

UNIVERSITÉ PARIS 7 – DENIS DIDEROT

U.F. ANTHROPOLOGIE, ETHNOLOGIE, SCIENCES DES RELIGIONS

DOCTORAT

Ethnologie

Nicolas TIPHAGNE

**ENTRE NATURE ET CULTURE, LES ENCHANTEMENTS ET LES  
MÉTAMORPHOSES DANS LE MONDE *CABOCLO* DE L'EST DE L'ÎLE DE  
MARAJÓ : INVENTION ET DISCOURS SUR L'AUTRE, PRÉMISSSES D'UNE  
IDENTITÉ**

Thèse dirigée par Patrick DESHAYES

Jury :

Président : François LAPLANTINE, professeur à l'université de Lyon II ; Patrick DESHAYES, maître de conférences à l'université de Paris 7-Denis Diderot ; Jésus GARCIA-RUIZ, directeur de recherches à l'EHESS ; Roger RENAUD, maître de conférences à l'université de Paris 7-Denis Diderot.

Date :

1/07/2005



## **REMERCIEMENTS**

Je tiens tout d'abord à remercier le Département d'Anthropologie, d'Ethnologie et de Sciences des Religions de Paris VII et plus particulièrement Patrick Deshayes pour son aide, sa patience et sa confiance. Je souhaite également exprimer ma gratitude à l'EREA, pour son appui, les conseils de ses membres, les ressources bibliographiques consultées et l'aide financière apportée. Ces recherches n'auraient pu se mettre en place sans la patience et la générosité des personnes rencontrées sur nos différents terrains et particulièrement à Belém, Soure, Pesqueiro et Igarapé-Açu. La réflexion de ce travail n'aurait pu être menée sans le soutien sans faille de mon frère Alexandre, de ma femme Alice et, d'une manière générale, de tous mes proches. Je tiens enfin à remercier Cédric Parizot pour ses conseils et ses lectures.

Table des illustrations.....	7
INTRODUCTION.....	8
CHAPITRE PREMIER.....	31
I. La construction coloniale du <i>caboclo</i> .....	31
I.A. L’Amazonie pré-coloniale.....	33
I.A.1. Des populations amérindiennes diversifiées : le témoignage archéologique .....	33
I.A.2. Les chroniques des premiers voyageurs : des populations amérindiennes denses et nombreuses .....	35
I.B. Des politiques coloniales qui fondent le processus de “caboclisation” .....	40
I.B.1. L’intention missionnaire.....	40
I.B.2. La politique pombalienne (1750-1756).....	46
I.B.3. Le Directoire.....	49
I.C. De l’amérindien au caboclo, une inversion numérique .....	55
I.C.1. De l’indien au caboclo, le rôle de l’esclavage .....	55
I.C.2. Le nhéngatu, langue cabocla ?.....	58
II. Les enjeux contemporains de la mémoire autour de la <i>Cabanagem</i> , révolte amazonienne....	64
II.A. Les conditions de la révolte .....	65
II.A.1. La domination portugaise exacerbe le nationalisme amazonien.....	65
II.A.2. Le Brésil indépendant reproduit les schémas établis sous la société coloniale.....	72
II.B. Qui étaient les cabanos ? .....	74
II.B.1. Des barbares assoiffés de sang... ? .....	75
II.B.2. ...Ou le peuple du Pará ? .....	77
II.B.3. Pouvoir et chute des gouvernements cabanos.....	81
II.C. Discours officiel contre souvenirs marginaux.....	84
II.C.1. Une mémoire officielle .....	84
II.C.2. Le rejet de l’amérindien, pierre angulaire de la honte cabocla .....	88
Conclusion du premier chapitre.....	91
CHAPITRE DEUXIÈME.....	93
I. L’eau : matière omniprésente imaginée .....	93
I.A. Le cycle des eaux en Amazonie .....	94
I.A.1. Les eaux des fleuves.....	96
I.A.2. Les eaux du ciel.....	98
I.B. Une matière suscitant la poétique et l’imagination.....	99
I.B.1. L’eau comme « force imaginante » .....	99
I.B.2. Une matière omniprésente dans la littérature amazonienne .....	102
Conclusion du deuxième chapitre.....	105
CHAPITRE TROISIÈME.....	107

I. Présentation du terrain principal.....	107
I.A. Aspects généraux de l'île .....	109
I.A.1. Les conditions climatiques .....	109
I.A.2. Écosystèmes et écotones .....	110
I.B. Remarques afférentes aux communautés rencontrées à Soure et dans ses environs .....	113
I.B.1. Pêcheurs.....	113
I.B.2. Vachers .....	115
II. Perspectives, frontières et rencontres.....	117
II.A. "Points de vue" et intermédiaires entre nature et culture .....	118
II.A.1. Ethnocentrisme et principes d'objectivation de la nature : un paradoxe panamazonien apparent .....	118
II.A.2. Le perspectivisme amazonien .....	122
II.B. Études de cas .....	127
II.B.1. La notion de point de vue en Amazonie, un exemple amérindien .....	127
II.B.2. Précautions, prohibitions, attitudes et conduites : la construction du corps caboclo .....	130
II.B.3. La notion de point de vue à l'est de l'île de Marajó, deux études de cas.....	137
Conclusion du troisième chapitre .....	147
CHAPITRE QUATRIÈME.....	149
I. Les entités de la terre ferme .....	150
I.A. Les enchantements forestiers.....	150
I.A.1. Les "mères" .....	150
I.A.2. Curupira : une entité forestière protectrice.....	153
I.A.3. Jurupari et Mapinguari .....	158
I.B. Les rues enchantées .....	165
I.B.1. Matinta Perera .....	165
I.B.2. Lycanthropie cabocla.....	168
II. Les entités aquatiques .....	170
II.A. Les métamorphoses amphibies .....	170
II.A.1. La Cobra Grande ou le Grand Serpent.....	170
II.A.2. Le Boto .....	180
II.B. Une apparition mécanique émergée .....	188
II.A.1. Les navires enchantés .....	189
Conclusion du quatrième chapitre .....	193
CHAPITRE CINQUIÈME.....	195
I. Une cartographie des enchantements : des entités résolument topiques .....	196
I.A. L'événement à l'origine de l'enchantement .....	197

I.A.1. Le Lac de Guajará	197
I.A.2. Le passage du Grand Miguel ou Furo do Miguel	205
I.B. Trois exemples d’enchanteurs urbains de Soure, trois opérateurs de mémoire	209
I.B.1. A Mulher Cheirosa ou la Femme Parfumée : séduction et égarement	209
I.B.2. Les Botos : ravissement et mémoire	214
I.B.3. Le Pretinho da Bacabeira : ivresse et correction	224
II. La surnature de Marajó : une liminarité fragile en sursis	227
II.A. Systématique de la rencontre, les limites du temps, des lieux et des corps	227
II.A.1. Des lieux et des temps ouverts sur l’intermédiaire	228
II.A.2. Des tats du corps modifiés : l’ivresse ; les “temps” des femmes	233
II.B. Présence et oubli du bestiaire et de la surnature à l’est de l’le de Marajó	240
II.B.1. Interprétation locale sur l’origine des enchanteurs	241
II.B.2. Le temps d’avant la “modernité”	243
Conclusion du cinquième chapitre	246
CONCLUSION	248
BIBLIOGRAPHIE	252
ANNEXES	264
Annexe I : Extraits de divers feuillets de Cordel et de chanson populaire	264
Annexe II : Les principales révoltes du Brésil de 1831 à 1848	276
Annexe III : Extraits du texte de loi réglementant les corpos de trabalhadores du 25 avril 1838	277
Annexe IV : Présentation des informateurs	279
Annexe V : Une rencontre avec la Mère de la Forêt ( <i>Me do Mato</i> )	280
Annexe VI : Exemples de produits dérivés des animaux	282
Annexe VII : Le pitiu selon Waldelcio	284
Annexe VIII : Quelques poèmes évoquant le boto	285
Annexe IX : Trois textes tirés de chansons de carimb recueillies à Soure	287
Annexe X : Contes versifiés dits par Maître Tomaz et recueillis  Soure	289

## **Table des illustrations**

<i>Figures 1 et 2 : Palaffites, maisons de pêcheurs pendant l'hiver à Cachoeira do Arari (clichés de l'auteur)</i>	95
<i>Figure 3 : Le fleuve face à Abaetetuba : surface et profondeur (cliché de l'auteur)</i>	103
<i>Figure 4 : Soure, une rue du quartier de São Pedro conduisant à la plage de Mata Fome (cliché de l'auteur)</i>	108
<i>Figure 5 : L'Île de Marajó entre les fleuves Pará et Amazone : principales villes et formations végétales (carte de l'auteur, sans échelle)</i>	109
<i>Figure 6 : La mangrove en bordure de la plage d'Araruna : hauteur et enchevêtrement (cliché de l'auteur)</i>	112
<i>Figure 7 : Un corral à l'embouchure du rio Paracauari (cliché de l'auteur)</i>	115
<i>Tableau 1: Conduites et attitudes articulées aux états physiologiques des femmes (établi d'après les informations recueillies à Soure, Cachoeira do Arari et Igarapé-Açu)</i>	132
<i>Figure 8 : Le Curupira dans un parc à Belém (cliché de l'auteur)</i>	154
<i>Figure 9 : Le Curupira vu par Antônio Elielson Sousa da Rocha</i>	155
<i>Figure 10 : Le Mapinguari vu par Samuel (Saunier, 1989 : 17)</i>	159
<i>Figure 11 : Le Mapinguari dans un parc à Belém (cliché de l'auteur)</i>	160
<i>Figure 12 : Un trophée de chasse. Auteur et origine inconnus</i>	173
<i>Figure 13 : Représentation de la Cobra Grande au festival de Parintins</i>	173
<i>Figure 14 : Inia Geoffrensis (cliché de Jacques Cousteau)</i>	181
<i>Figure 15 : La métamorphose du boto vue par Antônio Elielson Sousa da Rocha</i>	185
<i>Figure 16 : Le mur d'une école à Soure, Marajó (cliché de l'auteur) : trois êtres de la surnature locale et amazonienne</i>	209

**ENTRE NATURE ET CULTURE, LES ENCHANTEMENTS ET LES  
MÉTAMORPHOSES DANS LE MONDE *CABOCLO* DE L'EST DE L'ÎLE DE  
MARAJÓ : INVENTION ET DISCOURS SUR L'AUTRE, PRÉMISSSES D'UNE  
IDENTITÉ.**

**INTRODUCTION**

***Un choix d'étude construit au fil des années.***

Depuis plusieurs années<sup>1</sup> nous nous intéressons au *caboclo*, personnage caractéristique du paysage humain du Brésil dont l'identité polysémique complexe est problématique. Le terme “*caboclo*” est un mot unique et intraduisible, appartenant proprement au stock sémantique du portugais parlé au Brésil et sans équivalent dans notre langue. L'emploi le plus fréquent de ce terme est commun à l'ensemble du pays et sert à désigner le métis du blanc et de l'indien. Il acquiert également une particularité régionale lorsqu'il caractérise chaque deux juillet, dans l'État de Bahia, toute la valeur de l'identité nationale bahianaise et brésilienne. Dans ce cas, il devient pour certains l'être brésilien par excellence.

Le *caboclo* s'inscrit aussi dans la réalité littéraire du Nord-Est du Brésil. Il est notamment une figure récurrente de la littérature de colportage vendue sur les marchés et

---

<sup>1</sup> Nicolas Tiphagne (1997) *L'image de l'Indien à Salvador : histoires de représentations*, sous la direction de Patrick Deshayes.

dans les foires, la littérature de *cordel*<sup>2</sup>. Les strophes versifiées de cette littérature populaire mettent en scène le *caboclo* sous les traits d'un paysan de l'intérieur, dont la ruse et le bon sens populaire sont masqués par une apparente rusticité, voire une simplicité. Le *caboclo* de la littérature de *cordel* est toujours de bonne compagnie et fait preuve d'une valeureuse obstination qui lui fait supporter les situations de famine, d'exode, d'habitat précaire et de solitude humaine. Un autre trait inhérent au *caboclo* signifié dans la littérature de *cordel* est son nomadisme qui semble le condamner, tel Sisyphe aux Enfers, à l'éternel recommencement. Précisons que cette errance intrinsèque participera pleinement à la construction de la vision dépréciative que portent les élites et les citadins sur les populations *caboclas*, comme celles qui sont engagées dans la récolte du caoutchouc. Le nomadisme semble ainsi particulièrement vain et stérile à Prado Junior (1965 : 246)<sup>3</sup> : « *L'Amazonie de ces années de la fièvre du caoutchouc ressemble plus à un campement qu'à une société organisée.* »<sup>4</sup>

C'est aussi sous le nom de *caboclo* que sont désignées des entités religieuses, que nous avons identifiées comme amérindiennes, intervenant dans les cultes de l'*umbanda*<sup>5</sup> et du *candomblé*<sup>6</sup>, tels qu'ils sont pratiqués à Salvador.

---

<sup>2</sup> Le nom de "littérature de *cordel*" provient de la Péninsule Ibérique où, dès le XVII<sup>e</sup> siècle, les ouvrages étaient exposés pendus à des cordelettes. La littérature de *cordel* est un art populaire encore vivace dans le Nord-Est et dans le Nord du Brésil. Les histoires sont imprimées sur du papier bon marché, souvent dans une orthographe approximative, et sont vendues sur les marchés et parfois dans certains kiosques à journaux. Ce sont des poèmes composés le plus souvent de quarante strophes de six vers chacune. Ils racontent des faits historiques ou contemporains concernant le pays, la région ou la localité. Parfois ces poèmes sont dédiés à la gloire de personnages politiques locaux. Ces histoires confrontent fréquemment le *caboclo* avec la modernité (la ville, les objets de consommation, la libération des mœurs), avec le pouvoir politique local ou encore avec le pouvoir religieux. Le *caboclo* se sort souvent bien d'une confrontation qui, au départ, paraissait à son désavantage. Se reporter à l'annexe I pour quelques exemples de la vision du *caboclo* proposée par cette littérature populaire.

<sup>3</sup> Les références bibliographiques seront présentées de cette manière au cours du texte. On pourra retrouver les références complètes dans la bibliographie présentée à la fin du texte. Toutes les citations traduites par nos soins suivent le cours de la lecture. Le texte original non traduit est proposé dans les notes.

<sup>4</sup> « *Menos que uma sociedade organizada a Amazônia destes anos de febre da borracha terá o caráter de um acampamento* »

<sup>5</sup> Culte qui rassemble dans une même dévotion, des pratiques rituelles et des croyances catholiques (vocabulaire ; signe de croix ; utilisation de la Bible ; prières adressées aux saints les plus importants),

Dans le *candomblé* et l'*umbanda* les esprits, incarnés sous les traits du *caboclo*, peuplent un au-delà sensible et possèdent des capacités thérapeutiques recherchées par les adeptes de ces cultes. L'activité thérapeutique, doublée d'une activité rituelle de gestion des moments critiques des sessions, est à mettre en relation avec le caractère proprement amérindien du *caboclo* du *candomblé* et de l'*umbanda*, présenté par les adeptes comme le maître de la terre, le « *dono da terra* ». Son "autochtonie" lui confère une capacité intrinsèque à exploiter, mieux que quiconque, les secrets de la terre brésilienne, et le dote d'une nosologie dont il est le légitime dépositaire.

Enfin, lorsque le terme "*caboclo*" ne désigne pas de manière générique les amérindiens, il est évoqué pour identifier l'ensemble des populations vivant en Amazonie brésilienne.

Au sein des variabilités de sens qui accompagnent l'appellation "*caboclo*", l'acception amérindienne apparaît comme déterminante. Elle acquiert une véritable valeur opératoire, elle donne du sens aux divers champs sémantiques recoupés par ce terme fortement polysémique. La rencontre de cet être polysémique à Salvador, nous a conduit à proposer, dans le cadre du D.E.S.S.<sup>7</sup>, l'élargissement de nos recherches sur ce thème au

---

candomblistes (panthéon où se retrouvent des entités d'origine africaines, appelées *orixás*, et des entités nationales, appelées *caboclos* ; usage de la transe) et kardécistes (discours sur l'existence d'entités négatives ou positives ; usage de la transe médiumnique).

<sup>6</sup> Le terme de *candomblé* désigne à Salvador et dans l'État de Bahia certains groupes religieux dont le système de croyance associe l'existence d'un panthéon composé de *santos* (lorsque ceux-ci ont un nom catholique) et d'*orixás* (mot d'origine *yoruba*, équivalent à "divinités") au fait d'appeler fréquemment ou non, lors de fêtes ou de sessions, la "descente" de ces divinités dans les espaces consacrés au culte (les *terreiros*). La descente de ces divinités se manifeste par leur incorporation par les pères et les mères-de-saint, ainsi que par les fils et les filles-de-saint au cours de séances, le plus souvent fermement organisées, associant musique, danse et chant à des phénomènes de possession et de transe mystique. Sur l'étymologie et le sens du mot *candomblé*, voir Bastide (1958: 13) pour qui c'est une : « *Onomatopée, [un]* "terme qui primitivement signifiait danse et instrument de musique et, par extension, a passé à désigner la propre cérémonie religieuse des nègres" (Bastide citant Arthur Ramos, *Introdução à Antropologia Brasileira*: 359) *En Uruguay et en Argentine le terme candomblé a subsisté avec la signification plus générale de "danse des nègres".* »

<sup>7</sup> Nicolas Tiphagne (1998) *Peut-on parler d'une identité cabocla ? Histoire et réminiscences autour de la Cabanagem chez les métis amazoniens du Pará*, sous la direction de Patrick Deshayes.

domaine amazonien. Notre mémoire montrait les difficultés des populations *caboclas* à s'affirmer de manière positive face à la société nationale brésilienne (*i.e.* de la société politiquement et économiquement intégrée à la nation brésilienne), véritable « *société englobante* » (Amselle & M'Bokolo, 1999 : III), et ceci, principalement pour des raisons historiques. Il cherchait également à préciser le contenu sémantique du terme “*caboclo*”, car si les définitions rencontrées jusqu'ici possédaient le mérite de la synthèse, elles pouvaient masquer, sous une apparente simplicité, une certaine multiplicité sémantique inhérente au mot “*caboclo*”. N'est-ce pas principalement cette richesse sémantique qui fait sens ? De quelle manière les populations *caboclas* se positionnent-elles par rapport à cette polysémie ? Ces questions nous conduisirent à initier une réflexion sur les identités en jeu en Amazonie, où depuis le XVI<sup>e</sup> siècle se sont déclinées, sur les modes particuliers de la violence, de l'échange et de l'exploitation économique, des hiérarchies qui reflètent l'état de dépendance des uns vis-à-vis du pouvoir de quelques autres. Nous pensons notamment à l'utilisation économique des populations amérindiennes par les jésuites jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, ainsi qu'à l'*aviamento*, système contemporain de dépendance économique qui lie les *freguesas* –groupement d'habitations constitué en une clientèle : les unités domestiques qui composent ces regroupements forment la clientèle du patron (“*patrão*”), à la fois commerçant et créancier – à des *patrões*. Nous aurons l'occasion d'y revenir dans le premier chapitre consacré à l'histoire des contacts et à la construction coloniale de la catégorisation “*caboclo*”.

### *Caboclo ?*

Le terme “*caboclo*” pose à la fois des problèmes d'étymologie et de “polysémantisme” pris en considération par Grenand et Grenand (1990 : 26-29). Ils distinguent deux

étymologies principales, chacune valorisant une acception mais qui, au final, se rejoignent et se complètent pour former l'un des sens contemporains du mot. Buarque de Holanda (1975) et Cunha (1978) retiennent une étymologie qui présente les *caboclos* comme des indiens vivant, de manière plus ou moins conviviale, à proximité des blancs. C'est en principe ce que suggèrent les étymologies retenues par Buarque de Holanda (du tupi [*kari'boka*] = qui vient du blanc) et Cunha (du tupi [*kari'uoka*] = la maison de l'homme blanc). Une seconde étymologie est indiquée par Sampaio (1955) et Camara Cascudo (1969), elle privilégie l'origine forestière du *caboclo* (du tupi [*caa*] = la forêt et [*boc*] = qui vient de). La double étymologie a certainement favorisé le développement de la richesse sémantique du terme.

Le *caboclo* fut historiquement le synonyme officiel de l'indigène ou de l'indien et ce, jusqu'à la moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle. Le mot était aussi employé par les *Tupi* côtiers pour désigner « *leurs ennemis de l'intérieur des terres, des forêts* » (Grenand, *ibid.*). Dans ce sens, le *caboclo* possède quelques ressemblances avec le barbare de l'Antiquité romaine : celui qui vivait hors des frontières de l'empire, du monde connu. Le *caboclo* demeure aujourd'hui au-delà des frontières de la société nationale, comme jadis il restait confiné aux espaces naturels, hors des villages tupi. Il est alors le frère de tout homme colonisé et subit « *la carence la plus grave [qui] est d'être placé hors de l'histoire et hors de la cité* » (Memmi, 1957 : 111). Remarquons également que l'héritage de la situation coloniale et, plus particulièrement, des principes de domination et de soumission qui lui sont corrélatifs, porte en lui les conditions de l'acceptation de l'usage de *caboclo* comme endo-désignation : « *plus la domination est forte (le pôle maximum étant la situation de l'esclavage), plus les gens auxquels s'applique l'exo-définition sont contraints de la reprendre à leur compte.* » (Poutignat & Streiff-Fenart, 1995 : 159). La connotation sylvicole de l'étymologie du terme "*caboclo*" lui confère une acception dépréciative,

aujourd'hui en usage parmi les citadins des grandes villes amazoniennes, comme Belém, Óbidos, Santarém ou Manaus, ou d'autres grandes villes du Brésil, lorsqu'ils évoquent les habitants ruraux amazoniens : « *le caboclo est une personne plus rustique, c'est pour cela que l'on nous appelle "caboclo", nous sommes de la famille rustique car nous sommes les descendants des indiens. Ce sont les gens du sud, ceux qui habitent dans le Sud-Est, l'État le plus évolué, qui nous appellent "caboclo habitant de Marajó", "caboclo habitant du Pará", car l'habitant du Pará est déjà un caboclo.* »<sup>8</sup> (témoignage de Castro<sup>9</sup>). L'usage de cette acception n'est cependant pas restreint à une confrontation entre les populations des villes et celles de l'intérieur. Ces mêmes habitants de l'intérieur utilisent fréquemment le terme "*caboclo*" afin de désigner l'Autre, celui que l'on ne veut pas nommer ou que l'on dénigre (auquel on n'accorde pas d'importance) ou celui que l'on ne peut nommer (l'inconnu). Le "*caboclo*" acquiert alors un sens identique à notre "type"<sup>10</sup>.

Cet effort de différenciation se construit comme une véritable « *ligne de démarcation* ». L'existence de cette frontière, soulignée par de Vidas (2002 : 157) dans sa tentative de saisir l'identité ethnique des *Teenek*, est également attestée dans le monde amazonien et semble constitutive de certaines sociétés post-coloniales. En Amazonie brésilienne, cette démarcation n'est cependant pas une construction de la population minoritaire mais au contraire, le résultat de l'application de la société nationale brésilienne à faire valoir sa différence avec le *caboclo*, incarnation de l'Autre : celui que l'on ne veut pas être. Cette ligne de frontière, véritable borne, se bâtit sur la mise en valeur, parfois exacerbée, du spectre le plus large des différences : « *cette différenciation dichotomisée,*

---

<sup>8</sup> « *caboclo é uma pessoa mais rústica, por isso que nós somos chamados de "caboclo", nós somos de família rústica porque nós somos descendentes de índios. São os sulistas, o pessoal que mora no sudeste, estado mais adiantado, quem chamam de "caboclo marajoara", "caboclo paraense", que a pessoa paraense já é caboclo.* »

<sup>9</sup> Castro est un de nos informateurs, habitant la ville de Soure. La liste complète des personnes avec qui nous avons travaillé se trouve en annexe IV.

<sup>10</sup> « Ce type qui est passé dans la rue... » ; « *Este caboclo que passou na rua...* ».

[est] *vécue et perçue au quotidien par tous les acteurs sociaux comme une opposition culturelle, même si elle est superposée à d'autres types de distinctions, essentiellement sociales, économiques et territoriales* » (*ibid.*).

L'ordonnance royale publiée le 4 avril utilise le mot "*caboclo*" pour désigner les métis de blancs et d'indiennes. Dans ce texte, le roi considère le terme "*caboclo*" comme chargé d'une connotation négative, voire péjorative, et interdit son emploi<sup>11</sup>. Pourtant ce mot s'intègre pleinement dans le vocabulaire courant des colons portugais puis, après l'indépendance, des Brésiliens. À cette époque, l'appellation "*caboclo*" rejoint l'éventail des vocables employés par les blancs dans l'intention de nommer leurs propres perceptions et catégorisations de la couleur et des traits des métis d'origine amérindienne. Aux côtés du *caboclo*, apparaissent alors le *mameluco*, le *tapuio*, le *cafuso* et le *curiboca*. Tous ces termes n'indiquent pas tant la complexité du métissage réel, en œuvre en Amazonie, que l'effort taxinomique, motivé par « *l'orgueil de classe* » (Tardieu, 1998 : 18), réalisé par les élites obstinées par leur reconnaissance statutaire. Si chacun de ces mots possédait une signification bien précise<sup>12</sup> (Grenand, *op.cit.* : 27), tous recoupaient pourtant la même réalité d'un métissage global amazonien auquel les blancs s'efforçaient de donner un sens et une organisation, construits sur les nuances et les percepts de chacun. Nous considérons également que la précision des typologies en usage en Amazonie fut contingente du système esclavagiste. Son organisation économique reposait sur une différenciation précise des caractéristiques pigmentaires des populations exploitées. La peau, et sa couleur, est une véritable « *figure de l'identité, zone frontière entre le regard*

---

<sup>11</sup> « J'interdis que mes vassaux mariés avec des indiennes ou leurs descendants soient appelés par le terme de "*caboçoulos*", ou quelque autre pouvant lui ressembler et étant injurieux. » ; « *Proíbo que os ditos meus vassalos casados com as índias ou seus descendentes sejam tratados com o nome de "cabouçolos", ou outro semelhante que possa ser injurioso.* »

<sup>12</sup> Le *tapuio* désigne l'indien vivant en dehors de son village d'origine, le *mameluco* est le métis de blanc et d'indien ou le métis de blanc et de *curiboca*, le *curiboca* est le métis de blanc et de noir, le *cafuso*, le métis de noir et d'indien.

*de l'autre et l'espace intime* » (Bosi, 2000 : 318) alors utilisée comme outil autorisant la mise en place d'une dialectique de la hiérarchisation. Au sein de cette véritable classification mercantile, les esclaves les plus blancs conféraient un prestige social à leur maître (Tardieu, *op.cit.* : 20-21). L'usage exclusif de ces termes discriminatoires par les élites sera bientôt étendu à l'ensemble de la population brésilienne – blanche, noire, indienne et métisse – et participera du jeu complexe de l'endo ou de l'exo-reconnaissance. Soulignons par ailleurs que la couleur de la peau, considérée comme une interface entre soi-même et l'autre et motivant ainsi parfois les vellétés de classement, est un des points récurrents des narrations recueillies sur notre terrain, que celles-ci relient la mémoire *cabocla* à l'histoire événementielle amazonienne (telle qu'elle est présentée dans le premier chapitre), ou mettent en scène le bestiaire fantastique amazonien et *caboclo* (tel que nous l'abordons dans les deux derniers chapitres).

Le *caboclo* fut donc un barbare avant d'être un métis, un indien acculturé. Dans le *caboclo* sommeille en effet l'indien d'avant la colonisation : « *Blanc ! Blanc ! Ne réveille pas dans le cœur de la vieille cabocla les fureurs de la sauvage tamoya !* ».<sup>13</sup> (Macedo *apud.* Grenand, *ibid.* : 28). L'origine amérindienne se retrouve, mais de plus en plus diluée, dans les acceptions successives du *caboclo*. De barbare devenu indien acculturé, le *caboclo* se transforme en paysan de l'intérieur qui ne conserve d'indien que la couleur de la peau et le mode de vie rural. Cunha (*apud.* Grenand) le décrit comme un « *homme de la brousse, de mœurs rustiques, à la peau brûlée par le soleil* ». Camara Cascudo précise dans son dictionnaire du folklore brésilien (1969 : 210) que le *caboclo* est un « *mulâtre cuivré, aux cheveux lisses* »<sup>14</sup> désignant « *communément l'habitant des campagnes, le*

---

<sup>13</sup> « *Branco ! Branco ! Não acordes no coração da velha cabocla os furores da tamoya selvagem !* »

<sup>14</sup> « *mulato acobreado, com cabelo corrido* ».

*caboclo de l'intérieur* »<sup>15</sup>. Le *caboclo* contemporain, l'homme amazonien, est à la fois déprécié selon la thématique du barbare véhiculée par la première acception, et érigé en symbole positif de l'identité amazonienne par certaines élites citadines<sup>16</sup>.

### *Est-il pertinent de parler d'identité cabocla ?*

Indiens acculturés, métis, paysans, nomades collecteurs des richesses forestières, homme amazonien par excellence, quelles sont les populations qui se cachent derrière la notion protéiforme du *caboclo* ? Les populations *caboclas* constituent-elles des groupes ethniques ? En d'autres termes, comment devons-nous aborder l'étude permettant de mieux saisir l'identité des *caboclos* de l'Amazonie brésilienne ?

De nombreux termes sémantiques employés dans l'ensemble du Bassin amazonien identifient des « *groupes quasi ethniques* »<sup>17</sup> (Chibnik, 1991) : le *caboclo* brésilien ; le *cholo* et le *ribereño* péruviens ; le *camba* bolivien. Il semble donc exister dans toute l'Amazonie une catégorie de populations se distinguant simultanément des amérindiens comme des plus récents colons de l'Amazonie, notamment de ceux qui s'installèrent après la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, lors de l'exploitation massive des gommés amazoniennes (*borracha* et *balata*). Il convient de préciser la réalité sémantique de ces appellations. Si toutes désignent des personnes nées en Amazonie, chacun de ces labels véhicule une acception différente : « *Certains mettent en valeur les contrastes avec les indiens ; d'autres distinguent les contrastes avec les colons. Certains désignent, au sens*

---

<sup>15</sup> « *comumente [o] habitante dos sertões, caboclo do interior* ».

<sup>16</sup> Comme pendant le festival de Parintins, ville située en aval de Manaus, où des groupes, s'affrontant sur le modèle des écoles de samba de Rio de Janeiro ou de São Paulo, valorisent des thématiques amazoniennes aussi variées que la protection de la nature, les légendes amazoniennes, la vie quotidienne des *caboclos* de la forêt et des fleuves, etc.

<sup>17</sup> « *quasi-ethnic groups* ».

large, les agriculteurs ruraux ; d'autres peuvent être appliqués aux marins des fleuves, banquiers ruraux, citadins »<sup>18</sup> (Chibnik, *op. cit.* : 167). Le même auteur (*ibid.* : 180) précise les caractéristiques pertinentes retenues par chacun des groupes lors de leur auto-identification. Il distingue les principaux contrastes – ceux qui se réfèrent aux groupes avec lesquels les distinctions sont toujours établies –, des contrastes secondaires – ceux qui se réfèrent aux groupes avec lesquels les distinctions sont instituées de manière occasionnelle. Il précise également si ces groupes connaissent et utilisent une ou plusieurs langues amérindiennes. Ainsi, les *caboclos* se distinguent principalement des colons et des amérindiens. Ils se distinguent secondairement des citadins, des classes sociales moyennes et élevées, et ne parlent aucune langue amérindienne<sup>19</sup>. Les *ribereños* s'opposent d'abord aux amérindiens et aux citadins, puis aux colons. Ils parlent rarement une langue amérindienne. Les *cholos* retiennent comme pertinentes les différences avec les groupes composés par les amérindiens et les *ribereños*. Ils parlent parfois une langue amérindienne. Quant aux *cambas*, ils s'opposent d'abord aux colons et aux habitants des hauts plateaux boliviens, puis aux citadins et aux amérindiens. Ils ignorent toute langue amérindienne. Pour Chibnik, l'existence de ces distinctions pertinentes parmi les groupes endogènes et non amérindiens, ainsi que la reconnaissance paritaire de ces distinctions, suffit à établir des « *frontières quasi ethniques* »<sup>20</sup>. Nous constatons ici, que dans cette dialectique de la reconnaissance de soi par rapport à l'autre présentée par l'auteur, c'est la mise en place d'un effort de catégorisation de l'autre qui est en jeu.

---

<sup>18</sup> « *Some emphasize contrasts with Indians ; others emphasize contrasts with colonists. Some are largely restricted to rural agriculturalists ; others can be applied to riverboats operators, rural moneylenders, and city residents* ».

<sup>19</sup> Bien que le *nhéengatu* fût forgé sur la base du tupi côtier par les missionnaires et imposé comme langue véhiculaire dans les zones de contacts entre colons et amérindiens ou entre populations amérindiennes dont les langues ne permettaient pas l'inter-compréhension, Chibnik ne considère pas cette langue, encore parlée parmi les populations *caboclas* et amérindiennes de la région du haut Rio Negro, comme une langue proprement amérindienne.

<sup>20</sup> « *quasi-ethnic boundaries* ».

Comment aborder une réflexion sur l'identité *cabocla* ? Faut-il privilégier une approche culturaliste qui, nous en avons peur, n'aboutirait qu'à un listage, précieux mais fastidieux, énumérant les traits culturels de ces populations<sup>21</sup> tel que : les *caboclos* possèdent des croyances ; des techniques de chasse, de pêche, de culture, essentielles à leur survie ; etc. Devons-nous désigner comme *caboclas* les populations qui possèdent telle ou telle caractéristique physique, et ainsi risquer d'échouer sur l'écueil de l'anthropologie physique, historiquement présente dans l'anthropologie brésilienne<sup>22</sup>, comme elle le fut aussi en Europe au XIX<sup>e</sup> siècle, et privilégier alors l'idée un peu vague d'un métissage trop souvent perçu comme une fusion idéale des éléments blancs, noirs et amérindiens<sup>23</sup> ? Cette idée du métissage fut d'ailleurs exploitée dans les années 1970 par Ribeiro, alors qu'il tentait de dégager un schéma général de la population applicable au Brésil et à l'ensemble de l'Amérique du Sud. Il dégagera alors le concept « *d'ethnie brésilienne* » (1996 : 466-467) : « *Le mameluco, produit des premières rencontres, (...) sera toujours "l'autre" par rapport à l'indien tribal, le noir africain et le Portugais. C'est ainsi que se construit une ethnie nationale dotée d'une immense capacité à absorber les contingents particularisés, mais uniquement capable de les incorporer en tant*

---

<sup>21</sup> Pour l'approche culturaliste se reporter à l'ensemble des œuvres de Charles Wagley et Eduardo Galvão.

<sup>22</sup> Il faut lire les volumes de *Introdução à Antropologia Brasileira* écrits par Ramos (1947) pour se rendre compte à quel point le souci de la description physique des Brésiliens, la mesure de leurs caractéristiques, l'effort de repérer dans une population ou une région données ce que Ramos appelle les « *grupos formadores* » (les groupes originels) accompagnent une bonne partie de la réflexion anthropologique de cette époque et des décennies suivantes.

<sup>23</sup> Pour information nous rappelons deux expressions qui ont marqué l'anthropologie brésilienne : le « *triangle racial* » de Gilberto Freyre ou encore la « *solution du métissage* » de Prado Junior.

Rappelons que les termes exprimant la mixité culturelle sont souvent empreint d'une connotation raciale et raciste. Rappelons les précautions à prendre lors de l'usage de termes appartenant à ce champ sémantique : « *Le concept de métissage (...) repose en effet sur l'idée erronée du mélange des sangs ou du croisement, idée chère à la zootechnie, conceptions elles-mêmes infirmées par les découvertes de la génétique mendélienne. Ce n'est qu'en voyant dans le métissage une métaphore libre de toute problématique de la pureté originelle et du mélange des sangs et donc un axiome renvoyant à l'infini l'idée d'une indistinction première que l'on peut, à la rigueur, conserver ce terme.* » (Amselle & M'Bokolo, *op.cit* : IX)

*qu'individus après les avoir tout à fait "décultrés" et totalement arrachés aux griffes de leurs vieilles filiations ethniques. »<sup>24</sup>*

Tous les métis du Brésil sont-ils des *caboclos* ? Nous verrons que l'idée du métissage, associée au décryptage des caractéristiques physiques, entre en jeu en Amazonie et participe à la fondation du système complexe de la nomination, de la différenciation et de la reconnaissance sociale de l'autre. Las Casas (1964 : 16-17) montre la complexité atteinte par l'effort de différenciation, mesurant avec une acuité différentielle le degré de l'intégration des populations amazoniennes au sein de la société nationale : *« À mesure que nous nous approchions des groupes tribaux, la désignation "caboclo" était de plus en plus restreinte. Dans la "haute classe" de Santarém, le terme "caboclo" est de manière générique appliqué aux populations pauvres des terres inondables et des berges du fleuve (...) À mesure que nous pénétrions dans l'intérieur et que nous entrions en contact avec d'autres couches sociales, la même désignation prenait un sens plus restreint. Pour les commerçants de l'intérieur elle désignait les métis d'indiens et de Brésiliens, ainsi que ces derniers lorsqu'ils étaient, dans les zones de contact, en relation avec les indigènes. En certaines occasions, les indiens déjà intégrés dans le système de l'exploitation des hévéas utilisent la désignation "caboclo", s'excluant de celle-ci, pour nommer les populations encore tribales »*. La dénomination "*caboclo*" est utilisée ici comme un gradient statutaire et désigne de manière générique, mais selon les percepts de chacun, les populations les plus éloignées de la société nationale.

Les premières études concernant spécifiquement l'homme amazonien, le *caboclo*, apparaissent dans les années 1950. Les pionniers en la matière sont l'Américain Wagley

---

<sup>24</sup>.« *O mameluco, produto dos primeiros cruzamentos, (...) permanecerá sempre como "o outro" em relação ao índio tribal, ao negro africano e ao português. Assim é que se vai construindo uma etnia nacional com uma imensa capacidade de absorção de contingentes particularizados, mas só capaz de incorporá-los como indivíduos depois de deculturados literalmente e de desgarrados totalmente de suas antigas filiações étnicas »*.

(1951) et le Brésilien Galvão (1953). Ces deux auteurs présentent les communautés *caboclas* comme étant constituées à partir des éléments amérindiens, portugais et catholiques. Le syncrétisme de ces communautés est envisagé par ces auteurs comme étant le processus établissant la permanence, l'unicité et la stabilité de la culture *cabocla*. D'autres auteurs comme Ribeiro (1996) et Moreira Neto (1988) s'efforcent, au contraire, de définir la culture *cabocla* comme une culture de transition, stade contemporain de ce que Ribeiro a appelé « *la transfiguration ethnique* »<sup>25</sup> (1996 : 26) des amérindiens. Selon Parker, les *caboclos* forment un groupe homogène même s'il leur reconnaît plusieurs origines (1985 : xx) : « *En Amazonie, les caboclos forment un groupe de sang-mêlé résultant des mariages entre les Amérindiens et les premiers colons portugais, et, plus tard, des Nordestins fils d'Africains sont arrivés dans la région à la moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle et durant le cycle du caoutchouc à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle (...)* »<sup>26</sup>.

Les études sur les populations *caboclas* privilégient donc majoritairement deux hypothèses. D'une part, ces populations sont le résultat final d'une confrontation entre les mondes amérindiens et le monde des colonisateurs européens ; d'autre part, ces populations sont engagées dans un processus plusieurs fois séculaire de transformations et de modifications, mouvements qui rendent d'autant plus difficile la caractérisation de l'identité de ces populations. Il convient toutefois de remarquer que ces deux hypothèses envisagent de manière identique le mode de la transformation : dans les deux cas l'indien se transforme dans sa rencontre avec l'europpéen et non l'inverse. Le caractère unilatéral de l'acculturation semble utilisé par ces auteurs dans l'objectif de promouvoir l'intégration des amérindiens dans la société nationale brésilienne.

---

<sup>25</sup> « *a transfiguração étnica* ».

<sup>26</sup> « *In Amazonia, caboclos are a mixed-blood group resulting from the intermarriage of Amerindians with early Portuguese settlers, and, later, with Northeasterners of African descent who moved into the region in the mid-18th century and during the Rubber Boom of the late 19th century (...)* ».

C'est en considérant l'histoire coloniale et post-coloniale amazonienne que nous poserons le problème de la naissance de groupes de populations appelées *caboclas*. Nous envisagerons ainsi la catégorisation de ces populations par une société nationale dominante comme préambule à une réflexion sur l'identité des *caboclos* de l'Amazonie brésilienne.

### **Le parti pris de l'identité comme une construction dynamique.**

Devons-nous chercher à attribuer un lien indéfectible entre les populations *caboclas* et une supposée identité ethnique ? Sans proposer dans notre travail une déconstruction de l'"ethnie" (Amselle & M'Bokolo, *op.cit.*), nous considérons ce terme, lorsque l'ethnie prend le sens d'une entité primordiale, substantielle et anhistorique, comme une fiction équivoque qui n'est pas opératoire dans la compréhension de l'identité des populations *caboclas*.

Pour Max Weber (1961 : 301-309), un groupe ethnique se construit sur la perception d'une origine commune qui s'étend au-delà des relations de la parenté ; sur la solidarité et l'unité politique qui s'établit vis-à-vis des autres groupes ; et sur un patrimoine culturel commun, composé par des coutumes, une langue, une religion, des valeurs, une morale et des conduites partagées. Comme le soulignent justement (Poutignat & Streiff-Fenart, *op.cit.* : 41), « *en définissant le groupe ethnique à partir de la croyance subjective à l'origine commune, Weber souligne que ce n'est pas dans la possession de traits, quels qu'ils soient, qu'il convient de chercher la source de l'ethnicité, mais dans l'activité de production, d'entretien et d'approfondissement de différences dont le poids objectif ne peut être évalué indépendamment de la signification que leur accordent les individus dans le cours de leurs relations sociales.* » Cette conception de l'identité

ethnique est proche de la définition de la culture donnée par Melville Herskovits (1952 : 625) : « (...) *la culture est essentiellement un processus qui identifie la totalité des croyances, comportements, savoir, sanctions, valeurs et objectifs qui distingue la façon de vivre de quelque peuple que ce soit.* »<sup>27</sup>. Quant à Cohen (1978 : 385), il définit l'identité ethnique comme « *un établissement de caractéristiques socioculturelles qui différencie un groupe ethnique d'un autre* »<sup>28</sup>, articulant les deux pôles de la diversité et des ressemblances culturelles.

L'ensemble de ces définitions, de l'identité pour les uns, de la culture ou du groupe ethnique pour les autres, insiste sur le caractère partagé de l'identité, et ouvre la voie à Barth qui formulera son aspect dynamique, son caractère imprescriptible de construction : la constitution d'un groupe en tant qu'ethnique suppose, non seulement l'endo-conviction partagée de l'idée de communauté, mais également que cette foi cognitive ne soit pas figée, "primordialiste", mais soit au contraire dynamique et évolutive. Ce mouvement se réalise notamment à travers le maintien et le franchissement de limites ou de frontières ethniques (Barth, *apud.* Amselle & M'Bokolo, *op.cit.* : 18).

Le groupe ethnique n'apparaît donc pas comme une donnée close sur elle-même, anhistorique et pétrifiée, mais se révèle comme un processus contractuel dont la dynamique le lie intrinsèquement à l'histoire et à son environnement humain et dont l'évolution est problématique. Ce point de vue d'une identité dynamique rejoint la conception de Hannerz qui, en considérant l'identité comme un acte de création, accorde une importance pertinente au concept de créolisation, d'hybridation culturelle. Pour cet auteur (1992 et 1996 *apud.* Gagné, 2001 : 104), la créolisation, envisagée comme une pratique du sens, comme une dialectique entre les gens et la société, est l'essence même de

---

<sup>27</sup> « (...) *culture is essentially a construct that describes the total body of belief, behavior, knowledge, sanctions, values, and goals that mark the way of life of any people* ».

la créativité identitaire<sup>29</sup>. Nous considèrerons la problématique de l'identité *cabocla* dans sa dimension contractuelle cognitive et donc dynamique et évolutive, rappelant ainsi les propos d'Amselle (1999 : 65) : « *Pour qu'il y ait identité, société, culture ou ethnie, il n'est pas nécessaire que les agents se mettent d'accord sur ce qui définit la culture : il suffit qu'ils s'entendent pour débattre ou négocier sur les termes de l'identité, sur ce qui la fonde comme problème.* »

### **L'altérité, enjeu du rapport de force**

Notre attention sur l'identité de ces populations amazoniennes s'appuiera en préambule sur une réflexion construite autour de l'usage du terme "*caboclo*" comme endo-désignation ou exo-dénomination. Nous rejoignons ici Cohen (*op. cit.* : 383 résumant Barth 1995) sur la question de l'ethnicité<sup>30</sup> supposée comme un processus d'auto-nomination ou d'auto-reconnaissance : « (...) *envisager l'ethnicité comme un processus subjectif de l'identification d'un groupe dans lequel les gens emploient des dénominations ethniques afin de se définir et de déterminer leur propre interaction avec les autres.* »<sup>31</sup>.

Nous avons posé le préalable d'une croyance en une origine commune à l'existence d'un

---

<sup>28</sup> « *a set of sociocultural features that differentiate ethnic groups from one another* ».

<sup>29</sup> Rappelons ici que nous employons les termes de créolisation ou d'hybridation dans le but de caractériser un processus de transformation culturelle, issu de la confrontation entre une société centrale (appelée par Hannerz « *world center* »), celle incarnée par la société nationale brésilienne, et des sociétés périphériques (appelée par Hannerz « *peripheral societies* », *apud.* Stewart, 1999 : 43), les sociétés amérindiennes regroupées de force dans les missions pendant la période coloniale. C'est dans ce sens d'un processus d'une construction culturelle, établi sur le mode de la confrontation, que nous emploierons le terme de "caboclisation".

<sup>30</sup> Nous comprenons le terme "ethnicité" dans le sens d'une identité ethnique subjective et dynamique. L'ethnicité ne renvoie pas à l'appartenance ethnique *stricto sensu*, mais se réfère à la subjectivité qui la construit, « *au sentiment de former un peuple* (sense of peoplehood) *ou au sentiment de loyauté* (feeling of loyalty) » (Poutignat & Streiff-Fenart, *op.cit.* : 24), comme l'ont posé dans les années soixante des auteurs comme Wallerstein (1960) ou Gordon (1964).

<sup>31</sup> « (...) *to view ethnicity as a subjective process of group identification in which people use ethnic labels to define themselves and their interaction with others* ».

groupe ethnique. Cette conviction partagée est éminemment subjective, elle « *se construit à partir de la différence. L'attraction entre ceux qui se ressentent comme étant d'une même espèce est indissociable de la répulsion à l'égard de ceux qui sont ressentis comme des étrangers.* » (Poutignat & Streiff-Fenart, *op.cit.* : 41).

Le processus de construction contractuelle à l'origine de l'existence d'un groupe en tant qu'ethnique, et de son maintien, utilise notamment la référence à l'Autre, la confrontation à l'altérité. Il s'agit alors de s'intéresser à la question de l'absence d'un ethnonyme, prélude indispensable pour saisir la problématique d'une réflexion générale sur l'identité de ces populations. Les *caboclos* se nomment rarement en tant que tels et jamais dans une affirmation positive d'eux-mêmes. Ils sont toujours nommés. Pour le dire autrement, le *caboclo* est, de manière systématique en Amazonie, l'Autre, celui de qui l'on souhaite se distinguer, utilisant à cette fin l'appellation, confondant l'identité ethnique et le statut social. En ce sens, le terme "*caboclo*" est un véritable ethnonyme performatif, véhicule de catégorisation effective : les *caboclos* n'existent que lorsqu'ils sont nommés. Avant d'être une conscience de soi, le "*caboclo*" est une conscience de l'Autre. Dans un autre contexte, mais tout aussi évocateur des enjeux articulés à la sémantique des ethnonymes et des appellations, rappelons que Evans-Pritchard choisit d'utiliser le nom de "*Nuer*", désignation en usage parmi les *Dinka* et officialisé par un siècle de colonisation, alors qu'eux-mêmes se nommaient "*Naath*".

Nous remarquons que la sémantique des désignations en jeu en Amazonie ne permet pas d'établir clairement une dialectique entre l'intérieur et l'extérieur, entre la société exogène et le groupe endogène. Car si les *caboclos* sont toujours "les Autres" ils ne sont que très rarement, et de manière toujours circonstanciée, "Nous". Il n'existe donc pas à proprement parler, transparaissant dans les termes en usage, d'identification mutuelle, véritable « *trait constitutif de l'identité ethnique (...) puisque l'existence et la*

*réalité d'un groupe ethnique ne peuvent pas être attestées par autre chose que par le fait qu'il se désigne lui-même et est désigné par ses voisins au moyen d'un nom spécifique.* » (Poutignat & Streiff-Fenart, *op.cit.* : 156). Nous verrons que l'endo-désignation existe cependant, même si elle est particulièrement connotée et se réapproprie toute la charge négative, méprisante et moqueuse qui caractérise l'exo-désignation.

Cette dénomination de l'extérieur, ce label exogène (Poutignat & Streiff-Fenart, *op.cit.*), est l'indice d'un processus particulier, qui n'est pas uniquement en œuvre au Brésil, construit sur l'attribution d'une identité supposée à telle ou telle collectivité tout en lui déniait « *simultanément le droit de se définir elles-mêmes* » (Wallerstein, *apud. ibid.* : 155). Une telle désignation est ici l'œuvre du groupe dominant, celui de la société nationale brésilienne, et met en place la possibilité de l'existence des *caboclos* : « *le fait de nommer a le pouvoir de faire exister dans la réalité une collectivité d'individus en dépit de ce que les individus ainsi nommés pensent de leur appartenance à une telle collectivité* » (*ibid.* : 157). Poutignat et Streiff-Fenart rappellent avec pertinence que le registre des définitions exogènes est notamment en jeu dans les sociétés post-coloniales (le cas des *caboclos* au Brésil, celui des Noirs américains aux États-Unis) ou au sein des sociétés occidentales, précisément dans l'usage de termes "anthropophages", appellations réunissant, pour mieux les confondre, des populations pourtant distinctes (les deux auteurs rappellent l'existence en France du vocable "Maghrébin", appellation regroupant Marocains, Tunisiens, Algériens, Arabes et Berbères ; ou en Grande-Bretagne du « *label South Asians (...) appliqué (...) à tous les immigrants en provenance du sub-continent indien* »).

L'ethnicité est-elle un processus subjectif par lequel un groupe se distingue d'un autre et caractérise ainsi les types d'interactions qui le lient à d'autres groupes, ou bien est-elle un processus objectif de catégorisation de l'autre, formulé par les non-membres d'un

groupe ? Il nous semble que dans le cas des populations *caboclas* de l'Amazonie la catégorisation venant d'autrui est déterminante. Elle joue le rôle d'une véritable attribution d'un statut dévalorisé, souvent vécu honteusement par ceux qui en héritent. En Amazonie, il semble que chacun se repasse le terme de *caboclo* comme une pomme de terre tirée du feu et que personne ne veut ou ne peut garder en main.

L'usage du terme "*caboclo*" se situe à l'articulation de la subjectivité et de l'objectivité anthropologiques. Ce terme en déséquilibre, aux limites de la catégorisation objective et de l'identification subjective fonde la difficulté à identifier les *caboclos* comme formant un ou plusieurs ensembles ethniques. Nous supposons cependant que le système des nominations et des dénominations, recoupant la subjectivité du groupe qui se donne un nom et l'objectivité des groupes voisins qui nomment, est à explorer dans le champ de l'altérité, de la confrontation, de l'établissement de frontières.

Nous souhaitons dans ce travail privilégier l'étude du rapport à l'altérité chez ces populations amazoniennes. Nous comprenons "le rapport à l'altérité" comme une large dialectique mettant en jeu l'ensemble des relations, l'éventail des conduites établies avec l'étranger, l'ailleurs ou encore l'inconnu. "L'étranger" se référerait ici aux rapports avec d'autres groupes humains (indiens/non indiens ; colons récents/natifs ; rural/citadin) ; "l'ailleurs" caractériserait les significations accordées par les populations amazoniennes à certains lieux (unité familiale/village ; périphérie/ville ; berge inondable/terre ferme) ; tandis que "l'inconnu" s'accorderait aux imaginaires peuplant la forêt et les fleuves de toutes les créatures formant un bestiaire amazonien ou *caboclo*, et imposant certaines conduites et prescriptions aux populations des rives des fleuves ou des terres fermes.

L'altérité élargie dépasse alors l'opposition nous/eux et la stricte obligation du retour d'une catégorie de dénomination instituée par un voisinage humain. Faute d'un autre humain proche, accessible, n'est-il pas nécessaire de s'inventer d'autres altérités,

celles-ci autorisant une interface de confrontation et participant ainsi au partage d'un imaginaire commun, à la sédimentation d'une identité individuelle et collective<sup>32</sup> ? Si le rapport à l'autre, au sens large, n'est pas le seul élément fondateur de cette identité individuelle et sociale, il nous semble toutefois revêtir une importance particulière dans le processus de la construction identitaire exogène<sup>33</sup> : « (...) *les identités ethniques ne se mobilisent qu'en référence à une altérité, et l'ethnicité implique toujours l'organisation de groupements dichotomiques Nous/Eux.* » (Poutignat & Streiff-Fenart, *op.cit.* : 166). La construction de l'identité ne peut en effet que s'établir dans une confrontation à l'Autre, « à la frontière du "Nous", en contact ou confrontation ou par contraste avec des "Eux" » (Wallman, 1978, *apud. ibid.*).

### **Le bestiaire fantastique caboclo, l'imaginaire partagé d'une communauté.**

Nous prenons donc le parti de mener notre réflexion sur l'identité *cabocla* en situant sa construction dans une perspective historique articulée par la suite à un corpus particulier : celui des récits évoquant la rencontre entre des individus et des êtres fantastiques. La première raison au recours à la perspective historique se justifie dans la volonté de poser la problématique de l'invisibilité *cabocla*. Nous montrerons que ces populations labellisées comme telles sont avant tout le résultat d'une confrontation historique et d'un effort de

---

<sup>32</sup> Par "autres altérités", nous faisons référence aux nombreux êtres fantastiques qui peuplent les forêts et les fleuves, deux univers dans lesquels s'inscrivent les demeures des *caboclos*. Pour l'exemple, citons les histoires qui entourent les *botos*, les croyances liées aux êtres fantastiques aquatiques (*Boiuná, Caruana* ou *Companheiro do fundo*), sylvoles (*Anhangá, Curupira, Pinto Piroca*) ou urbains (*Matintapera, Porca, Lobisomem*). Nous détaillerons ce bestiaire dans les quatrième et cinquième chapitres.

<sup>33</sup> Barth (*op. cit.* : 206) distingue quatre éléments récurrents dans la constitution des définitions anthropologiques de l'ethnicité (*apud. Cohen, op. cit.* : 385) : une population qui se perpétue biologiquement par l'établissement des relations de parenté ; une culture et des valeurs partagées ; un champ de références communes qui permet la communication, l'interaction et l'inter-compréhension ; un groupe qui s'identifie et qui est identifié par d'autres groupes comme constituant une catégorie différente des autres catégories du même type.

catégorisation d'une « *société englobée* » par une « *société englobante* » (Amselle & M'Bokolo, *op.cit.*). La seconde raison de la pertinence de ce recours à l'histoire est le fait que l'historicité des *caboclos* transparait dans les récits déclinant les rencontres entre le monde des hommes et le monde de l'altérité fantastique sur le mode de la disjonction ou de la conjonction. Nous montrerons ainsi que les *caboclos* sont une réalité contemporaine, qu'ils forment des groupes de population qui ne sont pas des entités anhistoriques. L'appel à l'histoire permet de révéler une mémoire parfois labile, parfois tacite mais toujours sous-jacente. Ce recours nous autorise à faire état d'une identité en perpétuelle construction, l'identité *cabocla* nous apparaissant comme un processus dynamique, évolutif et non figé.

Pour le dire autrement, l'adoption de cette perspective résolument diachronique trouve tout son sens, à la fois dans l'interrogation préliminaire nécessaire autour de l'origine des populations *caboclas* et, dans la mise à jour du partage d'une mémoire commune. La pérennité de ces groupes partageant le même environnement cognitif n'est en effet assurée « *qu'en assumant de l'histoire sédimentée* » (Poutignat & Streiff-Fenart, *op.cit.* : 180). C'est cette sédimentation qui se manifeste à la lecture du récit des narrations faisant état de la confrontation entre le monde culturel des hommes et le monde surnaturel des entités fantastiques. Enfin, les rencontres constituent autant de jalons établissant des frontières, cherchant à mettre en perspective le domaine des hommes de celui de l'altérité extrême. C'est en effet toujours dans des espaces, des moments ou des états physiques et psychologiques liminaires que surgissent ces rencontres.

Nous considérons la confrontation à cette altérité extrême d'un bestiaire singulier comme constitutive d'une perception partagée, comme l'expression d'un discours commun au monde *caboclo* sur le monde qui l'entoure, comme l'existence d'une cognition *cabocla*. Nous montrerons ainsi que la référence, dans le registre des narrations

*caboclas*, aux êtres fantastiques et liminaires fait de ceux-ci de véritables opérateurs de mémoire et d'identité.

Notre travail de terrain s'est déroulé dans la région de l'estuaire du fleuve Pará, aux alentours de la ville de Belém, et plus précisément dans la municipalité d'Abetetuba, localisée sur la rive droite du fleuve, ainsi que dans les localités de Soure et de Cachoeira do Arari (au nord-est de l'île de Marajó), et, pour finir, dans la petite ville d'Igarapé-Açu, située entre les villes de Belém et de Bragança. Nous avons réalisé une dizaine de séjours, de plusieurs semaines ou de plusieurs mois, entre 1999 et 2003. L'essentiel de notre travail de terrain s'est cependant déroulé à Soure et dans les communautés voisines du Cajuna et du Céu.

L'objet de notre premier chapitre sera de revenir sur les conditions historiques qui autorisèrent la constitution de groupes de populations appelées "*caboclas*", révélant l'effort de catégorisation mis en œuvre par la société coloniale et post-coloniale dominante sur les "Autres". Nous proposerons notamment dans l'analyse d'un même fait historique, confrontant son traitement historiographique avec sa perception par la mémoire *cabocla*, un exemple du processus qui conduisit les populations *caboclas* à faire leur le discours dominant, scellant ainsi la possibilité du sentiment de honte de son origine et du mépris de soi.

Le deuxième chapitre sera l'occasion d'évoquer la résonance des espaces aquatiques avec l'imaginaire local amazonien. Nous considérons les eaux du fleuve et du ciel, pour reprendre une expression bachelardienne, comme douées d'une « *force imaginante* » véritablement opératoire dans la possibilité de rencontre avec une partie du bestiaire fantastique local et *caboclo*.

Dans un troisième chapitre, nous nous attacherons à préciser les conditions du travail de terrain et à présenter les diverses communautés. Nous verrons comment chacune adopte une perspective, un point de vue sur son environnement immédiat ou non.

Le quatrième chapitre sera l'expression d'une tentative de systématique des enchantements dans le monde amazonien en général et sur notre terrain en particulier. Certains des êtres fantastiques sont en effet recensés dans certaines régions, dans certains écosystèmes, d'autres sont propres à une communauté, un quartier, un village.

Dans un cinquième chapitre, nous nous interrogerons sur les lieux et les moments de la rencontre. Il sera ainsi question de la liminarité, des espaces et des moments indéfinis, favorisant une rencontre avec l'autre parfois amical, parfois dangereux mais toujours, par l'une ou l'autre de ses caractéristiques, monstrueux.

Le cours de notre réflexion s'appuiera sur des narrations, autant de jalons nous guidant, mettant en scène ou évoquant la confrontation des individus, des villages ou des communautés avec les mondes fantastiques, qu'ils soient urbains, aquatiques, forestiers ou religieux.

## **CHAPITRE PREMIER**

### **LA CONSTITUTION DES POPULATIONS CABOCLAS : UNE CONSTRUCTION DU DISCOURS COLONIAL ET DOMINANT**

*« Le navire n'est rien de plus  
qu'un prétexte, une altérité arbitraire,  
une façon de se mettre à l'épreuve de  
l'inconnu. Comme dans toute initiation,  
c'est dans le fait même de survivre qu'est  
le triomphe. » (Paul Auster, Trilogie  
New-Yorkaise : 352)*

#### **I. La construction coloniale du *caboclo***

L'Amazonie brésilienne présente aujourd'hui un visage humain complexe sur lequel on peut lire la rencontre ou l'affrontement des peuples, la misère économique à laquelle est assujetti le plus grand nombre de ses habitants, ou encore l'extraordinaire richesse des religions et des croyances. Nous tâcherons de présenter quelles furent les conditions nécessaires à l'élaboration de ce portrait amazonien contemporain. Nous retiendrons l'idée principale d'un processus historique qui fonde l'ici et le maintenant humain de l'Amazonie brésilienne, et qui s'est construit à la fois sur le hasard des rencontres et sur l'opportunisme des politiques coloniales volontaristes. Nous considérons la réalité contemporaine du monde *caboclo* comme le résultat convergent de différents contacts que nous allons dorénavant examiner.

Nous prendrons tout d'abord en compte la propre histoire des *caboclos*. Nous mettrons ainsi en résonance l'histoire officielle et les mémoires des populations amazoniennes voisines de Belém.

L'utilité de l'histoire pour l'ethnologie des *caboclos* se présente sous deux angles majeurs. Le premier est celui de la constitution des populations amazoniennes appelées *caboclas*. Cette transformation historique s'étend sur plusieurs siècles et n'est pas le seul fait d'un hasard engendré par la rencontre de populations originellement si différentes. Il est au contraire pensé et dirigé par l'administration coloniale, cléricale, puis politique. En ce sens, l'histoire nous aide à la compréhension de la situation contemporaine des *caboclos*, qui aujourd'hui encore est marquée par leur exclusion, leur isolement et leur catégorisation. Le second est celui de l'histoire envisagée cette fois-ci, non en amont, comme source, mais en aval. C'est l'histoire comme mémoire, cette mémoire articulée autour des souvenirs, composée par des histoires personnelles, familiales et villageoises, par ce que l'on raconte du passé. Ces réminiscences forment l'ethnohistoire des populations *caboclas* et permettent de comprendre le sentiment de honte de soi qui prévaut parmi ces populations.

La mémoire *cabocla*, ses souvenirs relatifs à la colonisation et à la participation des *caboclos* dans une révolte amazonienne, la *Cabanagem* (1835-1840), nous instruit sur la profonde intégration du sentiment de faute, du mépris de leur origine amérindienne. Pour le dire autrement, la mise en écho de la mémoire historique des *caboclos* concernant les faits coloniaux et la révolte avec l'historiographie, nous révèle toute l'étendue de l'acceptation du discours officiel et dominant sur eux-mêmes et, partant, de la reconnaissance implicite de leur catégorisation en tant que « *caboclos* ».

## ***I.A. L'Amazonie pré-coloniale***

### *I.A.1. Des populations amérindiennes diversifiées : le témoignage archéologique*

L'Amazonie brésilienne couvre près de la moitié du territoire national. Elle se caractérise par une diversité édaphique et végétale favorable à des écosystèmes différents dans lesquels se sont installés, au cours des siècles, des groupes humains parfois proches ou parfois éloignés les uns des autres. Outre la présence de formations végétales forestières caractéristiques comme celles qui recouvrent les zones de la *terra firme* (espaces non inondables), de *várzea* (plaines alluviales inondables) ou d'*igapó* (forêt-galerie), il existe des formations plus réduites, que nous pouvons qualifier d'atypiques, comme les *cerrados* (savanes arborées) du Roraima, les *campos* (prairies) de Marajó ou les *caatingas* (savanes sèches d'épineux) du Rio Negro. Ces paysages végétaux évoluent selon le rythme d'un monde aquatique formé de fleuves, d'*igarapés* (rivières secondaires), de lacs, de *pantanais* (marais) ou de *furos* (canaux naturels reliant deux méandres d'une même rivière). Les eaux de ces mondes aquatiques sont parfois cristallines, mais sont le plus souvent noires ou boueuses (Oliveira 1988 : 66).

Les recherches archéologiques ont été menées tardivement en Amazonie. Elles se révèlent pourtant indispensables si l'on souhaite dresser le panorama de l'occupation humaine en Amazonie. Jusqu'à présent, divers sites pré-céramiques ou céramiques furent mis à jour dans des lieux parfois fort éloignés les uns des autres<sup>34</sup>. Ainsi, nous recensons les sites de Marajó, de Santarém, de Salgado sur le littoral atlantique, de la région du bas Amazone, de l'Amapá, du Rondônia, du Mato Grosso, de la Serra dos Carajás, de la région comprise entre les fleuves Xingu et Tocantins, et des rives des fleuves Solimões,

---

<sup>34</sup> Sur l'archéologie amazonienne, nous renvoyons aux travaux de Meggers (1971), Simões (1981, 1983) et Myers (1973).

Negro, Japurá, Juruá, Purus, Guaporé, Mamoré, Madeira, Juruena, Aripuanã, Uatumã, Jatapu, Urubu et Trombetas (Oliveira 1988 : 68). La diversité de ces sites nous renseigne sur l'importance de l'occupation anthropique de l'espace amazonien, sur le maillage de la répartition des populations amérindiennes pré-coloniales.

Miller (1987 : 42) estime que la présence humaine en Amazonie remonte à environ quatorze mille années. Les datations les plus anciennes effectuées au carbone 14 sur les sites mentionnés ci-dessus remontent parfois à plus de dix mille années avant notre ère. Selon Simões (1983 : 7), les activités céramiques dont les traces sont remarquablement présentes sur l'île de Marajó ou aux alentours de la ville actuelle de Santarém datent des environs de 3 200 avant J.C. La diversité et la densité des tessons céramiques, parfois polychromes, indiquent que certaines cultures amazoniennes se regroupaient en gros villages pouvant atteindre plusieurs milliers d'habitants, induisant la complexité de leur organisation économique ou politique. Il en est ainsi des populations qui peuplaient les prairies orientales et centrales de l'île de Marajó, comme des populations qui s'étendaient sur le plus important complexe céramique actuel du Bassin amazonien, de l'embouchure du Rio Tefé au cours moyen du Rio Negro et au cours inférieur du Rio Madeira. Il convient également de relever les particularités de la culture Santarém, dont les expressions céramiques se retrouvent dans le bassin du Rio Tapajós et se rapprochent, par leur facture et certains traits esthétiques, des céramiques des sites de la Més-Amérique (Oliveira *op.cit.* : 69). Les fouilles révèlent par ailleurs des traces de culture de manioc et de maïs présentes sur l'ensemble des sites archéologiques du Bassin amazonien à partir du deuxième millénaire avant J.C.

L'occupation pré-coloniale de l'Amazonie par des groupes amérindiens couvre des zones aussi biologiquement diverses que la côte atlantique et le delta de l'Amazone, les vallées constituées par les rivières les plus petites ou par les fleuves les plus majestueux.

L'archéologie amazonienne révèle la présence de sociétés de chasseurs-cueilleurs ou d'agriculteurs, le plus souvent mixtes, connaissant ou ignorant l'usage et la fabrication de céramiques. Ces sociétés étaient installées parfois sur les zones inondables des *várzeas*, parfois sur le domaine forestier de la *terra firme*, ou encore dans les grandes étendues herbeuses caractéristiques des *campos*.

Bien que l'état actuel des recherches archéologiques menées dans le Bassin amazonien ne permette pas de dresser une image ethnographique complète de chacune de ces sociétés amérindiennes pré-coloniales, la quantité de sites découverts ainsi que la qualité de certaines céramiques mises au jour, laissent supposer que les populations amérindiennes pré-coloniales occupaient plus densément l'espace amazonien qu'aujourd'hui (Oliveira *op.cit.* : 69). Cette hypothèse trouve d'ailleurs un appui auprès des textes et des rapports rédigés par les premiers voyageurs européens.

#### *1.A.2. Les chroniques des premiers voyageurs : des populations amérindiennes denses et nombreuses*

La colonisation portugaise du Bassin amazonien débute dès le XVI<sup>e</sup> siècle par l'exploration de ses terres et de ses fleuves. Les expéditions fluviales menées par les Portugais nous sont aujourd'hui connues grâce aux chroniqueurs. Ces témoins du quotidien des découvertes relayaient les impressions fugaces ou permanentes des équipages et de leurs compagnons de voyage. Les chroniques nous transmettent également les surprises et les interrogations des Européens confrontés à des sociétés amérindiennes encore inconnues.

Carvajal est le chroniqueur de l'expédition de Orellana (1541-42) et il cherche à rendre compte de l'occupation amérindienne. Il relève ainsi l'existence « *de nombreux et*

*d'importants villages* »<sup>35</sup> (Carvajal, 1941 : 37). D'un de ces villages, Carvajal souligne qu'il est « *étendu sur plus de deux lieues* »<sup>36</sup> (*ibid.* : 48), il précise également que « *de ce village partent de nombreux chemins qui s'enfoncent dans les terres, car le maître n'habite pas sur la rive du fleuve (...)* »<sup>37</sup> (*ibid.* : 49). Ces chemins qui s'étirent vers l'intérieur sont certainement l'indice d'autres villages situés au-delà des berges des fleuves, plus profondément dans les forêts. Carvajal précise ensuite dans son rapport que « *de nombreux chemins, larges comme des routes royales, partent du village et conduisent vers l'intérieur des terres (...)* il commença à les explorer. Alors qu'ils n'avaient parcouru qu'une demi-lieue les routes devenaient plus larges, plus grandes »<sup>38</sup> (*ibid.* : 48). Ces routes semblent donc bien plus que des sentiers forestiers menant aux essarts et aux cultures. Le travail de Porro (1984) se base sur les chroniques des voyages exploratoires effectués aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles. L'auteur suppose que ces routes permettaient la communication et l'échange de produits et de marchandises locales entre des groupes distincts.

Dans son récit de l'expédition conduite par Orellana, Carvajal distingue les villages amérindiens d'après leurs tailles et leurs fonctions. Certains sont assimilés à de véritables forteresses, d'autres à des villes, parfois construits autour d'une rue unique. Il note l'abondance de la nourriture et la variété des régimes alimentaires constitués autour de tortues, lamantins, poissons, oiseaux, singes, manioc, igname, maïs, fruits. Carvajal mentionne la technique agricole du brûlis et son témoignage fait écho aux découvertes archéologiques relatives à la fabrication et à l'usage de la céramique. Celle-ci lui apparaît

---

<sup>35</sup> « *muitas e grandíssimas povoações* ».

<sup>36</sup> « *mais de duas léguas de comprimento* ».

<sup>37</sup> « *desse povoado seguiam muitos caminhos para o interior, porque o senhor não reside à beira do rio (...)* ».

<sup>38</sup> « *partem dessa aldeia muitos caminhos, largos como estradas reais, pela terra a dentro (...) e começou a entrar por eles, e não tinham caminhado meia légua, quando as estradas eram mais amplas e maiores* ».

comme « *toute vitrifiée et vernie par toutes les couleurs, si vives qu'elles surprennent, arborant des motifs et des dessins si soignés, qu'elles paraissent l'œuvre naturelle d'un Romain.* »<sup>39</sup> (Carvajal, *op.cit.* : 47).

Une vingtaine d'années plus tard, en 1560/61, les chroniqueurs de l'expédition menée par Pedro de Ursúa et Lope de Aguirre recueillent d'autres témoignages. Cette expédition cherche à descendre le cours de l'Amazone pour trouver la légendaire "Province des *Omágua*". Les récits de cette expédition comportent de nombreux traits communs avec ceux de Carvajal, notamment des allusions à la richesse alimentaire, à la présence de routes de communication et de commerce. Ces chroniques estiment la population de la "Province des *Omágua*" à environ 60 000 habitants. Elles relèvent l'existence de territoires tribaux pouvant atteindre 150 lieues d'extension, ponctués par la présence, sur les rives, les îles ou dans les terres, d'établissements humains de plus ou moins grande importance démographique toutes les quatre ou cinq lieues (Oliveira, *op.cit.* : 71).

En 1639 Pedro Teixeira entreprend un voyage qui le mènera de Quito à Belém. Cristobal de Acuña, le chroniqueur, témoigne de la densité démographique des amérindiens : « *L'ensemble de ce nouveau monde (...) est habité par des barbares de diverses provinces et Nations (...). On en compte plus de cent cinquante, toutes de langues différentes, si étendues et si peuplées comme celles que nous vîmes sur notre chemin.* »<sup>40</sup> (Carvajal, *apud.* Oliveira, *op.cit.* : 71). Parfois, et de manière métaphoriquement exagérée, Acuña rend compte de la population amérindienne de l'intérieur des terres. Il considère ces régions si peuplées que « *si du ciel ils laissaient tomber une aiguille, elle toucherait*

---

<sup>39</sup> « *toda vidrada e esmaltada de todas as côres, tão vivas que espantam, apresentando, além disso, desenhos e figuras tão compassadas, que naturalmente eles trabalham e desenham como o romano* »

<sup>40</sup> « *todo esse novo mundo (...) é habitado de bárbaros de distintas províncias e Nações, (...). Passam de cento e cincoenta, todas de línguas diferentes, tão dilatadas e povoadas de moradores como as que vimos por todo esse caminho* »

*certainement la tête d'un indien et non le sol.* »<sup>41</sup> (*ibid.*). Tous ces voyageurs furent surpris de la densité de peuplement et de la maille relativement serrée du réseau des villages amazoniens.

La relative densité du peuplement amérindien est cependant remise en question avec la conquête militaire, missionnaire et économique de la région amazonienne. La fondation en 1616 de la ville de Belém par Castelo Branco répond au double objectif de contrôler le delta de l'Amazone et d'affirmer le *dominium* de la couronne portugaise sur des terres devant les prétentions colonisatrices anglaises, françaises et hollandaises. L'établissement de Belém n'a cependant pas une vocation uniquement militaire. Il est également constitué pour mettre en place et pour diriger l'exploitation économique, humaine et forestière du bas et du moyen Amazone. Les Portugais souhaitent en effet convertir les richesses naturelles amazoniennes, connues sous le nom de *drogas do sertão*<sup>42</sup>, en de nouvelles épices destinées à être introduites sur le marché européen. Bento Maciel Parente, qui est gouverneur de Belém de 1619 à 1622, reconnaît dans ses chroniques avoir mené une politique d'élimination systématique de tous les indiens *Tupinambá* demeurant entre Tapuitapera dans le Maranhão et les bouches de l'Amazone dans le Pará. Il avance dans ses rapports le chiffre de 500 000 indiens morts ou déportés vers les régions où le travail esclave permettait l'exploitation des richesses économiques offertes par la terre amazonienne. Ce chiffre est élevé mais nous semble correspondre avec les quelques témoignages présentés ci-dessus.

---

<sup>41</sup> « *se do ar deixassem cair uma agulha, há de dar em cabeça de indio e não no solo* »

<sup>42</sup> Littéralement : drogues sauvages. Ce sont plus généralement tous les produits bruts ou transformés d'origine animale ou végétale, tirés de l'environnement amazonien.

Les activités économiques gravitant autour de l'exploitation des *drogas do sertão* (cacao, *salsaparilha*<sup>43</sup>, clou de girofle, cannelle, racines aromatiques, teintures végétales fournies par les graines vermillonnées du rocouyer, la pulpe noire du fruit du *genipapo* [*Genipa americana*] ou les feuilles de l'indigotier) utilisent principalement les indiens comme main-d'œuvre en raison de leur connaissance intime des fleuves, des forêts et des produits recherchés. Les indiens sont donc utilisés et soumis à une activité spécialisée, c'est l'époque de "*l'indien-guide*", de "*l'indien-boussole*", de "*l'indien-rameur*", ou de "*l'indien-collecteur*" (Ribeiro, 1996 : 38).

Alors que la colonisation s'intensifie, une société et une population amazoniennes sans égale se forment, dans laquelle les groupes amérindiens autochtones deviennent minoritaires en moins de deux cents ans. Ils ne peuvent que faiblement résister face aux contingents de colons, face aux politiques décidées depuis Lisbonne et face aux systèmes mis en place et destinés à les contrôler, instituant leur soumission définitive. En somme, les groupes amérindiens se retrouvent entre le fusil et le missel, entre le sabre et le goupillon. L'unique alternative face à la violence des colons est proposée par les ordres religieux, mais il s'agira principalement, nous le verrons par la suite, d'une protection physique.

L'expansion portugaise en Amazonie s'accompagne d'une série de guerres, qualifiées de justes depuis 1611<sup>44</sup>, de l'esclavage des populations légitimé par le régime

---

<sup>43</sup> Selon Grenand et Grenand (*op.cit.* : 35), la *salsaparilha* est une liane dont les propriétés médicinales fournissent un remède pour traiter la syphilis. Son exploitation était intense au temps des grandes épidémies des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles.

<sup>44</sup> Les guerres étaient considérées justes dans les cas suivants : les indiens refusent d'aider les Portugais dans leurs luttes contre d'autres groupes amérindiens ; les indiens mettent en péril la vie et les exploitations des Portugais ; les indiens attaquent ou volent les colons ; les indiens s'opposent à leur conversion chrétienne et conservent leurs systèmes religieux ; les indiens s'allient aux ennemis de la Couronne portugaise ; les indiens s'établissent sur les voies de communication et de commerce.

des *resgates*<sup>45</sup> et, enfin, du système des *descimentos*<sup>46</sup>. Le système des rançons impose le contrôle et l'enrôlement des populations amérindiennes dans la colonisation extensive amazonienne, en vertu de la loi du 21 avril 1688. Cette loi permet la libération « *des indiens qui étaient, soit des prisonniers encordés destinés à être mangés, soit des captifs destinés à être vendus et ce, quelle que soit la nation, mais [ne permet pas la libération des indiens] captifs [destinés] uniquement à être vendus* »<sup>47</sup> (Carneiro de Mendonça, 1982 : 290).

### ***I.B. Des politiques coloniales qui fondent le processus de “caboclisation”***

#### *I.B.1. L'intention missionnaire*

L'activité missionnaire est principalement destinée à la conversion chrétienne des amérindiens. Elle est réalisée sur la sollicitation du Portugal qui concède aux ordres religieux des territoires immenses, réservant ainsi à quelques congrégations le droit de la catéchèse, mais également le devoir de la pénétration des territoires et de la pacification des amérindiens. La Couronne portugaise se libère ainsi du devoir d'envoyer des troupes pour coloniser l'Amazonie. Parmi les ordres religieux qui se partagent cette tâche, nous recensons les Franciscains de la Province de Santo Antônio (les premiers à s'installer en Amazonie en 1616), les Carmélites (1626), les Mercedários (1639/40), les Jésuites (1653), les Capucins de São José (1692/93) et les Capucins da Conceição da Praia e Minho. Ces ordres religieux se partagent les territoires et les catéchumènes amazoniens : les

---

<sup>45</sup> Le régime des *resgates* (des rançons) légitime l'esclavage, au profit des Portugais, de tous les indiens faits prisonniers par d'autres groupes amérindiens et qui sont libérés par les colons.

