Stockholm, Suède 1981

Le Système National de La Culture et Le Plan National de La Culture

L'Agende 21 de la Culture

http://www.ufrgs.br/difusaocultural/adminseminario/documentos/arquivo/Agenda_21_da_Cultura.pdf (révu le 29.09.2015)

La Déclaration Universelle sur la Diversité Culturelle (2002)

http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001271/127162f.pdf (révu le 29.09.2015)

La Convention sur la Protection et la Promotion de la Diversité des Expressions Culturelles (2005)

http://www.unesco.org/new/fr/culture/themes/cultural-diversity/cultural-expressions/the-convention/convention-text/ (révu le 29.09.2015)

.

# Annexes

## Annexe 1 Carte Du Peuple Potiguara

Le peuple indigène Potiguara, qui autrefois habitait les côtes des Etats de Paraíba et de Rio Grande do Norte, ont été contraints de se confiner, dès le XVIIIe siècle, dans les établissements missionnaires des « Sesmarias » de São Miguel et Monte Mor, ce qui explique qu'il se retrouve aujourd'hui dans les communes de Baia da Traição, Marcação et Rio Tinto, lesquelles en somme, octroyaient aux indiens la propriété d'un territoire d'approximativement 57.600 ha, entre les fleuves Mamanguape et Camaratuba.

Les territoires Potiguara ont toujours fait l'objet de convoitise des envahisseurs, lesquels généralement louaient des terres sous l'autorisation du Service de Protection des Indiens (SPI) et de la Fondation Nationale de l'Indien (FUNAI), ce qui allait bien évidemment contre les intérêts et les droits indigènes dans la région.

Avec la mise en œuvre des projets financés par le Programme National de l'Alcool (PROALCOOL), vers la fin des années 70, presque toutes les terres fertiles et forêts des territoires indigènes furent récupérées pour des plantations de canne à sucre, sous forme de locations formelles et aussi par usurpations, au nom du développement économique.

En 1979, la FUNAI signa un accord avec l'Université Fédérale de Paraíba (UFPB), pour la mise en application de la Démarcation des Terres Indigènes des Potiguara, laquelle démarcation devait permettre à ces derniers de retrouver la quasi-totalité de leur ancien territoire. Cependant, avec l'intervention de l'armée brésilienne dans les démarches de régularisations foncières, dans cette période sous domination du régime dictatorial, seulement 21.238 ha furent démarqués conformément au Décret 89.256/83, excluant ainsi toutes les terres de la « Sesmaria » de Monte Mor, qui équivaut approximativement à 13.500 ha de la limite nord au niveau des marges du fleuve Camaratuba, et aussi la région urbaine de Baia da Traição, équivalant à environ 300 ha.

En 1991, le Territoire Indigène Potiguara fut ratifié par le Décret n°267 du 29/10/1991, sans changement des limites antérieures, et le territoire indigène Jacaré de São Domingos qui représente une partie de la Sesmaria de Monte Mor fut démarqué avec 5.032 ha, puis annexé à la propriété Potiguara, à travers le Décret Présidentiel du 01/10/1993. Ceci était à l'évidence, une tentative de la direction de la Funai pour faire taire ces leaders-là qui n'ont jamais arrêté de lutter pour la démarcation complète des « Sesmarias de São Miguel et de Monte Mor ».

Insatisfaits des suppressions territoriales, chez les Potiguara, nous avons concentré nos forces dans la lutte pour la démarcation des terres indigènes de Monte Mor, jusqu'à la date où elle fut déclarée avec 7.487 ha, par l'arrêté ministériel n°2.135 du 14/12/2007. En additionnant cette dernière aux démarcations précédentes, on a en somme 33.757 ha. Nous sommes donc encore loin des 57.600 ha des terres autrefois occupées par les Potiguara.

À partir de 2008, les leaders indigènes, en collaboration avec la Funai et le Ministère Publique Fédéral ont mis fin à toutes les locations pour les plantations de canne à sucre sur les territoires indigènes. Libérés de ces locations, les leaders revendiquèrent formellement la régularisation foncière des 13.500 ha à travers la LETTRE DE REVENDICATION AU PRESIDENT DE LA FUNAI du 13 Mars 2008 (copie de la lettre en annexe). En effet, une partie des terres traditionnellement occupées et historiquement reconnues comme étant propriétés des Potiguara, furent usurpées par force par les autorités, lesquelles menaçaient et faisaient enfermer certains de nos caciques, comme Severino Fernandes, Cacique Daniel Santana, Cacique Domingos, Cacique Vicentinho, et autres, du fait qu'ils ne se soumettaient pas aux impositions de l'autoritarisme.

Malgré le fait que les 13.500 ha n'ont pas compté parmi les terres démarquées, les Potiguara n'ont jamais cessé de planter, pêcher et cueillir des fruits dans cette région, déjà que 25 familles y vivent toujours malgré les persécutions et les menaces.

Tout comme les Brésiliens qui ont souffert des persécutions du régime dictatorial et qui ont revendiqué des compensations de l'Etat Brésilien, les Potiguara réclament la

dévolution de leurs terres qui leur ont été arrachées arbitrairement par les autorités de l'époque.

Vu que la Cour Suprême a validé de nouvelles résolutions foncières, nous soulignons au préalable que la requête ci-dessus n'a rien à voir avec une volonté d'expansion territoriale mais plutôt, vise la réparation des dommages causés aux Potiguara par les actes arbitraires de la dictature militaire.

Aucune génération Potiguara ne donnera du répit aux dirigeants brésiliens tant que nous ne récupérerons pas au minimum la totalité du territoire qui nous revient de droit, dans le littoral Nord de l'Etat de Paraíba.

Baia da Traição, 07 Novembre 2012.

LEADERS ET CACIQUES :

## Annexe 2 : Manifeste du MRSF 12

Le MRSF 12 - Mouvement de Reconquête Severino Fernandes 2012 - apparaît comme une forme de contestation de l'invasion du Territoire Indigène Potiguara par l'armée brésilienne, qui a été suivi du démembrement de 14 mille hectares de terres traditionnellement occupées par les peuples Potiguara depuis des temps immémoriaux. La loi ratifiée par le décret n ° 89256/83 a été signée par le dernier dictateur à s'asseoir dans le fauteuil de la Présidence de la République, le général João Batista Figueiredo. Ce Décret a uniquement favorisé les propriétaires d'usines et les propriétaires qui ont transformé le territoire indigène en immense plantation de canne à sucre.

Comme tout mouvement de reconquête, il s'approprie la lutte, le courage et le côté guerrier qui a conduit le peuple Potiguara à la réalisation du sentier de démarcation du territoire (auto-démarcation) effectuée en 1981. Ce mouvement a été durement réprimé et étouffé avec violence par les troupes de l'armée.

Le nom de Severino Fernandes a été attribué au mouvement en hommage posthume au grand guerrier et leader, qui, malgré les menaces de mort, les arrestations, les enlèvements et la torture qu'il a subis, a donné sa vie à cette cause.

Il s'inclut dans le contexte régional des mouvements indigènes qui cherchent à assurer la survie de la future population indigène qui a reconquis des territoires envahis.
À l'échelle nationale, ce mouvement trouve une résonance dans la clameur de la majorité du peuple brésilien qui cherche à clarifier ce qui s'est passé durant les 21 années où l'armée et l'élite blanche ont pris d'assaut ce pays et qui, après 30 ans, demande réparation au gouvernement actuel pour les attitudes arbitraires engendrées par la dictature.
La Commission de vérité et MPF ont déjà entrepris par eux-mêmes de rapporter les actions menées contre les Indiens : dépossessions de leurs terres, déplacements forcés, disparition systématique des villages, usage de la torture et de l'assassinat.
Le Brésil connaît en ce moment un important processus de transition où le pays cherche la conciliation de l'ensemble du peuple brésilien à travers la mise en place d'un processus de justice adapté aux lois internationales dont le Brésil est signataire.
Le mouvement a l'intention de rechercher des alternatives pour l'utilisation des terres de remplacement, autre que celle d'être un esclave des propriétaires des usines et des propriétaires fonciers de la canne à sucre.
Il cherche des nouvelles façons de travailler, en s'orientant principalement vers la production alimentaire et le développement durable et en mettant en place des mécanismes qui permettront de renforcer l'appartenance ethnique des Indiens et faire face à une présentation erronée de l'indianité, voulue et cultivée comme héritage de la dictature.
Le but du mouvement est de sensibiliser le gouvernement brésilien à la nécessité urgente d'assurer les limites traditionnelles du territoire indigène, ce qui est essentiel pour les générations futures. Nous estimons que cela pourrait être la meilleure réparation de la part du gouvernement actuel, réparation qu'il doit aux populations autochtones.

Ce mouvement n'est pas personnalisé à travers une personne, il n'a pas de cacique, pas de chef, n'est lié à aucune ONG, église ou parti politique. Avec 7 mois d'existence, son identité repose sur l'autonomie et l'indépendance.
Le MRSF - 12 incarne le désir de toute la nation Potiguara et de ceux qui crient pour la justice et la dignité humaine pour les habitants originels de cette terre.

Severino Fernandes vit !

Territoire Indigène Potiguara, novembre 2012

# Annexe 3

## Evaluation de l'Indien Potiguara Tiuré, participant à l'Auto-démarcation de 80 et à la reprise de 2012.

En tant que participant, intégrant, de la « picada » de l'auto-démarcation Potiguara des années 80, je dois prendre en compte les divers facteurs qui ont mené au déclanchement de ce mouvement que je considère révolutionnaire, dans le temps et dans l'espace.

Nous allons identifier des facteurs externes et externes.

EXTERNES :

a) Pendant la dictature, la politique indigéniste pour les peuples du Nordeste était d'une négation totale. La zone Potiguara était plus visée pour l'implantation du plus grand projet économique des militaires, le Pro-alcool. Dans le lot d'initiatives pour l'installation d'usines dans la région indigène, le Général Ismarth, président de la FUNAI, a concédé une fausse certitude à l'industriel Belarmino, en niant l'existence d'indiens Potiguara, donnant ainsi son feu vert pour l'implantation de la monoculture de la canne à sucre sur tout le territoire ;

b) Pour définitivement faire disparaitre le caractère indigène de la zone en encourageant l'occupation du littoral par l'Elite de Paraíba, fut créée la municipalité Baia da Traição, ce qui est totalement illégal constitutionnellement, puisque selon la loi, il faut nécessairement avoir deux milles habitants avec le titre d'électeur. À l'époque, Baia, la ville, n'avait même pas 500 habitants ;

c) Dans la partie Sud du territoire, l'Agro-pastoral Rio Vermelho, du Groupe Lundgreen abattait tout ce qu'il restait comme forêt au profit de la plantation de l'ananas.

INTERNES :

Severino Fernandes nait en tant que leader du mouvement dans le contexte suivant :

a) Le cacique d'alors Batista, était un très grand leader, jusqu'au moment où il est devenu député de la municipalité (probablement le premier indien à avoir été élu). À partir de là, il ne se souciait plus des problèmes du peuple, passant le plus

clair de son temps en ville, où il avait, parait-il, une amante. L'alcool aussi n'a pas aidé son travail de leader et lui a valu la confiance que le village S. Francisco avait placé en lui ;

b) Le cacique (élu par la FUNAI) Daniel Satana lotissait les terrains à Beira-mar, et utilisait l'argent des ventes pour son propre compte.

Face à ce scénario, les invasions augmentant dangereusement de tous les côtés, et étant sans leader pour y faire face, le village S. Francisco a élu Severino Fernandes, lequel a promis de mettre fin à la construction des maisons à Beira-Mar, d'empêcher le développement des plantations de canne à sucre et d'ananas. Pour ce faire, il a formé un groupe de front composé de 12 conseillers (que j'appelle les 12 guerriers), disposés à affronter avec lui, les envahisseurs.

Il a également promis d'exécuter une « picada » pour démarquer le territoire.

C'était tout ce que le peuple voulait.

Cette déclaration m'a été fournie par le indiens Potiguara Tiuré.

# Annexe 4

SOUVENIR SUR LA « PREMIERE RENCONTRE POTIGUARA DE RÉSISTANCE » A LA BAIA DA TRAIÇÃO.

Récit de l'Indien Humberto Nascimento, leTiuré Potiguara.

Je me souviens du guerrier indien Anailton Pataxó, qui a enrichi cette rencontre avec ses récits sur les expériences extrêmes d'affrontements avec les grands propriétaires et les pistoleros lors de la reprise des territoires indigènes. Cette rencontre a été nommée « Première Rencontre de Résistance Potiguara». Dans mes dossiers transférés à l'Université se trouve une vidéo avec l'enregistrement de la réunion.

En fait, le début de cet échange avec les indiens du Nord-est a commencé lorsqu'avec Chico (mon compagnon de recherche qui est Paje) nous avons entrepris une «tournée» à travers plusieurs villages du nord-est afin de présenter le film documentaire "Baia da Traicao", un enregistrement en S-8 de l'auto-démarcation. C'est le processus d'auto-démarcation qui a ponctué ce rapprochement avec d'autres parentés indiennes dans la région, dont les Potiguara, pionniers d'un combat qui leur a conféré de l' importance dans le contexte du Nord-est du pays.

J’ai perçu cette réunion comme un moment de célébration.

Le CIMI était important dans ce processus, à travers son représentant régional appelé Fabio, si la mémoire ne me fait  pas défaut.

Les Pataxos ont toujours été présents dans les médias («les premiers Indiens qui ont fait contact ...", "la première messe ...», etc., etc.). Le tourisme dans la région a aussi encouragé cette représentation (des coiffures, colliers, body painting, etc...) et dans un certain sens cela renforce l'identité, la rencontre avec «l'autre».

## Annexe 5 : Photos des Marques en Pierre

1

2

1-Marque “Rio Jardim”

2-Marque « São Bento »

Sur les deux marques il est écrit- donation de D. Pedro II- 1859

Photo de Tiuré- 1981

## Annexe 6 :  PHOTO

PHOTO TIURÉ 1981

# Annexe 7 :

## Le Toré

Dans les dictionnaires et grammaires Tupi Guarani consultés, nous n'avons pas trouvé l'expression « Toré ». Cependant notre recherche nous fait dire qu'il est possible que ce mot vienne de la jonction du préfixe « T » et du pronom personnel « ore ». Des spécialistes du Tupi Guarani (Rodrigues,1985 Barbosa,1956 ) identifient l'usage de ce pronom « ore » comme étant une propriété spécifique des langues de cette famille linguistique. « Ore » est un pronom personnel possessif qui signifie « moi » et « lui », « notre », mais qui est exclusif, au sens où il n'inclut pas la personne à qui l'on parle. Nous avons constaté également que ce pronom est utilisé fréquemment dans les « Lettres Tupi [1] » où il est traduit par « nous ». Remarquons que ces « Lettres Tupi » sont le seul document connu jusqu'à présent, écrit en Tupi Guarani par les Indiens Potiguara au XVIIe siècle.

Le Dictionnaire Tupi Guarani(1858) nous informe que le préfixe « T » est d'usage très fréquent et qu'il a plusieurs sens. Il caractérise les modes impératif ou permissif

[1] Sampaio, Theodoro. 1906. Cartas Tupis dos Camarões- Revista do Instituto Arqueológico e Geográfico Pernambucano- Vol. XII, junho, 1906, nº68. Pag.201-305

et indique la classe - le « T » se rapportant à la classe supérieure, c'est-à-dire, à celle de la personne [2]

À partir de ces informations nous avons élaboré des hypothèses suivantes sur le mot « Toré » :

L'usage de ce pronom possessif et exclusif en Tupi Guarani pour nommer le rituel veut exprimer l'idée de la possession exclusive du groupe, ce qui est « nôtre », dénomination tout à fait justifiée pour définir quelque chose qui est propriété d'un groupe en le délimitant. Dans ce cas, le « T » peut servir à donner la force de l'obligation ou de la permission, selon la socialité présente au moment de l'événement. Aujourd'hui cette forme se traduit dans la manière dont les Potiguara définissent le Toré, soit comme « tradition », soit comme « divertissement ».

# Description du Toré[188]

## Musiques, chorégraphies et instruments

Actuellement le toré est réalisé au son de deux *bombos*[3]*,* ou *zabumbas*, de sonorité plus grave pour l'un et plus aiguë pour l'autre, d'une *ganza*[4], de maracas et d'une *gaita*[5] Les musiciens et ceux qui entonnent les chants se placent au centre d'un double cercle, formé, pour le premier, par les enfants et pour l'autre, plus grand, par les adultes. Dans l'espace entre le cercle des adultes et celui des enfants, se tient le grand cacique, dans une attitude d'observation et de surveillance. Le chaman et les caciques des villages, ou bien se tiennent dans le cercle le plus grand, ou bien évoluent, comme le grand

---

[2] Barbosa, Cursos de Tupi antigo, Livraria São José, Rio,1956. O T, Préfixe-avant un verbe, un adjectif, un substantif et une préposition . índice de la classe à laquelle le mot se réfère- o T classe supérieure est de la personne, S- inférieur, animal, objet. Leçon 18- pronoms personnels (3 e 4e colonne-oré) nous (excl.)

[3] *Bombo* ou *zabumba* : tambour de grande dimension, battu avec des maillets et dont la peau est en position verticale.

[4] *Ganza* :sorte de crécelle en fer-blanc aux formes variées.

[5] *Gaita*:fifre en fer-blanc ou en bambou.

cacique, entre les deux cercles.

Les maracas sont tenues par différentes personnes, indépendamment du sexe et de l'âge, tandis que les chants sont chantés tantôt par des hommes, tantôt par des femmes, en respectant toujours la ligne mélodique donnée par la *gaita.* La sonorité et l'originalité de la musique sont donnés par le son de la *gaita* qui confère légèreté et harmonie à la base des percussions et donne leur orientation aux chants. Malheureusement, il n'y a qu'un homme, déjà âgé, qui sache exécuter les mélodies du toré sur la *gaita*. Il s'agit de José Bitu qui habite le village de Cumaru. Il existe de sensibles différences entre le toré exécuté au son de la *gaita* et celui qui l'est seulement au son des *bombos* et des voix nues, comme celui réalisé par les indiens de Monte-Mór.

Dès que la ronde du toré est formée, et avant toute musique, tous s'agenouillent et prient en silence, s'en remettant à la protection de Dieu et de leurs ancêtres. Ces prières, qui peuvent être un Notre Père, un Ave Maria ou simplement une concentration de la pensée sur une idée ou une personne, doivent être faites en silence Tous nos interviewés ont été unanimes à relever cette manière de commencer le rituel du toré, condamnant le fait de prier à voix haute. Les prières durent environ une minute et s'arrêtent quand le cacique secoue sa maraca et que les joueurs de *zabumba* exécutent un roulement.

La chorégraphie de la danse suit quelques pas de base. Tournant toujours dans le sens inverse des aiguilles d'une montre, ou, selon le dire des Indiens, « vers les droites », chacun se tourne vers l'un de ses voisins et, fléchissant le tronc, le salue, puis se tournant immédiatement de l'autre côté, salue son autre voisin de la même manière.

Ce pas souffre quelques altérations lorsque sur un rythme de marche exécutée par la *gaita,* sans accompagnement de voix, les participants marchent en file, quelquefois en sautillant, levant le pied qui va en avant, quelquefois de façon plus lente et cadencée, obéissant toujours au rythme imposé par l'instrument à vent.

Dans cette cadence de marche, sont entonnés quelques chants qui se réfèrent à *Caboquinha*[6] *da juremá*[7] et au *Roi des Indiens.* Parfois, mais rarement, quand ils chantent *Les Caboclos, là-bas dans la mer,* tamisant le sable**,** ils modifient complètement le pas, se tournant tous vers le centre de la ronde en faisant de petits sauts sur la droite, le tronc courbé et les bras étendus, imitant le geste de quelqu'un qui travaille à tamiser le sable de la plage à la recherche de coquillages.

On trouve les pas décrits plus haut le plus souvent dans l'exécution du toré par les Indiens de São Francisco, surtout si quelques vieilles femmes sont présentes. Dans les autres villages, spécialement à Monte-Mór, où les villageois en sont venus à exécuter le toré plus intensément ces deux dernières années, les chants et les pas sont légèrement différents du modèle tenu pour traditionnel par les Potiguara[8].

À Monte-Mór, pendant le chant qui clôt le toré, celui de *l'Oiseau Roi Cuã*[9]**,** apparaît une chorégraphie différente qui acompagne le mouvement indiqué dans le vers *il monte, il descend.* Les Indiens lèvent les bras en joignant les mains et les baissent rapidement sur un côté pour les relever et les baisser sur l'autre aussitôt après.

Les chants du toré proviennent aussi bien d'un fonds traditionnel de la mémoire collective que de compositions plus récentes réalisées par quelques Potiguara ; ils incluent aussi quelques traductions en tupi. Les chants du toré sont considérés comme un puissant moyen d'entrer en contact avec les ancêtres, chacun ayant son maître, qui n'est plus vivant, et qui ont la faculté de les attirer

---

[6] *Caboquinha:* diminutif de *Cabocla*, féminin de *Caboclo*, l'une des dénominations des Indiens.

[7] *Juremá* : 1) arbuste épineux de la famille des légumineuses (*pithecolobium tortum).* ; 2) boisson faite des feuilles, de l'écorce et des racines de cet arbuste, utilisée lors d'un rituel traditionnel, le culte de *Juremá,* où des esprits d'ancêtres prennent possession de certains participants pour les guérir de maladies ou leur donner des conseils. Le culte de *juremá,* n'aurait rien à voir, historiquement, avec le toré.

[8] *Potiguara* : individu de la tribu des *Potiguara*, de langue tupi, qui habitent la côte de l'État de Paraíba. Le nom signifie mangeur de crevettes.

[9] *Cuã* :abréviation d'*acauã*, oiseau de La famille des falconidés (*Herpetotheres cachinnans*).

auprès celui qui est en train de chanter.

Les chants qui sont composés actuellement reflètent l'expérience vécue dans la lutte pour la terre et valorisent l'être indigène en l'associant à la nature et en le dotant d'attributs positifs. Comme auteurs de ces compositions, certains Indiens se détachent comme Neguinho, de Monte-Mór, et les soeurs Zuleide, Ieda et Leza, qui habitent Baia da Traição. Généralement, ces chants leur sont révélés dans des rêves où ils entrent en contact avec leurs ancêtres.

