



**HAL**  
open science

# Croix sens dessus-dessous. Circulation et transformations d'une forme symbolique chez les Indiens pankararé et pankararu - Nordeste du Brésil

Cyril Menta

► **To cite this version:**

Cyril Menta. Croix sens dessus-dessous. Circulation et transformations d'une forme symbolique chez les Indiens pankararé et pankararu - Nordeste du Brésil. Images Re-Vues, 2018, Trajectoires bigraphiques d'images, 15, 10.4000/imagesrevues.5319 . hal-03045994

**HAL Id: hal-03045994**

**<https://hal.science/hal-03045994v1>**

Submitted on 8 Dec 2020

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial 4.0 International License

## Croix sens dessus-dessous

Circulation et transformations d'une forme symbolique chez les Indiens pankararé et pankararu – Nordeste du Brésil

*The Cross upside down. Circulation and Transformations of a Symbolic Shape among the Pankararé and Pankararu Indians in the Northeast region of Brazil*

**Cyril Menta**

---



**Édition électronique**

URL : <http://journals.openedition.org/imagesrevues/5319>

ISSN : 1778-3801

**Éditeur :**

Centre d'Histoire et Théorie des Arts, Groupe d'Anthropologie Historique de l'Occident Médiéval, Laboratoire d'Anthropologie Sociale, UMR 8210 Anthropologie et Histoire des Mondes Antiques

**Référence électronique**

Cyril Menta, « Croix sens dessus-dessous », *Images Re-vues* [En ligne], 15 | 2018, mis en ligne le 01 décembre 2018, consulté le 31 décembre 2018. URL : <http://journals.openedition.org/imagesrevues/5319>

---

Ce document a été généré automatiquement le 31 décembre 2018.



*Images Re-vues* est mise à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale 4.0 International.

---

# Croix sens dessus-dessous

Circulation et transformations d'une forme symbolique chez les Indiens pankararé et pankararu – Nordeste du Brésil

*The Cross upside down. Circulation and Transformations of a Symbolic Shape among the Pankararé and Pankararu Indians in the Northeast region of Brazil*

**Cyril Menta**

---

*L'auteur remercie Élise Lehoux et Bérénice Gaillemain pour leur aide et collaboration ; les trois relecteurs anonymes pour leurs précieux commentaires ; Carlo Severi, William F. Hanks, Joël Robbins, Michel de Fornel, Maria Khachaturyan et Diego Madi Dias pour leurs remarques à différents moments de l'élaboration de cet article.*

Le vieux Serafim a alors allumé un calumet tubulaire fait de la racine de la « *jurema* », puis, le plaçant en sens inverse, c'est-à-dire mettant dans sa bouche la partie dans laquelle on dépose le tabac, il souffla la fumée à l'encontre du liquide qui se trouvait dans la gamelle, faisant avec la fumée une figure en forme de croix et un point à chacun des angles formés par les bras de la figure<sup>1</sup>.

- 1 Au sein de la grande diversité des formes iconographiques ou symboliques, certaines circulent davantage, dans le temps ou dans l'espace. Le thème central de cet article est la croix, ses transformations historiques et sa récente circulation parmi divers peuples indigènes du Nordeste du Brésil<sup>2</sup>. La croix, telle que présente chez les Indiens pankararu et pankararé, est une forme symbolique d'origine catholique, un héritage des missions religieuses. La croix est aujourd'hui une « icône globale »<sup>3</sup>, une image en « hyper-état de transit »<sup>4</sup>. Elle circule, voyage, « *often along with its owners* »<sup>5</sup>. Elle est une forme simple – au même titre que le losange, le carré, l'étoile, le zigzag – qu'il est possible de rencontrer en divers contextes, revêtant des significations différentes<sup>6</sup>. Il serait fallacieux de penser qu'on ne la trouve qu'en contextes catholiques. Severi<sup>7</sup> nous avertit par exemple du piège de la présence de la croix chez les Apaches : elle pourrait nous inviter à penser qu'ils ont été convertis, alors que ce n'est pas le cas. L'exemple des Micmacs – peuple algonquien de la côte nord-est de l'Amérique – est également intéressant à cet égard : ils connaissaient la croix chrétienne avant l'arrivée du missionnaire Chrestien Leclerc, puisqu'ils entretenaient des relations depuis plus d'un siècle avec les Européens. Les missionnaires catholiques les avaient pourtant délaissés pour concentrer leurs efforts de catéchèse le long du fleuve Saint Laurent. Les Micmacs se trouvaient dans une situation de relative ignorance de la doctrine catholique<sup>8</sup>.
- 2 Les Indiens du Nordeste du Brésil ont été convertis, réduits<sup>9</sup>, dès le XVI<sup>e</sup> siècle. Ils sont depuis longtemps catholiques et ont conservé – pour certains – des rituels identifiés comme indigènes, au centre desquels la croix est omniprésente<sup>10</sup>. Dans un contexte particulier de revendications ethniques de nombreux peuples indigènes de cette région, les Pankararu se sont constitués en épice de d'un large réseau de transmissions interethniques de rituels. Des spécialistes rituels pankararu voyagent. Avec eux, des pratiques rituelles sont enseignées et apprises par des membres d'autres populations. Les images, iconographies, formes, au centre de ces rituels sont adoptées et adaptées. Une attention portée à la forme symbolique de la croix dans un contexte de « changement social »<sup>11</sup> peut contribuer à la théorisation de la question de la continuité/discontinuité<sup>12</sup>. Analyser les images catholiques, la manière dont elles ont été transformées dans divers contextes est une contribution à une anthropologie du christianisme. Un regard attentif à l'originalité, aux innovations locales, permet d'envisager le christianisme dans sa diversité.
- 3 Le concept d' « invention de tradition »<sup>13</sup> a souvent été mis en avant dans ce contexte de convergence rituelle<sup>14</sup>. Selon Eriksen, ce concept aide à penser la discontinuité telle que Robbins nous y invite<sup>15</sup>. Ce dernier souligne la difficulté anthropologique de penser la discontinuité, raison principale de la non-constitution d'une anthropologie du christianisme. Schieffelin<sup>16</sup> démontre quant à elle à juste titre qu'une analyse linguistique des traductions en contexte de conversion religieuse permet d'introduire de la continuité en contexte de discontinuité. De la même manière, je démontre que l'iconographie peut être analysée comme un médium de continuité dans un contexte de discontinuité rituelle.
- 4 Dans le Nordeste du Brésil, ces rituels appris récemment par ces nombreuses populations prétendant au statut différenciateur et mélioratif d'Indien ne sont paradoxalement pas