<sup>46</sup> Les *descimentos* (les descentes) autorisent la déportation des amérindiens vers les missions afin de les convertir au christianisme.

<sup>47</sup> « *índios que ou estivessem presos a corda para os comerem ou cativos para os venderem a quaisquer nações, entanto, porém, que não fossem cativos para o efeito de vendas somente* »

Franciscains s'établissent dans le Pará, les Carmélites dans l'Amazonas et le Roraima, alors que les missions jésuites couvrent majoritairement le Pará et de manière un peu plus réduite l'Amazonas.

Chacun de ces ordres se livre à des activités annexes qui, parfois, supplantent la conversion et l'éducation religieuse et génèrent des richesses comptables. Les congrégations religieuses fondent des missions, mais aussi des villages. Elles se chargent de la pacification des amérindiens et de l'organisation économique des régions placées sous leur tutelle : introduction et développement du travail agricole, création de fermes d'élevage, exploitation et commercialisation des *drogas do sertão* et des produits de la pêche. Les jésuites développent particulièrement ces activités économiques et deviennent rapidement l'ordre missionnaire le plus puissant d'Amazonie. La congrégation réunit sous sa tutelle, dans ses villages et ses missions, la plupart des amérindiens amazoniens pacifiés et déportés (Oliveira, *op.cit.* : 79).

Si les missionnaires réussissent à sauver physiquement de nombreux amérindiens de la convoitise esclavagiste des colons, ils sont pourtant responsables de la mise en place d'un système dont l'efficacité modifie partiellement, voire profondément, les sociétés amérindiennes. Le regroupement massif ("*aldeamento*"), de plusieurs groupes amérindiens dans les missions et dans les réductions impose des changements radicaux, comme le déséquilibre de la *sex-ratio* ; la convivialité obligatoire entre des groupes éloignés ; la formation d'une langue commune, le *nhéngatu*, fondée sur un vocabulaire *tupi* et une grammaire latine, imposée aux groupes linguistiques non-*tupi* (*caribe*, *arawak*, *gê*) ; l'éclatement des villages amérindiens ; l'utilisation forcée des amérindiens pour l'exploitation des *drogas do sertão* ; le changement des modes de gestion politiques et religieux (Oliveira, *ibid.* & Weistein, 1983 : 12).

La conversion par l'acculturation fut une méthode instituée en l'an 601 par le pape Grégoire I<sup>er</sup>, alors qu'il s'agissait de convertir au christianisme les païens des îles britanniques. Les instructions papales recommandent une conversion avec le minimum de modifications de la culture des catéchumènes et l'incorporation à la vie chrétienne de tous les éléments culturels qui ne sont pas strictement incompatibles avec la foi chrétienne (Azevedo, 1961 : 2). Les missionnaires jésuites comme les autres suivent ces directives séculaires.

L'esprit missionnaire semble toutefois animé tant par la christianisation des amérindiens, que par leur exploitation économique. En 1686, la Couronne reconnaît aux diverses congrégations présentes en Amazonie la responsabilité de l'administration temporelle des amérindiens. Cette concession leur donne un pouvoir sans mesure sur la possession, l'exploitation et la répartition de la main-d'œuvre amérindienne. Les missionnaires disposent en toute légalité de l'unique force de travail des régions placées sous leur juridiction, ainsi que des régions plus éloignées, les populations de ces régions étant déportées puis amalgamées dans les réductions.

Nous considérons que le regroupement forcé dans les missions, ce système des réductions, provoque la déculturation des sociétés amérindiennes (perte d'éléments culturels amérindiens) et l'acculturation de ces sociétés (acquisition d'éléments européens). Ce système participe, là où les réductions sont présentes, au mixage des populations et à la mise en place des métissages amazoniens. Si le métissage est, avant la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, un fait essentiellement inter amérindien, il convient de noter que s'instaurent parallèlement, dès le début de la pénétration portugaise, les conditions d'une déculturation des colons. Ceux-ci s'approprient peu à peu les connaissances nécessaires à leur installation pérenne dans un nouveau milieu, mais ce

n'est qu'en 1755 que les mariages mixtes entre colons et amérindiens sont encouragés et légitimés par la Couronne portugaise.

Les périodes des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles sont marquées par une colonisation brutale, une évangélisation forcée et une exploitation économique forcenée des amérindiens. Ces événements conduisent à une acculturation des populations amérindiennes. Si, grâce aux missionnaires, les indiens sont physiquement protégés, leurs langues disparaissent pour se fondre dans un *nhéngatu* véhiculaire et catéchisant, des gestes et des pensées sont anéantis irrémédiablement ou sont reproduits timidement sous le couvert d'un maladroit secret, « tous les [...] aspects de la vie ancienne disparaissant dans une clandestinité se vidant de son sens au fil des décennies, ce qui allait conférer à la culture *cabocla* son caractère presque intrinsèque de honte de soi » (Grenand & Grenand, 1990 : 24). La dimension contemporaine caractéristique du mépris de soi *caboclo*, de l'intégration de son ignominie et, de l'invisibilité *cabocla* qui leur est contingent, fut sans doute en partie conditionné par l'incroyable négation politique, l'omission systématique des populations amérindiennes après l'indépendance du Brésil. Le statut des amérindiens est totalement négligé par les députés du Brésil indépendant. Ainsi la Constitution de 1824 laisse dans l'ombre la grande majorité des amérindiens brésiliens. L'accroissement et l'expansion des populations de l'immigration européenne dans tout le Brésil fondent l'idée, de plus en plus répandue parmi les élites, de l'inutilité du travail amérindien. C'est uniquement dans les régions amazoniennes que le statut des amérindiens est débattu, et encore sur un ton fortement défavorable aux populations amérindiennes et *tapuias*. Comme le montre cet extrait d'un discours du député du Pará, Clemente Pereira, prononcé le 4 juillet 1827 (Rodrigues, 1964 : 157, *apud*. Moreira Neto, *op.cit.* : 42) : « On parle des indiens, et on dit que nous disposons de 200 000 indiens qui viendront bientôt peupler le Brésil. C'est bien beau de parler ainsi, mais regardons de près ce que nous montre l'expérience de tant

*d'années : quels progrès la civilisation des indiens a-t-elle réalisée, malgré les mesures plus ou moins efficaces prises par le Gouvernement ? Peu ou aucun, M. Le Président, soit parce que nous n'avons pas pu trouver le vrai chemin de soumettre les indiens, soit à cause de la force inhérente à leur nature et à leurs habitudes : ce que je sais c'est que les indiens continuent à habiter leurs forêts et à faire la guerre à ceux qui cherchent à les envahir et, si leurs terres sont effectivement atteintes, la population, elle, reste inaccessible. »*<sup>48</sup> L'exclusion des mondes amérindiens de la société nationale est vécue de manière métonymique par les populations *caboclas*, en partie héritières des cultures amérindiennes, tout en refusant à ces dernières toute valeur culturelle et identitaire positive.

L'État portugais tolère pendant plus d'un siècle les activités commerciales développées parallèlement à la conversion des amérindiens. Il cherche ensuite à séculariser les biens accumulés par les ordres religieux et en priorité ceux qui sont acquis par les jésuites. La Couronne décide de limiter le pouvoir temporel attribué aux jésuites au sein de leurs réductions. Ce pouvoir est transféré à un représentant du ministère de la justice. Dans une lettre datée du 20 janvier 1752, Mendonça Furtado, gouverneur du Pará, soupçonne les jésuites de se livrer à des activités mercantiles avec des villages situés du côté du dominium espagnol ; les jésuites sont accusés de contrebande (Carneiro de Mendonça, *op.cit.* : 190). Il s'agit pour le Portugal de réglementer les activités mercantiles clandestinement menées par des membres du clergé et conduisant à l'utilisation des amérindiens, désormais au centre des intérêts économiques des colons et du clergé.

---

<sup>48</sup> « *Tenho ouvido falar em índios, e dizem que temos 200 000 que virão logo povoar o Brasil. Isto é bem bom para se dizer, mas vamos à prática que nos mostra a experiência de tantos anos : que progressos tem feito a civilização dos índios, apesar de diligências mais ou menos eficazes do Governo ? Pouco ou nada, Sr. Presidente, ou seja porque se não tem acertado com o verdadeiro caminho de ganhar os índios, ou seja por força de sua natureza e hábitos : o que sei é que os índios continuam a habitar suas matas e fazer guerra aos que pretendem invadi-las e que se consegue alcançar terreno, não se consegue alcançar a população »*

Mendonça Furtado tente de modifier le régime des *descimentos* en indiquant que les amérindiens soumis à ce système doivent être traités comme des hommes libres<sup>49</sup>, ou plus exactement comme des chrétiens. Les amérindiens enrôlés sous le régime des *descimentos* doivent apprendre à lire et à écrire le portugais ; bénéficier de l'assistance d'un prêtre ; s'habiller comme les Européens ; s'alimenter exclusivement avec des produits d'origine agricole (Carneiro de Mendonça, *op.cit.* : 356).

Mendonça Furtado tente de rétablir le contrôle de l'État sur les terres jusque-là concédées au clergé. Il convient, pour consolider l'emprise du Portugal sur les terres amazoniennes, d'imposer l'incorporation de tous les territoires contrôlés par le clergé au dominium de l'État. Mendonça Furtado suggère ainsi que les fermes et les établissements appartenant aux ordres religieux soient transformés en villages sous peine de voir « *les réguliers resteraient les seigneurs de toutes les richesses de l'État* »<sup>50</sup> (lettre du 18 février 1754, Carneiro de Mendonça, *op. cit.* : 498). Les efforts de Mendonça Furtado pour intégrer les richesses amazoniennes au contrôle de l'État se soldent par la sécularisation de tous les biens que possédaient les jésuites avec la création, le 7 juin 1755, de la Compagnie Générale du Commerce pour le Grão Pará et le Maranhão, ainsi que par l'expulsion des jésuites du domaine colonial portugais.

L'ensemble de ces mesures conduisit à l'élaboration d'une nouvelle législation qui transféra la déculturation des amérindiens du régime régulier au régime séculier. Le régime des missions développa les conditions préliminaires à l'émergence d'une société *cabocla* qui allait être ensuite, avec la politique "pombalienne", consolidée dans cette hybridation. Le processus de déculturation initié au début de la colonisation se poursuit

---

<sup>49</sup> Dans une lettre adressée au roi et datée du 2 décembre 1751, Mendonça Furtado ordonne l'arrestation de Francisco Portilho de Melo accusé d'avoir assujéti plus de 700 personnes sur son domaine (Carneiro de Mendonça, *op.cit.* : 87). Dans une autre lettre datée du 20 avril 1753, au sujet du même colon, Mendonça Furtado exige un rapport sur chacun des amérindiens que le colon fait travailler.

<sup>50</sup> « *os regulares continuariam a ser senhores de todas as riquezas do Estado* »

sur cette créolisation forcée, cette “caboclisation”, qui voit la naissance d’une culture intermédiaire, intrinsèquement amazonienne.

### *I.B.2. La politique pombalienne (1750-1756)*

Les missions, principalement celles des carmélites et des jésuites, atteignent dès le XVII<sup>e</sup> siècle les sources des fleuves Negro, Solimões et Madeira (Oliveira, *op.cit.* : 82). Au XVIII<sup>e</sup> siècle, les missionnaires et les colons dominent l’ensemble du Bassin amazonien, seule son extrémité occidentale, l’Acre, est colonisée au XIX<sup>e</sup> siècle. Les ordres religieux participent ainsi à l’expansion portugaise et consolident le dominium de la Couronne. Le 13 janvier 1750, l’Espagne et le Portugal signent un nouvel accord qui fixe les limites des empires : chaque pays domine les territoires qu’il possède ou qu’il occupe effectivement. Le Portugal peut désormais se passer des services colonisateurs procurés par les ordres missionnaires. La Couronne allait donc chercher à réduire leurs privilèges et leurs activités et nommer à cette fin, le 7 septembre 1750, le marquis de Pombal au poste de Ministre de l’outre-mer et de la guerre. Celui-ci inaugure une politique antireligieuse et tente une assimilation rationnelle des amérindiens en les faisant participer à l’économie régionale désormais contrôlée par une compagnie de commerce étatique.

L’année 1755 est riche en mesures destinées à assurer le contrôle économique et humain du domaine amazonien. La création le 3 mars de la capitainerie de São José do Rio Negro vise à recentrer et à assurer la prospérité de l’intérieur de l’Amazonie. Le 4 avril est publiée une loi déterminante pour le processus de caboclisation des populations amazoniennes : cette loi incite en effet aux unions entre les amérindiens et les colons. Elle a pour objectif de favoriser l’accès des amérindiens à la civilisation portugaise et chrétienne, et de peupler avec densité les régions à coloniser. Le colon ou le soldat qui se marie avec une femme indienne reçoit des terres, des outils, des armes et de l’argent. Cette

loi garantit en outre le respect de son mariage et de ses descendants, ceux-ci ne pouvant être appelés “*caboçoulos*”, terme considéré injurieux. L’incitation au métissage semble répondre aux objectifs politiques escomptés, dans une lettre datée du 12 décembre 1756 Mendonça Furtado témoigne : « *L’union des Portugais et des indiens se met en place et plusieurs mariages ont déjà été réalisés, (...) et j’espère qu’ils augmenteront, car ceci est le véritable chemin, (...) pour peupler ce large pays, et il ne pourra en être autrement, si nous ne faisons pas alliance commune avec les indiens, et si nous n’accordons pas une dignité égale à tous* »<sup>51</sup>.

Pombal fait publier le 6 juin 1755 une loi concernant les libertés et les droits relatifs aux amérindiens. Bien que protectrice, cette législation est peu appliquée dans les faits. Le texte est parfois ambigu et le protectionnisme de l’État se confond avec l’enrôlement forcé : « *Si quelques Indiens refusent absolument de travailler et décident de vivre selon leur volonté, sujets à la paresse qui leur est naturelle, ils seront enrôlés et obligés à travailler pour le tracé des routes et les œuvres publiques* »<sup>52</sup> (Mendonça Furtado, *op.cit.* : 1132). Une autre loi publiée le même jour impose l’attribution de noms portugais à tous les peuplements, villes et villages amazoniens, ainsi que l’interdiction de l’emploi du *nhéengatu* au profit de l’usage du portugais. Le 7 juin, le pouvoir temporel jusqu’alors concédé aux ordres religieux leur est retiré.

L’ensemble des mesures pombaliennes n’atteint pas les objectifs escomptés. Un des échecs concerne la langue qui était imposée par Pombal. En effet, le portugais ne supplante pas le *nhéengatu*, les deux langues se confrontent et le tupi véhiculaire laisse des traces

---

<sup>51</sup> « *A união de portuguesas e índios vai-se estabelecendo e já se tem feitos bastantes casamentos, (...) e espero ainda que vão mais uns poucos, e este é o verdadeiro caminho, (...) de se povoar este larguíssimo país, não podendo ser de outra sorte, senão fazendo nós os interesses comuns com os índios, e reputando tudo a mesma gente* »

<sup>52</sup> « *Se alguns desses Índios querem absolutamente não trabalhar e viverem à sua vontade, dando exercício à preguiça, que lhes é natural, estes são metidos em uma calceta e obrigados a trabalhar nas obras públicas* »

sémantiques et linguistiques (transformation du [l] en [r]) dans le parler des *caboclos* d'aujourd'hui<sup>53</sup>. Si les lois réussissent à intégrer au dominium séculier les propriétés du clergé, elles se heurtent à l'hostilité des colons. Les Portugais installés en Amazonie bafouent les lois relatives à la protection des amérindiens, la fin des réductions les livrant à la concupiscence des colons. Ceux-ci n'importent en effet que très peu d'esclaves africains et privilégient l'exploitation économique des amérindiens. En vertu de leurs connaissances intimes des richesses et du milieu amazoniens, de leurs savoir-faire, ils sont employés dans le cadre d'une économie prédatrice et spécifiquement amazonienne : "l'extractivisme". Cette forme d'exploitation consistait à rechercher les richesses naturelles lucratives et de réaliser, jusqu'à l'épuisement de ces richesses végétales, animales ou minérales, des ponctions intenses<sup>54</sup>.

Les lois pombaliennes favorisent indirectement la mise en place du nomadisme, condition indispensable à l'extractivisme. Les missions, une fois interdites, libèrent les amérindiens pacifiés et "détribalisés" qui y étaient concentrés. Certains d'entre eux rejoignent des groupes amérindiens ayant échappé à l'esclavage ou aux missions et participent à la mise en place de cultures hybrides : « *dont on lit les traces dans l'aspect composite de certaines mythologies, dans quelques-uns des emprunts linguistiques présents dans les lexiques, dans la répartition de certains traits technologiques* » (Grenand & Grenand, *op.cit.* : 25). D'autres forment des contingents de travailleurs mobiles. L'extractivisme fonde le nomadisme amazonien, caractéristique du *caboclo* d'aujourd'hui. Le système extractiviste repose sur une organisation économique pyramidale dans laquelle les acteurs entretiennent des relations complexes, à la frontière de l'économie et de la

---

<sup>53</sup>Pour un exemple des altérations linguistiques contemporaines se reporter aux chansons présentées à la page 95. Voir également à l'annexe I les textes de la littérature de *cordel*.

<sup>54</sup> L'extractivisme possède aujourd'hui une connotation opposée. C'est dorénavant, dans le cadre d'une exploitation durable, un système de ponction alternée des ressources naturelles qui permet de dépasser l'équation considérant le développement économique amazonien comme tributaire du déboisement.

parenté, entre l'amitié honorable conféré par le lien de compérage et le clientélisme forcé qui lui est contingent. L'exploitation, la transformation, la distribution des denrées extraites, ainsi que l'approvisionnement en biens de consommation sont en effet organisés en un réseau de clientèles qui lient étroitement le client à son patron, le compère à son parrain<sup>55</sup>.

### *I.B.3. Le Directoire*

Le Directoire<sup>56</sup> est un long texte rédigé par Mendonça Furtado et publié à Belém le 3 mai 1757. Ce texte est destiné à organiser l'administration temporelle des villages amérindiens, désormais administrés par des directeurs dont la tâche principale est d'appliquer les règles économiques, civiques et religieuses présentées dans le Directoire. Ce texte propose une gestion planifiée des populations amérindiennes et cherche à établir l'intégration économique des villages amérindiens. Il semble également conforter le processus de caboclisation initié sous le régime des missions.

Le texte s'attache tout d'abord à fixer les bases et les méthodes nécessaires à l'entreprise de civilisation menée par les directeurs. Il s'agit d'abandonner le *nhéngatu*, considéré comme une « *invention véritablement abominable et diabolique* »<sup>57</sup> (1757 : 3), qui maintient les indiens « *dans une sujétion rustique et barbare* »<sup>58</sup> (*ibid.*), et de généraliser l'usage du portugais « *qui est un des moyens les plus efficaces pour libérer les peuples rustiques de leurs coutumes antiques et barbares ; qui a prouvé, que, lorsque la*

---

<sup>55</sup> En portugais, un mot unique désigne les deux termes de la relation, c'est le *compadre*. Dans notre traduction du vocable "*compadre*", le compère est la personne socialement ou économiquement en dette par rapport à son parrain. Cette institution, *compadrio* en portugais, *compadrazgo* en espagnol, fort répandue en Amérique Latine et en Europe Ibérique (Pitt Rivers, 1983 : 86) est à la frontière de la parenté, du politique et du religieux. Centrée autour du baptême de l'enfant, la relation des *compadres* se décline sur le mode d'une amitié où l'honneur et la dette s'entrecroisent.

<sup>56</sup> Le titre intégral du texte est le suivant : *Directoire qui doit être appliqué dans les villages indiens du Pará et du Maranhão, tant que sa Majesté n'ordonne le contraire.*

<sup>57</sup> « *invenção verdadeiramente abominavel e diabolica* »

<sup>58</sup> « *na rustica, e barbara sujeição* »

*Langue du Prince qui les a conquis leur est imposée, l'affection, la vénération et l'obéissance à leur Prince s'accroissent* »<sup>59</sup> (*ibid.*). L'enseignement du portugais et de la doctrine chrétienne se fait dans des écoles publiques subventionnées par les amérindiens eux-mêmes. Cet impôt obligatoire n'est que le premier d'une longue liste qui fait des amérindiens et de leurs richesses les véritables créateurs de la politique coloniale mise en place par ce texte<sup>60</sup>.

Le Directoire propose ensuite toute une liste de remarques et d'arguments censés justifier le "degré de civilisation" des amérindiens. Les raisons de leur "rusticité", de leur "barbarie" et de leur "abattement moral" tiennent à des traits jugés intrinsèques aux sociétés amazoniennes. Leur mode de vie, leur habitat sont jugés favoriser la promiscuité sexuelle, il convient donc de détruire les habitats traditionnels pour reloger chaque famille dans une maison particulière (*op.cit.* : 6, §2) ; la nudité des amérindiens les réduit à la plus complète misère et barbarie, les directeurs ont donc l'obligation de veiller à ce qu'ils portent des vêtements (*op.cit.* : 7, §5) ; la non-existence de noms et prénoms attachés à chacun des individus entraîne la confusion des personnes et des biens, il est donc utile de baptiser d'un nom portugais complet chacun des habitants des villages administrés (*op.cit.* : 6, §11). Le texte reconnaît cependant d'autres dérives liées aux conditions de la colonisation auparavant menée : le travail forcé (*op.cit.* : 4, §9), les abus des colons et l'exploitation éhontée des villages (*op.cit.* : 7, §15), l'introduction des alcools distillés (*op.cit.* : 6, §13), l'infamie qui consistait à confondre les amérindiens et les esclaves noirs en les appelant « *Negros* » (*op.cit.* : 5, §10). Toutes ces raisons paraissent avoir aggravé

---

<sup>59</sup>« *que he hum dos meios mais efficazes para desterrar dos Póvos rusticos a barbaridade dos seus antigos costumes ; e ter mostrado a experiencia, que ao mesmo passo, que se introduz nelles o uso da Lingua do Principe, que os conquistou, se lhes radica tambem o affecto, a veneração, e obediencia ao mesmo Principe* »

<sup>60</sup>Les amérindiens doivent également réserver le dixième de leurs richesses au financement du clergé qui assure leur catéchèse et le sixième de leurs récoltes au paiement du directeur. Sur tous les produits vendus

une propension des amérindiens, jugée naturelle par le rédacteur du Directoire, à une oisiveté et un abattement moral.

Mendonça Furtado envisage d'intégrer pleinement les villages et leurs habitants à l'économie coloniale. Deux moyens sont mis en œuvre pour conduire et parfaire cette intégration : le développement de l'agriculture et du commerce. Ces deux activités doivent être insérées dans le tissu administratif qui gère les villages et leurs populations. Les directeurs doivent donc introduire ou développer des cultures vivrières mais aussi exportatrices, veiller à la répartition des amérindiens entre l'agriculture sédentaire et l'extractivisme nomade, limiter les activités de cueillette et de chasse. Les directeurs ont également la tâche de l'organisation et du contrôle monopolistique de l'extraction des *drogas do sertão*, ainsi que de la vente des denrées extraites.

Le Directoire tente de favoriser la convivialité, voire le métissage entre colons et amérindiens. Il semble nécessaire à Mendonça Furtado d'annihiler « *l'abominable distinction, que l'ignorance, ou l'iniquité de celui qui préférerait ses convenances personnelles aux intérêts publics, et introduisait entre les Indiens et les Blancs, rendant entre eux moralement impossible cette union, que la société Civile a tant de fois recommandée par les Lois Royales de Sa Majesté.* »<sup>61</sup> (*op.cit.* : 36, §87). La solution proposée, susceptible de réaliser cette union commandée par la raison d'État, est le mariage. Les directeurs doivent ainsi « *favoriser, et inciter (...) aux mariages entre les Blancs et les Indiens, afin que, par ce lien sacré, s'éteignent définitivement cette odieuse*

---

dans les villages, le directeur doit percevoir un dixième destiné à la trésorerie royale, les amérindiens reçoivent deux vêtements par an qu'ils doivent payer.

<sup>61</sup>« *a abominavel distincção, que a ignorancia, ou a iniquidade de quem preferia as conveniencias particulares aos interesses publicos, introduzia entre os Indios, e Brancos, fazendo entre elles quasi moralmente impossivel aquella união, e sociedade Civil tantas vezes recomendada pelas Reaes Leys de Sua Magestade* »

*distinction* »<sup>62</sup> (*op.cit.* : 36, §88). L'établissement d'une société civile et cordiale semble la préoccupation majeure du gouverneur du Pará. Il conclut son texte de manière lyrique et optimiste sur l'avenir du Pará : « *ainsi s'établiront, sans aucun doute, les hautes, vertueuses et saintes fins, qui firent depuis toujours l'objet de la piété Catholique, et du Royal conseil de nos Augustes Souverains ; lesquelles sont : l'expansion de la Foi ; l'extinction du Paganisme ; la propagation de l'Évangile ; la civilité des Indiens ; le bien commun des vassaux ; la croissance de l'agriculture ; l'introduction du Commerce ; et finalement l'établissement, l'opulence et la totale félicité de l'État.* »<sup>63</sup> (*op.cit.* : 38, §95).

Le Directoire est abandonné en 1798. Il est remplacé par une lettre royale adressée au nouveau gouverneur du Pará. Cette lettre insiste à nouveau sur le nécessaire développement des mariages mixtes afin de confondre « *les deux castes des indiens et des blancs en une seule de vassaux utiles à l'État et fils de l'église* »<sup>64</sup> (1857 : 437). Ce souhait s'accompagne de mesures incitatives destinées à favoriser l'augmentation des mariages et à développer l'intérêt des colons pour ces unions mixtes. C'est ainsi que le souverain décide de « *concéder à tous les blancs qui se marient avec des indiennes le privilège d'être exemptés de tous les services publics, ainsi que leurs parents les plus proches, et ceci pour un nombre d'années que vous jugerez suffisantes et proportionnelles à leur établissement ; si les blancs qui se marient avec des indiennes sont des soldats payés, je*

---

<sup>62</sup> « *facilitar, e promover (...) os matrimonios entre os Brancos e os Indios, para que por meio deste sagrado vinculo se acabe de extinguir totalmente aquella odiosissima distincão* »

<sup>63</sup> « *Deste modo se conseguirão sem duvida aquelles altos, virtuosos et santissimos fins, que fizerão sempre o objecto da Catholica piedade, e da Real beneficencia dos nossos Augustos Soberanos ; quaes são; a dilatação da Fé ; a extincção do Gentilismo ; a propagação do Evangelho ; a civilidade dos Indios ; o bem comum dos Vassallos ; o augmento da agricultura ; a introduccão do Commercio ; e finalmente o estabelecimento, a opulencia, e a total felicidade do Estado* »

<sup>64</sup> « *as duas castas de indios e brancos em uma só de vassallos uteis ao Estado e filhos da igreja* »

*vous autorise à les dispenser de service militaire (...) »*<sup>65</sup> (*Carta Regia, apud. Moreira Neto, op.cit. : 227*).

L'expulsion des jésuites scelle la fin de la protection physique des amérindiens qui trouvaient refuge dans les missions face aux colons esclavagistes. Une trentaine d'années plus tard, l'abrogation du Directoire annule la tentative d'une action indigéniste et protectionniste de l'État. Le Directoire constitua un échec dans la mesure où les droits des amérindiens ne furent pas respectés. Les objectifs visant au contrôle du travail forcé par la limite et la réglementation de l'extractivisme (1757 : 9, §20 ; 20-21, §45-48), et à la transformation de l'esclavagisme en salariat (*ibid.* : 30, §70) ne furent pas atteints. L'introduction d'une rémunération « *à son juste prix* » de la main-d'œuvre indigène n'a pas favorisé l'élimination du travail servile. L'esclavagisme est au contraire constant et son développement est attesté dès la fin du Directoire, avec les déportations en masse des populations amérindiennes vers les centres urbains afin d'y être commercialisées (Faulhaber, 1986 : 136).

La fin de l'ère missionnaire et l'abandon du Directoire ont pour conséquence la mise en place et la fixation des traits caractéristiques au monde amazonien et *caboclo* contemporain. Les importantes déportations participent à la désertification humaine de certaines régions. L'exploitation économique extractiviste favorise le dispersement et l'éloignement des populations exploitantes : indiens détribalisés, métis, *caboclos*. L'organisation pyramidale de l'économie extractiviste s'élabore à cette époque. Le Directoire légitime l'existence d'une succession d'intermédiaires de plus en plus

---

<sup>65</sup> « *conceder a todos os brancos que casarem com indias a prerogativa de ficarem isentos de todos os serviços publicos os seus parentes mais proximos por um numero de annos, proporcionado aos que julgardes bastantes, para formarem os seus estabelecimentos ; e se os brancos que quizerem casar com indias, fôrem soldados pagos, autoriso-vos a dar-lhes baixa (...) »*

nombreux dans la circulation des marchandises de consommation et des denrées exploitées.

Nous supposons que le système contemporain de l'*aviamento* trouve ses bases, à la frontière du travail servile, dans un détournement de l'obligation de verser un salaire juste à chacun des exploitants extractivistes d'origine amérindienne. Les intermédiaires avancent en nature les biens de consommation nécessaires à la vie de l'exploitant et de sa famille. Celui-ci rembourse ses intermédiaires par le produit de son travail à la fin de la saison. Toujours débiteur, l'exploitant reçoit rarement son salaire en argent : « (...) à travers l'*aviamento*, le producteur se trouve lié au patron, souvent un propriétaire terrien et/ou un marchand, par le biais d'une dette fondée sur un échange commercial de produits issus de l'extraction contre des biens manufacturés. Le patron contrôle les taux de change, ce qui lui offre les moyens d'accumuler du profit et de rester le maître du travail de son client »<sup>66</sup> (Magalhães Lima Ayres 1992 : 97-98). L'*aviamento* est en outre un système économique sur lequel se greffe fréquemment une parenté fictive, qui participe à la subordination du *caboclo* : « parmi les *caboclos* (...) la relation économique existant entre le patron et son client met souvent en œuvre une parenté virtuelle. L'institution du parrainage permet d'exprimer la domination à travers le langage de la parenté et de l'autorité patriarcale »<sup>67</sup> (Brass 1986 : 58-60, *apud. ibid.* : 108).

La mise en place de liens commerciaux et la construction d'une parenté fictive fondent ainsi ce système économique de l'*aviamento*, où le client est assujéti à un état de dette perpétuelle le maintenant dans un état de soumission et de dépendance vis-à-vis de

---

<sup>66</sup> « (...) through *aviamento*, the producer becomes tied to a patron, often a land-owner and/or a merchant, by means of a debt incurred in the commercial exchange of extractive products for manufactured goods. The patron controls the rates of exchange, and this provides him with both the means for profit accumulation and for the subordination of the client's labour »

<sup>67</sup> « Among *caboclos*, (...) the patron and client relationship often involved fictive kinship. The institution of *compadrio* or coparenthood meant that domination was expressed through the idiom of kinship and patriarchal authority »

son patron. Ce système, souvent appuyé par l'usage de violence et de coercition (*ibid.* : 97-98), encadra la soumission du travail du *caboclo* et sa position subordonnée dans la société amazonienne. Elle jeta ainsi les bases économiques, notamment à partir de l'exploitation du caoutchouc (Weistein, *op.cit.* : 261), de la perception des *caboclos* en tant que catégorie sociale, participant ainsi de la construction polysémique du *caboclo*.

### ***I.C. De l'amérindien au caboclo, une inversion numérique***

#### *I.C.1. De l'indien au caboclo, le rôle de l'esclavage*

La réorganisation des villages missionnaires en villages civils achève le processus de transformation de "l'indien tribal" en "indien générique". La législation pombalienne désirait, en imposant aux populations amérindiennes une soumission aux exigences économiques et religieuses du moment, et ainsi mettre un terme à la réalité humaine amazonienne. La législation pombalienne rêve d'une refonte totale de la population et de la dissolution des valeurs et des modes de vie amérindiens dans une société dominée par le catholicisme, l'agriculture et le commerce. Le texte rédigé par Mendonça Furtado exprime clairement la volonté d'abolir cette « *abominable distinction* » entre les blancs et les indiens. Comment mieux l'abolir, sinon en faisant disparaître idéalement un des termes de la distinction ? Les politiques incitatives et directrices qui accompagnent la colonisation du XVIII<sup>e</sup> siècle ne permettent qu'imparfaitement la réalisation aboutie de cette eugénique tant ambitionnée. Leur objectif inachevé, elles laissent la place à une population métisse, certes majoritaire en Amazonie, mais qui aujourd'hui doute parfois de sa propre conscience de soi, alors qu'elle fait toujours l'objet de « *l'odieuse distinction* » tant redoutée et tant dénoncée par Mendonça Furtado. L'épopée missionnaire amazonienne et

le droit pombalien fixent le cadre dans lequel évoluent aujourd'hui les populations *caboclas*.

Si les activités socio-économiques développées dans le Bassin amazonien durant la colonisation ne provoquent que peu d'altérations sur la biologie et l'environnement amazoniens, elles modifient en revanche radicalement le paysage humain amérindien. Elles obligent en effet à des dislocations de groupes culturels, à des convivialités forcées avec les blancs ou entre les amérindiens, et à des déportations vers les villes ou vers les zones d'exploitation des *drogas do sertão*.

La densité des populations relatée par les premiers voyageurs ne semble qu'un lointain souvenir aux contemporains des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles. Les déportations massives vident des régions entières et obligent différents groupes, parfois hostiles les uns envers les autres, à vivre ensemble. Eduardo Galvão (1967 : 18) affirme que de nombreux indiens *Manaos* du Rio Negro sont conduits à Belém et à Macapá pour des travaux publics.

Marcy (1879 : 353 *apud*. Faulhaber *op.cit.* : 138) fait référence à l'amalgame, dans le village d'Içá, de plusieurs familles composées d'amérindiens christianisés et appartenant à des groupes aussi divers que les *Pacé*, *Yuri*, *Baré* et *Chumana*. Il observe également que les groupes *Umaua* et *Miranha*, qui laissèrent des traces archéologiques sur le Rio Japurá au XVIII<sup>e</sup> siècle, sont déportés vers l'est. Marcy (*op.cit.* : 385 *apud*. Faulhaber *op.cit.* : 138) évoque la modification des territoires de vie et la convivialité nécessaire imposés à des groupes *Miranha* alors qu'ils entretenaient entre eux une haine mortelle (*Miranha-Ereté*, *Miranha-Carapanã*, *Miranha-Pupunha* et *Miranha-Sège*). Marcy montre comment les tentatives coloniales forçaient les mariages entre des populations amérindiennes éloignées sinon ennemies. Il donne l'exemple des *Omagua* décimés par une épidémie et obligés de se marier avec des *Ticuna* et des *Mayorúna*,

malgré l'antagonisme profond existant entre ces groupes (1879 : 342 *apud*. Faulhaber *op.cit* : 139).

Une fois les restrictions légales concernant l'esclavage des amérindiens disparues avec l'abandon du Directoire, nous observons une croissance sans borne des *descimentos*. Faulhaber (*op.cit.* : 139) s'appuie sur les registres de baptême afin d'évaluer l'importance des déportations. D'après le livre des baptêmes tenu à Nogueira, les plus grands *descimentos* ont lieu à partir de 1813. Ils se répètent ensuite tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle. Ce livre offre un portrait précis de la créolisation officielle de plusieurs groupes amérindiens et de leur intégration à la paroisse de Nogueira. De 1821 à 1851, le livre n'évoque pas directement les déportations mais enregistre de manière très complète et détaillée les listes des indiens baptisés. Ces baptêmes collectifs lient les récents baptisés à un unique parrain, le plus souvent le propre auteur ou organisateur des *descimentos*. Grâce au baptême, ces parrains instaurent une relation basée sur la dette imprescriptible des filleuls et incarnent les hommes de pouvoir de cette Amazonie coloniale : commerçants, capitaines, soldats, mais aussi quelques amérindiens qui avaient hérité de charges élevées sous la politique pombalienne. À Nogueira les amérindiens appartenant aux groupes suivants ont été baptisés : *Yuri*, *Pica-Flor* ou *Uainuma*, *Miranha*, *Catuquina*, *Chomana*, *Pacé*, *Xama*, *Mura*, *Yupiua*, *Umaua*, *Lituana*, *Jucuna*, *Cauicena*, *Yuauna*. Tastevin (1926 : 638 *apud*. Faulhaber *op.cit.* : 139) relate la disparition de plusieurs de ces groupes avant le XX<sup>e</sup> siècle (*Pica-Flor* ou *Uainuma*, *Chomana*, *Xama* et *Pacé*).

Quelques auteurs (Crevaux, 1883 ; Spix, 1976) évoquent un autre mode d'approvisionnement en esclaves. Il s'agit de la vente d'enfants orchestrée par leurs parents<sup>68</sup>. Selon ces voyageurs, cette pratique était relativement commune. Elle procurait aux citadins et aux colons des serviteurs amérindiens, dont l'origine est le plus souvent

qualifiée de *miranha* (Faulhaber *op.cit.* : 140). Les adultes prisonniers et soumis au travail servile ne s'habituèrent ni au travail, ni au régime alimentaire restreint au poisson salé et à la farine de manioc (*ibid.*). Ils s'enfuyaient alors et se réfugiaient dans les forêts. Cependant, la plupart des enfants restaient au service des blancs et étaient progressivement intégrés à la société coloniale par le travail servile.

Galvão (*op.cit.* : 18) porte à notre connaissance les conséquences démographiques de la colonisation sur les amérindiens de l'Amazonie. De 1743 à 1749 les épidémies successives de variole ont conduit 40 000 indiens à la mort. Belchior Mendes Morais et ses armées commettent au cours des années qui précèdent 1729, un véritable génocide amérindien, avec le massacre sur les berges du Rio Branco de près de 20 000 indiens *Manaos*.

La brutalité d'un esclavage généralisé à l'ensemble du Bassin amazonien provoque l'élimination physique de la plupart des groupes ethniques et la mort culturelle de ceux-ci. L'esclavage et son cortège de violences et d'épidémies sont à l'origine de l'inversion numérique qui modifie, à partir du début du XIX<sup>e</sup> siècle, le rapport entre les populations amérindiennes et les colons. Mais les colons ne deviennent pas majoritaires pour autant, puisque l'inversion se réalise au profit d'une population intermédiaire. Celle-ci porte en elle les vexations et les humiliations imposées par la soudaine brutalité de la conquête, et s'intègre dans un cadre économique hérité directement de l'exploitation servile.

### *I.C.2. Le nhéengatu, langue cabocla ?*

Nous avons vu quel fut le rôle des politiques coloniales dans la constitution d'une population amazonienne intermédiaire, située entre le monde allogène colonial et le

---

<sup>68</sup> Selon Crevaux (1883 : 372) le prix d'une fillette de 6 ans était évalué à une hache.

monde amérindien. Ces politiques accompagnent deux moments historiques principaux, chacune de ces périodes privilégiant l'emploi d'une langue aux dépens de l'autre.

La première période s'étend de 1616 (fondation de Belém) à 1750 (début de la politique pombalienne) : c'est celle de la colonisation et de la catéchèse massive. Durant plus d'un siècle, le *nhéengatu* est la langue instrumentale de cette conquête. La seconde période (1750-1822) couvre les décennies marquées par une politique d'intégration du terrain amazonien au domaine portugais menée jusqu'à l'indépendance du Brésil. Ce temps de l'intégration fonde la dissolution du *nhéengatu* jusqu'à sa quasi-extinction. L'examen de ces deux temps historiques nous permet de comprendre les causes à l'origine de l'expansion puis de la disparition du *nhéengatu*. L'histoire du *nhéengatu* s'articule donc étroitement à celle de l'occupation de l'Amazonie par les Portugais. Les marques imposées aux populations du Bassin amazonien par les diverses politiques de colonisation ont une relation causale directe avec l'invention, l'implantation, la diffusion puis la disparition du *nhéengatu*.

Les premiers colons portugais s'approprient le *tupinamba* littoral pour en faire un instrument de conquête et d'expansion du domaine colonial de la Couronne. Les Portugais de l'époque considèrent le *tupinamba* comme une langue supérieure aux autres langues amérindiennes, perçues comme arriérées. Il est vrai que l'usage du *tupinamba* était remarquablement répandu le long de la côte. Les Portugais en ont fait un moyen privilégié de communication, d'abord avec les locuteurs amérindiens, puis avec des groupes linguistiquement différents. Le *tupinamba* est progressivement imposé comme langue générale de communication et ce, jusque dans le Bassin amazonien. La maîtrise de cette langue permet à la fois de s'approprier les connaissances des amérindiens et de favoriser la conquête de la terre : « (...) *les indiens ont toujours représenté une présence inquiétante. Pour les premiers colons portugais, ils étaient les maîtres absolus de la région, (...) les*

*seuls dépositaires d'un statut que leur conférait une culture qui exprimait tous les niveaux du langage de l'Amazonie* »<sup>69</sup> (Souza, *apud.* Borges, 1994 : 122).

La faiblesse numérique des contingents de colons et des locuteurs portugais ne leur offrait pas la possibilité d'imposer leur langue maternelle aux groupes amérindiens. La colonisation était en effet principalement motivée par une exploitation des richesses et non par une implantation massive et pérenne des Portugais. Selon Souza (*ibid.* : 120), « *la colonisation portugaise (...) consistait à privilégier les intérêts économiques de la région conquise (...). C'était de faire vivre le nouveau monde selon son propre langage, mais dans le sens des intérêts mercantiles. Il s'agissait d'organiser la vie coloniale dans le propre discours régional.* »<sup>70</sup>

C'est dans ce cadre que s'enracine la langue *nhéengatu* dans le Bassin amazonien. La diffusion du *nhéengatu* accompagne l'expansion portugaise de l'est littoral à l'ouest des forêts. Le *tupinamba* échappe aux groupes amérindiens qui en avaient l'usage pour être employé comme langue de domination par les colons, puis comme langue de catéchèse par les missionnaires. Les missionnaires considéraient les amérindiens comme une même population à qui l'on pouvait imposer une même langue pour tous les moments de la catéchèse (Borges *ibid.* : 124). Ainsi, le domaine du *nhéengatu* dépasse le cadre restreint de la messe pour s'étendre à l'ensemble de la vie religieuse (traduction de la Bible, conversion, liturgie). La langue amérindienne dont les Portugais ont dépossédé les locuteurs originels, est l'instrument d'une colonisation extensive puis intensive, imposée

---

<sup>69</sup> « (...) os índios sempre representaram uma presença inquietante. Para os primeiros colonos portugueses eles eram os senhores absolutos da região, (...) os únicos que haviam conquistados o status de uma cultura que falava em todos os níveis a linguagem da Amazônia »

<sup>70</sup> « a colonização portuguesa (...) constituiu em referir os interesses econômicos à região conquistada (...). Era fazer viver o novo mundo sua própria linguagem, mas em prol dos interesses mercantilistas. Isto era organizar a vivência colonial no próprio discurso regional. »

aux groupes amérindiens linguistiquement les plus divers. Elle fait taire définitivement des dizaines de langues amérindiennes amazoniennes.

Le modèle de colonisation inaugure un processus d'acculturation chez les colons favorisant leur adaptation au monde amazonien (nouvelle langue, modifications de la culture matérielle et spirituelle) et provoquant la déculturation des groupes amérindiens. Les groupes en contact avec la colonisation régulière et séculière perdent leur autonomie économique, leur singularité et se trouvent agglomérés dans la catégorie du *tapuio*<sup>71</sup>, du *caboclo*, ou de l'indien générique. Le *tapuio* ou le *caboclo* devient le principal locuteur d'une langue elle-même générique, le *nhéengatu* : « *Les indigènes habitant sur les rives, qui furent autrefois regroupés sous la direction des missionnaires jésuites, se trouvent aujourd'hui confondus en une même population homogène parlant la língua geral, qui leur fut enseignée avec le catéchisme, et étant substituée peu à peu par le portugais parlé par les trafiquants. On leur donne le nom générique de Tapuios (...) Leur nom de Tapuios – appelés également Caboclos – n'indique aucune idée précise de leur origine (...)* »<sup>72</sup> (Réclus, 1900 : 85).

L'aire linguistique du *nhéengatu* atteint son apogée grâce aux travaux économiques et spirituels menés par les missionnaires. Ceux-ci favorisent en effet son usage parmi les élites urbaines. Il en est autrement avec l'avènement de la politique pombalienne. Le *nhéengatu* abandonne son statut de belle langue pour passer à celui de langue diabolique (Directoire, 1757 : §6), justifiant le maintien des populations

---

<sup>71</sup> Le terme de “*tapuio*” est, dans les premières années de colonisation, employé pour se référer au groupe non-*tupi*. Moreira Neto (1988) l'emploie dans le sens de l'indien “détribalisé”, l'indien générique issu du processus de colonisation. Ainsi deux mots indiquent et résument chronologiquement les états successifs des populations amazoniennes : des amérindiens vers le *tapuio*, de celui-ci au *caboclo*.

<sup>72</sup> « *Os indigenas ribeirinhos, que outr'ora se haviam agrupado sob a direcção dos missionários jesuítas, acham-se hoje confundidos em sua população homogenea fallando a língua geral, que lhes foi ensinada como catechismo, e substituindo a pouco e pouco este idioma pelo portuguez dos traficantes. Da-se-lhes o nome genérico de Tapuios (...) O nome que têm os Tapuios –chamados também Caboclos – não envolve nenhuma idéia de procedência especial (...)* ».

amérindiennes dans leur « *rustique et barbare sujétion* »<sup>73</sup> (*ibid.*). L'intégration du domaine amazonien au reste de la colonie passe également par l'éradication du *nhéengatu*, la Couronne ne pouvant tolérer un phénomène de diglossie à l'échelle de l'empire colonial. L'interdiction du *nhéengatu* est générale. La liturgie, l'enseignement, les transactions commerciales doivent s'effectuer en portugais. Les villes au nom *nhéengatu* sont rebaptisées par des noms portugais (Tapajós devient Santarém, Pauxis se transforme en Óbidos, Mariuá en Barcelos, Sumaúma en Beja). Des professeurs entretenus par les populations qui bénéficient de la présence d'une école imposent le portugais. Mais la politique pombalienne ne se satisfait pas de ce mode de conversion linguistique et se poursuit par l'arrivée de colons du Portugal et des Açores, le développement de l'agriculture et les mariages mixtes.

L'interdiction de l'esclavage des populations amérindiennes n'est pas respectée par les colons. L'Amazonie perd peu à peu ses populations amérindiennes au profit de colons de plus en plus nombreux. La politique pombalienne scelle l'inversion numérique, les amérindiens étant dorénavant culturellement, linguistiquement et parfois physiquement minoritaires et supplantés par la population mixte des *caboclos*.

L'usage du *nhéengatu*, même s'il est proscrit, met plus d'un siècle avant de s'éteindre. En 1853 Manoel Justiniano de Seixas publie un dictionnaire portugais-*nhéengatu* destiné au séminaire épiscopal du Pará. Au début du XX<sup>e</sup> siècle (1909) l'évêque de l'Amazonas est surpris de ne pas comprendre les populations métisses riveraines du Rio Negro. Borges (*op.cit.* : 131) suppose que cette langue générique a complètement disparu du Pará, toutefois il précise qu'aucun recensement linguistique exhaustif n'est disponible à ce jour. Borges affirme également que le *nhéengatu* est employé quotidiennement dans le bassin du Rio Negro, principalement lors des

---

<sup>73</sup> « *rustica e barbara sujeição* »

transactions entre les populations amérindiennes et les commerçants ambulants des fleuves, les *regatões*<sup>74</sup>. L'auteur cite l'exemple de deux groupes amérindiens, *Baré* et *Baniwa*, dont la langue maternelle est le *nhéengatu*. Les *Baré* se rattachent originellement au tronc linguistique arawak et revendiquent pourtant le *nhéengatu* comme étant leur langue, afin de faire valoir leurs revendications culturelles et territoriales. Seraient-ils encore considérés comme des amérindiens s'ils employaient le portugais ? Peut-être, car à l'échelle du Brésil les situations sont les plus variées, mais il semble profondément ancré dans les esprits des amérindiens et des non amérindiens que le *nhéengatu* est une langue qui doit être parlée par les amérindiens<sup>75</sup>.

Dans la diglossie présente dans le bassin du Rio Negro, le portugais a non seulement le statut de langue officielle, mais il confère également un prestige à son locuteur. Les plus jeunes amérindiens qui comprennent le *nhéengatu* évitent de l'employer, car selon l'expression locale « c'est une langue de *Makú* »<sup>76</sup> (*ibid.*). Logiquement le *nhéengatu* tend à disparaître tant il est déprécié par la société nationale. L'histoire de cette langue est une véritable ironie, conséquence des péripéties de la colonisation. Cette langue véhiculaire a participé à l'émergence d'un indien générique et à la disparition physique ou culturelle des différents groupes amérindiens. Aujourd'hui, la langue presque oubliée du colonisateur, du moins par ses descendants, est reprise par quelques groupes amérindiens et érigée en tant que langue vernaculaire, identitaire.

---

<sup>74</sup> Le *regatão* est un commerçant nomade qui parcourt en bateau les fleuves et les rivières du Bassin amazonien. Il échange le plus souvent de la quincaillerie, des vêtements et des aliments contre les *drogas do sertão* récoltées par les indiens et les *caboclos*. Le *regatão* recherche le profit maximum en discutant le prix de la marchandise achetée, la dévalorisant. Il tient également le rôle d'agent interculturel (Oliveira, *op.cit.* : 101).

<sup>75</sup> Borges cite l'exemple de ces *regatões* qui apprennent le *nhéengatu*. Ils considèrent en effet cette langue comme commune à divers groupes amérindiens.

<sup>76</sup> « *é uma língua de Makú* »

L'identité recherchée repose principalement sur un idéal linguistique imposé pendant plusieurs siècles par ceux de l'extérieur, colons et missionnaires.

Nous avons examiné la caboclisation sous l'angle de la transformation des groupes amérindiens en des populations génériques, "détribalisées". Cette créolisation fonde en partie l'inversion numérique des populations amérindiennes au profit des populations établies sous et par la colonisation. Le processus de caboclisation nous semble se situer à la charnière des deux mondes en présence en Amazonie : le monde indigène amérindien et le monde allogène colonial. Le Directoire et la politique pombalienne ont sans doute interdit au *nhéengatu* de devenir la langue de l'homme amazonien, du *caboclo*, le « *patrimoine commun aux caboclos et aux indiens acculturés* »<sup>77</sup> (Galvão, 1975 : 51). Il convient cependant de relever l'importance d'un événement historique à la fois déterminant dans la disparition du *nhéengatu* en tant que langue effectivement *cabocla*. Cet événement, c'est la *Cabanagem*, révolte qui scelle le mépris des *caboclos* pour tous les éléments qui semblent leur rappeler une ascendance amérindienne.

## **II. Les enjeux contemporains de la mémoire autour de la *Cabanagem*, révolte amazonienne**

Le Directoire avait finalement atteint l'objectif principal que ses auteurs lui avaient assigné : intégrer irrémédiablement l'espace amazonien au domaine portugais. Au terme de l'épopée coloniale, le Bassin amazonien était déjà habité par une population agricole d'origine portugaise et amérindienne qui vivait selon des modèles mixtes hérités des deux ascendances. Les groupes amérindiens encore préservés des contacts allaient subir plus

---

<sup>77</sup> « *patrimônio comum de caboclos e índios aculturados* »

fortement la pression de la société nationale qui s'était établie puis consolidée au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle. La population de l'Amazonie (principalement du Pará et de l'Amazonas) est estimée pour le début du XIX<sup>e</sup> siècle à quelques 100 000 personnes, sans toutefois compter les populations amérindiennes non intégrées (Moreira Neto, *op.cit.* : 37 & Oliveira, *op.cit.* : 93). Cette population, constituée de petits agriculteurs, d'indiens soumis au travail forcé dans les centres urbains et dans les fermes, et d'esclaves africains en fuite, allait se révolter contre la domination portugaise.

Nous envisageons cette révolte, la *Cabanagem*, sous l'angle de la confrontation entre l'ethnohistoire, articulée autour de la mémoire des populations *caboclas* et l'historiographie. Nous discutons la possibilité de la cristallisation des populations amazoniennes comme *caboclas* autour de ces événements historiques. Ce chapitre s'appuie sur des sources historiques et ethnographiques. Il tente de réfléchir sur la possibilité de la construction d'une mémoire conjointe à partir d'une histoire acceptée comme commune, dont les enjeux sont partagés par tous. À travers l'analyse d'un événement historique nous montrerons toute la force de modelage du discours dominant, celui proposé par les élites de la société nationale brésilienne et amazonienne et sa capacité à fonder une catégorisation, celle de *caboclo*, dont l'acception négative, au terme de la révolte, sera intégrée par les populations désignées comme *caboclas*.

## ***II.A. Les conditions de la révolte***

### *II.A.1. La domination portugaise exacerbe le nationalisme amazonien*

Pour comprendre les principales raisons de l'éclatement d'une révolte populaire dans l'Amazonie du XIX<sup>e</sup> siècle, il est nécessaire de s'intéresser aux élites qui gouvernent le

Pará depuis l'indépendance du Brésil. Un cadre historique élargi aux causes semblant les plus éloignées nous permet une meilleure appréhension des événements de la *Cabanagem*.

Le Directoire a véritablement contribué à l'émergence puis à l'établissement d'une société intermédiaire – certains auteurs parlent alors de sous-société de *caboclos* (di Paolo, 1990 : 18) – dépréciée par les élites, puis condamnée politiquement, socialement et culturellement, à une existence honteuse de soi. La société *cabocla* se voit privée de sa propre langue, le *nhéngatu*. Enfin, la désintégration profonde des mondes amérindiens suscite des incertitudes culturelles qui ne trouvent pas de réponses dans la société nationale de l'époque.

La *Cabanagem* s'intègre à l'histoire globale du Brésil, car la période de la Régence connaît en effet une succession de plusieurs révoltes régionales<sup>78</sup>. Les conditions de la rébellion sont toutefois empreintes de la spécificité de la situation amazonienne. Alors que le Brésil est indépendant depuis 1822, le Pará semble avoir gardé des relations privilégiées avec l'ancienne métropole. Il est par exemple plus rapide de voyager de Belém à Lisbonne que de la capitale amazonienne vers Rio de Janeiro. Les anciennes Capitaineries du Nord<sup>79</sup> possèdent un lien privilégié avec l'ex-métropole et ces relations sont renforcées par les nombreux intérêts économiques majoritairement aux mains de Portugais, maîtres du destin économique et politique du Pará. Les liens qui unissent le destin de l'Amazonie au Portugal datent de la réunion en 1772 du Maranhão et du Pará en un unique et immense territoire, celui du *Grão Pará e Maranhão*, dont l'administration est séparée du reste de la colonie et assurée directement par Lisbonne, et non par Rio de Janeiro.

Des souvenirs de la domination portugaise sur la population et la terre amazoniennes, presque toujours associés à l'esclavage, sont encore vivaces parmi

---

<sup>78</sup> Se reporter à l'annexe II.

quelques vieux *paraenses* de Cameté. Thorlby (1987 : 21) rapporte les propos de Romeu Duarte Peres, âgé de 91 ans en 1985, est qualifié de “blanc”<sup>80</sup> (*branco*) par l’auteur. Romeu se souvient de l’opulence des Portugais : « *Ici c’était la plus grande colonie des Portugais. Les vieilles maisons ont été construites par les Portugais (...)* »<sup>81</sup>. D’autres évoquent les mauvais traitements, apparentés à de véritables tortures, que devaient subir les esclaves, afin d’enrichir leur propriétaire. Hermes Alves da Costa Dias, 73 ans en 1985, “blanc”, du village de Barcarena, raconte (*ibid.* : 19) : « *Les travaux faisaient partie du système colonial (...) L’esclave travaillait gratuitement. Il y avait beaucoup de châtiments, rigoureux lorsque l’ordonnaient les Portugais. Les maîtres des propriétés qui s’accroissaient, qui s’enrichissaient. Les enfants élevés en Europe. Les moulins à sucre pour faire de l’eau-de-vie. Avec la fin de l’esclavage, les moulins à sucre firent faillite* »<sup>82</sup>. Parfois, des objets fortement connotés déclenchent des souvenirs douloureux. Manoel Raimundo Nonato dos Santos, “noir” (*preto*), 74 ans en 1985, habitant le village de Piratuba se rappelle (*ibid.* : 23) : « *Quand je suis arrivé, je suis tombé sur une vieille, ancienne, maison, faite en argile. Il y avait des noirs, esclaves. Et dans cette maison, on a pu voir dans la cave des troncs, où ils attachaient les noirs : ces grosses chaînes où ils les attachaient, les torturaient* »<sup>83</sup>. Le souvenir de la richesse des Portugais est, de manière imprescriptible, associé à l’esclavage, au travail forcé et à la torture. Il laisse un souvenir amer compensé par une certitude : celle de la foi en leur punition : « *Les maîtres des*

---

<sup>79</sup> En 1530, Le Brésil est divisé en capitaineries qui sont confiées par la Couronne portugaise à des donataires.

<sup>80</sup> L’auteur indique qu’il précise les racines ethniques (« *as raízes étnicas* »), afin que le lecteur puisse au mieux remettre dans leur contexte les souvenirs recueillis.

<sup>81</sup> « *Aqui era a colônia maior dos portugueses. As casas antigas eram construídas pelos portugueses (...)* »

<sup>82</sup> « *Os trabalhos eram do sistema colonial (...) Escravo trabalhava de graça. Era muito castigo, rigoroso enquanto mandavam os portugueses. Os donos da benfeitoria que enriqueceram. Os filhos educados na Europa. Engenhos para fazer cachaça. Com o fim da escravatura, os engenhos fracassaram* »

*eslaves sont tous en enfer* »<sup>84</sup> conclut Eurides Soares (*ibid.* : 28), “noire” de 68 ans et habitant Igarapé-Mirim.

Au début des années 1830, la capitale, Belém, est une petite ville de 12 000 habitants. Cet important centre commercial, situé à l’embouchure de l’Amazone, permet l’écoulement et l’exportation des productions cultivées dans la province comme le tabac, le cacao, le riz et le caoutchouc, mais aussi les *drogas do sertão*. La région amazonienne a conservé les principales caractéristiques de l’époque coloniale, elle est restée fidèle à l’idée d’union avec le Portugal et paraît prête à se déclarer comme territoire autonome (Ferreira Reis, 1956 : 7). Le Pará demeure « *une province distante, dominée par des élites locales, pratiquement ignorée par le gouvernement central et maintenant son héritage social de l’époque coloniale* »<sup>85</sup> (Anderson, 1975 : 26). Le système économique comme les aspirations politiques des dirigeants demeurent coloniaux. Depuis avril 1831, les luttes se succèdent entre les « *caramurus* » (Portugais partisans du rétablissement de Dom Pedro I) et les Brésiliens fidèles à la Régence (Guimarães, 1978 : 125). En 1833, le Conseil provincial refuse d’accepter le nouveau Président soupçonné d’être en faveur du parti *caramuru*. Ce refus dégénère en conflit à l’origine de la mort d’une centaine de Portugais (Bethell, 1985 : 702).

Cette situation cristallise le ressentiment des « *fils de la terre* »<sup>86</sup> qui assistent à l’exportation vers le Portugal des richesses du territoire amazonien. Le travail réalisé par Faulhaber (*op.cit.* : 24) révèle un sentiment partagé par les populations *caboclas* de la région de Téfé, ville située dans l’ouest de l’Amazonas, déclencheur de la révolte. Les

---

<sup>83</sup> « *Quando cheguei, ainda encontrei uma casa velha, antiga, feita de barro. Tinha pretos, escravos. E nessa casa a gente ainda podia ver no porão os troncos, onde amarravam os pretos : aquelas correntes grossas onde amarravam, torturavam* »

<sup>84</sup> « *Os senhores dos escravos estão todos no inferno* »

<sup>85</sup> « *uma província longínqua, dominada por elites locais, virtualmente ignorada pelo governo central e mantendo a herança social da época colonial* »

*caboclos*, les *tapuios* et les amérindiens considèrent la région de Téfé comme une terre extrêmement riche en ressources naturelles. Les textes et les chroniques de l'époque analysés par Faulhaber se font l'écho de ce sentiment : la région de Téfé est un véritable havre paradisiaque dont l'exubérance naturelle offre des ressources inépuisables. Les fleuves semblent regorger de poissons et les terres fertiles sont propices au travail agricole. Le discours populaire des *caboclos* et lettré des élites participe de l'imaginaire colonial : une terre riche doit être mise en valeur. Cet idéal se heurte cependant à la subordination forcée des populations amérindiennes et *caboclas*, à l'emprisonnement de la main-d'œuvre, à l'appropriation unilatérale des ressources naturelles, ainsi qu'à l'usurpation des territoires. La grande masse de la population amazonienne exploite la terre pour quelques Portugais qui considèrent les *caboclos* et les *tapuios* comme des citoyens de second ordre. Osvaldina Santos Palheta, 71 ans en 1985, « *petite fille d'indigène* » (*neta de indigena*) habitant Vila do Conde, évoque à la fois la richesse du lieu et l'impossible acquisition des richesses (Thorlby, *op.cit.* : 30) : « *C'était un lieu abondant : du poisson et des crevettes. Nous sommes exploités par nos gouvernants. Nous ne pouvons pas nous plaindre car ils sont les maîtres* »<sup>87</sup>.

La recherche d'une reconnaissance de la citoyenneté nativiste inaugure les ambitions séditeuses des élites amazoniennes<sup>88</sup>. Mais ce sont essentiellement les conditions de l'exploitation économique des masses populaires qui les fédèrent dans un

---

<sup>86</sup> « *filhos da terra* ».

<sup>87</sup> « *Era lugar farto : peixe, camarão. Somos explorados por nossos governos. Não podemos reclamar porque eles são os donos* »

<sup>88</sup> La proclamation faite par Eduardo Angelim, président du troisième gouvernement *cabano*, évoque clairement la fièvre nativiste : « (...) *Paraenses* ! La sainte patrie des fils du Rio Amazonas est vouée à la persécution et à l'extermination (...). Toutes les lois de l'État sont violées, la Constitution est foulée par ce Maréchal qui s'octroie le titre de Président légal (...), ingrats étrangers provoquant nos sentiments de dignité, faisant la police de la ville, et gouvernant notre terre ! Quelle honte ! C'est immonde ! » ; « (...) *Paraenses* ! *A parte sã dos filhos do Rio Amazonas está votada à perseguição e ao extermínio (...). Todas as leis do Estado violadas, a Constituição calçada aos pés por esse Marechal que se intitula Presidente legal*

premier temps autour de la contestation puis, dans un deuxième temps, les conduisent à la domination de la révolte. Anselmo da Trindade, 97 ans, « mestiço » (métis) habitant Cametá, explique l'origine de la *Cabanagem* par les conditions économiques de l'époque (*ibid.* : 32) : « *Le motif des cabanos fut le prix de la marchandise qui augmenta. Et les possibilités pour les cabanos d'acheter les choses étaient faibles – ou alors parce qu'ils ne voulaient pas acheter pour ce prix. Donc ils prenaient l'argent du riche pour acheter ces choses* »<sup>89</sup>.

Le commerce de gros et de détail est dominé presque sans partage par les Portugais, alors que les exportations et les importations sont aux mains de négociants anglais et français. La richesse monétaire n'est que faiblement redistribuée aux propriétaires. Ceux-ci cherchant à préserver leurs biens mettent en place un système d'exploitation de la main-d'œuvre directement hérité de l'esclavage. Janotti évoque précisément la vie de cette force de travail au service d'un propriétaire (1987 : 12-13) : « *Dans les fermes de culture ou d'élevage, le travailleur libre cultivait un petit jardin pour sa consommation, disposait d'une habitation précaire et, en échange des services qu'il rendait au propriétaire, recevait rarement un salaire en argent. Entre le propriétaire et l'habitant, s'étaient établies des relations patriarcales : liens de parrainage, faveurs personnelles, homme de main, fidélité au propriétaire et à sa famille, etc. En vérité la violence s'immisçait parmi ces accords tacites, l'habitant devait tenir un rôle de soumission totale en échange du droit de travailler et d'habiter les terres de la grande propriété. En l'absence d'une justice de l'État, le propriétaire tout puissant condamnait*

---

(...), ingratos estrangeiros provocando os nossos brios, fazendo a polícia da cidade, e governando a nossa terra ! Que desgraça ! Que imondidade ! »

<sup>89</sup> « *A finalidade dos cabanos foi o preço da mercadoria que subiu. E as possibilidades dos cabanos de comprar as coisas era fraca – ou porque não queriam comprar por aquele preço. Então tirava o dinheiro do rico para comprar as coisas* »

*ceux qui l'importunaient à diverses peines, allant du bannissement à la mort (...) »<sup>90</sup>. Les petits cultivateurs, éleveurs ou cueilleurs sont dans le meilleur des cas des métayers et tout accès à la propriété de terres leur est refusé par les oligarchies amazoniennes.*

Ces tensions engendrées par cette situation sociale et économique conduisent à l'explosion de la *Cabanagem* (Moreira Neto, *op.cit.* : 51). Les *tapuios* ou *caboclos* constituaient avec les amérindiens les groupes les plus opprimés et les plus marginalisés. Ces indiens détribalisés et ces métis désœuvrés allaient fournir les principaux contingents des mouvements séditionnels. Il est par exemple significatif que les batailles se sont tout d'abord tenues dans les régions qui connaissaient les plus grandes tensions sociales (Salles, 1971 : 264). Les grandes fermes de canne à sucre et les moulins à sucre transformant la canne végétale en sucre et en alcool sont le théâtre des premières luttes armées. Les exploitations sucrières de Capim, Moju, Acará, Muaná dans le sud de l'île de Marajó se transforment en autant de foyers de révolte. Celle-ci s'étend ensuite à Belém, aux localités riveraines des fleuves Pará et Guamá, à la région littorale appelée aujourd'hui Bragantina, à l'ensemble de l'archipel constitué autour de l'île de Marajó, pour remonter le réseau fluvial jusque dans le lointain Amazonas.

Selon Moreira Neto (*op.cit.*), la violence et la durée de la révolte sont à la hauteur du mépris social et culturel dont souffrent les indiens détribalisés, les *caboclos* asservis et les noirs soumis à l'esclavage. Ces différents groupes donnent cette couleur révolutionnaire à un mouvement radical unique qui se distingue par sa nature et par son intensité de tous les autres mouvements exprimés sous la Régence.

---

<sup>90</sup> « *nas fazendas de plantação ou de criação, desde o período colonial, o trabalhador livre (...) lavrava uma pequena roça para seu consumo, dispunha de uma habitação precária e, pelos serviços que prestava ao proprietário, raramente recebia salário monetário. Entre fazendeiro e morador, haviam-se estabelecido maneiras de convívio muito semelhantes às patriarcalistas : laços de compadrio, favores pessoais, auxílio em armas, fidelidade ao proprietário e sua família, etc. Na prática a violência permeava esses acordos tácitos, cabendo ao morador papel de total submissão em troca do direito de trabalhar e morar nas terras do latifúndio. Na ausência da justiça do Estado, o fazendeiro todo poderoso condenava os que importunavam a várias penas, desde a expulsão das suas terras até a morte (...) »*

## II.A.2. Le Brésil indépendant reproduit les schémas établis sous la société coloniale

Au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle, une sous-population soumise aux intérêts de la colonisation s'était donc constituée. Cette population semble ensuite échapper au contrôle exercé par la société nationale qui tente alors d'interdire le nomadisme, ou pour le moins de le réglementer, en enrôlant de force les populations *caboclas* nomades dans des groupes de travailleurs<sup>91</sup>. Ces groupes de travail sont d'abord une réponse à l'abandon de l'esclavage amérindien. Puis, alors que la révolte de la *Cabanagem* échappe au gouvernement des autorités, ils maintiennent sous contrôle des populations séditeuses<sup>92</sup> identifiées comme « *Hommes de couleur (...), Indiens, Métis et Noirs* »<sup>93</sup> (loi du 25 avril 1838).

Plusieurs lois imposent le travail forcé à des contingents d'indiens détribalisés et de petits paysans sans terres. En 1823 le propriétaire terrien *paraense*<sup>94</sup> José Ricardo Zany propose une loi à la Commission des Affaires de l'Outre-mer de Lisbonne. Ce texte est destiné à garantir le contrôle des populations amérindiennes détribalisées ainsi que des groupes jusque-là partiellement préservés du contact colonial. Le principe s'inspire du système esclavagiste, il concède aux propriétaires et aux colons une répartition des amérindiens. Ceux-ci seront au service de leurs maîtres pour des travaux jugés utiles au bien commun, pendant une durée de sept années. En contrepartie de cette concession sur des groupes humains, les propriétaires et les colons doivent garantir l'éducation religieuse des travailleurs forcés. La loi est approuvée par la Commission et appliquée sur l'ensemble du territoire de la colonie. L'approbation de ce texte établit une continuité sans véritable hiatus avec le Brésil colonial. Après l'indépendance, les intérêts économiques équivalent finalement aux principaux intérêts de la société coloniale.

---

<sup>91</sup> « *corpos de trabalhadores* ».

<sup>92</sup> Se reporter à l'annexe III pour le texte de loi.

<sup>93</sup> « *homens de cor (...), Índios, Mestiços e Pretos* »

<sup>94</sup> Se dit de la personne originaire, native de l'État du Pará.

Peu de documents et d'informations relatent la résistance amérindienne à l'action coloniale. Faulhaber (*op.cit.* : 22) s'appuie sur le témoignage et les notes de Tastevin qui révèlent quelques indications sur des actes de résistance perpétrés par des groupes *Juri*, *Passé* et *Xama* du fleuve *Japurá*. Spix et Martius (1976 : 206) rapportent l'assassinat d'un prêtre sur le fleuve Tocantins organisé par les indiens *Caixana*.

Les sources sur la *Cabanagem* sont plus nombreuses et ne concernent pas uniquement Belém et sa région. Faulhaber (*op.cit.* : 23) reprend la chronique d'un certain Souza qui témoigne de l'impact de la *Cabanagem* dans la région de Téfé. Si l'on se fie à cette chronique, la *Cabanagem* est considérée comme un mouvement dans lequel les noirs, les *caboclos* et les mulâtres, tous appelés *cabanos*, manifestent leur désir de se venger contre l'oppression et l'esclavage institués par les Portugais (Souza *apud*. Faulhaber : 23). L'auteur fait état de Portugais en fuite, souvent battus et parfois assassinés. L'ensemble des témoignages historiques recoupe cette version d'une révolte dont la haine et la violence se tournent essentiellement vers les Portugais<sup>95</sup>. Cette caractéristique mène certains historiens opposés aux *cabanos* à développer l'idée d'une révolte raciale où non seulement les Portugais, mais l'ensemble des blancs sont en danger de mort : « (...) ces mêmes factions contre la peau blanche, car celle-ci indiquait toujours un portugais ennemi du Brésil (...). La guerre n'était pas pour défendre un principe politique, de liberté, d'honneur, mais bien un moyen barbare et ignoble pour exterminer les hommes illustres (...) de la plus riche et inégalable région brésilienne, appelée le Grão Pará. (...) pratiquant impunément, au nom de la légalité, les plus barbares, inhumains et cannibales

---

<sup>95</sup> De nombreux exemples de la perception du caractère racial de la *Cabanagem* sont présents dans les rapports consulaires rédigés par le consul de France à Belém, à titre illustratif : « une autre révolte au milieu de laquelle des tribus féroces d'indiens, appelés par les chefs du mouvement, assouvirent pour la seconde fois, leur barbarie dans le sang des blancs et la dévastation de la capitale du Pará (...) » (n° 72).

*crimes, satisfaisant leurs instincts de bête (...) »<sup>96</sup> (Aranha, 1900 : 20-25). Cette version est cependant fortement contestée par les documents que nous avons consultés aux Archives du Pará. Les listes des rebelles prisonniers et défunts laissent apparaître une participation à la révolte, certes minoritaire mais bien réelle, d’habitants identifiés comme blancs par les auteurs des registres. La proportion de chaque groupe à la participation de la *Cabanagem* révélée par les registres est en fait l’illustration du peuplement amazonien de ce premier tiers du XIX<sup>e</sup><sup>97</sup>. Ferreira Reis (1972 : 66), historien de Belém et du Pará ne s’y est pas trompé et préfère qualifier les *cabanos* par le terme “natifs” : « *Des milliers de natifs ont pris les armes. Connaissant profondément l’intérieur de la Province, les cabanos se sont installés sur les grands fleuves comme sur les petits affluents, dans les marais et auprès des lacs, assiégeant les villages, en prenant possession, pillant, tuant, dans une terrible vengeance destinée à ceux jugés responsables pour toutes les souffrances qu’ils affligeaient aux populations de l’hinterland.* »<sup>98</sup>*

## **II.B. Qui étaient les cabanos ?**

---

<sup>96</sup> « (...) *essas mesmas facções contra a pelle branca, porque esta indicava sempre um portuguez inimigo do Brasil (...). A guerra não era em defesa de um principio político, de liberdade, de honra, mas sim um meio barbaro e ignobil para exterminar os homens illustres (...) na mais rica e inegavel região brasileira, denominada Grão Pará. (...) praticando impunemente, no nome da legalidade, os mais barbaros, deshumanos e cannibaes crimes, por sua satisfação dos seus instinctos de fera (...)* »

<sup>97</sup> Raiol (1970 : 866) recense la population libre du Pará à la veille de la *Cabanagem*, en 1833, à 119 877 personnes, il inclut au sein de cette population 32 751 indiens. Pour avoir une idée de la population totale *paraense* il faut ajouter le chiffre de 29 997 esclaves. Raiol précise que ce calcul n’est pas assez précis pour estimer correctement « *les métis, descendants de la race blanche croisée avec l’indienne et l’africaine, devaient atteindre la somme bien plus élevée que celle constituée par les indiens et les africains [esclaves] ci-dessus référés. Il n’y a donc aucune exagération à affirmer que les blancs étaient beaucoup moins nombreux que les métis* » ; « *os mestiços descendentes da raça branca cruzada com a indígena e africana, os quais deviam atingir a soma muita mais elevada que a dos índios e africanos referidos. Não há pois exageração em afirmar que os brancos eram em número menor que os mestiços* »

<sup>98</sup> « *Milhares de nativos pegaram armas. Conhecendo profundamente o interior da Província, os cabanos meterem-se pelos rios de grossas águas como pelos simples igarapés, furos, lagos, assediando vilas, apoderando-se vilas, saqueando, matando, numa tremenda vingança sobre todos aqueles que eles entendiam responsáveis pelos sofrimentos que afligiam as populações da hinterlândia* »

### *II.B.1. Des barbares assoiffés de sang...?*

La plupart des textes écrits à Belém et au Pará jusque dans les années 1970 sont animés par une tendance commune : réduire la *Cabanagem* à une simple succession de crimes et d'exactions commis par des malfaiteurs regroupés en bandes assassines. Ces auteurs situent la période de la révolte entre 1835 et 1836, alors que les derniers contingents de rebelles *cabanos* sont arrêtés et désarmés en 1840. Ces mêmes auteurs oublient également que la révolte a permis de construire trois gouvernements successifs, portant l'empreinte des discours nativistes prononcés par leurs chefs politiques, ainsi que par une redistribution, anachronique pour l'époque, du moins au Brésil, des tâches de pouvoir et de décision.

Ces ouvrages sur lesquels se fonde l'histoire officielle du Pará, non seulement parmi les élites mais aussi parmi les populations contemporaines *caboclas* habitant les lieux qui furent le théâtre des affrontements, présentent les *cabanos* sous une pléthore de termes et de qualificatifs leur conférant un statut peu enviable. Une partie de l'historiographie officielle brésilienne a ainsi tendance à résumer la *Cabanagem* à « *une période de violences et de désordres sans nom* »<sup>99</sup> qui fragilise le gouvernement et menace l'unité de l'empire, et à présenter les *cabanos* comme « *les éléments les plus bas de la population, scories de voleurs et de vagabonds, de criminels et de métis d'indiens* »<sup>100</sup> (Calogeras, 1933 : 51). Ce genre de résumé quelque peu lapidaire, associant pour mieux les confondre les termes criminels et métis d'indiens, participe, d'une part à la construction de la perception dépréciative des *caboclos* par ceux qui veulent s'en distinguer, et d'autre part, à la mise en place de l'endo-perception des *caboclos*, qui se révèle comme profondément entachée de vergogne.

---

<sup>99</sup> « *um período de violências e de desordens sem nome* »

<sup>100</sup> « *os elementos mais baixos da população, escoria de malandros, criminosos e mestiços de índios* »

Pour Aranha (1900, *op.cit.* : 23) les *cabanos* sont les auteurs des « (...) *plus barbares, inhumains et cannibales crimes, satisfaisant leurs instincts de bête (...)* »<sup>101</sup>. Pour Azevedo (*apud.* Moreira Neto, *op.cit.* : 63) les *cabanos* sont de véritables représentants « (...) *de la force brute... La milice de ce parti est composée de noirs, de mulâtres, de pauvres trompés de toutes les couleurs. Leurs armes sont le bâton, le couteau et le poignard : leur devise est mort et massacre (...)* »<sup>102</sup>. Vianna (*apud.* da Silveira, 1985 : 139) décrit les frères Angelim, à l'origine du troisième et dernier gouvernement *cabano* comme : « (...) *excités par la haine, assoiffés de vengeance, réunirent un grand nombre d'hommes, dans leur majorité de sentiments bas et vils, et tramèrent non seulement la déposition du président et du commandant des armées, mais aussi leur mort (...)* »<sup>103</sup>. En 1835, les commerçants établis dans le Pará et à Belém rédigent à l'attention du gouvernement central du Brésil une protestation contre les pertes et les dommages subits en « *raison de la barbare et cruelle invasion des tapuios, noirs et métis de noirs et d'indiens, dans cette ville, le 14 août et les jours suivants* »<sup>104</sup>.

L'ensemble de ces textes a contribué à la prégnance de l'imagerie qui accompagne encore aujourd'hui les souvenirs entretenus par les populations *caboclas* autour de la *Cabanagem*. C'est ainsi que parmi les populations *caboclas*, de Belém et de ses proches environs, prédomine la vision historique de *cabanos* barbares et assassins.