Quant aux paroles des mélodies, elles varient selon les lieux et les personnes. Comme leur mode de transmission et de conservation est l'oralité, ces variations ne constituent pas un obstacle pour notre analyse étant donné qu'une telle malléabilité est propre aux systèmes de transmission orale. Malheureusement, nous ne pouvons, faute d'espace, transcrire toutes les variantes de chaque chant, ce qui ne pourra être fait que lorsqu'elles se répéteront dans les enregistrements faits dans des lieux différents.

Cependant, si pour nous la variation est quelque chose qui appartient en propre au toré, en tant qu'il est transmis oralement, certains Indiens affirment avec insistance que le toré véritable est exécuté différemment et que les ancêtres ne s'approchent que lorsque le rituel est exécuté de façon correcte. Et ceci concerne autant la manière de jouer, de chanter et de prononcer les paroles que l'ordre d'exécution des chants durant le rituel.

***Symboles et significations***

*J'étais assise sur la Pierre Fine*
*Le Roi des Indiens j'ai fait appeler.*
*Caboca Indienne, Indienne Guerrière,*
*Caboca Indienne du Juremá.*
*Avec mon arc*, je *secoue la flèche,*
*Avec mon arc*, *je vais tirer*.
*Caboca Indienne, Indienne Guerrière,*
*Caboca Indienne du Juremá.*

L'ordre d'exécution des chants est impératif pour que le toré puisse établir le contact avec les ancêtres indigènes de manière adéquate, ouvrant et fermant les canaux de communication à l'heure et de la façon qui conviennent, sans laisser de brèches au désordre dans le contact entre les deux mondes. Malgré quelques avis divergents quant à l'ordre correct d'exécution des chants, dans tous les torés auxquels nous avons assisté – même ceux exécutés à João Pessoa, pour un public non indien, les premiers chants exécutés après la prière initiale ont été :

Ier Chant

*Qui a peint la vaisselle fine*
*C'est la Fleur de la Merveille.*
*Père et Fils et Esprit Saint,*
*Fils de la Vierge Marie .*

2ème Chant
*J'étais chez moi*
*Et l'on m'a appelée*
*Le jour de Saint Roi*
*Chez Jean Pascal*

3ème Chant
*Le soleil entre par la porte*
*Et la lune par les côtés*
*Vive le maître de maison*
*Avec ses obligations (ses dons)*

Le premier chant révèle que le toré est un divertissement chrétien, reálisé avec la bénédiction de Dieu et sous sa protection, quand tous les Indiens font le signe de croix implorant la protection divine. Le second et le troisième, pour leur part, sont une manière de saluer l'assistance, annonçant l'arrivée du groupe et le respect mutuel qui doit exister entre danseurs et spectateurs. (...)

Texte du toré enregistré par Frans Moonen en 1969 (Moonen et Maia, 1992, p.238-9). On notera que nous avons transcrit certains chants de manière différente.

*J'étais chez moi*
*Et l'on m'a appelée (2x)*
*Le jour des Rois*

*Chez Jean Pascal (2x)*

*Le soleil entre par la porte*
*Et la lune par les côtés*
*Vive le maître de maison*
*Avec ses dons*

*Qui a peint la vaisselle fine*
*C'est la Fleur de la Merveille.*
*Père et Fils et Esprit Saint,*
*Fils de la Vierge Marie .*

*Et des fils le filet à crevettes*

*Les Caboclos là-bas dans la mer,*
*Tamisant du sable*

*Guarapirá est sur la plage*
*Ses petits poissons il prend*
*Lançant ses vivats à Saint Michel,*
*À Dieu tout petit enfant*

*À l'oranger ai bien dit*
*Que fleur ne fasse.*
*Sans oranges sa vie il passe*
*Et moi, sans amour je la passe aussi*

*Ohé ma Tapuia[10] coronga[11],*
*Bois de l'eau dans la calebassse.*
*Pour me libérer de la flèche*
*Des Tapuio[12] Canindé[13].*

*Le Coq Noir, oh petit frère*
*Celui qui a chanté devant ma porte*
*Il a chanté aux pieds du Christ*
*Sur ce bois*

*Canne, canne, oh champ de canne*
*Laissons le travail et allons goûter aux joies de la mer (4x)*
*J'étais au milieu de la forêt*
*A récolter du miel dans les troncs*

---

[10] *Tapuia* : ou *tapuio* : désignation de l'Indien

[11] ***Coronga*** :

[12] *Tapuio* : (cf note 9)

[13] *Canindé* : roi des Tapuia, indiens du Sertão

*Sont arrivés mes cabodinhos*[14]
*Des Tapuio Canindé.*

*La chemise de mon frère*
*Ne se lave pas avec du savon*
*Elle se lave avec une branche verte*
*La racine du coeur.*

*Sur le toît*
*Chante un oiseau mélodieux*
*Vive le maître de maison*
*Le maître de la maison vivante*
*Sur cette montagne là-bas*
*Chante un oiseau chanteur*
*Il monte, il descend*
*Chante le canari* [15]

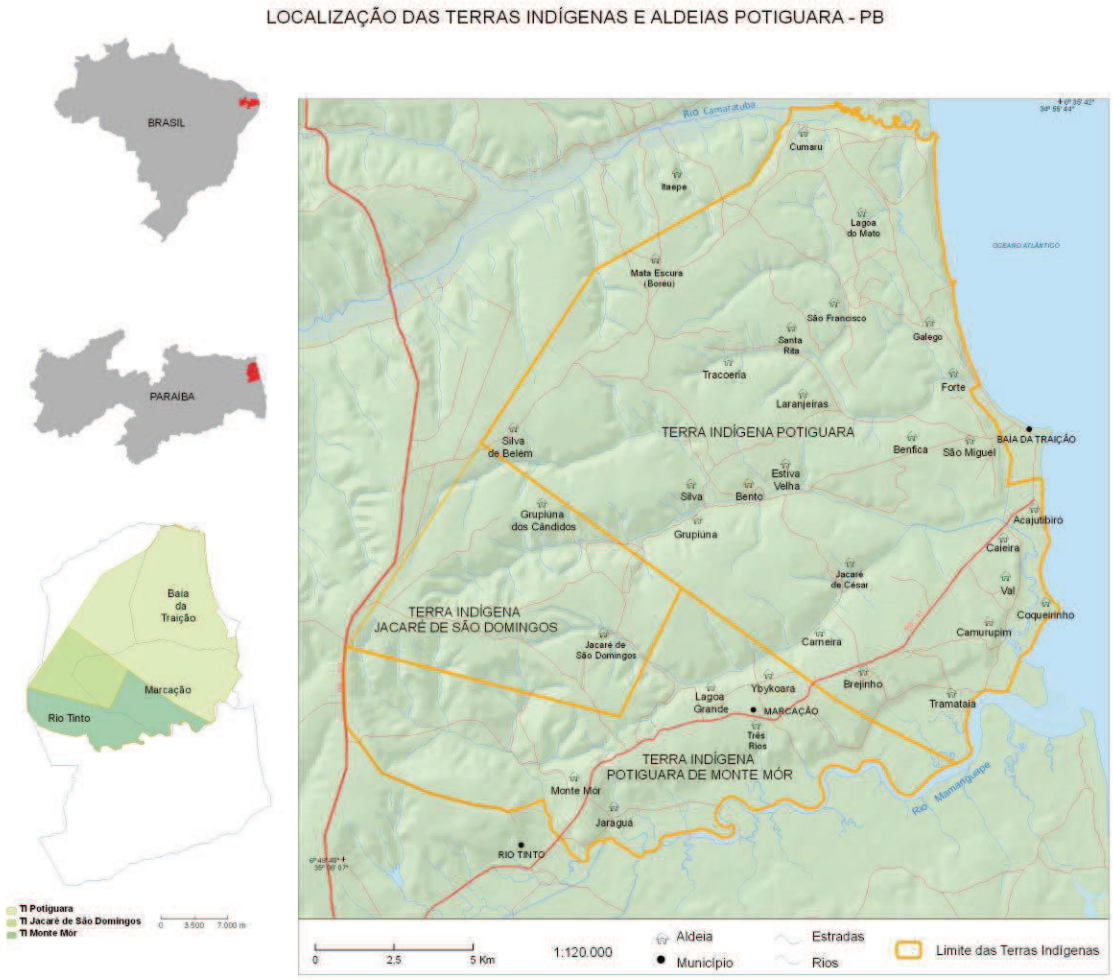
*Mets l'orange par terre tico-tico*[16]
*Le père Manoel y va et moi je ne reste pas là (4x)*

# Annexe 7 : Carte de localisation des Terres Indigènes et Villages Potiguara – PB

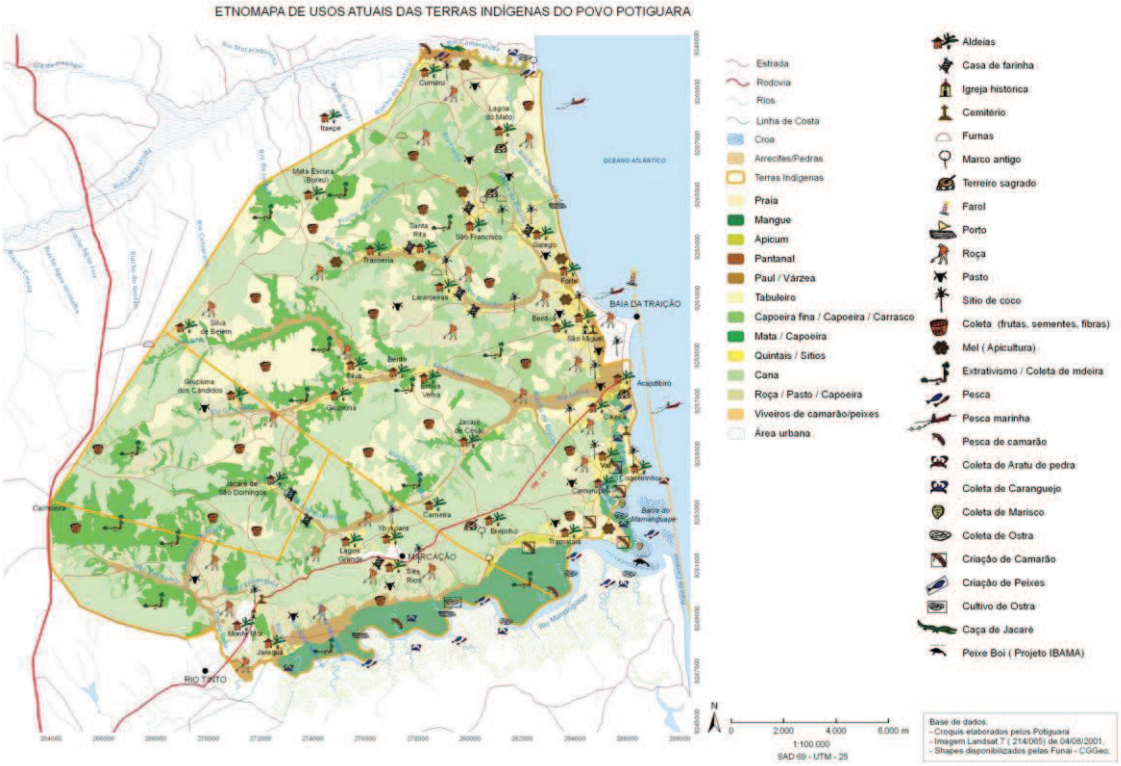
[14] Cabodinhos : synonyme de *caboquinhos* (cf note 5)

[15] *Canã* : abréviation de *canário*, canari, oiseau de la famille des fringillidés, dont il existe plusieurs espèces au Brésil

[16] *Tico-tico* : oiseau de la famille des fringillidés (*Zonotrichia capensis*)



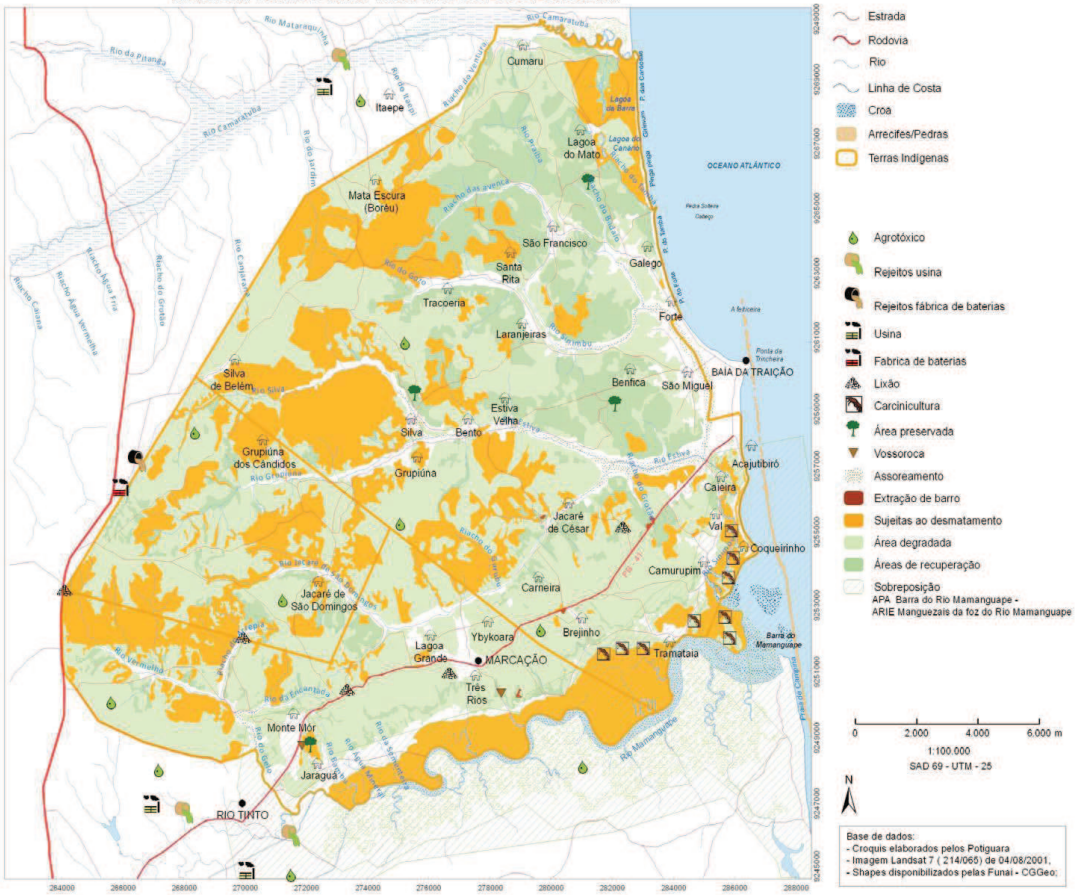

Annexe 8 Ethno-carte des Usages actuels des Terres Indigènes du peuple Potiguara



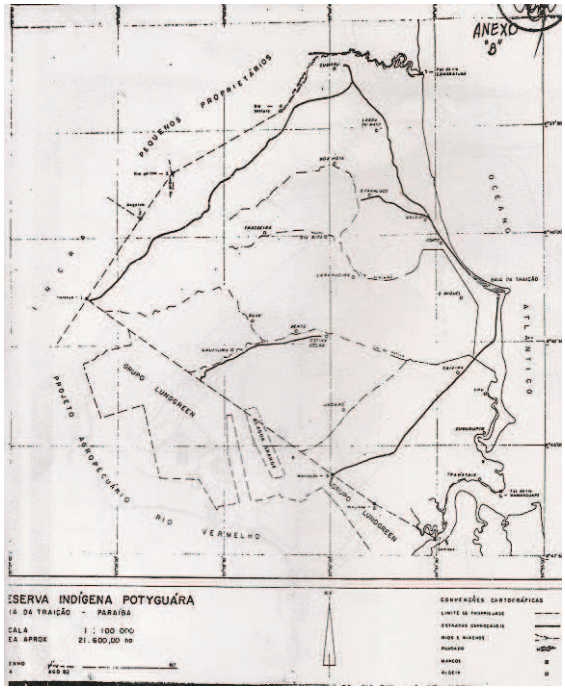

Annexe 9 : Ethno-Carte des Paysages des Terres Indigènes du Peuple Potiguara

Annexe 10 : Carte des impacts et des conflits territoriaux dans les Terres Indigènes du Peuple Potiguara

MAPA DE IMPACTOS E CONFLITOS AMBIENTAIS E
TERRITORIAIS NAS TERRAS INDÍGENAS DO POVO POTIGUARA




# Annexe 11




Annexe 12

**RECHERCHE DE TERRAIN**

Comme méthodologie pour la réalisation de la recherche de terrain, nous avons établi un axe de travail inspiré de la pratique de la « recherche-action ». Pour Michel Thiollent (1984), la recherche-action est une forme de recherche participante, centrée sur la question de l'agir. Avant de décrire l'axe de travail établi et la séquence d'actions réalisées auprès des communautés indigènes Potiguara, il convient de rapporter la forme d'approche qui a viabilisé ces activités. Il y a eu deux contacts facilitants qui se sont révélés être des antécédents de la recherche pour avoir favorisé des projets d'action.

1- La connection avec un ami indien Potiguara, Humberto Nascimento - Tiuré, avec qui j'ai travaillé les propositions d'action politico-culturelle, lesquelles m'ont permis un échange interactionnel avec des individus et des groupes locaux.

2- À travers la participation au IVème Séminaire du LEME, (Laboratoire d'Études sur des Mouvements Ethniques du Nordeste) en septembre 2011, sur le Campus IV de Rio Tinto où s'est établi un canal informel avec le Laboratoire d'Anthropologie Visuelle (ARANDU). Cette circonstance a rendu possible des échanges entre ARANDU et Humbero Nascimento-Tiuré, qui a fait don de son fonds d'images au Laboratoire. Le fonds comprend des dioapositives, des photos et des films qui documentent l'auto-démarcation des Potiguaras dans les années 80, comme celle d'autres ethnies.

**Actions réalisées**

1- Récupération et exposition du fichier photographique et visuel sur la période de l'auto-démarcation (1981/1983) à Baia da Traíção.

2- Séances de Projection des photographies : Villages de São francisco et de Lagoa do Mato

**Antécédents:**

La technique de « recherche participante » ou « observation participante » consiste essentiellement dans l'établissement d'une participation adéquate des chercheurs à l'intérieur des groupes observés, de façon à réduire l'étrangeté réciproque. Elle mène le chercheur à partager, ne serait-ce que superficiellement, les rôles et habitudes des

groupes observés. Ce positionnement se révèle opportun du fait que le groupe a tendance à altérer ses habitudes et ses comportements en présence d'étrangers. Comme l'observe l'auteur cité ci-dessus, cette préoccupation participative se concentre davantage sur le pôle chercheur que sur le pôle qui fait l'objet de la recherche. Les groupes objet de la recherche sont pris dans leurs activités habituelles, ce qui offre à l'enquêteur des occasions propices à la vérification d'activités quotidiennes, autrement dit, des régularités qui se présentent sédimentées dans le contexte social.

En consultant des auteurs qui ont déjà réalisé des recherches chez les Potiguara, comme Barcelos (2005), Gledson (2001), nous voyons qu'ils ont consolidé leurs liens d'amitié et les possibilités de recherche au moyen de cette technique, ayant habité dans l'aire de recherche pendant une bonne période.[17] Barcelos, dans sa thèse, se réfère au profil méfiant des Potiguara, commentaire que nous avons vu se répéter chez divers auteurs à partir d'Alipio Bandeira (1913).[18] Selon Barcelos, ce fut une opportunité inattendue – le fait de transporter à Baia da Traíção une Indienne infirme qui se trouvait à João Pessoa – qui a diminué la résistance que le groupe avait à son égard. D'autres chercheurs ont bénéficié d'un canal de contacts plus favorable du fait d'être intégrés à des programmes de recherche établis institutionnellement à travers l'Université. Tel fut le cas de l'anthropologue Palitot qui commença comme stagiaire dans un projet d'extension réalisé par l'équipe du Groupe de Travail Indigène, lié au

---

[17] José Gledson Vieira – A (im)pureza do sangue e o perigo da mistura: uma etnografia do Grupo Indígena Potyguara da Paraíba – Mémoire de Master. . Université Fédérale du Paraná., Programme de Pós Graduation en Anthropologie Sociale- Curitiba, 2001

Lusival Antonio Barcellos – Práticas Educativo-Religiosas dos Índios Potiguara da Paraíba. Programme de Pos Graduation en Education – Nucléo: Education, Histoire et Pratiques Culturales. Université Fédéral do Rio Grande do Norte. Thèse de Doctorat- Natal, 2005

[18] La première référence sur les pratiques culturelles des Potiguaras a été établie en 1913 par Alípio Bandeira, un fonctionnaire du Service de Protection des Indiens (SPI). Bandeira relève le niveau d'intégration des Potiguaras à la vie régionale, mais il met en évidence le caractère retiré et indifférent de la manière dont ils se comportent, en localisant justement en ce point leur spécificité ethnique. "Quatre siècles de civilisation occidentale sont passés par ces Indiens (...) et, cependant, ils sont des Indiens purs, des Indiens rugueux, des Indiens sauvages, avec leur société à part et tellement autre que la nôtre, (…)

Secteur d'Études et d'Appui à des Mouvements Populaires SEAMPO[19]. Semblable situation s'est produite pour la professeure Amanda Marques, dans l'étude de cas de la « reprise » du Village de Três Rios, dans la TI de Monte-Mor, (2003). Ce sont des situations typées qui bénéficient d'une identification immédiate, qui, à leur tour, s'emboîtent dans les modèles de droits et de devoirs qui découlent de ce rôle institutionnel et vocationnel.