perçus comme des éléments exogènes et ce, pour au moins deux raisons. D'abord, la plupart de ces populations connaissaient ces rituels avant que l'organe tutélaire n'en impose la connaissance, sous une forme différente. Elles en avaient cependant délaissé la pratique. Il ne s'agit donc pas à proprement parler d'apprentissage, mais d'une homogénéisation ou d'une réactualisation des pratiques. Ensuite, l'apprentissage de ces rituels ne constitue pas un « changement radical »<sup>17</sup>, comme c'est souvent le cas des conversions religieuses<sup>18</sup>. Il produit une discontinuité des pratiques rituelles, mais pas une modification des croyances. Dans les processus de conversion religieuse, divers auteurs notent un rejet du passé païen, un changement radical des croyances, de la notion de perception du temps, dans les relations aux autres, ainsi que de l'ordre social. Or, dans le contexte du Nordeste du Brésil et des convergences rituelles, les changements sont de l'ordre des pratiques rituelles et de l'ordre social. Ces rituels et les représentations qui les accompagnent ne sont pas venus effacer les anciennes croyances, mais s'y sont enchâssés.

- 5 Comment penser l'efficace des transmissions interethniques ? Une approche incluse dans une pragmatique du rituel, sensible aux apprentissages et enseignements, aux éléments constitutifs de l'action rituelle ainsi qu'aux relations tissées, permet de penser la présence des images et leur importance dans ces processus. De même qu'une *lingua franca* représente une langue véhiculaire permettant aux populations indigènes de communiquer, entre elles ou avec les missionnaires, on trouve dans le Nordeste une *iconographia franca*, permettant l'établissement d'un terrain d'entente concernant les croyances. Mon hypothèse est que cette *iconographia franca* est au centre de l'acceptation des transmissions interethniques, non seulement entre les Pankararu et les Pankararé, mais à l'échelle de la région. Ces images donnent en effet à penser une « foi commune ». Ces pratiques « indigènes » sont incluses dans les pratiques « catholiques ». Le symbole de la croix n'a pas été transmis des Pankararu aux Pankararé. Ce qui l'a été, ce sont de nouveaux contextes, de nouvelles échelles et de nouveaux supports pour l'énonciation de cette forme symbolique. En d'autres termes, l'adoption d'une pragmatique commune doit beaucoup à la présence de cette *iconographia franca*. J'analyse les différentes occurrences de la croix comprises dans les rituels pankararu et montre le résultat de transformations relatives à son échelle, sa forme, son support, et la manière dont ces occurrences originales ont été transmises aux Pankararé.