---

<sup>101</sup> « *mais barbaros, deshumanos e cannibales crimes, por sua satisfação dos seus instintos de fera (...)* »

<sup>102</sup> « (...) *da força bruta... A milícia deste partido é composta de negros, mulatos, de pobres iludidos de todas as côres. As suas armas são cacete, faca e punhal : a sua divisa é morte e latrocínio (...)* »

<sup>103</sup> « (...) *excitados pelo ódio, sequiosos de vingança, reuniram grande número de homens, na sua maior parte de sentimentos baixos e vis, e tramaram não só a deposição do presidente e do comandante das armas, mais ainda a sua morte (...)* »

<sup>104</sup> « *razão da bárbara e cruel invasão dos tapuios, negros e carafuzes, nesta cidade, no dia 14 de agosto e dias seguintes* »

## II.B.2. ...Ou le peuple du Pará ?

La deuxième tendance de l'historiographie brésilienne est de présenter les *cabanos* comme des révoltés animés de justice sociale et portés par une foi nationaliste reposant sur l'idée du droit à la citoyenneté brésilienne pour tous les "fils de la terre" amazonienne. La révolte conduite au départ par les élites politiques de Belém dans la capitale et dans ses plus proches environs est maîtrisée dès 1836. La *Cabanagem* gagne au contraire en intensité dans l'intérieur des forêts, dans les *campos* de l'île de Marajó, ou encore sur les berges des fleuves et des *igarapés* amazoniens. Dans un premier temps urbaine et restreinte, la *Cabanagem* devient rurale et engage dans sa lutte la plupart des *caboclos* et *tapuios*, ceux-ci trouvant auprès des groupes amérindiens les plus isolés secours et entraide. Antônia, âgée de 81 ans en 1985, "blanche" du village de Abaetetuba, (Thorlby, *op.cit.* : 31) évoque les armées *cabanos*, constituées principalement de « *caboclos, indiens, révoltés* »<sup>105</sup>. Pour cette femme, la *Cabanagem* est « *la guerre des caboclos* »<sup>106</sup> (*ibid.* : 45).

Ces auteurs, en faveur de la rédemption de la *Cabanagem* au sein de l'histoire et de la conscience *paraenses*, présentent les *cabanos* comme des hommes natifs du Pará luttant pour la reconnaissance d'une véritable citoyenneté au sein du Brésil indépendant. Selon Borges (*op.cit.* : 129), la *Cabanagem* est « *un mouvement nativiste qui dura de 1835 à 1840 et qui peut être défini comme une guerre de libération nationale, peut-être la plus importante que le Brésil ait jamais connu* »<sup>107</sup>. Eduardo Galvão (1976 : 131) présente la *Cabanagem* comme un « *mouvement nativiste qui se déchaîne à Belém, mais qui fut surtout une révolution de la masse rurale, et qui démontre le degré de conscience*

---

<sup>105</sup> « *caboclos, índios, revoltados* »

<sup>106</sup> « *a guerra dos caboclos* »

<sup>107</sup> « *um movimento nativista que durou de 1835 a 1840 e que pode ser definido como uma guerra de libertação nacional, talvez a maior que o Brasil já conheceu* »

*régionale déjà atteint par cette population* ». <sup>108</sup>. Pour Galvão, certainement un des premiers ethnologues brésiliens à avoir réfléchi sur la culture *cabocla*, la *Cabanagem* est l'expression révoltée d'un sentiment identitaire, d'une conscience de masse. Le témoignage de Lourdes Malcher (Thorlby, *op.cit.* : 44), 58 ans en 1985, "métisse" habitant Acará, évoque l'idée d'une révolte politique et abolitionniste : « *les cabanos étaient les personnes qui n'étaient pas satisfaites par l'esclavage. Ils se groupèrent pour que les noirs connaissent des jours meilleurs. Les cabanos étaient des natifs. Les blancs, les puissants. Les caboclos, ceux qui souffraient, devaient se révolter.* » <sup>109</sup>

Ce point de vue est partagé par di Paolo, historien de Belém qui s'est évertué à réhabiliter le mouvement *cabano* (1990) qu'il considère comme une révolution populaire de l'Amazonie. Selon di Paolo (*ibid.* : 63) la *Cabanagem* est l'expression de la « (...) *saturation de la patience cabocla face au déni systématique du gouvernement central aux plus anciens habitants de la région à avoir accès au droit élémentaire de la citoyenneté* » <sup>110</sup>. La *Cabanagem* (*ibid.* : 161) n'est ni une lutte raciale (comme l'atteste la présence des blancs parmi les insurgés), ni une lutte religieuse (des divisions existent à l'intérieur même du clergé), ni une lutte exclusivement nationaliste (quelques étrangers au Pará ou au Brésil grossissent les rangs des révoltés), ni une simple lutte de classe (les *cabanos* formant une réalité politique et économique plurielle). Di Paolo (*ibid.* : 162-3) s'attache à montrer que tous les *cabanos* constituent un ensemble culturel homogène : « *De fait les cabanos étaient de petits propriétaires terriens et agriculteurs, également des métayers ou des pêcheurs, qui habitaient dans des cabanes sur la terre où ils travaillaient,*

---

<sup>108</sup> « *movimento nativista desencadeado em Belém, mas que foi sobretudo uma revolução da massa rural, e que demonstra o grau de consciência regional já atingido por essa população* »

<sup>109</sup> « *os cabanos eram pessoas que não estavam contentes com o ritmo, espécie, de escravidão. Então, se juntaram para os negros terem dias melhores. Os cabanos eram os nativos. Os brancos, os poderosos. Os caboclos, os prejudicados, tinham que se levantar* »

<sup>110</sup> « (...) *saturação da paciência cabocla diante da sistemática do governo central em negar aos mais antigos habitantes da região o direito elementar da cidadania* »

*étant économiquement exploités par une structure très proche du futur aviamento : l'agriculteur était de droit le propriétaire de la terre, mais le fruit de son travail appartenait de fait au groupe portugais dominant (...) La base exploitée et dominée était, généralement des caboclos ou des blancs (...) Les hommes des cabanes constituaient la majorité et donnèrent son nom au mouvement révolutionnaire (...) »<sup>111</sup>*

Les *cabanos* habitent et travaillent dans des conditions similaires. Cette typologie proposée par di Paolo est attestée par la lecture des listes de rebelles prisonniers et défunts, comme elles furent dressées par des fonctionnaires légitimistes et défavorables aux rebelles. Il convient de garder à l'esprit la nature de cette intention qui attribue des identités à des rebelles détestés pour leur violence mais aussi pour leur origine rurale et, le plus souvent, métisse.

Ces listes détaillent non seulement l'âge, la couleur et la situation matrimoniale des révoltés, mais aussi leur profession. Ainsi sur une liste comprenant 331 noms de prisonniers, Monteiro (1994 : 56) recense 83,15 % de « *não brancos* »<sup>112</sup> et 16,85 % de blancs. Il distingue (*ibid.* : 61) 44,41 % de cultivateurs ; 8,45 % de sans occupation ; 6,64 % de charpentiers ; 6,34 % de militaires déserteurs ; 3,62 % de tailleurs et 3,72 % d'esclaves. Parmi les 331 prisonniers, 26,82 % n'ont aucune qualification professionnelle précisée. Cette répartition de la population *cabana* selon ses activités professionnelles recoupe partiellement la typologie de di Paolo.

Le témoignage de Durçalina Pereira (Thorlby, *op.cit.* : 65), "noire" de 90 ans en 1985, habitant Igarapé-Mirim, rapporte les souvenirs de sa grand-mère : « *ma grand-mère*

---

<sup>111</sup> « *de fato os cabanos eram pequenos proprietários de terra e lavradores, ou também foreiros ou pescadores, que moravam em cabanas na própria terra onde trabalhavam, sendo economicamente explorados por uma estrutura muito parecida ao futuro aviamento : o lavrador era exjure proprietário da terra, mas o fruto do seu trabalho pertencia de facto ao grupo português dominante (...) Na base explorada e dominada estavam, em geral (...) caboclos ou brancos (...) Os homens das cabanas constituíam a maioria e deram o nome ao próprio movimento revolucionário (...) »*

<sup>112</sup> « *non blancs* ».

*disait que les cabanos étaient des caboclos, des mulâtres : cette pauvreté qui déclencha la Cabanagem parce qu'il n'y avait pas d'argent, de pain. Ma grand-mère racontait : ceux qui venaient par ici étaient mulâtres, caboclada. Pas de Portugais. C'était seulement cette caboclada et des noirs, des noirs de couleur bien noire »<sup>113</sup>. Durçalina cite ensuite quelques personnes dont elle se remémore les noms et l'origine (*ibid.*) : « João Sapucaia, caboclo ; Domingos, noir ; Casqueiro, caboclo ; Geraldo, noir – étaient des cabanos »<sup>114</sup>.*

Di Paolo (*ibid.* : 165) dresse le portrait d'un *cabano* qui atteste l'origine rurale et amazonienne des révoltés. Ceux-ci utilisent notamment des plantes et des teintures régionales : « (...) ils utilisaient des chapeaux faits de liane, si larges et si enfoncés sur la tête qu'ils pliaient les oreilles (c'est d'ici que vient l'expression : "avoir des oreilles de cabano") ; ils portaient aussi des vêtements rouges tissés en coton, teints avec des écorces de mucuxi bouillies dans de l'eau, et des bottes hautes pour se protéger des morsures de serpents ; mais ils marchaient aussi pieds nus (...) »<sup>115</sup>.

Guimarães (*op.cit.* : 110-113) insiste sur la participation massive des contingents de « noirs, mulâtres et carafuzes (métis d'indien et de noir) (...) En outre, l'autre contingent important de cabanos [était] constitué par les indiens et les caboclos – ceux-là mêmes descendants des indiens en grande proportion (...) »<sup>116</sup>. Si l'auteur reconnaît la participation des élites urbaines à la *Cabanagem*, il la considère minoritaire et rapidement

---

<sup>113</sup> « *minha avó dizia que os cabanos era caboclo, mulato : essa pobreza virou esta Cabanagem porque faltava dinheiro, pão. Minha avó contava : os que vinham por aqui era moreno, caboclada. Português, não. Era só caboclada e pretos, pretos de cor bem preta* »

<sup>114</sup> « *João Sapucaia, caboclo ; Domingos, preto ; Casqueiro, caboclo ; Geraldo, preto – eram cabanos* »

<sup>115</sup> « (...) *usavam chapéus de cipó com abas largas e tão metidas na cabeça que dobravam as orelhas (daqui surgiu a expressão : "ter orelhas de cabano") ; usavam também roupas vermelhas de algodão, tingidas com casca de mucuxi fervida em água, e botas altas para defender-se das mordeduras de cobras ; mas também andavam descalços (...)* »

<sup>116</sup> « *negros, mulatos e carafuzes (mestiços de índio e negro) (...) Além disso, o outro contingente numeroso de cabanos [estava] constituído pelos índios e caboclos – estes mesmos descendentes de índios em grande proporção – (...)* »

submergée par les contingents des *caboclos* et autres habitants des rives des fleuves, des îles de l'embouchure ou des forêts.

Les récits de ces historiens dont nous avons tiré ces quelques textes s'accordent pour signifier l'origine populaire de la *Cabanagem*, même si elle trouve une partie de ses inspirations auprès des élites citadines nationalistes. Nous avons pu confirmer ce point de vue en consultant aux Archives de l'État du Pará l'ensemble des listes de prisonniers. La *Cabanagem* réunit tout le petit peuple amazonien et les populations *caboclas* directement soumis à un système économique hérité de l'esclavage de l'époque coloniale leur déniaient tout droit à la citoyenneté, tout droit à la propriété et à la liberté de se déplacer.

### *II.B.3. Pouvoir et chute des gouvernements cabanos*

Si cette guerre de libération s'étend sur cinq années, elle ne mène que trois fois les *cabanos* au pouvoir de la Province du Pará. Les élites nationalistes, qui déclenchent la révolte afin de contrer l'étendue du pouvoir économique et politique aux mains des Portugais, sont bientôt relayées puis dominées dans leur ensemble par « *une explosion des foules métisses et indigènes* » (Ferreira Reis, *op.cit.* : 20).

Les populations indiennes, *caboclas*, ou encore d'esclaves en fuite rejoignant la cause *cabana*, forment l'essentiel des *cabanos*<sup>117</sup>. Les révoltés sont tout d'abord conduits par Clemente Malcher et Francisco Pedro Vinagre. Ils s'emparent de Belém le 7 janvier 1835, assassinent le président Lobo de Souza et les représentants des principales autorités et proclament l'indépendance du Pará jusqu'à la fin de la Régence : « *le peuple et la troupe réunis sur la Place du Palais, vinrent de désigner son Excellence le Président de cette Province Félix Antonio Clemente Malcher, à cause du décès de l'ex-président*

---

<sup>117</sup> Sur la participation méconnue à la *Cabanagem* de la population noire et esclave du Pará, se reporter à l'ouvrage de Vicente Salles, *O negro no Pará sob o regime da escravidão*, 1971.

*Bernardo Lobo de Souza, qu'ils étaient las de supporter à cause de l'omnipotence et des arbitraires qui marquèrent tous les actes de son gouvernement* »<sup>118</sup>. Les *cabanos* restent alors fidèles à l'unité de l'empire. De janvier 1835 à mai 1836, trois gouvernements *cabanos* se succèdent à la tête de Belém (Guimarães, *op.cit.* : 105-107). Ces trois gouvernements *cabanos* n'ont pas véritablement organisé de programme, ni politique, ni économique, mais ont pleinement affirmé leur hostilité à l'encontre des Portugais et des Anglais, ont témoigné leur soutien à Dom Pedro II, leur foi en la religion catholique et leur lutte en faveur du Pará, du Brésil et de la liberté (Bethell, *op.cit.* : 704). Nous pouvons avancer que la *Cabanagem* est l'expression d'une explosion marquée, chez les élites nationalistes, par l'esprit libéral, démocratique, fédéraliste, et, parmi les masses populaires, par une volonté irrépressible de combattre un ordre colonial en apparence éternel en Amazonie.

Le blocus du port de Belém mis en place par la Marine impériale ainsi que l'arrivée des troupes du général Soares de Andréa, futur président de la Province, provoquent la fuite d'Angelim et de 5 000 *cabanos*, qui se réfugient dans l'intérieur de la Province afin de poursuivre la lutte (Guimarães, *op.cit.* : 108). En effet, à partir de mai 1836, la *Cabanagem* s'étend à tout le Pará, s'appuie sur les populations amérindiennes vivant sur les bords des fleuves et dans les forêts, et gagne jusqu'aux régions les plus éloignées de l'Amazonas. Ainsi pour Salles (*op.cit.* : 261), « le mouvement fut forgé dans la ville, il explosa dans les campagnes »<sup>119</sup>. Guimarães (*op.cit.* 119) affirme que la *Cabanagem* « s'est transformée en une guerre d'embuscades dans la forêt, après la défaite de mai 1836, ce fut auprès des villages indiens situés au

---

<sup>118</sup> « o povo e a tropa reunidos no Largo do Palácio acabarem de fazer do Exmo. Sr. Presidente desta Província Felix Antonio Clemente Malcher, por fallecimento do ex-presidente Bernardo Lobo de Souza, o quem já estavam cansados de soffrer por causa da prepotência e arbitrariedades que sempre praticou em todos os actos de seu governo »

<sup>119</sup> « o movimento foi forjado na cidade, explodiu nos campos »

*plus profond de l'Amazonie que les cabanos trouvèrent du secours pour résister durant les quatre années de persécution* »<sup>120</sup>.

La répression anti-*cabano* s'achève en mars 1840 avec la reddition des 1 000 derniers *cabanos* dans la ville de Luzeia (actuellement Mauês), « *avec leurs armes réunies, des arcs et des flèches* »<sup>121</sup> (Raiol, *op.cit.* : 997-998). La *Cabanagem* est à l'origine de la mort de 30 000 *paraenses*, soit environ un quart de la population de la Province, ainsi que de la destruction presque totale de Belém et de la désorganisation de l'économie de la région (Bethell, *op.cit.* : 704). Les témoignages font état d'une désolation économique et humaine sans nom, ainsi ce rapport présenté par le général Andréa, chargé du maintien de l'ordre, à l'Assemblée Législative de la Province du Pará, le 2 mars 1838 : « (...) *c'est ainsi que fut détruite la plus grande partie des moulins à sucre et des fermes, que furent dispersés ou tués leurs esclaves, massacrés le bétail et les élevages, que furent détruites jusqu'aux semences les plus nécessaires aux besoins quotidiens : il y a également des districts où ils ne laissèrent aucun homme blanc vivant ; et partout on sent le manque de population, de toutes les classes.* »<sup>122</sup>

La dépopulation massive engendrée par un cycle de cinq années de guerre et de répression scelle la quasi-extinction du *nhéngatu*, au moins dans le Pará, et anéantit la possibilité de l'émergence d'une identité *cabocla* positive et affirmée. Celle-ci est désormais vécue dans la clandestinité. La *Cabanagem*, événement historique unique par

---

<sup>120</sup> « *se converteu numa guerra de guerrilhas na selva, após a derrota de maio de 1836, foi nos índios aldeados no mais longínquo interior da Amazônia que os cabanos encontraram socorro para resistir durante quatro anos de perseguição* »

<sup>121</sup> « *com suas armas reunidas, arcs e flechas* »

<sup>122</sup> « (...) *assim foi destruída a maior parte dos engenhos e fazendas, dispersos ou mortos os seus escravos, consumidos os gados de criação, e extinta até a sementeira dos gêneros mais precisos do sustento ordinário : e há distritos aonde não deixaram vivo nem um só homem branco ; e por toda a parte se sente a falta da população de todas as classes* »

son ampleur et par ses conséquences au Brésil, occupe le triste souvenir, parmi les populations *caboclas* contemporaines, de la mort et de la défaite.

## ***II.C. Discours officiel contre souvenirs marginaux***

### *II.C.1. Une mémoire officielle*

Nous tenterons de montrer de quelle manière les témoignages recueillis reflètent dans leur ensemble le discours diffusé par l'historiographie officielle *paraense*. La honte de se reconnaître aujourd'hui comme un *caboclo*, et de s'appeler comme tel, est certainement liée à la volonté de rejeter globalement la violence supposée cruelle et assassine, imputée aux contingents *caboclos* engagés dans la *Cabanagem*.

De nombreux témoignages se souviennent de la violence des *cabanos* menée exclusivement contre une partie de la population. Ainsi selon Antônia Malato (Thorlby, *op.cit.* : 31), 81 ans en 1985, "blanche" de la ville de Abaetetuba, les *cabanos* « *cherchaient les blancs, les blancs pour les tuer* »<sup>123</sup>. Pour Antônia seuls les blancs étaient les victimes des armées *cabanos* « *parce que les cabanos étaient des caboclos, des indiens, des révoltés.* »<sup>124</sup> Raimunda Lobo, 58 ans, "métisse" d'Igarapé-Mirim, tempère cette première opinion, selon laquelle la *Cabanagem* fut d'abord une lutte raciale, (*ibid.*) : « *Ceux qui souffrirent le plus furent les puissants, les classes puissantes qui avaient [de la richesse]. Peut-être qu'on a tué des pauvres parce qu'ils étaient avec les puissants, employés par les puissants.* »<sup>125</sup>

---

<sup>123</sup> « *procuravam os brancos, os brancos para matar* »

<sup>124</sup> « *porque os cabanos eram os caboclos, índios, revoltados* »

<sup>125</sup> « *Quem sofreu mais foi as graúdas, as classes graúdas que tinham. Os pobres talvez fossem mortos porque estavam com os graúdos, empregados dos graúdos* »

Romeu (*ibid.* : 43) adhère pleinement au discours officiel résumé sur la tombe du Père Prudêncio, artisan de la résistance de la ville de Cameté aux *cabanos*. L'épithète est dédiée au « *désintéressé paladin aimant l'ordre et l'autorité légitimement constituée, qui organisa avec le meilleur résultat la résistance de la ville à l'invasion du mouvement séditieux (...)* »<sup>126</sup>. Romeu paraphrase l'inscription en ces termes : « *La Cabanagem était une invasion de personnes qui cherchaient n'importe quoi. Le père Prudêncio défendit la ville (...)* ».<sup>127</sup> Parfois, l'autorité scolaire refuse d'enseigner l'histoire de la *Cabanagem* aux descendants de ses propres acteurs. Selon José Campos (*ibid.* : 99), 98 ans en 1985, "blanc" d'Igarapé-Mirim, son professeur : « *Bento José da Silva – très instruit. Jamais il ne parla de la Cabanagem dans la salle de classe. Le peuple sait, tout le monde sait, que je suis descendant de Batista Campos [prêtre artisan de la révolte] (...). Je ne sais pas expliquer comment étaient les cabanos. Je ne sais pas ce qu'ils voulaient faire.* »<sup>128</sup>

D'après Romulo Nogueira (*ibid.* : 103), 72 ans en 1985, et "métis" de Acará, l'oubli historique est volontairement orchestré par le pouvoir politique : « *Personne ne se souvient. Dans les années 1950, le maire mit le feu à toutes les archives. Des documents anciens.* »<sup>129</sup>

L'oubli volontaire établi par les autorités, qui imposent aux populations *caboclas* un fort respect confinant parfois à l'obséquiosité, semble irrémédiablement inscrit au sein même des familles. Almerinda da Silva, 72 ans en 1985 (*ibid.* : 105), "métisse" de Joaba, affirme : « *Je ne me rappelle pas. Mon père ne parlait pas de ces choses. Ni mon père, ni*

---

<sup>126</sup> « *desinteressado paladino do amor à ordem e a autoridade legitimamente constituída, organizou com o mais brilhante resultado a resistência da cidade à invasão do movimento sedicioso (...)* »

<sup>127</sup> « *a Cabanagem era uma invasão de pessoas que vinham atrás de qualquer coisa. Padre Prudêncio defendeu a cidade (...)* »

<sup>128</sup> « *Bento José da Silva – muito instruído. Nunca falou da Cabanagem na sala de aula. O povo sabe, todos sabem, que sou descendente de Batista Campos (...). Não sei explicar o jeito dos cabanos. Não sei o que eles pretendiam fazer* »

*ma mère, ni ma grand-mère : rien. On ne m'a jamais rien dit, rien de ceci.* »<sup>130</sup> Selon Bento Vinagre (*ibid.*), âgé de 56 ans en 1985, "métis" d'Acará : « *les parents ne cherchaient pas à s'asseoir avec les enfants et raconter. Ils ne donnaient pas d'importance aux études sur la Cabanagem* »<sup>131</sup>.

Parmi les expressions signifiantes de cette mémoire morte ou détournée, nous notons la récurrence de la peur associée au souvenir des armées composées par les *cabanos*. À tel point qu'aujourd'hui, chez les habitants du bas Amazone, les parents menacent de punir les enfants en invoquant la présence de *cabanos* : « *attention les cabanos vont t'attraper !* »<sup>132</sup>. Laura Batista, 74 ans en 1985, "métisse" de Vila do Conde, se rappelle les avertissements de ses parents (*ibid.* : 93) : « *Ce n'est pas bien de se promener toute seule par ici. Fais attention à la Cabanagem ! Ils vont te couper l'oreille.* »<sup>133</sup>

Les souvenirs de la terreur provoquée par l'arrivée des *cabanos* dans la ville de Vigia sont encore vivaces. Veloz fut *regatão*. Il possède maintenant une épicerie et, à 93 ans, il est considéré parmi les habitants de Vigia comme la mémoire de la ville. Les habitants rencontrés se déchargeaient ainsi sur le vieil homme de l'obligation de raconter les histoires concernant la période de la *Cabanagem*. Veloz évoque des souvenirs de charniers, de *cabanos* qui jettent les enfants blancs en l'air pour qu'ils retombent sur la pointe de leurs épées, des maîtres se réfugiant sous les jupes des esclaves pour échapper à la mort.

---

<sup>129</sup> « *Ninguém lembra. Na década de 1950, o prefeito meteu fogo em todos os arquivos. Documentos antigos* »

<sup>130</sup> « *Não me lembro. Meu pai não conversava nessas coisas. Nem meu pai, minha mãe, minha avó : nada. Não ouvi nada, nada disso* »

<sup>131</sup> « *Os pais não procuram sentar com os filhos e contar. Não dava valor nos próprios estudos da Cabanagem* »

<sup>132</sup> « *Cuidado os cabanos vão te pegar !* »

<sup>133</sup> « *Não é bom você andar sozinha por aqui. Olhe a Cabanagem ! Vão tirar a orelha de você* »

Le détournement historique s'est opéré parmi les populations *caboclas* de la région du bas Amazone. D'une part, l'absence d'une véritable chronologie – des faits non contemporains se superposent – relie la *Cabanagem* à un passé parfois proche, parfois lointain. D'autre part, les populations confondent l'esclavage et la *Cabanagem*. Ainsi, selon Eustáquio Ferreira Loba, 59 ans en 1985, "métis" d'Igarapé-Mirim : « *la Cabanagem c'était l'esclavage. Amener des personnes trompées de l'Afrique. Ça arrivait ici et c'était vendu aux patrons des moulins à sucre (...) Il n'y avait pas de repos. Travailler le dimanche et le jour saint. Travailler de n'importe quelle manière. Le fouet sur le dos. Peu de nourriture et mauvaise.* »<sup>134</sup>

Les violences commises par les forces légales sont au contraire passées dans l'oubli. Nous ne trouvons aucune réminiscence liée à cette violence parmi les témoignages que nous avons recueillis ou parmi ceux du père Thorlby. L'œuvre de Raiol (*op.cit.* : 999) relate les conditions de la terrible répression que subirent les *cabanos*. Celle qui engage le processus de dépopulation et détermine la fragilité de la mémoire *cabocla*. Raiol fut pourtant le témoin de l'assassinat de son père par les *cabanos*, mais il s'efforce néanmoins de rendre compte au plus près de la révolte *cabana* et de la répression qui la suivit : « *Personne n'imagine le martyr souffert par les malchanceux qui tombèrent aux mains de ces expéditions ! On parle seulement de la sauvagerie des cabanos, et on oublie la brutalité des huissiers de la légitimité ! De ceux-ci on rapporte des faits cruels qui ne témoignent pas moins de leur inhumanité ! Les rebelles, vrais ou supposés, étaient recherchés partout et poursuivis comme des animaux féroces ! Attachés à des troncs, ils souffraient les supplices les plus barbares qui les conduisaient souvent à la mort ! J'ai*

---

<sup>134</sup> « *a Cabanagem era uma escravidão. Trazer gente iludida da Africa. Chegava aqui e foi vendido para os patrões do engenho (...) Não tinha descanso. Trabalhar domingo e dia santo. Trabalhar de qualquer maneira. Chibata nas costas. Comida ruim e pouca* »

*entendu des gens qui considéraient comme une gloire véritable d'apporter des rosaires faits d'oreilles sèches de cabanos ! »*<sup>135</sup>

### II.C.2. Le rejet de l'amérindien, pierre angulaire de la honte cabocla

Nous n'oublions pas que le rejet, érigé en dogme politique, de l'origine et des cultures amérindiennes, participe également à la mise en place de la honte *cabocla*.

Benedita da Silva Santos, 54 ans en 1985, "petite fille d'indigènes" habitant à Villa do Conde évoque son origine avec précaution et se remémore une naissance hasardeuse et une enfance presque aléatoire (Thorlby, *op.cit.* : 34) : « *Je suis petite fille d'indiens, fille du hasard. Je me suis élevée sur les bords du fleuve Urienga* »<sup>136</sup>. Benedita précise que son origine amérindienne ne fait pas d'elle une indienne et se garde de revendiquer positivement cette origine. En outre, elle se représente cette origine comme quelque chose qui lui est étranger. Cette étrangeté est rendue possible par la mort de ses ancêtres et plus rien ne semble désormais la rattacher au monde amérindien (*ibid.* : 37) : « *Tous les anciens sont déjà morts. Avant c'étaient les indiens qui dirigeaient ici. "Les indiens sont déjà venus", "Conde, terre des indiens" – Je ne me sens pas mal quand on parle comme ça, car je ne suis pas indienne.* »<sup>137</sup>

Les discours qui établissent une franche rupture entre le monde contemporain et des origines amérindiennes sont relativement nombreux autour de Belém. Osvaldina, elle-même petite fille d'indiens, rejette sa propre couleur pour lui préférer celle du blanc (*ibid.* : 41) : « *Le brun plaît plus à l'indienne. La famille dos Santos est totalement de sang*

---

<sup>135</sup> « *Ninguém imagina o martírio dos infelizes que caíram em poder das chamadas expedições ! Falam somente da selvageria dos cabanos, e esquecem a brutalidade dos apregoados legais ! Destes referem fatos cruéis que não depõem menos contra a natureza humana ! Os rebeldes, verdadeiros ou supostos, eram procurados por toda parte e perseguidos como animais ferozes ! Metidos em troncos e amarrados, sofriram suplícios bárbaros que muitas vezes lhes ocasionavam a morte ! Houve até quem considerasse padrão de glória trazer rosários de orelhas secas de cabanos ! »*

<sup>136</sup> « *Sou neta de índios, filha da fortuna. Me criei no Rio Urienga* »

<sup>137</sup> « *Todos os antigos já morreram. Índios tomavam conta aqui antigamente. "Os índios já vêm", "Conde, terra dos índios" – Não me sinto mal quando se fala isso, pois não sou índia* »

*indien. Mes grands-parents étaient indiens. Le blanc rosé est joli. Le blanc-blanc de couleur jaune est laid. »*<sup>138</sup>

Il semble que cette volonté de séparer de façon rédhitoire un passé encore proche d'une situation contemporaine ait cours dans toute l'Amazonie. Ainsi à Manaus, Fígoli (1983 : 132-133) relève le témoignage d'une indienne *Baniwa*, professeur dans une école primaire et émigrée dans la capitale depuis plus de dix années : « *Pour nous c'est comme ça, c'est pour dire qu'on est très primitif, vraiment des indiens. Mais si on regarde bien, on voit que c'est le mélange entre le blanc et l'indien : c'est le blanc avec l'indien qui donne le caboclo. On l'appelle le caboclo car le caboclo, il n'est pas autant en retard, aussi sauvage (...) comme celui de la tribu. Celui qui marche en pagne ou nu (...) La tribu, pour moi, c'est ceux qui habitent bien profondément dans la forêt, les vrais sauvages, qui vivent encore en village, libres (...)* »<sup>139</sup>. Le terme "caboclo" acquiert le statut de discriminant opératoire, permettant de distinguer les origines des héritages. Lorsqu'il est opposé aux indiens, il évoque la civilisation ou l'intégration. Lorsqu'il est opposé aux blancs, il prend au contraire le sens de retardé, d'archaïque. Comme le précise la professeur *Baniwa*, cette supposée incapacité à la modernité, se fonde principalement, dans cet extrait, sur l'impureté du *caboclo*, qui s'il n'est plus indien, l'a été dans le passé : « *Parce que blanc c'est uniquement votre couleur à vous, pas dans notre cas, les caboclos, ce qui veut dire retardés. Tous les habitants de l'Amazonas, en bas, dans les grandes villes, on les appelle indiens. Il y a donc le blanc qui est comme ça, civilisé, qui n'a jamais eu d'ascendance indigène. Donc, le blanc, celui qu'on appelle comme ça : le*

---

<sup>138</sup> « *O moreno é mais atraente para a índia. A família dos Santos é toda sangue de índio. Meus avós eram índios. Branco rosado é bonito. Branco-branco de cor amarela é feio* »

<sup>139</sup> « *Para nós é assim, é para dizer que a gente é muito primitiva, assim, indígena mesmo. Mas estudando a gente vê que é mistura de branco com índio : é branco com índio que dá o caboclo. O caboclo que a gente chama é porque o caboclo, ele não é aquele atrasado, selvagem mesmo, (...) de tribo mesmo. Aquele que anda de tanga, nú (...) Porque tribo que eu entendo é aqueles que moram bem no meio da mata, aqueles bem selvagens, mora em maloca ainda, anda a vontade (...)* »

*blanc propre, celui qui ne s'est pas mélangé à d'autres races, compris ? Donc, le sang, la civilisation, je ne sais pas ; c'est le blanc de la race propre qui seulement est blanc. Nous c'est comme ça qu'on le comprend. Maintenant, nous on l'est pas ! »*<sup>140</sup>

Les immigrants nordestins<sup>141</sup> arrivés en masse après la *Cabanagem* et tout au long du cycle du caoutchouc amazonien – aujourd'hui installés en Amazonie – semblent également établir une distance irréductible entre eux-mêmes, dépositaires de la culture nationale brésilienne, et les habitants de l'Amazonie qui sont perçus comme indiens, au moins par leur origine (*ibid.* : 130) : « *La plupart des habitants de l'Amazonas sont indiens ; c'est tout ce qu'il y a vraiment ! L'Amazonense est mélangé de race avec l'indien. Il y a l'indien qui sort de sa tribu et se calme. Dans la ville, il n'y a pas d'indien, l'indien qu'il y a ici est calme, complètement domestiqué, il parle déjà, il s'habille, il parle notre portugais, il connaît déjà notre langue entièrement, le sauvage seulement dans les tribus, là-bas dans la Réserve.* »<sup>142</sup>

L'origine amérindienne des *cabanos* est d'ailleurs clairement évoquée par ceux qui manifestent la volonté de se distinguer irréductiblement des révoltés. Ainsi, selon Osvaldina (Thorlby, *op.cit.* : 63), "petite fille d'indigène", le *cabano* « *était de ces personnes qui circulaient en guenilles, mal vêtues. C'est pour ça qu'on dit aujourd'hui :*

---

<sup>140</sup> « *Porque branco é a cor mesmo de vocês, que no caso de nós, caboclos, quer dizer atrasados. Porque todo amazonense lá por baixo, nas grandes cidades, chama de índio. Então tem o branco que é assim civilizado, que nunca teve descendência indígena. Então, branco que a gente chama é assim : branco limpo, que não teve mistura de raças, entendeu ? Assim, em sangue, civilização, sei lá ; é o branco de raça limpa, que só é branco. A gente entende assim. Agora, nós não!* »

<sup>141</sup> Les nordestins sont appelés dans la région de Belém du terme générique de *cearense* (qui vient du Ceará, petit État du Nord-Est brésilien).

<sup>142</sup> « *Amazonense é a maior parte índio ; tudo é que tem mesmo ! Amazonense é raciado com índio. Tem índio que sai da tribo e amansa. Na cidade não tem índio, índio que tem aqui é manso, é todo domesticado, já fala, já veste roupas, já fala nosso portugues, já conhece nossa língua toda, selvagem mesmo só nas tribos, lá na Reserva* »

“tu ressembles à un cabano”. Qui circulait mal vêtu à cette époque était surtout le peuple, descendant des indiens »<sup>143</sup>.

La *Cabanagem*, loin de rassembler et de cristalliser un sentiment identitaire *caboclo*<sup>144</sup> positif et affirmé, contribua, tout comme les politiques successives de caboclisations, à forger chez les populations *caboclas* de l’est du Pará ce sentiment de honte de soi et ce caractère insaisissable ou invisible relevé par de nombreux auteurs<sup>145</sup>. La *Cabanagem*, et le registre de ses souvenirs, détermine la faillite identitaire du monde *caboclo*, son impossible reconnaissance positive, sa mémoire labile, sa nécessaire « *honte de soi* », son englobement catégorisé par la société nationale brésilienne. La révolte permet en revanche de sceller l’articulation entre la catégorisation et son acceptation, par les populations concernées. Elle achève en cela le processus de caboclisations mis en place par les politiques coloniales. Elle autorise le regroupement des populations métisses amazoniennes sous le nom de “*caboclos*”

### **Conclusion du premier chapitre**

L’accompagnement des événements historiques coloniaux et post-coloniaux, associé à une présentation et à une analyse de la *Cabanagem* construites à partir de la mise en rapport de l’historiographie et des souvenirs entretenus parmi les populations *caboclas* de la région

---

<sup>143</sup> « *era daquelas pessoas que andava maltrapido, malvestido. Por isso se diz hoje : “está parecendo um cabano”. Quem andava malvestido naquela época era o povo mesmo, descendente de índios* »

<sup>144</sup> Notons que dans la région de Soure, le terme “*cabana*”, dérivé du nom de la révolte, équivaut à l’appellation “*caboclo*” dans le contexte sémantique de désignation d’un individu indifférencié, valant pour notre “type” : « *olha, lá vai os cabanas ali remando, vão botar rede, vão puxar* » (locution de Baixinho) ; « regarde, voilà des types qui rament, ils vont poser leur filet avant de le relever ».

<sup>145</sup> Nous nous référons entre autre à Stephen Nugent (1993) qualifiant la société *cabocla* comme une économie paysanne invisible s’exprimant dans une nature visible, à Véronique Boyer (1999) et à Grenand & Grenand (1990).

de Belém, nous a aidé à mieux appréhender les raisons de l'absence d'une identité positive *cabocla*.

De ces corpus de textes historiques et ethnohistoriques, il ressort que les populations *caboclas* du bas Amazone se sont constituées dans la douleur matérielle et physique, ainsi que dans la honte de leurs origines. Le sentiment de honte et de mépris, relayé par une certaine amnésie historique, semble d'ailleurs être un des traits essentiels et inhérents aux sociétés post-coloniales. Des auteurs comme Albert Memmi (*op.cit.*) et Frantz Fanon (1952) ont largement contribué à l'analyse de l'intériorisation de ces sentiments par les peuples colonisés et dominés. Nous verrons par la suite comment certaines réminiscences historiques se conjuguent avec ces sentiments pour construire l'ossature de quelques-unes des rencontres des *caboclos* avec les monstres composant leur bestiaire fantastique.

Le parti pris d'un préambule fondé sur la lecture historique et ethnohistorique de la question de l'identité *cabocla* nous a ainsi permis d'évaluer la difficulté éprouvée par les populations *caboclas*, à rendre perceptible dans un discours immédiatement saisissable, de l'existence de cette identité.

L'approche initiale historique nous est en effet apparue comme essentielle et déterminante. Elle nous permet, dans un premier temps, de mesurer l'ampleur des conséquences de la colonisation et de la *Cabanagem*, tant sur le plan de la démographie, que sur le plan de la créolisation des populations amérindiennes. Elle nous permettra également de garder en mémoire, pour la suite du travail, les conditions particulières de la mise en place d'un sentiment pérenne partagé entre la honte et le mépris de soi-même, sentiment qui semble aujourd'hui immanent aux populations *caboclas*.

## CHAPITRE DEUXIÈME

### LA FORCE IMAGINANTE DES EAUX AMAZONIENNES, PRÉLUDE À LA CONSTRUCTION D'UNE ALTÉRITÉ FANTASTIQUE

#### I. L'eau : matière omniprésente imaginée

*« Inverno, enchente grande no campo. Fica  
muita água por cima onde a gente anda no verão  
enxuto, e no inverno fica tudo que é só água. Só água  
mesmo<sup>146</sup>. » (Maître Tomaz)*

C'est en faisant appel à l'histoire (historiographie et mémoire) que nous avons pu comprendre la difficulté pour les *caboclos* à se caractériser comme tels. Le mépris qui enveloppe cette appellation associée à la honte de soi ressentie par certains concourent à établir un certain isolement historique.

Cette mise à l'écart historique se double d'un isolement géographique des communautés *caboclas* favorisé par les précipitations et le maillage fluvial amazoniens. Les populations *caboclas* sont quotidiennement dans leurs activités de déplacement, de transport ou de pêche, et parfois de manière extrême (lors des crues de l'hivernage amazonien), confrontées à un élément essentiel en Amazonie : l'eau. Ces eaux du ciel et des fleuves isolent les populations et confondent les espaces par leur démesure. Elles

---

<sup>146</sup> « L'hiver, c'est la grande inondation des prairies. Les endroits où l'on passe l'été desséché sont recouverts par beaucoup d'eau, l'hiver tout se transforme en eau. Vraiment tout en eau. »

éveillent surtout, par leur omniprésente régularité, la possibilité de l'existence d'une poésie aquatique où peuvent s'exprimer les êtres fantastiques présents dans le bestiaire *caboclo*.

### ***I.A. Le cycle des eaux en Amazonie***

L'eau modifie deux fois l'an, à la crue et à la décrue, la plupart des paysages amazoniens. Ceci est particulièrement vrai à l'embouchure du fleuve où les bras du delta qui entourent l'archipel de Marajó (l'île principale entourée d'une multitude d'îlots) le submergent lors de la saison des débordements.

Les berges septentrionales de l'île de Marajó sont modelées par la *pororoca*, ce mascaret amazonien ; des îles se forment ou disparaissent ; des passes auparavant connues et empruntées s'évanouissent ; la géographie des lacs se métamorphose ; des maisons sont parfois arrachées ; des sentiers ou des routes jadis praticables sont interdits ; d'énormes radeaux flottants (appelés *marrombas*) abritent le bétail ; le poisson disparaît, semble-t-il, dilué dans l'immensité liquide : « *Pendant cette période de pluie, tout se transforme en une immense baie. C'est alors que Santa Cruz do Arari, la ville, se trouve dans une situation de calamité, les habitants ne peuvent pêcher, le bétail est sur des radeaux* »<sup>147</sup> (Miguel Miranda).

---

<sup>147</sup> « *Então no periodo desse de chuva, se transforma tudo numa imensa baía, então Santa Cruz do Arari, a cidade, fica numa situação calamitosa, o habitante lá não pode pegar peixe, o gado tá em marromba* »



*Figures 1 et 2 : Palafites, maisons de pêcheurs pendant l'hiver à Cachoeira do Arari (clichés de l'auteur)*

Les inondations créent des situations favorables à l'isolement, à l'insularité. Le milieu aqueux devient l'environnement immédiat. L'humidité et le mouillé expriment la

principale interface physique à laquelle se confrontent les populations amazoniennes : l'eau des crues entoure les habitations, les canots, les barges ; la pluie continue rend l'air si humide et si chargé d'eau que le point de condensation ne semble jamais loin. C'est le temps où l'air et la terre sont « *encharcados* » (détrempés). Il ressort parfois de cette interface imposée un sentiment, expression d'une soumission fataliste au monde aquatique évoquée par deux chansons recueillies par Peregrino (1960 : 20 & 23) :

« *Maré cheia ! Maré baixa !  
Onda que vai ! Onda que vem !  
Coração na beira d'água  
Tem maré grande também. »*<sup>148</sup>

« *Vai-se a maré, depois vorta  
Vai vortando inté que encha  
São as águas que pecaram,  
Tão fazendo penitência. »*<sup>149</sup>

### *I.A.1. Les eaux des fleuves*

Le Bassin Amazonien se caractérise non seulement par la longueur de son fleuve principal (le fleuve Amazone<sup>150</sup>), la densité du maillage hydrographique<sup>151</sup>, mais aussi par son volume colossal (certains auteurs<sup>152</sup> le qualifient en effet de « *monstrueux* ») qui s'écoule

---

<sup>148</sup> « *La marée monte ! La marée baisse !/ La vague s'en va ! La vague revient !/ Le cœur sur la rive de l'eau/ Est aussi sensible à la cette marée. »*

<sup>149</sup> « *Va-t-en marée, et reviens plus tard/ Reviens pour tout submerger/ Ce sont les eaux qui ont péché/ Elles font pénitence. »*

<sup>150</sup> Son extension dépend de la source de référence : 6 400 km si l'on considère que le fleuve Marañon est son amont ; 6 900 km, si l'on prend en compte le fleuve Ucayali.

<sup>151</sup> « *Cette cuvette est parcourue par une multitude de cours d'eau. On en dénombre 1 100, dont 17 plus grands que le Rhin (1 600 km) »* (apud. <http://www.aubresil.net> : Dubreuil ; Penven).

<sup>152</sup> Guyot, Molinier, Guimaraes, Cudo de Oliveira et Chaves, 1994.

lentement du piémont andin à l'océan sur une pente alluviale d'une platitude extrême. Au Brésil, on compare parfois le fleuve Amazone à une étendue maritime, c'est le *Rio Mar* ou Fleuve Mer<sup>153</sup>.

Grâce au vaste programme<sup>154</sup> de mesure des débits et des jauges des plus grands fleuves et de leurs affluents, il est désormais possible d'évaluer à 209 000 m<sup>3</sup>/seconde le débit annuel moyen de l'Amazone à son embouchure située en amont de l'île de Marajó après sa confluence avec le Xingu. Au total, quelque 6 600 milliards de m<sup>3</sup>/an d'eaux amazoniennes se déversent dans l'océan Atlantique.

Si l'écoulement du fleuve principal grossit lors de son voyage de la frontière péruvienne à son embouchure, les débits sont sujets à de fortes variations annuelles. Il convient de prendre en compte les dénivelés associés à l'existence d'une certaine régionalisation de la pluviométrie<sup>155</sup> pour comprendre les raisons de la différenciation des écoulements, tout en sachant que l'apport des affluents des rives droite et gauche s'équivaut<sup>156</sup>.

---

<sup>153</sup> Le dénivelé est de 2,1 cm/km pour les 3 700 premiers km (de l'amont andin jusqu'à Óbidos) et de 1,74 cm/km à partir de cette localité (*apud. ibid.*).

<sup>154</sup> Le Programme HYBAM se propose principalement d'étudier la dynamique hydrologique (350 stations hydrométriques équipent le bassin dont 220 au Brésil ont notamment permis d'affiner les mesures grâce au calcul des bilans hydriques et hydrologiques par sous-bassin), de quantifier les taux d'érosion ou d'altération des bassins andins de l'Amazone, et d'établir le taux de transfert des matières en particulier vers les zones d'inondation (*várzeas*), ceci afin d'établir un modèle de simulation du fonctionnement actuel du Bassin amazonien.

<sup>155</sup> « À São Paulo de Olivença, peu après la frontière péruvienne, le débit moyen annuel du Solimões/Amazone est de 46 500 m<sup>3</sup>/sec, à Manacapuru, après sa confluence avec le Purus, son débit moyen annuel atteint 103 000 m<sup>3</sup>/sec, et après sa confluence avec le Rio Negro, le débit de l'Amazone est de 131 600 m<sup>3</sup>/sec. À Óbidos, après sa confluence avec le Madeira et autres affluents, on passe à des valeurs de 168 700 m<sup>3</sup>/sec. La faiblesse des pentes sur tout ce secteur engendre un système d'écoulement particulier : c'est l'onde de crue en provenance de l'amont, et notamment du massif andin, qui pousse les eaux vers l'aval, d'où l'hystérésis de la courbe des débits au cours de l'année. Les débits des plus fortes crues ont été estimés à Óbidos à 290 000 m<sup>3</sup>/sec ou 300 000 m<sup>3</sup>/sec, en juin 1989, avec une cote de 8 mètres à l'échelle limnimétrique. Elle est, avec la crue de 1953, la plus forte enregistrée, à l'échelle historique récente. En extrapolant, on a pu estimer que le débit maximum instantané à l'embouchure était, lors de ces événements de 360 000 à 380 000 m<sup>3</sup>/sec. » (*apud. ibid.*).

<sup>156</sup> « Les cours d'eaux en provenance des Andes (bassin d'Acre, Madeira, Jarua, etc.) ont un régime de crues de janvier, février, mars. Les cours d'eau en provenance des plateaux du Bouclier Brésilien ont des crues de

À partir de l'aplanissement des pentes (après Óbidos), les cours d'eau serpentent à travers la plaine alluviale inondable (*várzea*) en de nombreux méandres. La zone limoneuse inondable peut alors atteindre une extension d'une centaine de kilomètres, notamment dans les zones de confluence (comme celle du Solimões-Japura). C'est le long de ces rivières que l'on rencontre les forêts-galeries amphibies ou *igapós* qui sont capables de croître et de se développer malgré une immersion quasi annuelle. Au-delà de ces forêts d'*igapós*, les eaux de débordements s'accumulent dans les dépressions que connaissent les *várzeas* pour former de véritables lacs, parfois éphémères, parfois pérennes.

#### *I.A.2. Les eaux du ciel*

Le Bassin amazonien se situe en zone chaude, principalement équatoriale, même si son extension lui confère une certaine régionalisation (avec 6 000 000 de km<sup>2</sup>, il constitue le plus vaste domaine continental chaud et humide de la planète). Il est globalement soumis à des températures, des précipitations et une humidité élevées, ensemble qualifié de « *touffeur équatoriale* » par Droulers (1995 ; *apud.* <http://www.aubresil.net> : Dubreuil & Penven). Roucou (1997 ; *ibid.*) divise le bassin en sept ensembles. Chacun se caractérise par une même variabilité des précipitations<sup>157</sup>. On observe globalement une moyenne des précipitations annuelles située entre 2 000 mm et 2 500 mm. Ces mesures sont cependant largement dépassées sur le piémont andin par des pluies orographiques (plus de 6 000 mm) et à l'embouchure de l'Amazone (plus de 3 000 mm) où la convergence des brises marines et des brises de terre est responsable de près de la moitié des précipitations locales.

---

*février à mai-juin, tandis que ceux qui sont en provenance du Bouclier Guyanais ont des crues de mai à juillet.* » (*apud. ibid.*)

Dubreuil et Penven (*op.cit.*) décrivent les précipitations de la journée, débutant généralement en début d'après-midi, comme brutales et intenses. Elles prennent tantôt la forme d'averses (leur durée est alors quelques minutes), tantôt la forme de pluies (alors continues pendant plusieurs heures). Elles sont alors assimilées à un véritable « *mur d'eau de pluie* ». Ces précipitations de convection connaissent une régularité sans égale. Les *paraenses* se donnent ainsi fréquemment rendez-vous après la pluie et cessent, s'ils le peuvent, toute activité extérieure. Le temps semble alors suspendu à une attente indéfinie.

### ***I.B. Une matière suscitant la poétique et l'imagination***

Après avoir tenté de montrer l'importance physique et presque démesurée des domaines aquatiques amazoniens, nous souhaitons envisager ceux-ci du point de vue de l'imaginaire afin de présenter au lecteur leur dimension poétique. De quelle façon les eaux constituent-elles des espaces propices à l'inconnu, au danger, et suscitent-elles la rêverie, l'imagination ? C'est en faisant appel aux réflexions de Bachelard (1942), puis en ayant recours à un corpus littéraire amazonien que nous tenterons de présenter la permanence de cette dimension aquatique comme un des éléments fondateurs de l'imaginaire *caboclo* de l'Amazonie en général et de l'île de Marajó en particulier.

#### ***I.B.1. L'eau comme « force imaginante »***

Pour Bachelard (1942 : 1), l'eau est une véritable « *force imaginante* ». En ce sens elle participe à l'entendement poétique du monde ainsi qu'à sa construction. Au même titre que les trois autres éléments, elle creuse « *le fond de l'être ; [elle veut] trouver dans l'être, à la fois, le primitif et l'éternel* » (*ibid.*), chacun de ces éléments conduisant à une

---

<sup>157</sup> Il est ainsi observé un « régime tropical à saison des pluies d'été : de mai à octobre pour le Venezuela, de décembre à mai pour le Nord-Est, l'Amazonie du sud et de l'est. Régime de type équatorial à deux

imagination distincte de la matière. Il convient donc de reconnaître la spécificité du monde aquatique et la « (...) *réalité aquatique de la nature* » (*ibid.* : 8). Une nature multiple, pouvant être à la fois aquatique, aérienne, chthonienne ou bien encore du domaine du feu, mais qui toujours, conduit celui qui y est confronté à des chemins distincts.

D'après l'auteur, l'eau est le vecteur privilégié de la transformation. Elle est alors « *un destin essentiel qui métamorphose sans cesse la substance de l'être (...)* » (*ibid.*). Plus que tout autre élément, elle favorise le passage, le changement dans ce qui apparaît comme un éternel écoulement : « *l'eau est vraiment l'élément transitoire (...)* [elle] *coule toujours, l'eau tombe toujours, elle finit toujours en sa mort horizontale. (...) pour l'imagination matérialisante la mort de l'eau est plus songeuse que la mort de la terre : la peine de l'eau est infinie* » (*ibid.* : 9). Ce principe de la métamorphose, l'eau l'acquiert car elle est le lien même entre la terre et le feu (*ibid.* : 8). Ce principe ontologique de la métamorphose permet à l'eau d'être le lieu privilégié des transformations, des changements d'état, tels qu'en témoignent parfois les populations *caboclas*. Nous reviendrons bien sûr sur ces métamorphoses.

L'espace de transformation n'est cependant pas sans risques, il est le lieu du danger, le lieu même de la mort, de la dissolution, de l'écoulement irréversible : « *l'être voué à l'eau est un être en vertige. Il meurt à chaque minute, sans cesse quelque chose de sa substance s'écroule* » (*ibid.* : 9). Ce vertige est, entre autres éléments, induit par certaines particularités inhérentes à la surface liquide.

Elle est tout d'abord impénétrable au regard et comme telle engage et déclenche l'imagination comme un dépassement de l'état d'humanité, une transcendance de « *l'humaine condition* » (*ibid.* : 23). Selon Bachelard, l'imagination dépasse l'acceptation commune qui est « *la faculté de former des images qui dépassent la réalité, qui chantent*

---

maximums (mars à juin et octobre à janvier) pour la Guyane, l'Amazonie du nord et la Colombie » (*op.cit.*).

la réalité » (*ibid.*) pour mettre l'homme en face de nouveaux mondes requérants de nouvelles perceptions : « *l'imagination invente plus que des choses et des drames, elle invente de la vie nouvelle, elle invente de l'esprit nouveau ; elle ouvre des yeux qui ont des types nouveaux de vision* » (*ibid.* : 24).

Le vertige naît également de la faculté de la surface à provoquer le miroitement, le reflet. Cette impression kaléidoscopique saisie par Poe<sup>158</sup> renverse le paysage, la simple image du réel peut alors devenir une vision fantastique provoquant le vertige du spectateur : « *le navire semblait emprisonné dans un cercle enchanté, formé de murs et de feuillage, infranchissables et impénétrables, avec un plafond de satin outre-mer, et sans plan inférieur, – la quille oscillant, avec une admirable symétrie, sur celle d'une barque fantastique qui, s'étant retournée de haut en bas, aurait flotté de conserve avec la vraie barque, comme pour la soutenir* ».

La végétation est un élément incontournable de la poétique de l'eau et participe à renforcer ce sentiment de vertige. Les ombres portées des arbres des forêts-galeries jouent avec le reflet de la surface et accentuent la profondeur noire du lit des rivières et autres lacs. Les verts éclatants des feuillages sous la lumière se transforment en verts sombres au fil de la journée. L'eau ainsi assombrie par le brusque et le bref crépuscule acquiert une profondeur en trois dimensions, une profondeur engloutissante.

Qu'elle soit lac, rivière, marais ou fleuve, l'eau, dans ses multiples manifestations, dans sa profondeur et son reflet, possède une « *puissance de métaphore* » (*ibid.* : 74). Elle suscite la formation d'images, qui se mélangent en sa surface ; la rêverie de scènes où se croisent les genres humain, végétal et animal ; la conscience de l'existence de mondes fantastiques profonds.

---

<sup>158</sup> Edgar Poe, *Histoires grotesques et sérieuses*, p. 280 (*apud. ibid.* : 68).

### *I.B.2. Une matière omniprésente dans la littérature amazonienne*

Les auteurs littéraires auxquels nous nous référons<sup>159</sup> font de l'eau de pluie et de l'eau continentale de véritables personnages. L'eau n'appartient pas seulement au paysage, mais constitue un élément à part entière autour duquel se construisent certaines situations romanesques explorant la poésie aquatique.

En Amazonie en général et à Marajó en particulier la présence de l'eau est d'abord manifeste dans le maillage fluvial. C'est grâce à lui que l'on se déplace, c'est souvent sur les berges de ses rivières que les maisons se bâtissent, c'est lui qui permet la pêche commerciale ou de subsistance, c'est lui qui provoque tantôt par son inévitable inertie une contemplation hypnotique, tantôt par sa grandeur et sa profondeur l'imagination, comme l'écrit Jurandir : « *Si les fleuves pouvaient emporter rapidement vers le soleil le sommeil des hommes, la force des arbres, la peur et la curiosité des animaux ! Je resterais alors étendu dans les eaux comme un lamantin empoisonné par le timbó [racine ichtyotoxique]* »<sup>160</sup> (Jurandir, 1992 : 13).

Lors d'un voyage en canot, les reliefs, les reflets ou les ombres de l'eau du fleuve rappellent au *caboclo* l'existence d'une altérité à la fois proche et fantastique : « *Cet igarapé était sombre, comme le puits du grand serpent. (...) Il laissait la pointe de ses doigts dans l'eau comme lorsqu'il était enfant, quand il imaginait les animaux des profondeurs en train de dormir* »<sup>161</sup> (Jurandir, *op.cit.* : 12-13).

Dans la poésie fluviale amazonienne, la rivière est à la fois surface et profondeur. Ces deux espaces sont le théâtre des reflets. Toutefois, le miroitement de la

---

<sup>159</sup> Benedicto Monteiro pour *Verde Vagamundo* (1991) et Dalcídio Jurandir pour *Marajó* (1992) et *Chove nos campos de Cachoeira* (1997).

<sup>160</sup> « *Pudessem os rios correr para o sol com o sonho dos homens, a força das árvores, o espanto e a curiosidade dos bichos ! Ficara estirado nas águas como um peixe-boi envenenado no timbó* »

<sup>161</sup> « *Aquele igarapé era escuro, igual poço de cobra grande. (...) Metia a ponta dos dedos n'água como no seu tempo de menino, quando imaginava bichos do fundo dormindo* »

superficie s'épaissit pour devenir une ombre à mesure que le regard tente de scruter les profondeurs liquides. Cette ombre s'obscurcit ensuite pour faire place à l'opacité qui de nouveau agit comme un miroir. C'est particulièrement dans cette obscurité, dans cette profondeur tout juste discernable, que se situent les mondes engloutis peuplés par des spectres encore appelés *visagens*, des hommes métamorphosés en animaux (comme parfois le sont les grands serpents), des animaux revêtant une certaine forme humaine (comme les *botos*, dauphins capables d'enchantement) : « *C'était le monde des esprits où se trouvaient les vachers et les pêcheurs noyés, attrapés par les anacondas et les caïmans, les jeunes filles disparues, les femmes qui accouchèrent d'enfants d'animaux, l'explication de la sorcellerie. Le monde des tribus mortes où, dans les urnes d'argile, les vieux guérisseurs s'enchantèrent.* »<sup>162</sup> (*ibid.* : 224).



Figure 3 : Le fleuve face à Abaetetuba : surface et profondeur (cliché de l'auteur)

Lors de la saison des pluies, lorsque le maximum des précipitations se conjugue avec de forts coefficients de marée, l'eau des fleuves semble monter irrémédiablement et

---

<sup>162</sup> « *Era o mundo do caruana onde estariam os vaqueiros e pescadores afogados, apanhados pelas sucurijus e jacarés, as meninas desaparecidas, as mulheres que pariram filhos de bichos, a explicação da*

transporte à leur surface des radeaux flottants faits d'un amalgame de boues, épaves remontées du fonds, végétation arrachée : « *La mer était grosse de boue, de limon, de graines, de morceaux d'îles démontées, résultat du vomi des grands serpents qui agitent leur queue dans les puits profonds* »<sup>163</sup> (*ibid.* : 283). Dans l'imaginaire *caboclo*, les *cobras grandes* sont associées à un fleuve, à une rivière, à un bras reliant deux cours d'eau. Elles sont considérées comme les mères de ces chemins aquatiques. Comme telles, elles sont responsables de leur existence et de leur pérennité : « *Dans son hamac, le colonel Coutinho commença à soutenir que les véritables dragues des fleuves sont les grands serpents, mères de ces fleuves. Quand un serpent meurt, fuit ou change de fleuve, celui-ci s'assèche, il disparaît. De nombreux caboclos furent les témoins de la lutte entre deux mères de fleuve. Celle du fleuve Arari s'était battue et avait perdu ses forces pour conserver le fleuve* »<sup>164</sup> (*ibid.* : 204).

Les pluies et les crues semblent ainsi rappeler aux populations *caboclas* riveraines des fleuves et des lacs la proche existence d'êtres monstrueux. Les eaux de crue provoquent alors une réaction parmi les êtres fantastiques, ainsi lorsqu'elles recouvrent un cimetière séculaire, elles réveillent des spectres amérindiens : « *le cimetière Pacoval était submergé par les eaux du lac. Les indiens morts dansaient au fond* »<sup>165</sup> (*ibid.* : 344).

Les inondations sont responsables de la transformation des paysages et du rapprochement des lieux domestiques, de la maison palafitte élevée sur les berges ou sur les *várzeas*, avec des éléments d'une nature suscitant la peur et inspirant le danger :

---

*feitiçaria. O mundo das tribos mortas onde, nas agaças, os velhos pajés se encantaram »*

<sup>163</sup> « *O mar engrossava, lodo, limo, sementes, pedaços de ilhas desmanchadas, vômito das cobras grandes que rabeiam nos poços fundos* »

<sup>164</sup> « *Coronel Coutinho na rede começou a afirmar que as verdadeiras dragas dos rios são as cobras grandes, mães dos mesmos rios. Quando uma cobra morre ou foge ou se muda, o rio seca, o rio desaparece. Muitos caboclos já assistiram à luta de duas mães do rio. A do Arari tinha brigado, perdera as forças para conservar o rio* »

<sup>165</sup> « *o cemitério do Pacoval crescia nas águas do lago. Os índios mortos dançavam no fundo* »

« *Alfredo appréciait les grandes pluies. Il pouvait avoir peur, mais le fait d'entendre le ronflement d'un caïman sous la maison était sans commune mesure. Les canots se déplaçaient dans les prairies* »<sup>166</sup> (Jurandir, 1997 : 17).

### **Conclusion du deuxième chapitre**

Dans ce court chapitre nous avons souhaité faire prendre conscience au lecteur de toute la démesure des eaux amazoniennes. Les populations *caboclas* sont régulièrement confrontées à des lieux et des temps liquides qui semblent continus et durables. Le domaine des eaux paraît en effet moins anthropique que les forêts ou les grandes prairies. Une fois ces paysages saisis, nous avons envisagé la dimension imaginante et poétique des eaux. Nous considérons ces lieux et ces moments aquatiques, dans leur permanence et dans leur démesure, comme puissamment opératoires dans la création d'une rêverie singulière, d'un imaginaire particulier.

L'eau, sous toutes ces formes, d'écoulement, de précipitation, de profondeur ou de reflet, possède bien cette puissance de métaphore matérialisant les songes et les visions, abritant, dans des profondeurs opaques et inaccessibles, des mondes fantastiques et enchantés. Les eaux, par leur multitude d'états et de formes, sont par essence métamorphiques. Ce principe ontologique de la métamorphose fait des fleuves, des *igarapés* ou des lacs amazoniens les lieux privilégiés des transformations, des changements d'état, de l'hybridation des êtres de la surnature auxquels se confrontent parfois les populations *caboclas*.

Ce deuxième chapitre fut l'occasion d'établir une dialectique des espaces aquatiques avec l'imaginaire local amazonien. Nous considérons en effet les eaux du

---

<sup>166</sup> « *Alfredo gostava das grandes chuvas. Podia ter medo, mas era enorme a sensação de ouvir, uma noite,*

fleuve et du ciel ontologiquement douées de cette «*force imaginante*» qu'évoquait Bachelard. La force de modelage, les reflets de la superficie des eaux en crue suscitent le mélange des lieux, la rencontre et le croisement des éléments : ce qui était terrien, solide, continental, devient aquatique, liquide, du domaine des fleuves qui s'étendent hors de leurs lits. La confusion des lieux et des genres, associée à la modification des repères, fonde alors la possibilité d'espaces non pérennes, sujets à la transformation, autant d'espaces frontières, d'espaces liminaires habités par le bestiaire aquatique *caboclo*.

---

*o ronco dum jacaré debaixo da casa. As montarias andavam pelos campos »*

## **CHAPITRE TROISIÈME**

### **LES COMMUNAUTÉS RENCONTRÉES ET LEURS PERSPECTIVES DIFFÉRENCIÉES**

#### **I. Présentation du terrain principal**

Notre travail de terrain s'est principalement déroulé dans la petite ville de Soure et les communautés avoisinantes situées au nord-est de l'île de Marajó (Ceú, Cajuna, Pesqueiro et Araruna), ainsi qu'à Cachoeira do Arari, ville centrale de l'île. Nous avons ensuite étendu notre périmètre de recherche à des villes de moyenne importance démographique comme Abaetetuba (port fluvial), Igarapé-Açu et Vigia (zone "bragantine" située nord-est de l'État du Pará). Toutefois, c'est à partir de nos séjours à Soure et dans ses environs que nous avons construit l'essentiel de notre corpus d'entretiens et d'observations auprès des communautés de pêcheurs (*pescadores*) et de vachers (*vaqueiros*).

La ville de Soure s'étend le long du fleuve Paracauari, distante à quelque 80 km à vol d'oiseau de Belém, soit environ quatre heures de bateau. Soure est bâtie sur le modèle de la plupart des villes amazoniennes : elle s'est développée en suivant l'axe du fleuve. Neuf rues numérotées de la première à la dernière se succèdent, parallèles au fleuve. Vingt-six rues transversales coupent à angle droit les neuf axes principaux. Dans les premières rues du quartier du centre, les maisons bâties en dur sont majoritaires, mais au fur et à mesure que l'on s'éloigne du fleuve, les rues ne sont plus asphaltées, la végétation se fait plus présente et les maisons en bois dominant.

Nous avons surtout travaillé dans ces quartiers périphériques<sup>167</sup>, jamais trop éloignés d'un *igarapé* ou d'une portion de forêt, où l'éclairage électrique est le plus faible. D'autres informations ont été recueillies auprès de familles ou de pêcheurs vivant sur les plages entre Araruna (environ 4 km du centre) et Ceú (environ 20 km du centre), passant par les villages de Pesqueiro et de Cajuna.

La configuration de la ville, son étroite imbrication avec des éléments naturels forts, font d'elle un espace hybride qui, comme d'autres milieux naturels discutés ci-après, offre des conditions propices aux rencontres fantastiques.



Figure 4 : Soure, une rue du quartier de São Pedro conduisant à la plage de Mata Fome (cliché de l'auteur)

---

<sup>167</sup> Autour du quartier du centre (*bairro Centro*), s'étendent les quartiers de São Pedro, édifié le long du fleuve, de Macaxeira, de Pacoval et de Tucumanduba. L'extrême limite de ces trois derniers quartiers est en lisière de la forêt de terre ferme ou de la mangrove.

## *I.A. Aspects généraux de l'île*

### *I.A.1. Les conditions climatiques*

L'île de Marajó est située au nord-est de l'État du Pará, région Nord du Brésil, entre les fleuves Amazone au nord et Pará au sud. L'île maritimo-fluviale est vaste (près de 50 000 km<sup>2</sup>) et s'étend entre l'équateur et le deuxième degré de latitude sud et entre le quarante-huitième et le cinquante et unième degré de longitude ouest.



Figure 5 : L'Île de Marajó entre les fleuves Pará et Amazone : principales villes et formations végétales (carte de l'auteur, sans échelle)

Forêts humides	
Savanes arbustives inondables	
Forêts côtières inondées (mangroves)	

Le climat de l'île est de type équatorial humide, marqué par une saison sèche en été et une saison pluvieuse en hiver. Les précipitations à l'est de l'île atteignent une moyenne annuelle de 2 700 mm, la moitié d'entre elles se concentrant entre les mois de

février et d'avril. À l'ouest, les pluies sont plus importantes (une moyenne annuelle de 3 000 mm) et plus régulières : 65 % d'entre elles s'étendent entre janvier et juin. Le volume élevé des précipitations, doublé du faible écoulement et drainage des terres, provoque la crue des fleuves et l'inondation des prairies. Plus des deux tiers de l'île se trouvent alors submergés. C'est l'époque des "eaux douces" qui envahissent irrémédiablement les plantations, obligent les vachers à garder le bétail sur de grandes barges flottantes (*camboas* ou *marrombas*). La saison sèche ou période des "eaux salées" est également synonyme de difficultés pour les vachers. Le sol devient sec, aride, ridé. L'eau, si présente pendant l'hiver semble peu à peu abandonner l'île : « (...) *on a l'impression que le soleil est assis au beau milieu de l'île ; est-ce-là qu'il passe la nuit ? À cette époque, les eaux ont raison de se révolter et de fuir ; et alors c'est le sol qui souffre et qui ressemble aux rides du visage d'une vieille* »<sup>168</sup> (Anonyme, recueilli par Miranda 1987 : 88).

#### *I.A.2. Écosystèmes et écotones*

L'île se divise en deux régions naturelles distinctes. À l'ouest d'une diagonale orientée nord-nord-ouest, sud-sud-est, reliant les villes d'Afuá et de Ponta de Pedras, s'étend une vaste forêt continue. À l'est de cette même ligne, de grandes prairies herbeuses dominent au centre et de hautes forêts de mangrove épousent la frange littorale.

La région occidentale de l'île, également appelée région des *furos*<sup>169</sup>, possède une végétation forestière plus dense et plus continue qu'à l'est. Les forêts de la terre ferme et

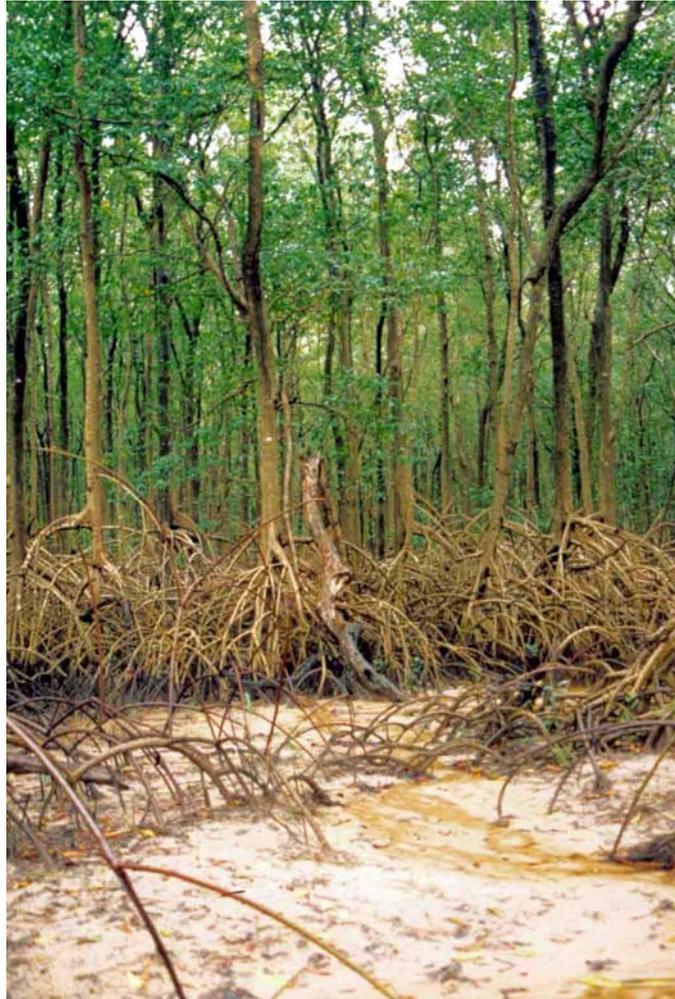
---

<sup>168</sup> « (...) *o sol parece que vai sentar bem no centro da ilha ; será que é aí que ele passa a noite ? Tem razão dessa época as águas dos rios ficarem revoltadas et caírem fora ; aí quem sofre é o solo que parece bijarrona de rosto de velha* »

<sup>169</sup> Un *furo* est un canal reliant deux rivières ou deux méandres d'une même rivière.

d'*igapó* occupent l'essentiel de cette partie de Marajó, conjointement aux plaines alluvionnaires inondables, les *várzeas*.

La région orientale des prairies se compose principalement de vastes étendues herbeuses, entrecoupées de franges forestières littorales et de forêts-galeries. Le degré de submersion lors des inondations annuelles varie selon les prairies. Chermont de Miranda (*apud*. Miranda, *op.cit.* : 50) distingue ainsi quatre types de prairies, des plus sèches aux plus noyées : les hautes prairies, les prairies peu inondées, les basses prairies, et les *mondongos*, étendues boueuses et marécageuses. Ces quatre espaces sont recouverts d'une végétation mixte composée de graminées, de plantes fourragères, d'arbustes et d'arbres. La proportion de ceux-ci augmente dans les domaines plus humides. Lorsque ces prairies sont proches du littoral océanique, elles sont séparées du milieu marin par le *mangal* ou mangrove, où croissent de hauts palétuviers dont les racines aériennes et pneumatophores permettent les échanges gazeux, plongent dans les sols sableux recouverts de limon et s'édifient en un entremêlement d'arceaux ligneux. C'est le domaine de la pêche au crabe et à la crevette, de la chasse au petit gibier (*guaribas* ou singes hurleurs ; iguanes ; *pacas* ou agoutis) et de l'extraction de bois de teinture, de cuisine et de charbon. Les espèces connues sous le nom de *mangueiro* [*Rizophora mangle*], *tinteiro* [*Laguncularia racemosa*] et de *siriubeira* [*Avicennia germinans*] fournissent le bois nécessaire à la construction de maisons, bateaux, palissades, poteaux et poutres. En outre, les écorces et les feuilles de ces arbres sont riches en tannin. Leur décoction permet d'obtenir un puissant astringent utilisé pour le traitement des cuirs, la teinture des voiles et la médecine locale, notamment pour le soin des dysenteries et des hémorroïdes.



*Figure 6 : La mangrove en bordure de la plage d'Araruna : hauteur et enchevêtrement  
(cliché de l'auteur)*

Nous avons réalisé l'essentiel de nos travaux de terrain dans cet environnement hybride, où s'opposent sécheresse et inondation, où se mêlent prairies et forêts, où se confondent les domaines maritimes et fluviaux. Cette tentative de systématique des lieux naturels ne doit pas faire illusion : plus que la distinction qui sépare et parfois oppose, c'est la mixité des genres et des espaces qui requiert notre attention. Les écosystèmes formant les paysages de l'est de l'île s'apparentent à des écotones à mesure que l'on s'approche du littoral. Ces milieux, véritables zones de transition, se caractérisent davantage par leur aspect liminaire et frontalier que par leur exclusive inhérence. En effet, la lisière, l'hybridité et la confrontation sont les empreintes de ces paysages.

## ***I.B. Remarques afférentes aux communautés rencontrées à Soure et dans ses environs***

Les communautés (« *comunidades* ») de l'est de l'île parmi lesquelles nous avons travaillé se composent de groupes sociaux culturels différents. Chacun de ces groupes reçoit et s'identifie selon une appellation précise, telle que commerçants (« *comerciantes* »), fermiers (« *fazendeiros* »), fonctionnaires (« *funcionários públicos* »), pêcheurs (« *pescadores* »), vachers (« *vaqueiros* »). Parmi ces groupes, seuls les vachers, les pêcheurs et les personnes habitant hors des villes sont appelés “*caboclos*”. Il convient de préciser que les fermiers, bien que demeurant aussi en dehors de la ville, ne sont pas appelés “*caboclos*”.

Deux communautés majoritaires à Marajó, les pêcheurs et les vachers, peuplent et exploitent les milieux naturels formant les paysages de l'île décrits ci-dessus. L'activité économique *marajoara*<sup>170</sup> est en effet dominée par l'élevage bovin et la pêche. C'est notamment au cours de leurs activités professionnelles, que les pêcheurs et les vachers rencontrent les êtres fantastiques constituant l'essentiel du bestiaire *caboclo* de cette partie de l'île.

### ***I.B.1. Pêcheurs***

La pêche industrielle est encore très minoritaire. La plus grande partie de l'activité halieutique reste donc artisanale. Les pêcheurs pratiquent de nombreux types de pêches à l'est de l'île de Marajó, certains adaptés à la haute mer, d'autres aux rivières et aux lacs.

Les pêcheurs ont recours au chalutage industriel en haute mer et à l'embouchure des grands fleuves. Les techniques locales de pêche s'organisent autour de la pêche à pied et à partir d'embarcations pilotées en solitaire avec les *canoas* ou pirogues (certaines

munies d'un gréement léger) ou en équipage avec les *montarias*. Les ressources halieutiques sont vendues pour la plupart directement à des bateaux frigorifiques (*geleiros*) au mouillage dans l'estuaire du fleuve Paracauari, dont les eaux baignent la ville de Soure.

Les techniques de pêche à pied qui nécessitent des instruments et une main-d'œuvre restreints, favorisent l'activité solitaire. Le filet est l'outil privilégié des pêcheurs de Marajó, la marée leur alliée. Le pêcheur peut étendre un filet à travers un bras de petite rivière (*igarapé*) avant le flux, pour le relever après le jusant. Il peut également déployer son filet au centre d'un lac et effrayer le poisson en frappant l'eau à l'aide de bâtons ou de ses mains. Dans les deux cas, il s'agit de la *tapagem*<sup>171</sup>. Une variante de ce mode de pêche, la *tiradeira*, consiste à barrer une partie de l'embouchure à l'aide d'un filet juste avant l'étal. Ce filet est ensuite relevé à la fin du reflux.

Une autre technique de pêche en solitaire, dénommée *tarrafa*<sup>172</sup> (du nom du filet employé), consiste à observer les bancs de poissons de la berge, du canot ou les pieds dans l'eau, pour les recouvrir et les envelopper d'un large filet rond et conique dont on contrôle la submersion grâce à une cordelette et des plombs.

Les corrals (*cacuris* ou *currais*) sont de vastes enclos fixes composés de trois chambres organisées en spirale. Ils sont faits de tiges de bambou, de *taboca* ou d'*inajazeira*, liées par des lianes et généralement disposées dans la zone de l'estran sur les plages littorales, sur la rive des fleuves, des rivières et des *igarapés*. Ils peuvent être construits aussi à partir des espèces ligneuses de la mangrove citées ci-dessus. Le maillage de chaque corral nécessite entre cent et deux cents pieux de six à sept mètres de hauteur et entre deux cents à quatre cents tiges longues de quatre mètres.

---

<sup>170</sup> Adjectif signifant propre à Marajó.

<sup>171</sup> Littéralement, la fermeture.



Figure 7 : Un corral à l'embouchure du rio Paracauari (cliché de l'auteur)

Une autre technique nécessite plusieurs pêcheurs répartis sur deux embarcations. Il s'agit du *lance*<sup>173</sup> : après avoir observé des modifications à la surface des eaux indiquant la présence de bancs de poisson, les marins tentent de les conduire à force de cris et de battements vers le filet qui, bouclé comme une véritable nasse, est ramené peu à peu par les embarcations vers la plage ou la berge. Cette pêche est le plus souvent pratiquée à l'embouchure des fleuves, des rivières et des larges *igarapés*.

### *I.B.2. Vachers*

Les grandes fermes d'élevage bovin (*fazendas*) occupent le centre-est de l'île, entre Soure et Cachoeira do Arari. Sur les terres les plus sèches, on élève des "bœufs blancs" (*boi branco*) par opposition aux buffles noirs qui font des prairies marécageuses leur domaine.

En hiver (de janvier à juin), les principales activités des vachers consistent à surveiller et à réparer des haies et des enclos, ainsi qu'à rechercher des bêtes prisonnières

---

<sup>172</sup> Pêche à l'épervier.

<sup>173</sup> Littéralement, le coup d'œil.

des borbiers et des fondrières marécageuses. Les vachers doivent également observer en permanence le niveau d'eau des puits servant d'abreuvoirs, ainsi que celui des lacs et des bras de rivière, afin d'éviter les crues responsables de la noyade du bétail.