Dans mon cas, s'est présentée une opportunité offerte par les hasards de la vie mais aussi par l'affinité d'intérêts. Je recherchais une expérience libre de liens institutionnels lors de ces premiers contacts avec les Potiguaras. Nous pensons que c'est dans les débuts que se fonde et se donne la direction que prendra le déroulement des faits et, curieusement, c'est justement alors que j'orientais le sujet de ma thèse sur les Potiguaras, que Tiuré me relançait sur Internet et que nous reprenions contact après de nombreuses années sans communication. Nous étions devenus amis au début de sa trajectoire politique dans le mouvement indigène dans l'état de Paraíba. . A ce moment-là, le mouvement des Potiguaras avait eu une répercussion nationale Cette répercussion nationale se reflétait sur la ville de João Pessoa où les Potiguaras en vinrent à recevoir des encouragements du milieu culturel, comme par exemple, la couverture médiatique. Le support intellectuel et l'action éducative provenaient du milieu universitaire et de l'église progressiste.

Tiuré a participé activement à cette première auto-démarcation, quand à l'époque, en plus de faire l'articulation entre le Cacique Severino et des institutions politiques qui

[19] Le SEAMPO est directement lié à la direction du Centre de Sciences Humaines, Lettres et Arts (CCHLA) de l'UFPB et réunit des professeurs, des fonctionnaires, des étudiants et des représentants de mouvements sociaux et d'organes publics en groupes de travail qui étudient, débatent et apportent leur aide aux processus d'organisation des mouvements sociaux dans l'État. Le Groupe de Travail Indigène a débuté en 1997, en réponse à la demande de José Ciríaco Sobrinho (Capitão potiguara), leader indigène et fonctionnaire de l'UFPB, qui voulait que l'Université suive les processus de revendication territoriale et de réponse aux politiques publiques d'éducation, de santé et d'activités productives que lui et d'autres Potiguaras avaient mis en place.

collaboraient dans la clandestinité, politiquement et financièrement, il assurait la documentation de tout le processus des luttes à travers films et photographies.
Après avoir fait l'objet de nombreuses persécutions et risqué sa vie, en prison et sous la torture, il fuyait au Canada où il s'exila pendant à peu près 20 ans. Toujours au Canada, il me communiqua sa décision de rentrer au Brésil, sollicitant aussi ma collaboration pour organiser la donation de son fonds à un fichier public.
Pendant le IVème Séminaire du LEME, j'entrais en contact avec le directeur du Laboratoire d'Anthropologie Visuelle (ARANDU) du Campus IV de l'université Fédérale de Paraíba, à Rio Tinto, le Professeur João Martino de Mendonça et l'informais de l'existence du fonds de photographies et d'images sur l'auto-démarcation de 1980 à Baia da Traição, produit par Tiuré, ainsi que du désir de ce dernier à faire don de ce fonds à une institution qui puisse faciliter son accès à la communauté d'origine. Le directeur s'occupa du transfert du fonds de Brasília à João Pessoa, transfert qu'accompagna Tiuré. En mars 2012, Tiuré vint au Laboratoire ARANDU, à Rio Tinto, suivre la vérification et le listage du fonds fait par le directeur du Laboratoire et signa la donation. J'ai suivi tout le processus.
À cette occasion nous avons réalisé un entretien et recueilli des témoignages auprès de l'équipe du Laboratoire. J'ai, en plus, interviewé Tiuré, cherchant à recueillir davantage de détails sur l'auto-démarcation de 80. Nous avions observé de grandes omissisons sur cette période sur les registres déjà existants, et principalement quant à la participation de Tiuré et au travail du Cacique Severino Fernandes.
Après avoir organisé la donation du fonds photographique, il me parut que le rétablissement des contacts entre Tiuré et les Indiens Potiguaras étaient dans la continuité naturelle du processus et je lui proposai donc que nous allions ensemble au village de S. Francisco. À ce moment-là, j'avais l'intention d'être présente lors de son arrivée au village étant donné qu'il s'en était éloigné depuis les annés 90 et qu'on n'y savait plus rien de lui.
La surprise et l'accueil à l'égard de Tiuré furent énormes, certains en étant arrivés à penser qu'il était décédé. Nous avons rencontré l'ex-Cacique Severino Fernandes,

déjà très vieux et aveugle. J'ai filmé cet instant de retrouvailles et leurs expressions de profonde émotion. Pour Severino Fernandes, l'arrivée de Tiuré représentait la

rénovation du sentiment de la « reprise ». Au milieu de tout cela et l'enregistrant, c'était à la reprise d'un rêve, presque oublié, que j'assistais, j'en étais pleinement consciente comme je l'étais de la grande attente que Severino Fernandes mettait en Tiuré. En conséquence, ce dernier reformula ses plans de retour immédiat à Brasília, acceptant l'invitation de Severino Fernandes d'être son hôte quelque temps.

Considérant la varíété des propositions de Recherche-Action (RA), nous intéresse particulièrement celle qui – et ce n'est pas par hasard – a été le plus fréquemment choisie dans le contexte de l'Amérique Latine, qui se distingue par une vision émancipatrice des populations, et dont le style particulier s'inscrira à travers la conjoncture sociale. Les stratégies de notre recherche se sont établies au fur et à mesure que Tiuré prenait ses marques dans le village de S. Francisco. Dans cette interaction, se sont établies des stratégies qui ont fini par former un agenda de travail commun, dans le cadre des positions respectives de chaque partie : pour lui et les autres Potiguaras qui se battaient pour le même objectif, ce travail signifiait une mobilisation pour la « reprise » et pour moi, l'opportunité de collaborer à un mouvement par un appui technique, logistique et par des articulations extérieures : une condition privilégiée puisqu'elle me permettait de vivre plus intimement avec les forces internes d'un mouvement social.

**Développement**

On constatait, à ce moment-là, l'existence d'un même discours chez les principaux leaders du village S. Francisco, discours qui dénotait leur intérêt pour la réalisation de la « reprise ». Toutefois, il existait aussi une indécision quant à la manière et au moment d'agir. Cela était dû au fait que seuls les plus anciens qui avaient survécu au temps se souvenaient de l'auto-démarcation des années 80 ou savaient qu'avait existé une ouverture collective de *picada* (un sentier, un étroit passage) pour démarquer le territoire. Le premier défi consistait donc à faire connaître l'histoire à tous. Comme stratégie initiale, surgit le plan de montage d'une exposition à partir du fonds de photographies. L'exposition répondait aussi à l'intention initiale de Tiuré de rendre à la communauté l'accès à la documentation de son histoire.

***"Exposition comme documentation des faits"***

L'exposition consistait en 12 panneaux qui seraient distribués en cercle autour d'une Oca (hutte) du village de S. Francisco, conçue pour la réalisation du Toré. Elle commençait par un texte d'ouverture qui relatait l'importance, la signification, la motivation et les faits principaux de l'auto-démarcation des années 80. L'exposition suivait avec des photos sélectionnées par thèmes et se terminait par un panneau montrant la chronologie des évènements à partir du XVIème siècle, fondée sur la reherche de l'historienne Teresinha Baumann. Les images qui étaient des négatifs photographiques en noir et blanc furent numérisées au moyen du système laser. La sélection des photos et leur identification incombèrent à Tiuré et la responsabilité du montage me revint. Pour le réaliser, j'ai utilisé les resssources graphiques du programme « Corel Draw ». Les panneaux qui mesuraient 1,40m de large pour 0,90m de haut devaient être installés par un groupe de jeunes volontaires Potiguaras du village de S. Francisco.
La date de la commémoration de la « Journée de l'Indien » étant proche, nous avons pensé que cette date serait le bon moment pour l'inauguration de l'exposition. Nous avons pensé aussi qu'en même temps auraient lieu des séances de projection d'images suscitant ainsi des témoignages sur le vif de ceux qui avaient participé à cette action historique.

Pour capter les resssources financières pour l'impresssion en très grand format des panneaux, nous sommes entrés en contact avec Gilberta, Secrétaire Exécutive du Secrétariat aux Femmes et à l'Égalité Raciale du Gouvernement de l'État de Paraíba et avons cherché à nous accorder avec le Cacique Général, Sandro, qui coordonnait le secteur s'occupant des questions indigènes. Ne l'ayant pas trouvé, nous avons laissé une copie des panneaux au Secrétariat pour qu'il les évalue. Malgré l'acceptation immédiate de l'idée par la direction de l'organe, qui trouva comment réaliser l'impresssion en très grand format des panneaux en un temps record, nous fûmes surpris par la décision du Cacique Général Sandro Gomes Barbosa, qui refusait d'autoriser l'exposition. Après de multiples controverses, ce dernier finit par en approuver l'idée mais à la condition de soumettre le matériel á une censure préalable. Finalement, à cause du temps perdu à la résolution du conflit, l'exposition ne put être réalisée à temps.

Ceci fut le début d'une série de malentendus dont la conclusion, selon les mots de l'Indien José Ciríaco Sobrinho, le Capitaine, était qu'il existait un préjugé envers la personne de Tiuré. À travers le partage direct des conflits internes qui s'amplifièrent au long du processus touchant la permanence de Tiuré et au cours des activités de la *picada* (étroit passage), il me fut possible de relever des données et de réaliser une documentation filmée, lesquels me permettent de soulever des questions relatives à la structure de l'autorité et du pouvoir dans les rapports internes des Potiguaras.

- **Projection dans le village de S. Francisco**

L'exposition  serait la manière de provoquer, opportunément, un impact positif dans le contexte interne et externe de la programmation "du Jour de l'Indien". Quant à la manière dont sera commémoré ce jour-là, on s'assurera que les évènements soient bien orientés dans le but de renforcer la structure de l'organisation du pouvoir établit là-bas, tant dans le contexte interne qu'externe. En 2012, il y a eu 3 jours de commémoration, dans des villages différents ; cependant le principal jour, réalisé au village S. Francisco, prend chaque fois plus une très grande dimension dans divers domaines.

Nous nous arrêterons sur ce sujet, plus tard.

Il y a eu des obstacles à surmonter lors de la réalisation de la première partie de la projection d'images, d'après les faits que je vais rapporter à cette occasion. A savoir :

" Tiuré m'avait averti qu'il ne serait pas nécessaire d'apporter le projecteur et l'écran ; en effet, il y avait cet équipement à l'Ecole Pedro Poti, où devrait être faite la projection. Mais, avant de voyager j'ai appris que la présentation n'aurait peut-être pas lieu à cause de la présence de l'Eglise Betel dans le village, utilisée par le groupe scolaire toute la journée pour des activités. De sorte que le Cacique Cidinho, du village S. Francisco, a demandé à Tiuré de reporter la projection un autre jour. Alors, Tiuré a pensé de la faire dans un autre local, au Centre Social, mais la directrice, qui est protestante, a refusé de mettre à disposition le projecteur. D'abord

elle l'avait mis à disposition, puis elle allégua que son fils venait de sortir et qu'elle ne savait pas où se trouvait la clef du local où le projecteur était gardé.

Le "Pajé" Chico, le leader Tonhô et Tiuré décidèrent que cette réunion ne serait pas repoussée, surtout que les personnes étaient déjà toutes averties et qu'il était inadmissible qu'une activité externe puisse interférer principalement quand est traitée une activité de ce type. Après quoi, je suis allée à Baia da Traição emmenant mon projecteur. Lorsque je suis arrivée au village S. Francisco, j'ai observé la grandeur de la rencontre promue par le Betel : il y avait 3 bus pleins, principalement des jeunes vêtus en uniforme, dont des t-shirts avec l'insigne du groupe. Sont venus des médecins, des dentistes, ils offraient des sucreries aux enfants et prêchaient l'Evangile dans les familles. Le "Pajé" Chico s'est irrité de la dimension de cette rencontre ; il leur a demandé de se retirer de chez lui ; en effet, ils importunaient sa famille et le village.

Selon Tiuré, ce fait a contribué à précipiter la sortie de ce groupe  et à 18h, ils commencèrent à se retirer. En général, ces visites durent jusqu'à la nuit. Ainsi, il a été possible d'avoir la projection sans interférence externe.

Sur le chemin du Centre Social, nous rencontrâmes le leader Tonhô qui allait avertir le Cacique Alcides, de la décision de réaliser la projection le jour même au Centre Social. Après avoir installé les équipements, le Cacique est arrivé avec un grand écran.

La projection a commencé environ à 20h30 et il y avait autour de 150 personnes. Le "Pajé" Chico fit la présentation en se référant à sa propre expérience comme participant à l'auto-démarcation. L'évènement fut documenté à travers des photos, d'enregistrements et en partie filmé. La projection s'est prolongée jusqu'à 23h avec la participation des spectateurs. Quelques uns, qui avaient participé à ces activités passées, ont partagé leur témoignage. Ils étaient très attentifs à reconnaître les personnes photographiées. Pour certains, ce fut un moment de vive émotion ; cette projection leur a permis, pour la première fois d'avoir accès à des images de parents disparus.

Le jour suivant j'ai recueilli deux faits marquants du film :

Un petit-fils du Cacique Severino Fernandes, appelé Wellington, interpella Tiuré, voulant l'interviewer. Il a dit l'importance d'avoir vu ce film et aimerait en organiser un dans son école afin que ses collègues puissent y assister. J'ai enregistré ce jeune. Parmi d'autres choses, il a dit l'impact que ces informations ont apporté sur sa vie ; même étant le petit-fils de Severino, il ne savait pas qu'il était un héros.
En arrivant chez lui, il avait demandé à sa mère la raison pour laquelle elle ne lui avait rien raconté, et sa mère a prétexté que c'était une histoire triste.

La fille de Severino, sa mère, avait très envie d'assister à ce film avec ses proches. Par ailleurs, un de ses frères s'appelle Tiuré en son hommage. Elle avait invité Tiuré à déposer le matériel chez elle et de déjeuner avec elle. Il avait accepté.

Il y a eu aussi une rencontre avec une dame qui apparaissait sur les photos de l'auto-démarcation. Elle discutait beaucoup et démontrait son intérêt à participer à la reprise des terres. Il a été convenu que cette activité se ferait à partir du lundi.

La projection des photos a été réalisée chez Rosa Fernandes dos Santos, fille de Maria José Gomes Moreira et de Severino Fernandes, mère de Wellington et d'un jeune nommé aussi Tiuré, et avec la présence de toute la famille. Les deux Tiuré ont fait connaissance.

Le Cacique Alcides (Cidinho), du village S. Francisco, a remis une clef USB à Tiuré pour enregistrer les photos ; immédiatement, il a refusé, arguant qu'il n'y avait pas d'anti-virus sur l'ordinateur et qu'il n'avait pas l'habitude de mettre un matériel sans le vérifier auparavant. Puis, sans me donner la moindre explication, Tiuré m'a dit qu'il n'allait pas enregistrer les photos. Je pensais que son geste pourrait contribuer aux durcissements des conflits, principalement avec lui. Puis, j'ai interprété son geste comme un refus de banaliser les photos, elles seraient une forme de patrimoine dans la lutte de l'auto-démarcation, elles seraient, à un moment précis, un élément de stratégie. Puisque la lutte devrait continuer, ce matériel devrait être exposé

seulement dans le but de le divulguer, et appuyer cette lutte. Si elles étaient diffusées à d'autres personnes, elles se répandraient un peu partout, et ainsi il n'y aurait plus cette action et cet impact de nouveauté. Ce matériel devrait être valorisé et divulgué avec un contenu informatif lié directement au fait historique de la reprise des terres et dans le but de la faire revivre au présent.
Il convient de préciser que le jour suivant, pendant la rencontre de l'Eglise Betel, il y avait aussi celle de l'Eglise Baptiste dans ce même village, consistant en un déjeuner collectif. Tiuré m'informait que les 2 églises se confrontaient pour convaincre leurs fidèles ; comme hier il y a eu une rencontre réalisée par l'Eglise Betel, il était donc prévisible que le jour suivant il y en aurait une aussi réalisée par l'Eglise Baptiste.

- **Projection dans le village Lagoa do Mato**

La projection des photos dans l'auto-démarcation du village Lagoa do Mato a eu lieu le dimanche 29.04.12, précédent la "reprise des terres", qui avait été prévue le jour suivant. Avec l'intention de refaire le périmètre des marques déjà réalisées dans les années 80, la présentation photographique devrait faire revivre cet épisode à ceux qui ont participé à cette période et en outre, de devenir une source d'information historique pour les nouveaux membres. La projection a eu lieu au groupe scolaire primaire, l'unique du village, étant un espace multifonctionnel et alliant "Casa de farinha" avec les événements collectifs. On comptait environ 20 personnes, les femmes et les enfants arrivèrent en premier et quelques hommes restèrent à la fenêtre, à l'extérieur.

Parmi les personnes présentes, il y avait un petit-fils de Severino Fernandes, professeur Rosildo qui habite dans le village Galego et est, actuellement, coordinateur exécutif de l'OPIP- Organisation des Professeurs Indigènes Potiguara. Il m'a fait part d'une Assemblée des professeurs indigènes, le 23/05, ciblée sur la question du bulletin scolaire indigène, puisque la Résolution de 2005 sur les bulletins ne garantissait pas la formation de l'indien. L'OPIP travaille avec 3 municipalités ; Baia da Traição, Rio tinto et Mamanguape, groupant 34 écoles dont 9 de l'Etat de la Paraiba et 25 municipales. Chaque école a son bulletin. La coordinatrice pédagogique s'appelle Joelma et habite à Baia da Traição. Elle possède un cours en

Licence Indigène à l'UFCG, (PROLIND) dans lequel la première classe va jusqu'à la 5ème période. Le PROLIND fonctionne les samedi et dimanche, au collège de l'Etat Matias Freire à Baia da Traição.

Francinaldo, du village Acajutibiró, président de l'OJIP (Organisation des jeunes indigènes Potiguara) était aussi présent à cette projection. A travers ses propos, j'ai remarqué que les jeunes se sentaient exclus à cause de leurs idées des leaders. Au-delà de défendre des idées modernes, ce groupe tente de chercher une reconnaissance, un espace et du respect. Ces nouveaux leardships recherchent des méthodes de travail différentes. Ils sont préoccupés avec la sustentabilité, la culture et la santé. L'organisation n'a pas de local, chaque village a deux ou trois membres coordinateurs locaux, qui s'occupent des jeunes et envoient leurs demandes au président. Ils font une Assemblée annuellement ; cette année elle aurait lieu au mois d'août. Ils ont le projet d'une radio communautaire.
Le Cacique Marcos de Lagoa do Mato, participant de l'OJIP, est jeune et travaille en tant qu'assistant de santé depuis 7 ans, et actuellement il travaille aussi comme gardien d'une boite de nuit, le Tubarão, en fin de semaine. Il est marié et il a un fils de 2 ans environ, nommé Tauã. Il a pris la responsabilité de la patente à la fin de l'année passée. Son père a déjà été Cacique et a été éloigné de sa charge par un groupe, la "Comadre" assumant sa substitution. Il y a eu beaucoup de problèmes dans cette administration, raison pour laquelle elle a été retirée du poste, qui lui a été offert à cette occasion. J'ai noté qu'il se montrait préoccupé des difficultés relationnelles liées au fait de se trouver à la tête du groupe.
Pendant les activités de la reprise de l'auto-démarcation, j'ai maintenu le contact, accompagnant les activités par mail ; Tiuré a filmé les événements et a réalisé des entretiens avec les participants. Ce matériel est en ma possession.

## ANNEXE 13

### Premières recherches archéologiques au Nord-Est brésilien

L'archéologue Gabriela Martin[189] (MARTIN, 1996) a fait référence à la façon dont ont commencé les recherches scientifiques par rapport à la préhistoire du Nord-Est, et

dont l'objectif principal de la fin du XIXème siècle  au début du XXème a été réduit alors que les recherches progressaient dans d'autres régions comme l'Amazonas, (Le botaniste Emilio Gueldi) dans le littoral du sud (les mollusques) et Sud-Est (le paléontologue Lund avec l'étude de l'homme de Lagoa Santa). Exception faite des travaux de l'allemand Carlos Ott qui a publié en 1958 sa « Pré-história da Bahia » (Préhistoire de Bahia), avec des informations et illustrations de trouvailles archéologiques de Bahia, Clérot, à Paraíba, qui publie en 1969 «30 anos na Paraíba », avec des renseignements, prospections et trouvailles réalisés dans les décennies de 40 à 50. Les innombrables publications dans les revues des institutions historiques et géographiques du Nord-Est et des archives d'Etat sont signées par Carlos Studart, Pompeu Sobrinho à Ceará, par le père Francisco Lima à Paraíba et par Alfredo de Carvalho à Pernambouc.

Dans le domaine de l'ethnologie, pour la connaissance des groupes ethniques restants du Nord-Est durant tout le processus de colonisation, il est indispensable de lire l'oeuvre d'Esteve Pinto intitulée « Os indigenas do Nordeste » (1935-1938) et son « Etnologia Brasileira, Fulni-ó os últimos Tapuias » (1956) En tant que directeur du Musée de Para « Emílio Goeldi » de Bélem, durant 16 ans Carlos Estevão[190] a effectué des recherches archéologiques dans l'Amazonie, à Bahia et à Pernambouc. Dans le val moyen du São Francisco, il a découvert et partiellement creusé l'un des plus importants gîtes archéologiques du Nord-Est, et sans doute le premier site creusé à Pernambouc, la « Gruta do Padre », à Petrolândia, dans la rive gauche du fleuve São Francisco. C'est un site historique privilégié par la situation et les conditions d'habitabilité, lesquelles lui ont assuré une occupation dans la préhistoire de plus de 5000 ans et qui, actuellement, se retrouve sous les eaux du lac d'Itaparica qui inonde 834 km² dans la vallée du fleuve São Francisco et alimente l'hydro-électrique de S. Francisco. Carlos Estevão de Oliveira a exploité le val moyen du São Francisco, récoltant des informations archéologiques et recherches ethnographiques sur les indiens Pankararu du Brejo dos Padres. Il a aussi effectué une recherche dans une autre grotte, la « grotte d'Anselmo ». L'archéologue Gabriela Martin attire l'attention sur le fait que Carlos Estevão appliquait déjà des techniques de stratigraphies et utilisait des critères logiques dans ces descriptions. Les produits de ces prospections dans la vallée du São Francisco ont été offerts par

le scientifique au Musée de l'Etat de Pernambouc. Il s'agissait d'une collection d'instruments lithiques composée principalement de machettes polies, en plus de perforateurs, mortiers, pilons, labrets et poids. Ce matériel fait l'objet d'un intérêt de la part des indiens actuels, qui prévoient de monter un musée. Ce sujet sera traité dans un chapitre qui lui sera consacré.