## 1. Circulation traditionnelle des Indiens et circulation récente d'images

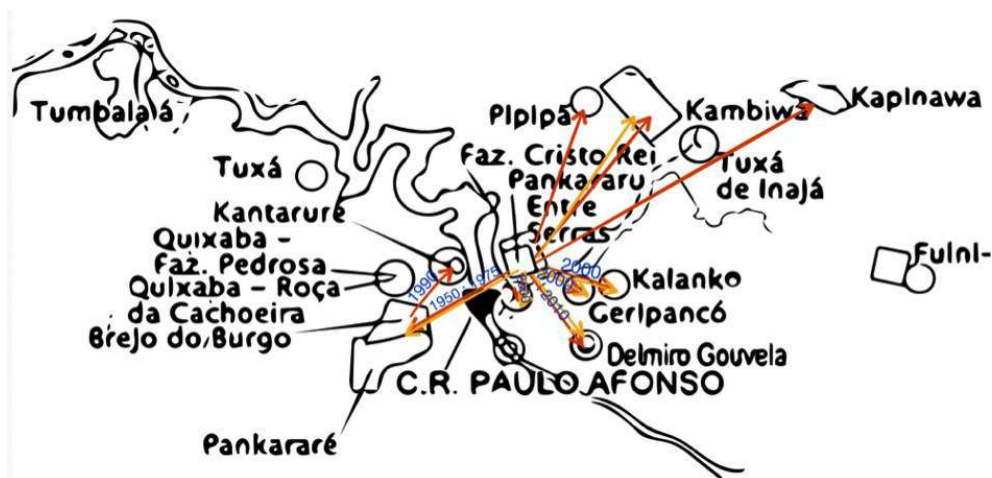
- 6 Les populations indigènes du Nordeste du Brésil ont été converties dès le XVI<sup>e</sup> siècle. Entre 1660 et la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, des missions jésuites et capucines sont fondées et installées dans le *sertão*, principalement le long du fleuve São Francisco. Les différentes sources historiques relatives aux villages missionnaires du São Francisco entre le XVIII<sup>e</sup> et le XIX<sup>e</sup> siècle montrent un cadre de grande mobilité indigène en tant que stratégie politique de survie passant inéluctablement par la fuite (*fuga*) et l'articulation à d'autres groupes<sup>19</sup>. Lors de la *Guerra dos Bárbaros*<sup>20</sup> (1650-1720), les Portugais définissent les ennemis *tapuias*<sup>21</sup> comme « nomades », « chasseurs-cueilleurs » et « voleurs de bétail ». Le nomadisme apparaît comme le symbole diacritique de l'altérité. Il se perpétue au cours des missions, notamment parce que celles-ci n'arrivaient pas à offrir les moyens suffisants de survie, en termes d'eau et d'alimentation. Même dans ces conditions, la sortie de l'*aldeamento*<sup>22</sup> est interprétée comme une « fugue » par les pères.

- 7 Au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, la politique indigéniste du gouvernement change radicalement, avec la loi 1755<sup>23</sup> et le *Diretorio Pombalino*. Les jésuites sont exclus du Brésil en 1758. Les missions se vident progressivement, à cause d'épidémies, de rébellions, de fusion avec d'autres villages, ce qui intensifie les rencontres entre différents groupes et, de fait, le transit culturel. C'est également à cette époque qu'apparaît le terme *caboclo* pour caractériser les Indiens régionaux. Il désigne initialement les descendants d'Européens et d'Indiens et vise désormais à discréditer l'identité indigène individuelle ou collective, des individus ou des groupes entiers ayant perdu culture, tradition, langue ou rituels.
- 8 Deux missions religieuses sont importantes pour la présente discussion : celles de Cural dos Bois et de Brejo dos Padres. Cural dos Bois est une mission jésuite fondée en 1698, qui devient rapidement franciscaine. On ne sait rien de sa composition, si ce n'est que, comme dans de nombreux cas, différentes populations sont réunies en un même lieu, favorisant ainsi l'imposition du catholicisme et de la langue portugaise. Lorsque la mission est officiellement éteinte, les familles présentes la quittent progressivement, certaines en direction du sud-ouest, d'autres vers le nord<sup>24</sup>. Les premières sont à l'origine de la population aujourd'hui officiellement reconnue sous l'ethnonyme Pankararé ; les dernières sont réunies à nouveau dans une mission portant le nom de Brejo dos Padres, par des missionnaires oratoriens<sup>25</sup>, en compagnie d'autres populations, et sont aujourd'hui officiellement reconnues sous l'ethnonyme Pankararu. Pankararu et Pankararé ont une origine commune, la mission de Cural dos Bois. C'est auprès de ces deux populations que j'ai effectué mes recherches de terrain. Les données dont je dispose proviennent à la fois des Pankararé et des Pankararu.
- 9 La Loi de 1850, également connue sous le nom de Loi des Terres (*Lei das Terras*), a de graves conséquences pour les populations indigènes de la région. Elle régule le droit agraire national : l'achat devient l'unique forme d'accession à la terre<sup>26</sup>. Des rapports sont élaborés, notamment afin de définir si les villageois sont « indigènes » ou « civilisés »<sup>27</sup>. Les rares Indiens qui vivent dans la région sont considérés comme disséminés dans la masse des populations locales et sont classés comme « nationaux ». Les terres qu'ils occupent sont divisées en lots familiaux ou vendues aux enchères publiques. Officiellement, il n'y a alors plus aucune population indigène dans le Nordeste du Brésil.
- 10 Le Service de Protection de l'Indien (SPI) est créé en 1910. Cet organe est chargé d'entrer en contact avec les Indiens isolés dans le but de les inclure au projet de la nation naissante. Il intervient pour la première fois dans le Nordeste en 1920, chez les Indiens fulni-ô, dont la situation était alors pensée comme exceptionnelle : ils parlent leur langue indigène (le *yathê*, du tronc linguistique *macro-gê*) et pratiquent des rituels identifiés comme indigènes (*toré*, *ouricouri*). Le SPI décide alors de leur apporter leur « protection officielle », ce qui marque l'arrêt des violences exercées à l'encontre du groupe par des « Blancs » s'appropriant leurs terres. Une telle intervention éveille l'intérêt d'autres groupes de la région, avec lesquels les Fulni-ô entretiennent des relations de parenté. Un nombre croissant de populations, issues des anciennes missions religieuses, entreprend alors de demander leur reconnaissance officielle en tant qu'indigènes, afin de bénéficier d'une protection similaire. Il s'agit d'une « première vague d'émergence ethnique »<sup>28</sup> à laquelle quatre autres groupes ont participé : les Pankararu, Kambiwa, Xukurú-Kariri et les Kariri-Xocó<sup>29</sup>.
- 11 Au cours des années 1970, une deuxième « vague » apparaît, avec de nombreuses populations émergeant sur la scène politique et revendiquant des droits similaires. Deux problèmes se posent : ces populations possèdent des ethnonymes dont aucune référence