L'été (de juillet à décembre) est le temps des ventes et des naissances. Pour les vachers, il s'agit surtout de veiller à l'approvisionnement en eau des abreuvoirs. Lors de leurs pérégrinations dans les prairies, les vachers rencontrent parfois un phénomène naturel caractéristique de la saison sèche. Le manque d'eau est en effet responsable du grand nombre de morts parmi le bétail. Le soleil chauffe les os, riches en phosphore, et lorsque la nuit tombe, il est possible de percevoir des flammèches exhalées par les os. Les vachers se dirigent alors vers ces faibles lumières et finissent ainsi par s'égarer<sup>174</sup> : « *En peu de temps, le feu follet s'allumait dans le lointain, c'est la mère de feu qui égarait les voyageurs. Elle paraissait la lumière [de la fazenda] des anges et le voyageur se retrouvait à São Carlos, elle brouillait les lumières des fazendas et emportait les cavaliers vers l'inconnu, peut-être jusqu'au lac de Guajará ou vers les fazendas fantômes où tout est spectre : les fermiers, les vachers, le bétail* »<sup>175</sup> (Jurandir, *op.cit.* : 332).

La mixité de ces terrains, présente parfois au cœur de la ville, participe du vaste registre de l'hybridité, si récurrent et omniprésent lorsque l'on s'intéresse au monde *caboclo*. Il semble que la caractéristique essentielle de ce monde soit son articulation, sa faculté de relier, de créer une dialectique, et ce, qu'il s'agisse de l'identité, des espaces de vie et de travail, ou de la temporalité. Le monde *caboclo* s'installe à la marge. Il oscille entre deux histoires, celle du blanc et de l'indien. Il vit et travaille entre plusieurs espaces

---

<sup>174</sup> On retrouve fréquemment cette thématique de l'égarement dans d'autres témoignages. Le pêcheur s'égare, le vacher s'écarte des chemins connus et, à Soure, les hommes se perdent parce qu'ils suivent la trace de la *mulher cheirosa* (la femme parfumée). Nous reviendrons sur ce point dans notre cinquième chapitre.

<sup>175</sup> « *Em breve nas lonjuras o fogo-fátuo aceso, é a mãe do fogo, que perdia os viajantes no campo. Fingia luz dos Anjos e o viajante ia bater em S. Carlos, misturava as luzes das fazendas, levava os cavaleiros para*

naturels ou anthropiques, eux-mêmes fortement hybrides, et s'exprime dans un temps qui n'est ni le présent de la modernité du Brésil contemporain, ni le passé du Brésil de la découverte, de la conquête et de la colonisation.

## **II. Perspectives, frontières et rencontres**

Au cours des pages qui ont précédé, nous nous sommes efforcés de caractériser la ligne de force des populations *caboclas*. Ce monde *caboclo* est essentiellement un monde de la frontière : il est l'intermédiaire entre les populations amérindiennes et la société nationale brésilienne ; il s'exprime dans des territoires marqués par leur liminarité, leur hybridité, leur inconstance ; enfin, il est au seuil d'une temporalité où se confrontent le temps de la mémoire et l'idée de la modernité.

Nous considérons que cette ligne de force rend possible la rencontre d'un monde social et culturel avec l'idée d'un monde sauvage et naturel. L'état intermédiaire, la situation de seuil et de lisière du monde *caboclo*, en d'autres termes, sa situation de marge périlleuse, autorisent la confrontation avec des êtres fantastiques, qui semblent mener leur vie parallèlement aux activités humaines et sociales. Les monstres du bestiaires peuplent les alentours de la plupart des lieux de vie, de travail et semblent guetter leurs proies humaines, notamment aux moments de seuil que constituent les temps physiologiques des femmes ou la construction du corps *caboclo*. Nous considérons cette articulation avec l'ensemble du bestiaire fantastique, constitués d'entités présentes mais rarement visibles, comme une confrontation nécessaire à la mise en place et au maintien d'une caboclité,

---

*o desconhecido, talvez para o lago Guajará, para as fazendas fantasmas onde têm fazendeiros, vaqueiros, gado, tudo fantasma. »*

d'une identité *cabocla*. Nous envisageons cette dialectique de la culture et de la "surnature"<sup>176</sup> environnante comme un opérateur d'identité.

## ***II.A. "Points de vue" et intermédiaires entre nature et culture***

Historiquement, l'anthropologie s'est longtemps appuyée sur l'animisme et l'ethnocentrisme pour qualifier et comprendre la dialectique établie entre les pôles de la nature et de la culture ; entre le monde des hommes et le règne animal, les catégories de la surnature et, dans une moindre mesure, le règne végétal environnants. Après avoir présenté ces deux prismes et montré comment leur relation apparemment paradoxale peut se résoudre par le biais de l'idée de perspective – entendue comme interface dialectique entre l'animisme et l'ethnocentrisme –, nous proposerons une lecture des relations entre le monde *caboclo* et son bestiaire sur le mode de la notion de "point de vue", largement répandue en Amazonie.

### *II.A.1. Ethnocentrisme et principes d'objectivation de la nature : un paradoxe panamazonien apparent*

En Amazonie, la plupart des ethnonymes évoquent l'humanité. La condition d'humanité ainsi caractérisée ne relève pas du domaine biologique mais plutôt du domaine culturel : un être humain est celui qui possède la culture. En effet, la « *condition sociale de la personne* »<sup>177</sup> (Viveiros de Castro, 1996 : 125), son appartenance au groupe, lui confère

---

<sup>176</sup> Nous appréhendons la surnature comme l'expression d'un domaine tiers, figure du temps et du lieu de la manifestation des êtres hybrides et liminaires appartenant au bestiaire fantastique *caboclo*. Nous supposons que l'existence de la nature n'est pas substantielle, qu'elle n'existe pas en dehors de la culture, qu'elle est une construction qui autorise l'omniprésence de cette surnature. Si nous opposons parfois le "monde des hommes", entendu comme expression de la culture, au monde de la surnature, c'est dans une perspective dialectique qui nous permet de prendre la mesure des enjeux lors de la confrontation des *caboclos* avec les entités du bestiaire fantastique *caboclo*, qu'elles soient urbaines, forestières ou aquatiques.

<sup>177</sup> « *condição social da pessoa* »

son humanité. Ce n'est pas l'humanité en tant qu'espèce naturelle, unie par sa ressemblance physiologique, mais l'humanité comme groupe partageant une condition sociale et culturelle commune. Le champ de l'humanité s'arrêterait aux frontières du groupe. Selon Viveiros de Castro (*ibid.* : 123), la large diffusion des ethnonymes signifiant « *les vrais humains* »<sup>178</sup> attesterait d'une « *attitude idéologique universelle* »<sup>179</sup>.

Descola (1996 : 82-123) distingue trois modes d'objectivation sociale des catégories non humaines (des plantes, des animaux et des esprits), en d'autres termes, de la nature. Ces modes d'objectivation articulés ensemble constituent le registre de « *l'écologie symbolique* » (*ibid.* : 87).

Le totémisme reproduit les différences constatées entre les espèces naturelles (ces différences pouvant être de nature, de hiérarchie, d'attitudes, de fonctions, etc.) pour les appliquer à l'organisation de la société humaine. Selon Descola, ce mode d'identification utilise l'expérience, la pratique empirique de la nature, constate « *les discontinuités existant entre les espèces naturelles* »<sup>180</sup> afin de conceptualiser et de mettre en place « *un ordre segmentaire délimitant les unités sociales* »<sup>181</sup> (*ibid.*). Le totémisme organiserait les domaines de la culture et de la nature sur un mode sériel et discontinu. Descola conçoit au contraire l'animisme comme « *une inversion symétrique des classifications totémiques.* »<sup>182</sup> L'animisme établit alors une continuité entre la nature et la culture, entre les humains et les espèces naturelles. Cette continuité des relations de type « *sociomorphique* » se construit sur l'attribution aux « *êtres naturels* »<sup>183</sup> de caractéristiques et d'attitudes humaines, de « *traits humains et de caractéristiques*

---

<sup>178</sup> « *humanos verdadeiros* »

<sup>179</sup> « *atitude ideológica universal* »

<sup>180</sup> « *discontinuities between natural species* »

<sup>181</sup> « *segmentary order delimiting social units* »

<sup>182</sup> « *a symmetrical inversion of totemic classifications.* »

*sociales* »<sup>184</sup> (*ibid.*). L'animisme serait ainsi caractéristique des sociétés où l'animal est l'épicentre de l'objectivation de la nature et de sa construction sociale (Descola, 1992 : 115).

Quant au naturalisme, expression des cosmologies occidentales, il envisage l'objectivation de la nature sous le sceau d'une dualité irréductible entre le domaine de la nature et le domaine de la culture.

Le hiatus existant entre les deux catégories s'établit de manière symétriquement opposée selon les principes d'objectivation mis en œuvre. Le naturalisme fonde la distinction entre le naturel et le culturel comme interne à la nature. La société humaine est alors un « *phénomène naturel parmi d'autres* »<sup>185</sup> (Viveiros de Castro, *op.cit.* : 121-122) et les relations articulant ces deux catégories sont d'ordre naturel. Dans le cas de l'animisme, la distinction est interne au monde social, les « *humains et les animaux étant immergés dans le même milieu sociocosmique* »<sup>186</sup> (*ibid.*). Les deux catégories se répondent réciproquement dans un même espace sociologique et une continuité cosmologique. Le temps et les lieux intermédiaires des relations, des articulations entre le naturel et le culturel, entre des catégories humaine, naturelle et surnaturelle, sont en effet proprement sociaux.

Le concept d'animisme est-il cependant véritablement opératoire ? Il pose en effet le problème de la gestion du mélange des genres au sein des catégories précitées. Quelle est la part d'animalité chez les humains et les esprits, quelle est la part d'humanité chez les animaux et les esprits ? L'animisme ne se résume-t-il pas en une simple métaphore

---

<sup>183</sup> « *natural beings* »

<sup>184</sup> « *human dispositions and social attributes* ».

<sup>185</sup> « *fenômeno natural entre outros* »

<sup>186</sup> « *humanos e animais estando imersos no mesmo meio sociocósmico* »

explicative et classificatoire organisant l'univers socio-cosmique, en transférant sur la catégorie de l'humanité les catégories de la nature et de la surnature ?

L'établissement d'une stricte équivalence entre ces catégories oblige à penser l'existence ou non de la différence de nature entre les animaux et les humains. Il convient également de se demander pour quelles raisons les animaux ne se voient pas comme tels, même s'ils font la distinction entre eux-mêmes et l'homme. L'animalité n'est en effet pas une catégorie subjective, mais une catégorie objective. C'est l'objectivation qui crée l'animalité : l'animal est une forme de conscience de l'autre (Stolze Lima, *op.cit.* : 29). Le point de vue du sujet crée donc l'animalité, la discontinuité de l'apparence. L'illusion de la différence ontologique n'est dorénavant rompue que lors de « *circonstances exceptionnelles, les hommes ne pouvant plus voir les animaux comme des congénères liés à un destin commun* »<sup>187</sup> (Descola, 1998 : 29).

Si le dualisme occidental sépare les « *humains et non humains en deux domaines ontologiques plus ou moins étanches, les cosmologies amazoniennes établissent une différence de degré, et non de nature, entre les hommes, les plantes et les animaux* »<sup>188</sup> (Descola, *ibid.* : 25), l'intégration entre les deux mondes s'établit sur deux axiomes. Les principes de la communication (par le biais de la tradition orale, du travail de mémoire) et du respect de règles sociales apparentées (*ibid.* : 26-27) permettent de rétablir une continuité que les sens sont habituellement incapables de constater. Comme le précise un chamane *makuna*, les animaux s'organisent en société et possèdent des règles et des institutions symétriques à celles des hommes : « *le gibier, ce sont les gens. Ils ont leur propre esprit et leurs propres pensées, tout comme les humains. Ils ont leurs propres*

---

<sup>187</sup> « *circunstâncias excepcionais, os homens não poderão mais ver os animais como congêneres ligados a um destino comum* »

<sup>188</sup> « *humanos e não-humanos em dois domínios ontológicos mais ou menos estanques, as cosmologias amazônicas estabelecem uma diferença de grau, não de natureza, entre os homens, as plantas e os animais* »

*maisons et communautés, leurs propres danses, leurs attributs rituels et leurs instruments de musique. Ils ont des chefs, des chamanes, des chanteurs, des danseurs et des travailleurs. Chaque communauté a son propre territoire.* » (cité par Århem, *apud.* Hugh-Jones, 1996 : 132).

Ainsi, une certaine transitivité, une certaine perméabilité inter catégorielles doublées d'un ethnocentrisme amazonien tendent à refuser le caractère de l'humanité à des groupes voisins. Comment ne pas voir une contradiction entre des sociétés à la fois ethnocentriques, restreignant la condition de l'humanité au groupe, et animistes, établissant une continuité entre des catégories spécifiques. Comment expliquer ce paradoxe amazonien ?

Selon Castro (1996), l'antinomie apparente opposant l'ethnocentrisme qui refuse les traits de l'humanité aux humains d'autres groupes et l'animisme qui étend ces mêmes traits aux êtres d'autres espèces, peut-être résolue en considérant la différence entre les aspects spirituels et corporels des êtres.

#### *II.A.2. Le perspectivisme<sup>189</sup> amazonien*

À partir de la fin des années 1980, de nombreux anthropologues<sup>190</sup> travaillant en Amazonie amérindienne posent la question de l'appréhension panamazonienne du monde par les communautés indigènes. Il s'agit désormais de réfléchir à une nouvelle formulation des relations existant entre les catégories anthropologiques classiques, telles que "nature", "culture" et "surnature". La réflexion se construit à partir du point de vue, de la

---

<sup>189</sup> Selon Århem (1993) cité par Castro (1996 : 115), la « *qualité perspective* » est la « *conception, commune à de nombreux peuples du continent, selon laquelle le monde est habité par différentes espèces de sujets ou de personnes, humaines et non-humaines, qui l'appréhendent selon des points de vue distincts* » ; « *concepção, comum a muitos povos do continente, segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos* ».

perspective et s'appuie sur une analyse des idées des cosmologies amérindiennes relatives à la façon dont les hommes, les animaux et les esprits se voient eux-mêmes et voient les autres êtres peuplant le monde.

La prise en compte de la notion de point de vue ou de perspectivisme amérindien permet ainsi de résoudre une certaine antinomie, ou ce qui apparaissait comme contradictoire, entre deux caractéristiques des pensées amérindiennes : l'ethnocentrisme qui refuse les traits de l'humanité aux humains d'autres groupes, « *l'humanité cesserait aux frontières de la tribu* »<sup>191</sup> (Stolze Lima, 1996 : 21), et l'animisme qui étend ces traits aux êtres d'une autre espèce (le plus souvent des animaux et des esprits, et dans une moindre mesure des plantes). Le perspectivisme est une véritable clef autorisant l'articulation entre le monde social, le monde surnaturel et le monde naturel, ainsi que, parfois, la transition de l'un à l'autre<sup>192</sup>.

Dans son essai sur le pli, envisagé comme un des axes centraux de la pensée de Leibniz, Deleuze se fait l'écho du philosophe baroque et affirme que « *le point de vue est dans le corps* » (Deleuze, 1988 : 32). Ce point de vue est l'axe par lequel l'âme ou, pour reprendre le concept du penseur allemand, la « *monade* » du sujet, émanation du divin capable d'universalité (tous les points de vue possibles pouvant s'y rencontrer), entend, perçoit et se figure l'univers enveloppant. Il s'agit alors pour le sujet de « *toujours trouver le bon point de vue, ou plutôt le meilleur, sans lequel il n'y aurait que désordre et même chaos* » (*ibid.* : 30). Nous pourrions ajouter que le point de vue se construit à partir du corps, celui-ci étant le point de départ de toute objectivation de l'autre et, par conséquent,

---

<sup>190</sup> Nous nous référons particulièrement aux travaux de Descola (1996, 1998) ; de Viveiros de Castro (1996) et de Stolze Lima (1996).

<sup>191</sup> « *a humanidade cessaria nas fronteiras da tribo* »

<sup>192</sup> La question des moments et des lieux du passage, de la transition, sera discutée au cours du cinquième chapitre.

du fondement de sa propre “*subjectivation*”<sup>193</sup>. Dans ce processus, il est à la fois question de la transformation des êtres humains en sujets (c’est-à-dire de leur objectivation par les autres) et de la construction de soi (c’est-à-dire du « *rapport à soi à travers un certain nombre de techniques [qui] permet de se constituer comme sujet de sa propre existence.* » (Revel, *ibid.*).

La socialisation de l’homme apparaît alors comme une véritable métamorphose et les choix culturels des points de vue jetés sur le monde détermineront, d’une part son entendement et, d’autre part, la mise à l’écart d’un chaos originel toujours menaçant. Le corps envisagé comme point de départ du point de vue et de la construction du sujet, considéré en tant que prisme premier du mouvement de subjectivation, est l’élément qui permet le retour sur soi. Une fois le corps constitué, l’établissement du rapport à soi est possible, la constitution d’une subjectivité affirmée.

Chez les *caboclos*, la construction du corps se construit par exemple dès les premiers mois de la grossesse en veillant au régime alimentaire de la mère. Les prohibitions entraînent une diète modifiée afin d’éviter « *que soit transmise au fœtus une conduite typique et complexe des animaux* »<sup>194</sup> (Stolze Lima, *op.cit.* : 28). Le régime alimentaire est le mode de construction privilégié du futur corps humain : il peut ainsi chercher à transmettre des caractéristiques, à capturer des « *capacités et des forces animales (comme l’ouïe exceptionnelle du japim*<sup>195</sup>, *la dentition du singe, la résistance du tatou) ou végétales (le bruit produit par la taquara*<sup>196</sup>) »<sup>197</sup> (*ibid.*). La formation d’un

---

<sup>193</sup> Selon Revel, cette notion désigne chez Foucault « *un processus par lequel on obtient la constitution d’un sujet, ou plus exactement d’une subjectivité* » (Revel, 2002 : 60-61).

<sup>194</sup> « *que sejam transmitidas ao feto uma conduta típica e complexa dos animais (...)* ».

<sup>195</sup> Oiseau grégaire (*Cacicus cela*) rencontré au Brésil de l’Amazonie au sud de Bahia. Il est connu pour sa capacité à imiter les chants d’autres espèces d’oiseaux.

<sup>196</sup> Plante de la famille des graminées, connue sous le nom de “bambou brésilien”. Elle est souvent utilisée pour confectionner des flûtes.

corps humain, plus tard source d'objectivation des mondes environnants, apparaît comme un choix de diverses aptitudes, qualités ou affects présents et n'appartenant pas plus au champ de l'animalité que de l'humanité. Le choix de ces attributs et leur assemblage constituent le processus à l'origine de la construction de l'être humain en tant que personne. Selon Stolze Lima (*ibid.*), les *Juruna* pourraient ainsi nous dire : « *ce que vous considérez comme des caractéristiques humaines (les définissant du point de vue de la nature ou de la métaphysique), n'appartiennent pas de droit à l'être humain. Nous devons les produire en nous mêmes, dans le corps. Chacun, animal ou homme, peut produire les caractéristiques qui lui plaisent le plus.* »<sup>198</sup>

La construction d'un corps propre à l'être humain permet à celui-ci d'acquérir une appréhension sensible et humaine des domaines de la culture, de la nature et de la surnature. Le choix des éléments participant à l'assemblage de l'être humain est à relier à une caractéristique commune aux peuples d'Amazonie : celle de l'indifférenciation primaire entre le lieu de la nature et le lieu de la culture, entre le monde animal et le monde humain : « *s'il est une notion virtuellement universelle dans la pensée amérindienne, c'est celle d'un état original d'indifférenciation entre les hommes et les animaux, décrit par la mythologie. (...) La condition originale entre les hommes et les animaux n'est pas l'animalité mais l'humanité* »<sup>199</sup> (Viveiros de Castro, *op.cit.* : 118-119). Cette conception est bien sûr contraire à la pensée occidentale évolutionniste qui établit un état primaire continu et unique : l'homme s'extirpe de sa condition première de l'animalité, instaure une rupture rédhibitoire pour rejoindre l'humanité. Dans le cas des

---

<sup>197</sup> « *capacidades e forças animais (como a audição excepcional do japim, a dentição do macaco, a resistência do tatu) ou vegetais (o som produzido pela taquara)* »

<sup>198</sup> « *o que vocês consideram como características humanas (definindo-as tanto natural quanto metafisicamente), não pertencem de direito ao ser humano. Temos de produzi-las em nós mesmos, no corpo. Cada um, animal ou humano, pode produzir as características que melhor lhe agrade.* »

mythologies amazoniennes, c'est la nature qui s'éloigne de la culture. Comme le résume Descola cité par Viveiros de Castro (*ibid.*) : « *le référentiel commun à tous les êtres de la nature n'est pas l'homme en tant qu'espèce, mais l'humanité en tant que condition.* »<sup>200</sup>

Cette commune condition est fondamentale pour la compréhension des régimes alimentaires particuliers (registre des précautions, des prohibitions et des obligations), pour le fonctionnement des activités halieutique et cynégétique (permissions requises, lieux ou espèces interdits). Hors des domaines de la chasse, de la pêche ou de l'alimentation, les réminiscences de ce premier état indifférencié apparaissent dans les contextes de la surnature, lors de la métamorphose, véritable expression de la transitivité entre les hommes et les animaux.

La notion de point de vue, ou de perspective, nous indique l'impossibilité d'une dichotomie radicale entre les catégories de la nature et de la culture qui ne désignent pas des « *provinces ontologiques, mais montrent des contextes relationnels, des perspectives mobiles, en somme, des points de vue* »<sup>201</sup> (Viveiros de Castro, *ibid.* : 115-116). Le corps est l'interface privilégiée des deux domaines rendus perméables l'un à l'autre. Il permet l'appréhension sensible des domaines environnants : « *les humains, dans des conditions normales, voient les humains comme des hommes, les animaux comme des animaux, et les esprits (s'ils les voient) comme des esprits ; les animaux (prédateurs) et les esprits voient les humains comme des animaux (de proie), alors que les animaux (de proie) voient les humains comme des esprits ou animaux (prédateurs). En échange, les animaux et les esprits se voient comme humains, s'appréhendent comme (ou deviennent)*

---

<sup>199</sup> « *se há uma noção virtualmente universal no pensamento ameríndio, é aquela de um estado original de indiferenciação entre os humanos e os animais, descrito pela mitologia. (...) A condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade* »

<sup>200</sup> « *o referencial comum a todos os seres da natureza não é o homem enquanto espécie, mas a humanidade enquanto condição.* »

<sup>201</sup> « *províncias ontológicas, mas apontam para contextos relacionais, perspectivas móveis, em suma, pontos de vista* »

*anthropomorphes quand ils sont dans leur propre maison ou village, et vivent leurs us et coutumes sous le signe de la culture – ils voient leurs aliments comme des aliments humains (...), leurs caractéristiques corporelles comme des parures ou des instruments culturels, leur système social comme organisé sur le même mode que les institutions humaines (...)* »<sup>202</sup>.

L'environnement des sociétés humaines en Amazonie est donc entouré de sociétés parallèles, le plus souvent animales ou surnaturelles, dont l'accès n'est pas immédiat. Ces sociétés, reliques d'un temps premier où le caractère d'une humanité commune prévalait, sont désormais étanches les unes aux autres. Il est cependant des moments et des lieux privilégiés, caractérisés par leur liminarité, ainsi que des activités favorisées, ouvertes sur le périlleux, qui permettent la perception inter catégorielle, sans l'illusion ordinaire de l'apparente différence.

## **II.B. Études de cas**

### *II.B.1. La notion de point de vue en Amazonie, un exemple amérindien*

Chez les *Juruna*, la chasse au pécarari fait partie du champ d'action du chamane et du champ symbolique en général. La chasse suscite de fréquents rapprochements entre le monde des hommes et le monde des cochons sauvages. Les pécararis se regroupent en une société parallèle organisée sur le mode de la société des hommes (*op.cit.* : 22) : « *Les porcs vivent en communautés divisées en familles et organisées autour d'un chef doté de*

---

<sup>202</sup> « *os humanos, em condições normais, vêem os humanos como humanos, os animais como animais e os espíritos (se os vêem) como espíritos ; já os animais (predadores) e os espíritos vêem os humanos como animais (de presa), ao passo que os animais (de presa) vêem os humanos como espíritos ou animais (predadores). Em troca, os animais e espíritos se vêem como humanos, apreendem-se como (ou se tornam) antropomorfos quando estão em suas próprias casas ou aldeias, e experimentam seus próprios hábitos e características sob a espécie da cultura – vêem seu alimento como alimento humano (...), seus atributos*

*pouvoirs chamaniques* »<sup>203</sup>. La transition entre les deux sociétés est rendue possible par le voyage des âmes d'une communauté à une autre. Ce voyage peut être provoqué par une crise d'effroi ressentie par le chasseur au moment de la confrontation avec des cochons sauvages (*ibid.*) : « *si un chasseur crie, son âme peut aller vivre avec les porcs. Le même destin est vécu par celui qui s'apeure face à des porcs hideux : effrayée, son âme s'enfuit et est capturée par les porcs* »<sup>204</sup>. Il est également la conséquence de la mort des uns et des autres. Ainsi, si un chasseur tue par mégarde le cochon-chamane, celui-ci peut emporter avec lui l'âme du chamane *juruna* qui tombera malade et mourra. Le destin de l'âme du porc-chamane sera de vivre en compagnie des âmes des défunts *Juruna*. Mais, si un chasseur meurt au cours d'une chasse, il se transformera en pécarin (*ibid.*).

L'espèce naturelle et l'espèce surnaturelle suivent des règles et des conduites similaires. Selon les *Juruna*, « *les porcs ressemblent aux morts* »<sup>205</sup> (*ibid.* : 25). Ils vivent dans des villages souterrains et sont dirigés par un affiné potentiel et non un parent ; ils espèrent pouvoir boire le *cauim*<sup>206</sup> avec les *Juruna* et capturer ces derniers. Une transitivité permanente unie donc ses deux groupes, un mort pouvant vivre avec les cochons, un cochon pouvant vivre avec les morts.

La notion de point de vue oblige à une certaine réciprocité. Il n'est en effet pas possible d'envisager la perspective sans que chacune des entités en présence ne soit à la fois sujet, mais aussi, objet de l'autre. C'est cette réciprocité de perspective qui établit cette possible résonance entre le monde des hommes et le monde qui l'entoure, c'est, selon

---

*corporais (...) como adornos ou instrumentos culturais, seu sistema social como organizado do mesmo modo que as instituições humanas (...)* »

<sup>203</sup> « *Os porcos vivem em comunidades divididas em famílias e organizadas em torno de um chefe dotado de poder xamânico* »

<sup>204</sup> « *se o caçador emite um grito, sua alma pode ir viver com os porcos. O mesmo destino pode ter aquele que se atemorizar diante dos porcos medonhos : assustada, sua alma foge e é capturada pelos porcos* »

<sup>205</sup> « *os porcos se parecem com os mortos* »

<sup>206</sup> Boisson légèrement alcoolisée à base de manioc bouilli et fermenté.

la formulation de Lévi-Strauss : « *l'homme et le monde se reflétant l'un dans l'autre* » (1970 : 254-256).

Les porcs considèrent donc les *Juruna* comme des esprits. Ainsi, dans le cadre de l'activité chamanique des porcs, le chamane *juruna* est l'auxiliaire spirituel qui aide le porc-chamane à se transformer en humain et à le mener dans son initiation. En passant son tabac au porc-chamane, le chamane *juruna* « *agit comme un esprit auxiliaire du porc, et, en tant que tel, l'initie au chamanisme, tout comme l'initiation d'un Juruna au chamanisme des morts habitant les rochers est liée au fait de recevoir de leur part une cigarette pour fumer. D'une certaine manière, les morts sont pour les Juruna ce que les Juruna sont pour les porcs* »<sup>207</sup> (*ibid.* : 26).

Cette relation construite autour des points de vue de chacun des sujets semble au premier abord paradoxale, surtout si l'on appuie son analyse sur le principe de l'animisme. Selon Lévy-Bruhl (1931 : 80), l'animisme s'imposerait comme un mode explicatif commode de l'apparente équivalence des trois personnes : humains/animaux/esprits. Une proposition affirmant que les *Juruna* pensent que les animaux sont des humains ne respecterait pas la rhétorique *juruna* (Stolze Lima, *op.cit.* : 27). Les *Juruna* affirment plutôt que « *selon les animaux, eux-mêmes sont humains* »<sup>208</sup>. L'identité virtuelle des animaux est simultanément présente aux côtés de leur altérité réelle. L'animalité apparaît comme la marque de l'altérité, de la différence ontologique.

---

<sup>207</sup> « *age como espírito auxiliar do porco, e, enquanto tal, inicia-o ao xamanismo, da mesma forma que a iniciação de um Juruna no xamanismo dos mortos que habitam os rochedos depende de receber deles um cigarro para fumar. Ou seja, sob certo ângulo, os mortos estão para os Juruna assim como os Juruna estão para os porcos* »

<sup>208</sup> « *para si mesmos, os animais são humanos* »

### *II.B.2. Précautions, prohibitions, attitudes et conduites : la construction du corps caboclo*

Parmi les populations *caboclas* rencontrées à l'est de l'Île de Marajó ou à Igarapé-Açu, nous avons été surpris par l'abondance des conduites, des attitudes, des prescriptions ou des prohibitions entourant les états physiologiques des femmes et préluant à la construction aboutie du corps *caboclo*. L'entrée en jeu de telle interdiction ou de telle attitude est en effet très souvent articulée au changement des états physiologiques des femmes *caboclas*. Si le champ des interdictions alimentaires est densément représenté au sein de ce corpus, le répertoire ne se restreint pas à la proposition de prescriptions ou d'interdictions conduisant à la consommation ou au rejet de tel ou tel aliment. Il dépasse le domaine de la nourriture consommée et englobe toute une série de comportements.

Ce registre de l'assemblage s'apparente à un système qui participe à l'édification du corps du futur enfant *caboclo*. Construit sur le mode de la conjonction – afin qu'un élément provoque telle conséquence, il doit se trouver contingent à un autre –, il met en place les conditions de la complétude du corps *caboclo* tout en circonscrivant les périls introduits par les temps et les états de seuil des femmes, autant d'ouvertures sur la surnature, aux limites de la société. Le corps *caboclo*, expression visible de la future personne, est envisagé comme une interface privilégiée entre la société humaine et son environnement immédiatement accessible – la nature – ou normalement invisible – la surnature. C'est l'intégrité du corps qui déterminera la qualité perspective du futur *caboclo*, sa protection des êtres de la surnature environnante, sa capacité à faire état de son identité, personnelle et collective, dans les confrontations à venir entre le monde des hommes et celui de la surnature.

Nous présentons ci-après un tableau récapitulatif de l'ensemble des conduites recensées auprès des communautés *caboclas* articulées aux états physiologiques modifiés des femmes :

ÉTATS MODIFIÉS ou “TEMPS” DES FEMMES			
CONDUITES	Le temps des règles	Le temps de la grossesse	Le temps du repos
<b>Précautions</b>		<ul style="list-style-type: none"> <li>• Une femme quittant la maison ne peut revenir immédiatement sous peine de voir l'enfant sortir puis revenir lors de l'accouchement.</li> <li>• Elle doit prendre garde en se baignant que l'enfant n'entaille pas son ventre. Avant de s'asperger d'eau, elle doit mettre de l'eau dans sa bouche et la rejeter sur son ventre.</li> </ul>	
<b>Prohibitions</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Enjamber certains animaux provoque une fécondation immédiate résultant en la création d'un fœtus possédant certaines des caractéristiques morphologiques de ces animaux.</li> <li>• Se baigner durant les règles peut provoquer la « suspension ou la mort de la lune » (<i>suspensão ou morte da lua</i>), les menstrues risquant de « monter à la tête » (<i>subir na cabeça</i>)<sup>209</sup> et d'entraîner une « <i>inflamação do útero</i> »<sup>210</sup>.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Une femme ne peut manger du <i>bobó</i> (tripes de bœuf) au moment d'accoucher, sinon le placenta reste collé.</li> <li>• Elle ne peut manger une tête de <i>muçã</i><sup>211</sup> [<i>Cinosternon scorpioides</i>] : l'enfant naîtrait pleureur.</li> <li>• Elle ne peut tuer ou enjamber un serpent : l'enfant naîtrait tout mou.</li> <li>• Elle ne peut manger la langue du porc ou la tête d'un caïman : l'enfant zézayerait.</li> <li>• Elle ne peut manger des fruits collés : l'enfant naîtrait avec les doigts collés ou naîtrait des jumeaux.</li> <li>• Elle ne peut jouer au football sous peine de rendre l'enfant ivre.</li> <li>• Elle ne peut s'arrêter à une porte, à un seuil : l'enfant serait si paresseux qu'il refuserait de naître.</li> <li>• Elle ne peut sucer le pédoncule de la <i>graviola</i> ou corossol [<i>Anona muricata</i>] : l'enfant naîtrait avec un grand sexe<sup>212</sup>.</li> <li>• Elle ne peut regarder une éclipse de lune : l'enfant naîtrait avec une “éclipse” sur le visage, une tache, une envie. Même chose si elle porte du tabac dans sa poche.</li> <li>• Elle ne peut porter une clé autour du cou ou dans son soutien-gorge, les lèvres de l'enfant risqueraient d'être séparées par un trait vertical : « <i>labios lascados</i> ».</li> <li>• Elle ne peut garder une pièce dans sa poche : l'enfant naîtrait avec le nombril proéminent « <i>umbiguido</i> ».</li> <li>• Si une femme enceinte passait au-dessus d'une corde, l'enfant naîtrait avec le cordon ombilical autour du cou : enfant attaché ou « <i>criança laçada</i> ».</li> <li>• Elle ne peut s'approcher d'un singe : l'enfant naîtrait curieux, brouillon, touche-à-tout.</li> <li>• Si elle laisse le fond de la casserole attacher, le placenta sèchera.</li> <li>• Elle ne peut porter un vêtement à poches : l'enfant naîtrait voleur.</li> <li>• Elle ne peut se nourrir de gibier, le futur enfant risquerait de mourir ou de graves maladies de peau.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Une femme en couche ne doit pas s'énerver sous peine d'inflammation de l'utérus (<i>o parto sobe na cabeça</i>).</li> <li>• Elle doit éviter de porter du poids sous peine d'inflammation de l'utérus (<i>o parto sobe na cabeça</i>).</li> <li>• Elle ne peut utiliser de talc ni de parfum sous peine de ressentir de fortes migraines.</li> </ul>

<sup>209</sup> Ce symptôme des « règles qui remontent à la tête » est très répandu parmi les populations *caboclas*. Il est généralement provoqué par une confrontation entre le chaud et le froid. Le corps de la femme indisposée est en effet considéré comme “*quente*” (“chaud”). Elle doit donc se préserver du contact du froid : l'eau en général (sous sa forme liquide ou sous forme d'humidité excessive, un sol mouillé par exemple) et certains aliments (pour un exemple de classification se référer par exemple à Maués et Maués, 1980 : 44).

<sup>210</sup> « inflammation de l'utérus », ceci est un diagnostic local.

<sup>211</sup> Petite tortue de rivière dont la chair est très appréciée.

<sup>212</sup> Voir *infra* la note 226.

<p><b>Risques</b></p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Les femmes indisposées sont porteuses de la <i>panema</i><sup>213</sup>. Elles doivent s'éloigner des instruments de chasse ou de pêche.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• L'état de grossesse provoque l'appétit du jaguar. Il convient donc d'éviter les forêts. Le chasseur peut toutefois utiliser l'attractivité de cet état en faisant passer trois fois la femme autour d'un piège.</li> <li>• Les femmes gravides sont porteuses de la <i>panema</i>. Elles doivent éviter de manger du poisson ou du gibier.</li> <li>• Elles ne peuvent rendre visite à une personne piquée par une raie ou mordue par un serpent, celle-ci pourrait mourir.</li> <li>• Elles doivent éviter de naviguer : les <i>botos</i> (dauphins) se mettraient en colère et pourraient tenter de renverser le canot.</li> </ul>	
-----------------------	--	---	--

Tableau 1: Conduites et attitudes articulées aux états physiologiques des femmes (établi d'après les informations recueillies à Soure, Cachoeira do Arari et Igarapé-Açu)

Nous notons tout d'abord que le corpus le plus dense concerne l'état de grossesse, sans doute le plus périlleux, tant pour l'enfant que pour la mère. Il s'agit pour cette dernière de respecter un ensemble de conduites recouvrant la plupart des actions quotidiennes. Ces attitudes ont pour principal objectif la bonne conduite de la grossesse et la naissance heureuse de l'enfant. Afin de faciliter l'exposition des conduites nous avons distingué entre trois temps correspondant à un état physiologique précis, chacun de ceux-ci impliquant un degré de dangerosité particulier ainsi qu'un champ d'application du péril.

Le premier temps est celui des règles. Les femmes indisposées doivent se tenir à l'écart de tous les instruments de pêche et de chasse, ainsi que des tripes, des écailles et des dépouilles des gibiers et poissons, sous peine d'apporter la *panema* au propriétaire des accessoires utilisés dans le domaine de la prédation. Quant aux femmes gravides, elles doivent se tenir à un régime alimentaire restreint, afin d'éviter tout risque de *panema* au chasseur mais aussi à ses chiens : « *Je suis sûr que c'est la faute de ces chiens. Ils sont en état de panema. Une femme grosse a mangé leurs restes de gibier, j'en suis sûr* »<sup>214</sup> (Jurandir, *op.cit.* : 33).

<sup>213</sup> État singulier de malchance d'un pêcheur ou d'un chasseur.

<sup>214</sup> « *Aposto que esses cachorros têm culpa. São empanemados. Mulher prenha comeu embiara deles, aposto* »

Nous considérons, avec d'autres auteurs, la *panema* comme un synonyme générique de « *malchance, malheur, infortune ; incapacité* » (da Matta, 1967 : 6). Son utilisation intervient cependant dans des domaines d'activités bien précis, comme la chasse ou la pêche. La *panema* désigne alors un état singulier de malchance, d'infortune récurrente du chasseur ou du pêcheur. Pour Nicodemos, un de nos informateurs, le terme *panema* désigne le chasseur accablé par l'infortune : « *On appelle panema le chasseur malchanceux, celui qui n'arrive pas à rencontrer le gibier* »<sup>215</sup>.

Dans son essai, da Matta remarque des ressemblances existant entre la *panema* et le « *système chance/malchance* » (*ibid* : 7), connu par exemple dans nos sociétés. Les deux systèmes cherchent à donner du sens, à expliquer ce qui ressort du hasard, « *à transformer des situations ou des relations régies par le hasard en relations ou situations déterminées* » (*ibid.*). La *panema* se distingue cependant de notre système chance/malchance par l'existence d'un corpus étoffé, recueil d'une kyrielle de propositions, toutes bâties sur le mode de la conjonction : si tel fait se produit alors se passera telle chose. La réunion de deux éléments (une femme enceinte et certains aliments ; une femme indisposée et les instruments de pêche ou de chasse, un chasseur tuant plus de gibier que nécessaire) détermine la disjonction du chasseur ou du pêcheur avec son activité prédatrice<sup>216</sup>. Comme le souligne Nicodemos, le gibier est protégé par un être tutélaire reconnu sous le nom de "mère", de "protecteur des forêts", de "Curupira" ou de "Caipora"<sup>217</sup> : « *On croit que c'est le protecteur des forêts qui rend le chasseur panema (...) Lorsqu'il commet une faute au cours de la chasse, qu'il tue un animal protégé par le*

---

<sup>215</sup> « *chamam panema o caçador que está com azar, que não consegue se encontrar com as caças* »

<sup>216</sup> Pour une liste plus complète de ces conjonctions, voir da Matta (*ibid.* : 9).

<sup>217</sup> Nous reviendrons sur cet être protecteur au cours du quatrième chapitre.

*protecteur des forêts (...), ou qu'il tente de tuer un gibier protégé, même s'il essaie il ne réussit pas, et après avoir échoué, il devient panema. »<sup>218</sup>*

Selon la terminologie locale, la femme indisposée ou enceinte est considérée comme « *empoisonnée* »<sup>219</sup>. Il convient donc de la maintenir éloignée des activités de pêche et de chasse, de la cuisine : « *elle ne peut toucher au filet, à la carabine de l'homme (...)* La femme indisposée ne peut même pas toucher de plante. Elle ne peut toucher à une plante, sinon la plante meurt. La femme indisposée est dangereuse : c'est comme vivre avec un serpent venimeux »<sup>220</sup> (Joaninas, pêcheur vivant sur la plage de Pesqueiro). Il est également nécessaire de s'abstenir de toute relation sexuelle avec elle. Pour Joaninas, la seule relation sexuelle avec une femme indisposée suffit à provoquer un dérèglement physiologique chez l'homme et une faiblesse permettant l'ouverture au monde naturel. Certains animaux peuvent ainsi le hanter et le rendre malade : « *Ce qui va se passer c'est qu'il va, comme on dit ... Si par exemple un animal se trouve surpris par lui, alors l'animal peut le hanter et il arrive hanté à la maison. Parfois il a mal à la tête et il ne sait pas pourquoi. C'est qu'il a eu une relation avec une femme qui avait ses règles. Je le sais parce qu'une fois j'ai voulu être avec une femme dans cet état et elle a dit non, que c'était dangereux. Alors je lui ai demandé pourquoi et elle a dit : "c'est dangereux, pour toi qui vas voyager, tu vas à Soure, en passant par Pesqueiro, par la plage et c'est risqué, un animal peut se moquer de toi. On fera ça une autre fois, d'accord ?" »<sup>221</sup>.*

---

<sup>218</sup> « *acreditam que o protetor das matas é que coloca panema no caçador (...)* Quando ele faz uma coisa errada na caçada, ele mata um bicho que é protegido do protetor das matas, (...) quando o cara tenta matar a caça protegida, mesmo que ele tente ele não vai conseguir, aí quando ele não conseguir ele fica panema. »

<sup>219</sup> « *venenosa* »

<sup>220</sup> « *não pode pegar na rede, na espingarda do homem (...)*. A mulher menstruada não pode pegar nem em planta. Não pode pegar nem planta, a planta morre. Mulher menstruada é uma coisa perigosa : é o mesmo que ter uma cobra venenosa »

<sup>221</sup> « *O que vai acontecer e dele ficar, assim, como diz o outro...* Se por exemplo um bicho fica abismado pra ele, aí o bicho pode assombrar ele, e ele chega assombrado em casa. As vezes dá uma dor de cabeça, e ele não sabe do que. É que ele foi fazer relação com a mulher e ela tava menstruada. Eu digo porque uma vez

Le “poison” qu’elle porte en elle à ce moment la rend non seulement dangereuse pour les autres mais aussi pour elle-même. Une femme indisposée peut ainsi donner le jour à un être à la frontière de l’animalité et de l’humanité, comme en témoigne Joanas :

« *Je connais une femme qui avait ses règles, elle pêchait la crevette au filet avec son mari. Elle est alors passée au-dessus d’une raie et, je ne sais par quel mystère, elle a commencé à grossir du ventre, puis a pris un médicament pour se soigner et elle a avorté d’une petite raie de cette taille [étendant la paume de sa main] (...) Les gens ont dit qu’elle avait ses règles et qu’elle est passée au-dessus d’une raie, (...) seulement comme ça au fond de l’eau. Et tout de suite ça lui a fait mal, ça c’est passé ici sur la plage* »<sup>222</sup>. Les raies<sup>223</sup>, tout comme les serpents<sup>224</sup>, appartiennent aux animaux déclencheurs de cette grossesse

---

*eu queria andar com uma mulher assim e ela disse não, é perigoso. Ai eu indaguei, ela disse assim : “é perigoso assim, até pra tu viajar, tu vai pra Soure, vai lá pro Pesqueiro, pra praia e é arriscado, é arriscado de algum bicho te judiar. Fica pra outra vez, tá ?” »*

<sup>222</sup> « *Eu tenho conhecimento de uma senhora, que ela estava menstruada, tava tarrafeando camarão, mais o marido. Então ela passou por cima de uma arraia e aí, eu não sei que mistério tem isso né, que ela começou a ficar barriguda, barriguda, aí começou a tomar remédio pra isso aqui pra curar, aí ela abortou uma arraiazinha deste tamanho (...) Ai o pessoal disse que já estava menstruada e passou por cima da arraia, (...) só passou por cima assim no fundo d’água. E aí já prejudicou ela, foi isso, aqui na praia. »*

<sup>223</sup> Les espèces de raies sont nombreuses à Marajó. Certaines vivent dans l’eau douce des *igarapés*, d’autres dans l’eau saumâtre du littoral. La plupart sont très venimeuses, leur queue ou leur dos sont garnis d’un éperon ou de piquants barbelés qui transmettent le poison lorsque l’on marche dessus.

<sup>224</sup> Dans la taxinomie locale recueillie à Marajó, les *caboclos* indiquent que certaines espèces d’animaux n’appartenant pas à l’ordre des mammifères connaissent des périodes de règles, ils « *menstruam* » (“menstruent”). Il est à noter que ces animaux sont parfois venimeux (c’est le cas des raies et des serpents) ou parfois potentiellement vénéneux, empoisonnés. On trouve ainsi parmi les poissons le *piramutuba* (*Piramutana piramuta*), le *jiju* (*Hoplerythrinus unitaeniatus*) et le *trairá* (*Hoplias malabaricus*) et parmi les mammifères, le chien et le *cabiai*. Il s’agit alors d’une caractéristique qui leur est propre et donc permanente et non, comme chez la femme, d’un état passager. Le “poison” présent dans les chairs, les glandes ou les appendices de ces animaux est à rapprocher de la *reima* de certains aliments. Les aliments *reimosos* organisent véritablement les régimes alimentaires à Marajó en particulier et dans le Pará en général (pour une étude détaillée, voir Maués et Maués-Motta, 1980).

La *reima* indique le degré de comestibilité des animaux sauvages ou domestiques. Ce mot vient du latin “*reuma*” qui signifie “liquide visqueux”. De manière générale, une nourriture qualifiée de *reimosa* est celle qui nuit à la santé, qui, dans l’acception *cabocla*, « *nuit au sang, grossit le sang* » (« *prejudica o sangue, engrossa o sangue* »). La *reima* dépend du propre aliment, de l’état de la personne qui le consommera ou de sa préparation. Une nourriture dont la *reima* est excessive peut être considérée comme empoisonnée surtout en fonction des circonstances de sa consommation. Les animaux mâles non castrés ; ceux différents du modèle général de leur classe (la murène pour ressembler à un serpent et plus généralement les poissons à la peau lisse, la raie pour être ronde, le *tralhoto* [*Anablepe anableps* ou *Anablepe microlypsis*] dont les yeux peuvent à la fois voir au-dessus et sous la surface, le lamantin pour rassembler « les trois viandes, de bœuf, de porc et de poisson » ; « *as três carnes, de boi, de porco e de peixe* ») ; le gibier dont la chair est abîmée par la chasse ou le transport ; certains fruits qualifiés d’acides, sont considérés comme *reimosos*. Les personnes blessées, piquées par une raie ou mordues par un serpent, les femmes pubères, indisposées ou

inoportune, considérée comme tératogène. Le pêcheur Nana de Cachoeira se rappelle lui aussi d'une femme ayant donné naissance à des serpents : « *il y a eu une femme qui a eu un enfant avec un serpent, elle est passée au-dessus des serpents, trois serpents corail, elle avait ses règles, elle est passée, elle a développé.* »<sup>225</sup>

L'état "empoisonné" de la femme indisposée semble propice à un type particulier de fertilité, celui se situant à la lisière du monde humain. C'est un de ces moments d'exception cité ci-dessus qui permet de retrouver l'état premier d'indifférenciation entre le monde social et l'univers naturel. La grossesse est donc soumise à la condition préalable de l'éloignement de la femme *cabocla* ayant ses règles de certaines activités comme de certains animaux. Ceci semble nécessaire afin de garantir la différenciation, l'intégrité de l'aspect corporel, du futur petit *caboclo*.

Le deuxième temps est celui de la grossesse, période durant laquelle la femme est sujette à un corpus de conduites d'une densité extrême. L'ensemble de ces prescriptions et de ces prohibitions touchent à des sphères diverses comme le bain ou le régime alimentaire, ainsi qu'à des espaces de convivialité. Il s'agit tout d'abord de préserver la bonne santé de la future mère, de préparer son corps afin d'assurer le bon déroulement de la grossesse jusqu'à son terme.

Il s'agit ensuite de veiller au respect de l'intégrité physique, corporelle et sociale de l'enfant. La mère doit alors se tenir éloignée de certains animaux (singes) et de

---

gravides doivent éviter toute nourriture *reimosa*. De manière générale, les *caboclos* considèrent les nourritures conservées par le sel, comme les poissons *pirarucu* (*Arapaima gigas*) ou *cação* (sorte de roussette), ou la fumée, comme hautement *reimosas*.

Pour résumer, nous pouvons définir la *reima* (Maués & Maués-Motta, *ibid.* ; Murrieta, 2001) comme un système classificatoire ouvert déterminant la prescription ou la prohibition de certains aliments aux personnes qui sont dans un état physiologique ou social de liminarité. Nous caractérisons ce système d'ouvert car les prescriptions ou les prohibitions dépendent de variables propres à chacun (sexe, âge, état de liminarité, précédents) : nous remarquons avec Murrieta (*op.cit.* : 69) que les « *restrictions ne sont ni homogènes, ni consensuelles entre les informateurs.* »

<sup>225</sup> ». « *teve uma mulher aí que teve um filho com uma cobra, ela foi passar por cima das cobras, três cobras coral, menstruada, passou, criou* »

certaines activités (jouer au football, monter à cheval, regarder la lune). Elle doit également s'abstenir de consommer certains aliments. De manière générale, la future mère est sujette à de nombreuses conduites destinées à préserver l'enfant de l'héritage de traits indésirables, d'attributs considérés sous l'angle de la culture comme intrus<sup>226</sup>.

Ce système de conduites est à considérer dans le champ de la métonymie. La construction du corps et la reproduction humaine et sociale *caboclas* interviennent donc dès la grossesse du petit *caboclo*. Elles se fondent sur cette idée de la métonymie, témoin de l'état premier d'indifférenciation. L'ensemble des caractéristiques présentes dans la nature chez les animaux, les végétaux ou les êtres surnaturels peuvent, si l'on y prend garde, se retrouver chez les hommes. Celles-ci n'appartiennent pas *a priori* exclusivement à l'un ou l'autre des domaines ontologiques. L'intervention sociale *cabocla* détermine l'inclusion ou l'exclusion de ces inhérences pour édifier un corps socialement humain, culturellement *caboclo*.

Le troisième temps est celui du repos de la femme après l'accouchement. Les conduites qui lui sont alors prescrites sont préférentiellement destinées à la protéger, une fois l'enfant intègre mis au monde, une fois le représentant de la culture et de l'humanité isolé des domaines de la nature et de la surnature.

### *II.B.3. La notion de point de vue à l'est de l'île de Marajó, deux études de cas*

Afin de saisir les différences de perspective existant au sein des communautés de pêcheurs et de vachers, nous présentons deux histoires fortement présentes dans l'imaginaire local.

---

<sup>226</sup> L'héritage d'attributs spécifiques fondé sur la logique de ressemblances ne concerne pas seulement la nature et ses règnes animal et végétal. Il s'articule également avec la surnature. Nous avons cité le fait qu'une femme *cabocla* gravide ne puisse sucer le pédoncule central du corossol sous peine de voir son enfant naître doté d'un sexe démesuré. Cet attribut physique est un des traits du *Curupira*, sorte de mauvais génie des forêts qui s'amuse à y perdre les chasseurs. Selon Oliveira (1984 : 26) le *Curupira* est entre autres identifiable par la démesure de son appareil génital, que ce soit des bourses ou du pénis. Nous reviendrons plus en détail sur cet être dans notre quatrième chapitre.

La première concerne particulièrement les pêcheurs et, de manière générale, tous les *caboclos* ayant une activité en rapport avec l'eau, avec le fleuve. Il s'agit d'un mythe panamazonien qui met en scène la transformation d'un *caboclo ribeirinho* (habitant sur les berges du fleuve) en un serpent géant. Cette histoire n'appartient pas exclusivement à l'imaginaire *marajoara*. Nous choisissons d'en présenter deux versions recueillies dans les environs de Soure, la première situant les faits dans une région distante de Marajó, la seconde les situant dans les environs de Soure.

L'histoire de Cobra Noratino rapportée par Waldelúcio<sup>227</sup> :

« Noratino est le résultat d'un croisement d'un esprit enchanté qui a fécondé une vie dans le ventre d'une jeune fille. Elle s'est retrouvée enceinte et quand elle a accouché des enfants de sa grossesse, deux serpenteaux sont nés. Un mâle et une femelle, Noratino et sa sœur. On jeta alors les deux petits serpents à l'eau : une fois nés, ils furent tout de suite mis à l'eau. Tous les jours ils venaient au port où habitait la jeune fille et buvaient du lait. On mettait du lait dans une soucoupe ou une assiette sur la berge et les serpenteaux venaient, s'allaitaient et s'en allaient.

Avec le temps, ils grandirent et habitèrent les fleuves d'Amazonie. Noratino était un serpent, on peut dire, très amical, il ne faisait jamais de mal à personne. Quant à sa sœur, elle était, on peut dire, plus violente : elle coulait les bateaux des pêcheurs qui étaient tranquillement en train de pêcher et, tout d'un coup, elle faisait surface, se jetait sur eux et les coulait au fond. Elle n'avalait personne, elle les coulait au fond. Et ceux qui ne savaient pas nager, beaucoup d'entre eux, moururent noyés. Une fois, Noratino qui courtisait un autre serpent, se disputa avec un autre serpent qui était le fiancé de sa sœur. Noratino était comme ça, quand il voulait se transformer en personne, il allait à terre et se transformait en personne, il se promenait et dansait, et quand il retournait à l'eau, il se métamorphosait en serpent. Un jour, en colère envers son futur beau-frère, il dit : « *Je vais le tuer* ». Il passa alors par une ville où se trouvaient sa sœur et l'autre serpent. Ils étaient dans la partie émergée de la ville, au-dessus du fleuve. Il est donc

---

<sup>227</sup> Waldelúcio est un homme de 44 ans. Cet habitant d'Altamira, rencontré à Soure, a connu plusieurs professions (bûcheron, pêcheur) dans diverses régions du Pará. Il est aujourd'hui instituteur.

passé par la ville et dit : “*Attention*”, mais les gens ne savaient pas que c’était Noratino, c’était un homme arrivé en ville et qui disait : “*Attention, vous qui voulez faire des réserves d’eau et vous servir de ce que contient le fleuve, faites le maintenant parce que ce fleuve, durant trois jours, va se transformer en boue et en sang. Personne ne pourra boire de cette eau !*”. Les gens n’y croyaient pas, ils ne savaient de qui ni de quoi il s’agissait. Après deux, puis trois jours, apparut la saleté du fleuve, on ne savait pas de quoi il s’agissait. C’était Noratino qui se battait avec l’amoureux de sa sœur. À la fin de la lutte, il tua l’amoureux et sa sœur, il tua les deux ensemble. Les gens ne savaient pas et virent les deux serpents flottant dans le fleuve, morts. Alors ils pensèrent que c’était la faute de Noratino. En outre, Noratino était considéré comme une personne, les deux virent le jour, lui et sa sœur, serpents, mais ils étaient des personnes (...). Des personnes qui pouvaient se transformer. Si bien qu’il y avait un moment où ils pouvaient se désenvoûter : tous les sept ans, ils cherchaient quelqu’un pour se désenvoûter. Noratino rencontrait toujours une personne de cette manière : lorsqu’il se transformait en personne, il venait en ville et disait : “*c’est moi Noratino, je suis sous la forme d’une personne et est venu le moment de me désenvoûter, ça fait sept ans et tu vas me désenvoûter*”. Il enseignait alors comment faire et disait : “*lorsque ce sera le moment de me désenvoûter, je me transforme en serpent et tu vas devoir avoir du courage. Si tu n’en as pas je rate le moment et je dois passer encore sept années pour connaître une nouvelle chance pour me désenvoûter*”. Et comme les gens perdaient leur courage lorsqu’ils voyaient ce serpent, il ratait cette chance et attendait à nouveau sept années.

Noratino aimait fréquenter les fêtes. Quand il se transformait, il était très beau, et beaucoup de filles lui couraient après, il sortait avec les unes et les autres, mais à l’aube personne ne savait où cet homme disparaissait. Le lendemain tout le monde commentait les faits sans savoir qu’il s’agissait de Noratino. Une fois, Noratino alla à une fête et dansa beaucoup, il y avait beaucoup de filles. Tout le monde savait qu’il y avait un homme qui fréquentait toutes les fêtes, un homme très beau, mais personne ne savait d’où il venait et où il allait. Un jour il vint à une fête et tout le monde le surveillait, ça se passait à Sozêu Velho sur le fleuve Xingu, où existe un fort courant se dirigeant vers le fond (...) Noratino était présent, la fête était agréable, mais à une certaine heure, Noratino fatigué alla dormir. On lui donna une chambre. Quand Noratino dormait, il n’était plus une personne mais se transformait en serpent. Il demandait alors que personne n’ouvre la porte ni ne regarde par la serrure. On devait l’appeler, et à ce moment il se transformait en homme, trouvait moyen de sortir et s’en allait. La jeune fille, son amoureuse, était très curieuse, et elle ne trouva rien de mieux à faire que de regarder par la serrure et vit la chambre remplie de serpent. Elle cria de

désespoir et tout le monde prit peur (...) Noratino lui aussi prit peur de ce qui se passait, remua et jeta toute la communauté au fond de l'eau. Aujourd'hui, lorsque les pêcheurs vont pêcher dans cette région riche en poisson, ils voient vers six heures, le coq chanter au fond de l'eau, ils ne voient pas, ils entendent le coq chanter ; ils entendent battre des tambours, des tambours faits dans des troncs ; toute une série de choses a lieu et les gens écoutent et, selon eux, la ville fut enchantée au moment où Noratino s'est affolé. Il s'affola, trembla et tout coula au fond. Aujourd'hui encore, à Sozéo Velho existe un courant passant entre le milieu le fond du fleuve. On dit que si quelqu'un se trouve pris dans ce courant, une cloche sonne, bling !

Quand Noratino quitta cette vie d'enchanté, il était déjà assez vieux. C'est un jeune homme de Santarém qui le désenvoûta. Lorsque Noratino lui parla à terre, il lui expliqua comment il devait faire pour le désenvoûter. Il est alors apparu sur le ponton de Santarém. Le jeune garçon devait avoir un poignard vierge, un œuf dans la main et Noratino venait flotter près de lui à la base du ponton. Alors qu'il venait en flottant, il ne devait pas avoir peur et devait frapper la tête du serpent avec le poignard et y casser l'œuf, puis s'abstenir de regarder et se retourner car, derrière lui, allait venir un homme : Noratino désenvoûté. Il fallait que cela se passe comme ça. Cela fonctionna au détail près que le jeune homme eut peur lorsque le serpent s'approcha en flottant. Il frappa alors le poignard dans l'œil de Noratino et non au milieu de son front. Noratino en resta borgne. Quand Noratino devint une personne ne retournant plus à l'eau, il était déjà vieux, déjà aveugle d'un œil ».

L'histoire de Cobra Norato dite par José, pêcheur de la plage d'Araruna :

« Noratinho s'est enchanté et est resté six mois sous une raie, c'est le Noratinho. Il est une personne comme nous et il s'est enchanté comme ça. Il s'est vraiment enchanté. Les gens, quand ils ont ce don, peuvent se transformer. Ils vont au fond, l'être enchanté les emporte au fond, si la personne lui plaît, il l'emporte au fond. Tout au fond, l'être enchanté l'emporte au fond. L'être enchanté fut à terre et à l'heure dite naquirent un frère et une sœur. Ils se transformèrent alors en serpents, on les jeta à la mer. Noratinho fut six mois à aller de part et d'autre, transformé en serpent. Ces six mois il les a passés sous l'aile d'une raie. Puis un vieux le désenvoûta, alors il raconta sa vie au fond. Il se désenvoûta car il ne supportait plus être sous la raie. Il raconta qu'une énergie, au bout du ponton, le désenvoûta. Il avait une sœur. Elle était fiancée

avec la Topéia<sup>228</sup>, qui voulait qu'elle tue son frère pour pouvoir continuer sa relation avec la Topéia. Seulement, ils se disputèrent et il tua la Topéia et sa sœur. Puis il se désenchanta (...) Noratinho voyageait. Une fois, il arriva dans une maison où il y avait une fête et badina avec la fille du propriétaire de la maison. Il se sentit fatigué et dit qu'il voulait un endroit pour s'allonger car il avait sommeil. Il s'allongea. Il lui demanda qu'elle ne regarde ni ne l'appelle. Elle laissa passer un peu de temps, s'échappa du vieux et regarda par le trou de la serrure. Elle aperçut ce tas de serpents. Quand elle appela son père en criant, la maison disparut, elle coula avec tout et tous (...) La maison était au bord du fleuve, la maison disparut. La maison s'est enchantée (...) »

La seconde histoire met en scène le monde des vachers et des grandes prairies à la végétation mixte du centre de l'île. Nous n'avons pas rencontré cette narration, même sous une autre version, en dehors de l'espace des prairies *marajoaras*. L'histoire du *Boiadeiro Boaventura*<sup>229</sup>, également connu sous le nom de *Vaqueiro do Piratuba*<sup>230</sup> semble appartenir, de manière unique, au registre narratif de cette partie de Marajó.

L'histoire du *Boiadeiro Boaventura* telle que la raconte Mestre Tomaz<sup>231</sup> :

« Lorsqu'il naquit, il fut attaqué par un être enchanté. La sage-femme alla laver les linges et quand elle revint, l'enfant n'était plus là. Il n'y avait que la parturiente, la

<sup>228</sup> Seul José nomme de cette manière le fiancé de la sœur de Noratinho. Ce nom est sans doute dérivé du terme "*centopéia*" (scolopendre), arthropode au corps sinueux et aux appendices venimeux.

<sup>229</sup> Littéralement : le Bouvier Bonaventure.

<sup>230</sup> Littéralement : le Vacher de Piratuba.

<sup>231</sup> Littéralement Maître Tomaz, homme âgé de soixante-treize ans, habitant Soure. Actuellement charpentier et menuisier, il a exercé toutes sortes de professions au cours de sa vie (pêcheur, pêcheur de crabes, vacher). Le terme de Maître lui est donné par l'ensemble de la population de Soure qui reconnaît ainsi en Tomaz un homme d'expérience et le considère comme le dépositaire du savoir local. C'est un homme qui poétise les faits connus, les souvenirs historiques. Il s'efforce de transformer en vers la mémoire locale commune. Il se rapproche des poètes populaires du Nord-Est du Brésil, les auteurs de la littérature de colportage. Thomaz est le maître du langage, et comme tel, il choisit de souligner certains faits plutôt que d'autres. Il participe ainsi à fixer certains éléments connus par tous, tout en en inventant d'autres dans de longs poèmes appartenant à l'imaginaire *caboclo* local. Il contribue ainsi à une retranscription en partie réinventée de l'oralité, des histoires locales. Nous présentons dans l'annexe X quelques-uns des contes versifiés de Mestre Tomaz.

mère de l'enfant. Et l'enfant n'y était plus, il disparut de telle sorte qu'on ne le trouva plus. Puis après un certain temps, un jeune homme est apparu, pas pour la famille. Il apparaissait seulement dans les prairies pour certaines personnes. Ce n'était pas pour tout le monde. Il avait un ami nommé Merá et qui buvait beaucoup. Il travaillait à la ferme São Sebastião et devint le camarade de cet envoûté, Boaventura. Et ce Boaventura existe toujours, à moi il m'a fait du bien aussi, à moi il m'a fait du bien. Ainsi qu'à d'autres avec qui j'ai parlé, tu comprends ?

Boaventura fut envoûté, il disparut une fois né. La sage-femme le quitta pour laver du linge qui servit à l'accouchement et quand elle revint, elle sentit un mal de tête. À l'endroit de la lessive elle sentit ce mal de tête, ce frisson dans le corps (...). Après avoir étendu le linge lavé, elle alla chercher l'enfant où elle l'avait laissé. Elle vit seulement la parturiente, la mère de l'enfant. Alors que l'enfant, elle ne le trouva plus jamais. Ils cherchèrent, cherchèrent cet enfant, et cet enfant disparut de telle manière que plus jamais ils ne le trouvèrent. Mais lorsque cet enfant naquit, on lui donna le nom de Boaventura, on lui donna aussitôt ce nom de Boaventura. Et Boaventura disparut.

Lorsque Boaventura apparut, il était déjà grand, il ne se montrait pas à sa famille, mais se montrait où certains travaillaient. Surgissait alors ce vacher, de jour comme de nuit. Jusqu'au jour où un gars très connu, serviable et qui travaillait à la ferme de São Sebastião et qui buvait beaucoup, appelé Merá devint ami avec ce Boaventura.

Boaventura est né là-bas à Piratuba, un lieu-dit de São Sebastião. Il y a là-bas un abri où il est né. Il y a l'endroit, un anacardier, un puits, un grand puits. Parfois, lorsqu'on travaillait là-bas et qu'il manquait de l'eau pendant l'été, on y allait pour prendre de l'eau. Mais c'est un endroit respecté, à midi on n'y va pas. Ce n'est pas la peine car on n'y puise pas d'eau. C'est un endroit respecté, vraiment très respecté. L'anacardier donne des fruits mais si tu ne demandes pas la permission, tu n'en cueilles pas. Là-bas il n'y a pas d'habitant mais il faut demander la permission pour cueillir le fruit de l'anacardier.

Mais bon, il se montrait à Merá. On croisait Merá, seul sur le chemin ou dans la prairie, ou ailleurs et il discutait comme s'il était accompagné. Et on ne voyait que Merá, l'autre, on ne le voyait pas. Merá n'avait pas de *cachaça*<sup>232</sup> pour se mettre dans un tel état, mais quand il apparaissait, il était saoul. C'était le Vacher de Piratuba, Boaventura, qui lui donnait. Mais un jour on le vit l'accompagner, mais au même moment il disparut. .../...

---

<sup>232</sup> Alcool de canne à sucre, fait à partir de la distillation du jus fermenté.

Felico était un vacher habitant Pacová. Là, il s'occupait du bétail et habitait. Un jour, il reçut le bétail du patron pour le conduire. Ce bétail devait être surveillé sinon il s'échappait. Il emmenait le bétail paître, puis l'emmenait à un abreuvoir le matin, revenait pour le déjeuner et l'après-midi s'en retournait pour récupérer le bétail. Et le chemin était propre, débroussaillé. Une fin d'après-midi où il allait chercher le bétail, il regardait les porcs qui se nourrissaient derrière un bosquet d'*anhingás*<sup>233</sup>, et restaient aux alentours du pâturage. Et il voit arriver ce vacher, cet homme vêtu de blanc, monté sur un cheval blanc comme du coton. Le harnais était si neuf qu'à certains endroits, le cuir grinçait. Les étriers également faisaient un tintement, et les rênes recouvertes d'anneaux. Tout cela tintait et on pouvait l'entendre de loin. Je le sais parce que je l'ai déjà entendu (...). Lorsqu'ils se rencontrèrent, il dit : *"j'allais vous demander l'hospitalité pour pouvoir continuer ma route demain"*. Il répondit : *"bien sûr, là, il y a ma femme. Vous lui dites que vous m'avez déjà parlé. Vous enlevez la selle de votre cheval et vous la mettez dans la pièce où vous allez dormir, et vous gardez votre cheval à l'intérieur de la haie. Ne le laissez pas dehors pour que les autres ne vous le volent pas. Il faut que j'aie vu les porcs et je reviens ensuite sans tarder. Vous n'avez pas vu les porcs derrière ces bosquets ?"*. *"Je les ai vus, vos porcs sont là-bas"*. Ils se dirent au revoir et il fut voir les porcs et il s'en alla vers la maison de l'endroit où il avait demandé l'hospitalité. Felico, qui est aujourd'hui mort, s'assura que les porcs étaient bien derrière le bosquet d'*anhingá*, puis s'en retourna. Alors qu'il revenait, il devait être six heures, il ne faisait pas encore nuit, se leva ce brouillard qui l'enveloppa et tout devint sombre et il se perdit. Le cheval qu'il montait était calme et connaissait le chemin de la maison mais se perdit également. Puis vint la nuit et tout se referma autour de lui. Arrivé à un certain lieu, il reconnut un arbre aux larges feuilles et s'orienta pour revenir à la maison. Il passa alors par un vieux cimetière et quand il arriva chez lui, il entra par derrière pour ne pas réveiller l'homme. Une fois rendu, il frappa à la porte, sa femme lui ouvrit et il demanda : *"Où se trouve l'homme, il dort ?"* ; *"Quel homme ?"* ; *"Il est venu un homme par ici, il est venu demander l'hospitalité"* ; *"Non, ici n'est venu aucun homme"*. Il pensait qu'elle plaisantait, il entra alors sur la pointe des pieds dans la salle pour ne pas faire de bruit, il n'y avait personne. Il était minuit quand il arriva chez lui (...).

Un autre jour, le patron confia à Felico six têtes de bétail et une vache allaitant une vachette appartenant à la femme du patron. Il devait les conduire au lieu dit Pará-Pará, qui était assez proche de la ferme. Il partit de bonne heure et quand il arriva avec le

---

<sup>233</sup> *Dieffenbachia picta* Schott.

bétail, la vachette avait disparu. Il s'en retourna désespéré (...), apeuré et la chercha partout où il put sans la rencontrer. Il s'en revint, regrettant de ne pas avoir assez surveillé le troupeau.

Le lendemain matin, la vache hurlait, les pis gonflés de ne pouvoir allaiter la vachette. Le lendemain, la vachette était toujours absente (...). Il partit de nouveau à sa recherche, sans succès. Alors il se mit à parler tout seul à voix haute : *“Boaventura, si tu m'aides à retrouver cette vachette, je te donne une bouteille de cachaça, j'irai la chercher n'importe où pour toi”*. La nuit tomba et la vache hurlait puis se tu. Le matin, la vachette était à ses côtés. Il acheta une bouteille de *cachaça* et la laissa au pied d'un *genipapero*<sup>234</sup>. Le lendemain, la bouteille était vide.

À moi, il m'est arrivé la chose suivante. J'avais mal au ventre et j'allais me soulager dans les bois, je me recouchais dans le hamac puis retournais dans les bois. À minuit j'étais dehors, il y avait un clair de lune magnifique. Soudain, j'entendis dans un coin du bois : *“tililing, tililing”*. Qu'est ce que je vois ? Le vacher, tout blanc, le cheval, du coton (...) Il passa à travers les barrières en direction de la remise et disparut (...).

Un autre jour, je devais mener deux bœufs. L'un était calme et très chargé, l'autre était à moitié sauvage. Alors que je frappais le premier qui allait trop lentement, le plus jeune prit peur, cassa son harnais et s'échappa. Je lui courus après et tentai de l'attraper au lasso, mais il s'échappa. Alors je dis : *“Boaventura, mon ami, si tu me faisais cette charité, si je pouvais rattraper ce bœuf, vous allez recevoir une bouteille de cachaça, mon ami. Je vais l'acheter, si Dieu le veut”*. Puis j'ai attendu, j'ai déchargé l'autre bœuf et il n'y avait personne dans la prairie. Alors que j'enlevais la selle, un vacher s'amène et me dit : *“qu'est-ce-qu'il se passe ? Ça ne va pas ?”*. Je lui dis : *“ça ne va pas (...) j'ai perdu un bœuf qui est parti dans cette direction. J'aimerais que tu me l'attrapes si c'est possible”*. Il dit : *“d'accord, je vais retrouver ton bœuf et je le laisserai plus loin devant”*. Je continuais à préparer l'autre bœuf et je lui dis : *“bœuf, comme tu n'as rien jeté par terre, toutes les marchandises que j'emmène, va comme tu veux et je ne te battrai plus”*. Et puis, je vois l'homme avec le bœuf. Pour moi, ça ne pouvait être que lui. Tu vois comme c'est ? Je ne le connaissais pas, il montait un cheval blanc, avec une selle neuve mais il n'était pas vêtu de blanc. Mais la nuit que je le vis et les autres aussi, il était habillé de blanc, mais pas cette fois. »

---

<sup>234</sup> *Genipa americana*.

Les deux versions du grand serpent et l'histoire du vacher enchanté respectent une trame narrative identique. Ce schéma récurrent est applicable à l'ensemble des narrations recueillies. Il s'organise autour de quatre séquences principales : l'enchantement par imprégnation (grossesse, apparition de symptômes révélateurs de l'envoûtement) ; la transformation d'une personne ou d'un lieu (passage du domaine de la culture au domaine de la surnature) ; les pérégrinations de l'enchanté et leurs conséquences pour les hommes ; l'épilogue (maintien ou abandon de l'enchantement).

Les deux variantes mettant en scène le grand serpent contiennent certaines ressemblances. La première est toutefois plus détaillée et la seconde ne possède pas la même continuité chronologique que la version rapportée par Waldelúcio. Celle-ci constate en effet une certaine diachronie des faits racontés alors que la variante racontée par José semble synchroniser les événements ou les superposer dans un temps marqué par sa brièveté. La première se fait l'écho d'une vie entière, de la naissance à la vieillesse de Noratino, et suit une structure narrative linéaire. La seconde organise autour d'un épisode central – celui de l'errance de Noratino en compagnie d'une raie –, une série d'événements que l'on retrouve dans la première version – la transformation et la lutte se soldant par un crime fratricide.

Les deux interprétations se rejoignent sur l'existence d'un monde englouti. Cette société parallèle masquée sous les eaux laisse échapper des indices de vie domestique comme le chant du coq, le tintement des cloches ou le battement des tambours. Il semble que cette société cachée mais audible aux pêcheurs et visible à l'être enchanté possède des marques identiques à la société émergée. On retrouve ainsi les espaces de l'élevage, de la religiosité et de la festivité. Dans un autre contexte, celui de l'ouest amazonien, Faulhaber (1998 : 176) rapporte le témoignage de Nestor, relation d'un voyage dans cet autre monde, ce domaine englouti mais parallèle : « *là-bas il y a du bétail, il y a tout comme ici. Mais là-*

*bas il fait moite et sombre, parce qu'il n'y a pas de soleil comme ici. Les gens respirent, parce que l'eau est seulement en hauteur. Là-bas le ciel, c'est de l'eau.* »<sup>235</sup> La version proposée par Waldelúcio rend le grand serpent responsable de l'engloutissement et de l'enchantement d'une ville désormais submergée. L'histoire rapportée par José réduit l'enchantement à une maison. Il précise cependant que dans cette maison où se déroulait une fête, « *tous et tout* » y étaient présents et sont engloutis avec l'habitation, véritable métonymie de la communauté, du village riverain décrit par Waldelúcio.

Les enchantements sont le résultat d'une imprégnation : l'imprégnation originelle est celle qui féconde la femme et qui la fait mettre au jour des êtres hybrides échappant à l'humanité, même s'ils en gardent certains attributs (dans le cas des serpents, la naissance des serpenteaux déjà formés, caractéristiques des petits d'hommes, rappellent l'ovoviviparité des anacondas ou des boas, tandis que l'allaitement des serpenteaux les rattache aux mammifères et, par extension, au monde des hommes) ; l'imprégnation concluant le cycle des transformations est celle qui met en contact le serpent en tant que tel et une communauté locale, qu'elle soit un village entier ou un quartier<sup>236</sup>. Dans le cas du Vacher de Piratuba, l'origine de l'enchantement n'est pas clairement établie. La femme accouchée est présente mais semble incapable de surveiller son nourrisson. La sage-femme s'éloigne pour laver les linges ensanglantés dans la rivière. Cet acte semble sceller le destin de l'enfant<sup>237</sup>. Elle ressent en effet les symptômes de l'enchantement (mal de tête et

---

<sup>235</sup> « *lá tem gado, tem tudo como tem aqui. Mas lá é abafado e escuro, porque não tem sol, como aqui. As pessoas respiram, porque a água é só em cima. O céu de lá é água* »

<sup>236</sup> Certains habitants de Belém racontent que le quartier de *Cidade Velha* abrite dans ses profondeurs un grand serpent. Les habitants de Soure situent également l'habitat d'un grand serpent, « *a cobra do Sossego* », sous une vieille maison. Le vieux quartier urbain comme la maison de Soure sont bâtis sur des promontoires avançant dans le fleuve. Dans le langage populaire, l'habitat des grands serpents est appelé « *suspiro* » (soupir) ou « *poço* » (puits). Ces deux endroits restent sous la menace des grands serpents qu'ils abritent. Si l'un d'eux venait à se déplacer brusquement, les constructions en surface seraient jetées par le fond et certainement enchantées.

<sup>237</sup> Nous reviendrons dans la partie consacrée aux grands serpents sur la capacité fécondatrice du sang et les effets tératogènes de cette fertilité.

frissons) que l'on retrouve à chaque fois qu'un *caboclo* rencontre le domaine de la surnature<sup>238</sup>.

Les deux histoires nous renseignent sur un des caractères propre à l'être enchanté : celui de la médiation. C'est lui qui articule le monde socioculturel avec le monde de l'inexplicable, de l'inconnu. L'être surnaturel évolue dans un milieu naturel qui lui est propre – le fleuve abrite le grand serpent, les prairies découvertes ou arborées sont le théâtre de l'errance du vacher – et provoque, par ses apparitions, une véritable dialectique entre le domaine de la nature et celui de la culture.

### **Conclusion du troisième chapitre**

Après avoir présenté les conditions du travail de terrain, nous avons proposé une discussion autour de la notion de perspective en Amazonie. Le point de vue des *caboclos* autorise, comme certains points de vue amérindiens, la possibilité d'une réciprocité de perspective, véritable dialectique des domaines de la culture, de la nature et de la surnature. Les idées, présentes dans les cosmologies amazoniennes et, dans une certaine mesure chez les *caboclos*, relatives à la façon dont les hommes, les animaux et les esprits se voient eux-mêmes et voient les autres êtres peuplant le monde, suggèrent une possibilité de redéfinition des relations existant entre les catégories classiques de "nature", "culture" et "surnature". La perspective amazonienne autorise une rupture ontologique entre ces trois domaines et permet une transitivité entre eux.

Cette mise en rapport est toutefois l'occasion d'enjeux souvent périlleux pour la société *cabocla*. Il convient alors de s'assurer du contrôle de ses marges, par exemple en limitant l'intrusion des dangers lors de l'ouverture, propice à certains moments et en

---

<sup>238</sup> Nous préciserons dans le dernier chapitre ces moments de la rencontre.

certaines lieux, à cette surnature environnante. Il est également nécessaire de mener à son terme la complétude du corps *caboclo*, prisme de cette perspective.

Nous considérons ces narrations d'enchantements ainsi que ces témoignages directs de la rencontre comme autant de moyens permettant aux *caboclos* de l'est de l'Île de Marajó ou de l'ouest amazonien de visualiser, de cartographier leur environnement en établissant des frontières entre le monde des hommes et le domaine de la surnature.