Trente ans après, entre 1966 et 1967, l'archéologue Valentin Calderón a réalisé de nouveaux creusements dans la Gruta do Padre (Grotte du Père), et obtenu des articles archéologiques significatifs et des datations radio-carboniques qui dépassent 7000 ans d'antiquité. Les résultats des recherches de Calderón n'ont cependant jamais été publiés, à l'exception d'un avant-propos. À partir de 1982, le Département de l'Archéologie de l'Université Fédérale de Pernambouc a lancé le projet Itaparica de Sauvetage Archéologique dans la zone inondable par la réserve d'eau de l'hydro-électrique d'Itaparica, donnant ainsi de la continuité aux recherches dans la « Gruta do Padre » et dans la voisine « Gruta do Anselmo ».

L'archéologue fait aussi référence aux travaux du Laboratoire Archéologique de l'Université de Pernambouc, coordonné par de Marcos Albuquerque en collaboration avec son épouse, Velda Lucena et aux travaux du français François Armand Laroche. Le professeur de langue française de l'ancien Institut de Lettres de Pernambouc, aujourd'hui Collège d'Etat de Pernambouc, a été chargé de monter le musée du collège traditionnel qui réunissait des sortes de « cabinets de curiosités », contenant un peu de tout. Son intérêt pour l'archéologie doit dater de là. Dans ce petit musée, il y avait des serpents conservés, avec des urnes funéraires préhistoriques et des animaux empaillés. Laroche a travaillé pendant un temps, dans les années 60, avec Valentin Calderón, à Bahia, ensuite il a commencé des recherches en indépendant à Bom Jardim (PE). Il a creusé, entre autres, un important site ouvert dans la commune « Chã do Caboclo », campement de chasseurs précéramiques, duquel il a obtenu 36 datations radio-carboniques comprises entre 11.000 et 1.000 ans AP. Engagé par l'Université Fédérale de Rio Grande do Norte, il a continué ses recherches dans cet Etat au cours des années 80.

Selon Gabriela, ce manque de production dans le Nord-Est va se refléter dans l'exclusion quasi-totale de la région du Programme National de Recherches

Archéologiques – PRONAPA, implanté en 1965, avec le sponsoring de la Fondation Smithsonian et du CNPq. Le PRONAPA, a été le premier investissement pour la réalisation d'une recherche systématique en archéologie au Brésil, il a rassemblé et coordonné les efforts de chercheurs, de professeurs de 11 universités et des Musées Brésiliens, le tout sous le co-sponsoring du Conseil de Recherches et de l'Institution Smithsonian, et aussi, avec la collaboration du Patrimoine Historique et Artistique National. Le travail sur le terrain a débuté à la fin de l'année 1965, avec un planning s'étendant sur 5 ans et s'est concentré dans les Etats où résidaient les archéologues, à savoir : Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo, Guanabara, Rio de Janeiro, Bahia et Rio Grande do Norte. La possibilité d'avoir un seul archéologue pour le bassin amazonien était, partiellement, compensé par la grande quantité d'informations disponibles par rapport à cette zone du Brésil. (p. e. Meggers & Evans, 1957 ; Hilber, 1968) (CALDERÓN,…)

Les résultats des recherches du PRONAPA au Nord-Est, restreints à Bahia et Rio Grande do Norte, Etat voisin de Paraíba, ont révélé d'importantes découvertes par rapport à la région, avec la trouvaille de fragments de céramique, permettant ainsi de faire la corrélation chronologique entre les phases céramistes de l'année 600 à l'année 1800. Avant que le PRONAPA ne commence son travail en 1965, la majeure partie des recherches étaient réalisées dans le sud du Brésil et se référait à la période précéramique. La présence de coquillages de mollusques était la marque prédominante sur presque toute l'étendue du littoral. Dans les Etats de Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, et São Paulo, non seulement on en comptait plusieurs avant leur destruction causée par les récentes activités commerciales, mais aussi, ils étaient gigantesques.

Nous avons consulté le rapport du PRONAPA et comme résultat des trois premières années, l'on peut percevoir la dimension de la recherche à travers les faits suivants :

> « Des recherches ont été effectuées dans 22 régions de 9 Etats, parmi lesquels 8 appartiennent à la zone côtière et un au bassin amazonien. Plus de 1000 sites ont été catalogués, couvrant une période de temps d'au moins 5310 ± 100 avant J.C. (SI-440) à l'époque post-européenne, représentant divers complexes précéramiques et 42 phases céramistes. On comptera aussi 3 amas de coquillages de mollusque,

> intensivement creusés à Paranaguá, dans le littoral du Paraná d'amas. »( CALDERÓN, RAPPORT

Toutefois, le plus important dans l'établissement d'une dimension synthétique de ces découvertes par rapport au Nord Est a été l'identification des deux traditions bel et bien différenciées au niveau chronologique et au niveau culturel: Les traditions Aratu et Tupiguarani.

## ANNEXE 14- **Liste Préliminaire de Biens de la Culture Materielle**

Le concept de culture matérielle, qui prend son origine dans les recherches de l'archéologie à partir du XIXe siècle, est intégré à la muséologie comme bien muséal. Cette liste préliminaire de biens de la culture matérielle des indiens Potiguara a été réalisé par les chercheurs de la FUNAI Anna Maria Ribeiro F. M. Costa et José Eduardo F. Moreira da Costa.

Habitation

Cinq types de maisons ont été identifiés :

1- « pseudo-traditionnelle », entièrement en palmier de cocotier, mais adoptant une solution typique à la région.- plus rare.

2- Maison de terre et couverture de palmier.- petite quantité.

3- Maison de terre et couverture en herbe- plus ancienne et très rare.

4- Maison de terre et couverture de tuile de céramique.- majoritaires.

5- Maison de brique et tuile de céramique- la tendance actuelle. principalement avec l'expansion de la politique d'habitation populaire du gouvernement.

La technique de la construction de l'architecture de terre a été enregistrée pendant la visite de la Commission Culturelle de la mairie de São Paulo, dirigée par Mario de Andrade, en 1937.

Ceramique

> "Et ces dames qui sont très vieilles ont le soin de faire des vases de terre à la main comme elles font les pots destinés à faire les vins, et (...) ces vieilles font aussi des casseroles, pots et bols destinés à cuire

> de la farine, et d'autres dans lesquels ils mangent, ils sont gravés en encres de couleurs; " [191](SOUSA,1537 : 312)

La céramique actuelle est dépourvue de décoration et peut parfois recevoir la peinture industrialisée avec de l'encre. Tous les récipients sont commercialisés par l'artisan dans le village, les villages environnants et dans la municipalité de Baia da Traição.

Dans Le Rapport du diagnostic etno-environnamental, réalisé par l'équipe de la CGMT/DPT/FUNAI, sont identifiés un grand nombre de zones d'extraction des différents types d'argile dans la région des villages Silva et Acajutibiro. Selon le témoignage du M. Marcelino, qui accompagnait l'étude archéologique menée dans la région, des restes de céramiques d'intérêt archéologique ont été trouvés dans des sites environnants. Mme Chica est considérée comme la seule personne qui détient encore la technique de transformation de l'argile en poteries.

La typologie de la céramique produite actuellement consiste en :

1. Poterie utilitaire pour la cuisine, qui présente une variété de formes.
2. Céramique utilitaire de stockage et de service.
3. Céramique pour le feu.
4. Céramique statuaire thématique-figurative.

   La figure polymorphe, modélisée sous la forme d'amphibiens, poissons, reptiles, oiseaux, mammifères, destinée pour les loisirs et les entreprises locales. En général, elles sont creuses, avec un trou pour l'introduction de pièces de monnaie.
5. Céramiques spécifiques à la vente. Pots pour les plantes de dimension variée.

Tressee

> (...)font des paniers de bâtons, qu'ils appellent « samburá », et d'autres boîtes en finition, comme sur la route de l'Inde; (SOARES, 1587 : 132)

1. Tressée pour l'utilisation et le confort domestique.

Ils sont en feuille de palmier de cocotier, utilisés comme porte, fenêtre, séparation des espaces internes à la maison.

2. Tressée pour la chasse et la pêche. Il y a une production de pièges très spéciale et traditionnelle, adaptée à chaque type d'animal.

.3. Tressée pour la transformation du manioc (urupema). C'est une production traditionnelle très importante et utile qui s'est maintenue et est utilisée partout.

4. Tressée comme moyens de transport de personnes et de charges. Traditionnelle dans la région, consistant en une variété d'éléments (Cangalha. Suador Esteira. Pau de Cangalha Capa. Lona. Caçuá. Cesto-cargueiro Cambito. Samburá)

5. Tressée spécifique pour la vente.

Cordons et Tissus

> « Ils sont de grands pêcheurs à la ligne, en mer et dans les rivières d'eau douce. » (SOARES, 1587

- Tissus pour la pêche. ( Pitimbóia. Puçã. Rede.).

Decors de Plumes

> « Et il met sur les jambes et les bras ses manilles de plumes jaunes, et son diadème des mêmes plumes sur la tête. Les filles aussi peignent elles-mêmes avec de l'encre de genipap sur de nombreux objets artisanaux, à leur manière; et se mettent de grandes extensions de perles de toutes sortes autour du cou et des bras ; » (SOARES, 1587 ;305,306)

- Parures de plumes de la tête.
- Parures de plumes des membres.
- Les ornements de matériaux éclectiques vestimentaires et de toilette.

> Ces indiens sont de mauvaise taille, de couleur terne, comme tous les autres indiens; ils ne laissent grandir aucun

> poil sur le corps, sauf sur la tête, parce que quand ils naissent ils sont enlevés. (SOARES, 1587 :55)

- Les ornements de matériaux éclectiques du tronc et des membres.

Ce sont des compositions avec une grande variété de composants, réparties sur toute la longueur de la pièce, une chaîne d'agave enfilée sur un fil de nylon, des matières premières d'origine animale (des boutons, des dents de crocodile, des épines, des pois de pigeon, des coquillages, et autres) et des matières premières d'origine végétale comme des semences perforées, qui peuvent être combinées ou non entre elles.

Instruments de Musique et de Signaux

- Aérophone- Flûte droite

Instrument de musique à vent, utilisé lors de la cérémonie Toré, construit en bambou, des matières premières difficiles à obtenir dans le territoire indigène actuellement, avec quatre trous qui visent à différencier les sons. L'extrémité proximale, en section droite, est partiellement scellée avec de la cire d'abeille. Communément appelé harmonica, il est fait par le joueur lui-même

- Idiophone - Maracá.

Récipient fermé, en forme globulaire ou ovale, faite avec l'endocarpe de noix de coco - mûr ou de calebasse, pourvue d'un orifice pour l'introduction du câble et graines. Le son est produit par la présence de graines ou de petites pierres dans la douille, obtenu par des mouvements rythmiques des mains et du corps. Cet instrument de musique peut être joué par des hommes ou des femmes, lors de la cérémonie Toré.

- Membranophone

Tambour de peau. Instrument de musique avec deux membranes de raton laveur étirées et fixées par compression exercée par une jante de « jenipapo », joué avec une paire de baguettes de « peroba » ou « Araticum- panã ». La

caisse cylindrique est fabriquée à partir du gonflement du tronc fouillé de la macaíba et dépourvue de décoration. Employée pendant la Cérémonie Toré, elle est faite par le joueur lui-même.

Armes

> Ils sont de grands agriculteurs de leurs produits d'épicerie, dont ils sont toujours très fournis, et ce sont de bons chasseurs et d'excellents tireurs de telle sorte qu'ils ne commettent pas d'erreur avec les flèches à tirer. (SOARES, 1587 :55)

- Armes de tangage complexe- arc, flèche

Outils et Instruments de Bois et D'autres Materiaux.

- Ustensiles en bois et d'autres matériaux pour la préparation des aliments :

Cuillère en bois. « Moquém » (grille quadrangulaire). Pilon

- Ustensiles en bois et d'autres matériaux pour la conservation des produits alimentaires :

Gobelets faits en endocavitaire à partir de la noix de coco mûre.

« Cuia » - Récipient circulaire de diverses tailles, faite à partir de l'endocarpe de la noix de coco

Escumadeira, quenga- - Ustensiles de cuisine faits avec l'endocarpe de la noix de coco.

- Ustensiles en bois et d'autres matériaux pour le confort de la maison :

Matelas, bancs, balais.

- Instruments de bois et d'autres matériaux pour les travaux agricoles :

« Peia »-Instrument généralement fait de paille pour aider à grimper sur le cocotier pour attraper le fruit.

- Outils de bois et d'autres matériaux pour les travaux d'artisanat : aiguille, cardes pour faire la corde, broche, gabarit, grattoir, métier à tisser.
- Outils de bois pour la navigation : Canoë, aviron

Objets Rituels Magiques et Ludiques

> « Ce peuple prédomine sur cette côte de Rio Grande à la Paraíba, où dans le temps ils se sont confrontés une fois avec un autre peuple, qu'ils appellent Caetés, qui sont leurs adversaires et ce fait de guerre très cruel entre eux pourrait avoir lieu encore aujourd'hui par le côté de l'arrière-pays où maintenant vivent les Caeté, et du côté de Rio Grande où ils sont frontaliers avec les Tapuias, qui sont des gens plus domestiques, avec qui parfois ils sont en guerre et quelque fois en paix, et s' entraident contre les Tabajaras, qui bordent leur territoire dans la zone de l'arrière-pays. Habituellement, ces Potiguares n'épargnent aucun de ceux qu'ils capturent car ils les tuent et les mangent directement. Ils parlent la langue des Tupinambá et des Caetés; et ont les mêmes coutumes. » (SOARES, 1587 :54,55)

- Costume rituel de danse :

Jupe pour la danse rituelle Toré utilisée par les deux sexes, fait de l'agave.

- Dispositifs de stimulants et de narcotiques : Pipe, porte tabac.
- Ustensíles de jeux d'enfants :

Bodoque (arme de jets de pierres)

# Notes

[1] Rapport du Programme de Développement des Nations unies pour le Développement (PNUD), 2004, intitulé « La liberté culturelle dans un monde diversifié » (Brant, 2012:5).

[2] Selon les donnés du IBGE (2010), dans la distribution par région, le nord occupe la première place avec 38,2%, le Nord-est 25,9%, le Centre-Est 16%, le sud-est 11,1%, le sud 8,8%.

[3] Les États comportant la plus grande concentration d'indiens: Amazonie (20,5%); Mato Grosso Du Sud (8,6 %); Pernambuco (6,8%) et Bahia (6,7%).

[4] Ex-secrétaire de culture des villes de Viamão / RS et Porto Alegre dans la période d'élaboration de l'Agenda 21 de la culture. Il a été directeur du Centre des programmes intégré de La Funarte. Il est professeur et consultant en gestion culturelle publique. Actuellement à Porto Alegre, il coordonne l'Institut Hominus et occupe le poste de Directeur des relations institutionnelles de la Biennale du Mercosul.

[5] Tarso Genro, ministre de la Justice du gouvernement Lula, a été le maire de Porto Alegre à cette époque. C'est lui qui a implanté le budget participatif et organisé le premier Forum des Autorités Locales pour l'Inclusion Sociale.

[6] Leonardo Brant a fait un constat révélateur. La valeur symbolique de cette association est une position définitive, « comme pièce de résistance à l'impérialisme américain, à son armée et aux médias irresponsables. La Convention récemment adoptée sur la Protection et la Promotion de la Diversité des Expressions Culturelles à l'UNESCO est la consolidation d'une lutte historique contre l'homogénéisation culturelle promue par un oligopole formé par les studios d'Hollywood et de leurs groupes de sociétés, qui rassemblent les conglomérats médiatiques et les fabricants d'équipements électroniques. Financée par d'autres cartels, comme l'industrie financière de l'alcool et du tabac, cette culture de consommation qui favorise les secteurs, en particulier le marché du luxe et des célébrités.» (BRANT, 2012)

[7] Il faut remarquer que les muséologues du Brésil ont rendu hommage au Ministre Gilberto Gil en lui remettant la « médaille du mérite muséal » au cours du Forum National du Musée inauguré par lui en 2004. Il a été le premier à recevoir cette distinction. Précurseur, Gil avait introduit de manière très poétique dans les paroles de ses chansons le thème des musées. Il a toujours été un grand défenseur de l'ethnie des Noirs à Bahia, où il défile dans les rues avec son Bloc de Afoché au Carnaval. Comme Ministre, il a travaillé durement pour la reconnaissance de la diversité culturelle dans le système d'éducation et de culture.

[8] La "Semaine de l'Art Moderne", réalisée en 1922, a été l'expression emblématique du mouvement culturel qui a déclenché le modernisme au Brésil. À partir de la ville de São Paulo se concentre un groupe d'intellectuels, écrivains et artistes qui ont participé au mouvement en se consacrant à une production culturelle dont l'objectif est d'être actualisée par rapport aux expressions du contexte international tout en demeurant un réflexe véritable de la culture nationale. Ceci dans le sens d'une réaction aux origines colonialistes et élitistes qui ont instauré une culture selon un modèle exterieur et décontextualisé de la rationalité brésilienne.

[9] Chercheur du Centre d'Études Appliquées aux Droits Économiques, Sociales et Culturels (CEADESC), Bolivie.

[10] Les historiens de la FUNAI ont finalisé un dossier avec un relevé complet de la documentation existant dans leurs archives par rapport aux Indiens Potiguara. Il faut considérer la recherche dans différentes archives réalisée par l'historienne Theresinha Baumann, les enregistrements réalisés par la Mission Folklorique de São Paulo en 1936, l'artisanat recueilli par l'anthropologue Estevão Azevedo, se trouvant actuellement au Musée de l´État de Pernambuco, les enregistrements et la collection photographique réalisée par l'Indien Tiuré pendant l'Auto-démarcation des années 80, etc...

[11] Collecter Aujourd'hui pour demain (Symposium) Leiden, octobre 1984 ICOFOM STUDY SERIES- ISS 6 (Publication de l'ICOM, Comité International)

[12] Il faut se rapporter à l'influence des discours de l'écrivain Victor Hugo et de l'Abbé Grégoire, prenant fait et cause pour la défense de la préservation d'un patrimoine collectif en Europe, ce dernier ayant été mis à mal pendant la Révolution française. Les

cathédrales gothiques avaient été pillées par les révolutionnaires, l'Église étant selon eux partie prenante des intérêts des souverains.

[13] Il y a par exemple le Programme d'études en gestion sociale de l'École Brésilienne d'Administration Publique et des entreprises de la Fondation Getúlio Vargas.

[14] La grotte du grand cour

[15] « Parentage » est l'organisation par les liens de famille et de voisinage.

[16] Nous avons assisté à un fait qui à cette époque était inhabituel. En Juin 1987, je suis allée à la Baia da Traição pour participer à une 1ère rencontre avec les Indiens du nord-est. Au retour à Joao Pessoa, j'ai emmené en voiture Anailson Patacho hã hã hã, un leader venu participer à la réunion. Comme il allait rester un jour de plus dans la ville, il m'a demandé de lui obtenir une entrevue avec les médias afin de parler de l'événement qui venait d'avoir lieu. Il m'a expliqué que cette interview était importante pour renforcer la lutte. J'ai obtenu rapidement une interview à la télévision locale. Et à ma grande surprise, juste avant l'entrevue, il a retiré de son sac son "Cocá" ( un ornement) et s'en est revêtu d'une manière charismatique et rituelle. J'avais le sentiment esthétique d'être en présence de l'archétype du guerrier. Voir aussi le Récit de Tiuré Potiguara.

[17] Dans le Répertoire spécial d'Information nº 014/119/ARE/SNI – Répertoire Confidentiel du SNI (Service National de l'Information) du 13/08/1982- sont communiquées les activités qui sont dévellopées dans les territoires de tension foncière dans l'État de Paraiba.

Il est communiqué qu'il y a eu un remplacement du chef de Poste Indigène. Givaldo Lopes de Almeida a été remplacé par Paulo de Tarso, indien de la Tribu FULNI-O, Pernambuco, fonctionaire de la FUNAI qui doit occuper provisoirement le Poste.

Le 04/08/1982, sous la direction de Paulo de Tarso, a été créé le Conseil Tribal Potiguara. Les membres du Conseil on discuté l'expulsion de TIURÈ de la réserve indigène, et comment en finir avec les déboisements pour la vente du bois, et ils ont prévu, pour la réunion suivante, de soliciter la FUNAI pour mettre en alerte la Police Fédérale pour suspendre les « irrégularités ».

[18]Selon L'archéologue Gabriela MARTIN (1996). La diffusion de la Culture Aratu dans le Nord-Est touche tout le littoral de Bahia, et pénètre l'intérieur allant jusqu'à la région de Rio Grande et la dépression de São Francisco. Cette affirmation se base sur des recherches déjà réalisées, qui ont montré qu'il y avait des traces de la tradition Aratu à Rio Grande do Norte et à Pernambouc. Du fait que Paraíba se trouve juste au milieu de ces deux Etats, il devient évident que cette tradition y a aussi existé. Toutefois, aucune référence n'a été reliée à la Tradition Aratu dans l'Etat de Paraíba. Idem pour la Tradition Tupiguarani, qui d'ailleurs est plus récente.

[19] Pionniers de la formule du musée communautaire ethnologique au Brésil, la réalisation du Musée Maguta des indiens Ticuna (Benjamim Constant, AM). est entrée en résonnance avec tous les indiens du nord-est; il est devenu le Point de Mémoire Musée des Jenipapo – Kanindé et Musée des Kanindé, dans l'État de Ceará et le Musée Virtuel des Pataxó, de la Bahia. D'autres exemples : Koahi - Musée des Peuples Indigènes du Oiapoque (Oiapoque, AP), Musée Indigène de Coroa Vermelha (Santa Cruz de Cabrália, BA).