n'est faite dans la littérature<sup>30</sup> et elles ne présentent aucun symbole diacritique leur permettant de prouver leur indigénité. La solution trouvée par le SPI est alors d'instaurer un critère fixe et facilement observable : le rituel *toré* est institué en « symbole obligatoire de l'indianité » dans la région<sup>31</sup>. Sa connaissance et sa pratique permettent d'initier les démarches visant à la délimitation du territoire indigène et à l'officialisation en tant que population indigène.

- 12 C'est à cette période-là que les Pankararé, par l'intermédiaire de leur premier *cacique*, Ângelo Xavier Pereira, vont demander leur aide aux Pankararu. C'est en vertu de leur origine commune que ces derniers acceptent. Différents voyages s'organisent, notamment afin que les Pankararé puissent assister et participer aux rituels chez les Pankararu. Plusieurs spécialistes rituels pankararu vont également s'installer durablement chez les Pankararé. Sur ce même modèle, les Pankararu voyagent chez de nombreuses populations afin de leur venir en aide à travers l'enseignement rituel.
- 13 Le rituel *toré* est une danse collective, circulaire et ouverte à tous. Il n'est pas, chez les Pankararu, un rituel autonome mais est pratiqué après le rituel du *praiá*. Ce dernier est exclusif des masques rituels éponymes – *praiás* – « extensions existentielles »<sup>32</sup> d'entités invisibles. Nous observons ici une première transformation du rituel puisque le *toré* devient, pour certaines populations, un rituel autonome. Pour d'autres, celui du *praiá* est également enseigné (Fig. 1).

Fig. 1



Pankararu comme épicerie des transmissions interethniques des rituels *toré* (rouge) et *praiá* (jaune), dans la vallée du São Francisco.

Schéma : C. Menta.

- 14 Parmi les peuples indigènes officiellement reconnus présents sur la carte de la figure 2, un seul n'a pas intégré le rituel *toré* dans ses pratiques. Il s'agit des Kaimbé de Massacará, résidant au sud des Pankararé et au nord des Kiriri. Après diverses tentatives, ils obtiennent leur reconnaissance officielle grâce au témoignage des Indiens kiriri.



Fig. 2



Carte ethnographique des peuples indigènes de la vallée du São Francisco.  
FUNAI, 2012.

- 15 En d'autres termes, les rituels circulent. Cette circulation s'établit sur les bases d'anciens réseaux de parenté<sup>33</sup>. Des spécialistes rituels pankararu voyagent et enseignent les rituels. Au sein de ces derniers, une image est particulièrement mobilisée : la croix. Je vais à présent analyser les occurrences originales de cette forme symbolique telle qu'elle apparaît dans les rituels pankararu et la manière dont elles se sont transmises aux Pankararé.
- 16 Les processus de traduction ont toujours été – et sont encore – centraux dans l'analyse du christianisme et des missions religieuses<sup>34</sup>. Ils le sont également pour moi dans l'étude de ce contexte de convergence rituelle. En effet, les théories et les pratiques de traduction ne se restreignent pas aux langues et aux communautés de langage : la traduction peut également être culturelle ou multi-modale<sup>35</sup>. Le concept de « transmutation » est à ce titre tout à fait intéressant pour l'analyse des transformations de la croix.

## 2. Actes de transmutations de la croix

### Actes de transmutations

- 17 Jakobson a défini trois formes de traduction<sup>36</sup> : la traduction « intralinguistique, ou "reformulation" est une interprétation de signes verbaux par le biais d'autres signes verbaux de la même langue » ; la traduction « interlangue ou *traduction à proprement parler* (*translation proper*) est une interprétation de signes verbaux par le biais d'une autre langue » ; enfin, « la traduction intersémiotique ou *transmutation* est une interprétation de signes verbaux par le biais de systèmes de signes non verbaux ».
- 18 Severi note que si les deux premiers types de traduction ont fait l'objet de nombreux écrits, il n'en a pas été de même pour la transmutation<sup>37</sup>. Jakobson lui-même ne la considérait que comme une possibilité d'ordre théorique. Severi démontre cependant – empruntant trois exemples de traditions amérindiennes de la région du Haut Orénoque (Yekwana, Wayana et Wayampi) – l'existence de « transmutations à proprement parler » (



*transmutation proper*) : « une affirmation ou une notion habituellement exprimée par des mots peut dans un premier temps être “traduite” en image et dans un second “traduite” (ou “transmutée”) en musique ou gestuelles rituelles »<sup>38</sup>.