Ces narrations nous renseignent sur la vision *cabocla* de l'espace, des territoires, et sur la perception *cabocla* d'un temps surnaturel. Les frontières établies à la lisière du monde humain s'avèrent parfois perméables à la rencontre et permettent ainsi l'imprégnation de deux mondes ordinairement étanches l'un à l'autre, le retour à l'indifférenciation première, déjà évoquée auparavant. La confrontation à l'altérité nous apparaît comme étant un des opérateurs de la perspective *cabocla*, un opérateur d'identité.

## CHAPITRE QUATRIÈME

### LE BESTIAIRE FANTASTIQUE PANAMAZONIEN

« *A lembrança (...) se misturava na correria dos bichos que malassombavam caminhos, roçados, trapiches, as noites de pesca. Era o lobisomem com os botos atravessando a floresta. Mundiadas com a serenata dos botos brancos, fugiam mortas de amor e de feitiço as mulheres em tempo de lua e as moças mal-a-mal nascendo os peitos. Catitus pulavam do mato saltando e dançando. Uirapuru vinha cantar nas bacabeiras e quem deixaria de acreditar que a cobra grande encostava, meia-noite, (...) como um navio todo iluminado ?* »<sup>239</sup> (Jurandir, *op.cit.* : 36)

Nous avons, au cours du premier chapitre, rappelé les conditions de l'émergence historique des populations *caboclas*. Celles-ci représentent aujourd'hui la forte majorité du peuplement amazonien. Les entités fantastiques accompagnent ainsi du nord au sud et de l'est à l'ouest du Bassin amazonien les rivières, les fleuves et les lacs, comme les forêts et les bois, mais aussi les villes, villages et hameaux *caboclos*. C'est sur un large corpus construit sur des ouvrages ethnographiques et sur des recueils de mythes, parfois transformés en légendes par une littérature amazonienne populaire, que nous nous

---

<sup>239</sup> « Le souvenir (...) se mêlait à la course des animaux qui hantaient les chemins, les essarts, les pontons, les nuits de pêche. Le loup-garou, accompagné des *botos*, traversait la forêt. Sous le charme des sérénades des *botos* blancs, fuyaient, mortes d'amour et d'envoûtement, les femmes indisposées et les adolescentes encore sans poitrine. Des *catitus* [*Tayassu tajacu*] surgissaient de la forêt sautillant et dansant. Le *uirapuru* [*Cyphorinus aradus*] chantait dans les hauteurs des *bacabeiras* [*Oenocarpus sp.*], et qui eût douté que le grand serpent s'approchait à minuit, comme un navire tout illuminé ? »

appuyons pour présenter et organiser les entités en une systématique amazonienne du bestiaire fantastique *caboclo*.

## **I. Les entités de la terre ferme**

### ***I.A. Les enchantements forestiers***

#### *I.A.1. Les “mères”*

Les *caboclos* associent fréquemment la présence de “mères” à des particularités topographiques, à des ensembles végétatifs ou au règne animal. Ils évoquent ainsi l’existence de la “*mãe da floresta*”<sup>240</sup>, “*mãe d’água*”<sup>241</sup>, de la “*mãe do seringal*”<sup>242</sup>, de la “*mãe do bicho*”<sup>243</sup>, de la “*mãe do peixe*”<sup>244</sup>, ou encore de la “*mãe do fogo*”<sup>245</sup>. Les “mères” sont considérées comme de véritables entités tutélaires à qui les *caboclos* doivent demander la permission avant de prélever, en un endroit donné, végétaux ou animaux. Si les *caboclos* oublient de s’adresser avec humilité et respect<sup>246</sup> à la “mère” du lieu, ils

---

<sup>240</sup> « mère de la forêt ». Le récit d’une rencontre avec une “mère de la forêt” est présenté en annexe V.

<sup>241</sup> « mère de l’eau ». Les *caboclos* associent à chacun des paysages aquatiques amazoniens la protection d’une “mère”. On parlera ainsi de la “mère” du fleuve, de la “mère” de l’*igarapé*, de la “mère” du lac.

<sup>242</sup> « mère de la plantation de caoutchouc ».

<sup>243</sup> « mère de l’animal ».

<sup>244</sup> « mère du poisson ».

<sup>245</sup> « mère du feu ». Cette mère est une entité que ceux, comme les vachers qui s’aventurent dans les prairies desséchées par le soleil de l’été amazonien, peuvent rencontrer. Nous nous rappelons (voir page 106) que leur apparition peut provoquer l’égarement des vachers. Voici le témoignage de Miguel Miranda : « (...) c’est quand [les vachers] (...) passent des jours dans les prairies pour regrouper le bétail. Ils voient alors, au cours de l’été, du feu dans les prairies, qu’ils appellent la “mère du feu” : “– c’est la mère du feu qui court, fais attention à elle”. Mais ce n’est pas vrai. Au cours de l’été, il meurt beaucoup de bétail et les squelettes parsèment les prairies. Tu sais que lors de la journée ils prennent en plein le soleil et la nuit ils rejettent des étincelles de feu. Ils racontent que c’est la mère du feu, que la mère du feu est l’esprit qui parcourt les prairies (...) ».

<sup>246</sup> Les *caboclos* s’adressent à la mère selon une formule commune : « *Oh minha vô, oh minha mãe, me dê licença...* » ; « Oh ma grand-mère, oh ma mère, donne moi la permission ... ».

ressentiront sur le lieu même de leur négligence un ensemble de symptômes. Ils éprouveront ainsi frissons, nausées, maux de tête et malchance, signes annonciateurs de la rencontre avec la “mère” les contraignant à abandonner leur activité de prédation, de cueillette ou, plus simplement, de bain.

Baixinho, pêcheur du quartier de São Pedro, témoigne :

« on dit que cela donne un putain de mal de tête de plonger ici. Qui est assez fou pour y plonger ? Une fois je suis parti chercher des crabes dans ces trois *igarapés* et je suis revenu fou. J’ai pris conscience et j’ai dû courir devant la marée. Quand on revient de là, on a une migraine terrible. On est tout mou. C’est à cause du serpent. Alors on doit demander la permission avant d’y faire quoi que ce soit. On raconte, généralement ce sont les plus vieux qui racontent, que ces petits *igarapés* ont un maître (...) Aussi, quand on arrive près d’un de ces *igarapés*, on devrait dire comme le faisaient les personnes âgées : “*Grand-mère, donne-moi la permission de prendre un bain dans l’igarapé.*” Alors le type pouvait se baigner, sinon il ressentait un fort mal de tête, ça bouillonnait (...) C’est pour ça que, comme pour cet *igarapé*, le Matafome, qui a réellement un maître, on doit demander : “*Grand-mère, donne-moi la permission de prendre un bain.*” Et alors on se sent bien, celui qui ne demande pas se met mal, il se sent mal : migraine, beaucoup de fièvre, c’est comme ça (...) »

Depuis Galvão (1976), ces entités sont généralement perçues par la littérature ethnographique comme des mécanismes de contrôle et de censure des ressources animales, destinés à circonscrire les prélèvements à la consommation familiale et, éventuellement, à l’approvisionnement du marché local. Ce système de prescriptions et d’interdictions associe un sentiment de respect teinté de crainte, suscité par la croyance en ces “mères” protectrices, qui impose la modération des prélèvements à des mécanismes d’autodiscipline : « *une nuit [raconte Pedro, 52 ans], alors que nous étions encore adolescents mon frère et moi [au début des années 1960], nous avons tué deux agoutis.*

*Quelle correction nous avons reçue du père ! Après en avoir tué un, nous devons cesser de chasser et rentrer, voilà ce que notre père nous avait toujours enseigné* » (apud. Royer, sans date : 12).

Galvão (*op.cit.* : 80-81) souligne toutefois l'existence d'un certain fossé séparant cette norme idéale de la pratique effective qui accompagne les prises de gibier. La conduite de prélèvement, encadrée par la croyance en la présence des "mères" gardiennes des ressources, voudrait que le chasseur suive un sentier différent chaque jour, ou que le pêcheur diversifie ses lieux de pêche. En respectant ces règles, ils s'affranchissent des symptômes de la confrontation. Les *caboclos* ne sont pourtant pas continuellement préoccupés par la crainte liée à la manifestation des "mères" (*ibid.*). La commercialisation de la viande de chasse, de peaux, de fourrures et de graisses d'origine animale<sup>247</sup> ont, semble-t-il, introduit une « *modification de taille dans les usages jusqu'ici prescrits relatifs au rapport à la nature* » (Royer, *op.cit.* : 12). Ces mécanismes de gestion des ressources naturelles, végétales et animales, se confrontent aujourd'hui à une économie fondée sur l'extraction des richesses naturelles et de leur mise en vente. L'ensemble des croyances semble en effet avoir perdu son effet coercitif devant ce que Royer (*ibid.* : 14) identifie comme « *l'appât du gain, le nouveau cadre technique de production* ».

Les génies de la forêt paraissent, dans la vision contemporaine *cabocla* de la surnature, avoir déserté les sous-bois immédiats pour se réfugier au cœur, toujours plus lointain, de la forêt. Ils appartiennent, pour de nombreux *caboclos*, à un ailleurs et à un temps toujours plus distants, le temps d'avant les grandes coupes forestières, l'ailleurs des forêts profondes.

---

<sup>247</sup> Parmi les nombreux produits tirés des animaux, et outre la viande de consommation, les graisses dont on fait un usage médicinal occupent une place de première importance. Viennent ensuite les dérivés de peau, dents, cornes et griffes destinés à la médecine locale, mais aussi à la fabrication d'amulettes (Figueiredo : 1994). Pour une liste non exhaustive de l'usage des dérivés de quelques espèces animales, se reporter à l'annexe VI.

### I.A.2. *Curupira* : une entité forestière protectrice

« *É coisa sabida e pela boca de todos corre que a certos demônios chamam Curupira, que acometem aos Índios muitas vezes no mato, dão-lhes de açoites, machucam-n'os e matam-n'os.* »<sup>248</sup>

(Père Joseph de Anchieta *apud.* Gray Caldas, *op.cit.* : 211)

Dans la géographie contemporaine de l'imaginaire *caboclo*, la présence du *Curupira*, comme de certaines autres entités, est sans cesse repoussée au-delà des implantations humaines et des zones de déforestation excessive. Le *Curupira* est aujourd'hui considéré comme un être toujours plus éloigné de l'espace et du temps partagé par les *caboclos*. Toutefois, ses apparitions coïncident encore parfois avec des moments de chasse, notamment lorsque ceux-ci s'achèvent par la mort d'une trop grande quantité de gibier.

Le *Curupira* appartient aux êtres fantastiques regroupés par Galvão sous l'appellation générique de "*bichos visagentos*", d'ordinaire considérés comme des génies protecteurs de la nature. Cette dénomination est construite sur l'articulation de "*bicho*" (tout animal à l'exception de l'homme) et de "*visagento*" (qui porte en lui un visage). Elle identifie donc des êtres liminaires, à la frontière entre l'animal et l'homme, au port de bipède mais qui portent des caractéristiques jugées comme appartenant au domaine animal (les poils, le flair, la sauvagerie) ou à un domaine inconnu, expression d'une certaine monstruosité.

---

<sup>248</sup> « C'est un fait connu qui fait l'opinion de tous que certains démons sont appelés *Curupira*, qui, souvent, attaquent les Indiens dans la forêt, les frappent, les blessent et les tuent. »



Figure 8 : Le Curupira dans un parc à Belém (cliché de l'auteur)

Le *Curupira* est en effet communément dépeint les pieds tournés vers l'arrière et parfois doté d'un pénis et d'un scrotum démesurés ; certains lui placent des mamelles sur les bras tandis que d'autres se représentent son corps comme privé de tout système digestif, exception faite de la bouche (Oliveira, 1984 : 25-27) ; enfin, d'autres l'imaginent anthropophage (Métraux, 1950 : 128 ; Lévi-Strauss, 1966 : 71). Ce dernier attribut semble trouver ses origines dans un mythe amérindien rapporté par Lévi-Strauss. Un *Curupira* décida de manger de la chair humaine après qu'un jeune amérindien et une jeune amérindienne lui subtilisèrent son repas : « *un petit mythe amérindien oppose le Corupira, Esprit des bois et cannibale, à l'irará [Tayra barbara] mangeur de miel. L'irará sauve un Indien des griffes du Corupira, après que la grenouille cunauaru [Hyla venulosa] en a eu fait autant pour une Indienne qui, comme son compère, avait volé le repas de l'ogre. Désormais, celui-ci ne mangera plus ni tatou, ni poisson. Il mangera de la chair humaine, tandis que l'irará continuera de se nourrir de miel* » (Lévi-Strauss, *ibid.*).



Figure 9 : Le Curupira vu par Antônio Elielson Sousa da Rocha

Le portrait du *Curupira* semble ainsi se constituer d'un agrégat d'éléments les plus divers fondant sa monstruosité. Il apparaît fréquemment sous une silhouette humanoïde, mais se montre parfois aux chasseurs sous une forme animale (Smith, 1996 : 47). La plupart des descriptions s'accordent pour identifier un être de la taille d'un enfant<sup>249</sup>, dont les pieds sont tournés vers l'arrière et dont les poils sont abondants. Le *Curupira* est ordinairement perçu comme un génie tutélaire veillant sur les animaux de la forêt, notamment sur les femelles pleines, les jeunes et, plus généralement, sur toutes les espèces grégaires chassées (Oliveira, *ibid.*). Il cherche ainsi à égarer les chasseurs hors des sentiers battus en apparaissant soudainement, puis en s'évanouissant sans laisser de traces. Il peut également frapper de ses talons renversés ou de son pénis géant les *sapopemas*, ces grandes racines hors sol, véritables contreforts formant de vastes creux, provoquant ainsi des bruits dont l'écho effraie les chasseurs et perturbe les chiens.

---

<sup>249</sup> Selon Oliveira (1984 : 20) le mot même de Curupira serait construit sur l'abréviation du tupi "*curumim*" (enfant) associée au tupi "*pira*" (le corps).

## Le *Curupira* selon Waldelúcio :

« (...) *Curupira, Curupira*, selon les chasseurs, les hommes de la rive qui habitent en Amazonie, ils disent que c'est la Mère de la Forêt. Cette Mère de la Forêt, elle protège la nature. Par exemple, elle protège les animaux et elle n'aime pas que les personnes, par exemple des chasseurs, tuent des animaux sans besoin. S'ils tuent par exemple toute une harde, ou un troupeau de jeunes ; il faut juste en tuer un pour sa nourriture, si on en tue 4, 5 ou 10, pour faire du commerce, le *Curupira* n'aime pas. Le type ne doit pas chasser tous les jours, il y a le jour du chasseur et le jour du gibier. Selon les chasseurs, le *Curupira*, qui est la Mère de la Forêt, a son animal préféré qu'il monte. Par exemple, il monte un cerf, un cochon (...), un agouti, un tatou, l'animal qu'elle [Mère de la Forêt] a choisi, le chasseur l'aura difficilement (...) Par exemple ce qui est arrivé à un chasseur, notre collègue, en chassant au kilomètre 40 de la route transamazonienne. Il avait été désigné chasseur par le contremaître qui s'était aperçu qu'il savait chasser pour ramener des vivres. Un jour qu'il sortit très tôt, Marcos le chasseur, se retrouva devant un cerf : il tira et le cerf fit trois sauts, tomba se releva et le regarda par-dessus l'épaule : "*comment j'ai pu rater ce cerf ?*" ; il épaula et tira trois fois à nouveau, le cerf fit d'autres sauts en avançant et le regarda à nouveau ; il tira à nouveau cinq fois et ne tua pas le cerf. Alors qu'il ne le pensait pas, il se retrouva perdu dans la forêt. Il était perdu. Selon lui, il s'agissait de l'animal choisi par le *Curupira*. Il passa trois jours en forêt et survit en mangeant des cœurs de palmier et d'autres choses. Et nous, au campement, on montait aux arbres la nuit et on soufflait dans le canon du fusil pour faire l'appel mais il n'entendait rien (...)

Le *Curupira* serait cela (...) Si le chasseur commet un impair, il se présente et le puni (...), de nombreuses fois, les chasseurs se retrouvent face au *Curupira*, ils n'ont pas le temps de s'en rendre compte car il le touche, alors il [le chasseur] s'endort et quand il se réveille, il erre dans un monde, perdu et sans direction. Quand il retrouve ses sens, il ne sait plus où il se trouve, il est perdu dans la forêt. C'est ça le *Curupira*, le Roi de la Forêt. »

Certains de ces "animaux qui portent en eux un visage", comme le *Curupira*, sont les manifestations d'une entité protectrice globale, appelée par les *caboclos* "*mãe da floresta*" ou "*mãe d'água*". Ces mères sont les maîtresses puissantes de divers secteurs de l'environnement naturel : les plantes et les animaux sont sous leur protection, tout comme

les bois, les rivières, les lacs et les *igarapés*. Lorsqu'elles se décident à intervenir, elles prennent les traits d'un animal particulièrement chassé ou pêché et forcent ainsi le chasseur ou le pêcheur à une certaine modération dans ses prélèvements : « *un chasseur qui systématiquement sacrifiait la même pièce animale, les biches par exemple, risquait de se retrouver nez à nez un jour, ou une nuit, avec la "mère" de ces animaux, une biche semblable aux autres, mais qui ne cherche pas à fuir, dont les yeux sont rouges et exorbités, et qui lui jette un sort en lui volant son "ombre". Le chasseur s'en retrouve fou, fébrile ou pour le moins atteint de forts maux de tête. Pour éviter ce risque de représailles des esprits surnaturels, la norme était simple : ne jamais tuer la même espèce animale deux jours de suite* ». Nous retrouvons ici quelques-uns des symptômes souvent décrits par les *caboclos* mis en présence avec les entités peuplant la surnature qui les entoure. Galvão (*op.cit.* : 77) résume ainsi la prescription cynégétique induite par la crainte entourant l'apparition d'un *bicho visagento* : « *si un cerf est abattu aujourd'hui, il est préférable de suivre les traces d'un agouti le lendemain.* »<sup>250</sup>

Le *Curupira* occupe, dans l'imaginaire *caboclo*, la niche écologique des forêts profondes. Il partage, avec d'autres entités, l'espace des vastes sous-bois et se retrouve généralement absent des plaines arbustives, des prairies ou des alentours des concentrations humaines : « *comme l'expliquait un fils de cette génération du déboisement à sa mère, on n'a plus à avoir peur de Curupira, un des génies de la forêt ; il s'est enfui. La vieille femme elle-même, élevée au sein de multiples peurs, a dû se rendre à l'évidence : ces êtres-là qui peuplent la forêt ne se montrent plus guère* » (Royer, *op.cit.* : 14).

---

<sup>250</sup> « *abatido um veado hoje, é preferível seguir o trilho de uma paca amanhã* »

### I.A.3. *Jurupari et Mapinguari*

Ces deux personnages partagent le fait d'avoir des origines amérindiennes et d'occuper la même niche écologique que le *Curupira*.

Certains considèrent *Jurupari* comme un vieil Indien qui s'est isolé dans la forêt avant de se transformer en un être redouté. Il possède une apparence humaine, mais il est très poilu. On lui associe parfois une forte puanteur (Oliveira, *op.cit.* : 30). D'autres voient en lui un héros civilisateur amérindien, celui par qui les lois ont été apportées dans certaines communautés (*ibid.* : 30-31). *Jurupari* est par ailleurs un géant mythique récurrent en Amazonie (Bolens, 1967 : 50). Il est décrit dans un mythe *baniwa* comme un être à la croissance extrêmement rapide, dont l'immense bouche fermée l'oblige à se nourrir d'odeurs et de fumées et dont le grondement s'apparente au tonnerre. Ses cendres, retombant sur la terre après qu'il fut tué et monté au ciel, se changèrent en de nombreux végétaux parmi lesquels un palmier dont le bois sert à confectionner des flûtes (*ibid.* : 55). Dans ce même mythe analysé par Bolens, les viscères de *Jurupari* se transforment en moustiques et en serpents. L'auteur rappelle ensuite (*ibid.* : 59) les nombreuses équivalences établies entre des animaux dotés d'aiguillons (moustiques, fourmis, scorpions) ou de crochets (serpents) et la réussite à la chasse. Un des rites de chasse *tucano* consiste par exemple à « *frotter ses armes avec l'aiguillon d'un scorpion, ou (...) se faire lui-même piquer par des fourmis pour être assuré d'atteindre le gibier du premier coup.* » (*ibid.*).

Le second personnage, le *Mapinguari*, ne porte pas cette ambivalence de héros civilisateur. Dévoreur des crânes des hommes qui se sont égarés dans la forêt, il est décrit comme un géant poilu et cyclope dont le ventre s'ouvre sur une bouche verticale, dentée et béante. On le reconnaît de loin grâce à son cri strident qui transperce la forêt et n'est pas sans rappeler le *Jurupari* des *baniwa* et des *tucano* qui est le dépositaire du son : « *de son*

vivant, son corps était troué, faisant chanter le vent qui passait à travers lui » (mythe *tucano*, apud. Bolens : 65). Pour les *baniwa*, il : « émet de son corps les cris de tous les animaux de la forêt » (mythe *baniwa*, apud. Bolens : 63). Mais le *Mapinguari* n'a qu'un trou au milieu du corps : une bouche béante, opposée à la bouche fermée à toute nourriture solide de *Jurupari* qui ne s'ouvrira que par une opération, libérant ainsi le tonnerre : « l'enfant n'a pas de bouche et ne peut ni parler, ni manger (...) Enfin on opère le héros, lui trouant une bouche. Aussitôt *Jurupari* émet un grondement qui recouvre toute la terre. » (ibid.).



Figure 10 : Le Mapinguari vu par Samuel (Saunier, 1989 : 17)



Figure 11 : Le Mapiinguari dans un parc à Belém (cliché de l'auteur)

Les similitudes qui rapprochent les deux géants mythiques trouvent leur expression dans la narration suivante. Elle fait écho à la plupart des caractéristiques du *Jurupari* des *baniwa* et des *tucano* et tend à montrer le *Jurupari* et le *Mapiinguari* comme deux variantes de la même entité : un géant poilu des forêts, d'origine amérindienne, et dont le cri est comparable au tonnerre.

L'exposé de Waldelúcio :

« *Mapiinguari* et *Jurupari* sont deux personnages qui veulent pratiquement dire la même chose pour les communautés qui vivent sur le fleuve (...) Pour elles, beaucoup d'indiens, pas tous, mais certains de là-bas, de la tribu, quand ils vieillissent, ils ne meurent pas. Ils quittent le village et s'enfoncent dans la végétation et se transforment

alors en un élément appelé *Mapinguari* ou *Jurupari*, qui, selon la société de la rive, sont des hommes assez hauts et maigres, car ils mangent très peu. Au milieu de la forêt, ces éléments *Mapinguari* et *Jurupari* se font une cape dont ils se couvrent. Ces capes contiennent une infinité d'insectes, de scorpions, d'araignées, de *tucandeira* qui est une fourmi très grande qui fait mal. Les gens perdent souvent jusqu'à la parole lorsqu'ils sont piqués par ces animaux. Ils [*Jurupari* et *Mapinguari*] marchent dans la forêt, sans but, perdus. Ils sont couverts de cette cape qui protège leur corps, à l'intérieur de cette cape, entre la peau et cette cape, il y a ces animaux. Cette cape leur sert à se protéger des attaques des ennemis, des hommes qui vont dans la forêt, des chasseurs. Si bien que si on leur tire dessus rien ne rentre : cette cape les protège. Ici et là ils poussent des cris. Des cris si assourdissants que souvent, quand ils hurlent, les feuilles des arbres tombent, la terre tremble et la société a peur. S'il attrape quelqu'un, il est capable de tuer, sans le vouloir : ce sont les animaux qui piquent et l'on meurt empoisonné par le venin de ces insectes.

Ce fait a déjà été constaté par un des habitants de la rive, par un chasseur. Il était en forêt pour chasser et a entendu un cri sans avoir le temps de se cacher. Que fit-il ? Il savait que ce *Jurupari* devait venir boire de l'eau dans une petite mare qui existait au milieu de la forêt et il se trouvait près de cette mare car il cherchait des tortues, qu'on appelle *perema* qui est une petite tortue qui vit dans l'eau mais au milieu de la forêt (...) Il savait que *Jurupari* ne prenait pas seulement de l'eau à cette source mais pêchait aussi les *peremas*. Que fit le chasseur ? Il monta à un arbre et y resta. Que pensait-il ? Il pensait ceci : “*ce que je vais faire, je vais le tuer, mais si je lui tire dessus, la balle ne rentre pas, le plomb ne rentre pas. Alors il vaut mieux que je le laisse faire ce qu'il a à faire et je m'en vais*”. Mais quand le *Jurupari* arriva, il ôta sa cape, la laissa de côté et entra dans l'eau. Il se retrouva tel un homme tout nu et accompagné d'un frelon<sup>251</sup>, appelé *mamãgal*<sup>252</sup>, qui est un scarabée<sup>253</sup> très grand qui existe. Le *mamãgal* tournait en rond autour de lui en faisant son bruit caractéristique. Il comprit alors qu'il devait viser le nombril. Le bourdonnement du *mamãgal*, de ce frelon lui indiquait qu'il devait tirer dans le nombril. Il tira dans le *Jurupari* qui mourut. C'est alors qu'apparaît son compère, le *Mapinguari*. Le *Mapinguari* qui recherchait la même mare, la même source, et vit le chasseur caché. Il fit attention et il était dans l'arbre, à

---

<sup>251</sup> Dans ce contexte, il s'agit d'un terme générique, équivalent à hyménoptère.

<sup>252</sup> Plus communément désigné sous le nom de *mamangaba*, il s'agit de l'appellation commune de larges hyménoptères, grosses abeilles à la piqûre extrêmement douloureuse. C'est aussi l'identification commune d'une grande abeille solitaire qui niche dans le bois mou ou pourri.

<sup>253</sup> Traduction littorale de *besouro*. L'informateur l'emploie ici pour remplacer le terme générique insecte. Les formes rebondies de l'abeille évoquent sans doute la rondeur du scarabée.

sa cime. Que fit-il ? Il se frotta sur l'arbre, les insectes sortaient et montaient à l'arbre pour aller piquer l'élément là-haut. Il réussit à neutraliser le chasseur (...)

On vit avec la vieille idée que le chasseur est blanc et que le *Mapinguari* est un vieil indien, ils sont pratiquement antagonistes ces deux-là. Et le chasseur va chasser en territoire indien, que ce même *Mapinguari* défend aussi. Alors il ne tue pas, mais il provoque la mort du chasseur à travers les piqûres des insectes. Alors le chasseur doit l'éliminer car s'il ne fait de mal à personne aujourd'hui, il peut le faire à un autre et va déranger la zone où les chasseurs travaillent (...) »

La rencontre des *caboclos* avec ces géants mythiques, tous deux issus de la métamorphose d'un vieil indien et qui s'affranchissent de leur humanité en se cachant derrière une peau animale, grouillante et venimeuse, l'un hurlant, l'autre puant, semble s'inscrire dans une confrontation entre le monde amérindien et celui du *caboclo*. Comme d'autres êtres fantastiques présentés par la suite, et notamment les entités aquatiques, le *Mapinguari* et le *Jurupari* fixent certains souvenirs de l'histoire amazonienne. Ils se font aussi l'écho d'une réalité encore contemporaine de lutte pour la terre et d'appropriations illégales des territoires amérindiens. L'antagonisme des deux communautés qui s'affrontent métonymiquement par le biais de ses représentants semble alors irréductible. La rencontre est en quelque sorte une remise en jeu de la distanciation du *caboclo* de son origine amérindienne. La personne qui fait face au *Jurupari* et au *Mapinguari* peut, par exemple, perdre la parole. Le langage, et notamment le portugais, étant considéré par certains<sup>254</sup> comme l'attribut essentiel de l'homme civilisé, en l'occurrence le *caboclo*, instrument de sa différenciation et de sa mise à distance de l'indien.

L'existence d'une cape tueuse, constituée par un amas d'essaims d'insectes piqueurs, n'est pas sans rappeler les animaux piqueurs et mordants du mythe *baniwa* et du rite *tucano*. La proposition est cependant inversée, car, si, chez les amérindiens,

---

<sup>254</sup> Voir la note 142.

l'exposition aux piqûres confère au chasseur une adresse infaillible, chez les *caboclos*, l'agression par les piqûres neutralise le chasseur et le tue. Les marques d'un rituel organisé par les *tucano* qui apportaient à leur chasseur force et adresse, sont, pour les *caboclos*, les marques de l'échec et de la mort. Nous comprenons cette stricte inversion comme appartenant à une dialectique de la confrontation entre le *caboclo* et l'amérindien, le *caboclo* refusant son origine amérindienne la considérant le plus souvent comme honteuse mais aussi parfois périlleuse.

Certains des traits de ces cyclopes velus exposés par Waldelúcio résonnent avec ceux d'un autre monstre des forêts de l'ouest amazonien présenté par Taylor (1993 : 429-430), l'*iwianch* des *Jivaro* : « *Les iwianch sont décrits comme des humanoïdes repoussants, sombres, velus et de haute stature ; comme tous les morts, ils sont aveugles, et la quête sanguinaire d'organes humains pour réparer leur infirmité constitue d'ailleurs le thème principal des mythes qui les concernent. Néanmoins ils apparaissent tout à fait "normaux" à ceux qui les rencontrent, surtout des femmes ou des enfants perdus, leurs interlocuteurs privilégiés et leurs principales victimes : condamnés à errer dans les lieux déserts de la forêt, les iwianch cherchent en effet à enlever des humains pour s'en faire des compagnons familiers. Il arrive ainsi à des gens isolés de suivre ces esprits et de converser avec eux pendant un certain laps de temps, sans se douter de leur vraie nature. En revanche, la plupart des hommes adultes reconnaissent d'emblée les iwianch pour ce qu'ils sont ; il leur suffit de dire "moi aussi, je suis une personne" et d'émettre un bruit soudain et violent – un coup de feu, le claquement sec d'un bâton sur un tronc d'arbre – pour qu'aussitôt le fantôme disparaisse. Les iwianch ont encore ceci d'étrange : ils provoquent chez leurs victimes une profonde syncope (...) ».*

Le parallélisme entre les deux monstres nous semble évident, tant dans leurs ressemblances que dans les éléments apparaissant antinomiques. Si l'*Iwianch* est mort et si

le *Mapinguari* s'affranchit de cet état en refusant de mourir, les deux êtres semblent condamnés à une errance sans fin dans les forêts. Il convient de noter que les deux humanoïdes hantent les mêmes espaces forestiers, ceux-ci étant éloignés des espaces fréquentés par les humains. Alors que l'un recherche « *les lieux déserts de la forêt* », l'autre s'éloigne « *au milieu de la forêt* » et s'enfonce « *dans la végétation* ». Par ailleurs, les deux êtres souffrent d'une anomalie visuelle, l'*Iwianch* étant aveugle, le *Mapinguari* possédant un œil unique. Enfin, dans les deux cas, les humains craignent les monstres et les considèrent comme des ennemis, même si ces derniers ne s'attaquent pas aux mêmes personnes : les géants velus pouvant, chacun à sa manière, priver les hommes de la parole ; les pourchasser pour les capturer ; ou les tuer sans pour autant faire preuve d'une volonté homicide. L'*Iwianch* et le *Mapinguari* ont cette capacité de priver les humains du langage pour se rendre maîtres de ceux qui ont croisé leur chemin en les piégeant dans leur « *champ de communication* ». La privation du langage est le premier pas vers la perte de son humanité. Dans le cas d'une rencontre avec un *Iwianch*, la victime se retrouve, alors qu'elle revient dans son village, dans un état d'hébétude, dont l'état s'apparente à une « *profonde syncope* ». Dans le cas d'une confrontation avec le *Mapinguari*, la victime risque sa vie, la cape revêtant le monstre laissant échapper des essaims d'insectes tueurs.

L'éventualité d'une confrontation, intervenant dans les recoins les plus éloignés de la forêt, entre les *caboclos* et les deux compères velus et monstrueux : *Jurupari* et *Mapinguari*, est périlleuse. Le croisement au détour d'un bosquet avec l'un de ces deux monstres issus d'un monde amérindien méprisé par les *caboclos*, provoque une remise en jeu de l'humanité de leur victime par la privation de son langage et sa mort potentielle. Cette rencontre semble rappeler aux *caboclos* qu'ils ne sont jamais éloignés d'une ascendance amérindienne, si honteuse soit-elle.

## ***I.B. Les rues enchantées***

Poursuivant notre présentation du bestiaire fantastique *caboclo* tel qu'il se manifeste dans l'ensemble de l'Amazonie brésilienne, nous devons présenter des êtres qui, comme les précédents, possèdent un caractère liminaire. Ils prennent l'apparence de spectres hantant les rues des villages *caboclos*, sortes d'errants nocturnes rôdant autour des habitations *caboclas*. Nous nous intéresserons précisément à deux représentants du bestiaire : la *Matinta Perera* et les animaux-garous.

### *I.B.1. Matinta Perera*

Les rues des villages, peu éclairées la nuit ou bordées d'espaces encore boisés, constituent les lieux privilégiés de la rencontre des *caboclos* avec la *Matinta Perera*, aussi appelée *matin tapirera* (Smith, *op.cit.* : 87). Parfois décrite comme une vieille femme ou, plus rarement, comme un vieil homme bossu, elle peut également assumer les traits d'un oiseau<sup>255</sup> noir caractérisé par son cri : un sifflet long et strident. Revêtant diverses apparences, cet être hante la plupart des paysages amazoniens, même si on le rencontre plus volontiers à proximité immédiate des maisons *caboclas*. Le long du fleuve Madeira, certains témoignages affirment que la *Matinta Perera* déambule sur les plages de sable afin de veiller sur les nids des tortues et persécuter ceux qui les dérangent (*ibid.*).

Quelques groupes amérindiens partagent la croyance en l'existence de cet être fantomatique et le considèrent comme l'expression sensible de la transformation des âmes humaines (Métraux, *apud*. Oliveira, *op.cit.* : 40). Ainsi les *Munduruku* du haut Tapajós voient dans la *Matinta Perera* l'incarnation de l'esprit d'un des membres décédé du groupe. Sous la forme de cet oiseau de nuit, il descend du ciel afin de chasser,

---

<sup>255</sup> *Matinta Perera* ou *Pereira*, comme son abréviation *Matin*, est aussi le nom d'un oiseau (*Tapera naevia*), sorte de coucou ou d'engoulevent fort répandu dans tout le Bassin amazonien dont les plumes et les griffes sont parfois utilisées comme amulettes préservant leur porteur de la malchance (Figueiredo, *op.cit.*).

accompagnant sa recherche d'un chant qui évoque le nom qu'il portait alors qu'il était vivant. D'autres groupes voient dans la *Matinta Perera* la forme endossée par les chamans lors de leurs voyages nocturnes (Smith, *op.cit.* : 87). Des traits caractéristiques sont cependant transversaux à toutes ces représentations : le sifflement, les larges ailes noires, l'apparence humaine de vieillard.

L'imaginaire *caboclo* contemporain considère le plus souvent la *Matinta Perera* comme l'expression, appartenant à un passé éloigné, de la métamorphose d'une vieille femme : « *ce fait est arrivé à Parintins (...) À cette époque, les hommes étaient encore vêtus de costume, chapeau sur la tête et canne à la main. Alors, juste quand cet homme passa devant l'église, quelqu'un cria "Matinta Perera !" Alors il prit sa canne et PAF ! en plein sur la tête de l'animal. Puis le Matins s'enfuit en courant (...) Le lendemain matin, le commissaire le convoqua. Il paraît qu'il avait roué de coups une vieille, oui, c'était la vieille qui se changeait en Matins. Elle était comme folle, elle ne pouvait plus marcher !* »<sup>256</sup> (*apud.* Slater, *op.cit.* : 271).

Le récit de la rencontre de Mauro<sup>257</sup> avec la *Matinta Perera* dans les faubourgs de Belém, évoque également la métamorphose d'une vieillard :

« (...) on habitait assez loin de tout, c'était la campagne, c'était une forêt très fermée. J'habitais avec ma mère, on allait souvent à Belém pour revoir les amis. Lors d'un de ces voyages, j'ai entendu ce sifflement. Si ça siffle proche, c'est qu'elle est loin. Si ça siffle loin, c'est qu'elle est proche. C'est un truc pour t'effrayer, comme ça tu ne sais pas comment l'attraper. Mon grand-père nous expliquait tout ça. Un jour quand je suis descendu du bus, elle a fait fiiiiiiiiiiiiiiiiiiii ! et ça venait de loin, alors je me suis dit :

<sup>256</sup> « *esse caso aconteceu em Parintins (...) Naquele tempo, os homens ainda andavam todo de roupa de paletó, chapéu de massa na cabeça, bengala na mão. Então, justo no momento quando esse homem vai passando frente à igreja, alguém soltou um grito assim "Matinta Perera !" Ai, ele pegou a bengala e PAH ! bem na cabeça do bicho, né ? Ai o Matins sai correndo (...) Só que quando foi o outro dia de manhã, o delegado manda chamar ele. Que parece que ele tinha espancado uma velha, sim era a velha que se gerava em Matins. Ai, estava todo doída, não dava pra ela nem andar !* »

<sup>257</sup> Né à Soure, il habite à Belém, a 28 ans et est sans emploi.

“*elle est proche*”. Alors j’ai eu peur, car je suis peureux et tu sais ce que c’est ? C’est la *Matinta Perera*, fiiiiiiiiiiiiiiii ! fiiiiiiiiiiiiiiii ! Très loin, c’est qu’elle était proche. Mais je devais passer par la rue, puis prendre une ruelle avant de retrouver la rue centrale où j’habitais (...) C’est alors qu’un oiseau noir passa au-dessus de moi, un très grand. Dans ma tête, j’avais peur, c’était un tas de vieux habits, comme ceux des sorcières de la télévision, qui ont des habits déchirés. Pour moi, c’étaient ces habits qui formaient comme une aile qui passa au-dessus de moi. C’était au début, j’hésitais si c’était vrai ou pas, si c’était une illusion, une peur. Plus tard je me suis dit que c’était vrai. Avant notre maison, il y en avait une à l’angle avec beaucoup de plantes (...) Quand je revenais j’ai senti ce frisson, tout ça, et quand j’ai regardé au loin, j’ai vu la petite vieille, loin, très loin. Elle s’est arrêtée, a regardé derrière elle et je me suis dit que c’était la *Matinta Perera* (...) Il n’y avait que des bois, seulement des bois. Puis elle est entrée dans ces bois et j’ai frappé à la porte : “*maman, maman, maman !*” ; “*Qu’y a-t-il petit ?*”. Alors j’ai dit : “*c’est la Matinta Perera*” ; “*non, non, non !*” ; “*si, elle est entrée à côté*”. À cette époque, la maison était en construction, elle était encore en torchis (...) Alors ma mère me dit : “*écoute mon fils, arrête car tout ceci est illusion, tu te promènes la nuit dans la rue, c’est comme ça.*” »

Les souvenirs d’enfance de Mauro évoquent la rencontre avec un être, qu’il suppose être la *Matinta Perera*. Ils s’organisent dans un cadre narratif reprenant des éléments déjà connus : noirceur de la nuit ; solitude du narrateur ; présence renforcée de l’univers végétal forestier, et ce, bien que la scène se situe dans les faubourgs de la ville. On retiendra comme élément propre à la *Matinta Perera* sa capacité à produire, dans un temps restreint, un cycle de métamorphoses. D’abord invisible mais audible, puis identifié sous les traits d’un oiseau noir prenant une apparence humaine, les ailes étant associées à des vêtements, le fantôme sait toujours se montrer et effrayer celui qui se trouve sur sa route.

La *Matinta Perera* appartient également au registre des *bichos visagentos*, des animaux qui possèdent un visage. Comme tel, il est aussi évocateur de liminarité, d’une frontière bornée par les apparences qu’il revêt et le lieu de ses apparitions. Tantôt oiseau, tantôt vieille personne, il se manifeste dans des lieux mixtes : sur le bord d’une plage de

rivière ; à la périphérie des villes et villages où les rues tendent à se confondre avec des sentiers forestiers.

### *I.B.2. Lycanthropie cabocla*

Dans l'imaginaire *caboclo* amazonien, certaines personnes sont considérées, et donc craintes, comme dotées du pouvoir de se transformer en animaux, semant la terreur dans une rue, dans un quartier ou dans un village. Il est ainsi fréquent de supposer l'existence dans son propre voisinage de personnes possédant une telle faculté. Aux côtés de la *Matinta Perera*, personnage décrit précédemment, les métamorphoses s'incarnent dans des animaux le plus souvent domestiques, comme les chevaux, les chèvres et surtout les cochons.

Smith (*op.cit.* : 146) rapporte que certaines femmes, considérées par la communauté comme lascives, se transforment en cochons noirs de grande taille, appelés *porcas*. L'auteur recense plusieurs faits témoignant de l'errance nocturne des *porcas* dans les rues des villages *caboclos*, provoquant la peur des habitants et l'énervement des chiens. Il évoque le cas d'apparitions le long de la vallée du Tocantins, dans le haut Amazone ou encore accompagnant le cours du Xingu, dans l'État du Pará. Un témoignage rapporté à Smith (*ibid.* : 147) par un pionnier ayant accompagné la construction de la route transamazonienne dans les années 1970, mentionne la présence d'une *porca velha*<sup>258</sup> dans la ville d'Altamira, située dans le sud du Pará : « *qui avait l'habitude d'apparaître aux alentours de l'Hôtel Altamira, certaines nuits dans les années 1970. La porca était exceptionnellement haute et avait une peau d'un noir de jais couvrant un lourd corps. Un ami de l'informateur, accompagné d'une dame, marchait le long d'une rue proche de l'hôtel au plus tard de la nuit (...) lorsqu'un cochon les chargea. L'homme fuit et fut sauvé*

*par des chiens qui repoussèrent la truie pugnace. “Certaines personnes ont un tel destin”, expliqua le pionnier de la route [transamazonienne]. Les embuscades du rustique cochon se poursuivirent un certain temps, jusqu’à ce que, finalement, un homme poignarda la créature alors qu’elle se ruait sur lui. Le lendemain, une vieille femme noire fut retrouvée avec une large perforation blessant son bras. Avant que le temps ne lui vole sa beauté nubile, on prétendait qu’elle avait gagné sa vie comme prostituée. »*<sup>259</sup>

Il semble que l’existence des *porcas* dans les villes et les villages amazoniens soit devenue manifeste après les premiers contacts entre les colons portugais et les amérindiens, suite à l’introduction du cochon domestique. Les premières histoires mettant en scène les *porcas* apparaissent de manière privilégiée dans les espaces urbains, zones de contacts des populations. Des témoignages font état de l’apparition de ces truies sauvages dans la plupart des lieux de peuplement coloniaux et notamment à Belém (*ibid.*). On retrouve la description de ces *porcas* dans des régions plus isolées, parfois sous d’autres formes animales (Bezerra, *op.cit.* : 100), mais toujours à proximité des zones urbaines comme c’est le cas à l’est de l’île de Marajó.

Ces métamorphoses lycanthropiques sont souvent perçues de manière ambivalente par les *caboclos*. À la fois gardiennes de la bonne conduite amoureuse lorsqu’elles effraient sur les chemins les amants nocturnes, ces métamorphoses sont aussi regardées comme la conséquence de véritables punitions qui viennent sanctionner les avortements et

---

<sup>258</sup> Littéralement, une vieille truie.

<sup>259</sup> « *that used to appear around the Hotel Altamira on certain nights in the 1970s. The porca was exceptionally tall and had a jet-black hide covering a heavy body. A friend of the informant was walking along a street near the hotel with a lady of the evening late one night (...) when a pig lunged them. The man bolted and was saved by some dogs that chased the pugnacious sow away. “It is people who have this destiny”, explained the highway settler. Ambushes by the mischevious pig continued for some time, until finally a man stabbed the creature as it rushed him. The next day, an old black woman was found with a deep puncture wound in her arm. Before time robbed the woman of her nubile beauty, she had allegedly earned her living as a prostitute »*

certaines conduites sexuelles considérées comme d'absolues transgressions : prostitution, inceste entre des pères et leurs filles (Smith, *op.cit.* : 148).

## **II. Les entités aquatiques**

### ***II.A. Les métamorphoses amphibies***

Nombreux sont les êtres hybrides appartenant au bestiaire fantastique *caboclo* dont la présence hante les paysages aquatiques amazoniens. Nous choisissons de présenter deux de ces monstres dont la métamorphose, rendue possible par un enchantement, leur confère un caractère amphibie, véritable état liminaire.

#### ***II.A.1. La Cobra Grande ou le Grand Serpent***

La maille fluviale, le réseau des rivières, l'enchevêtrement des bras qui séparent ou parfois unissent des morceaux de terre, l'ensemble de cet univers amphibie a pour maître et créateur le plus grand des êtres fantastiques. Les *caboclos* attribuent ainsi volontiers la naissance ou l'entretien de certains cours d'eau par le drainage effectué par le corps du Grand Serpent, les méandres épousant alors les courbes et les nœuds provoqués par la reptation aquatique de l'animal : « *Dans le hamac, le Colonel Coutinho commença à affirmer que les véritables dragueuses du fleuve sont les grands serpents, les mères de ces mêmes fleuves. Qu'un serpent meure, fuie ou se déplace et le fleuve sèche. Le fleuve disparaît. De nombreux caboclos ont déjà été témoins de la lutte de deux mères du fleuve.*

*Après s'être battue, celle de Arari perdit les forces nécessaires à l'entretien du fleuve* »<sup>260</sup>  
(Jurandir, *op.cit.* : 204).

L'idée de l'existence d'un grand serpent aquatique est partagée par de nombreux groupes humains amazoniens. Lévi-Strauss (1964 et 1966), s'appuyant notamment sur les travaux de collecte réalisés au début du siècle par Tastevin (1925), rend compte de la diversité de la présence de la *Cobra Grande* ou *Boyusu*, ainsi nommé par Tastevin. Il s'agit d'un grand serpent aquatique, identifié comme « *serpent arc-en-ciel* », tantôt à l'origine de la couleur des oiseaux chez les Arawak (Lévi-Strauss, 1966 : 309), tantôt à l'origine de la peinture polychrome et de la poterie peinte (*ibid.* : 329).

Le *Boyusu* est également parfois rendu responsable de certaines tempêtes : « *Gardez-vous (...) de laisser votrealebasse renversée dans le canot : le glouglou que fait l'eau en sortant de dessous laalebasse quand l'eau y rentre, a le don de faire venir le Boyusu (grand serpent aquatique) qui se présente immédiatement (...)* Il ne faut pas jeter du piment à l'eau, ni de tucupi (jus de manioc) pimenté, ni de restes de nourriture assaisonnée de piment. Le Boyusu ne manquerait pas de soulever les flots, d'amener un orage, et d'emporter le canot. » (Tastevin, *op.cit.* : 173). Ces tempêtes et ces pluies causées par le serpent seraient le résultat de sa fureur provoquée par la présence de piment dans ses yeux.

Il est difficile d'obtenir avec précision une estimation de la longueur du corps du serpent. Les *caboclos* parlent pourtant de plusieurs centaines de mètres (Smith, *op.cit.* : 63). D'autres témoignages, comme celui d'Alfredo Barbosa, sont plus modestes et évoquent des serpents plus petits : « (...) environ 25 mètres, 30 mètres de long ou plus. On voit seulement la partie émergée, et il y a tout le reste, au fond, tout ce qui pèse très lourd,

---

<sup>260</sup> « Coronel Coutinho na rede começou a afirmar que as verdadeiras dragas dos rios são as cobras grandes, mães dos mesmos rios. Quando uma cobra morre ou foge ou se muda, o rio seca, o rio desaparece.

*des monstres de 40 mètres. Ils sont très grands, ils n'arrêtent pas de croître.* »<sup>261</sup> Les plus grands serpents amazoniens comme le *sucuriju* (anaconda) ou les grands boas atteignent parfois plus de douze mètres pour les premiers et autour de huit mètres pour les plus grands spécimens des seconds, appelés *jiboias* [*Boa constrictor*].

Le mot “*jiboia*” est un terme générique désignant au Brésil toutes les espèces de serpents constricteurs comme les boas. Quant à ses dérivés sémantiques, comme les dénominations “*boiúna*” ou “*boiaçu*”, ils caractérisent l’animal imaginé – ces deux appellations étant construites à partir de la contraction de “*jiboia*”, espèce identifiable zoologiquement, et du suffixe *nhéengatu*, “*una*”, vocable indiquant la noirceur, l’obscurité<sup>262</sup> (Smith, *op.cit.* : 64).

Les deux documents iconographiques suivants nous aide à nous représenter la taille naturelle et imaginaire de ces ophidiens relativement à celle des hommes :

---

*Muitos caboclos já assistiram à luta de duas mães do rio. A do Arari tinha brigado, perdera as forças para conservar o rio »*

<sup>261</sup> « (...) 25 metros, 30 metros de comprimento ou mais. A gente só vê a parte que vem em cima da água, fora o que vem no fundo que pesa muito, monstros de 40 metros. É muito grande, cresce mesmo.

<sup>262</sup> On pourrait alors traduire le mot “*boiúna*” par le “boa noir”. Quant au “*boiaçu*”, il se forme sur la même racine et sur le suffixe *nhéengatu* “*açu*” signifiant l’hypertrophie, il s’agit alors de l’équivalent du portugais “*Cobra Grande*”, littéralement “Grand Serpent”.



Figure 12 : Un trophée de chasse. Auteur et origine inconnus



Figure 13 : Représentation de la Cobra Grande au festival de Parintins<sup>263</sup>

L'envergure colossale de l'animal fantastique est à apprécier selon la dimension de la rivière ou du bras du fleuve dont il a fait son domaine. C'est cette démesure qui

---

<sup>263</sup> Cette photo est tirée du site <http://parintins.com>, spécialisé dans la divulgation d'une fête populaire souvent présentée comme le « carnaval » amazonien. La ville de Parintins est située dans l'État de l'Amazonas, en aval de Manaus. Chaque année au mois de juin, un concours est organisé sur une thématique régionale : deux groupes s'affrontent et proposent un défilé accompagné d'une chanson, appelée *toada*. La plus significative des représentations remporte le prix.

ressurgit lorsque les *caboclos* évoquent le souvenir des rencontres avec ces monstres lors de leurs déplacements sur le réseau fluvial amazonien.

Les témoignages recueillis (Orico, 1975 ; Bezerra, 1985 ; Smith, *op.cit.*) nous livrent plusieurs représentations de l'aspect physique du monstre. Il est décrit comme un animal extrêmement rapide, dont les écailles apparaissent noires ou dorées, ses yeux sont souvent comparés par leur taille et par l'intensité de la lumière qu'ils dégagent à des phares de voitures. Sa présence est parfois révélée par une forte odeur de poisson. Certains le décrivent enfin avec deux cornes surmontant sa tête. Voici de quelle manière le poète Raul Bopp (*apud*. Orico, 1975 : 139-140) met en scène sa présence dans les eaux amazoniennes :

*“Axi Cumpadre  
Arrepare uma coisa :  
Lá vem um navio  
Vem-que-vem-vindo depressa todo alumiado  
Parece feito de prata...  
– Aquilo não é navio Cumpadre  
– Mas os mastros... e as luises...e o casco dourado ?  
– Aquilo é Cobra Grande : Conheço pelo cheiro  
– Mas as velas de pano branco embojadas de vento ?  
– São mortalhas de defuntos que eu carreguei : conheço pelo cheiro  
– E aquela bujarrona bordada ?  
– São camisas das noivas da Cobra Grande : Conheço pelo cheiro  
Eh Cumpadre...  
A visagem vai se sumindo pras bandas de Macapá  
Neste silêncio de águas assustadas  
Parece que ainda ouço um “ai ai” se quebrando no fundo da noite  
Quem será desta vez a moça noiva que vai lá dentro soluçando*

*Encerrada naquele bojo de prata ?*<sup>264</sup>

Le poème résume en quelques lignes, en les transformant parfois, la plupart des caractéristiques inhérentes, généralement attribuées aux *Cobras Grandes*, les grands serpents fantastiques amazoniens.

Il nous présente un être rapide dont le regard lumineux transperce la nuit et dont le sillage laisse une forte odeur de marée. Les effluves de poisson émanant du serpent semblent son trait le plus caractéristique : si on pouvait douter de sa présence et le confondre avec un navire, sa seule odeur suffirait à attester sa présence. Cette odeur justifie par ailleurs la crainte de la rencontre de la *Cobra Grande* : « *Un jour on a traversé pour jouer au foot, là-bas, de l'autre côté. On n'avait pas de canot, tu te rappelles ? Et nous voilà tous en train de traverser la rivière. Arrivé au milieu, on a commencé à sentir une odeur de pitiú très forte. Certains ont eu peur, étaient effrayés, et d'autres les ont aidés et tout le monde a réussi à traverser. Rien n'est arrivé, seulement l'odeur de pitiú très forte. Et les gens racontent que quand le pitiú est très fort, c'est de lui qu'il s'agit, du grand serpent* »<sup>265</sup> (témoignage de Castro).

On se souvient<sup>266</sup> que certains aliments considérés comme susceptibles de provoquer l'empoisonnement sont caractérisés comme *reimosos*. Parmi ceux-ci, les aliments accompagnés d'une forte odeur de marée (poissons, caïmans) sont qualifiés de

---

<sup>264</sup> « Oh Compère ; Fais attention ; Là-bas vient un navire ; À toute vapeur et tout illuminé ; Il semble d'argent... ; – Ceci n'est pas un navire mon compère ; – Mais les mâts... et les lumières... et la coque dorée ? ; – C'est le Grand serpent : je le reconnais à son odeur ; – Mais les voiles de tissu blanc gonflées par le vent ? ; – Ce sont les suaires des défunts que j'ai portés : je le reconnais à son odeur ; – Et ce foc tout cousu ? ; – Ce sont les chemises des fiancées du Grand Serpent : je le reconnais à son odeur ; Eh oui Compère... ; L'apparition s'en va vers Macapá ; Dans le silence des eaux effrayées ; Il semble que j'entende un "ai ai" faisant écho dans le fond de la nuit ; Qui donc cette fois sera la jeune fille pleurant là-dedans ; Emprisonnée dans cette panse d'argent ? ».

<sup>265</sup> « *Uma vez nós travessamos aqui para jogar bola, lá do outro lado, não tinha canoa, tu tava nesse dia ? Nós tudo atrevessamos o rio aí. Só que chegou no meio do rio, o pessoal começaram a sentir um cheiro de pitiú muito forte. Aí teve uns que se apavoraram, ficaram com medo, mas aí, uns foram dando a força e todo mundo conseguiu atravessar. Mas não aconteceu nada, foi só aquele cheiro de pitiú muito forte. Então, o pessoal diz que quando o pitiú é muito forte, é dela né, da cobra* »

“*pitiu*”<sup>267</sup>. Il convient alors de les laver soigneusement en les salant et les passant au citron afin qu’ils perdent ce *pitiu*. Les témoignages recueillis sur notre terrain *marajoara* s’accordent pour associer cette odeur à la présence de la *Cobra Grande* : lorsqu’elle passe, elle laisse une trace olfactive immédiatement reconnaissable. Cette lumière dégagée par ses yeux, immanente à l’iris du grand serpent, et non reflétée comme c’est le cas chez ceux des animaux nocturnes, associée à l’odeur du monstre et aux vagues<sup>268</sup> produites par l’étrave de son cou, suffisent à provoquer l’effroi et la stupeur des *caboclos* embarqués la nuit sur leurs canots : « *quand le serpent laisse échapper ce pitiu c’est qu’il est en train de nous étourdir. Le serpent exhale le pitiu pour étourdir. Par exemple, si je me moque du serpent, ou si je me décide à vouloir ceci ou cela, le serpent lâche ce pitiu. Et les animaux qui sont là à attendre, qui sont au fond, ou bien ils me mangent ou bien ils m’enchangent (...) Et aucun poisson n’a ce type de pitiu, le pitiu de serpent ressemble au pitiu que laisserait une eau contaminée par des poissons pourris. Et encore, cela donne plus la nausée, cela fait mal à la tête. Je n’aime pas voir le pitiu de serpent car il est très puissant. Mais si on s’écarte de l’endroit, cela passe* »<sup>269</sup> (Dona do Carmo). La sensation olfactive du *pitiu* dégagé par le serpent, associée à la vision de ses yeux lumineux, déclenche un état de terreur, de stupéfaction et d’indisposition (nausées, migraines) chez les témoins de l’apparition, deux symptômes récurrents de la nosographie de la confrontation entre le monde des hommes et le domaine de la surnature. Nous considérons

---

<sup>266</sup> Se reporter à la note 224.

<sup>267</sup> Voir la description de Waldelúcio de cette odeur en annexe VII.

<sup>268</sup> Ces vagues qui retournent les embarcations, dévastent les berges et submergent les habitations riveraines, ne sont pas sans rappeler le phénomène du mascaret ou *pororoca*, particulièrement puissant dans les fleuves où l’influence océanique des marées se ressent (se reporter au chapitre deuxième).

<sup>269</sup> « *a cobra quando solta aquele pitiu é porque ela está mundiando. Ela pitia para mundiar. Vamos dizer, se eu fizesse pouco dela ou eu me agradasse de querer dali, eu ia soltar aquele pitiu. Os bichos que estavam lá à espera, que tavam no fundo, ou iam me comer, ou iam me encantar (...) Não tem peixe que pitia assim, aquela água pitiu de peixe podre, assim pitia o pitiu da cobra. Ainda pitia mais enjoado, porque doi a cabeça da gente. Eu não gosto de ver o pitiu de cobra, é muito forte. A gente saindo de lá, de perto passa.* »

la peur comme une émotion. Comme toute émotion au sens premier<sup>270</sup>, elle ankylose. La frayeur provoquée par l'apparition du grand serpent paralyse et stupéfie une personne désormais ouverte au monde de la surnature et à l'imprégnation de l'altérité, à la perte de son identité. Cette frayeur se rapproche de la peur effractante telle qu'elle fut décrite par Deshayes (*ibid.*) : « *Cette frayeur est perçue comme une substance qui « effracte » la personne. Cette substance est souvent assimilée directement ou indirectement à un esprit qu'il convient de ne pas laisser pénétrer dans le corps. Elle est parfois elle-même considérée comme un être, certes non-humain.* »

Le poème s'achève sur une plainte d'une jeune femme entendue par les témoins provenant du ventre du Grand Serpent. Cette jeune fille appartient semble-t-il au groupe de demoiselles enlevées par le monstre. Nous trouvons dans cette scène finale de l'emprisonnement deux éléments récurrents dans le mythe amazonien de la *Cobra Grande*. Il s'agit tout d'abord de l'enlèvement, souvenir de la capacité du Grand Serpent à séduire les jeunes filles, telle qu'elle était décrite dans le mythe du *Cobra Norato* auparavant évoqué. Cet épisode de l'enlèvement fait également écho au voyage de certains *caboclos* vers le monde enchanté submergé, après avoir été séduits et invités. C'est donc le ravissement dans toute son acception qui est ainsi narré dans le poème : la rencontre avec le monstre fluvial est déterminée à la fois par la fascination suscitée par le serpent et par la séquestration imposée à ses victimes dans un autre monde.

C'est souvent lors de l'hivernage, lorsque l'ensemble du réseau hydrographique connaît ses plus hautes crues, et après le crépuscule, que ces grands serpents apparaissent le plus volontiers. Bezerra rapporte un témoignage recueilli auprès de Seu Duca

---

<sup>270</sup> « *Que, dans le passé, on ait considéré l'émotion comme un mouvement collectif d'un corps social troublé me paraît intéressant et témoigner d'un passé où ces émotions étaient perçues comme venant de la personne pour la bloquer dans son mouvement (é-motion). Les émotions auxquelles je fais allusion sont donc des affects débordants de frayeur, de colère, de surprise, etc. La liste n'est pas close : il s'agit de qualifier leur*

(*op.cit.* : 76) détaillant sa rencontre avec une *Cobra Grande* : « *C'est un énorme serpent qui vit dans les grands et moyens fleuves, où il peut vivre sous la berge et sort rarement (...). C'est seulement au plus fort de l'hivernage, lorsque l'hiver devient de plus en plus fort, et que les pluies sont constantes et fortes, qu'il apparaît...* »<sup>271</sup>.

Deux explications de la naissance de ces grands serpents sont généralement avancées par les *caboclos*. La première caractérise une aberration naturelle dont seraient victimes certains spécimens des plus grandes espèces de serpents. Parmi les grands serpents constricteurs, certains boas et anacondas grandiraient démesurément, leur taille et leur poids les empêcheraient alors de vivre sur la terre ferme. Les animaux devenus monstrueux par leur grandeur recherchent alors l'eau des fleuves et des rivières pour y poursuivre leur développement spectaculaire : « *si on ne les tue pas ou s'ils ne meurent pas, ils grandissent (...). Ici, il y en a dans les rivières. Grâce à Dieu, ces fleuves sont grands et profonds pour nous cacher ces monstres. Si on voyait un de ces grands serpents sur la terre... Il devait tout détruire, seule l'eau peut le supporter et le cacher* »<sup>272</sup> (témoignage d'Alfredo Barbosa). D'après José, « *elle grandit sur le sec puis descend vers le fleuve. Quand elle est grande, elle descend vers le fleuve.* »<sup>273</sup> Selon Castro, « *elles descendent, elles viennent des forêts. Elles grandissent et descendent vers le puits.* »<sup>274</sup>. Le grand serpent est terrestre avant d'être aquatique.

---

*nature qui ressemble à une effraction de la personne et leur force puisque la personne ne peut les contenir.* » (Deshayes, 2002 : 9)

<sup>271</sup> « *Ela é uma cobra enorme que habita os grandes e médios rios, onde possa viver sob a ribanceira, dificilmente sai (...). Somente durante a força da internada, isto é quando o inverno começa com muita força e as chuvas são constantes e forte, ela aparece ...* »

<sup>272</sup> « *Se não matarem ou ela não morrer, cresce (...). Ai no rio tem. Graças a Deus que tem esses rios grandes, fundos pra gente não ver esses monstros. Se a gente vê uma cobra na terra né... Devia fazer muito dano, só mesmo a água pra suportar e esconder elas mesmo.* »

<sup>273</sup> « *ela cresce no seco e desce pro rio. Depois que ela tá grande ele desce pro rio* »

<sup>274</sup> , « *elas descem, elas vêm das matas. Elas se criaram e desceram pro poço* »

L'autre explication reprend la thématique de l'enchantement, telle qu'elle est mise en place dans le mythe panamazonien du Serpent Norato présenté dans le chapitre précédent. L'enchantement d'un homme ou d'une femme se décline sur le mode de l'imprégnation de la victime. Cette imprégnation peut être la conséquence d'un regard, d'un effleurement ou, pour ce qui concerne les femmes, le résultat d'une fécondation par l'être fantastique.

De nombreux mythes<sup>275</sup> mettent en scène des femmes ayant pour amant un serpent. Certaines sont parfois fécondées après un rapport sexuel entretenu avec un ophidien, tandis que d'autres le sont après que le sang du serpent (chassé et tronçonné par exemple) s'écoule sur leur corps, les contaminant ainsi par simple contact ou les pénétrant. Ces deux modes de fécondation provoquent les mêmes effets tératogènes. En Amazonie, le sang est fréquemment considéré comme un liquide fertile, procréateur, ou au moins associé à la procréation. Bolens (*op.cit.* : 52) rappelle un mythe *tariana* décrivant l'origine des hommes : « *un morceau de tonnerre troua le ciel ; du sang se mit à couler, dont les caillots, séchés, devinrent les premiers hommes* ».

Pour protéger les femmes d'une fécondation par le sang, il convient de chercher à éviter le contact entre les chairs sanguinolentes d'animaux fraîchement abattus et des femmes. Dans le large éventail d'attitudes et de précaution mis en place en Amazonie, les *Tucano* chercheront à « *débarrasser la viande de son sang [en la faisant] bouillir ou [en la faisant] fumer jusqu'à ce qu'elle soit parfaitement sèche* » (Hugh-Jones, *op.cit.* : 140). Les *Piaroa* s'efforceront de transformer la viande en végétal afin qu'elle ne féconde pas les femmes (*ibid.*). Soulignons également que les *Barasana* (*ibid.*) associent le fleuve à la naissance des premiers humains : c'est en effet dans les eaux d'une rivière qu'un anaconda vomît les ancêtres des *Barasana*. Le sang ne peut ici contaminer les eaux fécondes de la

rivière sans risquer de provoquer la naissance d'un monstre, comme l'atteste l'histoire racontée par les *Barasana* sur la naissance de Warimi, avorton monstrueux sorti de l'utérus sanglant de sa mère, auparavant fécondée par un serpent : « *La mère des Jaguars leur demanda qu'ils cuisinent les entrailles de Meneriyo à part. Elle emporta les organes à la rivière pour les nettoyer. Elle ouvrit l'utérus et vit un enfant mâle. Il sauta hors de sa main et plongea dans l'eau* »<sup>276</sup> (Hugh-Jones, 1979 : 277).

Les précautions en usage en Amazonie destinées à éviter tout contact entre le sang, liquide à la potentialité reproductrice, et des êtres dont la nature – biologique pour les femmes, mythologique pour les serpents – est féconde, et à l'éloigner d'un élément que les mythes considèrent comme fertile<sup>277</sup> (l'eau), sont autant d'efforts de se protéger de l'hybridité, du monstrueux, du liminaire. Nous nous rappelons que, comme dans les exemples précédents, ces conduites interviennent chez les *caboclos* et rythment le quotidien des femmes indisposées, gravides ou parturientes afin d'écartier toute potentialité de tératogénèse.

## II.A.2. Le Boto

« *Dois pescadores, de Vigia sacudiram  
três arpões de inajá num vulto de homem que  
freqüentava certa casa na margem do rio. O  
homem fugiu e deitou-se à água.*

---

<sup>275</sup> Se reporter par exemple à Lévi-Strauss (1964 : 111-112 ; 132).

<sup>276</sup> « *The Jaguars' mother asked them for Meneriyo's viscera to boil separately. She took them down to the river to wash them. She opened the womb and saw a male child. He jumped out of her hand and into the water* »

<sup>277</sup> Remarquons que l'idée de la fertilité de l'eau associé au serpent, considéré comme principe fécond, n'est pas propre à l'Amazonie. Turner (1990 : 120) cite un mythe *Ashanti* du Ghana recueilli par Rattray : « *Un jour le python leur demanda s'ils n'avaient pas de descendance, et comme il lui était répondu qu'ils n'en avaient pas, il dit qu'il ferait en sorte que les femmes soient enceintes. Il ordonna aux couples de se tenir debout face à face, puis il plongea dans la rivière, remonta à la surface et aspergea leur ventre d'eau en prononçant les mots kus, kus (...); puis il leur ordonna de rentrer chez eux et de coucher ensemble.* »

*No outro dia boiava um grande boto com  
três arpões de inajá fincados no dorso.* »<sup>278</sup>

(José Carvalho *apud*. Gray Caldas, *op.cit.* : 127).

Les *botos* sont des cétacés d'eau douce de la famille des delphinidés. Deux espèces principales vivent dans les eaux de l'Amazonie brésilienne. Le dauphin gris, connu localement sous le nom de *tucuxi* [*Sotalia fluviatilis*] est réputé pour aider les pêcheurs et tous ceux qui empruntent les cours d'eau à les préserver des épaves et à identifier les lieux propices à l'activité halieutique. Le dauphin rose [*Inia geoffrensis*], appelé en Amazonie brésilienne *boto vermelho* (*boto* rouge), *boto branco* (*boto* blanc), *boto malhado* (*boto* musclé) ou constitue la seconde espèce<sup>279</sup>.

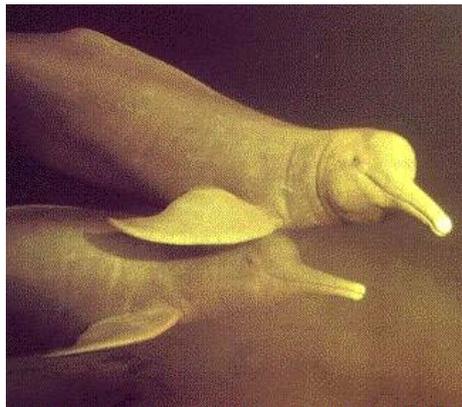


Figure 14 : *Inia Geoffrensis* (cliché de Jacques Cousteau)

Plus grand que le premier, ce cétacé bicornu est généralement craint par les *caboclos* qui voient en lui un être enchanté séducteur des habitants des rives des fleuves, les *botos* mâles ravissant les femmes, les *botas* femelles charmant les hommes : « *le boto*

---

<sup>278</sup> « Deux pêcheurs de Vigia lancèrent trois harpons en *inajá* [*Pindarea concinna*] sur la silhouette d'un homme qui fréquentait une certaine maison sur la berge du fleuve. L'homme s'enfuit et s'allongea dans l'eau. Le lendemain flottait un grand *boto* qui avait trois harpons d'*inajá* fichés dans son dos. »

<sup>279</sup> Les dauphins du genre *Iniidae* peuplent exclusivement les bassins des fleuves Amazone [*Inia geoffrensis*], Orénoque [*Inia geoffrensis humboldtiana*], Guaviare et Beni [*Inia boliviensis*]. Ils appartiennent à la famille des *Platanistoidea* dont on retrouve des espèces sur la côte atlantique de

*rouge se joue de nous ; il retourne le canot et tout le monde meurt noyé. Mais le boto tucuxi est l'ami de l'homme et peut nous sauver* »<sup>280</sup> (apud. Slater, *op.cit.* : 61). C'est à cet être panamazonien et polymorphe, capable de séduire et de ravir les riverains, personnage récurrent de la littérature sud-américaine<sup>281</sup>, que nous allons désormais nous intéresser.

D'après Lévi-Strauss (1966 : 169-170), plusieurs mythes amérindiens attestent de l'existence de séducteurs aquatiques dans l'ensemble du monde amazonien. Ces récits les mettent notamment en scène sous la forme de loutres, de grenouilles ou de dauphins. Ces êtres fantastiques sont pourtant dotés d'une personnalité ambivalente. Selon certains, le *boto* pouvait ainsi prendre l'aspect d'une « *femme merveilleusement belle, qui attirait les jeunes gens du côté de l'eau. Mais si l'un d'eux se laissait séduire, elle le saisissait par la taille et l'entraînait au fond.* » Selon un mythe *baré* (Lévi-Strauss, *ibid.*), le dauphin assume parfois « *une fonction diamétralement opposée* » (*ibid.*) en ramenant « *à des proportions plus modestes le pénis du héros, démesurément enflé par les morsures de la vermine qui avait élu domicile dans le vagin d'une séduisante vieille femme* » (*ibid.*). D'après ces deux exemples, ils apparaissent responsables, sous leur forme féminine, de la séduction et du ravissement des hommes, les écartant ainsi de toute activité sexuelle avec

---

l'Uruguay, dans les grands fleuves indiens (Gange, Indus et Brahmapoutre) et dans le fleuve Yangtze en Chine (apud. Slater, 1994 : 63).

<sup>280</sup> : « *o boto vermelho malina da gente ; faz a canoa virar e todo mundo morre afogado. Mas o boto tucuxi é o amigo do homem e até salva a gente* »

<sup>281</sup> Le Péruvien Mario Vargas Llosa est un des auteurs intégrant les facéties amoureuses du *boto* et ses pouvoirs séducteurs à son œuvre. Voici une citation extraite de *Pantaleon et les Visiteuses* (1999 : 92-93), roman dans lequel le capitaine Pantaleon expérimente sur lui-même les vertus de la graisse de *boto*. Le personnage rapporte les remarques et les conclusions suivantes : « dans toute l'Amazonie il existe la croyance selon laquelle la variété rouge du dauphin (poisson-dauphin des fleuves amazoniens) est un animal d'une puissance sexuelle considérable, celle-là même qui le pousse, avec l'aide du démon ou des esprits malins, à enlever toutes les femmes qu'il peut afin de satisfaire ses instincts, en prenant pour ce faire une forme humaine si virile et si séduisante qu'aucun être féminin ne lui résiste. Qu'à cause de cette croyance il s'en est généralisée une autre, selon laquelle la graisse du dauphin accroît l'élan viril et rend l'homme irrésistible pour la femelle, ce pourquoi c'est un produit extrêmement demandé dans les boutiques et marchés. » Après avoir pris tous ses repas préparés pendant une semaine à base de graisse de dauphin par sa femme, le personnage se verra prisonnier d'un appétit sexuel insatiable.

les femmes de la communauté. Quant aux *botos*, sous leur forme masculine, ils sont aussi à l'origine du retour des hommes vers le giron des femmes de la communauté.

Cette ambivalence se retrouve aujourd'hui fusionnée dans une pratique *cabocla* consistant en l'utilisation de certains organes du cétacé : les yeux, les dents, tout comme le pénis des mâles et l'utérus des femelles, sont fréquemment utilisés par les *caboclos*. Ces derniers croient en effet volontiers que leur usage confère un pouvoir de séduction irrésistible. Selon certains *caboclos*, les *botos* sont dotés d'« un fort pouvoir d'attraction. Celui qui possède son œil, obtient la femme qu'il désire. Et c'est la même chose avec la bota [la femelle du boto]. Aucun homme n'y résiste »<sup>282</sup> (apud. Slater, *op.cit.* : 82). Ces organes sont séchés puis débités en plusieurs morceaux avant d'être réduits en poudre ou mis à macérer dans une solution d'alcool inodore ou parfumée. Ils sont alors utilisés sous forme de *banhos* (bains) ou de *cheiros* (sortes d'eaux de Cologne). On trouve d'ailleurs ceux-ci sans aucune difficulté sur les marchés de Belém ou dans les boutiques proposant potions, charmes et autres philtres : « Ils vendent aussi les yeux. Pour attirer la femme. On commande la préparation et ça attire n'importe quelle femme. Le sac [utérus] de la bota, la femme qui veut plaire à un homme, elle le râpe et se le met au-dessus [de son sexe], pour être séduisante, pour que l'homme soit séduit par elle, pour qu'il ne la quitte pas. La verge séchée du boto, le type la râpe et la met au moment où il a une relation sexuelle avec la femme, il le met sur son membre et il n'y a plus rien à faire. Elle ne le lâche plus jamais. C'est à ça que servent l'œil, le sac, la verge séchée du boto. »<sup>283</sup>. L'efficacité de ces remèdes réside dans le détournement des organes des dauphins, censés concentrer leur

---

<sup>282</sup> « muita cagila. Quem pega o olho dele, consegue a mulher que quiser. A mesma coisa com a bota. Não tem homem que resista »

<sup>283</sup> « Eles vendem os olhos também. Pra atrair a mulher. Manda preparar e atrai qualquer mulher. A bolsa da bota, a mulher quer se agradar do homem, ela raspa e coloca em cima para se agradar, pro homem se agradar dela, pra não deixar ela. O vergalho do boto, o cara raspa e põe na hora que ele vai fazer o sexo com a mulher, coloca no membro dele e ali não tem jeito mais. Nunca ela larga ele. Por isso é que tem dado o olho, a bolsa da bota, o vergalho do boto »

pouvoir de séduction. En utilisant ces charmes, les *caboclos* pensent s'approprier ce pouvoir qu'ils emploient afin de plaire aux femmes ou aux hommes désirés. Ils usurpent ainsi la qualité de séduction inhérente aux *botos* et les empêchent d'exercer leur habileté au ravissement contre les membres de leur propre communauté.

La séduction est un des principes premiers fondant l'existence des *botos*. Nimuendaju (*apud*. Lévi-Strauss, *op.cit.*) nous rapporte un mythe *shipaia* affirmant que les dauphins sont les descendants d'une femme adultère et de son amant, transformés en cétacés par le mari les découvrant collés l'un à l'autre après un rapport prolongé. L'attraction partagée par la femme et son amant qui préexistait au rapport sexuel prend une proportion démesurée en les maintenant unis de manière forcée, marque excessive d'une trahison se soldant par la transformation des amants en dauphins.

Dans le monde *caboclo* d'aujourd'hui, on insiste toujours autant sur l'attraction suscitée par les *botos*. Peu importe si ceux-ci sont des mâles ou des femelles. Les premiers apparaissent volontiers sous les traits d'hommes inconnus à la peau plutôt claire. Ils sont généralement décrits comme puissamment parfumés, élégamment vêtus d'un costume blanc, leur tête surmontée d'un chapeau. Les parfums utilisés par les *botos* métamorphosés sont destinés à masquer la forte odeur de marée qui les accompagne. Comme les *cobras grandes* et certains aliments *reimosos*, les dauphins, sous leur forme humaine, laissent dans leur passage un *pitiu* exacerbé qui, s'il n'était pas dissimulé, suffirait à trahir leur présence. Le port du chapeau sert également à limiter la diffusion de cette odeur de poisson exhalée par l'évent du cétacé transformé, sa métamorphose étant incomplète. Les *botos* se montrent dans les bals ou rendent visite nuitamment aux jeunes filles qu'ils séduisent et qu'ils fécondent : « *c'est quand la fête s'est terminée, vers trois heures du matin, tout le monde aperçut ce bel homme debout sous le bananier au clair de lune – aussi blanc que du tapioca ! C'est alors qu'il descendit vers le fleuve. Le père de la jeune*

*filles restait planté là mais ne vit personne passer. Car il était déjà à la maison de l'homme ! "Cet animal va se retrouver dans le hamac de ma fille" dit-il lorsqu'il se rendit compte. Il prit son harpon et se rua vers sa maison. Mais quand il franchit la porte, le boto sortait par la fenêtre. Il n'y avait rien à faire. Neuf mois ont passé, et la jeune fille a souffert pour avoir l'enfant. C'est un petit dauphin parfait qui naquit, parfait ! – j'ai vu ce petit dauphin avec ces yeux.* »<sup>284</sup> (témoignage de Dona Marina recueilli par Slater, *op.cit.* : 265). Ces satyres fluviaux, ces faunes des eaux amazoniennes, prennent parfois l'apparence physique des maris absents pour féconder leur femme qui tombe malade, maigrit et jaunit<sup>285</sup>, et peut alors en mourir.



Figure 15 : La métamorphose du boto vue par Antônio Elielson Sousa da Rocha

---

<sup>284</sup> « *ai, quando a festa acabou-se, lá pelas três horas da madrugada, todo mundo viu aquele homem bonito de pé por debaixo da bananeira no luar – um tapioca de branco, ele ! Ai foi descendo para o rio. O pai da menina ficou lá esperando, não viu ninguém passar. Pois ele já tinha ido para a casa do homem ! "Aquele bicho vai parar na rede da minha filha," ele disse quando se deu conta. Ai, pegou a zagaia, correu para a casa. Mas quando chegou na porta, o Boto já vinha saindo da janela. Não tinha jeito não. Passaram nove meses, então a mulherzinha deu a dor para ter criança. Nasceu um boto perfeito, mas perfeito ! – vi aquele botinho com esses olhos* »

<sup>285</sup> Les symptômes, conséquences du rapprochement avec un *boto*, sont assez proches de ceux qui accompagnent les hépatites ou les crises de paludisme : faiblesse, jaunissement, amaigrissement et vomissements.