Le Musée Magüta, selon Freire, « a réveillé dans plusieurs groupes indigènes qui ont pris connaissance de son existence, la volonté de créer de nouveaux musées tribaux, comme c'était le cas des Guarani, qui vivent dans les villages situés en Angra dos Reis *e Parati (RJ), et des Desana de la village São João, dans la fleuve Tiquiê, a haute du rio Negro, (AM).* Ces activités ont aussi rebondi sur deux expériences réalisées à la même époque : L'Ambassade des peuples de la Forêt et le Centre Culturel indigène Ambá Arandu ». *(2009 :222)*

[20] Le Musée Magüta a gagné un Prix par l"ICOM - comme Musée Symbole de 1995", dans le Congrès International en Stavanger, Noruega. Au plan national, il a obtenu le prix Rodrigo Mello Franco de Andrade, accordée par l'IPHAN - Institut du Patrimoine Historique et Artistique National, pour sa contribution dans la préservation de la mémoire brésilienne.(FREIRE,2009:222)

[21] Dans une interview au sujet du « Projet Vies Parallèles »- Officine Potiguara-17.12.2013 – José Ciriaco Sobrinho, le Capitão, demande à la Ministre de la Culture, Marta Suplicy, la permission de récupérer le « Palais des Lundgren » et d'y installer le Musée du Peuple Potiguara. HYPERLINK "https://www.youtube.com/watch?v=QGEgQQSaMTs" (vue le 19.01.2016

[22] Nous avons réalisé une consultation publique pendant une réunion du LEME en 2011, au Cacique Général des Potiguara GOMES « le Caboquinho », et plus tard en 2012 au Cacique Anibal du Village Jaraguá Dans ce Village nous avons constaté que le monument civil « Palais des Lundrigen », appartient à la « Villa Regina » dans le site historique de la ville industrielle de Rio Tinto. Le cacique Anibal de ce village m'a parlé de l'intérêt d'installer un musée dans ce monument, par ailleurs d'une architecture exemplaire quant à la typologie de l'occupation historique et de larges espaces bien appropriés à l'usage proposé.

[23] Du 24 au 27 mars 2003, eut lieu la première présentation publique du texte: BASES POUR UNE POLITIQUE NATIONALE DES MUSÉES. Ces bases ont été établies à partir d'un programme réparti en 7 axes et dont l'exécution a été prévue sur une durée de 4 ans. Le texte a été amplement discuté auparavant, y compris sur Internet, et avec la participation de personnels des musées et de personnes de la société civile concernées par la culture. En conclusion de ces 7 étapes, a été fondé, en 2009, l'IBRAM – (Institut Brésilien de Musées) autarcie fédérale rattachée au MINC et qui, à partir d'alors, a assumé la responsabilité de l'administration des musées au Brésil.

Les rapports avec la culture muséologique internationale, à partir de l'ICOM - Comité International de muséologie – organe de l'UNESCO fondé en 1976, et ses ramifications avec l'ICOFOM, groupe d'études dont le centre d'intérêt est la muséologie, a pour objectif de faire du musée un objet d'étude et de légitimer la muséologie comme champ spécifique du savoir.

[24] Ce contexte a provoqué un changement de paradigme dans la conception de l'enseignement scolaire dans les sociétés indigènes. Dorénavant la formation des professeurs se fait de façon associative, les critères sont déterminés en concertation avec la communauté, tels que : l'utilisation des langues autochtones et portugaise, l'application des méthodologies appropriées au processus d'enseignement et d'apprentissage, l'adoption des horaires, calendriers et matériels d'apprentissage spécifiques à chaque situation. En résumé, chaque communauté est considérée avec ses particularités culturelles, son histoire, ses modes d'organisation sociale et ses projets futurs.

[25] L' expression –*"El pueblo unido jamas sera vencido"* en espagnol- a été utilisée pour la première fois par le groupe chilien *Quilapayun* en 1973 face à la montée au pouvoir de Salvator Allende et pendant le coup d´état militaire d´Augusto Pinochet. Elle a notamment été reprise par *Hugo Chavez* lors de sa victoire par les urnes au Venezuela, affirmant ainsi qu'un peuple qui est uni peut vaincre le système même par ses outils — le vote si celui-ci n'est pas truqué-.

[26] De rares travaux ont été éxecutés, ceux de Estêvão Pinto édités en 1935 et 1938, dans la Collection Brasiliana et Hohenthal publiés dans la Revue du Musée Paulista, en1954 et 1960. (OLIVEIRA, 2004 :13)

[27] Les Organisations Anthropologues (ANAI e PINEB) qui élaborent les expertises en 1992.

[28] Expression adoptée par le sociologue Boaventura dos Santos pour classifier la pensée hégémonique. La pensée abyssale moderne produit et radicalise les distinctions, ces distinctions provenant d'un côté de la ligne abyssale et sont basées sur l'invisibilité, et de l'autre, comme s'il n'existait pas une autre réalité distincte.

[29] On appelle Nordeste le Nord-est du Brésil, terme qui véhicule un sens plus large que l´aspect géographique.

[30] Une expression utilisée par les indiens qui désigne à la fois un rite sacré et un jeu.

[31] "Amigos e competidores: politica faccional e feitiçaria nos Potiguara da Paraiba"(trad. Amis et concurrents: politique de factions et sorcellerie chez les Potiguara de la Paraiba)

[32] Les villages Potiguara avec une représentation officielle sont: Forte, Galego, Lagoa do Mato,Cumaru, São Francisco, Vila São Miguel, Laranjeiras, Santa Rita, Tracoeira, Bento, Silva,Acajutibiró, Jaraguá, Silva de Belém, Vila Monte-Mór, Jacaré de São Domingos, Jacaré de César, Estiva Velha, Lagoa Grande, Grupiúna, Brejinho, Tramataia, Camurupim,Caieira, Nova Brasília (Ibiquara) e Três Rios.

[33] Généralement il y a des caciques dans les villages où sont attestés la fondation du village par un couple, la formation et la division d'un groupe domestique et la migration ultérieure des membres du groupe vers d'autres endroits. On remarque une tendance aux agglomérations majeures d'habitants et habitations, mais il existe l'exception des villages Bento avec neuf résidences et Lagoa do Mato, avec sept résidences. (VIEIRA, 2004: 8/17)

[34] Historiquement, on sait que la catéchèse des Indiens Potiguara a commencé à partir de la fin du XVIème siècle et après l'expulsion des Hollandais et l'expansion des frontières coloniales jusqu'au sertão. Au XVIIème et XVIIIème siècles, plusieurs collectivités indigènes ont été réunies et catéchisées dans les villages de mission. Pendant la présence Hollandaise, au début du XVIIème siècle, on a enregistré l'existence de 14 000 Indiens répartis en 16 ou 18 villages, assistés par des prêtres franciscains, dans l'État de Paraíba.

Palitot (2005) affirme que la Loi de Terres, crée en 1850, a été un instrument de ces politiques responsables de la régularisation de la propriété foncière dans l'empire. "Les gouvernants provinciaux vont, successivement, déclarer la fin des anciens villages indigènes et incorporer ces terrains aux comarques et municipalités en formation" . Dépossédés de leurs terres, dans les anciens villages, commence à apparaître une paysannerie indigène sous la domination des grands propriétaires terriens et de certains particuliers.

C'est à cause de la "Loi de Terres" que l'ingénieur Antônio Gonçalves da Justa Araújo a réalisé la démarcation, aux alentours de 1860, dans le lotissement de Monte –Mór. Son activité a été interrompue subitement à sa mort, évitant ainsi le parcellement du lotissement de São Miguel.

[35] "Dans les communes de la côte nord de Paraiba, de la Baia da Traição et de Marcação, de véritables enclaves dans le territoire Potiguara, ont été élus lors des dernières élections municipales tenues en 2004 pas moins de dix conseillers autochtones dans les deux chambres (5 dans la Baia da Traição et de 5 à Marcação), un maire (de composition) et deux maires adjoints (dans la Baia da Traição et de 5 à Marcação s) "(BARBOSA,2008 :12)

[36] Une fois là,(au bord de la rivière Sininbu) ils ont formé trois grands cercles: les filles au centre, ensuite les garçons et finalement les adultes, hommes et femmes. Dans les cercles se trouvaient les instrumentistes du Toré avec les tambours et l'harmonica, ainsi que le Cacique Caboquinho, sa sœur, Yolanda, et la chaman, Fatima. Tous se sont agenouillés et le rituel chamanique a commencé, dont le summum s'accomplissait autour du feu de camp. Là le chaman opérait la purification du cacique et de sa sœur, puis tous deux ont été baptisés dans la rivière et aspergés d'une eau purifiée qui a emporté toutes les impuretés et tous les mauvais présages. En quittant la rivière, Caboquinho a été consacré en Tupi et portugais par le professeur Nel comme le nouveau cacique des Potiguara. Après cette cérémonie, le cortège est retourné au siège du poste indien et l'a encerclé dans un acte symbolique d'affirmation du peuple Potiguara devant la FUNAI. Puis le déjeuner a été servi.(..) http://pib.socioambiental.org/pt/noticias?id=4695 (vu au 19.01.2016)

[37] L'Association de la Communauté Noire Rémanescente de Quilombo de la Farmer São José da Serra (municipalité de Valença / Rio de Janeiro) créée en 2000, a plaidé au nom du groupe Rémanescent des Quilombo la propriété de la terre de l'ancienne ferme pour le développement des projets de tourisme culturel. Ils ont organisé le groupe de « jongo » de la Communauté de São José da Serra, qui est invité à se présenter dans les événements en rapport à la question de l'ethnie. (MATTOS, 2005 :.115)

[38] L'usine AGICAM a été installée au bord du fleuve Camaratuba. L'usine a reçu une autorisation de La FUNAI lui permettant de s'installer en 1978. Les indiens ont constaté le manque d'intérêt de Daniel, le cacique employé de la FUNAI. A partir de ce moment, ils ont recherché d'autres appuis extérieurs comme les missionnaires du CIMI et l'Université. L'Université a commencé un travail d'identification et à mesurer la démarcation, mais la FUNAI a réagi en empêchant ce travail. Finalement, un accord entre la FUNAI et l'Université a été conclu. Mais un désaccord persistait entre la FUNAI et les indiens par rapport à la définition des limites. Les leaders se sont rendus au siège central de la FUNAI à Brasilia en décembre 1978. Ils ont reçu l'appui financier du Diocèse, ce qui a engendré des réactions à la FUNAI car celle-ci leur avait interdit de sortir des terres sans son consentement. (VIEIRA, 2010 :199)

[39] Le Projet a suivi un modéle adopté par la FUNAI comme forme d'intervention du pouvoir tutélaire. Il a été le fruit d'un partenariat entre le gouvernement d'État et la FUNAI, intégrant à la politique de l'État la promotion du développement pour les communautés rurales avec la promotion d'une infrastructure socio-économique et la dynamisation de la force de travail constituée des caboclos en les intégrant au processus productif. (VIEIRA, 2010 : 201)

[40] Selon AZEVEDO (1986 :56), cet investissement a été dirigé vers la pêche artisanale, la construction des réseaux d'énergie électrique, le creusement des puits artésiens, des restaurations et constructions de maisons, écoles et postes de santé. ( VIEIRA. 2010 :201)

[41] Daniel a organisé une manifestation au centre de la ville de João Pessoa afin de faire pression sur l'Archidiocèse de la Paraiba pour retirer leurs installations dans des Terres Indigènes et de s'harmoniser avec les leaders par rapport au projet Intégré. Après la manifestation, les représentants des treize villages bénéficiant du projet se sont dirigés au Palais de la Rédemption, siège du Gouvernement d'État, dans le but de démontrer l'union des caboclos autour du projet et de communiquer au Gouverneur leur intérêt. (VIEIRA, 2010:202)

[42] Indigénisme Rondonian, ainsi appelé dans la période initiale du SPI (Service de Protection des Indiens) organisé par le maréchal Rondon.

[43] Dans son rapport, Castro e Silva affirme qu'il a été alerté *par plusieurs personnes des difficultés qu'il allait rencontrer (...) à la Baia da Trahição, par la constante menace des éléments intéressés à maintenir le désordre et le manque de respect des lois* (SEDOC/MI. Microfilme 170, fotogramas 1557-1589). Il a donc sollicité l'aide de l'inspecteur de la police de Mamanguape, João Facundo.

Après une description du contexte, il nie l'identité ethnique des indiens Potiguara, suite à la forte pression de propriétaires qui poussent à des investissements dans ces terres et qui créeraient des problémes pour le SPI parce qu'ils auraient la possibilité d'entreprendre des actions en justice et de demander des indemnisations.

[44] L'occupation des terres par les Lundgren (Amorim, 1970; Baumann, 1981). Il est indiqué qu'avant l'arrivée des premiers intermédiaires de la Compagnie dans la région, un homme connu comme Comendador Campelo, de grand prestige et resident à Mamanguape, s'est approprié de force de 30 titres de terres indiennes. Ensuite il les a vendues aux Lundgren. Vers 1917, Artur Góes et Ornilo Costa, intermediaires de la CTRT sont arrivés dans la région pour acheter des terres et préparer l'installation de l'usine. M. Alberto César, qui selon la mémoire des índiens a reçu l'Usine de la Paresse de D. Pedro II, est récompensé pour avoir lutté dans la Guerre du Paraguay, et il a alors vendu ce terrain aux Lundgren. (Palitot, 2005)

[45] Les Carijós (ensuite nommé Fulni-ô) sont le seul groupe ethnique du Nordeste à avoir maintenu leur langue propre.

[46] L'adoption des mesures pour entrer en contact avec les indiens isolés ainsi que les conceptions d'assimilation et de tutelle de la part du gouvernement brésilien par rapport aux peuples indigènes s'appuient sur les expériences de Cândido Mariano da Silva Rondon et son travail dans les commissions des lignes télégraphiques au Mato Grosso. Les principales actions du SPI ont été la « pacification » et la sédentarisation des peuples indigènes dans les zones de colonisation récente : São Paulo, Paraná, Espirito Santo, Mato Grosso et autres régions où ont été installés des équipes d'intervention et d'innombrables postes indigènes. Les techniques de contact diffusées par Rondon ont tout d'abord rencontré une attitude défensive avant de parvenir à établir un lien d'amitié et consolider ainsi la pacification. (FUNAI, 2012)

[47] Source : http://www.socioambiental.org

[48] CF, art. 231, §§ 2º. 3º et 7º

§ sont Terres traditionnellement occupées par les Indiens celles sur lesquelles ils vivent de façon permanente, celles utilisées pour leurs activités productives, celles indispensables à la préservation des ressources environnementales nécessaires à leur bien-être et pour leur reproduction physique et culturelle, en fonction de leurs usages, des coutumes et traditions. (...) aux Indiens leur organisation sociale, les coutumes, les langues, les croyances et les traditions ainsi que les droits originaires sur les terres qu'ils occupent traditionnellement, il incombe à l'Union de les délimiter, protéger et faire respecter l'ensemble de ses actifs. (Constitution Fédérale de 1988, Titre VIII, Chapitre VIII, article 231)

L'ensemble normatif pour les populations indigènes, en accord avec Barbosa Junior (2008) va se compléter avec le Programme National de Droits Humains, de 1995, qui se propose, en relation avec les peuples indigènes, d'assurer la participation des sociétés indigènes et de ses organisations dans la formulation et implantation des politiques de protection et de promotion de ces droits.

[49] Ce sont des occupations résistantes parce qu'elles comptent sur la protection des autorités locales malgré les efforts pour une production du Droit Indigène inscrite dans la Constitution Fédérale de 1988 et qui assure la permanence des groupes indigènes dans les terres qu'ils occupent par gération. Comme respect du droit de propriété collective par les peuples indigènes dans le droit international est d'abord cité l' interprétation de l' article 21 du « Pacte de San José de la Costa Rica » (1969) de la Convention

Americaine des Droit Humains par la Cour Interaméricaine de Droit Humain dans une Sentence de Mérite le 31 de août de 2001. (Citation du Procureur de la République José Godoy Bezerra de Souza sur le Procés Nº0001714-53.2013.8.15.0581. du Juge de Droit de la Commune de Rio Tinto. Ce Procès est en référence à l'expulsion des indiens Potiguara du village du Taiépe et il sera approfondi dans nos études sur les données de recherche.)

[50] A La fin de l'année 1975, le Gouvernement brésilien a lancé le Programme National de l'Alcool comme réponse à la crise énergétique. Tout de suite, l'agro-industrie Camaratuba (AGICAM) qui appartient à un puissant groupe économique régional a initié la construction d'une distillerie d'alcool au bord du fleuve Camaratuba, dans les terres indigènes. Tout a été fait avec l'approbation de la FUNAI qui a empêché les réactions des indiens. (MOONEN, MAIA, 1992, p. 133,134)

[51] Par exemple chez les Potiguara il y a l'OPIP- Organisation des Professeurs Indigène Potiguara

[52] chez les Potiguara, il y a l' OJIP- Organisation des Jeunes indigènes potiguara.

[53] Comme l'organisation très active Apoinme – Articulation des Peuples Indigènes du Nord-Est, Minas Gerais e Espírito Santo.

[54] Le relevé sur l'occupation Du Village Taiépe se confond avec l'histoire des lignes limitrophes de la frontière Nord des terres indigènes, car il y a des marques historiques, des démarcations, datant du XIXe siècle, qui s'appelle « Jardin de Taipé », et selon la transmission locale, le nom Taiépe ou Taipé signifie cours d'eau. La référence étant une occupation existante au bord de ce cours d'eau.

[55] « Posseiro » est un locataire et il y a des registres à La FUNAI qui démontrent que ces terres appartiennent aux indiens et que...Bessa a été un locataire.

[56] Maintenant ce sont 12 familles qui habitent au Village Taiépe, environ 60 personnes.

[57] Lei 6.001/73.

[58] "En 1949/50 sont cités nominalement 165 locataires. Un rapport du SPI de 1967 dit : « il y a seulement 31 habitants qui payent leur loyer...et environ 200 ne payent rien. ». Moonen, Frans, in "Etnohistoria dos Indios Potiguara", Page 131.

[59] Nous avons assisté à un fait qui à cette époque était inhabituel. En Juin 1987, je suis allée à la Baia da Traição pour participer à une 1ère rencontre avec les Indiens du nord-est. Au retour à Joao Pessoa, j'ai emmené en voiture Anailson Patacho hã hã hã, un leader venu participer à la réunion. Comme il allait rester un jour de plus dans la ville, il m'a demandé de lui obtenir une entrevue avec les médias afin de parler de l'événement qui venait d'avoir lieu. Il m'a expliqué que cette interview était importante pour renforcer la lutte. J'ai obtenu rapidement une interview à la télévision locale. Et à ma grande surprise, juste avant l'entrevue, il a retiré de son sac son "Coca" et s'en est revêtu d'une manière charismatique et rituelle. J'avais le sentiment esthétique d'être en présence de l'archétype du guerrier. Voir aussi le Récit de Tiuré Potiguara.

[60] Dans le Répertoire spécial d'Information nº 014/119/ARE/SNI – Répertoire Confidentiel du SNI (Service National de l'Information) du 13/08/1982- sont communiquées les activités qui sont dévellopées dans les territoires de tension foncière dans l'État de Paraiba.

Il est communiqué qu'il y a eu un remplacement du chef de Poste Indigène. Givaldo Lopes de Almeida a étéremplacé par Paulo de Tarso, indien de la Tribu FULNI-O, Pernambuco, fonctionaire de la FUNAI qui doit occuper provisoirement le Poste.

Le 04/08/1982, sous la direction de Paulo de Tarso, a été créé le Conseil Tribal Potiguara. Les membres du Conseil on discuté l'expulsion de TIURÈ de la réserve indigène, et comment en finir avec les déboisements pour la vente du bois, et ils ont prévu, pour la réunion suivante, de soliciter la FUNAI pour mettre en alerte la Police Fédérale pour suspendre les « irrégularités ».

[61] 125 entreprises étatiques ont été privatisées dans les gouvernements précédents au PT - 90% d'entre eux dans le gouvernement de Fernando Henrique Cardoso. Quelques exemples de Privatisation:

Petrobrás - privatisation d'une partie par voie d'offre publique d'actions de la Bourse de New York.

Ports, Aéroports, installations portuaires, routes et les cours aux niveaux fédéral et de l'Etat

CVRD - Mining, considérée la plus grande du monde

Aço Minas- aciérie

Acesita- aciérie

CSN - Compagnie Aciere National

Usiminas – aciérie

Cosinor - Compagnie Aciere Du Nord-est

Produits chimiques et pétrochimiques ; entreprises: Petroflex, Nitroflex, Fosfértil, Goiasfertil, alcalis, etc.

Banques des États, nationales et privées qui ont été transmis à un contrôle externe.

Sistema Telebrás - Gestion des images et de la téléphonie

Light -Distribution d'énergie

Sabesp - Distribution de l'eau de la ville de São Paulo

[62] Quelques programmes sociaux du gouvernement fédéral:

Bolsa Familia (Bourse Familiale) - Programme de transfert de revenus pour les familles vivant dans la pauvreté ou l'extrême pauvreté. 14 millions de foyers sont assistés.

Fies- Des prêts aux étudiants sans distinction de revenu.

Prouni - Subventions pour les étudiants de faible revenu dans les universités privées.

Brasil sem miséria (Brésil sans misère) - Pour les enfants de 0-6 ans. Aide à l'alimentation, crèche et remèdes.

Minha Casa Minha Vida (Ma maison, ma vie)- programme de logement des maisons populaires. Plus de 4 millions d'unités jusqu'en 2015.

Pronatec - Programme d'accès à l'enseignement technique et de l'emploi.

Ciencia sem Fronteira (Science sans frontières) - Bourse pour les étudiants brésiliens à l'étranger.

[63] L'influence de l'Organisation Globo dans les élections de Fernando Collor en 1989 a été le thème du documentaire "Beyond Citizen Kane" produit par Simon Hartog en 1993 et traité dans la biographie du journaliste Roberto Marinho, écrite par Pedro Bial, dans lequel l'auteur rapporte que le patriarche de la Globo a choisi son candidat à la présidence du pays. L'alternative de Marinho était de soutenir Fernando Collor - option qui, avec l'aide du personnel de la chaîne, se traduirait par l'édition biaisée du dernier débat présidentiel de la TV Globo. A été compté comme signe de manipulation la concession du temps, où Collor a eu 1,30 minutes en plus, la qualité de la sonorité de la voix, le choix des meilleurs moments pour Collor et des mauvais pour Lula. Le PT a entrepris une action contre la Globo au Tribunal Supérieur Electoral, ils voulaient que soient présentées d'autres parties du débat avant l'élection mais cela leur a été refusé.