- 19 Je propose que la distinction observée par Jakobson entre une « traduction à proprement parler » et une « reformulation » soit également introduite pour l'étude de la transmutation. Nous aurions ainsi des exemples de « transmutation à proprement parler », tels qu'analysés par Severi, et une transmutation intramodale (traduction d'un élément exprimé par le biais d'un système non-verbal en signe appartenant à un autre système non-verbal), que nous pourrions nommer « reformation », « remise en échelle » ou « remise en support ». Le cas de la croix dans le Nordeste est à ce titre tout à fait intéressant. Nous retrouvons cette forme symbolique sous différentes formes ou à différentes échelles : dans l'organisation spatiale des grands *terreiros* (lieux de pratiques rituelles), dans les danses, dans l'organisation spatiale des lieux de cures chamaniques, dans les peintures corporelles, dans des gestuelles apotropaïques ou de purification. La croix apparaît transmutée à l'intérieur d'un même système non-verbal<sup>39</sup>. D'autre part, au cours des transmissions interethniques, une occurrence originale de la croix a pu à nouveau être transmutée : il s'agit alors d'une série de transmutations.
- 20 Cette analyse permet d'introduire de la continuité dans un contexte de discontinuité rituelle. Elle permet en outre d'apporter une profondeur diachronique à ce concept de transmutation. Enfin, elle m'autorise à exemplifier la circulation de cette image, son parcours au sein de ces populations indigènes, les transformations subies à travers les innovations apportées. Il m'est possible de parler de trajectoire à la fois dans le temps et dans l'espace. Dans le temps puisque cette image a été acceptée il y a longtemps par les Indiens de la région. Les Pankararu y ont apporté de profondes innovations qu'il m'est nécessaire de présenter afin de montrer comment ces occurrences originales se sont ensuite transmises aux Pankararé.

### Organisation des *terreiros* : l'échelle du village

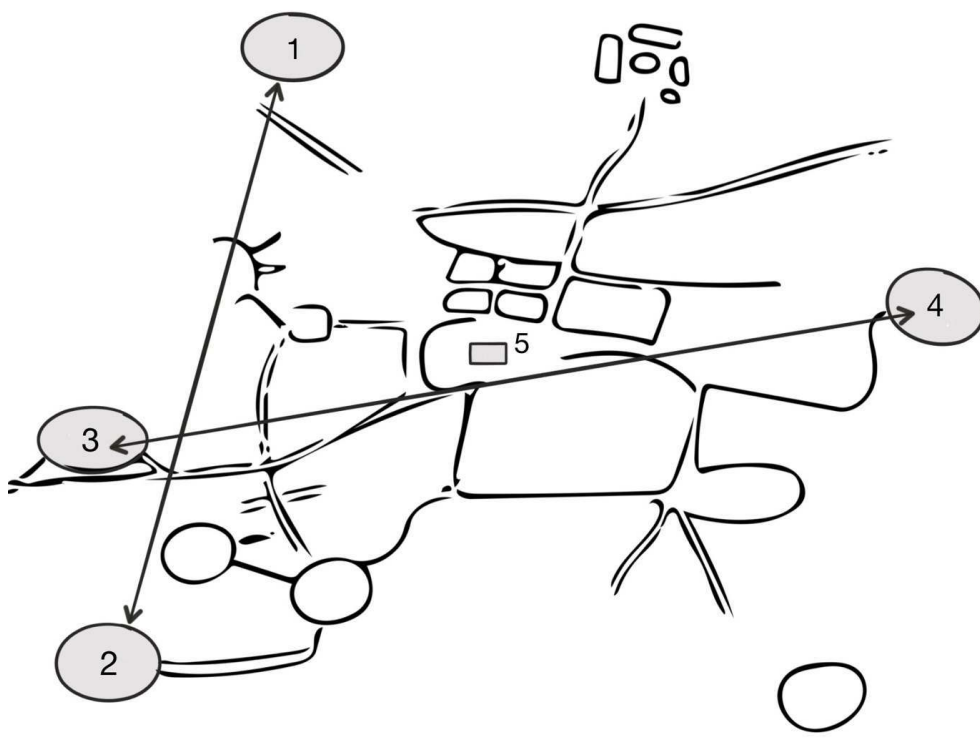
- 21 Chez les Pankararu, c'est à l'échelle du village et dans l'organisation de lieux de pratiques rituelles que l'on observe l'occurrence de la croix de la plus grande envergure. Elle est formée par les quatre *terreiros* les plus importants de l'histoire et de la culture pankararu.
- 22 Le village pankararu est divisé en plusieurs *troncos velhos*, grandes familles fondatrices aux origines ethniques diverses. Ces familles ont été réunies à Tacaratu par des missionnaires oratoriens et, avec ces derniers, se sont ensuite installées non loin, au Brejo dos Padres (« Marécage des Pères »). Dans les ethnographies anciennes, ces *troncos velhos* apparaissent comme les familles possédant le pouvoir décisionnaire dans le village et ce, pour au moins deux raisons. D'abord car en tant que familles fondatrices, leur origine est valorisée. Ensuite parce qu'elles étaient les uniques dépositaires des relations avec les entités invisibles, protectrices et auxiliaires de cures chamaniques. À ce titre, les guérisseurs, chanteurs et organisateurs de rituels appartenaient exclusivement à ces familles.
- 23 Carlos Estevão de Oliveira, anthropologue brésilien, se rend pour la première fois chez les Pankararu en 1935. Il y retourne l'année suivante et y entreprend un travail de terrain dont il expose les résultats au cours d'une conférence à l'Institut d'Histoire et de Géographie du Pernambuco, État du Brésil dans lequel se trouvent les Pankararu. Ce texte est publié en 1942. Il y décrit brièvement l'économie, les artefacts, les rituels et la