Quant aux hommes *caboclos*, ils succombent avec facilité à l'attraction des femelles, des *botas*. Il s'agit alors d'un intérêt sexuel avoué, les hommes exprimant que le plaisir qui accompagne le coït avec une *bota* est sans commune mesure : « on dit qu'avec la *bota* c'est mieux qu'avec sa femme »<sup>286</sup> (*ibid.* : 85). D'autres pensent que certains cherchent à avoir des rapports avec des *botas* vivantes, relâchées après une sorte de viol rituel : « ils la harponnent, font le truc avec elle et la laisse. Et le type devient irrésistible, n'est ce pas ? Je ne sais pas comment le dire en bon portugais, mais quand il va avec sa femme, elle ne peut plus s'en passer »<sup>287</sup> (*ibid.* : 87). Une fois l'acte sexuel consommé, l'amant se retrouve imprégné de ce pouvoir de séduction et de plaisir qui laissera ses futures maîtresses incapables de le quitter. Les rapports sexuels entre les hommes et les *botas* ne sont cependant pas exempts de tout danger, ils peuvent mener les hommes à un épuisement physique extrême, à des troubles mentaux et parfois même à la mort (Smith, *op.cit.* : 90) : « on dit que l'homme qui a un rapport avec elle meurt de jouissance »<sup>288</sup> (*apud.* Slater, *op.cit.* : 85). Un des personnages du roman Marajó, écrit par Dalcídio Jurandir (*op.cit.* : 81), explique ainsi le pouvoir de séduction de la jeune Ormindá par son origine : « On raconte que Ormindá fut trouvée sur la plage. Elle n'est pas née de la vieille Felismina. Ormindá est née de la mère de l'eau (...) –Oui, monsieur Calilo, Ormindá est comme une *bota*. Et le *caboclo* commença à expliquer, alors qu'il creusait, que la *bota* ressemblait à une femme. Lorsqu'une est morte sur la plage, le *caboclo* ne peut fuir de la tentation. –Et oui, monsieur Calilo. C'est trop bon, si bon que cela tue. Il n'y a pas de femme pareille. Cela tue. C'est un sable mouvant affamé. On a arraché une

---

<sup>286</sup> : « dizem que a bota é melhor do que a própria mulher »

<sup>287</sup> « arpoam ela, fazem o serviço com ela, depois largam. O cara fica gostoso, né ? Não sei como lhe dizer em português clássico, mas quando ele vai com a mulher, ela não tem condições de deixar o cara »

<sup>288</sup> « dizem que o homem que transa com ela morre de gozo »

*fois un pêcheur d'une bota morte sur la plage. Il était presque mort. Cela tue, monsieur Calilo. »*<sup>289</sup>

La présence des *botos* est fréquemment articulée à l'existence d'un monde dont les *caboclos* sont exclus : « *c'est alors qu'est apparu sur la rive un jeune garçon très beau. C'était un Boto, n'est ce pas ? Mais sous une forme d'homme, un homme très beau. Il voulait que j'aïlle au fond avec lui. Il voulait que je sois sa femme, il disait qu'il me donnerait beaucoup de richesse, beaucoup de bonnes choses pour moi. Qu'il habitait dans une très belle maison, n'est ce pas ? Qu'il était une sorte de comte (...) et je voulais, j'aurais voulu. Mais mes enfants étaient encore trop petits et pour moi ce n'était pas possible (...) »*<sup>290</sup> (*apud. Slater, ibid. : 278*). Dans ce témoignage, le *boto* possède de nombreux attributs qui le rendent étranger à la narratrice<sup>291</sup> : son statut et ses biens sont les marques irréductibles qui séparent la femme charmée<sup>292</sup> de son séducteur.

Un autre récit établit un lien explicite entre les périodes sombres de la colonisation, et du travail forcé qui l'accompagna, au *boto*, identifié comme l'avatar des maîtres d'antan : « *écoute, je crois que le Boto, il est comme ces anciens patrons (...), certains étaient très méchants. Celui qui ne leur vendait pas le caoutchouc, ils demandaient à leurs hommes de main de le pendre au soleil de midi. Il y en avait un, un certain Seu Geraldo, qui ordonnait aux enfants de monter sur le goyavier. Puis il leur tirait dessus et les tuait.*

---

<sup>289</sup> « *Contavam que Ormindá foi achada na praia. Não nasceu da velha Felismina. Ormindá nasceu da mãe d'água (...) –Seu Calilo, Ormindá é como bota. O caboclo começou a explicar enquanto cavava, que a bota se parecia com a mulher. Quanto morta na praia o caboclo não pode fugir à tentação. –E ah, seu Calilo. É por demais bom, mas bom mesmo que mata. Não tem mulher igual. Mata. É uma areia gulosa. Arrancaram uma vez um pescador de cima de uma bota morta na praia. Estava quase morto. Mata, seu Calilo »*

<sup>290</sup> « *ai, apareceu lá na beira um rapaz muito bonito. Era boto, né ? mas em forma de homem, aquele homem bonito. Ai, ele queria que eu fosse para o fundo com ele. Queria que eu fosse a mulher dele, disse que dava muita riqueza, muita coisa boa pra mim. Que ele morava numa casa muitíssimo bonita, né ? Que ele era tipo conde (...) E eu queria, queria, sim. Só que eu tinha os meus filhinhos ainda pequeninhos, e não dava pra mim »*

<sup>291</sup> Présentée par Slater comme une femme âgée de 75 ans, habitant depuis 18 années à Parintins.

<sup>292</sup> Dans un poème de Raul Bopp présenté en annexe VIII, la femme séduite est une lavandière portant le nom de Joaninha Vintém, littéralement Jeanette Sans le sou. Son patronyme associé à son activité est ici une marque de sa condition sociale et économique.

*Et les pauvres parents ne pouvaient rien dire (...) je crois que le Boto il est comme ça – très riche et aussi très pervers (...) »*<sup>293</sup> (*ibid.* : 283). En articulant la figure socialement et économiquement dominante du patron avec ce monstre ambivalent qu'est le *boto*, le narrateur<sup>294</sup> traduit un souvenir lointain mais encore vif de sa propre exploitation économique, de l'indifférence de son maître, qui fait en quelque sorte écho à l'omnipotence sociale et culturelle subie par les populations *caboclas*<sup>295</sup>. Ces réminiscences s'incarnent alors dans la physionomie de ce dauphin séducteur, dont la toute puissance s'avère avant tout sexuelle, irrésistible et se soldant par la maladie ou la mort de celui qui l'éprouve.

Les récits mettant en scène la figure du *boto* nous présentent un personnage intrinsèquement marqué par son ambivalence, à la fois sujet de fascination et objet de crainte. La figure équivoque du *boto* – tantôt ravisseur de jeunes hommes ou de jeunes femmes, tantôt pourvoyeur d'amulettes considérées comme de véritables philtres d'amour ; gardien de richesses inaccessibles les offrant de manière éphémère au regard de ceux qu'il séduit – est un personnage central du bestiaire fantastique *caboclo*.

## ***II.B. Une apparition mécanique émergée***

---

<sup>293</sup> « *olhe, acho que o Boto é como esses patrões antigos (...) tinha uns deles que fizeram muita malvadeza. Quem não vendesse a borracha para eles, eles mandavam os capangas pendurar no sol do meio-dia. Tinha um, o Seu Geraldo, parece, que mandava os meninos subir na goiabeira. Depois atirava neles, matava mesmo. E os pais, coitados, sem poder dizer nada (...) acho que o Boto é desse jeito – é muito rico e também muito perverso (...)* »

<sup>294</sup> Slater nous le présente comme un ancien collecteur de caoutchouc, naît dans l'État du Pernambouco, aujourd'hui âgé de 77 ans et vivant à Carauari.

<sup>295</sup> Les violences subies pendant la colonisation, telles que nous les exposons dans notre premier chapitre, perdurent aujourd'hui et sont véritablement constitutives du processus de l'occupation humaine du Bassin amazonien. Lopes (1994 : 31-32) recense de nombreux conflits opposant les *caboclos* pratiquant la pêche vivrière aux grands propriétaires leur interdisant l'accès aux lacs situés sur leurs terres ; dans certaines régions du moyen Amazone (Monte Alegre, Grande de Vila Franca, Jauaru, Salé) et sur la côte atlantique

### *II.A.1. Les navires enchantés*

Le poème de Bopp, présenté dans la partie consacrée au Grand Serpent, débute par un malentendu : la *Cobra Grande* est d'abord confondue avec un navire illuminé et rapide. Cette méprise renvoie de manière immédiate à un autre mythe panamazonien, celui du *Navio Encantado* ou Navire Enchanté, sorte de vaisseau fantôme hantant les eaux amazoniennes.

D'après Faulhaber (*op.cit.* : 153-155), les histoires concernant le *Navio Encantado* portent en elles une partie de l'histoire des *caboclos* et des populations amérindiennes. Ce mythe se présente ainsi comme un « *opérateur de mémoire* »<sup>296</sup>. L'auteur, reprenant Davallon (1984 : 245), définit ce concept comme une « *conjonction, un croisement, une synthèse entre la mémoire collective et l'histoire* »<sup>297</sup>. Faulhaber (*ibid.*) rappelle que la mémoire collective est intrinsèquement liée au groupe. Elle est constituée par l'ensemble encore vivant de ce que le groupe retient du passé et par ce que le groupe est capable de faire vivre dans sa perception du passé : sa propre représentation de l'histoire. Cette dimension filtrée du passé se révèle grâce à la présence, dans les ethnotextes, des opérateurs de mémoire qui trouvent alors tout leur sens lorsque nous les confrontons à des « *situations sociales historiquement compréhensibles* »<sup>298</sup>. Ils contribuent alors pleinement à la construction de la vision du monde des groupes concernés.

Les références à ces navires enchantés, sources de lumière et de musique, participent en effet de l'imaginaire né du processus historique déterminant la constitution des populations *caboclas*. Comme d'autres histoires que nous détaillerons plus loin, lorsque nous analyserons le corpus recueilli à l'est de Marajó, elles expriment une certaine

---

(Zona do Salgado), les *caboclos* sont également opposés à l'appropriation des richesses aquatiques par les *geleiros* (bateaux frigorifiques) qui achètent à bas prix poissons et crustacés (Brabo Carvalho, 1981).

<sup>296</sup> « *operador de memória* »

<sup>297</sup> « *conjunção, um entrecruzamento, uma síntese entre memória coletiva e história* »

confrontation et un impossible partage entre les *caboclos* et la société nationale brésilienne.

Les *caboclos* sont en effet les témoins apeurés de ces navires au mouillage. Bezerra (*op.cit* : 60-62) relate deux témoignages de pêcheurs solitaires confrontés de nuit à la vision de ces navires enchantés : « *Lorsqu'il regarda vers la rive du fleuve (...), était présent, tout proche de lui, un énorme navire tout illuminé où des hommes, des femmes et des enfants occupaient tous ses espaces. Le pêcheur ne savait expliquer comment le navire était arrivé au mouillage à cet endroit car aucun bruit ne dénonça son arrivée, ni de moteur, ni du déplacement de ce monstre de fer. Une immense joie régnait à bord, c'étaient des rires et des discussions (...)* Le pauvre homme, sans pouvoir faire aucun mouvement au fond de son petit bateau, si proche du navire (...) se frotta les yeux sans croire à ce qu'il voyait et entendait. Un étrange frisson envahissait son corps (...) Il se laissa alors glisser au fond du canot et, soudain, tout disparut (...) L'homme était à nouveau tout seul, dans son embarcation, dans la plus complète obscurité (...) »<sup>299</sup>

Le second témoignage met en scène un pêcheur relevant de nuit son corral. Il est abordé par deux marins, accostant une chaloupe au corral : « *Un d'eux lui demanda s'il avait du poisson à vendre. "J'en ai monsieur. Pour la vente, je n'ai que deux pescadas et ce camorim"* "Alors, vends-le nous" lui dit le marin qui était debout (...) "Où puis-je recevoir l'argent?" "Eh bien compagnon – lui dit le marin – maintenant tu m'accompagnes, celui qui va faire le paiement c'est le patron, là-bas, sur le navire."

---

<sup>298</sup> « *situações sociais inteligíveis historicamente* »

<sup>299</sup> D'après le témoignage d'Alexandre Monteiro Pinto, habitant Curuçá, recueilli par Bezerra. « *Quando olhou para a margem do rio (...), lá estava, bem próximo a ele, um enorme navio, todo iluminado, homens, mulheres, crianças, andavam acima e abaixo daquele navio. Como havia ancorado ali, o pescador não sabia explicar, pois não ouvira qualquer barulho que o denunciasse, nem de motor, nem, tão pouco, de deslocamento daquele monstro de ferro. A alegria reinante a bordo era muito grande, conversas, risadas (...)* O pobre homem, sem condições de fazer o menor movimento dentro do seu pequeno barco, ali bem próximo ao navio (...) esfregou os olhos sem acreditar no que via e ouvia. Um estranho arrepiamento se apoderava de seu corpo (...) Deixou-se escorregar para o fundo do casco e, de repente, tudo desapareceu (...) O homem se viu novamente sozinho, dentro de sua embarcação, na mais completa escuridão (...) »

*L’homme était encore plus surpris (...) car là-bas (...), jamais n’avait abordé aucun navire (...) Mais la perplexité de l’homme s’accrut lorsqu’il regarda vers le lieu indiqué par les acheteurs de son poisson, il y avait là-bas un énorme navire illuminé où les personnes marchaient (...) Tout était clair comme en plein jour dans ce bateau mystérieux, une luminosité étrange et différente de tout (...).* <sup>300</sup>. Le pêcheur, paralysé par la peur, est ensuite incapable de suivre la chaloupe des marins. Ceux-ci disparaissent avec le navire illuminé lorsque le pêcheur sort de sa torpeur : « *Encore une fois, le pêcheur était apeuré. Il s’efforçait de comprendre ce qui se passait là-bas. Après quelques minutes, immobile au fond du canot, (...) il rama de toute sa force vers la terre, vers sa maison, effrayé par le Vaisseau Fantôme. Après avoir perdu son poisson et son argent qu’il aurait dû recevoir du patron des marins, du Capitaine du Navire Enchanté de l’Île du Sino.* » <sup>301</sup>

Ces deux exemples de rencontre avec le navire enchanté sont de véritables opérateurs de mémoire. La première se construit autour d’une rhétorique de la confrontation. Tout ce qui est du domaine du *caboclo* est en effet le strict contraire des éléments liés au navire enchanté. Nous recensons ainsi l’existence de paires d’opposition structurant le récit : à la solitude du pêcheur répond une collectivité vivante et riante sur le navire ; l’obscurité de la nuit fait place à l’extrême luminosité dégagee par le navire ; le pêcheur est allongé et immobile alors que les personnes se déplacent librement ; le

---

<sup>300</sup> « *Um deles lhe falou, perguntando se havia algum peixe para vender. “Eu tenho sim senhor, só tem de venda essas duas pescadas e este camorim.” “Então, venda pra nós” falou o marujo que estava de pé (...) “Onde eu posso receber o dinheiro ?” “Bem companheiro – disse o marujo – agora você me acompanha que vai quem vai fazer o pagamento é o patrão, ali, no navio.” O homem ficou mais espantado ainda (...) pois ali (...), nunca havia aportado navio de espécie alguma (...) Mais a maior perplexidade do homem foi ao olhar para o local indicado pelos compradores de seu peixe, lá estava o enorme navio todo iluminado, pessoas andavam (...) Tudo era claro como o dia dentro daquele barco misterioso, uma luminosidade estranha e diferente de tudo (...)* »

<sup>301</sup> « *Novamente, o medo tomou conta do pescador, que fazia todo esforço possível para se conscientizar do que estava acontecendo ali. Depois de alguns minutos ainda parado dentro do casco (...) remou a toda força possível em direção a terra, para sua casa, com medo do Navio Fantasma. Depois de perder o peixe e*

pêcheur voit mais il est invisible aux yeux des passagers ; le « *monstre de fer* » écrase de sa masse le canot, certainement en bois, du pêcheur.

Le second récit est également structuré autour de ces paires d'opposition : l'obscurité de la nuit transpercée par la lumière émanant du navire ; à la déférence du pêcheur, les marins répondent par de la familiarité et des ordres ; le *caboclo* fait corps avec son canot alors qu'un des marins lui fait face debout. Un élément important y est cependant ajouté : celui de la relation commerciale du pêcheur et du capitaine du navire. Le pêcheur semble forcé à accepter la vente de ses poissons, celle-ci se révélant à la fin de l'histoire un véritable marché de dupe.

Les structures narratives de ces deux récits expriment un certain imaginaire construit sur le contact entre d'abord la société coloniale puis la société nationale et le monde *caboclo*. C'est tout d'abord l'invisibilité du pêcheur, celui-ci tantôt masqué par la pénombre environnante, tantôt caché par la coque de son canot, qui fait écho à l'invisibilité identitaire des populations *caboclas*, telle qu'elle fut posée dans notre premier chapitre. La double spoliation dont est victime le pêcheur après sa transaction effectuée, par le biais des marins, avec le capitaine du navire, nous semble une référence explicite au système économique de l'*aviamento*<sup>302</sup>. Enfin, comme dans d'autres histoires amazoniennes mettant en scène des êtres fantastiques<sup>303</sup>, la blancheur, conséquence de la lumière dont le navire est la source, rompt l'obscurité nocturne. La couleur blanche émanant du navire, renforcée par l'agitation festive et sociale qui se déroule sur ses ponts, est l'indice d'une médiation entre le monde connu du pêcheur et inconnu de cette petite société composée d'hommes, de femmes et d'enfants dirigés par un capitaine encadré de

---

*o dinheiro que deveria receber com o patrão dos marujos, ou o Capitão do Navio Encantado da Ilha do Sino* »

<sup>302</sup> Pour une définition de l'*aviamento* se reporter à la page 53.

marins rusés. Le monde inconnu, mis en scène dans le cadre de cette rencontre surnaturelle par son incongruité et sa soudaineté, est ici une véritable image de la société nationale contrôlée par les “blancs” (*i.e.* tous ceux qui détiennent les pouvoirs politiques et économiques) et dont sont exclus les *caboclos*. Les apparitions de ces *Navios Encantados* appartiennent au répertoire de ces images fantastiques si récurrentes dans l’imaginaire *caboclo*, véritables traductions de réminiscences, ces opérateurs de mémoire qui se souviennent d’un « *système de domination produit par la machine coloniale* »<sup>304</sup> (Faulhaber, *op.cit.* : 188).

### **Conclusion du quatrième chapitre**

L’ensemble de l’imaginaire *caboclo* s’articule autour des espaces fréquentés par les *caboclos*. Ainsi, les histoires relatées nous révèlent la présence d’êtres aquatiques, le plus souvent submergés, et d’êtres forestiers, le plus souvent cachés sous une forme animale et, plus rarement sous une forme végétale. Ces histoires nous présentent également une autre catégorie composée par des êtres se manifestant dans les abords immédiats des communautés humaines. Un principe commun transcende chacune de ces catégories, c’est le fait de leur commune invisibilité, de leur transparence partagée. La plupart du temps ces entités sont en effet invisibles au regard des *caboclos*.

Les entités précédemment exposées appartiennent et définissent simultanément la singularité d’un territoire culturel *caboclo*. Situées aux frontières de la société et du corps, leur altérité impose une confrontation parfois périlleuse mais toujours constructive. Ce bestiaire fantastique participe également à la délimitation des espaces et des moments de

---

<sup>303</sup> Rappelons que de nombreux êtres fantastiques se caractérisent par la blancheur de leur peau. Nous reviendrons sur cet aspect lorsque nous détaillerons le bestiaire *marajoara*.

<sup>304</sup> « *sistema de dominação produzido pela máquina colonial* »

prélèvements cynégétiques. Par ailleurs, quelques-uns des éléments du bestiaire fantastique panamazonien, comme les animaux garous et la *Matinta Perera*, veillent au respect de certaines conduites sexuelles.

Les êtres fantastiques et liminaires appartiennent à la mémoire collective *cabocla*. Leur nature hybride fait en quelque sorte écho à l'essence intermédiaire de cette population *cabocla*, elle aussi frontalière, elle aussi située entre deux mondes. Certains des monstres rappellent quelle fut la formation historique coloniale et post-coloniale de la population *cabocla*. La convivialité des *caboclos* avec des êtres fantastiques liminaires les articule, même si c'est le plus souvent de manière implicite, à un passé. Elle leur rappelle par exemple cette période coloniale qui força la rencontre entre de nombreuses populations amérindiennes.

Des êtres comme les *botos*, sous leur forme humaine, nous semblent partager avec les navires enchantés, le *Mapinguari* ou le *Jurupari* le rôle d'opérateur de mémoire. Leur évocation, qu'elle soit narration ou témoignage d'une confrontation directe, constitue un véritable relais articulant l'aujourd'hui à certaines réminiscences. Ils renvoient ainsi à une mémoire différenciée, opposée aux souvenirs qui accompagnaient immédiatement l'évocation de la *Cabanagem*.

## CHAPITRE CINQUIÈME

### LES ENCHANTEMENTS RACONTÉS PAR LES NARRATIONS

#### CABOCLAS

*« L'idée de société est une puissante image, capable, à elle seule, de dominer les hommes, de les inciter à l'action. Cette image a une forme : elle a ses frontières extérieures, ses régions marginales et sa structure interne. Dans ses contours, elle contient le pouvoir de récompenser le conformisme et de repousser l'oppression. Dans ses marges et dans ses régions non structurées existe de l'énergie. Toutes les expériences que font les hommes de structures, de marges ou de frontières sont un réservoir de symboles de la société. »*

(Douglas, 1992 : 130)

Cet ultime chapitre traitera du bestiaire *caboclo* tel que nous l'avons rencontré lors de nos voyages sur le terrain. Les êtres fantastiques apparaissent pour la plupart dans des régions aux écosystèmes particuliers, tandis que d'autres sont propres à une communauté, un quartier, ou un village. Nous poursuivons ainsi notre proposition d'une systématique des êtres appartenant à l'imaginaire *caboclo* en évoquant désormais les particularités du bestiaire tel qu'il nous fut présenté dans les narrations des informateurs de la région de Soure avec lesquels nous avons travaillé. Nous articulerons notre exposé autour de la mise en valeur des témoignages recueillis à Marajó. Les ethnotextes et les énoncés présentés à la lecture nous permettront, après avoir qualifié les particularités des confrontations mettant en présence le monde des hommes avec celui des monstres telles qu'elles se

construisent dans l'est de l'île de Marajó, d'insister sur la liminarité des lieux, des moments et des états physiologiques ou psychologiques des acteurs.

### **I. Une cartographie des enchantements : des entités résolument topiques**

Nous avons vu que l'imaginaire *caboclo* se construisait autour des territoires de vie et de travail fréquentés par les *caboclos*. Cet imaginaire est aussi profondément associé aux souvenirs historiques, comme semblent le supposer la variabilité et le densité des réminiscences liées aux événements marquants de la confrontation avec la société nationale dominante et le monde amérindien. Nous considérons les narrations mettant en jeu cet imaginaire fantastique comme les énoncés contemporains de faits historiques particuliers à la singularité fondatrice et pérenne. Les histoires racontées permettent ainsi de rejouer des faits appartenant à un passé commun. De ce point de vue, ces faits historiques, ces événements fondateurs se rapprochent de la notion d'événement telle qu'elle est envisagée par Foucault : il convient de le considérer « *comme irruption d'une singularité historique* » (Revel, *op.cit.* : 31-32).

Les histoires relatant la présence d'êtres aquatiques, le plus souvent sous-marins, d'êtres forestiers, dont les avatars revêtent fréquemment une forme animale, et d'êtres ou d'enchantements se manifestant dans les abords immédiats des communautés humaines, constituent ainsi parfois le point de rencontre entre les espaces du quotidien et les résurgences d'une histoire lointaine et violente. Si l'existence de ces êtres établit bien un patrimoine culturel commun partagé par les *caboclos* de l'Amazonie brésilienne, elle est cependant, dans la diversité des formes représentées, tributaire de certaines particularités régionales, notamment géographiques ou historiques.

## ***I.A. L'événement à l'origine de l'enchantement***

*« nous (...) répétons [les événements] dans  
notre actualité, et j'essaie de saisir quel est  
l'événement sous le signe duquel nous sommes nés, et  
quel est l'événement qui continue encore à nous  
traverser » (Foucault, apud. Revel, op.cit. : 31-32)*

Nous nous souvenons des principaux paysages *marajoaras* présentés et décrits au cours de notre exposé. À l'est de l'île, les grandes prairies herbeuses, souvent marécageuses, sont bordées, le long du littoral par des forêts de mangrove. L'intérieur de ces mêmes prairies est rythmé par des espaces boisés accompagnant les berges des rivières et des lacs. Il convient d'ajouter à ce tableau les villes et les villages coincés entre les rives des fleuves et l'immédiat hinterland, qu'il soit herbeux ou arboré. Parmi ces paysages, les *caboclos* de Soure et de ses environs ont identifié certains lieux qu'ils considèrent comme magiques, enchantés, appartenant au domaine de la surnature. Ces endroits sont avant tout des milieux naturels (des bois, des mangroves, des lacs, des rivières) qui, pour certains, ont connu un événement les constituant comme de véritables carrefours des rencontres, intermédiaires entre le monde des hommes, l'espace naturel et le fantastique de la surnature.

### *I.A.1. Le Lac de Guajará*

Dans la représentation des *caboclos* de Soure et de ses alentours de la géographie et de la topographie de Marajó, le Lac de Guajará se situe au centre même de l'île. Il possède, dans une vision partagée par les *caboclos* de la région, des caractéristiques magiques dont l'écrivain Dalcídio Jurandir né à Cachoeira do Arari se fait l'écho (*op.cit.* : 323-324) :  
*« On parlait beaucoup de Guajará, sa légende submergeait les prairies. Les vachers*

*racontaient : il y avait une communication avec la mer, la marée montait et descendait, des quilles de bateau, des safrans et des morceaux de voiles flottaient, et du fond venaient des voix de noyés, des beuglements des bœufs, si bien que personne n’osait y pêcher ou le traverser de nuit.* »<sup>305</sup> Selon Miguel Miranda, l’étendue aquatique est le théâtre d’événements inexplicables : « *On dit que là-bas, quand il y avait du vent, le lac se transformait en plage, et puis quand s’approchaient des gens, tout se transformait en forêt, en forêt fermée.* »<sup>306</sup> Le Lac apparaît ainsi comme un lieu intermédiaire, lui-même sujet à des métamorphoses et abritant des êtres fantastiques. Les écosystèmes semblent ainsi instables et changeants. Leurs altérations soudaines modifient les paysages. Ils favorisent alors, par leur inconstance, la construction d’un domaine de la surnature.

La croyance commune en un endroit craint et respecté semble dater du naufrage d’un navire au large de la ville de Soure dont on retrouva des morceaux flottant dans le Lac. Il n’existe en effet, pour les habitants de l’est de Marajó, aucune explication naturelle permettant de résoudre l’énigme du passage de l’épave de la région fluvio-maritime au Lac : « *une embarcation coula, juste en face de Soure, à l’endroit du Meio Sossêgo, c’est donc là que coula une embarcation, et cette embarcation elle..., son épave apparut là-bas dans le Guajará. Fais attention, comment, à environ 60 km de distance, ou plus, bien plus. Mais il n’y a aucun lien du lac au fleuve, il n’en existe pas (...)* »<sup>307</sup> (Miguel Miranda). Dona do Carmo partage cette vision des événements, elle considère cependant que la liaison secrète entre l’étendue lacustre et le fleuve est le fait d’une *Cobra Grande*, qu’elle

---

<sup>305</sup> « *Guajará era um lago falado, a lenda enchia os campos. Os vaqueiros contavam : tinha comunicação com o mar, a maré enchia e vazava, boiavam quilhas de barcos, lemes, pedaços de velas, vozes de afogados, bois bufavam no fundo, ninguém ousava pescar ou atravessar à noite no lago Guajará* »

<sup>306</sup> « *Diz que lá, quando dava vento, o lago se transformava em praia, e depois quando se aproximava gente, aí aquele tudo se transformava em floresta, em mata fechada.* »

<sup>307</sup> « *uma embarcação que foi ao fundo, ali em frente de Soure, aonde tem o Meio Sossêgo, então ali afundou uma embarcação, e essa embarcação ela..., o destroço dela foi aparecendo lá no Guajará. Preste atenção, agora como que isso, à uma faixa de quase 60 km de distância, ou mais, bem mais. Só que não tem ligação nenhuma do lago pro rio, não existe (...)* »

suppose être la “mère” du Lac : « *Le serpent de Guajará, il errait (...) on racontait que le serpent, se déplaçait au mois de janvier, il se déplaçait d’un endroit à l’autre. Puis il revenait à Guajará, car c’était sa mère. Alors les embarcations qui coulaient ici, dans les tourbillons d’ici de Soure, apparaissaient là-bas, dans le Guajará. Comment c’était possible ? (...) Les gens racontaient que c’était à cause des serpents, que tout ça passait par-dessous terre (...)* »<sup>308</sup>

Cette interrogation sur l’opportunité d’une possible liaison entre le lac et le fleuve est reprise par José : « *On dit que ce lac a un lien avec ici, par le fleuve de Soure, et à Soure, un canot a sombré face au Sossêgo. L’ouverture de l’écoutille, un morceau de planche (...) s’en est allé flotter par là, s’est retrouvé dans le Lac de Guajará. Cette planche-là, je l’ai vue. Et nombreux sont ceux qui ont vu cette écoutille et cette planche où se trouvait le nom du canot. Le bateau de feu Badalô (...)* »<sup>309</sup> José considère, lui aussi, le Lac comme enchanté. Il y associe la présence de caractéristiques inhérentes à l’enchantement aquatique, telles qu’elles nous sont déjà apparues : celles d’un monde humain et domestique englouti : « *Là-bas on voit, on entend le coq chanter, le bétail meugler, on entend de la musique, et tout ça au milieu des prairies (...)* »<sup>310</sup> Enfin, à l’incongruité des changements des milieux naturels décrits par Miguel Miranda fait écho l’incompréhension de José sur l’inconstance du peuplement animalier du Lac de Guajará, et donc de ses ressources halieutiques : « *(...) Il y a des fois où tu ne vois même pas flotter un triste matupirim [petit poisson non comestible] dans ce lac, mais il y a des jours où il y*

---

<sup>308</sup> « *A cobra do Guajará, ela andava (...) falavam que a cobra, ela se mudava, no mês de janeiro, ela se mudava de um lugar pra outro. Ai ela voltava de novo Guajará, porque ela é a mãe de lá. Então, canoas que naufragavam aqui, nesse caldeirão daqui de Soure apareciam lá no Guajará. Agora como era que ia ? (...) Então o pessoal dizia que foi as cobras que tinha, que ia isso por baixo da terra (...)* »

<sup>309</sup> « *Dizem que esse lago lá tem comunicação pra cá, pro rio de Soure, e aí dentro de Soure, se alagou uma canoa aqui de frente do Sossêgo. E a boca da escotilha, um lado da tábuia (...), depois foi boiar lá, apareceu lá no Lago do Guajará. Essas tábuia lá, eu cheguei a ver. E muita gente viram essa escotilha e a tábuia que o nome da canoa era. A canoa do finado Badalô (...)* »

*a jusqu'à des botos dans le lac. Il se trouve bien au milieu des prairies (...) »<sup>311</sup> Dona do Carmo relève également la richesse poissonneuse du Lac. Le mélange des espèces fait de Guajará un milieu hybride où se croisent poissons d'eau salée et poissons d'eau douce, attirés et protégés, semble-t-il, par la "mère" du lieu : « [le serpent] était la "mère" parce qu'il y avait des caïmans, des pirarucus, de nombreux poissons, et là-bas ce n'est pas de l'eau salée, c'est de l'eau douce, et pourtant il y avait des poissons d'eau salée ; même des botos. Tout existe dans le Lac de Guajará, et il n'y a pas de marée, et pour que toutes ces choses existent il doit y avoir le flux et le reflux, et là-bas ce n'est pas le cas. Alors, tout le monde pensait que c'était à cause de la "mère", que tous ces animaux existaient. C'était elle qui devait y attirer et y apporter ces animaux (...) »<sup>312</sup>*

Nous voyons que l'ensemble des éléments de chacun des énoncés concernant le Lac se recoupe. Dona do Carmo évoque cependant un détail qui ne fut pas mentionné par les autres informateurs. L'enchantement du lieu semble lié à l'absence de toute présence humaine pérenne sur ses rives. Elle rappelle les conditions des deux premières naissances :

« Là-bas, on entendait chanter le coq, on apercevait des vachers, (...) des chiens aboyaient, des chiens blancs surgissaient. On essayait d'attraper le bétail qui passait par là, c'était sans succès, il disparaissait au moment où on allait le prendre, car il était enchanté (...)

Il y avait là-bas une baraque où vivaient des gens. Une femme y habitait avec son mari. Ils eurent deux filles. Lorsque la première naquit, elle raconte que sa maison se mit à trembler, elle eut peur. Quand la fille se mit à grandir, elle ne voyait rien le jour,

<sup>310</sup> « Lá se vê, se vê galo cantar, vê gado urrar, vê música, fica no meio do campo, fica no meio do campo (...) »

<sup>311</sup> « (...) Tem vezes que você não vê boiar um triste matupirim naquele lago, mas tem dias que tem desde boto lá dentro do lago. Fica no meio do campo (...) »

<sup>312</sup> « [a cobra] era mãe porque lá existia jacaré, pirarucu, muitos peixes, que lá não é água salgada, é água doce, mas peixe de água salgada existia lá ; boto. Tudo existe lá no Lago do Guajará, e ele não é corrente, porque pra ter essas coisas tem que ser de vazante e enchente, e lá não tem. Então o povo todo adotava que era ela a mãe de lá, porque todos esses bichos existiam lá. Então era ela que devia atrair pra levar esses bichos pra lá (...) »

mais seulement la nuit. Elle était myope. Lors de la deuxième naissance, il se passa la même chose. Alors leur mère consulta des personnes qui disent comprendre les enchantements. Ils lui dirent que c'était parce que jamais personne n'avait eu d'enfants ici. C'était elle la première. Une fois jeunes filles, elles étaient très belles. On leur fit faire un examen et maintenant elles portent des lunettes. Il y en a une qui est mariée. Je ne sais pas exactement où, mais elle vit ailleurs. »

Nous retrouvons dans ce témoignage des éléments qui font écho à d'autres disjonctions, auparavant relevées et, semble-t-il, inhérentes à la confrontation. Certains des cinq sens qui permettent la communication tant vers l'autre, que vers son congénère, sont privés de leur efficacité ordinaire. C'est ainsi que la rencontre périlleuse déclenche souvent la suspension de la faculté de la vision ou de la parole : ce qui est entendu n'est pas visible ; ce qui est visible n'est pas, dans l'instant de la confrontation, communicable par la parole. L'altération, la confusion, voire la superposition de sens comme l'ouïe ou la vue provoquent tantôt l'absence de communication, tantôt la possibilité d'une communication avec l'autre monde. Ainsi, la maladie de vue des deux jeunes filles met les sœurs en relation avec la nuit et prive celles-ci d'une communication visuelle ordinaire, celle du jour. Ainsi, comme l'avaient déjà suggéré d'autres narrations, on entend, sur les berges du Lac ou en son milieu, des bruits proches, humains ou animaux, dont les auteurs restent invisibles (les vaches meuglent, des noyés gémissent, des coqs chantent, une musique est audible). D'autre part, on voit des choses qui sont de l'ordre de l'apparition, de la vision fantastique (des chiens blancs ; les transformations inopinées des paysages lacustres ; un bétail s'évanouissant et insaisissable). On voit, mais l'action se traduit par une inefficacité, une incapacité (le laçage des bestiaux ; la pêche qui passe de prodige à chiche), voire une invalidité circonstanciée, comme le détaille Dona do Carmo : « *on voyait mais sans pouvoir rien attraper. Le chien, on le voyait sans pouvoir l'attraper ; le coq, on le voyait sans pouvoir l'attraper ; la vache, on la voyait sans pouvoir l'attraper ;*

*tout le bétail, on le voyait sans pouvoir l'attacher, sans pouvoir l'attraper, tous s'échappaient (...) tous descendaient et s'en allaient, vers le fond du lac. Et plus personne ne voyait où était passé ce bétail.* »<sup>313</sup> La vision fantastique impose l'hébétéude et l'inaptitude à des travaux, comme la pêche ou la garde du bétail, ordinairement accomplis avec succès.

La confrontation du monde des hommes avec le monde de la surnature se révèle tant aux marges de l'étendue aquatique qu'en son milieu. La rencontre entre les deux domaines prend forme dans une conjonction, contexte articulant la perception altérée et confuse (les bruits décrits par José ne sont pas seulement audibles, mais ils sont aussi visibles) à l'inefficacité partielle (le mutisme soudain ; la myopie, sorte de cécité incomplète ; l'impuissance inopinée).

Nous retrouvons des exemples de cette dialectique de la stupeur dans les deux versions proposées par Maître Tomaz qui traitent de l'échec du désenchantement du Lac de Guajará :

Version 1 (V<sub>1</sub>) :

« Un type m'a raconté – c'est un type âgé qui a beaucoup travaillé dans les fermes, surtout dans cette région là-bas du Lac de Guajará. Ils furent trois à aller pêcher là-bas et l'un d'eux rêva qu'une jeune fille vint lui dire que s'il avait du courage, il pouvait la libérer de là où elle était. Elle lui parla dans son rêve (...) La jeune fille lui est apparue en rêve. Ils étaient trois en train de pêcher, ils construisent un petit abri, le couvrent avec une bâche ou des feuillages et y dorment le temps nécessaire à la pêche du lundi ou du mardi jusqu'au samedi ou au vendredi. Ils prennent du *pirarucu* ou d'autres poissons qu'ils salent et qu'ils empilent (...) .../...

---

<sup>313</sup> « *a gente enxergava mas não podia pegar. Cachorro, a gente enxergava mas não pegava ; galo, a gente enxergava mas não pegava ; a vaca, a gente enxergava mas não pegava ; o gado todinho, a gente enxergava mas não laçava, não podia pegar, eles levavam todinho (...) eles todos desciam e iam embora, pronto, pra lá pro fundo do lago. E ninguém não via pra onde esse gado ia.*

C'est alors qu'il rêva de l'arrivée de la jeune fille qui lui demanda s'il avait du courage. Il lui répondit qu'il en avait, alors elle lui expliqua comment il devait faire. C'est ce qu'il fit. Il prépara une pointe avec un clou, en scia une partie, en fit un crochet qu'il fixa sur une perche et grimpa sur l'arbre qu'elle lui avait indiqué. Elle lui raconta dans son rêve ce qu'il devait faire. Et il y est allé, disant à ses compagnons qu'il devait satisfaire un besoin, et s'en fut à l'arbre. C'était une nuit de pleine lune (...) Après quelques heures, il était presque minuit, vint un jeune veau, un veau tout blanc. Il vint et se frotta contre l'arbre, comme elle lui avait raconté dans son rêve, il devait blesser cette chose. Il [le veau] se frotta contre l'arbre et perdit courage. Il se frotta et s'en alla en faisant des sauts. Puis arriva la vache. Elle arriva pour se frotter contre l'arbre et lui, n'eut pas le courage de la blesser. Puis vint une vachette. Et il n'eut pas le courage de la blesser. Le temps passa et il ne fit rien, alors elle [la jeune fille] dit : *“ah misérable, si tu avais blessé le bétail, peut-être aurais-tu désenchanté le lac”* (...) Quand il revint, il sentait déjà un mal de tête. Le jour se leva et il dit à ses compagnons qu'il ne voulait plus rester ici, qu'il s'en allait. Ça s'est passé comme ça, il était de là-bas, de la région d'Arari, il finit par mourir. Le mal de tête persista et il finit par en mourir (...) »

Version 2 (V<sub>2</sub>) :

« Trois hommes sont venus pour pêcher. Ils demandèrent la permission et tout se passait bien. Un d'eux, à l'aube du troisième jour, vit en rêve un homme qui lui dit que s'il avait le courage d'affronter ce qui lui apparaissait, qu'il fallait qu'il le fasse la nuit suivante et lui montra tout dans son rêve : à quel arbre il devait monter, où il devait faire le guet, ce qu'il devait emporter pour blesser ce qui allait apparaître. Il aurait une bonne récompense (...) Il conta à ses compagnons qui l'encouragèrent (...) Tout ce qu'il avait rêvé, il le vit, tout était pareil au rêve. Il devait monter à l'arbre et attendre que trois vagues passent par-dessous. Les vagues de la marée. Du lac devaient venir trois vagues. La première, il la laisserait passer. La deuxième, il la laisserait passer. À la troisième, il devait blesser l'apparition et c'était tout. Vers minuit, il entend ce bruit. Ce bruit lui fit aussitôt peur. Arrive ce bruit d'eau, et à mesure qu'il s'effraie, grandit le bruit. Il était posté là où l'homme lui avait indiqué, bien appuyé sur une branche (...) C'est alors que vint la première vague qui lava les pieds de l'arbre. La deuxième arriva en roulant et passa derrière l'arbre. À la troisième, il regarde et voit une vache blanche et s'arrêta, sans courage pour la blesser. La bête s'en alla. À l'aube il attendit

qu'il fasse bien clair et s'en retournât avec une forte migraine, un fort mal de tête. Il raconta à ses compagnons qu'il n'eut pas le courage de faire ce qu'il devait faire (...) Il repartit seul. Et le type du rêve lui apparut à nouveau pour lui dire qu'il avait perdu une bonne chance. S'il avait blessé la bête, il aurait accompli le désenchantement et aurait bénéficié de toute la chance qu'il lui aurait donnée. Mais il manqua de courage (...) »

Les deux énoncés de Maître Tomaz mettent en scène une partie de pêche qui, de poissonneuse au départ, s'achève sur la fuite soudaine d'un des trois pêcheurs ( $V_1$  et  $V_2$ ) et la maladie de l'infortuné protagoniste ( $V_1$  et  $V_2$ ), préambule à une lente et douloureuse agonie ( $V_1$ ). L'histoire de notre informateur se déroule autour d'éléments déjà rencontrés au cours de narrations précédemment exposées : un préambule conforme à l'ordinaire ; la mise en relation avec le monde de la surnature lors d'une nuit ( $V_1$  et  $V_2$ ) de pleine lune ( $V_1$ ) par une jeune femme dans un cas ( $V_1$ ), par un homme dans l'autre ( $V_2$ ) ; le bétail enchanté, remarquable de blancheur et sautillant pour se déplacer ( $V_1$ ) ; l'échec du désenchantement ( $V_1$  et  $V_2$ ) ; les symptômes physiologiques révélant et attestant la réalité de la confrontation ( $V_1$  et  $V_2$ ). Dans ces énoncés, la mise en relation d'un des pêcheurs avec le monde de la surnature se déclenche lors d'un songe effectué sur les berges du Lac. La trame des deux récits est parallèle même si certains éléments divergent. Dans  $V_1$ , le héros malheureux ment à ses compagnons, alors que, dans  $V_2$ , il reçoit leur encouragement. Dans les deux versions, il quitte seul le lac. En outre, si dans les deux versions, la confrontation nocturne se déroule sur la même chronologie (préparation, attente, manifestation, stupeur, échec), la manifestation de l'enchantement diffère, même si les trois temps sont respectés dans l'une et l'autre version (un veau, une vache et une vachette dans  $V_1$  ; trois vagues bruyantes, la dernière faisant place à une vache dans  $V_2$ ), ainsi que les conditions de la réalisation de l'enchantement (blesser successivement les trois apparitions dans  $V_1$  ; blesser la dernière dans  $V_2$ ).

Ces deux narrations, comme la plupart des récits évoquant la rencontre des hommes avec le domaine de la surnature, révèlent l'impossibilité d'une communication équilibrée entre les deux mondes. Elle se fait dans la violence, la peur et la stupéfaction, privant ainsi notre héros de toute capacité d'action et de l'efficacité entière de ses sens. La conjonction du monde des hommes et du monde de la surnature se fait d'abord sur le mode de la confusion de l'humanité ordinaire du héros : sa vision et son ouïe se superposent et le privent de sa capacité à agir ou à parler (comme c'est le cas dans sa rencontre avec le Mapinguari) ; son odorat et sa vision le condamnent à une stupéfaction et à une ankylose qui peut lui être fatale (comme dans sa rencontre avec le grand serpent<sup>314</sup>).

#### *I.A.2. Le passage du Grand Miguel ou Furo do Miguelão*

Un canal reliant deux méandres du fleuve Paracauari, dont l'embouchure se situe à Soure, creusé par un certain Miguelão au début du siècle passé semble abriter un des grands serpents des environs. Voici dans quelles conditions, selon Miguel Miranda, le serpent du *Furo do Miguelão*<sup>315</sup> s'est pour la première fois révélé aux habitants de Soure :

« Il existe à Marajó, dans le val de Soure, un canal que l'on appelle le *Furo do Miguelão*. Ce canal, c'est un Libanais qui en est à l'origine. Il faisait toujours le voyage car il avait un magasin dans une ferme. Au crépuscule, un jour de tempête, il quitta Soure. Lui et deux employés partirent en ramant. Ils ramèrent en *faia*, c'est quand la personne rame debout et tourne le dos à la direction. Il y avait un méandre, c'est pourquoi il ordonna que l'on prépare le canal afin de couper le bras du fleuve, il gagnait ainsi environ une heure. Lorsqu'il acheva la préparation de ce canal, cette excavation, il partit cette nuit-là et s'en fut dans cette direction. C'était la première fois

---

<sup>314</sup> Maître Tomaz décrit cette ankylose comme une toile d'araignée recouvrant le visage de la victime : « il sentait comme une toile d'araignée sur son visage, et quand il y passa la main, il n'y avait rien, mais il continuait à avoir cette sensation (...) Il s'est dit que c'était un grand serpent qui était en train de l'étourdir (...) »

<sup>315</sup> Le Canal du Grand Miguel.

qu'il allait passer par cette partie. Ils s'en furent sous la tempête. S'approchant du canal, il y eut un éclair. Le pilote entrevit une ombre devant lui, comme deux lanternes, il cria alors à Miguelão : "*attention voici la cobra grande !*" Tout était immense (...) Le vieux regarda et vit un animal vraiment immense. Que fit-il ? Il prit un fusil, de ceux qui se chargent par le canon, et tira dans l'œil du serpent. L'animal, au moment même où il tira, donna un coup de queue qui frappa le canot. Mais comme ils étaient déjà proches du canal, le coup de queue qui visa le canot frappa au-dessus de la berge. Ce furent leur chance, sinon ils auraient été morts. Il [Miguelão] s'enfuit par les forêts. Il s'échappa, arriva dans son magasin et raconta son histoire aux personnes. Ils l'invitèrent dans une autre embarcation pour le ramener à Soure, mais il était si impressionné qu'il ne voulait pas bouger de là. C'est une plus grande embarcation qui l'amena lui et sa marchandise jusqu'à Soure. Et toutes les fois qu'il allait dormir, il rêvait de cette scène, puis il commença à raconter que le serpent allait le dévorer, puis il mourut avec cette impression. C'est ce qui s'est passé et celui qui me raconta cette histoire, c'est son fils. Son fils qui doit avoir aujourd'hui dans les 85 ans (...) »

Pour José, l'enchaînement des événements ne respecte pas la même chronologie, le canal est en effet le résultat de la rencontre de Miguelão et du grand serpent. Le canal lui permet d'échapper à la rencontre, alors que dans la narration précédente, c'était le creusement du canal qui réveille le grand serpent et le révèle aux sens des navigateurs apeurés. Il s'agit bien cependant pour ces deux présentations des événements de relater l'intrusion d'un homme dans le domaine du serpent qui s'achèvera par l'enchantement de Miguelão.

« Il le visa et tira avec son fusil, puis il ne passa plus jamais par cet endroit. Il a dû faire creuser un canal pour passer au-delà de l'endroit où il vit. Car il devait y passer pour se rendre chez lui. Par cet endroit, directement par le fleuve, il ne passait plus. »

Le témoignage de José se poursuit. Il établit une cartographie des rivières habitées par un grand serpent. José nomme à la fin de sa présentation le serpent qui fut blessé lors

de sa rencontre avec Miguelão et semble désormais hanter une autre rivière dont il est l'éponyme.

« Il y a là-bas un serpent dont la respiration se fait ressentir jusque dans la maison, son souffle passe par un puits pour l'envahir. Il y a la *cobra do Sossêgo*, la *cobra do Mucunã*, la *cobra do Mucucú*, la *cobra do Pintieiro*, la *cobra da Boca do Poço da Cabana*. La *cobra do Pintieiro* est le serpent le plus féroce du fleuve Paracauari. La *cobra do Mucunã*, celui du Mucunã, fut justement le serpent sur lequel on a tiré. Il est aveugle à cause de Miguelão. Le pire fut que le côté qu'il toucha devint aveugle et, avec le temps qui passait, Miguelão devint aveugle du même côté. Et lorsqu'il y avait ces nuits de pluie, de tonnerre, il était si désespéré qu'il finit par en mourir (...) »

Dans la version proposée par Alfredo Barbosa, nous retrouvons la présence du Libanais Miguel qui, après avoir blessé un des yeux du serpent, s'échappe par les terres en tirant son canot derrière lui. Pour Alfredo, c'est ce chemin tracé lors d'une fuite qui est à l'origine du raccourci identifié par les habitants de Soure comme "*Furo do Miguelão*" :

« Là-bas, il y en a un après le méandre de la Pointe du Guide, à Mucunã, cela forme comme une baie, c'est à la confluence de plusieurs fleuves. Là-bas, il y en a un qui est aveugle d'un côté. On raconte que le serpent est aveugle. Ici au coin de la quatrième rue et de la traverse 21, il y avait un Libanais, Monsieur Miguel. À cette époque, les gens faisaient du commerce, ils allaient vendre des marchandises dans les fermes et ramenaient des cochons, des animaux. Quand il arriva au fleuve Mucunã, il s'aperçut que la grosse bête le suivait. Il n'avait qu'une arme, un fusil 44. Il visa une de ces lumières et tira dans l'œil de la bête. Puis il tira son canot au sec, car il ne voulait pas perdre ce qu'il transportait. Par où il passa, il fit un *furo*, le "*Furo do Miguelão*", qui existe encore aujourd'hui. Ce fut la conséquence de l'attaque du serpent. »

Les narrations évoquant cet événement local, comme celles qui furent présentées au cours des précédents chapitres, sont construites à partir de faits reconnus par tous, par ceux qui les racontent. Elles obéissent en quelque sorte à la personnalité du conteur ou du

narrateur. Car si la même histoire est connue et partagée par le plus grand nombre, chacun possède sa manière de raconter, de souligner certains événements, d'en oublier d'autres, d'établir et de respecter une chronologie qui lui est particulière. Ce qui est en jeu dans les narrations *caboclas* des événements, c'est leur appréciation différenciée, c'est l'expression d'un patrimoine commun traité par chacun. Si les événements avérés ou supposés comme tels font appel à une reconnaissance collective, leur mise en place au sein d'une narration, la variabilité diachronique de leur succession, passent par le prisme du narrateur.

Ces trois histoires nous rappellent certains des détails déjà rencontrés au cours de narrations précédemment exposées. C'est, par exemple, le cas de l'infirmité du grand serpent. Nous nous souvenons que l'une des versions du Cobra Norato s'achevait par une tentative de désenchantement. La précipitation, la peur ou la maladresse de la personne qui devait accomplir le rituel provoqua la cécité partielle du serpent. Une fois désenchanté, Norato resterait borgne. Cette infirmité incomplète du serpent est évoquée par José, Miguel et Alfredo. Elle est pour tous les trois le résultat du combat. La cécité ne signifie pas cependant, comme c'était le cas dans l'histoire de Norato, l'idée du désenchantement mais celui de l'enchantement. Dans la narration de José, la cécité contamine Miguelão, protagoniste de la lutte, qui deviendra borgne du même œil que celui du grand serpent blessé. Il sera également condamné à revivre jusqu'à sa mort – pour Miguel « *toutes les fois qu'il allait dormir* », pour José « *lorsqu'il y avait ces nuits de pluie, de tonnerre* » – la rencontre terrifiante.

Les événements postérieurs à la rencontre résonnent avec la thématique de l'enchantement qui traverse le mythe panamazonien du Serpent Norato. Cette fois, l'enchantement ne conduit pas la victime à être transformée en serpent. Il s'exprime par une contamination métonymique et un état d'hébétude sans fin et terrifiant. La rencontre suffit à provoquer l'enchantement révélé plus tard par l'état de la victime. Il semble alors

que les deux êtres ne font plus qu'un, que la mise en présence du serpent avec son agresseur suffit à provoquer cette imprégnation de l'un à l'autre.

Les appréciations narratives locales, variations construites autour d'un événement – la construction du canal par Miguelão et sa rencontre avec le grand serpent – daté et localisé dont la connaissance est partagée par le plus grand nombre, apparaissent comme la mise en mots d'un mythe panamazonien.

### ***1.B. Trois exemples d'enchantements urbains de Soure, trois opérateurs de mémoire***



Figure 16 : Le mur d'une école à Soure, Marajó (cliché de l'auteur) : trois êtres de la surnature locale et amazonienne

#### ***1.B.1. A Mulher Cheirosa ou la Femme Parfumée : séduction et égarement***

Dans les rues de Soure, il est une apparition parfumée et séduisante, décrite et représentée sous les traits d'une jeune femme blonde habillée par des vêtements dont l'usage a aujourd'hui disparu, qui appartient au corpus des êtres fantastiques, fantômes et autres monstres de la surnature *cabocla*. Cette jeune femme, bien distincte par son apparence des

femmes locales, semble séduire irrésistiblement des jeunes hommes qui sortent de cette confrontation stupéfaits et malades. Voici comment Carlos Souza se rappelle la rencontre de cette femme et d'un jeune homme :

« (...) C'est arrivé ici à un jeune homme. Ce jeune est parti de Soure pour travailler sur un bateau. Je crois que le nom du bateau était "*Comandante Ribas*". Moi, j'étais petit, un gamin à cette époque, ça fait environ 60 ans (...). Après être allé travaillé à Cayenne, le jeune est revenu ici. Il débarqua une nuit vers minuit. Quand il arriva au niveau de la boulangerie União, dans la quatrième rue, une belle femme surgit. C'était une femme très belle, avec des longs cheveux, blonde, très bien habillée, chaussée de chaussures Louis XV, mais les rues étaient pleines d'une herbe qu'on appelle "queue de poule"... Quand j'étais gamin, on les accrochait entre elles pour que les gens, surtout âgés, se prennent les pieds et tombent. Un truc de gamin. Mais elle marchait tranquillement et rien ne la retenait. Elle passait et ses sandales ne s'enfonçaient même pas dans les herbes. Le jeune s'approcha et lui proposa de l'accompagner. Elle lui répondit : "*-si tu veux, je suis à ta disposition.*". Il lui dit : "*-Alors, allons-y*". Elle lui mit la main sur son épaule, il lui prit la main et s'en allèrent. Quand ils arrivèrent devant une maison très belle, elle ouvrit la porte et entra. Elle lui dit de retirer son chapeau et ses vêtements et de les accrocher à une patère. Il obéit. Ils allèrent dans la chambre et il s'endormit. Plusieurs heures passèrent et le coq s'apprêtait à chanter (...)

Il était environ 5 heures lorsqu'il se leva. Il habitait dans la sixième rue. Au coin de la 20<sup>e</sup> traverse. Quand il arriva devant la porte, il frappa et frappa. Sa mère demanda : "*qui frappe à la porte.*" "*C'est moi, maman, Isaac.*" Elle lui dit : "*mon fils, toi ici ? On racontait que tu étais mort.*" "*Non maman, c'est bien moi ici.*" Il entra : "*laisse-moi faire un café, c'est déjà le matin.*" Il lui dit : "*je vais prendre une douche.*" Il alla prendre une douche et quand il en revint, il se souvint d'un objet qu'il avait apporté pour un monsieur, gardien du cimetière. Une fois son café bu il dit : "*je vais jusqu'au bateau.*" Sur le chemin, il rencontra le monsieur à qui il devait apporter l'objet, il lui dit : "*je vous ai apporté un cadeau mais je l'ai oublié sur le bateau.*" Puis il lui demanda : "*vous ne savez pas où habite une femme toute belle, grande, très belle, elle s'habille très bien, elle portait une nuit des chaussures Louis XV avec talon et j'ai passé la nuit avec elle, une partie de la nuit et j'ai oublié quelque chose dans sa maison. Et je ne sais pas où est sa maison.*" "*Comment est cette maison ?*" Il dit : "*je sais seulement que c'est une belle maison, étroite car elle n'a pas de patio, la maison est simplement un bâtiment. J'y suis entré et j'y ai dormi. Et j'y ai oublié un objet.*"

“Je connais toutes les femmes de Soure, et celle-ci je ne la connais pas.” Et le monsieur s’en alla pensif. Quand plus tard il retrouva Isaac : “regarde Isaac si ce n’est pas ce que tu cherchais ?” Il dit : “c’est mon chapeau, mon chapeau de pluie que j’avais ramené, je l’avais ramené et je l’ai oublié. Comment l’avez-vous retrouvé ?” Il lui répondit : “c’est une sale histoire. Je suis allé faire une ronde dans le cimetière et je l’ai trouvé pendu à une croix.” “Non, ce n’est pas possible.” Et il commença à avoir froid, à geler, puis il demanda : “dis-moi comment tu l’as trouvé.” Le gardien lui répondit : “quand je suis arrivé, le portail était fermé, je l’ai ouvert et, comme d’habitude, j’ai fait mon tour et j’ai trouvé ton objet accroché à une croix.” Il lui demanda : “vous savez de quand date la sépulture ?” “Je ne sais pas, je crois quelle est très vieille et voici ton chapeau-parapluie que j’ai pris sur la croix.” C’est alors qu’il sentit ce frisson dans son corps, cette forte migraine et longtemps il se sentit mal, d’une maladie qui le fit presque mourir. Cette histoire de la *Mulher Cheirosa*, c’est lui qui me l’a raconté. Il a de nouveau voyagé puis est revenu. Il est mort il y a deux ans. »

Autre version, celle de Maître Tomaz :

« À une certaine époque, un Italien a commencé à avoir le béguin pour une habitante de Soure. Il passa peu à peu de son Italienne à la fille de Soure. Et l’Italienne, se voyant seule, a commencé à sentir bon, à se parfumer, à se vêtir de blanc. C’était aussi pour trouver un amoureux, mais le temps passa sans qu’elle atteigne son but. Jusqu’au jour où elle mourut pour se constituer en une apparition. Sa propre apparition. De nombreuses personnes encore en vie subirent son attaque, façon de parler. Elle apparaissait de nuit, dans les endroits les plus sombres et toujours très parfumée. Son parfum exhalait fortement et elle surgissait en vrai, comme une personne vivante. Une femme vraiment vivante. Elle parlait telle une personne en vie. Enfin elle parlait sans parler. Elle parlait en marchant, sans prêter attention à celui qui l’accompagnait. Elle parlait et la personne la suivait, tu comprends ? La personne était comme ça, sans volonté. Les gens se retrouvaient là où elle avait bien voulu les laisser, dans la forêt, dans les prairies, dans le lac, dans l’*igarapé*, où elle le voulait. Elle égarait l’homme et lui, de l’endroit où il était, faisait comme il pouvait pour s’en sortir. Voilà comment faisait la *Mulher Cheirosa*. »

Le récit de Carlos Souza est construit autour d'une trame fantastique dont les éléments se mêlent à des souvenirs personnels ainsi qu'à des détails descriptifs. Ces derniers font de la *Mulher Cheirosa* un être surgi d'ailleurs, un fantôme appartenant à un autre lieu et à un autre temps, comme l'indiquent par exemple ses « *chaussures Louis XV avec talon* », son origine italienne (dans la version de Maître Tomaz), la blancheur de sa peau et la blondeur de ses cheveux (voir la description de Souza et la figure 16). La succession de faits incongrus ou fabuleux – la démarche de la femme parfumée s'apparente à un flottement ; l'égaré du jeune homme dans un espace inconnu et dans un temps dont l'écoulement est imperceptible ; la force de la parole de la jeune femme qui emploie l'éloquence, non pour communiquer, mais pour se rendre maîtresse du destin de son amant d'une nuit médusé et amnésique ; la disparition du personnage féminin et des lieux qui lui sont associés ; un objet oublié retrouvé par un tiers dans un cimetière – constitue l'ossature fantastique du récit.

La succession de ces événements finit par provoquer l'apparition des symptômes relatifs à la confrontation avec un être de la surnature. Nous retrouvons dans les sueurs froides, les frissons et les migraines, les présages récurrents concluant une rencontre avec l'altérité fantastique, autant de signes déclenchés par la mise en relation du monde des hommes avec le domaine de la surnature. Ces symptômes, révélateurs d'une telle rencontre, mettent en place chez la victime un état d'hébétéude, de syncope, signifié ici par l'égaré et l'oubli. Ils déterminent enfin un état périlleux pour la victime : celui de la maladie.

Comme d'autres êtres appartenant au bestiaire fantastique *caboclo*, la Femme Parfumée semble devoir provoquer la perte, l'égaré momentané, de celui qui l'accompagne. Le *Curupira* perdait le chasseur dans les sous-bois, la *Mulher Cheirosa*, bouleverse les rues de la ville, les bordant de maisons jusque-là inconnues, déjouant avec

facilité les irrégularités des chemins et des rues. Maître Tomaz insiste sur le trouble qui envahit l'amant d'une nuit et qui finit par le perdre au beau milieu d'un espace d'ordinaire si familier, pour le transporter en dehors, pour l'emporter vers des espaces naturels qui le bordent. Cette version en prose présentée par Maître Tomaz résume un texte versifié<sup>316</sup> dont il est l'auteur et qui reprend la trame de la rencontre, de l'égaré, de l'enfermement dans des sous-bois impénétrables – « *Elle l'abandonnait ; Au milieu des bois ; Où il voulait aller ; Ce n'était que de la forêt fermée* »<sup>317</sup> –, et de l'effroi postérieur à la confrontation qui plonge les victimes dans un état d'hébété et de stupéfaction rendant possible la maladie.

Cette femme fantomatique surgie d'un autre monde appartient cependant au passé, au temps d'avant. Alors que le destin du *Curupira* semble subordonné au rythme de la disparition des forêts, les apparitions spectrales de la *Mulher Cheirosa* ne semblent pas devoir résister à une certaine modernité, dont le symbole principal est l'électricité. Maître Tomaz s'en fait l'écho : « *Nous n'avions que 12 lampadaires ; Seulement à l'entrée de la ville. Nos rues étaient fermées ; Et à cause de l'obscurité ; Marcher la nuit était risqué ; Des apparitions et des chutes ; Aujourd'hui tout est clair et augmenta ; Beaucoup notre population. Grâce au développement de l'illumination électrique ; Vous le savez ; Nous marchons aujourd'hui dans les rues ; Sans peur et sans retard (...)* ».<sup>318</sup>

---

<sup>316</sup> Nous proposons ce poème dans son intégralité dans l'annexe X.

<sup>317</sup> « *Ela deixava ele dentro ; Do mato fechado ; Por onde quisesse ; Sair tudo era serrado* »

<sup>318</sup> « *De luz só tinhamos 12 postes ; Isto só na frente da Cidade. Nossas ruas eram serradas ; E respeite na escuridão ; Andar de noite era arriscado ; De visagem e tropeção ; Hoje está tudo claro e aumentou ; Muito nossa população. Pra luminação ampliar ; Vocês vão ficar sabendo agora ; Hoje andamos nas ruas ; Sem medo e se quiser sem demora (...)*

### *I.B.2. Les Botos : ravissement et mémoire*

Les rues de Soure parallèles au fleuve, les ruelles sablonneuses des villages de Céu et de Cajuna, les passerelles surélevées des quartiers de palafittes de Cachoeira do Arari, tout comme les plages fluviales, lacustres ou maritimes, ces zones de l'estran, sont le théâtre de la métamorphose du *boto* et de son intrépide séduction.

Topographie des apparitions dans la ville de Soure d'après Carlos Souza :

« Dans le bistro de la mère Tomásia, une dame qui là-bas donnait des fêtes, là dans le quartier de São Pedro, un des quartiers de Soure. Les gens y dansaient sans s'arrêter. Et puis, un jeune tout en blanc arrivait, un type très sympathique, tout en blanc et portant un chapeau blanc. Après une certaine heure, une demi-heure après minuit il s'en allait sans que les gens ne s'en aperçoivent (...) C'est arrivé de nombreuses fois à Soure, autant chez la mère Tomásia que chez la mère Isidia, ou encore chez la mère Luiza. Dans le quartier du *Bairro Novo* aussi, c'est arrivé (...) »

Maître Tomaz situe aussi les apparitions du dauphin enchanté dans le quartier littoral de

São Pedro :

« (...) ça se passait dans une fête du quartier de São Pedro. À cette époque, il y avait ces fêtes de femmes célibataires, on y jouait de la *gafieira* et ça avait pas mal de succès. Il y avait là-bas un bistro de femmes célibataires. C'est alors qu'apparut un homme différent des habitants de Soure, il commença à bien s'amuser avec une des femmes que l'on connaissait. Non pas qu'elle était d'ici, du même quartier, elle était de là-bas, de São Pedro. Mais ces femmes célibataires, on s'en souvient jusqu'à aujourd'hui (...) Après la fête, il l'emmena chez elle, et ils abusèrent d'amour et quand, dans un élan de tendresse, elle lui passa la main sur la tête. Quand elle leva la main à sa tête, elle sentit ce petit trou. Elle sentit qu'il avait un trou sur la tête. C'est alors qu'il se prépara et sortit, elle le suivant. Quand il arriva près du port qui se trouvait tout près de sa maison, où les pêcheurs accostaient, elle le vit qui se jetait dans l'eau (...) »

Les *botos* surviennent de manière préférentielle dans un quartier, celui de São Pedro, constitué de maisons construites sur la frange littorale inondable du fleuve Paracauari. Leur apparition semble circonscrite à des établissements particuliers, bals tenus par des femmes, que l'on peut identifier comme des lieux de prostitution, dont la notoriété a franchi les années. De nos jours, les maisons qui abritaient les bistros de la mère Tomásia, de la mère Isidia, ou encore de la mère Luiza ont disparu. C'est cependant dans ce quartier des pêcheurs que l'on trouve encore aujourd'hui les maisons closes de Soure. C'est aussi ce quartier qui connaît les plus grands bals ouverts, donnés plusieurs jours durant, notamment à l'occasion des fêtes de la Saint Jean, sortes de bacchanales amazoniennes dans lesquelles les participants atteignent un degré d'ébriété démesuré. Le quartier de São Pedro est un des trois ensembles périphériques (le second étant le Bairro Novo, également mentionné ; le troisième étant formé par les dernières rues : les plus éloignées du fleuve, situées à la lisière de la forêt). Il est ainsi géographiquement éloigné du centre de Soure. Mais s'il est mis à l'écart par les autres habitants de la ville, c'est surtout parce que les *Sourenses* le considèrent comme dangereux et mal famé. On évite par exemple de s'y rendre la nuit et l'on m'a toujours vivement déconseillé de partager les fêtes données par les communautés de pêcheurs.

Les histoires qui mettent en scène le dauphin anthropomorphe proposées à Soure et dans ses environs reprennent de manière générale les descriptions déjà proposées au cours du quatrième chapitre. Les récits s'accordent pour présenter un être parfumé, séducteur, bon danseur, habillé d'un costume blanc, portant un chapeau. C'est un homme blanc élégant, habillé de pied en cap par des vêtements le rapprochant de certaines élites post-

coloniales – notamment des *coronéis*<sup>319</sup> tout puissants et des capitaines, qui sillonnaient les fleuves à l'époque de l'âge d'or de l'exploitation du caoutchouc amazonien –, comme le croque Waldelúcio : « *Alors les gens s'aperçurent que ce bel homme était un boto qui prenait l'aspect d'un homme. À partir de ce moment, ils comprirent qu'à chaque fois qu'il y aurait un bel homme, différent de quiconque, ce serait un boto. Plus beau, plus blond, plus blanc, sentant meilleur : ce serait le boto. Et tout de blanc vêtu, son costume tout blanc. Il s'agit de cet homme blanc, car ici l'homme de la région, de l'Amazonie, c'est le caboclo, tout trapu, métis d'indien et de noir, c'est comme ça qu'est l'homme de l'Amazonie.* »<sup>320</sup>

La beauté et l'élégance du *boto*, conférées par des habits si différents de la simplicité vestimentaire locale, l'attire irrésistible qu'il provoque chez les femmes, que celles-ci soient célibataires, fiancées ou mariées, suscitent la jalousie et le ressentiment des jeunes hommes : « *il y avait toujours ce jeune qui apparaissait, il était clair de peau, vraiment très clair, et c'était un séducteur, et toutes les filles s'en approchaient. Ils se doutèrent que c'était un boto* »<sup>321</sup> (Maître Tomaz). Le *boto* anthropomorphe fréquente alors les bals et les fêtes à ses propres risques.

#### Le *boto* générique d'après José :

---

<sup>319</sup> Chefs politiques, généralement grands propriétaires terriens, de l'hinterland brésilien.

<sup>320</sup> « *Aí o pessoal descobriu que o homem bonito era o boto que se transforma em gente. E aí a partir daí, já ficaram sabendo que em qualquer festa que tivesse um homem bonito, diferente de alguém, já seria o boto. Mais bonito, mais louro, mais branco, mais cheiroso : seria o boto. Tudo de branco, o traje dele é tudo de branco. É aquele homem branco, porque o homem da região, sempre, daqui da Amazônia, é aquele caboclo, atarracado de corpo, mestiço de índio com negro, é mais ou menos essa qualidade do homem da Amazônia.* »

<sup>321</sup> « *sempre aparecia um rapaz claro, bem claro mesmo, e era namorador, as meninas se apareciam pra ele. Cismaram que era boto.* »

« Il possède un trou en plein milieu de la tête. Les gens les plus âgés parlent d'une fête qui a eu lieu près de la cale [de Soure]. Tout le monde dansait, c'est alors qu'est entré un type habillé tout en blanc, un chapeau mou sur la tête, et parfumé par un parfum que personne ici n'avait ni ne connaissait. Il est entré avec ce parfum, les gens étaient fascinés, les femmes séduites, trop séduites. Une femme tomba amoureuse aussitôt. Il allait l'emmenait lorsque son chapeau tomba. Alors qu'il se baissait, les gens aperçurent le trou bien au milieu de sa tête. Les gens se méfièrent, car les gens connaissent, les personnes de Marajó dirent : "c'est un *boto*." Ils tentèrent de l'attraper sans réussir, ils lui coururent après pour l'attraper pour le tuer. Mais il se jeta, courut vers la rive et quand il y arriva se jeta dans l'eau. Il souffla et disparut dans l'eau.

C'est pour cela qu'il est en partie poisson et en partie comme nous, il se transforme [et devient] comme nous, le *boto*. La femelle se transforme, le *boto* se change en homme, et la femme, la *bota*, se change en femme. Quand quelqu'un lui plaît, elle s'approche de lui, de gens comme nous, et le *boto* se rapproche de la femme. Et lorsque la femme a ses règles elle ne peut se rendre à la plage car elle court un risque et ça peut lui être mauvais. Le *boto* est mauvais pour ces personnes, pour les personnes dans cet état. »

#### Le *boto* générique vu par Baixinho :

« C'est arrivé une fois à Soure. C'est ma grand-mère qui racontait cette histoire, du *boto* qui se transformait en personne. Il arrivait dans une fête et y dansait. À chaque fois qu'il se rendait à la fête, les gens tenaient ce type à l'œil. Un jour il séduisit la fiancée d'un type qui était à la fête. Ce type se mit en colère, il pensait déjà qu'il s'agissait du *boto* car celui-ci se présentait toujours vêtu de blanc et d'un chapeau noir. C'est alors qu'il [le *boto*] sortit pour aller manger des beignets, pendant qu'il en mangeait l'amoureux de la jeune fille avait l'intention de faire quelque chose contre ce type qui lui avait pris sa fiancée "–oui, aujourd'hui je vais tuer ce salaud". Quand la fête se termina et que s'en alla le *boto*, le type pris sa carabine et se mit à l'affût, attendant le flux de la marée. Il se doutait et pensait : "–ce salaud est un *boto*." Lorsqu'il [le *boto*] descendit vers la cale, le type appuya sur la gâchette et PAAA ! ! Le type [le *boto*] s'écroule et lorsque le jour se leva, il était déjà en *boto*. Il s'était transformé en *boto*. Il ne s'agissait plus de la personne, mais du *boto*. Et il avait encore un morceau de beignet au coin de la bouche. L'autre type dit alors : "–tu vois, ce

*salaud était vraiment ce boto.*” Il tira et quand il fit jour, il y avait ce poisson, le *boto*, avec ces morceaux de beignet au coin de la bouche (...) »

Le *boto* est présenté comme un être hybride, « *en partie poisson, en partie comme nous* » doué d’une implacable séduction provoquant, chez celui ou celle qui entretient un rapport avec lui, une fragilité, une ouverture à la maladie et, conduisant parfois la victime séduite à la mort. Les deux récits évoquent un personnage dont les caractéristiques sont peu variables. On retient de la présence du *boto*, son élégance, son chapeau, sa capacité à séduire et son étrangeté. C’est un être qui vient d’ailleurs, un inconnu, un étranger portant des habits incongrus, exhalant des parfums mystérieux et entêtants. D’après Waldelúcio, l’odeur de *pitiu* qui accompagne le *boto* au fond des fleuves se transforme en d’agréables effluves qui participent à la fascination ressentie par ceux et celles qui le croisent : « *il possède une odeur appelée pitiu, c’est dans la région l’odeur caractéristique du poisson. Et cette odeur, c’est celle du boto, car il se nourrit de beaucoup de poisson et il prend leur odeur. Mais lorsqu’il quitte l’eau et qu’il se transforme en homme, cette odeur devient un parfum, il est alors l’homme le plus parfumé de la fête.* »<sup>322</sup>

Lors de son retour vers le monde aquatique, la métamorphose du *boto* est instantanée, il lui suffit de plonger dans le fleuve pour retrouver son aspect pisciforme. Si le *boto* porte avec élégance un costume et un chapeau, certains témoignages considèrent qu’il doit abandonner son vêtement de *boto*, sa “*casca*”<sup>323</sup>, en prélude à sa métamorphose anthropomorphique :

### La dépouille du *boto* selon Castro

---

<sup>322</sup> « *ele tem um cheiro chamado pitiu, né, chamado na região, aquele cheiro que tem o peixe. E esse cheiro o boto tem, porque ele também come muito peixe e passa a ter esse cheiro. Só que quando ele sai da água e se transforma em homem, esse cheiro vira perfume, é o homem mais cheiroso que tem na festa.* »

<sup>323</sup> Terme que l’on peut traduire par mue, dépouille, carapace ou peau.

« Leomar, qui devait venir ici, me raconta la chose suivante. Par une belle nuit, il s'en est allé relever le corral de son père. Quand il s'approcha de la berge du fleuve, il vit une mue de *boto*. Il raconte qu'il utilisa son harpon, une grande perche avec un harpon au bout, il retourna cette peau : il n'y avait que la dépouille du *boto*. Il releva son corral et s'en retourna chez lui. Quand il y arriva, il appela son père : "*papa, il y a une peau de boto là-bas, allons voir*". Lorsqu'ils arrivèrent sur les marges du fleuve où se trouvait la mue du *boto*, elle n'y était déjà plus. On raconte que quand le *boto* se transforme comme nous, il abandonne juste sa peau sur la berge. »

#### La dépouille selon Leomar :

« Un jour, mon frère est allé pêcher, il était déjà presque 17 heures. Sur son chemin, il a trouvé une peau d'un grand *boto* au milieu de la boue. Il jeta de la boue dessus, mais rien ne bougeait. Il alla pêcher. Quand il revint, la dépouille était toujours là. Puis il retourna chez lui et dit à son père : "*écoute papa, il y avait là-bas une peau d'un grand boto*". Son père lui répondit : "*ça c'est un boto enchanté qui est au sec*". Tout le monde voulait aller voir cette dépouille. Quand nous sommes arrivés à l'endroit, la peau n'y était plus (...) Il s'agissait d'un *boto* enchanté, un de ceux qui vont et viennent par ici... Quand il est enchanté, il se transforme et se promène, a des amoureuses, fait les quatre cents coups, danse. Quand c'est son heure, il repart. Il s'approche de sa dépouille comme il l'avait laissée et l'enfile pour s'en aller. Si je retourne la peau, il ne peut plus la mettre. Alors il en a après toi, il vient te persécuter jusqu'à ce que tu retournes la peau à l'endroit. Il peut alors s'y glisser, et s'en aller. »

Les deux récits, qui ont pourtant la même source, diffèrent quelque peu : le premier se déroule en pleine nuit, le second prend place au crépuscule. Dans la version de Castro, Leomar est le protagoniste, celui qui se confronte à la dépouille du *boto*. Dans le récit de l'intéressé, c'est son frère qui trouve la peau abandonnée sur les berges boueuses du fleuve. Les deux versions accordent un rôle d'importance au père de Leomar, c'est lui qui explique de quoi il s'agit : le *boto*, pour acquérir un aspect anthropomorphique, doit

abandonner sa peau, allégorie de son attachement au monde aquatique, insigne de sa différence ontologique : « *C'est son cuir, il est noir, gris, gris foncé. Il a l'aspect du papier de verre. C'est une peau épaisse. Son cuir est comme du papier de verre (...)* »<sup>324</sup>

L'existence de peaux permettant aux animaux de passer d'un état à un autre, de passer d'une identité animale à une identité humaine, est courante en Amazonie. Hugh-Jones (*op.cit.* : 133) cite Àrhem : « *un tapir est une personne revêtue d'une peau de tapir. Dans la maison des gens-tapirs ces peaux sont accrochées le long des murs comme les chemises des hommes blancs. Lorsqu'un tapir entre dans sa maison, il enlève sa chemise et devient une personne. Lorsqu'il en ressort, il remet sa chemise et redevient un animal. Aujourd'hui (à cause des abus des chasseurs), les maisons des gens-tapirs sont pleines de tristesse ; leurs peaux accrochées aux murs sont toutes trouées par les balles et tachées de sang* ». Un boto serait ainsi une personne revêtue d'une peau de boto qui, en abandonnant cette mue qui en fait un être aquatique, retrouve son identité d'homme : « *Quand il est enchanté, il se désenchante et se promène dans la rue (...)* »<sup>325</sup> (Leomar). Nous retrouvons ici un exemple de ce perspectivisme amazonien déjà évoqué au cours du troisième chapitre. Les botos appartiennent à ces animaux qui sont des personnes ou se voient comme telles. C'est comme l'écrit Viveiros de Castro (*op.cit.* : 117) « (...) *l'idée que la forme manifeste de chaque espèce est une simple enveloppe (un "vêtement") destinée à masquer une forme interne humaine, normalement visible aux yeux de la même espèce ou de certains êtres transpécifiques, comme les chamanes. Cette forme interne c'est l'esprit de l'animal : qui possède une intentionnalité ou une subjectivité formellement identique à la conscience humaine, et qui se, dirons-nous, matérialise en un schéma corporel humain*

---

<sup>324</sup> « *É o couro dele, ele é preto, é assim cinza, cinza escuro.É tipo uma lixa. É uma pele grossa. O couro é tipo uma lixa (...)* »

<sup>325</sup> : « *Ele quando é encantado, ele desencanta e vai pra rua* »

*oculté par le masque animal.* »<sup>326</sup> Des détails morphologiques sont d'ailleurs évoqués par certains informateurs, comme par Joanas, pour rappeler la ressemblance entre les humains et les *botos* : « *la bota (...) allaite, comme n'importe quelle femme. Son sein est à côté de sa nageoire, elle a deux nageoires. Et elle a deux seins, comme une vraie femme (...) Et regarde le pied du boto, sa nageoire a justement la forme qu'ont nos deux pieds, n'est-ce pas ? La bordure des nageoires, regardez comment est faite la queue du boto, il y a cette même courbe qui dessine le talon du pied de la personne (...)* »<sup>327</sup>

S'il fréquente les bals et les fêtes (à Soure, les mêmes lieux reviennent dans les récits : la cale à bateaux et les bars du quartier de São Pedro), il peut également se glisser dans la peau du mari absent (voir narration suivante). Il use alors de son apparence trompeuse pour faire de l'épouse une femme adultère, qui devient malade ou accouche d'un monstre dont il convient de se débarrasser, généralement en rejetant l'embryon avorté ou le nourrisson hybride et mort-né dans les eaux du fleuve.