[64] La Commission Nationale de la Vérité a été créée par la loi 12528/2011 et instituée le 16 mai 2012. Le CNV est destiné à enquêter sur les violations graves des droits humains qui ont eu lieu entre le 18 Septembre 1946 et le 5 Octobre 1988. En décembre 2013, le mandat de la CNV a été prorogé jusqu'en décembre 2014 par la mesure provisoire nº 632. Le Rapport Final de la Commission est disponible dans le site : http://www.cnv.gov.br/index.php/institucional-acesso-informacao/a-cnv

[65] Le « **Rapport Figueiredo** » est le résultat final d'une recherche menée pendant la dictature à la demande du Ministre de l'Intérieur, Albuquerque Lima, en 1967. Cette recherche a été réalisée à travers une expédition qui a parcouru plus de 16000 km, interviewé des dizaines d'agents SPI et visité plus de 130 Villages d'indiens. Le SPI a été créé en 1910, lorsque divers fronts d'expansion avançaient dans le pays. L'organe a été rattaché au Ministère de l'Intérieur et il a fonctionné jusqu'en 1967 où il a été remplacé par la Fondation Nationale de l'Indien (FUNAI). Ce document qui a dénoncé des massacres de communautés entières, des tortures et toutes sortes des cruautés commises contre les populations d'indiens dans tout le pays – principalement par les latifundiaires et les employés du Service de Protection des Indiens (SPI) - a ressurgi presque intact en Avril 2013. Après plus de 45 ans, alors qu'il était censé avoir disparu dans l'incendie du Ministère de l'Agriculture, il a été retrouvé dans le Musée de l'Indien à Rio de Janeiro, avec plus de 7000 pages préservées et contenant 29 tomes sur les 30 originaux. Dans les contenus du Rapport on trouve des chasses à l'homme organisées avec des fusils de chasse, de la dynamite envoyée depuis les avions, l'inoculation délibérée de la variole dans des villages isolés et des dons de sucre mélangé à de la strychnine - un poison. Le texte a été écrit par le procureur d'alors, Jader de Figueiredo Correia, et il a été analysé par la « Commission de la Vérité » qui enquête sur les violations des droits de l'homme commises entre 1946 et 1988 au Brésil.

Ces textes sont traduits de la page de la 6eme Câmera de Coordination et Révision des Droits des Peuples Indigènes et des Minorités, du Ministère Public Fédéral qui rend le « Rapport Figueiredo » disponible à la consultation publique à travers des « links ». http://6ccr.pgr.mpf.mp.br/institucional/grupos-de-trabalho/gt_crimes_ditadura/relatorio-figueiredo

Il faut encore remarquer qu'en 1977 a été ouvert une Commission Parlementaire d'enquête à la Camara fédérale pour enquêter sur les violations des droits humains chez les indiens, mais le procureur Jader Figueiredo, qui a produit le Rapport, est mort l'année précédente dans un « accident de bus » à 53 ans.

[66] Construction traditionnelle en bois et couverture de paille sous la forme circulaire. Les « oca » font partie des « signes diacritiques » relevés par les mouvements d'ethnicité des indiens du Nord-Est.

[67] « Les premiers jésuites se sont dédiés à la charité, où ils ont pu prévenir les abus des colonisateurs, ensuite ils sont passés au travail de catéchèse dans les nombreux villages éparpillés le long de la côte ainsi que ceux de l'arrière-pays de Paraiba. Le catalogue de Jésus 1586 de la Société cite les prêtres qui accompagnaient l'expédition, indiquant seulement qu'ils étaient en mission, mais en 1589, ce qui s'est dit en Paraiba, ne laissait aucun doute que les jésuites ont eu le privilège d'initier la catéchèse.

[68] Fils du portuguais Alemtejo, João Rodrigues Palha, qui est venu au Brésil dans l'expédition organisée par Luis de Melo da Silva où il a gagné une Capitainerie. Ils sont partis au mois de juin 1554 et ils ont fait naufrage le 11 novembre. Une barque avec 18 survivants est arrivée à l'ile de S. Domingos. João Rodrigues Palha était l'un d' entre eux et il a continué le voyage pour finalement arriver à la Baia de Todos os Santos. Il s'est marié et a eu trois fils. Vicente était le premier, né en 1564 probablement. Son oncle maternel Jorge Pina, chanoine de la Sé de Salvador, lui a servi de chantre et de maître d'école, il a été responsable de son instruction laquelle était concentrée dans les mains des prêtres franciscains. La formation consistait en Cours de Théologie, des Cas de Conscience, des arts, des classes des humanités, des cours de lecture, d'écriture et d'arithmétique. Le 27 janvier 1599 il a reçu l'habit des frères franciscains. L'année suivante il est devenu professeur au séminaire, au cours de l'année 1603 il est nommé missionnaire des indiens à Pernambuco et plus tard il est venu missionner à la Paraiba.

[69] SALVADOR, Vicente Fr.- Historia do Brasil. (revisto por Capistrano de Abreu)- WEISZFLOG Irmãos- S. Paulo e Rio – 1918

[70] La parole « endoenças » vient du latin « indulgencia » qui dans l'Église représente la grâce qui résulte de la rémission des pêchers. Le rituel de "Endoenças" fait partie des pratiques liturgiques qui composent la "Semaine Sainte'. Le jeudi avant le dimanche de pâques est actuellement pratiqué le rituel symbolique de « laver les pieds », réalisé par l'officiant en souvenir du geste accompli par Jésus Christ avant son dernier dîner.

Dans la tradition judaïque du « Sêder de Pessah », il doit sacrifier un agneau, et avec son sang marquer d'une croix la porte principale de la maison comme signe de purification, sinon l'ange exterminateur entre dans la maison pour tuer l'aîné, tel que le rapporte le livre de l'Exode. Ce passage du vieux Testament qui relate la sortie des juifs de l'Égypte avec l'ouverture de la mer Rouge a été repris par les chrétiens, où l'agneau de pâques représente le Christ qui s'est donné en sacrifice pour purifier les péchés de l'humanité.

[71] A La IIIème Assemblée Générale du CIMI, en 1979, il est affirmé :

« En reconnaissant les fautes que nous avons commises en tant qu'Église dans notre action missionnaire vis-à-vis des peuples indigènes, nous demandons pardon à eux et à Dieu ». Et dans un autre document, il est déclaré « que l'Église, en reconnaissant ses propres manques historiques, respecte l'identité des (indiens), assume leurs cultures. » Elle demande aussi que « la pastorale indigéniste assume comme sa propre tâche...valeur, soutien, et stimulation de la culture indigène. » MOONEN, MAIA, 2012 :48)

[72] "(...) malgré qu'ils aient perdu la langue et la plupart des habitudes potiguara, ils ont la mentalité d'indiens comme les autres indiens, considérant à part la situation dans laquelle ils sont (...) Voyant la manière de vie agroupée, les contrats de service passant toujours par l'intermédiaire du « gérant » et autres modalités caractéristiques, il n'y a pas de doute 'ils sont bien en dehors de la société, sans savoir s'incorporer à elle. Incapables de défendre leurs terres, sinon à travers quelques réclamations exposées au Gouvernement d'État. Ils vont graduellement perdre leurs terres, et certains locaux pour d'artificieuses opérations de ventes et diverses modalités de « grille », et en outre pour l'occupation pure et simple, à titre de location, ou pas(...). ces paroles sont de l'Inspecteur du SPI Antonio Martins Vianna Estigarribia, à la Directoria dans un rapport pour assurer la possession des terres par les indiens. Doc 05/1930 (MAIA, MOONEN , 1992 : 196)

[73] Joseph de Anchieta S. J. - *Poesias. Manuscrito do século XVI em português, castelhano e tupi.* Transcription, traduction en portugais et notes de Maria de Lourdes de Paula Martins. São Paulo, Comissão do IV Centenário, 1954, p. 556.

[74] Se reporter à Ia reconstitution des croyances tupi-guaranis, réalisée par Hélêne Castres, dans *Terra sem Mal.* (São Paulo, Ed. Brasiliense, 1978). Les anthropologues, jusqu'à maintenant, ne sont pas arrivés à un accord en ce qui concerne le degré de pertinence de l'équation Dieu = Tupan qui est en partie admise par Héléne Castres, dont l'interprétation centrale s'organise autour des croyances apocalyptiques des Guaranis (d'où le relief donné à Ia figure destructrice de Tupan); par contre, si l'on en croit Ia Iecture d'Alfred Métraux, d'Egon Schaden et de Léon Cadogan cette équation serait arbitraire et aurait été imaginée par les jésuites. D'après Curt Nimuendaju qui a partagé intimement Ia vie des Nandeva-Guaranis, au commencement du XXe siècle, Ia correspondance entre Tupan et le Dieu créateur chrétien est un produit de "l'imagination des missionnaires" et n'est confirmée dans aucun des récits qu'il a lui-même recueillis. Il est indispensable de consulter son ouvrage *As lendas da criação e destruição do mundo, corno Fundamento da Religião dos Apapocuva-Guarani.* (São Paulo, Hucitec-Edusp, 1988 -l'original allemand a paru à Berlin en 1914)_ (BOSI,2000 :85)

[75] Cette interprétation s'éclaire dans ce passage utilisé comme exemple par BOSI, à propos de l'œuvre d'Anchieta. Il raconte le cas de la conversion d'un très vieil Indien, habitant du village d'Itanhaém, dont l'âge aurait dépassé cent trente ans :

> « Nous lui avons dit que nous voulions le baptiser pour que son âme ne se perde pas, mais que, pour le moment, nous ne pouvions lui enseigner tout ce qui était nécessaire par manque de temps et qu'il se tienne prêt pour quand nous reviendrions. Il a été si heureux de cette nouvelle, qui lui semblait venir du Ciel, et il I'a si bien gardée en mémoire, que, quand nous sommes revenus et que nous lui avons demandé s'il voulait être chrétien, il a répondu avec une grande joie que oui, et que, depuis ce jour-là, il attendait cette heure, ( ... ) Ce qui I'a le plus marqué, c'est le mystère de Ia Résurrection, qu'il rappelait souvent, disant: "Jésus est le vrai Dieu qui a quitté le tombeau et est monté au ciel et ensuite il reviendra, dans une grande colère, pour brûler toutes choses." ( ... ) En arrivant à Ia porte de l'église, nous l'avons assis sur une chaise, à l'endroit ou l'attendaient déjà ses parrains en compagnie d'autres chrétiens. A ce moment, je Iui ai demandé de nouveau qu'il dise devant tous ce qu'il voulait; et il a répondu avec une grande ferveur qu'il

voulait être baptisé et que durant toute la nuit il avait réfléchi sur la colère de Dieu, qui devait se manifester pour brûler tous les hommes et détruire toutes choses, et sur le fait que nous devions tous ressusciter.

Après le baptême, le vieil Indien était persuadé que "de là il monterait au Ciel et, étant retourné chez lui, il s'est mis à pleurer et ses enfants et petits-enfants avec lui. » (Lettre au Général Diogo Lainez, de São Vicente, du 16 avril 1563. In: C*artas, Informações, Fragmentos Históricos e Sermões,* Itatiaia - Edusp, 1988, p. 199- 200)

Selon BOSI ce récit nous donne un exemple de la fusion du Christ, qui ressuscite individuellement, et de Tupan, qui détruit à l'échelle du Cosmos. (BOSI,2000 :86,87)

[76] BOSI a souligné que le jugement sur la vie religieuse des Tupis est un jugement généralisé, présent aussi dans des sources indépendantes comme Hans Staden, Jean de Léry, André Thevet, Gabriel Soares de Sousa, Gandavo.

[77] Boissons préparés avec du manioc.

[78] "Tupã" selon la tradition représente le tonnerre, qui est le son qui vient d'en haut. C'est une dévotion à la manifestation de la puissance divine dans la création. Par sa liaison avec le feu des éclairs, suivi du tonnerre, il se crée une association importante des expressions primordiales de la création: le son annonciateur et le feu qui représente Dieu et qui ensuite envoie l'eau par la tempête. Cette union de tous les éléments de la création a été remarquée par les prêtres missionnaires qui ont associé Tupã à Dieu dans leur pédagogie d'évangélisation acculturaliste.

[79] Dans l'introduction du troisième chapitre de l'ouvrage, intitulé "Influence sociale et populaire du type de l'indien brésilien au XVIe et XVIIe siècle", il explique comment a été construit le scénario de l'ouvrage. L'influence populaire et sociale des indiens en France est due principalement à leur présence continue dans les villes européennes, surtout les villes portuaires maritimes de France. Particulièrement à Dieppe, Honfleur, où il y avait de grands échanges entre marchands.

[80] RAGUSO, 2005 : 18, cite (Taylor 1989: 111)

[81] Parmi les exemples il faut souligner, durant l'invasion hollandaise, l'importance de la mission artistique composée de six peintres invités par Mauricio de Nassau. La figuration des fruits, animaux, forêts, marines, plantations, villes, forteresses, palais et la figure humaine nue a provoqué une vrai réaction d'extase et de curiosité dans les hautes sphères sociales européennes. Le thème de l'exotisme, l'exploitation des couleurs et lumières de différentes qualités ont été introduites dans la peinture à partir de ce moment. Le prince Nassau à offert 40 tableaux au Roi-soleil et cette collection a été exposée au Louvre. Le prince Nassau avait aussi présenté plusieurs tableaux brésiliens peints par Eckhout pour le roi du Danemark, Frederick Ill. Aujourd'hui, cette collection appartient au Musée National et au Musée Ethnographique de Copenhague. Pour se faire une idée du volume de ces œuvres, MELO FRANCO rapporte que rien que les tableaux à l'huile de Frans Post sont autour de deux cents, selon Argeu Guimarães.

[82] Selon MELO FRANCO, ces articles d'artisanat indien ont été valorisés comme des curiosités, utilisés comme objets de décoration. Différents armes et ustensiles des indigènes ont également été trouvés dans les maisons, en particulier en France. Montaigne, qui possédait plusieurs de ces objets a montré combien ils étaient répartis dans les châteaux et résidences de ce temps. Ces ornements ont influencé la mode européenne. Lery a cité une coiffure ayant pour nom « raquette » ou « ratepenade » que les femmes de France auraient copié sur la coiffure des Indiens du Brésil. De même, en 1745, Louis XV en a donné un bal en l'honneur du mariage du dauphin avec l'infante d'Espagne, dans lequel sont apparus de nombreux invités costumés en sauvages américains, parmi lesquels il y avait certainement des Brésiliens.

La transmission orale, les histoires fantastiques que les marins ont inventés, confirmées par la présence des indiens, ont créé une atmosphère de réalité convaincante en suscitant de nombreuses spéculations permettant une rapide transmission de 'bouches à oreilles'.

[84] « L'Éloge de la Folie est en partie un écho de cette vision paradisiaque, car la description qu'il a faite des habitants des « Iles afortunées » où est née la folie, s'apparente beaucoup avec la description que Vespucio a faite des sauvages brésiliens. » MELO FRANCO (2010 )

[85] La description de l'ile de l'Utopie est proche de la description de Vespucio de l'ile de Fernando de Noronha a Pernambuco.

[86] Karl Marx, dans son chapitre de « la genèse du capital », affirme que dans les quinze dernières années du règne de Henri VIII, pas moins de 72 000 personnes ont été pendues pour vagabondage et de mener une vie irrégulière. (L'accumulation primitive. Paris, 1924, pag. 40)(MELO FRANCO, 2010 :140)

[87] J. J. Rousseau - *Émile, Ou de l'Éducation,* Paris, 1929, págs. 11-14 .

[88] Il est cité Nicolas Grouchi, George Buchanan, a écrit un livre qui défendait les idées anticipatrices du contrat social de Rousseau, Jeronimo Osorio, Marc- Antoine Muret amigo de Ronsard, à qui il a dédié « Les Iles Fortunées ».(MELO FRANCA,2010 :169)

[89] Les premiers jours du Romantisme au Brésil sont dus à un groupe de jeunes étudiants brésiliens à Paris qui ont commencé un processus de rénovation littéraire, influencés par Almeida Garrett et par la lecture des romantiques français. En 1836, toujours à Paris, le même groupe brésilien a fondé un magazine "Revista Brasiliense de Ciencias, Letras e Artes", dont les deux premiers numéros ont mis en exergue: «Tout pour le Brésil et par le Brésil." C'était visiblement nationaliste. Dans la même année, au Brésil est publié le livre de poésie de Domingos José Gonçalves de Magalhães, considérant le moment historique dans lequel le romantisme a commencé au Brésil. "O Romantismo brasileiro". Editora Klick, São Paulo (1996)

[90] Freire, Gilberto – Introduction d'« Art des plumes et masques de danse des Indiens brésiliens » de Noemia Mourão. Imprimé dans les ateliers d'arts graphiques Bradesco – S. Paulo-Brésil.

[91] Max Georg SCHMIDT- Historia Del Comercio Mundial. Tr. Esp.- Barcelona, 1927

[92] "Les caraiba étaient des figures ambiguës, parce qu'ils pouvaient apporter la santé, beaucoup de nourriture et des captifs, mais également la maladie et la mort (Evreux, 1985: 250; Soares de Sousa 1987: 314). De même, les européens ont été craint pour introduire également des maladies inconnues (voir Anchieta 1988: 215; Francis Pires dans Navarro, 1988: 155). » Note nº 14. FAUSTO, 1998 :395)

[93] Les pionniers venus de Sao Paulo sont appelés"bandeirantes paulistas" à leur entrée au "sertão » du Nord-Est.

[94] *Acajutibiro* -cette dénomination est connue des Potiguara comme"terre du cajou amare", mais selon le professeur Pedro, du Village Ibykuara, la signification est "terre du cajou brave", c'est un type d'arbre de cajou natif qu'on trouve partout dans la région jusqu'à aujourd'hui.

[95] L'historienne Therezinha de Barcellos Baumann, dans son Rapport sur les Potiguara de la Baia da Traição, a fait référence à l'origine de la dénomination « Baia da Traição ». Dans la "Carte de Cantino" publiée en Europe en 1502 est mentionnée la rivière Paraiba sous le nom de Saint-Domingue et il n'est fait aucune référence à la « baie de la trahison ». Irineu Pinto Ferreira[95] et de nombreux auteurs estiment cependant que la région a déjà eu cette dénomination dès les premières années de la découverte, pour la raison que lorsque les Portugais sont arrivés là, ils ont été tués par les Indiens Potiguara qui y vivaient. Capistrano de Abreu[95] confirme que ces événements se sont effectivement déroulés en 150l, lors de l'expédition d'André Gonçalves. D'autres auteurs, comme le Père Galante, avancent l'hypothèse que l'événement a eu lieu en 1505 avec deux Franciscains. Bien que nous ne pouvons pas prouver que les dates soient exactes, ce qui semble indubitable est que les Portugais ont eu le sentiment d'avoir été trahis par les indiens Potiguara à cet endroit, ce qui s'est traduit historiquement par une nouvelle dénomination du site, qui, à la mesure de l'événement, a pris pour nom Baie de la trahison, en remplacement de *Acajutibiro*, plus familier pour les Indiens - mais le fait a déjà été noté en l519 parce que dans la "Carte Terra Brasilis," attribuée à Lopo Homem et publiée à Lisbonne à cette date, était bien indiqué Baia da Traição. En 1534, cette dénomination est déjà utilisée dans les documents officiels de la Couronne

portuguaise, comme on peut le voir dans la lettre de don de la capitainerie de Itamaraca à Pero Lopes de Souza. Dans les "Nouvelles du Brésil", publiés en 1587, Gabriel Soares de Souza dit : elle est appelée Baia par le Gentil Potíguar de Acajutibiro et les Portugais l'on nommé trahison, à cause des Espagnols et des Portugais qui, s'étant perdu sur cette côte, ont été exterminés ... " Mais cette expression est aussi associée aux liens créés par les échanges entre les Potiguara et les français.

[96] Les luttes de résistance des Potiguara sont largement rapportées dans les œuvres qui témoignent de cette époque. Le «Sommaire de l'armée" (1574/1587) se rapporte aux succès de la couronne portugaise dans les guerres de conquête de Paraiba, les craintes de la couronne en face de la présence du français et la bon accueil que les Potiguaras leur ont réservé. Il se réfère aussi aux activités répressives du gouvernement portugais à "copier" les Indiens Potiguara.

Les références aux potiguara sont présents dans tous les ouvrages des auteurs traitant de la Paraíba dans ces premiers siècles, comme Gabriel Soares de Souza (1587), Frei Vicente do Salvador (1627), Gaspar Barleus (1647), Elias Herckman (1639) et d'autres.

[97] L'historien français Paul GAFFAREL (1843-1920) soutient que ce fût un navigateur français, COUSIN, qui est arrivé le premier au Brésil en 1488. Nous avons consulté son ouvrage « Les découvreurs français du XIVe au XVIe siècle : côtes de Guinée, du Brésil et de l'Amérique du Nord » Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France.

Une synthése de l'histoire : Jean COUSIN était contemporain de l'Abbé Descaliers, né à Dieppe et il entra dans un ordre religieux attaché à une église de la ville. Etudiant en astronomie et en mathématiques, le voisinage de la mer et la fréquentation des marins ont dirigé sa recherche scientifique vers la navigation, l'amenant à fonder une école d'hydrographie. Mais il y a des controverses sur la contemporaneité de Cousin et Descaliers. Dans son argumentation, Gaffarel se réfère a une donnée géographique qui était connue des navigateurs ayant fait des échanges commerciaux avec les indiens :

« La tradition dieppoise, en efTet, se fonde uniquement sur le hasard d'un courant qui aurait porté Cousin sur le continent américain. Or ce courant existe : au large des Açores, naît en plein Océan un véritable fleuve maritime qui se dirige à l'ouest, vers la côte du Brésil, remonte au nord, contourne le golfe du Mexique, sort par le détroit de Bahama, et se déploie dans la direction de l'Europe. C'est le fameux Gulf-stream. Ses eaux sont animées par un mouvement constant de translation. Elles charrient d'énormes pièces de bois, des troncs d'arbres, des roseaux qu'on dirait abandonnés à la pente d'un fleuve continental. Un navire qui a pénétré dans ce courant n'aurait, pour ainsi dire, qu'à se laisser aller pour arriver des Açores au Brésil. Aujourd'hui la force et l'impétuosité de ces eaux sont bien connus et les navires, même à vapeur, qui font le trajet d'Europe au Brésil, s'engagent volontiers dans ce courant qui leur épargne du combustible et du temps, et l'évitent au contraire quand ils reviennent du Brésil en Europe. » (page 52)

L'affirmation de Gaffarel est principalement basée sur la présence d'un castillan nommé Alonzo Pinçon comme lieutenant de Cousin, d'une « expédition projetée par quelques négociants de cette ville, qui en confièrent le commandement à Jean Cousin. Pinçon, jaloux de son capitaine, avait essayé de soulever l'équipage contre lui. Cousin avait eu besoin de sa fermeté et de son éloquence pour contenir les mutins; au lieu de punir le traître, il le garda. (...) Or tout porte à croire que ce Pinçon est le même auquel Colomb confia, trois ans plus tard, le commandement d'un des trois bâtiments de sa petite escadre, et, dès lors, à quel jour correspond la découverte de notre capitaine dieppois ! » (page 54) Ensuite, Gaffarel se réfère à d'autres inexactitudes qui dénotent le caractère déviant de ce Pinçon, et finalement COUSIN a expulsé cet homme de son équipe.