- mythologie. Il aborde également la question d'une possible structure commune aux groupes de la région. D'après lui, écrit-il au sujet d'un rituel, « l'orientation du chemin où cette fête est réalisée a pour base une organisation sociologique entre groupes exogames, formés par les "fils de la Lune" et du "Soleil", comme c'est le cas chez les Fulni-ô et diverses tribus du groupe Gê »<sup>40</sup>.
- 24 Carlos Estevão de Oliveira avait auparavant effectué des recherches chez les Fulni-ô, dont les résultats avaient été publiés dans un texte de 1931. Il était important pour lui que les données des Pankararu, telles que présentées, répondent en écho à celles des Fulni-ô : il pouvait ainsi suggérer leur appartenance à une même « aire culturelle » caractérisée par l'« organisation sociologique en deux clans exogamiques »<sup>41</sup>. L'anthropologue s'est rendu chez les Pankararu dans un contexte de revendications identitaires, de démarches visant à la démarcation de leur territoire. Les Fulni-ô avaient été la première population officiellement reconnue comme indigène – notamment grâce à l'usage de la langue *yathê*, à la pratique de rituels considérés comme indigènes et à une organisation sociale perçue comme traditionnelle. Démontrer l'appartenance d'autres groupes à une même aire culturelle que celle des Fulni-ô revenait à prouver leur passé indigène et facilitait ainsi leurs démarches.
- 25 Lorsque Carlos Estevão de Oliveira arrive chez les Pankararu, les *terreiros* sont cependant éparpillés dans le village ou sur les collines avoisinantes. Cette dispersion ne permet alors pas d'effectuer ce rapprochement souhaité avec les Fulni-ô. Cette dissémination est envisagée comme une perte culturelle<sup>42</sup>. Arruti, sur la base d'entretiens réalisés en 1993, démontre qu'Estevão de Oliveira, en proposant une organisation des *terreiros*, a alors « corrigé la réalité », afin de la faire corroborer à cet ordre social observé chez les Fulni-ô<sup>43</sup>. Les Pankararu auraient accepté de bon cœur, désireux d'obtenir la protection de l'organe tutélaire. Ils décidèrent ensemble de quatre *terreiros* pour l'organisation de rituels collectifs : celui du Soleil Levant, du Soleil Couchant, celui du Nord et l'autre du Sud. L'importance de ces quatre *terreiros* a perduré, contrairement à l'unité qu'ils représentaient : dès la reconnaissance officielle obtenue, de nombreux autres *terreiros* ont été « érigés » (*levantados*) afin que des rituels y soient également organisés.
- 26 Chaque *terreiro* possède deux maîtres (*donos*) : une entité invisible, elle-même liée à un spécialiste rituel ou à une famille. Les quatre *terreiros* principaux ont pour maîtres quatre des grandes familles fondatrices et quatre des entités les plus importantes dans la hiérarchie du monde invisible. Cette hiérarchie est présentée en des termes militaires : Maître Guide (Mestre Guia) est le général ; Maître Xupunhum et Cinta Vermelha sont ses deux gardes personnels ; il y a des capitaines, tels Capitaine Dandarurê, Capitaine Zé Fogaz ; puis des soldats ou maîtres. D'un point de vue sociologique, les relations avec les entités du monde invisible sont symétriques<sup>44</sup> : à une entité puissante correspond une famille et un guérisseur prestigieux.
- 27 Ces quatre *terreiros*, liés aux points cardinaux, forment une croix (*cruz*) (Fig. 3). Il s'agit d'ailleurs de la seule occurrence de croix qui ait un lien avec les points cardinaux<sup>45</sup>.
- Oui, avant, il n'y en avait que trois : celui du Père, du Fils et du Saint-Esprit [...].  
Mais maintenant, ils forment une croix, c'est pour montrer qu'on travaille en paix, que nous ne voulons pas la guerre avec les entités maléfiques (Francisco Calú, « père » du *terreiro* du Soleil Couchant).
- 28 Ce commentaire nous informe notamment quant à la transformation spatiale et à sa signification. Le chiffre trois est central pour les pratiques rituelles pankararu et est ici lié à la trinité. L'ajout d'un *terreiro* supplémentaire a trouvé une traduction immédiate en la

forme de la croix et sa signification. La croix est un symbole de paix, possédant une efficacité particulière lorsqu'il s'agit de lutter contre les entités malveillantes.