Deux histoires de *botos* rapportées par José, la première arrivée à Cachoeira do Arari, la seconde à Soure :

« J'ai une cousine dont le mari allait chasser et pêcher dans la forêt. Et toujours elle restait à la maison. Elle avait la peau claire. Mais elle devenait jaune et, à chaque fois que son mari sortait, le type entrait, sous les traits de son mari, et avait des relations avec elle, puis il sortait en douce. Lorsqu'il [son mari] partit, le type est arrivé. Elle dit : « –*mais te revoilà et tu viens de partir* », et il la persécuta encore. Il partit et revint

<sup>326</sup> « (...) *idéia de que a forma manifesta de cada espécie é um mero envelope (uma "roupa") a esconder um forma interna humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs. Essa forma interna é o espírito do animal : uma intencionalidade ou subjetividade formalmente idêntica à consciência humana, materializável, digamos assim, em um esquema corporal humano oculto sob a máscara animal.* »

<sup>327</sup> « *a bota (...) dá mama, parece uma mulher qualquer. O peito dela é do lado da aba, ela tem duas abas. Ela tem dois peitos, parece mulher mesmo (...)* Pra ver o pé do boto, a aba do boto, é isso justamente dos dois pés da gente que faz assim né ? Tem o lado da aba, o senhor presta atenção o rabo do boto como é, tem essa curva do calcanhar da pessoa, dos pé (...) »

peu après. Elle lui [à son mari] dit : “–*tu viens de partir d’ici*”, il répondit : “–*ça, c’est le boto.*” Un beau jour, il chargea sa carabine et se rendit de nuit vers la rive du fleuve, il se cacha. Il se vit lui-même. Les gestes de l’homme, son attitude, les couleurs de son habit, quand il passa, il tira. Il tira et l’autre s’écroula, *pafo* ! Le matin, il se rendit sur place, il était mort. C’est arrivé il y a environ 20 ans. C’était ma cousine. Elle s’appelait Fátima, et Antônio, c’était son mari. C’est à cette époque, il y a environ 20 ans que c’est arrivé, et c’est vraiment arrivé.

Il y a cette autre jeune fille qui a eu un enfant d’un *boto*, il la séduisit, forniqua et elle eut une fillette. Elle donna naissance à un *boto*, fils de *boto* est un *boto*. Ici à Soure, il est arrivé la même chose. La mère de Chuita, épouse de Jaburú, a aussi eu un fils *boto*, d’un *boto*, il est né *boto*, une sorte de *boto*. Il est né et il est mort. Voici les cas que je connais (...) »

#### Rencontre et maladie d’après Castro :

« J’ai une sœur, une sœur qui habite à Pesqueiro, c’est ma sœur la plus jeune (...) Un jour, elle a commencé à maigrir, elle jaunissait, on racontait qu’il y avait un *boto* qui avait le béguin pour elle, je ne sais pas si c’est vrai. On ne se voit pas beaucoup, parce qu’elle habite là-bas. Elle habite le long de la plage, sur la plage, vraiment sur la plage. »

Les récits présentés ici établissent entre le *boto* et sa figure humaine, qui rappelle, par sa toute puissance effrontée, une certaine élite amazonienne post-coloniale, un lien de dangerosité. Tout rapport est en effet sanctionné soit par la maladie, et ses corollaires, l’épuisement mental et physique de la victime, soit par une grossesse tératogène. À travers la figure équivoque du dauphin enchanté, c’est une partie des rapports de soumission entre l’élite, détentrice du pouvoir économique et politique, et les *caboclos* qui est en mémoire. C’est aussi le rappel des nombreuses paternités non assumées, de la prostitution, fort répandue dans les régions où nous avons travaillé, et, plus généralement, des relations entre les hommes et les femmes, qui sous-tendent ces narrations (Slater, *op.cit.* :166-172), comme l’évoque par exemple Waldelúcio : « *une fille du coin aimait bien un garçon (...)*

*Ils avaient un rapport et elle tombait enceinte. Et comme le modèle de l'homme, il y a 50 ou 100 ans en arrière, était un machisme très fort, une jeune fille ne pouvait tomber enceinte sous peine de se voir expulser de chez elle par son père, et si le type ne voulait pas se marier avec elle, alors il le tuait. Comme la jeune fille avait peur de son père (...), elle lui racontait qu'elle était enceinte du boto. En vérité, le boto qui fornique avec les filles n'est pas un vrai boto, c'est un homme du coin (...) Comme elle se dit enceinte du boto, il ne peut rien faire et le drame s'arrêtait ici (...) »<sup>328</sup>.*

La mise en scène du *boto*, avatar d'un personnage qui incarne la puissance – du capitaine, du *coronel*, du patron, de l'homme –, est un véritable opérateur de mémoire. À la fois incarnation du personnage dominant et médiation de l'histoire *cabocla*, le dauphin séducteur rappelle, dans la maladie ou la mort qui concluent l'évocation de ses facéties amoureuses, une partie du danger et de la violence qui furent les corollaires historiques du peuplement amazonien et de la constitution des populations *caboclas*. L'existence de la croyance de la métamorphose du *boto* en un être humain est partagée par divers groupes de population en Amazonie, et notamment des groupes amérindiens (voir le chapitre précédent, Lévi-Strauss, 1966 : 169-170, et Slater, *op.cit.* : 65-88). L'attribution de traits particuliers par les *caboclos* de la région de Soure à cette figure panamazonienne, son anthropomorphisation construite à partir d'éléments qui font sens dans la mémoire locale, lui confère une intentionnalité en résonance avec des faits historiques et des pratiques sociales encore contemporaines.

---

<sup>328</sup> « *a menina da região, por exemplo, muitas vezes gostava de um rapaz (...) Ela transava e saia gestante. Como o conceito por exemplo de homem, há uns 50 ou 100 anos atrás aqui da região era machismo pesado, uma moça não podia sair gestante que o pai expulsava de casa, se o cara não casasse ele matava o elemento. Como a moça por exemplo ficou com medo do pai (...), ela disse que ela tava gestante de um boto. Na realidade, o boto que transa com as meninas não é o boto real, é um homem da região (...) Como é gestante de um boto, ele não pode fazer nada e fica por isso mesmo (...)* »

### *I.B.3. Le Pretinho da Bacabeira : ivresse et correction*

Dans le registre des enchantements urbains propres à la ville de Soure, il est un petit génie facétieux, connu sous le nom du “Petit Noir du Palmier *Bacabeira* [*Oenocarpus multicaulis*]”, entité demeurant sous les frondaisons d’un bouquet de palmiers poussant dans les limons abandonnés par les flux successifs de la marée sur la berge du fleuve Paracauari. La rencontre avec cette entité topique, elle est en effet très attachée à ce bouquet de palmiers et ne s’en éloigne que rarement, se déroule selon un mode récurrent et infaillible : un homme ivre se retrouve soudainement roué de coups sans pouvoir se défendre de son agresseur.

#### La rencontre selon Baixinho

« Avant, ici c’était complètement désert, il n’y avait que de la forêt, il n’y avait même pas cette route. Seulement de la forêt, rien d’autre que de la mangrove. On raconte que le long de ce ruisseau, il y avait un petit noir qui était le maître des lieux. On raconte qu’il habitait le long de cet *igarapé*. Avant, il se montrait lorsqu’un type revenait d’une fête et passait par là, parfois bruyamment, alors il surgissait et leur collait des claques. Parfois le type qui avait bu allait le provoquer et lui disait : “et alors, *Pretinho da Bacabeira*, viens-tu ?” À ce moment, il ne se montrait pas, mais un peu plus tard, alors que le type s’éloignait, et alors il recevait une grosse claque sur la nuque. Le type se retournait (...), il voyait un petit noir, tout petit, mais chacune de ses claques était fatale : il se retrouvait par terre sur les fesses (...) »

#### La rencontre d’après Miguel Miranda

« Près du marché municipal, après l’église, il y a un promontoire dans la troisième rue, orienté vers le cimetière. Là-bas se trouvaient des arbres à *bacuri* ; il y avait aussi une plage. Les gens avaient l’habitude de s’y baigner. À cette époque, il n’y avait pas de bière à Soure, on ne buvait que de la *cachaça*. Les gens buvaient de la *cachaça* au marché puis s’en allaient. Quand ils arrivaient devant le bosquet de *bacurizeiro*

[*Platonia insignis*], ils s'allongeaient au pied des arbres. Mais les gens du marché les tenaient à l'œil et, quand l'ivrogne somnolait, ils se réunissaient pour le frapper avec des lianes. Les gens ont commencé à en parler et, avec le temps, ils ont commencé à raconter qu'il y avait là-bas un noir qui frappait les gens. On a commencé à dire qu'il s'agissait du *Pretinho da Bacabeira*. Et aujourd'hui, quand tu arrives à Soure et que tu demandes : "où se trouve l'endroit où le *Pretinho da Bacabeira* frappait les gens ?" On te répondra : "regarde, c'est là-bas." Il s'agissait en fait des types du marché qui donnaient une correction aux ivrognes qui s'y allongeaient. Car aux personnes sobres, ça n'arrivait jamais. »

Les deux versions mettent en scène un ivrogne, héros malheureux, aux prises avec un homuncule, gardien d'un lieu précis de la berge du fleuve. Le petit homme noir est, dans la première version, lié à un endroit désert et forestier. Dans la seconde version, le monde des hommes s'est rapproché de lui, le bouquet de palmier étant à quelques pas du marché et de l'église. Ce dernier récit rappelle les possibilités créatrices de l'imaginaire local ; ce qui semblait une mauvaise plaisanterie passe peu à peu dans le domaine de la surnature. Un lieu marqué par un acte de violence triste et gratuit devient un endroit enchanté que l'on évitera désormais de fréquenter la nuit, surtout après avoir bu quelques verres.

La violence des coups portés par le gardien du bosquet semble prendre le contre-pied des images évoquant le temps de la soumission coloniale, réminiscences liées au temps de l'esclavage où les esclaves noirs étaient battus sans raisons par leurs maîtres blancs. Leomar se souvient : « *C'était le temps des cabanos, le temps de l'esclavage. Les puissants, les blancs, ils attrapaient ces noirs, les attachaient au tronc et les battaient (...)* *Quoi qu'ils fassent, ils étaient attachés au tronc et il y avait un bourreau qui s'occupait d'eux jusqu'à leur mort. Quand la Princesse Isabelle signa la lettre d'affranchissement des esclaves, tout cela s'est terminé. Mais jusqu'à leur libération, les esclaves étaient battus, à toute heure ils recevaient des coups. Ils travaillaient et ne gagnaient rien d'autre*

*que des restes de nourriture (...) »*<sup>329</sup> La puissance du Pretinho est toujours discutée par les uns ou les autres. Certains dubitatifs cherchent ainsi à s’approcher de la cachette de l’avorton frappeur, le provoquant et le sommant de se manifester : « *Un jour un homme dit ; Je vais là tout seul ; Je veux le voir de près ; Ce négrillon ; Il reçut tant de coups ; Qu’il retrouva difficilement son chemin »*<sup>330</sup> (Maître Tomaz).

Nous considérons ces histoires, mettant en scène les facéties du *Pretinho*, comme des indices révélateurs de la complexité de la perception de leur histoire par les *caboclos* de l’est de l’Île de Marajó. Elles évoquent ainsi, comme d’autres narrations déjà présentées, la dialectique de confrontation séculaire qui contextualisa la constitution des populations *caboclas*. Nous sommes ici en présence d’un exemple de cette intériorisation du sentiment de faute et de honte de soi, si caractéristique des peuples soumis et colonisés (Memmi, *op.cit.* ; Fanon, *op.cit.*). Comme fut méprisée l’ascendance amérindienne dans l’historicité *cabocla*, est moquée l’ascendance africaine : on conteste ainsi au “négrillon” sa toute puissance, sa domination d’un lieu. Cette remise en cause de sa prééminence se double d’un retour sur les violences passées : le protagoniste principal, autrefois victime, se comporte dorénavant en bourreau sadique. Certains souvenirs historiques se conjuguent ainsi avec les sentiments de mésestime de soi, d’acceptation de sa culpabilité, phénomènes concourant à la méprise historique et à la honte de soi, si caractéristiques des sociétés post-coloniales, pour construire l’ossature de certaines rencontres des *caboclos* avec les monstres composant leur bestiaire fantastique.

---

<sup>329</sup> « *Cabano era negócio do tempo da escravidão, que esses maior, os brancos, eles pegavam esses pretos, eles botavam no tronco e davam pancada (...) Faziam qualquer coisa e iam pro tronco, tinha um carrasco pra até matar. Quando a Princesa Isabel apareceu, que assinou a carta de libertação dos escravos, aí acabou. Mas enquanto não libertaram os escravos, eles apanhavam, toda hora eles estavam apanhando. Trabalhavam, não ganhavam nada só o troco da comida (...) ».*

<sup>330</sup> « *Uma vez um homem disse ; Hoje eu vou lá sozinho ; Quero vê de perto ; Este tal de pretinho ; Apanhou tanta pancada ; Que quase não acertou o caminho. »*

## **II. La surnature de Marajó : une liminarité fragile en sursis**

Notre réflexion nous a amené à envisager l'aspect hybride de la société *cabocla*, tant dans sa constitution historique, que dans sa relation avec son environnement. Il s'agit d'une société située à la marge de la société nationale et des groupes amérindiens ; vivant dans ou entourés d'écotones, ces écosystèmes mixtes ; construisant ses quartiers d'habitation dans des lieux intermédiaires et inondables, entre la forêt et la rivière, entre la forêt et l'océan ; et autorisant, à des moments et dans des lieux déterminés, résolument liminaires, la rencontre et la confrontation du monde des hommes avec cette surnature environnante. La société *cabocla* nous apparaît comme étant une société de la marge, de la confrontation à l'altérité.

### ***II.A. Systématique de la rencontre, les limites du temps, des lieux et des corps***

La rencontre entre les domaines des hommes et de la surnature, qu'elle prenne la forme d'une conjonction ou d'une confrontation, intervient aux confins de la société, aux marges des états ordinaires des hommes *caboclos* et des femmes *caboclas*. La rivière, la forêt, la mangrove, les prairies isolées, les plages sont autant de lieux où la société humaine est en danger.

Ces espaces naturels, seuils des rencontres, rappellent les reliefs montagneux de l'Arcadie de la mythologie grecque. Les massifs qui voyaient parfois s'aventurer bergers et chasseurs étaient fréquentés par les dieux et notamment par Pan. Les Grecs anciens voyaient dans ces montagnes l'ultime frontière au-delà de laquelle « *l'habileté humaine, "technè" ou "sophia", n'a plus prise sur le réel. Cette zone limitrophe apparaît ambiguë : l'homme s'y livre à des activités qui demeurent marginales, ou dangereuses ; il s'y expose à des pouvoirs qui le dépassent, et nombreuses sont les précautions rituelles qu'il doit*

*respecter. Pan, dieu des montagnes, de la neige, des forêts, ou au contraire des rochers côtiers et même de la mer, règne sur les frontières de l'espace humain. Parler de son paysage revient à définir une limite* » (Borgeaud, 1979 : 94).

Dans l'Amazonie *cabocla*, les paysages forestiers et aquatiques, ainsi que les seuils urbains, abritent une surnature qui peut parfois prendre au piège celui qui s'y aventure. Comme Pan, qui jadis dictait ses règles temporelles et spatiales au berger ou au chasseur qui fréquentait les domaines naturels, situés aux marges de la culture, et qu'il hantait de sa présence, des entités comme le Curupira, le Mapinguari, les Grands Serpents, les *Botos* ou encore, la Femme Parfumée, imposent à leurs victimes l'errance, l'hébétéude, la confusion ou la perte du témoignage ordinaire des sens, la rupture communicative et l'oubli d'une temporalité ordinaire. Les frontières, les limites, les marges sont le lieu et le moment privilégiés de la confrontation entre les catégories de la culture et de la surnature, de la conjonction d'un continuum des premiers temps.

#### *II.A.1. Des lieux et des temps ouverts sur l'intermédiaire*

Les rencontres avec les entités de la surnature suivent le même modèle. Elles se passent plutôt les nuits, lors des pleines lunes ou lors d'orages hivernaux. Ce sont ces nuits extraordinaires qui favorisent la rencontre avec les grands serpents au milieu des fleuves. C'est lorsque l'on choisit de s'aventurer sur les eaux tourmentées par les crues hivernales que l'on s'expose aux attaques des *cobras grandes*.

Selon José, le grand serpent : « *sort toujours la nuit. Il sort seulement la nuit et plus la marée est forte, mieux c'est pour lui (...)* »<sup>331</sup>. Pour Miguel Miranda, les eaux

---

<sup>331</sup> « *sempre sai de noite. Só sai de noite e quanto mais tá pra maré, ainda seja melhor pra ela. (...)* »

tumultueuses sont l'indice de la présence du grand serpent, comme c'est le cas pour la *cobra do Sossêgo*<sup>332</sup> :

« De nos jours, tout le monde connaît cette histoire à Soure, mais il y a aussi d'autres personnes qui ne croient pas à l'existence d'un serpent là-bas. Le grand serpent, ce ne peut être que la Cobra do Sossêgo, comme on l'appelle. Et vraiment quand le temps est mauvais, que les eaux sont fortes, il existe un mouvement particulier dans le fleuve en direction de Sossêgo. Aucune embarcation ne peut passer car tout est sans dessus dessous, plein de tourbillons (...) »

Alfredo considère les nuits d'hiver comme particulièrement propices à la rencontre :  
« surtout pendant l'hiver, il est fréquent, la nuit, de rencontrer un Grand Serpent par ici. Les gens y croient beaucoup. Parfois le type se déplace la nuit sur le fleuve, l'hiver, au mois de mars, d'avril, parce qu'il est obligé ? Il voyage tranquillement quand il aperçoit ces lumières, il sait de quoi il retourne (...) C'est cet endroit qu'ils affectionnent, et plus les eaux sont hautes, plus elles apparaissent. De jour, c'est très rare de voir un de ces serpents, mais c'est courant les nuits d'hiver. Tu dois faire attention pendant ton voyage, sur le fleuve (...) »<sup>333</sup>

Les serpents hantent les fleuves lors des crues hivernales, les *botos* imposent leur séduction dans des quartiers situés sur les berges ou sur les plages, la Femme Parfumée égare les hommes qui recherchent une compagnie amoureuse, la *Matinta Perera* ou les *porcas* guettent les passants attardés, tapies dans d'épais fourrés aux limites boisées des quartiers les plus sombres et les plus périphériques, le Curupira et le Mapinguari menacent

---

<sup>332</sup> Lieu dit : une des pointes surplombant le fleuve à la sortie de Soure.

<sup>333</sup> « especialmente assim na época de inverno, a noite é frequente, a gente encontra com ela, com a Cobra Grande aí. O pessoal respeita muito. As vezes o cara faz uma viagem aqui no rio a noite em época de inverno, mês de março, abril, por necessidade. O cara às vezes vai viajando tranquilo, quando vê aquelas luzes vai adivinhando que sempre é ela (...) Lá mesmo elas boiam, quanto mais as águas grandes, mas elas aparecem. De dia dificilmente a gente vê uma cobra dessa, mas na noite de inverno não é difícil. Você tem que ter cuidado na sua viagem, aí pelo rio. (...) »

les chasseurs qui s'enfoncent dans les forêts en cherchant parfois à les priver d'une part de leur humanité, les plongeant dans un mutisme incongru et une hébétude périlleuse. La plupart des espaces fréquentés par les *caboclos* dans leurs activités ordinaires ont donc pour maîtres ces entités surnaturelles.

La confrontation est aussi contingente à certaines activités de prédation, surtout lorsqu'elles s'avèrent excessives, comme c'est le cas pour la rencontre avec les "mères" : « *Beaucoup de personnes qui ne savent rien du Lac de Guajará et qui s'y rendent, s'en sortent bien. Mais si tu y vas pour en faire un peu trop, tu en sors fou. J'ai connu une femme de Santa Cruz, Esmeralda. Elle est parti en canot pour aller chercher ces belles fleurs, ces fleurs de murureira. Elle a commencé à cueillir des fleurs, les posa sur sa tête et dit : "chère grand-mère, je vais emporter ceci parce que vous êtes la maîtresse..." Et elle commença à faire n'importe quoi en prenant n'importe quelles choses. Et quand elle repartit, elle était à moitié perturbée. Quand elle arriva à Santa Cruz, chez elle, elle raconta ce qu'elle avait fait. Elle dit qu'elle voulait revenir avec sa grand-mère pour cueillir des fleurs et elle devint hallucinée. Parce qu'elle ramassa des fleurs sans demander, elle a fait n'importe quoi (...)* »<sup>334</sup> (Dona do Carmo).

C'est lors des activités de prédation que les rencontres sont les plus probables. Comme dans de nombreux groupes amérindiens, le domaine de la prédation (entendu ici comme l'ensemble regroupant chez les *caboclos* les moments de cueillette, de chasse ou de pêche) dépasse la simple activité de recherche de nourriture : « *Là encore, la métaphore principale qu'emploieront les Indiens Huni Kuin sera celle de la chasse. Ils*

---

<sup>334</sup> « *Muita gente que não conhece o Lago do Guajará, indo pra visitar ele, sai bem. Mas se ir pra fazer pouco, sai loco. Eu conheci uma senhora, de lá de Santa Cruz, a Dona Esmeralda. Ela embarcou da canoa e tinha aquelas flores de murureira, aquelas flores lindas. Ela apanhou as flores, pôs na cabeça e disse : "ah minha vô, eu vou levar isso porque a senhora é a dona..." Aí começou lá com a anarquia dela e foi apanhando as coisas. Quando ela saiu de lá, ela já saiu meio perturbada. Quando ela chegou em Santa Cruz, na casa dela, disse que ela pintou. Disse que ela queria voltar com a vô dela para apanhar flores e aí ela ficou alucinada. Pegou as flores sem pedir, foi fazendo anarquia. (...)* »

*disent constamment que la chasse a pour objet principal de nourrir les siens. Quand le chasseur oublie cet enjeu pour rentrer dans un rapport d'obstination exclusif au gibier, il en perd sa nature humaine et se met à poursuivre cet animal en oubliant d'où il vient et donc en oubliant le chemin du retour. S'il s'engage effectivement dans cette direction il perdra sa nature humaine et se retrouvera tel le gibier qu'il traque.»* (Deshayes, *op.cit.* :11). La prédation est un des temps de la formulation de cette dialectique de la rencontre du monde des hommes avec une altérité extrême, celle-ci pouvant de l'état passif de cueilli, pêché ou chassé, se transformer et acquérir un statut actif de cueilleur, pêcheur ou chasseur.

#### La chasse au caméléon de Maître Tomaz :

« Moi et mon compagnon, nous sommes partis en chasse un dimanche après-midi. Le dimanche, on travaille jusqu'à midi et de midi jusqu'au soir, on se repose. J'ai alors proposé : *"Carlinhos, allons attraper des caméléons pour le dîner"* (...) J'ai mis la main sur la machette, et j'ai laissé la carabine. Là-bas, dans l'île de Bucanha, il y a beaucoup de caméléons. On y trouve aussi des cochons sauvages, des buffles sauvages, des tortues *muçuã*, on trouve tout. Des tatous, de tout. (...) Avant, on arrivait là-bas, on chassait puis on s'en allait. Quand on arrivait, on demandait : *"Grand-mère, grand-père, donne-moi la permission, on va faire une partie de chasse, laisse-nous emporter quelque chose"*. Et quand on arrêtait, on remerciait : *"Merci beaucoup, grand-mère, grand-père, que Dieu bénisse votre générosité"*. Je ne sais pas ce qui s'est passé ce jour-là. Dès notre entrée dans la forêt, juste à l'entrée, il y avait deux caméléons, un couple, un mâle et une femelle : *"Regarde Carlinhos, attrapons les tout de suite"*. J'en attrapai un et l'autre s'enfuyait. On est alors entré dans les bois coûte que coûte, après le problème du caméléon, on est entré violemment. Il y avait un chemin débroussaillé que le bétail empruntait et qui passait à travers des taillis très denses et très épineux de *turia* (...) Une fois entré dans les bois, on regarde : *"Carlinhos, le caméléon est là-bas, attrape-le !"*. C'était un caméléon magnifique. Une fois pris, l'animal a commencé à maigrir et à être différent, il changeait de couleur. Il a commencé à descendre le long de la perche et quand j'ai voulu le prendre

dans la main, il n'y avait qu'une sorte de bave gluante. Juste cette bave gluante, j'ai enlevé le nœud coulant et je l'ai lâché. Et ma main a commencé à exhaler une puanteur, rien n'y faisait, ni l'urine, ni le frottement sur des feuilles (...) Il puait alors que les caméléons n'ont pas d'odeur. Et il était tout mou, une bave, on croyait qu'il n'avait pas d'os. Il était magnifique quand il était en hauteur dans les branches, mais quand on l'a attrapé alors il s'est mis à changer de couleur : gris, noir, rouge, rose, vert, bleu. Et après lui, on n'a plus vu aucun gibier. On marchait et on le voyait toujours devant nous, sautant de branche en branche comme un singe. Alors que c'est plein de caméléons, il n'y avait plus que celui-là (...) On prit le chemin du retour, en direction du sentier. On marcha, marcha, sans trouver le chemin. Et l'on se retrouvait toujours à l'endroit où l'on avait attrapé ce caméléon. On continuait à marcher de plus en plus. La forêt était de plus en plus fermée, les bois devenaient de plus en plus épineux avec des lianes partout. On commençait à avoir peur, alors je dis : "*Carlinhos, grimpe sur cet arbre*". Une fois en haut, il vit le camp qui était tout près. On est revenu tout griffé, lacéré par les épines, on ne comprenait pas : "*si proche de la route, comment est-ce possible ?*". Si proche du chemin et l'on ne le retrouvait pas (...) »

La chasse aux caméléons se décide le jour où toute activité de travail et de chasse est ordinairement suspendue. La promesse d'une chasse giboyeuse semble avérée par l'apparition soudaine et surprenante du couple de caméléons. Ratant l'un des deux reptiles, les chasseurs piqués au vif entrent sans les précautions d'usage dans les bois, ils n'ont d'yeux que pour l'animal qui avait échappé au nœud coulant. La conjonction de ces trois éléments (non-respect d'un jour où la chasse est d'ordinaire suspendue ; surprise de la rencontre et obstination aveugle qui leur font oublier les usages d'humilité et de modérations) est de trop : les chasseurs s'épuisent alors à travers des fourrés épineux dans lesquels les narguent un caméléon sautillant et mou. À la surprise de la rencontre, s'ajoute la puanteur de la bestiole qui coïncide avec la fermeture progressive de la forêt et la divagation des deux compagnons de chasse. L'odeur, qu'elle soit puanteur ou arôme, est un des principes récurrents de la confrontation. Comme c'est le cas pour le *pitiu* de la *Cobra Grande*, pour les parfums exhalés par les *botos* ou la *Mulher Cheirosa*, ou encore

pour la fétidité caractéristique du *Jurupari*, les odeurs ont un rôle déterminant dans la disjonction de l'homme et de son humanité, de son identité. L'odeur est un des principes qui rend sensible la victime, la fait s'ouvrir sur le monde de la surnature et la rend ainsi vulnérable à ses entités.

L'égaré consécutif à une mauvaise partie de chasse, les malaises ressentis qu'ils soient la conséquence de l'intervention de la femme enceinte ou indisposée sur les instruments du chasseur, du massacre excessif, du prélèvement sans permission, du non-respect de certains jours pendant lesquels l'activité cynégétique est suspendue<sup>335</sup>, sont les indices de l'enjeu de la confrontation : la possible inversion des identités, la perte de son humanité, la conjonction du monde des hommes et de la surnature.

#### *II.A.2. Des états du corps modifiés : l'ivresse ; les "temps" des femmes*

Les narrations présentées au cours de notre travail font état de rencontres dans des espaces et à des moments que nous avons qualifiés de marges. Nous pouvons ainsi considérer la confrontation comme un système validé par la conjonction ou la disjonction de variables opératoires. Après s'être intéressé aux temps et aux espaces liminaux qui constituent les territoires de vie des *caboclos*, il convient d'identifier d'autres variables de perméabilité, qui sont consubstantielles au corps *caboclo* et qui permettent son ouverture et sa transparence au domaine de la surnature et à ses entités.

L'ivresse provoquée par la boisson et, dans une moindre mesure par la consommation de drogues comme la marijuana et la cocaïne, apparaît fréquemment dans les récits recueillis, comme l'une des protagonistes de la rencontre. L'ivresse est ainsi, pour Miguel Miranda, l'état nécessaire qui accompagne le pêcheur. Provoquée par

---

<sup>335</sup> Les *caboclos* éviteront de chasser le dimanche, de pêcher le jour de Noël et pendant la semaine de Pâques. Ils cesseront toute activité de prédation pendant les *cirio*, fêtes religieuses accompagnées de processions dédiées aux saints patrons des villes et villages dans le *Pará*.

l'addiction ou l'éthylisme, l'ébriété permet au marin d'affronter la solitude, ainsi que les dangers du fleuve ou de l'océan. C'est aussi celle qui provoque chez le pêcheur solitaire une capacité à imaginer et à raconter :

« Le pêcheur aujourd'hui, c'est une personne blessée, il souffre et il commence à se créer des choses dans son esprit. Il boit, il fume de l'herbe, il sniffe de la cocaïne, il fait tout pour pouvoir se confronter avec la mer. La mer est imprévisible et dangereuse. Par exemple la côte est, près de la pointe de Maguari, qui s'avance dans l'océan. La rencontre avec la mer est très forte et pour y faire passer l'embarcation, il faut s'armer de courage. Il faut donc fumer de l'herbe et boire pas mal de *cachaça*, pour se donner du courage. Et quand il revient sur la rive, il commence à raconter. Parfois, il passe un moment difficile, et alors commence à raconter. Pour lui, quoi qu'il arrive, c'est une énergie, quelque chose de différent, d'étranger à sa personne. Pour lui, tout est comme ça. Alors il commence à inventer, en créant ses propres imaginations. Sinon, il ne pourrait vivre avec la mer, sans terre visible d'aucun côté. Il vit pratiquement tout le temps sur son bateau et il est tout seul. »

Miguel Miranda nous décrit un homme blessé et souffrant, errant seul sur son bateau au milieu d'une immensité liquide dépourvue de tout amer. Selon notre informateur, le pêcheur utilise des substances dans une perspective thérapeutique : l'ivresse le protège de cette souffrance et de cette solitude. L'état d'ébriété du pêcheur le rend cependant sensible à cette « énergie », « *ce quelque chose de différent et d'étranger* » qui semble l'environner. Les drogues et la boisson permettent de protéger le pêcheur, de le rendre insensible à ses blessures et à sa souffrance tout en provoquant une certaine ouverture à la surnature. Les psychotropes entretiennent avec le pêcheur une dialectique simultanée de fermeture et d'ouverture.

L'articulation entre la prise d'alcool et la mise en contact avec des éléments de la surnature est d'ailleurs récurrente dans les narrations *caboclas*. Nous nous rappelons du dénommé Merá qui accompagnait le vacher Boaventura, entité qui restait le plus souvent

invisible pour les autres et qui fournissait Merá en *cachaça* : « *On croisait Merá, seul sur le chemin ou dans la prairie, ou ailleurs et il discutait comme s'il était accompagné. Et l'on ne voyait que Merá, l'autre, on ne le voyait pas. Merá n'avait pas de cachaça pour se mettre dans un tel état, mais quand il apparaissait, il était saoul. C'était le Vacher de Piratuba, Boaventura, qui lui donnait. Un jour cependant on le vit l'accompagner, mais au même moment il disparut. (...)* »<sup>336</sup> (Maître Tomaz)

Dans d'autres récits, l'enivrement accompagne les facéties du Pretinho da Bacabeira. L'ivresse est également présente dans les fêtes où s'invitent les *botos*. Dona do Carmo se souvient de la rencontre de son père, souvent pris de boisson, avec la Femme Parfumée :

« Mon père buvait beaucoup et quand il avait bu, il disait à toutes les femmes qu'il rencontrait : "*Oh la brunette, comme tu es belle*". Un jour, il raconta qu'il avait rencontré cette femme, si parfumée. Il l'invita : "*Oh, Mulher Cheirosa, tu veux te promener avec moi ?*". Elle lui répondit : "*C'est d'accord*". Elle le suivit et lui pensait qu'il allait pouvoir l'amener quelque part, j'ignore où c'était mais lui savait. Seulement, il s'est retrouvé dans un autre endroit. Il perdit le Nord, il ne savait plus où il allait. Il arriva chez un vieux qui lui proposa de dormir chez lui. Il y resta pour laisser passer la boisson, sinon il serait allé plus loin. Il resta chez le vieux et ne voulait plus aller avec elle. La nuit d'après il sortit et il appela ma sœur : "*Esther, Esther*". Esther répondit et il commença à faire le fanfaron devant le portail. Il dit : "*La femme m'invite déjà pour m'emporter*". On le rappela et il revint. Il racontait que c'était à cause d'elle, qu'elle arrivait toute parfumée, qu'elle apparaissait pour lui. C'était, comme le pense Castro, pour l'emporter avec la marée. Mais il resta avec nous et après elle ne revint plus. Et la femme riait, on l'entendait rire et lui trouvait ça drôle. Et l'on entendait son rire sans la voir : seul lui la voyait (...) »

---

<sup>336</sup> « (...) *se encontrava o Merá sozinho na estrada ou no campo ou aonde fosse, ele conversando como se tivesse acompanhado. E só enxergava o Merá, ele, não enxergava. O Merá lá, não tinha cachaça para chegar assim. E quando o Merá aparecia, era porre. Era o Vaqueiro do Piratuba, o Boaventura, que levava*

Le récit établit une causalité tacite entre l'ivresse récurrente du père et sa rencontre avec la Femme Parfumée. L'état d'ébriété provoque chez le père de Dona do Carmo une exaltation propice à l'ouverture vers un autre monde. C'est après une beuverie comme une autre qu'il rencontre une Femme Parfumée qui lui impose alors son parfum, autre substance active et pénétrante. Tandis que la boisson enivrante construit les conditions de la rencontre, le parfum stupéfiant instaure une rupture dans le monde ordinaire du père : il oscille ainsi entre partir vers un monde enchanté que l'on suppose aquatique et rester aux côtés de sa famille, et plus généralement, de ses congénères ; il perd son chemin ; son intentionnalité première s'évanouit pour faire place à une inconstance hébétée. Enfin, comme souvent dans la rencontre avec la surnature, les différents protagonistes, témoins direct ou indirects, ressentent une certaine confusion du témoignage des sens, prélude à la rupture de l'ordinaire communication entre les différents personnages.

Nous avons proposé au cours du troisième chapitre un corpus exposant la dangerosité des différents états ou, comme nous les avons appelés, les "temps" singuliers des femmes, qui les rendent particulièrement ouvertes à la surnature et perméables à ses entités. Joaninas évoque ainsi le souvenir de sa grand-mère enceinte de son oncle qui fut persécutée – dans la terminologie locale, "fléchée" – par un *boto* :

#### La *flechada* du *boto* selon Joaninas :

« J'ai un oncle qui fut persécuté par un *boto* dès le ventre de sa mère. C'était ma grand-mère. C'est arrivé le jour où ils sont allés prendre un bain de mer. Mon grand-père disait : "*Prends garde à ces histoires de se baigner au bord de la plage, ces histoires de boto vont t'embêter*" ? C'est alors qu'il la flécha dans son ventre, avec le gamin dedans. Elle était enceinte. Quand mon oncle est né, il a commencé à être

---

*para eles tomarem. Então, até que um dia mesmo, encontraram ele acompanhado, o Merá acompanhado, encontraram o Merá acompanhado. Só que daquele momento que encontraram e desapareceu também. »*

persécuté. Il allait se baigner sur le bord de plage avec des amis et il apercevait cet homme qui courait après lui. Il revenait sur le chemin de la maison et lorsqu'il arrivait, il se jetait sur le sol. C'était difficile de le maîtriser..., il avait une force, une force horrible (...) Puis il commençait à pleurer et quand cela passait, il demandait : "Qu'est-ce qui se passe, qu'est-ce qui m'est arrivé ?". Il revenait en courant et voyait un type qui le suivait en courant aussi (...) Personne ne voyait ce type, seul lui le voyait. Et il rentrait, tombait sur le sol en gémissant. Ces amis commençaient à avoir honte de lui. Il leur racontait qu'il le poursuivait et ils regardaient sans rien voir, sans pouvoir courir après lui (...) Ils sont allés rendre visite à une femme d'expérience. Elle leur dit : "Écoutez, d'ici peu, quand arrivera le moment, il va travailler" Après quelque temps, il fut guéri et plus rien ne lui arriva. »

Les *caboclos* considèrent le corps féminin comme transitoire, comme un prisme filtrant et recueillant les manifestations de la surnature. Si l'homme peut, au cours de certaines activités, se retrouver en confrontation avec quelques-uns des êtres fantastiques du bestiaire *caboclo*, c'est la femme, dans la conception locale, qui est un personnage ouvert par son corps et par ses états physiologiques récurrents, et donc particulièrement sensible aux intentionnalités de la surnature. Les femmes *caboclas* oscillent sans cesse entre différents états physiologiques, au contraire des hommes qui apparaissent comme physiologiquement stables. C'est cette construction *cabocla* de la discontinuité physiologique féminine qui rend les femmes *caboclas* si sensibles à l'altérité extrême. Nous avons déjà exposé les attitudes, précautions et prohibitions qui sont articulées aux différents temps féminins. Ce corpus est en place pour répondre à cette prétendue discontinuité, cette supposée disjonction et, limiter ainsi l'implication des femmes dans l'irruption du chaos dans la société, leur responsabilité dans la contamination, par la *panema* ou par le "poison", de l'ensemble des êtres vivants – plantes, animaux et hommes –. Les temps des femmes constituent de véritables seuils à la marge de la société *cabocla*. Ils sont l'expression de cette liminarité périlleuse : une femme indisposée ou gravide oscille entre la santé et la maladie ; est vulnérable aux enchantements et aux relations

tératogènes. Les temps physiologiques résonnent en synchronie avec les confins où se confrontent le domaine des hommes et la surnature *cabocla*, ils sont simultanément le moment et l'espace de la possible confrontation.

Les *caboclos* opposent au corps des hommes, considéré comme “*inteiro*”, c’est-à-dire entier, fini, complet, un corps des femmes perçu comme inachevé, un corps “*oco*”, abritant un vide, le lieu utérin dépourvu de tout organe (Motta-Maués, 1993) : « *La femme, le fonctionnement de la femme est différent de celui de l’homme, je crois que c’est à cause, c’est parce qu’elle donne le jour à un enfant, que tout est sans dessus dessous dans son ventre (...). Parce que l’homme a ses poumons, son foie, ses tripes, son estomac, il a tout dans son intestin (...). La femme peut seulement avoir une partie d’un côté et une partie de l’autre, c’est nécessaire pour qu’elle puisse construire un enfant, pour que l’enfant puisse aller dans cet endroit qui lui est réservé* »<sup>337</sup> (*apud* Motta-Maués, *ibid* : 107). C’est ce lieu, qui, dans le récit de Joanas, reçoit la flèche du *boto*, instrument de l’imprégnation de la mère et de son embryon. La flèche ouvre une brèche dans un lieu considéré comme creux et scelle la perméabilité de la mère à la surnature, condamnant l’enfant à la prégnance de l’être enchanté.

L’enfant persécuté ne retrouvera la paix qu’après un “travail”. Les *caboclos* emploient volontiers les termes de cure ou de travail et utilisent rarement le terme de *pajelança* pour qualifier le domaine de l’activité thérapeutique magique. Le vocable *pajelança* étant plutôt utilisé par les universitaires et les citadins. Ce travail, cette activité de guérison est parfois comparée à une activité de fermeture : « *Voilà comment ça se passe : une personne arrive ici, elle a été fléchée, alors moi je vais faire le travail.*

---

<sup>337</sup> « *A mulhé, o maquinismo da mulhé é deferente do home, porque eu acho que seja, porque por meio dela dá luz uma criança, tivé desintrapalhado tudo ali no ventre dela (...). Porque o home pode tê até os bofe, fígado, bobó, bucho, completamente tudo dentro do intestino dele (...). E que a mulhé só pode tê uma parte prum lado e pra outro por causa de podê construí uma criança, pra criança ali só podê tê aquele lugar reservado* »

*L'esprit qui vient, qui a fléché cette personne, soit venir enlever cette flèche, incrustée dans la personne. Et lorsqu'on enlève la flèche, la personne guérit. C'est comme pour le maléfice : une personne envoie un maléfice à une autre, et cette personne se présente ici avec une douleur à l'estomac, une douleur à la jambe et parfois apparaît une plaie. C'est comme ça. Si on vient à cause d'un maléfice, je vais voir qu'il y a besoin d'un travail pour ôter ce maléfice. La personne va acheter ce dont il y a besoin. Lorsque je fais le travail, l'esprit vient et enlève le maléfice. Et alors, la douleur s'en va aussitôt, en une semaine se referme la plaie, c'est de cette façon que l'on procède »<sup>338</sup> (témoignage de Dona Fátima).*

La confrontation entre les deux domaines ontologiques de la culture et de la surnature se joue dans une dialectique de l'ouverture et de la fermeture. L'ensemble des béances corporelles recensées – les corps ouverts par les substances pénétrantes que sont l'alcool, certaines drogues, ou encore les odeurs nauséabondes ou aromatiques ; les corps ouverts par une blessure ou une infection ; les corps des femmes s'ouvrant lors de temps extraordinaires, qui leur sont consubstantiels – installe les *caboclos* aux confins de la société, à la marge d'une confrontation ambiguë à l'altérité, simultanément périlleuse et nécessaire : paradoxe apparent, expression de la construction d'une identité dynamique car toujours contestée par la surnature environnante.

---

<sup>338</sup> « É o seguinte : vem uma pessoa doente aqui, com uma flechada, aí eu vou fazer o trabalho. O caruanã que vem, que flechou, é que tem a obrigação de vir tirar aquela flechada naquela pessoa. Aí a pessoa, tirando a flechada, fica bom. É mesmo que ser o maléficio : uma pessoa envia um maléficio pra outra pessoa, aquela pessoa aparece com uma dor no estômago, com uma dor na perna, às vezes aparece uma ferida. É assim, essas coisas né. Aí vem, se for pra maléficio, aí eu vou ver que precisa de um trabalho pra tirar esse maléficio. Aí a pessoa vai e compra o material. Aí eu faço o trabalho, o caboclo vem e tira o maléficio. Aí imediatamente, em uma semana fecha a ferida, passa dor na hora, é assim que a gente faz. »

## ***II.B. Présence et oubli du bestiaire et de la surnature à l'est de l'île de Marajó***

« *Sempre teve essas histórias aqui, sempre teve, sempre existiu essas histórias. Isso é caso verídico mesmo (...) Tudo isso acontece, nesse primeiro tempo de mundo.* »<sup>339</sup> (José, pêcheur des plages de Barra Velha et d'Araruna, environs de Soure)

« *Nessa época Soure ainda era muito atrasado, começando, né ? Isso não é mesmo do meu tempo, compreende, é muito antes, compreendeu, é muito antes.* »<sup>340</sup> (Maître Tomaz)

Au cours de notre texte, nous avons vu comment coexistaient les êtres fantastiques panamazoniens avec des entités locales pour construire un imaginaire *caboclo*, expression d'une certaine idée de la surnature environnante. Notre propos était d'exposer de quelle manière l'événement local et le souvenir commun se mêlaient à cette surnature et formaient alors un registre évolutif dans lequel chacun des narrateurs réinterprétaient, à la lumière de ses propres souvenirs, de ses expériences, de sa perception des changements quotidiens, le corpus commun et panamazonien que nous avons désigné sous la locution de "bestiaire *caboclo*". Nous supposons donc qu'il convient de prendre en compte, dans la réflexion sur les situations de conjonction du monde des hommes avec le domaine de la surnature, quelles que soient ses manifestations, la vision de l'histoire des *caboclos* de l'est de l'Île de Marajó. Ces derniers voient dans certains événements historiques la matrice d'une surnature pensée comme locale. La permanence de ces événements dans la mémoire collective *cabocla* est en partie à l'origine de la construction de quelques-uns des signes de la surnature, que ceux-ci prennent la forme d'êtres hybrides ou d'occasionnelles

---

<sup>339</sup> « Il y a toujours eu ces histoires ici, toujours, ces histoires existent depuis toujours. C'est un cas franchement vrai (...) Tout ceci arrive, dans ce premier temps du monde. »

<sup>340</sup> « À cette époque Soure était très en retard, c'était au début, n'est-ce pas ? Ce n'est même pas de mon temps, tu comprends, ça date de bien avant, compris, bien avant. »

péripiéties fantastiques. L'étude de ces narrations, tout comme celles qui sont présentées au cours du troisième chapitre, nous révèle leur importance en tant qu'opérateur de mémoire. Elles aident à se souvenir tout en intégrant la dynamique de l'histoire.

Les *caboclos* considèrent également les bouleversements techniques et écologiques des dernières décennies comme responsables de la mise à l'écart, dans des temps et des lieux toujours plus distants, de la surnature jadis si présente.

### *II.B.1. Interprétation locale sur l'origine des enchantements*

Dans le chapitre précédent, nous avons montré la dimension panamazonienne des enchantements, des apparitions, de l'existence d'une surnature partagée par l'ensemble des *caboclos*. Pourtant, certains habitants ou natifs de l'île de Marajó insistent sur le caractère local de cette surnature. C'est sans doute une vision particulière des événements historiques et leur appropriation par les *caboclos* d'aujourd'hui qui sont à l'origine de l'idée d'un espace et d'un temps de la surnature inhérent à l'île. Voici, par exemple, comment nous Miguel Miranda nous résume l'histoire de Marajó :

« Ce qui existe, c'est l'énergie qui vient, je ne sais si c'est du fleuve ou de la nature. De la nature à travers les habitants, qui, il y a longtemps vivaient à Marajó – on parle de 10 000 ans avant le Christ. Il y avait de nombreuses tribus d'indigènes qui changeaient tout le temps, car il y avait des tribus très féroces qui faisaient fuir les autres tribus. Cela se passait comme ça jusqu'à l'arrivée des Portugais, des jésuites, ceux qui catéchisèrent les indigènes (...) Et quand les colons arrivèrent ici, les mauvais traitements politiques commencèrent (...) L'indien ne pouvait en aucun cas s'exprimer. Ils les emportaient d'ici et les relâchaient dans d'autres régions, afin qu'ils ne reviennent jamais à Marajó, et ils les maltrahaient. C'est ce qu'il arrivait tout le temps. Le sentiment des personnes qui y restèrent, qui sait si ce n'est pas cette influence qui explique ce que les personnes voient aujourd'hui. Combien et combien d'indigènes sont morts ici, à Marajó ? C'est cette influence, je suppose, qui explique cette

situation. Cette énergie vient de la méchanceté, de la cruauté qui se sont exprimées par ici (...) »

Certains trouvent dans l'histoire de la conquête les origines des enchantements. D'autres font référence à un autre épisode de l'histoire locale, celui de la Cabanagem. Dans les deux cas, les informateurs reconnaissent dans la violence des événements passés l'origine de la possibilité de l'enchantement. Ainsi, pour Miguel Miranda, la brutalité d'une guerre sans merci livrée par les colons aux amérindiens explique, à l'échelle de l'île de Marajó comme à l'échelle des villes et des villages, les occurrences fantastiques. Cette interprétation articulant l'histoire locale et la confrontation avec une surnature présente est d'ailleurs partagée par Castro : « (...) ici à Soure, ce fut une des premières villes de l'État du Pará, vu que Soure vient de fêter ses 141 ans. C'est une vieille ville, et ici, il y eut la révolution, la guerre de la Cabanagem, les indiens et encore plus. De nombreux crimes ont été commis et ces crimes, tu sais, on dit que l'âme de la personne est en peine (...). Donc, ce sont toutes ces choses qui arrivèrent ici. »

C'est aussi à l'histoire plus récente et, surtout aux événements de la Cabanagem, que les *caboclos* de Soure ont parfois recours pour expliquer l'existence d'une surnature entremêlée à la nature environnante. Le rappel historique établit ici la possibilité d'une articulation entre les écosystèmes liminaires et les manifestations du monde fantastique, grâce aux souvenirs historiques qui fondent sa construction, font résonner les lieux de la nature et les possibilités de la rencontre. Carlos Souza considère ainsi la Cabanagem et ses insurgés comme une des passerelles permettant cette résonance :

« La ville de Soure fut, comme on dit, le refuge de certaines choses, de ces *cabanos*. C'était ici qu'ils se cachaient, avec leurs trésors, beaucoup d'or, beaucoup d'or, et où il se trouve, il y a de nombreuses visions. Soure est une de ces villes. Il y a par exemple cette histoire, moi je ne l'ai pas vu, mais il y a cette histoire de l'*Igarapé do*

*Barco*. Moi, je ne sais pas tout ; ce que je sais c'est qu'ils s'y rendaient, fuyants car c'étaient des pirates, et quand ils arrivaient à un certain endroit de Soure, sur les plages, il y échouèrent leur bateau un jour de grande marée (...). Eux-mêmes creusèrent jusqu'à n'en plus pouvoir mais ce fut en vain et le bateau resta prisonnier et nombreux furent ceux qui moururent dans le bateau. Avec le temps, de ce côté de Pesqueiro, les eaux gagnèrent du terrain et creusèrent jusqu'à ce qu'apparaisse l'*igarapé*. On dit aujourd'hui que ce bateau apparaît dans les rêves de certaines personnes qui leur racontent qu'à un certain endroit il y a de l'or, à un autre, autre chose. J'avais un ami qui est venu d'ailleurs pour enlever ce bateau. C'est moi qui l'ai hébergé lorsqu'il est arrivé. Un jour je l'ai vu arriver avec deux scies et il demanda où se trouvait cet *igarapé*, mais moi je ne savais comment le renseigner : *“mais pourquoi tout ceci ?”* Il dit : *“Pour rien, je voulais juste connaître cet igarapé”* ; *“Non, mais pourquoi tout ceci ?”* ; *“ Pour rien, je voulais juste connaître cet igarapé.”* Je lui dis : *“Écoute, j'ai déjà entendu raconter beaucoup de choses sur cet igarapé...”* Il travaillait à Pesqueiro, et pendant deux jours il n'est pas venu au travail. C'est plus tard qu'il me raconta pour quelle raison il était venu par ici. Il raconta qu'il voulait voir cette histoire de bateau, de courant. C'est quand il prit le courant qu'il se trompa, la marée le submergea et il se cramponna à un arbre de la mangrove et y passa la nuit ayant peur de mourir. Le matin, il revint. C'est comme ça qu'il le raconta. Tout cela, je ne sais pas si c'est vrai, mais ce que je sais c'est que l'*Igarapé do Barco* existe toujours, et les gens racontent qu'il s'y passe toujours des choses étranges. »

### II.B.2. Le temps d'avant la “modernité”

L'idée d'un “temps d'avant”, époque où l'existence des faits appartenant à l'ordre de la surnature était quotidiennement avérée, est partagée par la plupart des informateurs avec qui nous avons travaillé. Ainsi, selon Carlos Souza, ce temps d'avant était propice aux enchantements car il était marqué par la désolation des lieux jadis habités : *« c'était à cause des endroits désertés, comme ils disaient, tout était hanté. Alors ils disaient que c'étaient des lieux hantés, et après, quand est arrivé le développement, tout ceci a disparu. »*<sup>341</sup>

---

<sup>341</sup> *« era por causa dos lugares que eram desabitados, como disseram, era todo assombrado né. Então eles diziam que era lugares assombrados, e depois quando o desenvolvimento veio, veio, acabou tudo isso »*

Les enchantements, autrefois si présents dans la petite ville de Soure, semblent aujourd'hui fuir les rues centrales et illuminées pour se retrouver aux limites d'un espace urbain circonscrit par le fleuve, les prairies et les forêts de mangrove. L'idée du « *développement* » se cristallise, chez les *caboclos* de Soure, autour du phénomène électrique, de la croissance démographique et du déboisement, de l'éradication des derniers taillis urbains : « *Après, je crois que tout cela a disparu, une fois que la ville s'est retrouvée avec beaucoup de personnes, d'habitants. Il y avait de la forêt par ici, par là, et maintenant il n'y en plus, tout n'est que maison.* »<sup>342</sup> Miguel Miranda considère ainsi l'arrivée de l'électricité comme une cause première de la raréfaction, voire de la disparition, des événements jadis révélateurs d'une surnature environnante :

« Ces choses arrivent, aujourd'hui peut-être moins. C'est dû au mouvement de la ville, à l'époque il n'y avait pas de télévision, il n'y avait pas de radio, il n'y avait pas certains loisirs, par exemple il n'y avait pas toutes ces fêtes, ces choses qui parfois terminent avec ce genre de choses. Je crois que c'est l'électricité qui en est principalement responsable, c'est la clarté qui empêche toutes ces choses, tous ces mystères qui existent. Ils doivent encore exister mais seulement, personne ne sait où ils sont (...) »

La présence désormais permanente de l'électricité participe de la mise en place d'une rupture catégorique entre ce temps d'avant, ce temps de tous les dangers, et le temps d'aujourd'hui où les manifestations de la surnature, quand elles ne se font pas plus rares, n'existent plus que dans les souvenirs lointains des plus âgés. La dissolution du temps d'avant voit l'avènement d'un temps dans lequel les êtres humains apparaissent irrémédiablement humains et ne redoutent plus les enchantements. La survenue des êtres

---

<sup>342</sup> « *Depois, acho que foi acabando com isso, depois que a cidade já ficou com muita gente, com morador. Tinha mato pra cá, pra lá, agora já não tem mais mato, tudo é casa.* »

hybrides dans des espaces et à des moments liminaires rappelaient aux *caboclos* l'existence d'une animalité prédatrice dont ils ne paraissaient jamais devoir s'affranchir, tandis que d'autres faisaient écho, par le truchement de l'apparition d'éléments morbides, à des événements historiques marqués par la violence et la mort.

L'arrivée de l'électricité en 1964 fut vécue par les habitants de l'est de l'île de Marajó, comme le symbole d'une modernité protectrice. Avec l'arrivée de cette technique c'est bien le sentiment de modernité qui pénètre dans la société *cabocla* de l'est de l'Île de Marajó. L'électricité est l'annonce d'une rupture avec le temps d'avant, celui d'un passé qui semblait jusqu'alors pérenne.

La modernité instaure cette « *brisure dans le passage régulier du temps* » et met à jour « *un combat dans lequel il y a des vainqueurs et des vaincus* » (Latour, 1991 : 20). Les confrontations jadis possibles entre les domaines de l'homme et de la surnature apparaissent désormais de plus en plus réduites et absentes du quotidien *caboclo*. Ces deux domaines ontologiques qui se rencontraient dans le temps d'avant semblent aujourd'hui hermétiques l'un à l'autre. Le témoignage de Castro se fait l'écho de cette brisure rédhibitoire entre le temps d'avant et le temps d'aujourd'hui : « *Ici à Soure ? Maintenant c'est plus..., après avoir reçu cette énergie [l'électricité], maintenant que nous l'avons, il y a ce développement, et tout s'est amélioré (...) Mais ici c'était très dangereux. Des choses incroyables arrivaient ici à Soure, ici se passaient beaucoup de choses. C'était la Procession des Âmes, des gens tout en blanc tenant des bougies à la main, ils sortaient du cimetière et y revenaient plus tard. Ils passaient par ici, si nombreux qu'on aurait dit qu'il en pleuvait, ils sortaient à des heures indues, nombreux sont ceux qui les ont vus et ils tombaient malades par la suite. Ils tombaient malades. Ce sont ces choses qui arrivaient, il y avait aussi cette charrette qui appelait pour ..., qui portait des ossements de défunts, elle passait elle aussi à des heures indues (...) On n'entendait que le*

*bruit, mais on ne voyait pas la charrette. On l'appelait la charrette, on savait que c'était une charrette, par le bruit on l'identifiait comme une charrette. Ce qu'il y a c'est qu'il s'est passé ici de nombreux crimes barbares. Ici, tu connais, c'est ici que s'est passée la Cabanagem, la guerre de la Cabanagem, et ici habitaient de nombreux indiens. »*<sup>343</sup>

Castro établit, au terme de son récit, une relation de causalité entre les « crimes barbares », corrélatifs de la *Cabanagem*, la présence des amérindiens, auparavant maîtres de la région, et la manifestation d'enchantements plutôt macabres, effrayant les habitants de Soure.

### **Conclusion du cinquième chapitre**

La présentation des souvenirs d'événements historiques et leur interaction causale, du point de vue des *caboclos*, avec l'existence de la surnature, nous permet de rendre compte de la perspective historique des *caboclos* de l'est de l'Île de Marajó. La « mise en intrigue » (Ricœur, *apud*. Poutignat & Streiff-Fenart, *op.cit.* : 180) des événements historiques, des faits et des bouleversements locaux, au sein d'un registre narratif partagé par l'ensemble de la population (ceux qui racontent et ceux qui écoutent) participe de la sédimentation d'une histoire acceptée comme commune et ainsi partagée. Elle pose les conditions d'un continuum historique dynamique au sein duquel le passé est toujours en connection avec le contemporain. Il n'est pas de tradition qui soit substantielle, préexistante et hors du temps historique mais une histoire faite de traditions inventées :

---

<sup>343</sup> « *Aqui em Soure ? Agora já está mais..., que depois que nós tivemos essa energia, agora que nós temos, tem esse desenvolvimento, aí melhorou bastante (...)* Mais aqui era muito perigoso. Coisas incríveis aconteciam aqui em Soure, aqui passava muita coisa. Passava Procissão das Almas, era um pessoal todo de branco com velas na mão, saia do cemitério e voltava para o cemitério. Passava aqui, era um toró de pessoas, que saia fora de hora, muita gente viu, aqui quando o pessoal via aquilo adoecia. O pessoal adoecia. Essas coisas assim que aconteciam, passava uma carroça que chamava para..., que carregava ossos de defunto, só passava fora de horas também (...) Só ouviam a zoada, mas não viam a carroça. Chamavam carroça, sabiam que era uma carrocinha, pela zoada identificavam que era uma carrocinha. O

*« Nous entendons par l'expression de 'traditions inventées' un ensemble de pratiques de nature rituelle ou symbolique, ordinairement sujet à des règles tacites ou explicites, visant à inculquer certaines valeurs et normes de comportement par la répétition, impliquant ainsi une continuité automatique avec le passé. »<sup>344</sup> (Hobsbawm, 1993 : 1).*

---

*negócio é que aqui aconteceu muitos crimes bárbaros também. Aqui sabe como é, aqui foi a Cabanagem, a guerra da Cabanagem foi aqui, aqui habitavam muitos índios aqui »*

<sup>344</sup> *« 'Invented tradition' is taken to mean a set of practices, normally governed by overtly or tacitly accepted rules and of a ritual or symbolic nature, which seek to inculcate certain values and norms of behaviour by repetition, which automatically implies continuity with the past »*

## CONCLUSION

Ce travail s'est appuyé essentiellement sur la présentation et l'analyse de narrations évoquant la rencontre avec les monstres du bestiaire *caboclo* et distillant, au fil des récits, l'éventail des possibilités de la confrontation et de ses conséquences sur les protagonistes parfois heureux, souvent malchanceux. Nous avons choisi de construire notre réflexion à partir de ce corpus d'énoncés car ils nous semblaient véritablement faire état des confins de la société *cabocla*, de la perception de sa confrontation avec l'altérité des monstres de la forêt, des rivières et des espaces habités. L'analyse proposée du rapport à l'altérité comme étant un des moteurs de la construction identitaire *cabocla* s'est déroulée dans les espaces et les temps de la frontière, de la marginalité, tels qu'ils sont évoqués dans les narrations révélant l'imaginaire *caboclo*. Il sera temps, au cours de futurs travaux d'étendre notre réflexion sur la relation entre la liminarité, l'altérité et la construction de l'identité, dans d'autres territoires de vie, d'autres champs de représentations, comme le champ nosologique ou le champ symbolique.

C'est après avoir pris en compte l'absence de l'existence d'une identité positive chez les *caboclos* amazoniens que nous nous sommes proposés de mener une réflexion sur les raisons de cette carence. En construisant notre propos autour d'un terrain de recherche mené particulièrement chez les *caboclos* de l'est de l'Île de Marajó, nous nous sommes efforcés de construire des ponts, d'établir des points de résonance entre la vision singulière des *caboclos* de leur territoire de vie et les événements historiques qui ont participé à la créolisation des populations amérindiennes, regroupées par la force coloniale et missionnaire, en cette population métisse marquée par la honte soi.

Il nous paraissait également indispensable, après avoir saisi les enjeux de cette construction historique, de réfléchir autour d'un élément clé dans la représentation topographique des *caboclos*. Nous considérons l'eau, dans sa capacité à façonner les berges et à confondre des lieux jamais pérennes, toujours en transformation, dans la lumière de son miroitement et l'opacité de sa profondeur, comme un principe constitutif de la liminarité de l'environnement *caboclo*.

L'exposé des narrations locales recueillies sur place, associée à une tentative de présentation du bestiaire *caboclo* panamazonien, nous a permis d'appréhender ces récits comme autant de jalons de la mémoire, cet espace de communication et d'interaction entre des événements historiques et des réminiscences collectives. Cette circulation nous fait prendre conscience de l'historicité des sociétés *caboclas*. Les opérateurs de mémoire qui ponctuent le récit des confrontations avec la surnature sont identifiés comme opératoires par leur capacité à relier le temps d'avant avec le temps d'aujourd'hui. Ils rappellent aux *caboclos* qu'ils sont dans un temps dynamique et non dans un temps figé, anhistorique. Les narrations sont ainsi l'expression de la formation historique de la population *cabocla* et de la dialectique de confrontation qui l'accompagna. La société *cabocla*, historiquement située entre deux mondes, retrouve, dans sa convivialité avec les êtres fantastiques de son bestiaire, les conditions du souvenir, les possibilités de la réappropriation ou de l'invention de sa propre historicité.

La confrontation avec l'altérité extrême des monstres est aussi un opérateur d'identité qui est activé dès la construction du corps *caboclo*, prisme filtrant le point de vue individuel et autorisant son partage collectif, sa compréhension par tous. La construction d'un corps propre à l'être humain permet à celui-ci d'acquérir une appréhension sensible et humaine des domaines de la culture, de la nature et de la surnature. La construction du corps, jusque dans ses confins, est le préalable à la

construction d'une identité, certes individuelle, mais que l'on peut partager avec ses congénères. C'est d'ailleurs la rupture de la communication, entre personnes du même genre qui rend toute confrontation problématique et périlleuse. Dans la confrontation, ce qui est remis en cause, c'est sa propre identité, son appartenance à un domaine culturel ordinaire, monde partagé par l'ensemble des membres de la communauté.

Après s'être située dans son corps, il convient que la personne *cabocla* se place dans son monde, dans son environnement, qu'il soit naturel, historique ou social. L'existence des seuils, des marges, des confins rappelle à l'homme que son identité est vulnérable, qu'elle est disputée par les contingences de la surnature. Les frontières établies à la lisière du monde humain s'avèrent, dans des temps et dans des lieux caractérisés par leur liminarité, perméables à la rencontre, déclenchant ainsi l'imprégnation de deux mondes ordinairement étanches l'un à l'autre, révélant la confusion ontologique et le retour à une indifférenciation premières, si souvent évoquée dans les mythes amérindiens.

La société *cabocla* est donc une société caractérisée par sa liminarité : les confins de son territoire ne sont jamais éloignés ; les horizons du corps *caboclo* sont toujours accessibles aux entités surnaturelles pénétrantes lorsqu'elles y trouvent la brèche. C'est, pour citer Turner (1990 : 111), une société ouverte, « *potentiellement ou idéalement extensible aux limites de l'humanité.* », composée d'êtres potentiellement "ouvrables" par la puissance d'une surnature omniprésente.

C'est dans la relation de disjonction et de conjonction avec les êtres liminaires que se construisent les *caboclos*. D'une part, la mise en scène de confrontations avec les monstres, incarnant une altérité extrême, rappelle à leurs victimes potentielles la dialectique de la confrontation historique coloniale et post-coloniale et leur rend, en partie, la maîtrise de l'interprétation de leur histoire. D'autre part, les potentialités de rencontres, favorisées par la fragilité du corps, rappellent aux *caboclos* l'existence d'un monde

chaotique et hybride environnant qu'il convient de maintenir en dehors de la société et des corps. Il perdure cependant des béances menaçantes :celles des espaces et des temps liminaires. La confrontation à l'altérité nous apparaît comme ce qui fait l'essence du monde *caboclo* amazonien : sans elle pas de mémoire propre ; sans elle pas de construction singulière du corps, point de départ de la perspective *cabocla*, de son regard sur le monde des forêts et des rivières qui l'entourent.

## **BIBLIOGRAPHIE**

ALCARDE, H.G.

1962 *O caboclo indolente e as riquezas da Amazônia*. Belém.

AMSELLE, J.L.

1999 *Logiques métisses*. Paris, Éditions Payot & Rivages.

AMSELLE, J.L. & M'BOKOLO, E.

1999 *Au cœur de l'ethnie. Ethnie, tribalisme et État en Afrique*. Paris, La Découverte.

ANDERSON, R. L.

1975 "Cabanagem (Amazônia), 1835-1836", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, vol. 307, Rio de Janeiro, pp. 22-7.

ANDROZO, M. C. & GELY, A.

1988 "Uso de plantas medicinais por caboclos do baixo Amazonas, Barcarena, PA, Brasil", *Boletim do MPEG*, 4 (1). Belém, pp. 47-131.

ARANHA, B.

1900 "Scenas da Cabanagem", *Revista do Instituto Histórico, Geográfico e Ethnográfico do Pará*, vol. 1, n° 1, Belém, pp. 20-25.

ARARE MARROCOS, B.

1995 *Amazônia, lendas e mitos*. Belém, Secult.

AUSTER, Paul.

1991 *Trilogie New-Yorkaise*, Paris, Actes Sud.

AZEVEDO, C.

1957 *Histórias da Amazônia*. Belém.

AZEVEDO, T. de

1961 *Uma prioridade histórica dos portugueses : o método aculturativo da catequese*, separata do vol.V das Actas, Lisboa, Congresso Internacional da história dos descobrimentos.

BACHELARD, G.

1942 *L'eau et les rêves, essai sur l'imagination de la matière*. Paris, Corti.

BAKX, K.

1988 "From proletarian to peasant : rural transformation in the state of Acre, 1870-1986", *The Journal of Development Studies*, 12 (2), pp. 141-160.

BARTH, F.

1995 *Les groupes ethniques et leurs frontières*. Paris, PUF Le Sociologue.

BASTIDE, R.

1959 *Sociologia do folclore brasileiro*. São Paulo, ed. Anhambi.

- BATES, H. W.  
 1944 *O naturalista no rio Amazonas*. São Paulo, ed. Nacional.
- BETHELL, L.  
 1985 *The Cambridge History of Latin America*. Cambridge, Cambridge University Press.
- BIDOU, P.  
 1986 « Le Mythe : une machine à traiter l’histoire. Un exemple amazonien », *L’Homme*, XXVI<sup>e</sup> année, n°100, Paris, pp. 65-89.  
 2003 « Il y a un étranger parmi nous », *Topique*, n° 84, Le Bouscat, pp. 43-53.
- BOLENS, J.  
 1967 “Mythe de Jurupari. Introduction à une analyse”, *L’Homme*, vol. 7, n° 1, Paris, pp. 50-66.
- BORGEAUD, P.  
 1979 *Recherches sur le dieu Pan*, Genève.
- BORGES, J. L.  
 1996 *Le livre des êtres imaginaires*. Paris, Gallimard, L’Imaginaire.
- BORGES, L.  
 1994 “O Nhéngatu na construção de uma identidade amazônica”, *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi*, n. s. Antropologia, vol. 10, n° 2, Belém, pp. 107-135.
- BOSI, A.  
 2000 *Culture brésilienne : une dialectique de la colonisation*. Paris, L’Harmattan.
- BOXER, C.  
 1963 *Race relations in the portuguese colonial empire, 1415-1825*. Oxford, Claredon Press.
- BOYER, V.  
 1999 “O pajé e o caboclo : de homem à entidade”, *Mana*, 5(1), pp. 29-56.
- BRABO CARVALHO, M.J.  
 1981 “Pescadores, geleiros, fazendeiros –os conflitos da pesca em Cachoeira do Arari”, Belém, *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi*, n° 77.
- BRANDÃO, C.  
 1986 *Os deuses do povo : um estudo sobre a religião popular*. São Paulo, Ed. Brasiliense.
- BUARQUE de HOLLANDA, F. A.  
 1975 *Novo dicionário Aurélio : novo dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro, Ed. Nova Fronteira.

BUNKER, S. G.

1984 "Modes of extraction, unequal exchange and the progressive underdevelopment of an extreme periphery : the brazilian Amazon, 1600-1980", *American Journal of Sociology*, 89 (5), pp. 1017-1064.

1985 *Underdeveloping the Amazon : extraction, unequal exchange and the failure of the modern state*. Chicago, Chicago University Press.

CAMARA CASCUDO, L. da.

1969 *Dicionário do folclore brasileiro*, Rio de Janeiro, Ouro.

CUNHA, A. G. da

1978 *Dicionário histórico das palavras de origem tupi*. São Paulo, Ed. Melhoramentos.

CARNEIRO de MENDONÇA, M.

1982 *Aula do Commercio*. Rio de Janeiro.

CARVAJAL, G. de

1941 "Relação", *Descobrimientos do Rio das Amazonas*, Brasiliana, vol. 203, Editora Nacional, São Paulo, pp. 11-79.

CASTRO, F. de.

1987 *Forêt vierge*. Paris, Les Cahiers Rouges, Grasset.

CAVIGNAC, J.

1997 *La littérature de colportage au Nord-Est du Brésil. De l'histoire écrite au récit oral*. Paris, CNRS Éditions.

CHERMONT de MIRANDA, V.

1966 *Glossário paraense*. Belém, UFPa.

CHIBNIK, M.

1991 "Quasi-Ethnic Groups in Amazonia", *Ethnology*, vol. XXX, n° 2, University of Pittsburgh, pp. 167-82.

COHEN, R.

1978 "Ethnicity : problem and focus in anthropology", *Annual Review of Anthropology*, n° 7, Palo Alto, pp. 379-403.

CREVAUX, J.

1883 *Fleuves de l'Amérique du Sud, 1877-1879*. Paris, Société de Géographie.

DELEUZE, G.

1988 *Le Pli. Leibniz et le Baroque*. Paris, Éditions de Minuit.

DESCOLA, P.

1992 "Societies of nature and the nature of the society". In: A. Kuper (org.), *Conceptualizing society*. London/New York, Routledge, pp. 107-126.

- 1996 “Constructing natures : symbolic ecology and social practice”. In: P. Descola & G. Pálsson (orgs.), *Nature and society, anthropological perspectives*. London/New York, Routledge, pp. 82-102.
- 1998 “Estrutura o sentimento. A relação com o animal na Amazônia”, *Mana*, Rio de Janeiro, 4 (1), pp. 23-46.
- DESCOLA, P. & PÁLSSON, G. (orgs.)
- 1996 *Nature and society, anthropological perspectives*. London/New York, Routledge.
- DESHAYES, P.
- 2000 *Les mots, les images et leurs maladies*. Paris, Éditions Loris Talmart.
- 2002 “Frayeurs et visions chamaniques : le malentendu thérapeutique”, *Psychologie française*, Presses Universitaires de Grenoble, Décembre 2002, Tome 47, n° 4, pp. 5-14.
- DOUGLAS, M.
- 1982 *De la souillure, études sur la notion de pollution et de tabou*. Paris, La Découverte.
- ENDERS, A.
- 1997 *Histoire du Brésil*. Bruxelles, Éditions Complexe.
- FANON, F.
- 1952 *Peau noire, masques blancs*. Paris, Éditions du Seuil.
- FAULHABER, P.
- 1986 *O navio encantado : Etnia e alianças em Tefé*. Belém, MPEG, Col. Eduardo Galvão.
- 1998 *O Lago dos Espelhos : Etnografia do Saber sobre a Fronteira em Tefé-Amazonas*. Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi.
- FERREIRA REIS, A. C.
- 1956 *A Amazônia que os Portugueses revelaram*. Rio de Janeiro.
- 1972 *Síntese da história do Pará*. Belém, Amada.
- FÍGOLI, L.
- 1983 “Identidad regional y caboclisto : indios del Alto Rio Negro en Manaus”, *Anuário Antropológico*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, pp. 119-54.
- FIGUEIREDO, N.
- 1994 “Os «bichos» que curam : os animais e medicina de «folk» em Belém do Pará”, *Boletim do MPEG*, 10 (1). Belém, pp. 75-91.
- FIGUEIREDO, N. & SILVA VERGOLINA, A.
- 1972 *Festa de santo e encantados*. Belém, Academia Paraense de Letras.

FOUGERAY, S.

- 1989 *Le Bœuf, le Saint et le Jeu. Analyse sociologique de l'univers ludique d'une population d'ouvriers agricoles brésiliens à travers une matrice : le masque corporel zoomorphe.* Lille, ANRT. Thèse de doctorat, Paris, Univ. Paris 7.

FREYRE, G.

- 1990 *Sobrados e mucambos.* Rio de Janeiro, Editora Record.  
1992 *Casa grande e senzala. Formação da Família Brasileira sob o Regime da Economia Patriarcal.* Rio de Janeiro, Editora Record.

GAGNÉ, N.

- 2001 "Théorisation et importance du terrain en anthropologie. Étude de la construction des notions d'« identité » et de « mondialisation »", *Anthropologie et Sociétés*, vol. 25, n° 3, Université de Laval, pp. 103-122.

GALLO, G.

- 1997 *Marajó, a ditadura da água.* Cachoeira do Arari, ed. O Museu do Marajó.

GALVÃO, E.

- 1951 "Panema, uma crença do caboclo amazônico", *Revista do Museu Paulista*, n.s., n° 5, São Paulo, pp. 221-225.  
1953 "Vida religiosa do caboclo da Amazônia", *Boletim do Museu Nacional*, n.s. Antropologia, n° 15, Rio de Janeiro, pp. 1-15.  
1976 *Santos e Visagens, um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas.* São Paulo, Companhia Editora Nacional.

GOLDER, C.

- 1991 *Les paroles de "Bumba Meu Boi" du Maranhão, Brésil. Essai de poétique générique sur un corpus de productions populaires orales.* Thèse de doctorat, Besançon Univ.

GOGUEL d'ALLONDANS, T.

- 2002 *Rites de passage, rites d'initiation. Lecture d'Arnold Van Gennep.* Laval, Les Presses de l'Université de Laval.

GRACE THOMSON, R.R.

- 1981 *Me Bakukamã-ré à Ujarênh-neja. Lendas Kayapó.* Brasília, Summer Institute of linguistics.

GRAY CALDAS, D.

- 1995 *Encantados, lendas e mitos do Brasil.* Natal, UFRN, ed. Universitária.

GRENAND, F. & GRENAND, P.

- 1990 "L'identité insaisissable, les Caboclos amazoniens", *Études Rurales*, n° 120, E.H.E.S.S., Paris, pp. 17-39.

GUIMARÃES, R.

- 1978 “Cabanagem : a revolução no Brasil”, *Temas de Ciências Humanas*, n° 4, São Paulo, pp. 93-130.

HERSKOVITS, M.

- 1952 *Man and his work. The science of cultural anthropology*. New York.

HOBSBAWM, E. & RANGER, T.

- 1993 *The invention of tradition*. Cambridge, Cambridge University Press.

HUGH-JONES, S.

- 1979 *The palm and the pleiades*. Cambridge, Cambridge University Press.

- 1996 “Bonnes raisons ou mauvaise conscience ? De l’ambivalence de certains amazoniens envers la consommation de viande”. *Terrain*, 26, pp. 123-148.

INGOLD, T.

- 1994 “Introduction”. In: T. Ingold (org.), *What is an animal ?* London/New York, Routledge, pp. 1-16.

- 1995 “Humanidade e animalidade”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 28, pp. 39-53.

JURANDIR, D.

- 1992 *Marajó*. Belém, Ed. CEJUP.

- 1997 *Chove nos campos de Cachoeira*. Belém, Ed. CEJUP.

KAMPPINEN, M.

- 1997 “Dialectics of evil : politics & religion in an amazon mestizo community”, *Dialectal Anthropology*, 13, pp. 143-155.

KEESING, R.

- 1975 *Kin groups and social structures*. New York, Holt, Rinehart & Winston.

LAS CASAS, R. D. de

- 1964 “Índios e Brasileiros no vale do rio Tapajós”, *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, n. s. Antropologia, n° 23, Belém, pp. 1-31.

LASLETT, P. N.

- 1972 “Introduction : the history of the family”, *Household and family in the past time*, ed. P. Laslett & Richard Wall, pp. 1-89. Cambridge, Cambridge University Press.

LATOUR, B.

- 1991 *Nous n’avons jamais été modernes*. Paris, Éditions La Découverte, collection l’Armillaire.

LEACH, E.

- 1964 “Anthropological aspects of language : animal categories and verbal abuse.” In: Vogt & Lessa (eds.), *Reader in comparative religion*, Harper & Row.

LEVI-STRAUSS, C.

- 1964 *Mythologiques. Le cru et le cuit*. Paris, Plon.
- 1965 “Le triangle culinaire”, *L’arc*, 26, pp. 19-29.
- 1966 *Mythologiques. Du miel aux cendres*. Paris, Plon.
- 1968 *Mythologiques. L’origine des manières de table*. Paris, Plon.
- 1991 *Histoire de Lynx*. Paris, Plon.