Les Journaux de bord de Colomb font référence à la présence d'Alonzo Pinçon et son influence sur COLOMB par rapport à un changement dans la route du navire. « Colomb avait perdu tout espoir, lorsque tout à coup il fut accueilli par trois marins de Palos, habiles, prudents, renommés, qui devinrent ses amis, ses confidents et bientôt ses associés, est-ce donc que ces trois marins, égoïstes et calculateurs, auraient été séduits par l'enthousiasme communicatif de Colombo?(...) Or ces trois obscurs Castillans qui donnaient à Colomb ce que lui avaient refusé des souverains étrangers se nommaient Alonzo Pinçon, Vincent Yanez Pinçon et Martino Pinçon. L'un des trois frères, Alonzo, était sans doute l'ancien lieutenant de Cousin qui avait déjà entrevu le nouveau monde; pour le retrouver (...)consulté. On eût dit qu'il s'adressait moins à sa science qu'à ses souvenirs. Quand Pinçon insistait à plusieurs reprises, et notamment les 18 et 25 septembre et le 6 octobre pour qu'on cinglât vers le sud-ouest afin de trouver terre, n'était-ce pas qu'il se rappelait le grand courant équatorial, et voulait le retrouver pour être porté. » (pages 56, 57)

Il est transcrit dans le Journal de Colomb : « On quitta la route de l'ouest pour prendre celle du sud-ouest, du côté de cette terre que l'on croyait être à vingt-cinq lieues. » — « Martin Alonzo Pinçon exprima l'avis qu'il valait mieux naviguer au quart de l'ouest, dans la direction du sud-ouest : avant tout II fallait, dlt-îl, arriver à la terre ferme d'Asie ; on verrait les Iles ensuite. »(page 58)

GAFFAREL se demande si « Pinçon, lieutenant de Colomb, est-il bien le même que le Pinçon lieutenant de Cousin? En 1489 le Pinçon de Cousin fut renvoyé de Dieppe, et deux ans et demi plus tard l'escadre de Colomb entrait dans l'Atlantique : Pinçon avait donc eu le temps de revenir en Castille, de s'entendre avec ses frères et de préparer son expédition. Sans insister sur la similitude absolue du nom, à tout le moins fort probante, nous remarquerons encore que les caractères présentent une grande analogie ( hauteur, emportement, duplicité, mais aussi fermeté et persévérance. Si donc la chronologie, si les noms, si les caractères, si tout s'accorde à prouver l'identité des Pinçon, l'authenticité de la tradition dieppoise n'est-elle pas par cela même confirmée? » (pages 59, 60)

[98] STADEN, Hans- Duas Viagens ao Brasil. Trad.Angel Bojadsen. L&PM POCKT.Wolfhagen, le 20 juin de 1556, 166PP

[99] "Sumario das Armadas que se fizeram e querras que se deram na conquista do Rio Paraiba, escrito e feito por mandado do muito reverendo Padre de Cristo, o Padre Cristovão de Gouveia, Visitador da Companhia de Jesus de Toda a Provincia do Brasil". (1574/1587)

[100] La montagne alors appelée Capaoba s'appelle actuellement "Serra da Borborema", c'est un accident géographique très important dans la géopolitique de l'État de la Paraiba.

[101]« Les Indiens en sont venus à inventer d'ingénieux procédés pour colorer artificiellement les plumes de perroquets, selon La Condamine, avec le sang de certaines grenouilles, auxquels Ferdinand Denis donne le nom de rana tinctoria. (...) Koch-Grünberg a confirmé que les indiens du fleuve Noir retirent les plumes rouges des ailes des araras domestiques et frottent la zone avec de la graisse d'un certain poisson ou des crapeaux. Les nouvelles plumes deviennent d'une couleur jaune-orange et même déracinées ne redeviennent pas rouge ». (MELO FRANCO, 2000)

[102] L'auteur se rapporte à une lettre du vénitien Giovanni II Cretico, rédigée à Lisbonne en 1501, qui remarque déjà que les perroquets rapportés du Brésil étaient grands et colorés.

[103] Enfin, l'auteur souligne le cas du plus célèbre perroquet brésilien, rapporté par Maurice de Nassau qui a mérité l'honneur d'être pris comme exemple dans l'Essai sur l'Entendement Humain de Locke.

[104] La notion a été proposée par le muséologue Mario Chagas dans le « Mini-curso de Sociomuseologia » proposé lors du 4éme FORUM DE MUSÉOLOGIE (2010- Brasilia). Il a apliqué la notion développée par Waldisa Rússio Camargo Guarnieri du "fait muséal", entendu comme la relation établie entre l'homme et l'Objet, dans un scenario institutionnalisé, et la notion de Manuel Castells en "Musés connecteurs culturels de l'Espace et du temps".

[105] Deloche s'investit particulièrement dans le domaine de la muséologie, à partir des années 1980 notamment, en tant que membre du comité international pour la muséologie de l'ICOM /ICOFOM. Il a publié de très nombreux articles dans la revue Icofom Study Series, ainsi que pour le Dictionnaire encyclopédique de muséologie où il s'attache à définir nombre de concepts importants pour la muséologie, comme le champ muséal, la communication ou le musée comme institution, ainsi que le musée virtuel. Il a utilisé l'expression « Muséologie contractuelle » à l'occasion du Warkshop de l'ICOFOM à Berlin, en 1986.

[106] l'ICOIFOM, groupe d'études dont le centre d'intérêt est la Muséologie et l'objectif est de faire du musée un objet d'étude et de légitimer la Muséologie comme champ spécifique du savoir. La spécificité des objectifs de cette dernière se fonde sur des principes théoriques fondamentaux. Le groupe vise aussi à expliquer les rapports entre Muséologie et Musée par l'étude des différentes professions liées au travail dans les musées, mettant en rapport théorie et pratique.

[107] ICOM - Comité International de Muséologie – organe de l'UNESCO fondé en 1976.

[108] Le terme “socio muséologie” a été forgé en 1994 à Lisbonne. Sous la direction de Mário Coutinho et Cristina Bruno, entre autres, a été fondé le cours de Socio muséologie au Centre d’Études de Sociologie de l’Université Lusophone d’Humanités et de Technologies (ULHT); sa production a été divulguée par les Carnets de Socio muséologie.

[109] Les premières réflexions qui ont conduit au concept d’une Nouvelle Muséologie ont surgi dans la décade de 1960, avec des théoriciens comme Rivière et de Varine. La première expérience effective a été l’Écomusée du Cresout, en France. Mais on lit dans le document de création du MINON – Mouvement International de la Nouvelle Muséologie, que sa première expression publique a été la Table Ronde de Santiago du Chili, en 1972, séminaire organisé par l’ICOM pour discuter du rôle des Musées en Amérique Latine.

[110] Collecter Aujourd’hui pour demain (Symposium) Leiden, octobre 1984 ICOFOM STUDY SERIES- ISS 6 (Publication de l’ICOM, Comité International)

[111] position défendue par ICOFOM comme la politique culturelle des musées de l’Amérique Latine.

[112] DELOCHE fait référence à une expression utilisée par Stanislas Spero K. Adotevi, in « Les musées dans les systèmes éducatifs et culturels contemporains ».

[113] Z. *Stransky, « Avant-propos méthodologique », Workshop de l'ICOFOM, Berlin,1986*

[114] DELOCHE, Bernard- « Comme on a pu parler avec Rousseau de contrat social, et plus récemment de contrat naturel avec Michel Serres, il est sans doute permis aussi de concevoir un contrat muséal. *Aussi n'avons-nous pas à nous demander ce qu'est la muséologie, nous devons plutôt nous dire qu'elle ne sera que ce que nous la ferons ! »pag.137*

[115] On appelle les *musealia* les objets de musées que le musée transforme en expôts.

[116] Principe soutenu par la « Déclaration de Caracas », rencontre réalisée par l’ICOFOM / /ICOM /UNESCO en 1993.

[117]Selon L’archéologue Gabriela MARTIN (1996). La diffusion de la Culture Aratu dans le Nord-Est touche tout le littoral de Bahia, et pénètre l’intérieur allant jusqu’à la région de Rio Grande et la dépression de São Francisco. Cette affirmation se base sur des recherches déjà réalisées, qui ont montré qu’il y avait des traces de la tradition Aratu à Rio Grande do Norte et à Pernambouc. Du fait que Paraíba se trouve juste au milieu de ces deux Etats, il devient évident que cette tradition y a aussi existé. Toutefois, aucune référence n’a été reliée à la Tradition Aratu dans l’Etat de Paraíba. Idem pour la Tradition Tupiguarani, qui d’ailleurs est plus récente.

[118]. Cette étude fait partie du contexte scientifique qui a été défini pour le Programme Régional de l'Archéologie du bassin de la fleuve Paranapanema, État de São Paulo. Le projet est né dans le Musée Paulista, Université de São Paulo, qui est responsable de la création du Centre Régional pour la recherche archéologique Mario Neme - dans Piraju, São Paulo et fait maintenant partie du nouveau Musée d'Archéologie et d'Ethnologie de la même université.

[119] L’expérience en ethnoarchéologie est déjà avancée dans d’autres pays mais elle est récente au Brésil. Des travaux plus avancés se développent à l’Université de Santa Catarina au travers du LINTT (Laboratoire d’Études Interdisciplinaires en Archéologie), du LEIA (Laboratoire des Études Interdisciplinaires en Archéologie) du LABHIN (Laboratoire de l’Histoire Indigène).

[120] A partir de la Rencontre Internationale de l’Unesco, organisée par l’ICOM, connue comme la « Table Ronde de Santiago de Chili, » se sont formées les bases pour les échanges conceptuels qui ont donné une nouvelle place aux musées, étant considéré « que le musée est une institution au service de la société, qui est une partie intégrante et possède en lui-même les éléments qui permettent de participer à la formation de la conscience des collectivités qu'elle dessert; elle peut contribuer à engager ces communautés en action, plaçant ses activités dans un cadre historique permettant de clarifier les problèmes actuels, à savoir relier le passé au présent, s’engager dans des changements structurels en cours et causant d'autres changements au sein de leurs circonstances nationales respectives; » (Table Ronde de Santiago de Chili, ICOM, Santiago, 30/05/1972)

[121] Principe préconisé par la Déclaration de Caracas (ICOFOM /ICOM /UNESCO,1993) précisant le rôle des musées en Amérique Latine.

[122] Par la Provision du 12 octobre 1727, le Roi de Portugal, D. João V a prohibé expressément l'usage de la langue tupi entre les colons.

[123] Les données proviennent du "Cours de Muséologie Sociale » du Programme d'Éducation Continue à distance du Portail Éducation du Ministère de l'Éducation.

[124] BARBOSA RODRIGUES- "Paranduba Amazonense", II Anais da Biblioteca Nacional, volume XIV, n.2, Rio de Janeiro, 1890. (citation de CASCUDO, 1978:79)

[125] Frei Ivo d'Evreux - *Viagem ao Norte* do *Brasil,* 12<2-123, trad. de César Augusto Marques, Rio de Janeiro, 1929(citation CASCUDO, 1978:80).

[126] Cette expression est normalement utilisée pour désigner une maison en paille ou de terre, déjà en ruine.

[127] c'est une construction traditionnelle des indiens, de forme circulaire, bâtie dans une structure de bois et couverte de paille de palmier.

[128] Selon Brandão, pour les Guarani, les forêts ne sont pas toujours un site mystique et religieux."C'est sseulement après avoir subi la puissance de la conquête coloniale, menée contre leur volonté, que les Guarani ont transformé un endroit bien connu de la nature - Forest - en un endroit désiré de la religion: une terre inconnue, mais symboliquement réelle, libre, avant tout et surtout de la présence puissante et mauvaise des hommes blancs. Ainsi, la terre sans les blancs, lieu ancestral de la chasse, devient le lieu mystique de déni de tous les maux, à commencer par le mal de la mort "(Brandão, 1994, p. 291).

[129] La "jurema" est un arbuste que l'on trouve sur la côte, mais elle est typique dans les régions « agreste » et "caatinga" du Nord-Est. La jurema "comme une arbre sacré, détient toute une mystique et gagne tout un symbolisme résultant des représentations qu'elle porte. Représentations générés par des groupes indigènes, répandues et repensées dans les cultes afro-brésiliens "(ALBUQUERQUE, 2002, p. 177). Pour plus d'explications sur le sujet jurema, consulter Mota et Barros (2002), Grünewald (2002); Nascimento (1994), Albuquerque (2005). ( BARCELLOS, 2005 )

[130] Tel que rapporté par Humberto Nascimento, l'Tiure, qui a participé activement aux travaux comme assistant direct du Cacique Severino. Il emporte un fichier avec une abondante documentation constituée par le matériau véhiculé par la presse à l'époque.

[131] A la seconde moitié du XIXème siècle, les indiens Potiguara et leurs terres ont été menacés ; ils ont alors obtenu de l'Empereur D. Pedro II, à l'occasion de son passage dans l'État de Paraíba, en décembre 1859, en s'appuyant sur la mémoire des indiens, qu'il rende aux Potiguara 57.600 ha de ces terres, en deux lotissements de São Miguel e Monte-Mór. C'est ce territoire que les Potiguara reconnaissent comme leur territoire traditionnel. (Barcellos, 2005)

[132] Ce processus est accompagné par une dynamique qui implique des partenariats avec des institutions, organisations non gouvernamentales, politiques publiques, par une forme plurivalente de guerre (AMANDA MARQUES, 2009).

[133] Bandeira relève le niveau d'intégration des Potiguara à la vie régionale, mais il met en évidence le caractère isolé et indifférent de la manière dont ils se comportent, en localisant justement en ce point leur spécificité ethnique. "Quatre siècles de civilisation occidentale sont passés par ces índiens (...) et, cependant, ils sont des Indiens purs, des Indiens rugueux, des Indiens sauvages, avec leur société à part et tellement autre que la nôtre, (…) Dans ces fêtes domestiques on remarque surtout la dépendance des Potiguara à leurs habitudes ancestrales. Ils dansent et chantent comme des Indiens. Ils utilisent des instruments de musique en plus des instruments indigènes ... le"zambê" et le "puita" qui sont l'accompagnement préféré de ces chansons et de ces sambas. (...) Avec cette musique élémentaire ils se réjouissent des nuits entières, donnant l'impression à ceux qui les contemplent, d'un rite barbare en pleine jungle. (MAIA, MOONEN, 1992 :186)

[134]Le Toré “est diffusé depuis le littoral du Ceará (Tapeba e Jenipapo- Kanindé) jusqu’à l’intérieur de Minas Gerais (Xakriabá e Xukuru-Kariri) et du littoral de Paraíba (potiguara) jusqu’á le Sertão du fleuve São Francisco, dans ses îles et ces marges (Tuxá, Tumbalalá, Xokó, Truká, Kariri-Xokó), les marais (pankararé, Pankararu, Jeripankó; Kiriri, Kaimbé) et les montagnes (Atikum, Xukuru, Kapinawá, Kambiwá, Pipipã) Malgré ce vaste champ de diffusion, chaque groupe ethnique a un toré propre et singulier, irréductible à quelque autre peuple, mais, cependant, capable de permettre le dialogue et l’échange d’expériences entre les membres de groupes distincts.” Palitot, Todos os pássaros do céu. In Toré. Regime encantado dos índios do nordeste; 2005 : 187)

[135] Est nommé « indigéniste » un travailleur de l’institution publique qui a une fonction de soutien aux indiens, et « indianiste » le chercheur indépendant dédié à la cause des indiens.

[136] L'article 210, chapitre 3, titre 8 "L'Ordre Social", prévoit l'éducation, la culture et les sports, le réglage des contenus minimaux pour l'enseignement fondamental, en assurant une formation de base commune et le respect des valeurs culturelles et artistiques, nationales et régionales. Et l'article 2 prévoit que l'école primaire régulière est enseignée en portugais, mais garantit aux communautés indigènes l'utilisation de leur langue maternelle et leurs propres processus d'apprentissage. En ce qui concerne la culture -article 215- l'État doit assurer à tous le plein exercice des droits culturels et l'accès aux sources de la culture nationale et doit appuyer et favoriser l'appréciation et la diffusion des expressions culturelles. Il doit protéger les expressions des groupes populaires indigènes et afro-brésiliens, et d'autres participants dans le processus de la civilisation nationale.

[137] SIL *Summer Institute Of Linguistics* – Le SIL, institution américaine qui s’est installée au Brésil pendant la dictature militaire, « conjuguait les méthodes linguistiques au prosélytisme religieux, et elle s’est mise aussi au service des politiques officielles quant à l’intégration des peuples indigènes à la société nationale. » (MEDEIROS, 2013 :27 )

[138] « Parmi les organisations qui ont émergé dans cette période, nous mettons en évidence plusieurs organisations non gouvernementales fondées par des anthropologues et entités de la société civile pour soutenir l'Indien, comme l'organisation de laïcs à l’époque de l’ Opération Anchieta, actuelle Opération Amazonie Native (OPAN), fondée en 1969, et le Conseil Indigèniste Missionnaire (CIMI), organe consultatif de la Conférence Nationale des Évêques du Brésil (CNBB), créé en 1972. Le CIMI est venu de l'engagement des membres de l'Eglise Catholique avec la «Théologie de la Libération», dans le même modéle que les Communautés Ecclésiales de Base (CEBs) et et la Commission Pastorale de la terre (CPT) la Commission Pro-indienne de São Paulo (CPI / SP), en 1978; la Commission Pro-indienne d'Acre (CPI / ACRE) en 1979; le le Centre œcuménique de Documentation et Information (CEDI) en 1979, l’actuel Institut Socio-Environnemental (ISA); l'Association Nationale pour le Soutien des Indiens de Porto Alegre (ANAI / POA) en 1977 et l'Association Nationale de Action Indigeniste de la Bahia (ANAI / BA), en 1979; le Centre de Travail Indigeniste (CTI, 1979); l'Institut d'Études Socioéconomiques (INESC) en 1979; et le Groupe de Travail Missionaire Évangélique (GTME), également en 1979. Plusieurs chercheurs des universités comme l'Université de São Paulo (USP), l'Université d'Etat de Campinas (UNICAMP) et l'Université Fédérale de Rio de Janeiro (UFRJ) ont également contribué avec des services consultatifs d'experts, en particulier dans l'éducation. » (MEDEIROS, 2012 :28)

[139] « L’obligation de l'enseignement bi-langue, le portuguais et la langue maternelle, dans les écoles indigènes est une procédure légale mais dans une perspective assimilationniste. Après la phase d’alphabétisation, le cours continuait en portuguais avec des professeurs non-indiens dont le contenu de l’enseignement a contribué à l’oubli des traditions ». (MEDEIROS, 2013 : 28 )

[140] « Les premières expériences alternatives de l'éducation des autochtones ont commencé dans les années soixante-dix, liées à la préservation de la culture, à la défense de la terre et à l'autodétermination des peuples autochtones. A ce moment, à l’initiative des dirigeants indigènes et avec l'appui des organisations indigénistes telles que le CIMI et l’OPAN, ainsi que les consultations spécifiques des universités comme l’UFRJ dans les domaines de la linguistique et de l'éducation bilingue, l’UNICAMP dans les domaines de la linguistique, l’ethnoscience et de la pédagogie, et de l'USP, ont émergé des actions spécifiques, en particulier dans la région amazonienne.

A partir de ces expériences ont eu lieu les Rencontres, Réunions et Assemblées en faveur de l'éducation des indiens, qui ont contribué à accentuer la mobilisation des leaders et à élargir la liste des demandes de la population qu'ils représentent. Ce

processus d'articulation des dirigeants indigènes a été la clé de la création du Mouvement indigéniste au Brésil. »(MEDEIROS, 2013 : 29 )

[141] Récemment a été approuvé par la Commission de la Constitution, Justice et Citoyen de la Camera des Député Fédérale, le projet de loi qui déclare Paulo Freire comme le patron de l'Éducation Brésilienne.

[142] Elle comporte 11 *Campus* Universitaires, localisés dans les villes de Cáceres, Alto Araguaia, Alta Floresta, Barra do Bugres, Colíder, Juara, Luciara, Nova Xavantina, Pontes e Lacerda, Tangará da Serra e Sinop. En plus de ces *Campus*, la UNEMAT a 12 Unités Pédagogiques, dans les villes de Aripuanã, Campo Novo dos Parecis, Confresa, Jauru, Juína, Lucas do Rio Verde, Mirassol D' Oeste, Poconé, Sorriso, Vila Rica, Jaciara, Tapurah, et 02 Pôles de Soutien Présentiel d' Enseignement à Distance, localisés a São Félix do Araguaia e Nova Xavantina.