À l'époque, les villages du Nordeste avaient été éteints. Des anthropologues sont venus, Carlos Estevão, le *Doutor William*<sup>46</sup> et ils ont prouvé qu'il y avait des « souvenirs d'Indiens » (*lembranças de Índios*) après avoir rencontré Joaquim Serafim et Narciso Pedro, avec le Capitaine Dandarurê. Alors c'est à ce moment-là que ces quatre *terreiros* sont restés, en croix, les quatre historiques [...]. (José Auto, *cacique Pankararu*)

Fig. 3



Disposition spatiale des quatre grands terreiros du village de Brejo dos Padres. 1. Terreiro de Maître Guide/famille Serafim/Nord ; 2. Terreiro du Capitaine Dandarurê/famille Pedro/Sud ; 3. Terreiro de Zé Fogaz et Maître Andrade/famille Calú/Est ; 4. Terreiro de Xupunhum/famille Binga/Ouest ; 5. Église de Santo Antônio.

Illustration : C. Menta.

- 29 Cette occurrence de la croix à l'échelle du village apporte une première protection et constitue un signal à l'encontre des entités malveillantes. Elle n'est cependant pas suffisante, comme nous allons le voir.

C'est notre culture : la croix est un signal de paix. Nous montrons que nous sommes là en paix, dans une mission d'aide à une personne. Nous ne voulons pas de conflit, pas de bagarre, c'est pour montrer cela qu'on utilise la croix. Nous ne voulons que nous défendre, sans rien vouloir faire de mal à qui que ce soit. Je crois que mon père était l'un des rares à penser ainsi, il me disait : « Je sers Dieu. Je ne veux même pas savoir ces trucs de la gauche<sup>47</sup>. Dieu est mon seul maître. Je n'ai pas deux cœurs pour servir deux maîtres. Mon cœur est lié à Dieu ». Il n'a jamais rien voulu savoir sur la gauche. Quant à moi, je sais que le monde est complet et a besoin de dialogue. Personne n'est un saint pour souffrir et tout remettre entre les mains de Dieu. Tu souffres tellement qu'un jour tu en arrives à être vaincu. Car si tu peux attaquer et n'attaques pas, si tu ne fais que te défendre, l'ennemi le sait et ne va faire qu'attaquer jusqu'à trouver ton point faible. (José Auto, *cacique pankararu*)

- 30 Dans ce dernier extrait, le symbole de la croix apparaît clairement comme un symbole permettant la protection face à la dangerosité du monde invisible, ainsi que comme un signe permettant le dialogue avec les entités invisibles. José Auto note également l'obstination des forces malveillantes et la nécessité de ces protections.
- 31 Lorsque les Pankararu voyagèrent chez les Pankararé, il leur fut impossible de reproduire ce schéma architectural à l'échelle du village. Un *terreiro* nécessite des soins particuliers et des pratiques rituelles régulières. Le manque de spécialistes rituels, chez les Pankararé, a rendu impossible l'implantation de quatre *terreiros*. Seulement deux furent dans un premier temps érigés : celui du Soleil Levant et celui du Soleil Couchant. Malgré cela, les Pankararé connaissent l'importance apotropaïque de la croix à l'échelle du village. Afonso, *cacique* pankararé, m'a dit un jour : « Je fais ma partie du travail, je sais qu'il faut que ça fasse une croix, mais ils érigent un *terreiro* et l'abandonnent. Ça ne peut pas fonctionner comme ça. C'est comme ça qu'ils reçoivent des attaques ».
- 32 La première occurrence de la croix transmise apparaît donc comme un échec relatif en raison de l'impossibilité de la reproduire dans cet espace. Chez les Pankararu, si cette croix à l'échelle du village constitue une première protection, elle n'est cependant pas suffisante et d'autres occurrences de ce symbole apotropaïque sont nécessaires. C'est d'ailleurs parce que d'autres croix viennent pallier cette défaillance que cette occurrence formée par quatre *terreiros* n'a pas été une obsession chez les Pankararé.

### Rituels collectifs : « ouvertures » (*aberturas*)

- 33 Les rituels collectifs pankararu sont l'occasion de réunir une assistance importante et de renforcer des alliances avec d'autres familles<sup>48</sup>. De nombreux masques rituels *praiás* sont invités à participer à la fête, partager les repas et s'amuser (*brincar*) en dansant. Ces fêtes, présentées comme des amusements (*brincadeiras*), revêtent paradoxalement un caractère éminemment sérieux : le *terreiro* sur lequel a lieu le rituel est dans un premier temps « ouvert », ce qui offre une possibilité d'intervention d'entités bienveillantes comme malveillantes, puis « fermé » afin de bloquer ce processus. C'est la raison pour laquelle personne ne peut, à ce moment-là, pénétrer l'espace du *terreiro* en dehors du chanteur et des danseurs. Malgré le danger encouru, il est primordial de célébrer les entités bienveillantes.
- 34 L'ouverture se fait en deux temps : dans un premier temps, seul le maître (*dono*) du *terreiro* intervient, tandis qu'une danse collective accompagnée de chants se pratique dans un deuxième temps. La première ouverture est en fait confidentielle et je ne suis pas certain que tous les maîtres de *terreiros* la mettent en œuvre, ou du moins de la manière dont je vais la décrire. Certaines informations à ce sujet m'ont été livrées par Xanda et José Auto. Ce dernier, peu après avoir accepté d'être maître du *terreiro* familial, a reçu certaines instructions au cours d'une vision onirique :

Je venais d'accepter la responsabilité du *terreiro* des Pedro et ça allait être mon premier Sábado de Alleluia<sup>49</sup> en tant que chef. Quelques jours avant que la fête ne commence, Il<sup>50</sup> m'a rendu visite, mon père, mais c'était en fait le Capitaine [Dandarurê]. Il m'a dit :

– La veille de la fête, tu dois faire ceci, ceci, ceci et ceci sur le *terreiro*. Et il te faut le faire avant minuit. Passée cette heure, il sera trop tard.