LEVY-BRUHL, L.

- 1931 *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*. Paris, Felix Alcan.

LOPES, D

- 1994 “O processo de ocupação humana na Amazônia : Considerações e Perspectivas”, *Boletim do MPEG*, 9 (1). Belém, pp. 3-54.

MAIA, A.

- 1963 *Banco de canoa (cenas de rios e seringais do Amazonas)*. Manaus, ed. Sergio Cardoso.

MAGALHÃES LIMA AYRES, D.

- 1992 *The social category caboclo : history, social organisation, identity and outsider’s social classification of the rural population of an amazonian region (the middle Solimões)*. Thèse de doctorat, Cambridge.

MATTA, R. da

- 1967 “La ‘Panema’, un essai d’analyse structurale”, *L’Homme*, vol. 7, n° 3, Paris, pp. 5-24.

MAUÉS MOTTA, M. A.

- 1980 *O dom xamanístico e a sujeição feminina numa comunidade amazônica*, Cadernos do Centro de Filosofia e Ciências Humanas I-Antropologia. Belém, UFPA.
- 1988 “A questão étnica : índios, brancos, negros e caboclos”, *Estudos e problemas amazônicos : história social e econômica e temas especiais*. Belém, Secretaria de Educação, IDESP.
- 1993 *"Trabalhadeiras" e "Camarados": Relações de gênero, simbolismo e ritualização numa comunidade amazônica*. Belém: UFPA, 1993.

MAUÉS MOTTA, M. A. & MAUÉS, R.H.

- 1980 *O folclore da alimentação : tabus alimentares da Amazônia*. Belém.

MELLO, A.

- 1963 “Estórias e lendas da Amazônia”, *Antologia ilustrada do folclore brasileiro*, São Paulo, Edigraf.

MEMMI, A.

- 1985 *Portrait du colonisé. Portrait du colonisateur*. Paris, Gallimard, Folio.

- METRAUX, A.  
 1950 *A religião dos Tupinambás e suas relações com a das demais tribus tupi-guaranis*, São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- MONTEIRO, B.  
 1991 *Verde Vagomundo*. Belém, CEJUP.
- MONTEIRO, J. C. S.  
 1994 *Rebeldes, Deschapelados e Pés-descalços : os Cabanos no Grão-Pará*, Dissertação de Mestrado, Belém, UFPA.
- MOREIRA NETO, C. A.  
 1988 *Índios da Amazônia : De maioria a minoria (1750-1850)*, Petrópolis, Vozes.
- MURRIETA, R. S.  
 2001 “Dialética do sabor : alimentação, ecologia e vida cotidiana em comunidades ribeirinhas da Ilha de Ituqui, Baixo Amazonas, Pará”, *Rev. Antropol.*, vol. 44, nº 2, São Paulo, pp. 39-88.
- NUGENT, S. L.  
 1993 *Amazonian Caboclo society : an essay on invisibility and peasant economy*, Explorations in anthropology (XXIII), Oxford, Berg.
- OLIVEIRA, A. E. de.  
 1984 *O mundo encantado e maravilhoso dos índios Mura*. Belém.  
 1988 “Amazônia : modificações sociais e culturais”, *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, n.s. Antropologia, vol. 4, nº 1, Belém, pp. 65-115.
- ORICO, O.  
 1975 *Mitos ameríndios e crendices amazonicas*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- ORO, A. P.  
 1988 *Na Amazônia um messias de brancos e índios*. Petrópolis, Vozes.
- OVERING, J.  
 1993 “O mito como história : um problema de tempo, realidade e outras questões”, *Mana*, 1 (1), pp. 107-140.
- PACE, R.  
 1998 *Gurupá revisited*. London, Lynne Rienner Publishers.
- PAES LOUREIRO, J. de J.  
 1996 *A poesia como encantaria da linguagem. Hino dionisiáco ao boto*. Belém, Ed. CEJUP.
- PAOLO, P. di  
 1990 *Cabanagem, a revolução popular da Amazônia*. Belém, Cejup.

- PARKER, E. (org.)  
 1985 “The amazon caboclo : historical and contemporary perspectives”, *Studies in Third World Societies*, n° 32, Williamsburg.
- PEREGRINO, J.  
 1960 *Panorama cultural da Amazônia*. Salvador, Progresso.
- PEREIRA, N.  
 1967 *Moronguetá, um Decameron indígena*. Rio de Janeiro, vol.1, Civilização Brasileira.
- PITT-RIVERS, J.  
 1983 *Anthropologie de l'honneur*. Paris, Le Sycomore.
- POUTIGNAT, P. & STREIFF-FENART, J.  
 1995 *Théories de l'ethnicité*. Paris, PUF Le Sociologue.
- PRADO, Jr. C.  
 1965 *História Econômica do Brasil*. São Paulo, Brasiliense.
- RAIOL, D.  
 1970 *Motins Políticos*. Trois volumes, Belém, UFPa.
- RAMOS, A.  
 1947 *Introdução à antropologia brasileira*. Rio de Janeiro, Estudos Brasileiros.
- REVEL, J.  
 2002 *Le vocabulaire de Foucault*. Paris, Ellipses.
- RIBEIRO, D.  
 1996 *Os índios e a civilização. A integração das populações indígenas no Brasil moderno*, São Paulo, Companhia das Letras.
- RIVIERE, P.  
 1994 “AAE na Amazônia”, *Revista de Antropologia*, 38 (1), pp. 191-203.
- RODRIGUES BARBOSA, J.  
 1881 “Lendas, crenças e superstições”, *Revista Brasileira*, 3 (10), pp. 24-47.  
 1887 *Poranduba Amazonense*. Manaus.
- ROSS, E.  
 1978 “The evolution of the amazon peasantry”, *Journal Latin American Studies*, 10 (2), pp. 193-218.
- ROYER, J.M.  
 Non publié *Logiques sociales et gestion des ressources naturelles, municipe de Gurupá, Pará*.
- SALLES, V.  
 1971 *O Negro no Pará sob o regime da escravidão*. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas.

- 1980 *Música e músicos no Pará*. Belém, Conselho estadual de Cultura.
- 1985 *Repente e cordel : literatura popular em versos na Amazônia*. Rio de Janeiro, Funarte.
- SALLES, V. & ISDEBOFI, M.
- 1969 Carimbó : trabalho e lazer do caboclo, *Revista Brasileira de Folclore*, Ano IX (25), pp. 257-282.
- SAMPAIO, T.
- 1955 *O tupi na geografia nacional*. Salvador, Câmara Municipal.
- SAUNIER, T.
- 1989 *O magnífico folclore de Parintins*. Parintins, ed. Parintins.
- SILVEIRA, N.
- 1985 “A Cabanagem no livro didático”, *Cadernos do CFCH*, nº especial, Belém, pp. 134-46.
- SLATER, C.
- 1994 *Dance of the dolphin : transformation and disenchantment in the Amazonian imagination*. Chicago & Londres, The University of Chicago Press.
- SMITH, J.H.
- 1996 *The enchanted Amazon rain forest. Stories from a vanishing world*. Gainesville, University Press of Florida.
- SPIX, J. B. von & MARTIUS, C. von
- 1976 *Viagem pelo Brasil, 1817-1820*. São Paulo, Melhoramentos.
- STEWART, C.
- 1999 “Syncretism and its synonyms. Reflections on cultural mixture”, *Diacritics*, 29.3, pp. 40-62
- STRADELLI, E.
- 1929 “Vocabulário da língua geral português-nheengatu e nheengatu-português”, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico*, 104 (158).
- TARDIEU, J. P.
- 1998 “La taxinomie du métissage en Amérique Latine. Quelques aspects sémiologiques”, *Les Langues Néo-Latines*, nº 305 spécial Transgressions et Stratégies du Métissage en Amérique Coloniale, Paris, pp. 11-22.
- TASTEVIN, C.
- 1914 “La maison caboclo (Amazonas, Brésil)”, *Anthropos, Revue Internationale d’Ethnologie et de linguistique*, X-XI, pp. 553-561.

TAUSSIG, M.

- 1987 *Shamanism, colonialism and the Wild Man : a study in terror and healing*. Chicago, University of Chicago Press.

TAYLOR, A. C.

- 1985 “L’art de la réduction. La guerre et les mécanismes de la différenciation tribale dans la culture Jivaro”, *Journal de la Société des Américanistes*, LXXI, pp. 159-173.
- 1993 “Des fantômes stupéfiants : langage et croyance dans la pensée Achuar”, *L’homme* (126-128), XXXIII, pp. 429-447.

THORLBY, T.

- 1987 *A Cabanagem na fala do povo*. São Paulo, ed. Paulinas.

TURNER, V.

- 1969 *Le phénomène rituel*. Paris, PUF.

VAN GENNEP, A.

- 1981 *Les rites de passage*. Paris, Picard.

VARGAS LLOSA, M.

- 1998 *Pantaleon et les Visiteuses*. Paris, Gallimard, Folio.

VIDAS de, A. A.

- 2002 *Le tonnerre n’habite plus ici*. Paris, Éditions de l’École des Hautes Études en Sciences Sociales.

VIVEIROS de CASTRO, E.

- 1996 “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”, *Mana*, vol. 2, n° 2, Rio de Janeiro, UFRJ, pp. 115-144.

WAGLEY, C.

- 1951 *Races et classes dans le Brésil rural*, Paris, Unesco.

WEBER, M. in PARSONS, T. (org.)

- 1961 “Ethnic groups”, *Theories of Society*, New York, Free Press, pp. 301-309.

WEISTEIN, B.

- 1983 *The amazonian rubber boom 1850-1920*. Stanford, Stanford University Press.

XIMENES, T.

- 1991 “O barco na vida do ribeirinho”. In: T. Ximenes (org.), *Embarcações, homens e rios na Amazônia*. Belém, UFPa, pp. 53-72.

## LITTERATURE DE CORDEL OU DE COLPORTAGE

ABRAHÃO, A.

Sans Date *A verdadeira estória de Dona Francisca Gamboa, a matriarca do Tocantins, Juazeiro do Norte.*

ANONYME.

Sans Date *As palhaçadas do caboclo na hora da confissão.*

ARÊDA, F. S. de

1979 *O negrão do Paraná e o seringueiro do Norte, São Paulo, Luzeiro.*

1979 *O encontro do irmão do negrão do Paraná com o seringueiro do Norte, São Paulo, Luzeiro.*

1979 *O coronel Manganga e o seringueiro do Norte, São Paulo, Luzeiro.*

ATHAYDE, J. M. de

1964 *História da Índia Nery, Juazeiro do Norte.*

MAIA, A. F.

Sans Date *Os posseiros do Maranhão, Rio de Janeiro, Folheteria Padre Cícero.*

MAXADO, F.

1977 *O caboclo comedor que bagunça sessão espírita, São Paulo, Galeria do Cordel.*

1980 *O Índio não é bicho, São Paulo, Galeria do Cordel.*

1981 *Frutinha da seca, São Paulo, Galeria do Cordel.*

1985 *O parto artificial da cabocla liberada, São Paulo, Galeria do Cordel.*

SANTIAGO, I. B.

1986 *O garimpo de Santa Terezinha de Goiás.*

SILVA, J. B. da

1964 *História do índio Ubirajara e o índio Pujucan, Juazeiro do Norte.*

## ANNEXES

### *Annexe I : Extraits de divers feuillets de Cordel et de chanson populaire*

Nous présentons ci-dessous quelques textes qui illustrent, chacun à leur manière, dans un style parfois ironique, parfois grave, différents aspects de la vie du *caboclo*.

Le premier texte (*cordel 1*) propose un résumé de l'histoire des contacts entre les amérindiens et les colons et insiste sur l'apparition d'un indien détribalisé, acculturé, qui possède de nombreux traits voisins du *caboclo*. Les problèmes générés par les contacts entre *caboclos*, indiens, et blancs apparaissent également dans la *chanson 1* et le *cordel 3*. Les textes suivants (*cordel 2, 4, 5 et 7*) traitent, sur un mode humoristique, des diverses rencontres qui confrontent le *caboclo* avec la société nationale, représentée par des hommes de pouvoir (le prêtre, le grand propriétaire). Les textes *cordel 3* et *cordel 6* construisent leur récit sur la base du nomadisme aventurier et valeureux ou bien de l'errance involontaire et souffrante du *caboclo*. Le *cordel 8* parle du fleuve et des enchantements qui y règnent, ainsi que de la fragilité des hommes qui habitent sur ses rives.

#### *Cordel 1 : O índio não é bicho.*<sup>345</sup>

« *Quando se fala em índio*  
*Todo mundo sente medo*  
*Mas ele é um ser manso*  
*Como mostro neste enredo*  
*Só ataca quando atacado*  
*Aí então fica azedo*

*Ele recebeu os lusos*  
*Que por aqui aportaram*  
*Recebeu os seus presentes*  
*E com mais outros trocaram*

« Quand on parle de l'indien  
Tout le monde ressent la peur  
Mais il est un être paisible  
Comme je le montre dans ce conte  
Il attaque seulement s'il est attaqué  
Et à ce moment là il est amer

Il a reçu les lusitaniens  
Qui ici abordèrent  
Il a reçu leurs présents  
Et avec d'autres ils firent du troc

---

<sup>345</sup> L'indien n'est pas une bestiole. Auteur : Franklin Maxado.

*E os brancos convencidos  
Tapiaram e exploraram*

*Também o escravizaram  
Tomando mulher e terra  
Uns resistiam fugindo  
Para a mata e pra serra  
Se armavam como podiam  
Para enfrentar a guerra*

*E os que eram pegados  
Ficavam tristes, doentes  
No canto bem mocorongos  
Não queriam ir pras frentes  
Recusando trabalhar  
Até morrendo carentes*

*O português quando entrou  
Adentro pelo sertão  
Serviu-se muito do índio  
Pra conhecer rios e chãos  
Abrir caminhos e roças  
Começando a criação*

*Colonizou o interior  
Com as fazendas de gado  
Botando fogo na mata  
Deixando o capim empastado  
Ou fazendo a coivara  
Para plantar o roçado*

*Agora depois de quase  
500 anos de vida  
A sociedade não olha*

Et les blancs convaincus  
Le trompèrent et l'exploitèrent

Et en firent un esclave aussi  
Prenant la femme et la terre  
Quelques-uns résistèrent en fuyant  
Pour la forêt et la montagne  
Ils se sont armés comme ils ont pu  
Décidés à guerroyer

Et ceux qui étaient prisonniers  
Étaient tristes et malades  
Dans leur coin dépités  
Il n'espéraient plus en l'avenir  
Refusant de travailler  
Jusqu'à mourir de carences

Quand le portugais est arrivé  
Il s'est aventuré dans le *sertão*  
Et s'est servi de l'indien  
Pour connaître les fleuves et la terre  
Ouvrir des chemins et des champs  
Commençant l'élevage

Il a colonisé l'intérieur  
Avec les fermes d'élevage du bétail  
Mettant le feu à la forêt  
Transformant les taillis en pâturages  
Et faisant des brûlis  
Pour faire des plantations

Aujourd'hui après presque  
500 ans d'existence  
La société ne regarde pas

*A tribo incompreendida  
Age explorando o índio  
Sem a justiça devida*

La tribu incomprise  
On agit exploitant l'indien  
Sans la justice qui lui est due

*E os que fugiram pra longe  
E que são tribos restantes  
São perturbados por estradas  
Até em rincões distantes  
Por garimpos e fazendas  
E por ações conflitantes*

Et ceux qui se sont enfuis le plus loin  
Et qui forment les tribus qui restent  
Sont dérangés par les routes  
Jusque dans les abris les plus reculés  
Par les mines et les *fazendas*  
Et par des actions conflictuelles

*O índio apesar de forte  
Para o mato e insetos  
Adoece junto ao branco  
Porque os seus esqueletos  
Não tem força de resistência  
Pras doenças e guetos  
(...)*

Bien que l'indien soit résistant  
Face aux bois et aux insectes  
Il souffre quand il est proche du blanc  
Car leur squelette  
N'ont pas la force de résister  
Aux maladies et aux ghettos

*Vira marginalizado  
Na alheia grande cidade  
Quando aprende a ler, tem  
Ódio à naturalidade  
Ou vira um bóia-fria  
E fica sem localidade (...) »*

Il devient un marginal  
Dans la grande ville inhospitalière  
Une fois qu'il apprend à lire,  
Il hait son origine  
Ou il devient un errant qui mange froid  
Et n'a plus de lieu qui le retienne (...) »

*Cordel 2 : As palhaçadas do caboclo na hora da confissão<sup>346</sup>*

*« Um caboclo sertanejo  
Morava là no deserto  
Desses topeira e boçal  
Por demais analfabeto*

« Un *caboclo* de la campagne  
Habitait là-bas dans le désert  
Peuplé d'ânes et d'ignorants  
Complètement analphabètes

*Que fazia a convivência  
Do animal ou inseto*

*Nunca tinha ido a missa  
Porém ia se casar  
E era bem necessário  
Primeiro se confessar  
Ele disse : agora sim!  
Eu sei que eu vou me enrascar  
(...)*

*Seu pade : eu sei muita coisa  
Mior do que se rezá  
Como bem : fazê badoqui  
Fazê besta e atirá  
E fazê pau de cangaia  
Tirá abêia e caça  
(...)*

*Aprendi fazer istera  
Quiró mandé arapuça  
Corda e cabestro de imbirá  
Faxo de matá mutuca  
Dou apito pula venta  
Qui a lingua dança manzana*

*Aprendi fazê balai  
E fazê chapeu de paia  
Abano boiça e rupemba  
Laço de pegá jandaia  
Rede, qui nem piabinha  
Num me iscapa de maia*

*Te levanta e vai embora*

IL partageait sa vie  
Avec l'animal ou l'insecte

Il n'était jamais allé à la messe  
Pourtant il allait se marier  
Et il était bien nécessaire  
De se confesser tout d'abord  
Il se disait : c'est le moment!  
Je sais que ça va m'attirer des ennuis

Mon père : je connais bien des choses  
Bien mieux que la prière  
Par exemple : fabriquer des élingues,  
Faire des arbalètes et viser,  
Et faire le " *pau de cangaia* ",  
Chercher l'abeille et chasser

J'ai appris à faire des nattes  
Si je veux, j'invente des pièges  
Je fais des cordes et des rênes en *imbira*  
Des lanternes pour tuer les taons  
Je siffle si fort des narines  
Que ma langue en est fatiguée

J'ai appris à faire des paniers  
Et des chapeaux de paille  
Je sais filer l'étope et la *rupemba*,  
Faire un lasso pour attraper l'*arara*  
Un filet, dont même les plus petits  
Poissons n'échappent pas à la maille

Lève-toi et vas-t-en

---

<sup>346</sup> Les clowneries du caboclo au moment de la confession. Auteur anonyme.

*Disse o padre ao rapaz  
Pois vens comparar bobagens  
Com coisas celestias;  
Isto é independente  
Das contrições divinais*

*Animações de caboclos  
Não tem uma garantida  
Se não era no princípio  
No fim sempre sai perdida  
Se não borrar na entrada  
Solta um traque na saída. »*

*Dit le père au jeune homme  
Car tu viens comparer ces bêtises  
Aux choses célestes  
Tout ceci n'a rien à voir  
Avec les obligations divines*

*Les projets des caboclos  
Ne sont pas garantis par le succès  
Si ce n'est pas au commencement  
C'est toujours à la fin qu'ils échouent  
S'ils ne bavent pas à l'entrée  
C'est à la sortie qu'ils explosent. »*

*Cordel : 3 O negrão do Paraná e o seringueiro do Norte<sup>347</sup>*

*« (...) No Ceará habitava  
O moço João Balduino  
Filho de boa família  
Mas ele, desde menino,  
Já trazia sua sorte  
Traçada com o destino.*

*Com vinte anos de idade,  
João Balduino fugiu  
Com um velho do Pará,  
Que a ele muito iludiu  
Para irem ao Amazonas.  
E João com ele seguiu.*

*Na cidade Porto Velho,  
Em poucos dias chegaram.*

*« (...) Dans le Ceará habitait  
Le jeune João Balduino  
Fils de bonne famille  
Mais lui, depuis qu'il était enfant,  
Avait foi en sa chance  
Qui était son destin.*

*A vingt ans,  
João Balduino s'est enfui  
Avec un vieux du Pará,  
A qui il plaisait beaucoup  
Pour aller en Amazonas  
Et João avec lui s'en est allé.*

*Dans la ville de Porto Velho,  
En peu de jours ils arrivèrent.*

*Todos eles bem dispostos,  
Um seringal arrumaram.  
Nas matas frias do norte  
Muitas vezes trabalharam.*

*Esse velho só não era  
Um legítimo feiticeiro,  
Mas tinha todos preparos  
Que precisa um macumbeiro  
E ensinou tudo a João,  
Como amigo verdadeiro.*

*(...)*

*Assim o velho pra João  
Era bom em todo artigo,  
Mas uma tribo de índios  
Botou eles em perigo  
João ainda matou seis,  
Porém perdeu seu amigo.*

*Quando João ficou sozinho  
Disse : Agora eu vou andar  
Sem meu amigo, não quero  
Neste Amazonas ficar !  
Vendeu o que tinha lucro  
E destinou-se embarcar (...) »*

Tous deux bien disposés,  
Arrangèrent un *seringal*<sup>348</sup>.  
Dans les froides forêts du nord  
Ils travaillèrent beaucoup.

Ce vieux n'était pas seulement  
Un véritable enchanteur,  
Mais il connaissait toutes les recettes  
Dont a besoin le sorcier  
Il enseigna tout à João,  
Car il était un véritable ami.

Ainsi le vieux était bon pour João  
Pour toute sorte de choses,  
Mais une tribu d'indiens  
Les mis en danger  
João en a quand même tué six,  
Mais perdit son ami.

Lorsque João s'est retrouvé seul  
Il s'est dit : Maintenant je m'en vais  
Sans mon ami, je ne veux pas  
Rester dans cet Amazonas !  
Il vendit sa récolte  
Et se prépara à embarquer (...) »

---

<sup>347</sup> *Le grand noir du Paraná et le seringueiro du Nord.* Auteur : Francisco Arêda.

<sup>348</sup> *Seringal* : zone forestière dans laquelle se concentre l'*hévéa brasiliensis* (*seringa*), arbre exploité pour sa sève qui est transformée en caoutchouc. Le *seringueiro* est l'homme qui recueille et transforme la sève des hévéas.

*Cordel 4 : O encontro do irmão do negrão do Paraná com o seringueiro do Norte*<sup>349</sup>

« (...) *Porque, para um amarelo,  
Imundo, vil e boçal,  
Eu não preciso de rifle,  
Cacete, faca ou punhal.  
Mato mesmo de macaca,  
Tabefe e coice mortal !*

*Então jogue as armas fora !  
Respondeu-lhe o seringueiro.  
Que vou experimentar  
Se você é verdadeiro  
E, vou ver se teu toucinho  
Dá certo no meu tempero !  
(...)*

*O seringueiro então disse :  
Negro imundo, desgraçado !  
Como tu és um covarde,  
Por mim estás perdoado  
Te levanta e pega as armas  
E sai por ali calado !*

*Quando chegar na fazenda  
Do teu patrão Mangangá,  
Diga a ele que topou  
Com o bamba do Ceará  
Pequeno, entroncado e duro,  
Macho que só um preá (...) »*

« (...) *Parceque, pour un jaune,  
Imonde, vil et ignorant,  
Je n'ai pas besoin de fusil,  
De trique, de couteau ou de poignard.  
C'est de rage que je tue,  
Mes baffes et mes coups de savates sont  
[mortels !*

*Dans ce cas jette tes armes !  
Lui répondit le seringueiro.  
Et je vais voir  
Si tu es un véritable  
Et, je vais voir si ton lard  
A le goût que j'aime !*

*Alors le seringueiro dit :  
Noir immonde, malheureux !  
Comme tu es lâche  
Je te pardonne  
Lève-toi et ramasse tes armes  
Et vas-t-en en silence !*

*Quand tu arriveras à la fazenda  
De ton patron Mangangá,  
Dis lui qu'il a parié  
Avec le valeureux du Ceará  
Petit, trapu et costaud  
Plus mâle qu'un preá (...) »*

---

<sup>349</sup> *La rencontre du frère du grand noir du Paraná et du seringueiro du Nord.* Auteur : Francisco Arêda.

*Cordel 5 : O coronel Manganga e o seringueiro do Norte*<sup>350</sup>.

« (...) *Com a certeza da morte*  
*De Canguçu desordeiro.*  
*O Mangangá assanhou-se*  
*Igual exu verdadeiro*  
*Fez uma carta bem feita*  
*E mandou pro seringueiro.*

« (...) Certain de la mort  
De Canguçu le fauteur de troubles.  
Mangangá s'énervait tant  
Qu'il était aussi rouge que le vrai diable  
Il fit une lettre bien tournée  
Et l'envoya au *seringueiro*.

*Diziam as primeiras linhas :*  
*Bandido João Balduino,*  
*Seringueiro sem vergonha,*  
*Desmascarado e cretino,*  
*Receba minha embaixada*  
*E vá tomando destino ! (...) »*

Les premières lignes disaient :  
Bandit João Balduino,  
*Seringueiro* sans honte,  
Démasqué et crétin,  
Reçois mon embassy  
Et ton destin avec ! (...) »

*Cordel 6 : Os posseiros*<sup>351</sup> *do Maranhão*<sup>352</sup>.

« *Anos e anos sofrendo,*  
*Perdido no meio da mata,*  
*Sem recursos, sem ajuda,*  
*Com firmeza, sem bravata,*  
*O posseiro vai lutando*  
*Pra vencer a sorte ingrata.*

« Des années et des années souffrant,  
Perdu dans les bois,  
Sans argent, sans aide,  
Avec fermeté, sans fanfaronade,  
Le *posseiro* lutte  
Contre le hasard ingrat.

*Fazendo filho no alheio,*  
  
*Cada um sabe que arrisca*

Ses enfants naissent dans les terres  
[inhospitalières,  
Chacun sait qu'il risque

---

<sup>350</sup> *Le grand propriétaire Mangangá et le seringueiro du Nord.* Auteur : Francisco Arêda.

<sup>351</sup> Ceux qui occupent des terres sans titre légitime

<sup>352</sup> *Les squatters du Maranhão.* Auteur : Ary Fausto Maia.

*Perder tudo que juntou.  
Quem não tenta, não petisca,  
Por isso não se lamenta,  
Não chora, não ri, nem pisca.*

*Não berra, não se estrebucha,  
Fica firme, não se arreda.  
Confia na fé do santo,  
Quem tá no chão não tem queda.*

*A miséria tem de bom  
Ser de fel que não azeda.*

*Retirante sofredor  
Que partiu sem levar nada,  
Depois de muita canseira,  
Achou terra abandonada,  
Fez o rancho, fez a roça,  
Só pensando na criançada.*

*Não tem papel, nem registro,  
Não sabe ler, nem assina,  
Aprendeu tudo sozinho,  
Feito galo de campina,  
No meio da mata fechada  
Sem medo, não se amofina.*

*Trabalha sem se queixar  
Com foice, machado, enxada,  
Planta arroz depois da queima,*

De perdre tout ce qu'il possède.  
Mais qui ne tente rien n'a rien,  
C'est pourquoi il ne se plaint pas,  
Il ne pleure ni ne rit, ni ne plisse les yeux.

Il ne crie pas, ne se débat pas,  
Il reste ferme, ne change pas de chemin.  
Il a foi dans son saint,  
Qui est déjà à terre ne chute pas plus  
[bas.

La misère a ceci de bon,  
D'être un fiel qui ne peut pas devenir  
[plus amer qu'il n'est.

Celui qui fuit et qui souffre  
Qui est parti sans rien emporter,  
Après beaucoup de fatigue,  
A trouvé une terre abandonnée  
Il a construit sa baraque, fait son essart,  
Uniquement en pensant à ses enfants.

Il ne possède ni papiers, ni documents,  
Il ne sait pas lire, ni signer,  
Il a tout appris tout seul,  
Comme un coq de la plaine,  
Au milieu de la forêt sombre,  
Sans peur, il ne s'afflige pas.

Il travaille sans réclamer  
Avec faucille, hache, pioche,  
Il plante le riz après le brûlis,

*Vende na palha, por nada,  
Tem sorte de comprar fiado,  
Ração industrializada.*

(...)

*Mas um fato singular  
Devemos logo saber  
Nesta sociedade agreste  
Quem manda mesmo é a mulher.  
O homem, caboclo badeje,  
Fez de tudo o que ela quer.*

*Eita caboclo turuna,  
Cabra macho, bom de fato.  
Não paga imposto de renda  
E morre no meio do mato,  
Sozinho, sem Funrural,  
Enterrado sem sapato (...) »*

Il vend dans la paille<sup>353</sup>, pour un sou,  
Il a la chance d'acheter à crédit,  
Une ration industrialisée.

Mais un fait singulier  
Que nous devons connaître  
De cette société campagnarde  
Qui commande vraiment est la femme.  
L'homme, *caboclo* extraordinaire,  
Fait tout ce qu'elle désire.

Voici le *caboclo* valeureux  
Métis costaud, qui en a dans le ventre.  
Il ne paye pas d'impôts  
Et meurt au milieu des bois,  
Seul, sans funérailles,  
Enterré sans chaussures (...) »

*Cordel 7 : O parto artificial da cabocla liberada.*<sup>354</sup>

« (...) Ela morava no sertão,  
Do interior de Goiás,  
Que tem a moral antiga  
Dos pecados capitais.

*Enfrentava os machismos  
Que, pra todos, são gerais.*

(...)

*Como era bem disposta,  
Decidiu se assumir.  
Era mestiça de índia,*

« (...) Elle habitait dans le *sertão*,  
De l'intérieur de Goiás,

Qui a la morale antique  
Des pêchés capitaux  
Elle affrontait les préjugés masculins  
Qui dominaient tout le monde.

Comme elle était bien disposée,  
Elle décida de s'assumer.  
Elle était métisse d'indienne,

---

<sup>353</sup> Les produits artisanaux comestibles sont souvent enveloppés de feuilles séchées.

<sup>354</sup> *L'accouchement artificiel de la cabocla libérée.* Auteur : Franklin Maxado.

*Que é mulher de parir*  
*Sozinha no matagal*  
*Sem ter quem lhe acudir (...) »*

Qui est une femme à accoucher  
Seule dans les taillis  
Sans personne pour l'aider (...) »

*Cordel 8 : A verdadeira estória de Dona Francisca Gamboa, a matriarca do Tocantins.*<sup>355</sup>

« (...) Enquanto fazíamos, em silêncio  
O percurso do rio de volta  
As barracas de Murubeca,  
Eu julguei ouvir vozes em choco,  
Volteando, como bando de botos,  
Num coro lugubre,  
A nossa canoa, casquinha solitária  
Nas águas do Tocantins legendário (...) »

« (...) Alors que silencieusement  
Nous remontions le fleuve  
Vers les habitations de Murubeca,  
J'ai cru entendre des voix naissantes,  
Tournoyant, comme une bande de botos,  
Dans un chœur lugubre,  
Autour de notre pirogue, petite coquille  
[solitaire  
Sur les eaux du légendaire Tocantins  
[ (...) »

*Chanson 1 : Vamos, caboclo, pra nossa aldeia.*<sup>356</sup>

« *Vamos, caboclo*  
*Pra nossa aldeia*  
*Terra de branco*  
*E terra alheia !*

« Allons *caboclo*  
À notre village  
La terre des blancs  
Est une terre étrangère !

*Vamos, caboclo*  
*Pra nossa terra*

Allons *caboclo*  
Vers notre terre

---

<sup>355</sup> *Le véritable conte de Madame Francisca Gamboa, la mère du Tocantins.* Auteur : Abraham Abrahão. Le terme "estória" est l'histoire telle qu'elle est racontée, qu'elle soit d'ailleurs vraie ou fausse. Nous distinguons ce terme de l'"história", diachronie présentant le « déroulement des événements » (Cavignac, 1997 : 65), la succession des faits.

<sup>356</sup> *Allons, caboclo, à notre village.* Chanson du Rio Grande do Norte, auteur anonyme.

*Terra de branco*  
*E terra de guerra !*

La terre des blancs  
Est une terre de guerre !

*Vamos, caboclo*  
*Vamos pelejá*  
*Vamos, caboclo*  
*Pra nosso lugá !*

Allons *caboclo*  
Allons lutter  
Allons *caboclo*  
Vers notre lieu !

*Vamos, caboclo*  
*Vamos embora*  
*Terra de branco*  
*E terra de história ! »*

Allons *caboclo*  
Allons nous en  
La terre des blancs  
Est une terre à problèmes ! »

*Annexe II : Les principales révoltes du Brésil de 1831 à 1848*

Noms	Lieux	Dates
Six Mutineries	Rio de Janeiro	1831-32
<i>Setembrada</i>	Pernambouc	1831
<i>Setembrada</i>	Maranhão	1831
<i>Novembrada</i>	Pernambouc	1831
<i>Novembrada</i>	Maranhão	1831
République de São Felix	Bahia	1831-32
Mouvement restaurateur	Ceará	1831-33
<i>Abrilada</i>	Pernambouc	1832
<i>Cabanada</i>	Pernambouc, Alagoas	1832-35
<i>Cabanagem</i>	Pará	1835- 1840
Révolte des <i>Malês</i>	Bahia	1835
<i>Farroupilha</i>	Rio Grande do Sul	1836- 1845
<i>Sabinada</i>	Bahia	1837-38
<i>Balaiada</i>	Piauí	1838- 1841
Révolte libérale	São Paulo	1842
<i>Praieira</i>	Pernambouc	1846

Sources : Enders (1997:33-4).

*Annexe III : Extraits du texte de loi réglementant les corpos de trabalhadores du 25 avril 1838*

*Registro do Autographo da Ley criando em todas Villas e Lugares da Província corpos de trabalhadores, destinados aos serviços da Lavoura, do Comercio e de Obras Públicas, sancionado pelo Presidente da Província em 25 de abril de 1838<sup>357</sup>.*

*A Assembléia Legislativa Provincial do Pará decreta :*

*Art. 1º O Governo fica autorizado a estabelecer em todas Villas e Lugares da Província Corpos de trabalhadores destinados aos serviços da Lavoura, do Comercio e de Obras Públicas.*

*Art. 2º Estes Corpos serão constituídos de Índios, Mestiços e Pretos que não forem escravos e não tiveram propriedades ou estabelecimentos a que se apliquem constantemente (...)*

*Art 3º Os individuos que formaram estes Corpos não poderão sair da Villa ou Lugar que pertencão, sem guia dos seus comandantes, que declarem o lugar e o fim a que se dirigem. Cabe ao Juiz de Paz fazer prender e remetter aos respectivos Comandantes aquelles que vagarem por seus districtos e não apresentarem a guia exigida (...)*

*Art. 5º Todos os homens de Cor que appareceram em algum districto sem guia ou motivo conhecido serão logo*

---

<sup>357</sup> Publication de la Loi instaurant dans tous les Villages et Lieux-dits de la Province, des groupes de travailleurs, destinés aux services de l'Agriculture, du Commerce et des Travaux Publics, sanctionnée par le Président de la Province le 25 avril 1838.

*presos e enviados ao Governo para lhe dar destino,  
quando a sua culpa não for outra*<sup>358</sup>.

---

<sup>358</sup> L'Assemblée Législative de la Province du Pará décrète :

Art. 1° Le Gouvernement est autorisé à mettre en place dans tous les Villages et Lieux-dits de la Province, des groupes de travailleurs, destinés aux services de l'Agriculture, du Commerce et des Travaux Publics.

Art. 2° Ces Groupes seront constitués par les Indiens, Métis et Noirs, qui ne sont esclaves et qui ne possèdent ni propriétés ni établissements qu'ils exploitent de manière constante (...)

Art. 3° Les individus qui formeront ces Groupes ne pourront sortir du Village ou du Lieu-dit auquel ils appartiendront, sans laissez-passer fourni par leur commandant, déclarant l'endroit et l'objet de leur déplacement. Il revient au Commissaire de faire arrêter et de remettre aux Commandants respectifs ceux qui vagabondent sur leurs districts et qui ne présentent pas le laissez-passer exigé (...)

Art. 5° Tous les hommes de couleur qui apparaîtront dans quelque district que ce soit sans laissez-passer ou motif reconnu seront faits prisonniers aussitôt et envoyés au Gouvernement qui décidera de leur affectation, tant qu'ils ne sont pas coupables d'autre chose.

*Annexe IV : Présentation des informateurs*

Alfredo Barroso da Cruz, 63 ans, né à Soure, peintre et chanteur, demeure au croisement de la 5<sup>e</sup> rue avec la traverse 21, *Bairro Pacoval*.

Antônio Borges, 43 ans, pêcheur, *pajé*, né à Soure, 6<sup>e</sup> rue, *Bairro Novo*.

Carlos Souza, 75 ans, né à Soure, tailleur, demeure au croisement de la 4<sup>e</sup> rue avec la traverse 16, *Bairro Centro*.

Dona Fátima, 53 ans, née à Soure, artisan, *pajé*, 7<sup>e</sup> rue, Largo da Cruz, *Bairro Centro*.

Edmundo, 38 ans, né à Soure, pêcheur, 7<sup>e</sup> rue, *Bairro São Pedro*.

José 54 ans, né à Cachoeira do Arari, vacher, pêcheur, passeur, mécanicien, plages de Barra Velha et d'Araruna.

Leomar Guedes, 64 ans, né à Soure, pêcheur, peintre, maçon, musicien, 1<sup>e</sup> rue du *Bairro Novo*.

Luis, 23 ans, né à Soure, pêcheur, passeur, plage de Barra Velha.

*Mestre* Tomaz ou Maître Tomaz, 73 ans, né à Soure, vacher, pêcheur, aujourd'hui charpentier, demeure au croisement de la 7<sup>e</sup> rue avec la traverse 24, *Bairro Pacoval*.

Miguel Miranda, 37 ans, né à Soure, employé municipal à Belém, habite Belém.

Raymundo dit Baixinho, 42 ans, né à Soure, pêcheur, 8<sup>e</sup> rue, *Bairro São Pedro*.

Raymundo Castro, 62 ans, né à Icoaraci, peintre, demeure au croisement de la 10<sup>e</sup> rue avec la traverse 22, *Bairro Pacoval*.

Waldelúcio Soares da Cruz, 44 ans, divers métiers, aujourd'hui instituteur, rua João Pinho, 902, Altamira.

*Annexe V : Une rencontre avec la Mère de la Forêt (Mãe do Mato)*

L'être de la forêt (apud. Royer : 15) :

« C'est la mésaventure d'une femme qui se trouve avec ses enfants à confectionner de la farine de manioc, dans le four situé en clairière, auprès des plantations. Cette femme entend un singe hurleur (*guariba*) s'agiter au-dessus d'eux et l'apostrophe » :

– *“Viens là que je te tue, afin que nous ayons à manger, pour tuer cette faim qui nous ronge.”*

Ils étaient là, près d'une rivière qui passait par leur maison et menait aux essarts. Ils avaient déjà fait une première fournée et commençaient une seconde. Elle vit alors un homme de peau noire arriver, unealebasse à la main qu'il déposa sur le *tendal* [une table de travail faite de petits rondins].

– *“Maria, voici la nourriture que tu as demandée.”*

Elle restait interloquée : *“je ne connaissais pas cet homme.”*

– *“Très bien, tu peux la laisser.”*

Et elle dit à ses enfants :

– *“Venez les enfants, allons préparer cette nourriture pour que l'on mange.”*

Elle alla jeter un œil, ouvrit laalebasse : c'étaient des têtes de singes hurleurs qui toutes clignaient des yeux !

Le fils le plus vieux était en train de brasser la farine sur la plaque du four. Elle vint vers lui. Le noir l'observait. Un moment, il se détourna [alors elle dit au fils] :

– *“Allons-nous en, fils, parce que c'est là un être de la forêt [littéralement une bête des bois] et il va nous dévorer. Allez retirer tout le feu sous le four, puis faites comme si vous vous disputiez. Détache aussitôt la pirogue. Et quand vous serez à vous chamailler, je lui demanderai de brasser la farine. Et alors, mon fils, je courrai après vous, une baguette à la main. Et vous, vous courrez et embarquerez dans la pirogue. C'est la Mère de la Forêt, mes enfants !”* Les enfants furent pris de peur.

– *“Maman, brasse la farine !”* [à leur place, car ils ne peuvent s'enfuir en laissant la farine sous le feu sous peine de la laisser brûler].

– *“Va me chercher de l'eau, mon fils, dépêche-toi.”* Ils coururent chercher l'eau et détachèrent aussitôt la corde de la pirogue.

L'homme noir s'était assis :

– *“Fais vite Maria, vite, avec cette farine, afin de t'occuper de la nourriture.”*

– *“Oui monsieur, je vais m'en occuper sans tarder.”* Et elle sortit. Les enfants gagnèrent la rive. Ils arrivèrent là et ce fut à qui crier le plus fort. – *“Mais les petits*

*vous criez ?*” Et les petits criaient, d’autres pleuraient.

– *“Mon ami, viens ici un instant. Viens remuer un instant ma farine.”*

Ils avaient déjà retiré le feu sous la four.

– *“Viens un instant remuer, laisse-moi corriger ces mômes.”*

Et elle sortit. L’homme, la bête, prit le râteau pour pousser la farine et elle partit dans une galopade :

– *“Vous allez voir, vous allez recevoir une raclée. Attendez, sales gosses, vauriens. Je les envoie chercher de l’eau et quand c’est fini, ils n’arrivent même pas à s’entendre.”*

Elle parvint là. La pirogue était détachée. Elle bondit dedans. Un des garçonnetts poussa la pirogue et se mit à plonger sa pagaie.

L’homme s’aperçut qu’elle tardait et se mit à courir après eux, mais quand il arriva, ils étaient déjà bien loin.

– *“Enfuites-toi, Maria, oui, sinon aujourd’hui c’est ton jour, parce que tu ne dois en aucun cas désirer ce qui est de la forêt.”*

Il lui dit qu’il valait mieux qu’elle s’enfuit, sinon il allait les manger, elle et tous ses enfants, afin que jamais plus elle n’ait de convoitise à l’égard de ce qui vivait en forêt. »

Annexe VI : Exemples de produits dérivés des animaux

	Graisse	Œil	Organes	Os, dents, griffes, carapaces, écailles
Anaconda ( <i>Eunectes murinus</i> )	Utilisée tiède sur les blessures et les hématomes			
Agouti ( <i>Agouti paca</i> )	Utilisée en friction sur le ventre et les hanches pour provoquer l'accouchement. Utilisée contre les morsures de serpents venimeux et les piqûres d'insectes			
Boto tucuxi ( <i>Sotalia fluviatilis</i> ) et Boto vermelho ( <i>Inia geoffrensis</i> )	Avalée en petites quantités ou en friction tiède sur le thorax contre la coqueluche	Séché, c'est une amulette pour la bonne fortune dans les affaires et en amour	Le sexe du mâle est utilisé par les hommes pour séduire les femmes, le sexe de la femelle l'est par les femmes pour séduire les hommes	Ses dents préservent des douleurs dentaires et écartent les dangers liés à la première dentition
Cabiai ( <i>Hydrochaeris hydrochaeris</i> )	Ingérée, est utilisée contre l'asthme et la bronchite. En friction contre les rhumatismes			
Cervidés				Les bois râpés mélangés à du vin ou de la <i>cachaça</i> utilisés contre les diarrhées et les parasites. Les sabots râpés mélangés à du vin ou de la <i>cachaça</i> fortifient les jambes. Les bois protègent les habitations
Coati ( <i>Nasua nasua mexicana</i> )			Son sexe infusé dans du vin ou de la <i>cachaça</i> est un remède contre l'impuissance	Les griffes réduites en poudre et mélangées à du vin ou de la <i>cachaça</i> sont utilisées contre l'asthme
Cochon sauvage ( <i>Tayassu tajacu</i> )	Frite sans sel est utilisée contre les maladies de peau			

Lamantin ( <i>Trichechus inunguis</i> )	En friction contre les rhumatismes			Sa peau bouillie sert à la confection de pansements
Pirarucu ( <i>Arapaima gigas</i> )	En friction et ingérée contre les morsures de serpent			
Roussette ( <i>Platypodon porosus</i> )			Son foie grillé est utilisé contre l'anémie	La mandibule séchée, placée derrière la porte d'entrée, protège son propriétaire
Sauriens	En friction contre les rhumatismes			Les dents protègent celui qui les porte
Singe hurleur ( <i>Alouatta</i> sp.)	Utilisée contre les inflammations. Utilisée en friction sur le ventre et les hanches pour provoquer l'accouchement			L'os hyoïde est utilisé comme calice pour donner à boire à l'enfant atteint de coqueluche
Tapir ( <i>Tapirus terrestri</i> )	Utilisée contre la chute des cheveux en friction ainsi que contre les rhumatismes			
Tortue jabuti ( <i>Geochelone</i> sp.)			La tête séchée et réduite en poudre, mélangée à du vin ou à de la <i>cachaça</i> sert de sédatif aux personnes agressives	La carapace râpée, mélangée à du vin ou de la <i>cachaça</i> , est utilisée contre les hémorroïdes
Toucans ( <i>Ramphastus</i> sp.)				Le bec râpé, infusé dans du vin ou de la <i>cachaça</i> est utilisé comme aphrodisiaque.

(*apud.* Figueiredo, 1994)

*Annexe VII : Le pitiu selon Waldelúcio*

Le *pituu* est une odeur présente dans le poisson.

–Chez le serpent aussi ?

–Oui.

–Chez le *boto* aussi ?

–Oui. Chez l’homme aussi.

–Chez le caïman aussi ?

–Oui.

–Et chez l’homme aussi ?

–Oui. Il y a cette odeur que l’homme produit, seulement pour nous, on lui donne un autre nom. Dans le cas du poisson c’est ce qu’on appelle le *pituu*. C’est le nom qu’on donne dans la région. Il est si fort que si on touche avec la main, il s’y imprègne. On doit utiliser du savon, et même comme ça c’est difficile de l’ôter. Si tu prends le poisson pour le nettoyer, il faut gratter les écailles, il y en a certains à qui tu dois enlever les boyaux, le faire bouillir avant de manger. La personne qui manipule le poisson est complètement imprégnée par cette odeur. On s’en débarrasse avec le citron, qui est acide et qui diminue le *pituu* (...)

–On peut manger le poisson *pituu* ?

–Oui. On le mange sur les rives. Sur les rives on prête moins d’attention à ces questions d’hygiène. Les gens arrivent sur la rive, on n’a pas tout ce truc du citron et autres, et on nettoie le poisson en le faisant blanchir, c’est tout (...)

–Les mammifères aussi ont un *pituu* ?

–Oui. Le *boto*, par exemple, c’est trop. L’oeil du boto sert pour plein de choses. Et si tu prends la graisse de boto et que tu t’en mets, alors là mon ami... ça devient un vrai tourment cette odeur. C’est une odeur de matières en putréfaction, ce n’est pas pourri mais ça y ressemble par l’odeur, c’est un vrai *pituu*.

–Et chez le lamantin ?

–Aussi, mais pas tant que ça. Parce que ce *pituu* vient de substances que l’animal absorbe par son alimentation, et le lamantin il broute, il mange seulement des herbes.

–Chez les serpents aussi ?

–Oui (...), parfois on marche dans la campagne et quand un serpent passe sur le chemin qui mène aux essarts, on sent son odeur. Et alors on fait attention car on sait qu’il est proche. L’odeur des serpents est aussi *pituu* (...)

*Annexe VIII : Quelques poèmes évoquant le boto*

Poème de Raul Bopp (*apud.* Orico, 1975 : 142)

« – *Joaninha Vintêm : conte um causo*  
– *Causo de que? – Qualquerum.*  
– *Vou contar caso do Boto:*  
*Putirum Putirum*  
*Amor. Chovi-a'*  
*Chuveriscou*  
*Tava lavando roupa Maninha*  
*Quando Boto me pegou.*  
– *O Joaninha Vintêm*  
*Boto era feio ou não?*  
– *Aí era um moço loiro Maninha*  
*Tocador de violão.*  
*Me pegou pela cintura...*  
– *Depois o que aconteceu?*  
– *Gentes!*  
*Olha a tapioca embolando no tacho.*  
– *Mas que boto safado*  
*Putirum Putirum »*<sup>359</sup>

Poème de Antônio Tavernard (*apud. ibid.* : 143):

« *Tajapanema chorou no terreiro*  
*Tajapanema chorou no terreiro*  
*E a virgem morena fugiu no costeiro.*

*Foi boto, sinhô,*  
*Foi boto, sinhâ,*  
*Que veiu tentá*

---

<sup>359</sup> « – Joaninha Vintêm: raconte une histoire ; – Quelle histoire? – N'importe laquelle ; – Je vais raconter une histoire de *Boto* : *Putirum Putirum* ; Amour. Il pleuvait ; Il crachinait ; Je lavais du linge, petite sœur ; Lorsque le *Boto* m'a prise ; – Oh Joaninha Vintêm ; Le *Boto*, il était laid ou non ? ; – C'était un jeune homme blond, petite sœur ; Joueur de guitare ; Il m'a prise par la ceinture... ; – Et après qu'est-ce qui est arrivé ? ; – Oh! Regarde le gâteau de tapioca dans son plat ; – Mais quel coquin de *Boto* ; *Putirum Putirum* »

*E a moça levou*

*No tar dançará*

*Aquele doutô*

*Foi boto, sinhâ,*

*Foi boto, sinhô*

*Tajapanema se pôs a chorar*

*Tajapanema se pôs a chorar*

*Quem tem filha moça é bom vigiar*

*O boto não dorme*

*No fundo do rio;*

*Seu dom é enorme.*

*Quem quer que o viu*

*Que diga, que informe*

*Si lhe resistiu,*

*O boto não dorme*

*No fundo do rio ».<sup>360</sup>*

---

<sup>360</sup> « Sur la place, Tajapanema pleurait ; Sur la place, Tajapanema pleurait ; Et la vierge brune s'enfuya sur le caboteur ; Ce fut le *boto*, m'sieur ; Ce fut le *boto*, m'dame ; Qui vint tentateur ; Et la jeune fille enleva ; Jusque tard il dansa ; Ce Monsieur ; Ce fut le *boto* m'dame ; Ce fut le *boto*, m'sieur. ; Tajapanema s'est mise à pleurer ; Tajapanema s'est mise à pleurer ; Qui a une fille doit la surveiller ; Le *boto* ne dort pas ; Au fond du fleuve ; Son pouvoir est énorme ; Qui l'a vu le dise ; Si il lui résista ; Le *boto* ne dort pas ; Au fond du fleuve ».

***História de Pescador (Auteur, Maître Diquinha)***<sup>362</sup>

*Pescador tem história pra contar (bis)*

*Um dia ele vê sereia*

*No outro ele vê Yemanjá*

*Ele viu o boto rosa*

*Numa noite de luar*

*Foi, foi, foi,*

*Ele ouviu o canto da Yará (bis)*

*No fundo do igarapé*

*O ronco da pirarara*

*Foi, foi, foi,*

*Me contou tudo que viu*

*Ele viu a cobra grande*

*Na Crôa virar naviu*

*Ele viu a cobra grande*

*Na Crôa virar naviu*

*Ele viu a cobra grande.*

***A Canoa Afundou (Auteur, Maître Pitita)***<sup>363</sup>

*A minha canoa afundou*

*No rio Paracauri*

*A tábuá do toldou boiou*

*No Guajará do Arari*

---

<sup>361</sup> Genre musical très populaire dans la région, à la fois chanté et dansé.

<sup>362</sup> **Histoire de Pêcheur** : Le pêcheur a une histoire à raconter (bis) ; Un jour il voit une sirène ; Un autre, c'est Yemanjá ; Il a vu le *boto* rose ; Une nuit de pleine lune ; Oui, oui, oui ; Il a entendu le chant de Yará (bis) ; Au fond de l'*igarapé* ; Le ronflement du *pirarara* [*Phractocephalus hemiliopterus*] ; Oui, oui, oui ; Il m'a raconté tout ce qu'il a vu ; Il a vu le grand serpent ; Devant l'île de Crôa se transformer en navire ; Il a vu le grand serpent ; Devant l'île de Crôa se transformer en navire.

<sup>363</sup> **Le Canot a Sombé** : Mon canot a sombré ; Dans le fleuve Paracauri ; Une planche du pont a flotté ; Dans le lac Guajará de Arari ; Il existe là-bas un secret ; Quelque chose d'admirable ; On y trouve des

*Lá existe um segredo  
Que é coisa de admirar,  
Tem gurijuba, tem tubarão,  
Tem peixe do alto mar,  
Tem uma manada de gado  
Que o vaqueiro vai laçar  
E o gado desaparece  
No Lago do Guajará.*

***Estórias de Marajó (Auteur, João Carlos Talo)***

*Na Ilha do Marajó  
Muita coisa aconteceu  
Tinha um navio presidente  
E o boto que apareceu*

*Nas águas grandes eu vou remar  
A cobra lá do « Sossego »  
As vezes boia no mar*

*O toco passa, o toco vem  
Morena saia da água  
Senão te leva também*

*O pretinho da bacabeira  
Faz a sua aparição  
Em noite de lua cheia  
Para criar confusão<sup>364</sup>.*

---

*gurijuba* [*Tachysurus luniscutis*], des requins ; Des poissons de haute mer ; Un troupeau de bétail ; Que le vacher attrape ; Et qui disparaît ; Au fond du Lac de Guajará.

<sup>364</sup> **Histoires de Marajó** : Dans l'Île de Marajó ; Beaucoup de choses sont arrivées ; Il y avait un navire président ; Et le *boto* est apparu ; Sur les eaux vastes je vais ramer ; Le serpent de « *Sossego* » ; Parfois flotte sur la mer ; La poutre passe, la poutre vient ; Brunette sors de l'eau ; Sinon il t'emporte aussi ; Le petit noir du palmier *bacabeira* ; Apparait ; Les nuits de pleine lune ; Pour faire du bazar.

*A Carrocinha*<sup>365</sup>

*Meu povo preste atenção  
Deste caso que eu vou contar,  
Das lendas que tivemos  
Aqui em nosso lugar,  
É a cidade de Soure,  
Na qual é que vou falar.*

*Aparecia uma carrocinha  
Como se viesse esbandalhando,  
Ossada humana era sua  
Carga que vinha carregando,  
De longe ouvia a zoada  
Da qual estou falando.*

*Quando aproxima-se da gente  
Ela desaparecia  
A zoada ficava pra traz  
Passava que a gente não via  
Ficava parado e preso,  
Um vento frio era o que sentia.*

*Ela andava Soure todo  
Quase por todas as ruas,*

---

<sup>365</sup> **La Charrette** : Mon peuple, sois attentif ; A cette histoire que je vais conter ; Des légendes que nous avions ; Ici en notre place ; C'est la ville de Soure ; De laquelle je vais parler. Il apparaissait une charrette ; Comme si elle était en pièces ; Des os humains ; Etaient son chargement ; De loin on entendait le bruit ; Dont je parle. Quand elle s'approchait de nous ; Elle disparaissait ; Et le bruit restait en arrière ; Elle passait invisible ; Et on restait immobile et prisonnier ; Sentait un vent froid. Elle parcourait tout Soure ; Presque toutes les rues ; Qu'il fasse nuit noire ; Qu'il fasse nuit de pleine lune ; Elle faisait trembler la terre ou le corps ; De quiconque. Elle faisait des blá, blá, blá ; Véritables claquements ; Qu'il soit samedi ou dimanche ; Ou de lundi à vendredi ; Je raconte la vérité ; Ce n'est pas de la blague. Cette charrette était fameuse ; Les opinions allaient bon train ; Celui qui ne savait pas pouvait dire ; Ce type est idiot ; Mais il y avait des gens qui écoutant ; Les commentaires se réfugiaient au sanctuaire. La nouvelle alla loin ; On ne parlait que de ça ; L'opinion des Sourenses ; Etaient basée sur des faits ; Tous avaient peur ; Quand la charrette passait. Cette histoire fut vraie ; C'est vraiment arrivé ; Beaucoup de gens sont encore vivants ; Certains sont déjà morts ; Je dis la vérité ; Celui qui raconte, c'est moi. Ce fait posait problème ; Nous en avons fait cette histoire ; Il y avait un aimant qui attrapait les gens ; On ne bougeait plus un doigt ; Quand on l'évoquait ; Tout le monde était effrayé.

*Fosse a escuridão que tivesse  
E fosse noite de luar,  
Fazia tremer a terra ou corpo  
De qualquer pessoa.*

*Fazia uns blá, blá, blá  
Que era uma estaladeira  
Fosse sábado ou domingo  
Ou de segunda à sexta-feira,  
Estou falando a verdade  
Isso não é brincadeira.*

*Esta carrocinha ficou falada  
Surgia logo o comentário,  
Quem não sabia até dizia  
Este cara é um otário,  
Mas tinha gente que ao ouvir  
O comentário ia pra perto do santuário.*

*A notícia correu longe  
Era só que se falava,  
O comentário dos sourenses  
Era o que se tratava  
Todos ficavam com medo  
Quando a carrocinha passava.*

*Esse caso foi verídico  
Este mesmo aconteceu,  
Muita gente ainda vive,  
Alguns já morreu,  
Estou falando a verdade  
Quem está contando sou eu.*

*Este caso virou problema  
Que tínhamos como enredo,  
Tinha imã que prendia a gente  
Que não mexia-se com um dedo,*

*Quando falava nela  
Todos ficavam com medo.*

**O Soca<sup>366</sup>**

*Também tivemos o Soca  
Quando este batia no chão,  
A zoada era tão grande  
Que mexia a população  
Uns chegaram até dizer  
Que era dentro do coração.*

*Uma noite eu vinha da festa  
E ouvi o bicho bater  
Senti que era o Soca  
Eu quis esmorecer  
Mas disse “Deus é comigo  
Este bicho eu quero vê”.*

*Eu vinha na 7ª Rua na mesma  
Que o bicho vinha,  
Fiquei atrás de uma árvore  
Pensando na coragem que eu tinha  
Na minha frente o bicho parou*

---

<sup>366</sup> **Le Pilon** : Nous avons aussi le Pilon ; Quand il frappait le sol ; Le bruit était si fort ; Qu’il touchait toute la population ; Certains disaient ; Qu’ils le ressentait au fond du cœur. Un soir que je revenais de fête ; J’ai entendu le truc battre ; J’ai senti que c’était le pilon ; j’ai voulu disparaître ; Mais je me dis “Dieu est avec moi ; Ce truc je veux le voir.” J’étais dans la septième rue, la même ; Qu’empruntait le truc ; Je suis resté derrière un arbre ; Pensant au courage que j’avais ; En face de moi la chose s’arrêta ; Je ressemblais à une poule ; Derrière l’arbre je m’accroupis ; Je restais sur mes talons ; Pensant qu’il allait passer ; Sautant comme du pop corn ; C’est alors que j’ai su ; Comment était le fameux Pilon. La chose était aussi grande qu’un taureau ; D’une taille peu commune ; Sa grosseur, sa hauteur ; Je n’ai pu les estimer ; De là je suis sorti quand j’entendis ; Trois fois le coq chanter. C’est alors ; Que je repris mes esprits ; Je pus me mettre debout ; Lentement je me mis à marcher ; Je sentis que j’urinais ; C’est alors que je frissonnais. J’étais si apeuré mon ami ; Que je n’aime pas en parler ; Une chose étrange ; Que l’on ne pouvait marcher ; On était prisonnier ; Sans pouvoir bouger. Un jour, un de mes amis ; Pour apercevoir la chose tenta ; A travers la clôture de sa maison ; Sur la pointe des pieds il resta ; Les yeux si fermés ; Qu’il ne vit même pas la chose quand elle passa. Je vais parler d’une nuit ; Comment c’est arrivé ; Mon oncle avait du courage ; Mais il ne supporta pas et couru ; Presque devant sa porte ; Que la chose frappa. Le bruit que l’on entendait ; Quand il frappait le sol ; Etait effrayant mes amis ; Pire que le tonnerre ; Ça faisait comme ça ; Tororó, tão, tão. Ce roulement n’était pas ; A chaque fois qu’il battait ; C’était parfois un coup ; Et la terre tremblait ; Les gens pleuraient ; Et se sentaient nerveux. C’est ici que je m’arrête ; Il y en a d’autres, plus et plus ; Je dis la vérité ; Car c’est ainsi que fait l’homme ; Celui qui a écrit ; Ces lignes est ton ami ; Maître Tomaz.

*Eu fiquei parece galinha.*

*Atrás da árvore me agasalhei*

*E pôde ficar de cócoras*

*Pensando que ele ia passar*

*Pulando parece pipoca*

*Aí que eu fui saber*

*Como era o tal de Soca.*

*O bicho era um touro de tamanho*

*Descomunal um metro*

*De grossura, altura*

*Não pôde calcular*

*Só saiu dali quando ouviu*

*3 vezes o galo cantar.*

*Daí que eu fui saber*

*O que estava se passando,*

*Pôde ficar em pé*

*Devagar fui andando*

*Senti que estava mijando*

*Foi então me arrepiando.*

*Era medonho meu amigo*

*Que não gosto nem de falar*

*Uma coisa muito esquisita*

*Que não se podia andar,*

*A gente ficava preso*

*E não saia do lugar.*

*Um dia um amigo meu pra*

*Vê o bicho tentou*

*Na cerca da casa dele*

*De ponta de pé ele ficou,*

*Ficou de olhos trancado que nem*

*Viu quando o bicho passou.*

*Vou falar de uma noite  
Como foi que aconteceu  
O meu tio tinha coragem  
Mas não agüentou ele correu  
Quase na porta da casa dele,  
Foi quando o bicho bateu.*

*A zoada que a gente ouvia  
Quando ele batia no chão,  
Era medonho meus amigos  
Pior do que trovão,  
Fazia mais ou menos assim tão,  
Tororó, tão, tão.*

*Este repenicado não era  
Todas as vezes que batia,  
As vezes era só um baque  
Mas a terra toda tremia,  
Tinha gente que chorava  
E muito nervoso sentia.*

*Aqui eu termino agora  
Tem outras, mas e mas  
Estou contando a verdade  
Porque é assim que o homem faz,  
Quem escreveu estas  
Linhas é seu amigo o  
Mestre Tomaz.*

*A Mulher Cheirosa*<sup>367</sup>

*Agora meu caro leitor  
Tem coisas maravilhosas,  
A dizer a vocês que  
Nunca gostei de prosa,  
Vou contar agora o caso  
Da Mulher Cheirosa.*

*Este caso foi verídico,  
Pra uns ainda aparece,  
Também não é pra todos  
É pra aqueles que merecem  
Mexer com mulher de noite  
Isso sempre acontece.*

*Era um perfume tão forte  
Que fazia enlouquecer,  
Fosse ele pra onde fosse  
Ele tinha que esquecer,  
Achava que era bonita  
Queria logo se aparecer.*

*Quando se aproximava dela,*

---

<sup>367</sup> **La Femme Parfumée** : Maintenant mon cher lecteur ; Il y a des choses merveilleuses ; Je dois vous dire que ; Je n'ai jamais aimé la prose ; Je vais maintenant vous raconter l'histoire ; De la Femme Parfumée. C'est un fait avéré ; Elle se montre à quelques-uns ; Mais pas à tous ; Pour ceux qui le méritent ; Quand on a des histoires avec une femme la nuit ; Cela arrive tout le temps. Il y avait un parfum si fort ; Qui rendait fou ; Où qu'il aille ; Il devait oublier ; Il la trouvait belle ; Et voulait se montrer. Quand il s'approchait d'elle ; Il n'attendait pas de tromperie ; Il lui parlait et s'animait ; Tel un tzigane ; Jamais il n'aurait pensé ; Que ses problèmes allaient commencer. Il était enthousiaste ; Et ne savait pas ce qu'il faisait ; C'est alors qu'elle en profitait ; Pour faire ce qu'elle voulait ; Et quand il ne s'y attendait pas ; Elle disparaissait. Alors mes chers lecteurs ; Nous allons voir les conséquences ; Elle l'abandonnait ; Au milieu des bois ; Où il voulait aller ; Ce n'était que de la forêt fermée. Pour savoir où il était ; Il devait être attentif ; Au milieu des bois fermés ; Sans poignard ni machette ; Il devait se débrouiller ; Pour ne pas dormir par terre. Un autre n'aurait jamais voulu avoir des histoires ; La nuit avec n'importe qu'elle femme ; Fut-elle parfumée ou puante ; Quelque soit son odeur ; Quand il voyait une femme la nuit ; Il ne la regardait même pas. Encore aujourd'hui certains hommes craignent ; Les femmes la nuit ; Je vous dis la vérité ; Ce n'est pas un racontar ; Si je vous l'écris ; C'est que je n'ai pas de secrets. Cette histoire que ; Je raconte est la réalité ; Si j'écris ces lignes c'est parce que ; Je veux vous dire la vérité ; Nous n'avions que 12 lampadaires ; Seulement à l'entrée de la ville. Nos rues étaient fermées ; Et à cause de l'obscurité ; Marcher la nuit était risqué ; Des apparitions et des chutes ; Aujourd'hui tout est clair et augmenta ; Beaucoup notre population. Grâce à l'extension de l'illumination ; Vous le savez ; Nous marchons aujourd'hui dans les rues ; Sans peur et sans retard ; Nous remercions le gouverneur Alacide ; Grâce à qui nous avons de la lumière toute la journée.

*Jamais esperava engano,  
Conversava animado  
Como se fosse cigano,  
Nunca pensava que ia  
Ele entrar pelo cano.*

*Ele ia muito animado  
Não sabia nem o que fazia  
Aí que ela aproveitava  
Fazer o que ela queria,  
Quando nem esperava  
Ela desaparecia.*

*Daí meus leitores  
Vamos vê o resultado,  
Ela deixava ele dentro  
Do mato fechado  
Por onde quisesse  
Sair tudo era serrado.*

*Pra ele saber onde estava  
Tinha que prestar atenção  
Dentro do mato serrado  
Sem terçado e sem facão  
Ele tinha que dá jeito  
Pra não dormir no chão.*

*Este jamais queria mexer  
De noite com qualquer mulher  
Fosse cheirosa ou fedorenta  
Que tivesse o perfume qualquer  
Quando via mulher de noite  
Nem olhava pra ela sequer.*

*Até hoje certos homens tem medo  
De mulher a noite,  
Estou falando a verdade*

*Isto não é enredo,  
Se eu escrevo pra vocês,  
Porque não guardo segredo.*

*Esta história que estou  
Contando é a pura realidade,  
Se escrevo estas linhas porque  
Quero contar a verdade,  
De luz só tínhamos 12 postes  
Isto só na frente da Cidade.*

*Nossas ruas eram serradas  
E respeito na escuridão  
Andar de noite era arriscado  
De visagem e tropeção  
Hoje está tudo claro e aumentou  
Muito nossa população.*

*Pra iluminação ampliar  
Vocês vão ficar sabendo agora,  
Hoje andamos nas ruas  
Sem medo e se quiser sem demora,  
Agradecemos Alacide governador  
Que passou a luz pra 24 horas.*

*O Pretinho da Bacabeira*<sup>368</sup>

*Nós tivemos aqui em Soure*

*Uma história verdadeira*

*Este caso foi verídico*

*Isso não é brincadeira,*

*Falando de um menino*

*Pretinho da bacabeira.*

*Parecia ser uma criança*

*Porém era destemido,*

*Não era com todas que brincava,*

*Pra ele era escolhido,*

*Jogava o cabra no chão*

*Que de longe ouvia o gemido.*

*Até que com algumas pessoas*

*Parecia que ele gostava,*

*Minha irmã chegou de viagem*

*Muitas coisas carregava*

*Ele acompanhou ao lado dela*

*Porém não conversava.*

*Uma noite um Senhor ia passando*

*Viu uma criança na rua,*

---

<sup>368</sup> **Le Petit Noir du palmier bacabeira** : Nous avons eu ici à Soure ; Une histoire vraie ; Ce fait est avéré ; Ce n'est pas une blague ; Je parle d'un enfant ; Le Petit Noir du palmier de *bacabeira*. Il ressemble à un enfant ; Bien qu'il soit sans peur ; Il ne s'amusait pas avec tous ; C'était lui qui choisissait ; Il jetait le type à terre ; Qui de loin faisait entendre sa plainte. Certaines personnes ; Il semblait les apprécier ; Ma sœur arriva de voyage ; Et portait beaucoup de choses ; Il l'accompagnait ; Sans discuter avec elle. Un soir un Monsieur qui passait ; Vit un enfant dans la rue ; Il dit "gamin, que fais-tu ; Ici ce n'est pas ta place" ; "...je contemple ; Cette nuit de lune. Aide-moi à traîner un canot ; Je veux voir l'océan" ; C'est alors qu'il sentit ; Qu'il allait avoir des problèmes ; Il reçut plein de coups ; Feu Théodore aux problèmes. Pensant qu'il allait disposer du gamin ; Il y alla fort ; Le petit noir se jouait de lui ; Et le pauvre ne se relevait pas du sol ; Quand le petit noir le laissa ; Il partit en boitant. Il s'est trompé sur le gamin ; Pensant qu'il allait le battre ; Mais le gamin était rapide ; Il ne pouvait pas l'arrêter ; Il chutait sana arrê ; Et l'autre l'aidait à se relever. Comme celui-ci qui reçut une râclée ; D'autres en reçurent ; Certains se doutaient du petit noir ; D'autres ne s'avaient pas de qui ; Celui qui passait par là disait ; "Courrons". Ce fait était connu ; Par toute la population ; À cette époque à Soure ; L'obscurité était sans fin ; Et quand un type passait par là ; Il se retrouvait par terre. Quand la personne était peureuse ; Elle passait en courant ; Le lendemain cette personne ; Racontait des bêtises ; Et disait "je sais ; qui est le petit noir du palmier *bacabeira*". Ce fait se déroulait ; Toujours dans cette ville ; Certains affirmaient que c'était folie ; Que ce n'était pas la vérité ; Maître Tomaz l'a écrit ; Et je dis la vérité. Un jour un homme dit ; Je vais là tout seul ; Je veux le voir de près ; Ce petit noir ; Il reçut tant de coups ; Qu'il retrouva difficilement son chemin.

*Disse “moleque o que está  
Fazendo isto não é a tua”,  
“...estou contemplando  
A noite que é de lua.*

*Ajude-me arriar uma canoa  
Que quero ir no oceano”  
Aí que ele sentiu  
Que entrou pelo cano  
Apanhou muita pancada  
O finado Teodoro dois cano.*

*Pensando que ia segurar o moleque  
Foi com toda disposição,  
O pretinho jogava ele como  
Queria coitado não saia do chão,  
Quando o pretinho  
Deixou ele saiu os tropeção.*

*Ele se enganou com o moleque  
Pensando que ia surrar,  
Mas o moleque era ligeiro  
Ele não podia segurar,  
Tombava como queria  
Ainda ajudava a levantar.*

*Assim como este apanhou  
Outros apanharem também  
Uns sabia que era do pretinho  
E outros não sabia de quem,  
Quem passava dizia  
“Vamos correr”.*

*Este caso foi falado  
Por toda a população  
Neste tempo aqui em Soure,  
Era imensa a escuridão,*

*Quando o cabra passava  
Lá era certo ir pro chão.*

*Quando a pessoa era medrosa  
Passava por lá na carreira  
No outro dia ele mesmo  
Estava falando besteira  
Dizendo “eu já sei quem  
É o pretinho da bacabeira”.*

*Este caso acontecia  
Sempre nesta cidade,  
Tinha que dizia que era tolice  
Isto não é realidade  
Quem escreveu foi Mestre Tomaz  
Estou contando a verdade.*

*Uma vez um homem disse  
Hoje eu vou lá sozinho  
Quero vê de perto  
Este tal de pretinho  
Apanhou tanta pancada  
Que quase não acertou o caminho.*

### **O Toco**<sup>369</sup>

*Aqui no rio passa um toco  
Na água de lua cheia,*

---

<sup>369</sup> **La Poutre :** Ici dans le fleuve passe une poutre ; Dans l'eau baignée de pleine lune ; La personne qui le voit ; A tout de suite peur ; Il pense ; Il va arriver une mauvaise chose. Quand la poutre passe ; Qu'une personne la voit ; Elle se demande ; Qui va mourir ; C'est la vérité et ça peut arriver. On demande à tous ; De faire très attention ; Il faut le dire et l'expliquer ; Sans rester muet ; Ce qui est sûr c'est que meurt ; Une personne noyée. Cela vient de loin ; Et ce n'est pas d'aujourd'hui ; On attend ; A n'importe quel moment ; Qu'il se passe ce qu'il doit se passer ; Et parfois ça ne tarde pas. Qui l'ignore ; Peut faire attention ; Il passe et n'a nul besoin ; De tremblement et de tonnerre ; Il passe debout et semble ; Appuyé sur le sol. Je suis passé près de lui et j'ai estimé ; 70 centimètres plus ou moins ; Certains le trouve grand ; D'autres disent qu'il est petit ; Mais d'autres personnes ; Disent que cette poutre est empoisonnée. Vous voyez mes amis ; Ceci est un cas sérieux ; On ne souhaite pas que ça arrive ; Rien de cela je ne veux ; Mais c'est sûr ; Il y en a un qui se retrouve au cimetière. Un demi-mètre il possède ; De longueur hors d'eau ; Cylindrique et tout rond ; Il ne ressemble pas à une ceinture ; Quand il passe c'est sûr ; Il y en a un qui a sépulture. Mes amis je ne sais ; Comment ceci arrive ; C'est de la superstition ; Mais ni quand les gens l'oublie ; Ni quand ils y pensent ; Cette sacrée poutre surgit.

*A pessoa que vê ele  
Logo se receia  
Fica pensando consigo  
Aí vem coisa feia.*

*Quando este toco passa  
Que alguma pessoa vê  
Pergunta a si mesma  
Quem será que vai morrer  
Isso é verdade  
E pode acontecer.*

*E fica pedindo a todos  
Que tenha muito cuidado  
Falando e explicando,  
Não pode ficar calado,  
Na certa é que morre  
Uma pessoa afogada.*

*Isso vem de muito tempo  
Não começou agora,  
Fica na expectativa  
Esperando qualquer hora,  
Passe o que passa  
E as vezes nem demora.*

*Quem não sabe veja bem  
E pode prestar atenção,  
Ele passa e nem precisa  
De abalo de trovão  
Ele vem em pé parece  
Que está no chão.*

*Eu passei perto dele e calculei  
Setenta centímetros mais ou menos  
Uns acham que é grande  
Outros dizem que é pequeno,*

*Mas algumas pessoas  
Dizem este toco é veneno.*

*Mas meus amigos vejam  
Que isso é caso sério  
Não é pedindo que aconteça  
Nada disso eu quero  
Mas que na certa  
Vai um para o cemitério.*

*Meio metro ele tem  
Fora d'água de grossura  
E roliço e bem redondo  
Não parece cintura  
Quando ele passa é na certa  
É um para sepultura.*

*Meus amigos eu não sei  
Como isso acontece  
É uma coisa de superstição,  
Mas o povo não esquece  
Nem bem a gente pensa o  
Danado do toco aparece.*

*O Vaqueiro Boaventura<sup>370</sup>  
Eu vou contar este caso*

---

<sup>370</sup> **Le Vacher Bonaventure** : Je vais vous raconter cette histoire ; Que personne ne me dérange ; Ce n'est pas d'ici de Soure ; Ni de Tucumanduba ; C'est l'histoire ; Du vacher de Piratuba. Je vous le dis à vous ; Sans exagération ; C'est un fait avéré qui peut ; Toucher n'importe qui ; Je veux parler d'un enchanté ; Le vacher Boaventura. Merar était un homme ; Qui aimait bien boire ; Il a rencontra Boaventura ; Et purent se connaître ; Parfois ils montaient le même cheval ; Nombreux l'ont vu. Felico m'a raconté une histoire ; Qui lui est arrivée ; Il conduisait le bétail à l'aube ; Et des veaux disparu ; Il se dit "mon Dieu ; Où ce veau s'est-il caché". Il dit "Boaventura mon ami ; Avec toi je veux parler ; Aide-moi à retrouver le veau ; Et une bouteille d'alcool de canne à sucre je te donnerai" ; Le lendemain de bonne heure ; Le veau était là. Il acheta la bouteille ; Et la laissa au pied d'un arbre à calebasse [*Crescentia cujete*] ; "C'est pour toi mon ami" ; Dit-il à haute voix ; Personne n'y passa ; Et la bouteille se vida. De Conceição à Tapera ; Il m'est arrivé un jour ; Que le licol du bœuf que je menais s'était cassé ; Il s'enfuya bien vite ; Je dis "Boaventura aide-moi" ; Et un homme apparut aussitôt. Je pris peur ; Je ne pouvais revenir ; Sans l'animal, il s'approcha ; De moi et dit "on va voir cette bête" ; Ça ne lui donna guère de travail ; Pour attraper le bœuf. Il dit "voici ton bœuf ; Fais en sorte que ça n'arrive plus" ; Je dis "je remercie Dieu ; Vous êtes arrivé ; Avec cette poignée de main ; Je peux vous remercier."

*Jamais alguém perturba  
Não é daqui de Soure  
E nem do Tucumanduba  
Esta é uma história  
Do vaqueiro do Piratuba.*

*Estou contando pra vocês  
Mas não é pondo em altura,  
É um caso verídico que pode  
Acontecer com qualquer criatura  
Estou falando de um encantado  
Vaqueiro Boaventura.*

*Merar era um homem  
Que gostava muito de beber,  
Encontrou com Boaventura  
E puderam se conhecer  
As vezes andavam só num cavalo  
Muita gente pôde vê.*

*Seu Felico me contou um caso  
Que com ele aconteceu,  
Ele levou gado da matinadas  
E um dos bezerros desapareceu,  
Falou consigo “ó meu Deus  
Aonde este bezerro se escondeu”.*

*Ele disse “Boaventura meu amigo  
Contigo eu quero falar  
Me ajuda encontrar o bezerro  
Que uma cana vou te dar”,  
No outro dia bem cedo  
O bezerro estava lá.*

*Comprou a garrafa de cana  
Debaixo da cuieira ele deixou  
“Isto é pra ti meu amigo”*

*Em voz alta ele falou  
Ali não passou ninguém  
E a garrafa de cana secou.*

*Da Conceição à Tapera  
Aconteceu comigo um dia  
Arrebentou o cabresto do boi que levava  
E correndo logo desaparecia,  
Eu disse “Boaventura me ajuda”  
E um homem logo aparecia.*

*Eu fiquei apavorado  
Não podia chegar lá  
Sem o animal, ele aproximou-se  
De mim e disse “vamos vê que bicho dá”,  
Não deu muito trabalho  
Para o boi ele pegar.*

*Ele disse “está aí seu boi  
Não deixe mais isso acontecer”,  
Eu disse “agradeço a Deus  
O senhor aparecer,  
Com este aperto de mão  
E com que posso lhe agradecer”.*