[143] Selon Boaventura dos Santos, en Occident, la critique de la raison à la fois métonymique et de la raison proleptique a une longue tradition. Pour se limiter à l'ère moderne, il peut être remonté au romantisme et apparaît de différentes façons chez Kierkegaard, Nietzsche, dans la phénoménologie, dans l'existentialisme et dans le pragmatisme. L'indolence des débats consiste généralement en ce qu'ils ne considèrent pas la décontextualisation de la raison comme quelque chose séparé de la réalité et au-dessus. Voilà pourquoi, à mon avis, la critique la plus éloquente vient de ceux pour qui les raisons métonymiques et proleptiques ne sont pas simplement un artefact intellectuel ou un jeu, mais l'idéologie qui se cache derrière un système brutal de domination, le système colonial. Mahatma Gandhi et Marti (1963) sont les deux voix les plus éminentes de cette critique.

[144] L' UNEMAT, un établissement public d'enseignement supérieur créé en 1979 avec le statut d'université depuis 1993 (Loi complémentaire n ° 30 du 15 Décembre 1993 - mise à jour par la loi n ° 319 du 30 Juin, 2008), est lié au Secrétariat d'État des Sciences et de la Technologie (SECITEC) et dont le siège est dans la ville de Cáceres, haute région du Pantanal. Les cours ont lieu en partenariat avec la Fondation Nationale de l'Indien (FUNAI), Département de l'Éducation Permanente, de l'Alphabétisation et de la Diversité (SECAD) du Ministère de l'Éducation (MEC), la Fondation Nationale de la Santé (FUNASA), Secrétaire de l'Education de l'État du Mato Grosso (SEDUC / MT), Secrétaire de l'État des Sciences et de la Technologie (SECITEC) et la Mairie de la Ville Barra de Bugres. Les cours comportent des enseignants et des chercheurs de l'UNEMAT et plusieurs Établissements d'Enseignement Supérieur (IES) du pays (MEDEIROS, 2013)

[145]Pendant la semaine du cours, a été abordé: le contexte historique de l'émergence de l'anthropologie en Europe et dans les Amériques; les principales écoles théoriques de l'anthropologie; les principaux concepts de l'anthropologie; la caractérisation anthropologique des peuples autochtones au Brésil; les enjeux actuels de l'anthropologie: la nature et la culture, les connaissances traditionnelles et les connaissances scientifiques et le patrimoine culturel autochtone.

[146] "Toda la existencia de los pueblos antiguos y en general de los pueblos tradicionales está dominada por dos ideas clave, las del Centro y el Origen. En este mundo espacial en que vivimos, cada valor se refiere de alguna manera a un Centro sagrado que es el lugar donde el Cielo ha tocado Ia tierra. Lo mismo ocurre respecto al Origen,que es e! momento casl íntemporal en que el Clelo estaba cercano y las cosas terrestres eran todavia semicelestes. Ser conforme a la tradición es permanecer fiel al Origen y por este mismo motivo situar-se en el Centro; mantenerse en la Pureza primera y en Ia Norma universal. En el comportamiento de los pueblos anttguos y tradlclonales todo se explica ,dlrecta o indlrectamente, por estas dos ideas, que son como los puntos de referencia en el mundo inconmensurable y peligroso de las formas e el cambio. " (SCHUON, Frithjof,1980

[147] Os Potiguara pelos Potiguara (Les Potiguara par les Potiguara). Publié par Gerlic, Sebastián e Zoettl, Peter Anton (orgs.) Índios na visão dos índios: Potiguara Salvador: Thydêwá, 2011 1a edição

[148] Ethnographie de classe à UNEMAT, Janvier 2010.

[149] Les enseignants indigènes sont organisés à travers le OPIP (Organisation des Professeurs Indigènes Potiguara). Selon Rosildo Potiguara, enseignant et coordinateur executif de l'OPIP (a l'année 2012) l'Organisation travaille avec les trois municipalités, il y a

34 écoles, 9 Etats et 25 municipalités. Mais il n'y a pas un curriculum unique pour l'éducation indigène, chaque école a son programme.

[150] Site http://www.ccae.ufpb.br/cursos/antropologia.html

[151] A travers l'étude du cas de reprise du village des Trois Fleuves, étudié dans le mémoire de maîtrise de la géographe Amanda Marques, on remarque que le processus de lutte pour la démarcation du territoire, revendiqué à partir de 1993, a fortement favorisé la structure d'apport confirmée par l'UFPB.

[152] « La reprise de 2012 a été développé en raison de la proximité a la maison des participants sans nécessité des transports publics, certains sont allés à pied, les autres de motos et même à vélo, le personnel du São Francisco le village plus éloigné, avait eu le besoin d' une navette pour les prendre. Une seule fois le Cacique Cidinho a obtenu de la FUNAI un tracteur avec un chariot et a pris le personnel d'environ 25 personnes. Mais les gens du village Brejinho, dont le chef, qui me échappe désormais le nom, est venus de voiture et ont participé par leur plein gré.

Comme les travaux d'ouverture des sentiers se développent de plus en plus, on entend souvent des comentaires sur la manque de participation du Cacique Général Sandro, que l'on remet en question tout le temps, à toutes les réunions que nous avons eues à São Francisco. Il apparaît soudainement avec un camion plein de gens de São Francisco, Forte et Caieira, avec beaucoup de nourriture, de grands pots remplis. Nous avons pensé qu'il avait rejoint définitivement le travail. Grande erreur, il était juste sur une scène. Ce même jour, la police était sur les lieux, avec le directeur de l'Usine. La police est arrivée pour demander le «cacique». Je lui ai dit que le travail n'a pas de Chef, n'a eu aucun leader, il pourrait parler à une femme, peu importe, il était un mouvement de tous. Le Cacique général a écouté, mais est resté en elle. Ita parlait, une femme a parlé, Chico aussi, mais lui (Sandro) n'a rien dit. » ( TIURÉ, 4/2/2013)

[153] Dans le Répertoire spécial d'Information nº 014/119/ARE/SNI – Répertoire Confidentiel du SNI (Service National d'Information) 13/08/1982) sont communiquées les activités développées dans les territoires de tension foncière de l'État de Paraiba.

Il est communiqué qu'il y avait un changement de chef du Poste Indigène, par Paulo de Tarso, indien de la Tribu FULNI-O, (Pernambuco), fonctionnaire de la FUNAI et le 04/08/1982 a été créé le Conseil Tribal Potiguara sous la direction de Paulo de Tarso. Les 27 membres du Conseil (représentant 9 villages) ont discuté l'expulsion de TIURÈ de la réserve indigène, la fin du déboisement pour la vente du bois, et ont planifié la prochaine réunion sollicitée par la FUNAI à propos de la Police Fédérale pour suspendre les « irrégularités ».

[154] Cette documentation est accessible aux personnes qui sont directement citées, dans notre cas c'était Tiuré, qui a réuni les documents et m'en a donné une copie. Il est arrivé avec une demande de réparation auprès de la Commission de l'Amnistie du Gouvernement Fédéral et actuellement il a déjà obtenu cette reconnaissance, il est amnistié.

[155] Tiuré était indépendant, mais pour la réalisation de ses projets, il a cherché l'appui de l'organisation étrangère OXFAM et de l'organisation indianiste brésilienne CTI.

[156] Tiuré, en interview (4/2/2013), ma expliqué : « mon travail consistait à conseiller Severino Fernandes, à l'informer des situations externes, soit sur le mouvement indigène, soit au niveau du gouvernement. Il y avait constamment des réunions d'évaluations. J'ai également été un agent de liaison avec la société, que ce soit à l'université, l'église, etc., et pour mon propre compte, j'ai documenté (photographier et filmer). Aussi j'ai été intermédiaire dans nos rencontres avec l'organisme public, en particulier la Funai à Brasilia (...)Le CIMI du nord-est une fois nous a prêté une voiture et un projecteur de film pour moi et Chico ( le Pajé) pour faire un voyage à travers les villages du nord-est, pour faire connaître le travail. »

[157] « Le travail sur la santé menée par Kelma,( elle est infirmière) mère de mon fils Ajrom, a consisté dans le renforcement des savoirs traditionnels (herbes, des prières, etc.) et la formation de certaines femmes dans le travail de prévention et de contrôle des maladies (vers, etc.) et de suivi lorsque la grossesse et les maladies demandaient un changement de traitement à João Pessoa, où elle avait une amie médecin, qui donnait des consultations dans son bureau privé de médecin (homéopathie) et à l'hôpital universitaire, où il travaillait.

Kelma était une personne très calme et humble dans son travail, pensant toujours que son travail faisait partie de la prise de conscience du village dans la lutte pour les droits fonciers, elle a écrit très peu, et n'a pas publié son travail, je pense qu'il est d'une importance incroyable comme travail pionnier au Brésil avec le respect dû aux traditions et coutumes locales.

Avant de venir vivre ici, Kelma avait déjà fait le travail avec les Indiens Surui, également dans le domaine de la santé. Au début, elle n'avait pas de soutien financier, mais faisait quand même le travail, après nous en avons parlé à l'Oxfam et son projet a été incorporé à la lutte d'auto-démarcation.» (TIURÉ en interview le 4/2/2013).

[158] Décret. 88118 du 23 Février 1983/ Ordonnance Interministérielle 2/83.

[159] Ordonnance 1503 / E du 13/05/83.

[160] Dans les années 1970, j'étais un employé de la FUNAI, et là, je pouvais voir la politique officielle de la dictature en relation avec les Indiens. Impossible de vivre avec elle, et j'ai quitté l'institution. Invité par le chef d'un village Parkatejê, je suis parti pour l'Amazonie, aider les indiens à s'organiser pour combattre l'armée. Le village était dans le sud du Pará, une région déjà marquée par la lutte contre le mouvement de guérilla Araguaia. C'était une région où la présence de l'armée était forte. (Entretien de La "Carta Maior" le 02.08.2012)

[161] Il y avait un colonel nommé Amauri, chef de la Funai à Belém, qui a utilisé toutes les méthodes pour l'exploitation, par exemple, de l'or et de la noix de la châtaigne, obligeant les Indiens à travailler sous le système de l'esclavage. Il faisait usage de la répression, de la violence arbitraire... le groupe Parkatejê était déjà considéré comme détruit. De 1964 à 1975, l'ethnie a perdu plus d'un millier de personnes. Un processus de décimation qui était déjà en cours dans la tactique de la dictature de l'occupation de l'Amazonie, avec de grands projets tels que Transamazônica. Et tout ce projet, je l'ai vu à la Funai quand j'ai travaillé là-bas, était un projet dicté par les Américains. J'ai eu accès à plusieurs documents. Je ne pouvais pas lire l'anglais, mais j'ai compris les rapports de l'attaché militaire des américains au Brésil. Donc, il y avait déjà une intention d'occuper cette zone pour l'exploitation de grands projets tels que Carajas, Tucuruí, les grandes transmissions, le chemin de fer, Serra Pelada ... et les Indiens étaient une entrave parce qu'ils occupaient la région.

[162] Dans la forêt, l'armée a utilisé toutes les atrocités possibles, parce qu'ils pensaient que cela allait être entièrement couvert, il n'y aurait pas de témoins et que cette histoire ne viendrait jamais au jour, comme cela se passe aujourd'hui. Et ils ont forcé les Indiens, par exemple, pour les aider à éliminer la guérilla. Ils ont mis les Indiens à espionner, comme des voyous, pour identifier les camps. Comme ce fut le cas de la Surui. (...) Les Surui ont été bâillonnés à l'intérieur de leur propre territoire et forcés de traquer les guérilleros avec lesquels ils avaient déjà établi des contacts et des relations d'amitié. Parmi les guérilleros, il y avait les dentistes, les médecins qui ont maintenu des relations amicales avec eux. (...) Et l'une de leurs actions, était d'être les éclaireurs pour trouver le camp, alors que l'armée en les suivant prenait les guérilleros par surprise les laissant sans réaction. L'armée a exécuté chacun d'eux et a même forcé les Indiens à assister au rituel de couper la tête. Quand je suis arrivé dans le village quelques années plus tard, ce rituel affectait encore beaucoup les Surui. Ils le ressentaient comme une pratique tellement barbare contre un autre être humain, qu'ils ne pouvaient pas le surmonter.

Je suis allé dans un cimetière de la guérilla en compagnie de Surui. Nous faisions une enquête de la zone Surui pour voir s'il y avait possibilité d'extraire La châtaigne. Nous l'avions déjà fait avec les parkatejês, qui sont voisins, et ils voulaient aussi une source de revenus propres, pour ne pas devoir toujours compter sur la Funai. Et je fus affecté pour aller les aider. Nous avons beaucoup marché à travers les bois, et dans l'une de ces promenades, le groupe qui était avec moi a dit, "Tiure, voici où sont enterrés les camara." Camara sont les Blancs qui se trouvaient dans la zone, les guérilleros do Araguaia. Ils devraient y avoir encore certains de ces Indiens qui vivent aujourd'hui. Ils étaient plus âgés que moi. Et si j'ai 63, il doit avoir 70 ou 80 ans. Je pouvais voir qu'il n'y avait pas de fort et à la place, il y avait des tombes peu profondes et sur le bord d'une rivière. Bien sûr, plus tard, les Indiens ont vu revenir des militaires aussi là-bas pour leurs "opérations de nettoyage", l'enlèvement des os. Mais l'armée n'avait pas trop approfondi. Bien qu'il puisse y avoir des traces de la présence de la guérilla là. Dans ce cimetière particulier, je savais qu'il avait été enterré trois guérilleros.

[163] Tiuré est fils d'un indien Potiguara et d'une blanche. Sa famille est d'origine de Rio Grande do Norte (S. José do Mipibu). Il y a des Potiguara à Rio Grande do Norte et à Ceará. Les Potiguara de Rio Grande do Norte ont obtenu leur reconnaissance récemment, et les Potiguara du Ceará sont déjá reconnus.

[164] En 1988, "Réquiem para os Potiguara" (Révue HORIZONTE/UFPB, Vol.2. n.1, pp.6- 14),

[165] Portaria 03/91 de 24 de avril de 1991

[166] Processus nº91.000.2975-0 3º Vara Federal

[167] Association des Planteurs de Canne à Sucre

[168] Principe soutenu par la « Déclaration de Caracas », rencontre réalisée par l'ICOFOM / /ICOM /UNESCO en 1993.

[169] Le Toré "est diffusé depuis le littoral du Ceará (Tapeba e Jenipapo- Kanindé) jusqu'à l'intérieur de Minas Gerais (Xakriabá e Xukuru-Kariri) et du littoral de Paraíba (potiguara) jusqu'á le Sertão du fleuve São Francisco, dans ses îles et ses marges (Tuxá, Tumbalalá, Xokó, Truká, Kariri-Xokó), les marais (pankararé, Pankararu, Jeripankó; Kiriri, Kaimbé) et les montagnes (Atikum, Xukuru, Kapinawá, Kambiwá, Pipipã) Malgré ce vaste champ de diffusion, chaque groupe ethnique a un toré propre et singulier, irréductible à quelque autre peuple, mais, cependant, capable de permettre le dialogue et l'échange d'expériences entre les membres de groupes distincts." Palitot, Toré Potiguara,....

[170] « Preguiça » tradution « paresse »

[171] Principe soutenu par la « Déclaration de Caracas », rencontre réalisée par l'ICOFOM / /ICOM /UNESCO en 1993.

[172] L'organisateur de la nuit de la fête. C'est la personne que reçoit les offrandes pour acheter la nourriture, les boissons, les feux d'artifices, etc...

[173] Il est opportun de citer les paroles de Michel MAFFESOLI, prononcées lors de la présentation de « Les formes élémentaires de la vie religieuse » (DURKHEIM,1991). Il s'agit de ces éléments immatériels, favorisant « l'interpénétration des consciences », expression de Durkheim qui a été reprise par Maffesoli pour expliquer l'efficacité du symbolisme pour assurer la cohésion de l'ensemble. Situation paradoxale, où la consistance d'un ensemble social vient essentiellement d'une force invisible qui prend corps social. Les auteurs portent surtout leur attention aux rituels, qui servent de moyens d'anamnèse à l'être-ensemble. Selon Maffesoli, leur accentuation souligne la vitalité des formes de socialité.

[174] En soulignant la dialectique de l'homogène et de l'hétérogène, l'auteur adopte une approche différente de la vision unilatérale de la critique sur la modernité. Pour la compréhension de l'impact de la globalité sur le local nous choisissons d' insister sur l'effet de ces interférences.

[175] "Le Pouvoir de La Culture pour Le Dévéloppement". document de l'UNESCO

[176] Conférence Rio +20- Conférence de les Nations Unis sur le Dévéloppement Durable – Rio de Janeiro, Brasil, 13 a 22 de juin, 2012 .

[177] Selon la séquence: "quilombolas"- les héritiers des esclaves africains qui habitent depuis la fin de l'esclavage dans des communautés réculées . "ribeirinhos"- Ceux qui habitent près des marges des fleuves, travaillent dans l'exploitation des ressources naturelles de l'environnement s'appelent les, "seringueiros"- les récolteurs de caoutchouc dans la forêt .sont nommés les "castanheiros"- les récolteurs de la chateigne du « pará ». "vaqueiros"- les "cow-boy" "piaçabeiros"- ceux qui font la récolte de « piaçaba », une espéce de fibre de palmiers sont,"quebradeiras de côco babaçu",- ceux qui cassent le côco de babaçu constituent les communautés de "faxinais" et de "fundos de pasto"- les groupes humains qui habitent dans les environs de leurs espaces de travail et y pratiquent l'élevage.

[178] Une modalité de dispute par vers traditionelle des régions à l'intéreur du Nord-est.

[179] L'arbre que produit Le fruit mangaba

[180] L'arbre que produit Le fruit cajou

[181] on appelle les *musealia* les objets de musées que le musée transforme en expositions.

[182] le Toré a été documenté à travers plusieurs ressources (filme, photographie, enregistrements, cahiers d'annotation) par l'équipe de la Mission de Recherches Folkloriques du Département Municipal de Culture de São Paulo. « Ils ont été détaillés par les États du Nord et Nord Est du Brésil afin de collecter le plus grand nombre possible de manifestations folkloriques. L'État auquel la Mission a consacré le plus de temps était à Paraiba. Ils sont restés du mois de mars à mai de 1938, et ont parcouru 18 Villes du littoral au Sertão. Dans ces registres il est mentionné que du 10 au 13 mai l'équipe est restée dans le Département de Rio Tinto, São Francisco, Baía da Traição et Mamanguape, en passant les journées du **11** et du 12 a registrer le « Coco » et le Toré au village de São Francisco. C'est la première fois qu'il a été fait plusieurs registres du Toré des Potiguara, et c'est aussi la première fois que cette expression apparait liée à une pratique du groupe. »(Palitot)

[183] Le "coco" est une danse populaire comme le Toré, le coco se danse avec une disposition en formes circulaire, en se donnant les mains

[184] La "Casa de Farinha" (maison de la farine)'est l'endroit où la communauté produit ensemble la farine de manioc.

[185] ANO 04 Nº 41 Boletim Informativo da Sociedade Paraibana de Arqueologia SPA- Novembro de 2009

[186] Le sondage a eu lieu du 18 au 21 et du 26 au 29 novembre 2009 et pendant les travaux de recherche, les chercheurs ont été accompagnés par le Cacique Antonio Ferreira da Silva (Marcelino), du village Acaîutibiró, et par le chef du bureau de la FUNAI, Prof. Josaphat Padilha Freire.

[187] Les restes de céramique ont été trouvés près des Villages Silva et Acajutibiro, selon Mms. Marcelino qui accompagnait cette recherche archéologique.

[188] Palitot, Estevão Martins et Souza Junior, Fernando Barbosa -Tous les Oiseaux du Ciel: le Toré Potiguar**,** in Toré: regime enchanté de L'Indien du Nordeste. Organisateur: Rodrigo Azeredo Grünewald. Recife: Fundaj, Editeur Massangana, 2005.

[189] MARTIN, Gabriela- Pré- História do Nordeste do Brasil.. Ed. Universitária, Recife, 1996, 396p.

[190]Carlos Estevão de Oliveira, illustre natif de Pernambouc (né en 1880), a exercé plusieurs professions (juriste, journaliste, ornithologue, ichtyologue, archéologue et ethnographe

[190] Gabriel Soares de Sousa, **in** Tratado Descritivo do Brasil em 1587, pág. 312

Maria de Fátima dos Santos CHIANCA

# TRADITION ET CONTRADITION DE LA MODERNITÉ DANS LE NORD-EST DU BRÉSIL


## Résumé

La thèse se situe dans le domaine de la sociologie appliquée, la socio-muséologie, pour guider un projet muséologique visant à l'autonomie des Indiens Potiguara. C'est un peuple qui est à l'origine une « communauté de parentage » et qui veut conserver son « appartenance raciale ». Mais il a développé un processus de formation d'une identité ethnique distincte, résultant des luttes pour la démarcation de ses terres à partir des années 80, ce qui a contribué au renforcement identitaire.

La terre, en tant que représentation de la « dimension spatiale de la relation de parenté », est l'endroit où s'établit la communalisation créé par le travail de la parentalité et de voisinage. A travers la terre se développent des pratiques traditionnelles qui préservent l'héritage des ancêtres.

Si les liens « d'appartenance raciale » proviennent de l'ancêtre métisse, la représentation ethnique considérée comme « valeur de culture et de l'histoire » est pour la société extérieure la culture indigène. Cette ambivalence est résolue par le rituel Toré où se manifestent les deux expressions symboliques, présentant une solution inclusive de valeurs muséales propre à ouvrir une voie d'émancipation épistémologique au projet.


Mots-clés : L'anthropologie culturelle, l'archéologie, l'ethno-histoire.


## Résumé en anglais

This thesis falls within the field of Applied Sociology and Socio-Museology, guiding a museum project that aims the autonomy of Potiguara Indians. This people is originally is a "family relationship community" and want to save their "racial origin", but there is an advanced process of a distinctive ethnic identity formation, resulting from land demarcation fights from the 80s, strengthening their identity.

The earth, a representation of "spatial dimension of family relationship", is where is established the sense of community built by the collective work of parenting and neighborhood and through it traditional practices that keep the memory of the heritage of the ancestors are developed.

If the bonds of "racial origin" come from the mestizo ancestor, also called "old brench", the ethnic representation considered as "a cultural and a historical value" to the outsiders is the Indian culture. This ambivalence is resolved through the Toré ritual through which two symbolic expressions are shown, an inclusive solution that will open an epistemological emancipatory route to the project.


Key-words: Cultural anthropology, Archeology, Ethno-history.