Mais la veille de la fête, j'étais très fatigué, alors je me suis allongé un peu. Je voulais me reposer pour la fête du lendemain. Une grosse voix est alors descendue du ciel et j'ai entendu :

- Tu ne vas pas faire ce que je t'ai demandé ?

Je me suis levé en sursaut, il manquait 10 minutes avant minuit. Je me suis dépêché et j'y suis allé. Depuis ce jour, j'ouvre le *terreiro* comme Il me l'a montré.

- 35 José Auto ne me dira rien quant à la manière dont le Capitaine lui a demandé d'ouvrir le *terreiro*. Il s'agit, d'une part, d'une action dont peu de personnes semblent avoir connaissance et, d'autre part, les enseignements personnels acquis d'un énonciateur idéal sortent rarement de la sphère domestique<sup>51</sup>.
- 36 José Auto avait un jour voyagé à Brasilia tandis que le Sábado de Alleluia se tenait quelques jours plus tard. Il s'est trouvé dans l'incapacité d'ouvrir le *terreiro* et c'est sa femme Xanda qui a pris cette responsabilité. Elle m'a décrit ses actes en ces termes :
- Je suis allée sur le *terreiro* un tout petit peu avant minuit, comme il [José Auto] le fait généralement. J'ai allumé le calumet du chef, du Capitaine, j'ai fumé un peu et je l'ai gardé dans la main droite. Avec le calumet bien dans la main, je suis allée en haut et j'ai fumé. Puis j'ai traversé tout droit jusqu'en bas, avec le calumet dans la main et j'ai encore fumé une fois arrivée. Je suis allée sur la gauche, j'ai fumé, puis je l'ai traversé encore une fois et j'ai encore fumé. C'est comme ça que j'ai fait, j'ai fait une croix avec la fumée du calumet du Capitaine. Mais je ne sais pas. Peut-être que Zé fait différemment. (Xanda)
- 37 Cette fois, la croix est reproduite avec l'aide de la fumée du calumet du maître du *terreiro*, que Xanda prend soin de conserver dans la main droite. Ce calumet n'est utilisé que lorsque des demandes particulières sont adressées au Capitaine Dandarurê ou lors des pratiques rituelles. Le caractère confidentiel de cette pratique d'ouverture du *terreiro* a des conséquences sur les transmissions des pratiques et sur la manière dont elles sont exécutées<sup>52</sup>.
- 38 La croix apparaît comme un signe médiateur : il serait compris de la même manière par les humains et par les entités invisibles. Cette croix effectuée par Xanda couvre l'espace du *terreiro* et uniquement cet espace. Ce n'est qu'à l'intérieur de cette zone que vont pouvoir intervenir les entités invisibles lors du rituel. Elle est rigoureusement délimitée afin de minimiser l'arrivée d'entités malveillantes. C'est la raison pour laquelle il est interdit, lorsque le *terreiro* est ouvert, de le traverser, ou ne serait-ce que d'y entrer. L'infraction à cette règle peut être à l'origine de maladies. Lorsque l'on veut se rendre de l'autre côté d'un *terreiro* ouvert, on en fait le tour, que les *praiás* soient en train de danser ou non. Un *terreiro* ouvert est un espace physique sur lequel toutes les potentialités peuvent se rencontrer. Il existe ainsi de nombreuses règles autour de l'entrée sur un *terreiro* ouvert. Le symbole de la croix dessiné permet de prévenir le monde invisible de la mission de paix et de restreindre la présence d'entités malveillantes.
- 39 La forme de la croix est, elle, immuable en raison de son importance symbolique tant chez les Pankararu que chez les Pankararé. Mais l'objet et la substance utilisés peuvent varier. Un jour, j'ai pu assister à l'ouverture du *terreiro* d'Amaro<sup>53</sup>. Nous étions en train de dormir depuis peu à l'intérieur du *poró*<sup>54</sup> lorsque le *pajé*<sup>55</sup> est arrivé et a réveillé quelques hommes. Le *pajé* s'est enquis de la préparation de la *jurema*<sup>56</sup> dont il avait laissé la responsabilité à Thiago. Ce dernier est allé chercher unealebasse contenant le breuvage et la lui a tendue. Ils ont discuté encore quelques instants, puis se sont levés. Veío, le *pajé* pankararé, a transvasé une petite quantité de la *jurema* dans unealebasse de moindre volume. Ils se sont dirigés vers le *terreiro* en file derrière Veío, en ont fait le tour en reproduisant le pas de danse spécifique du *toré* tout en aspergeant à droite et à gauche le *terreiro* de gouttes de *jurema*. Ils n'ont pas observé de signe de croix au centre du *terreiro* comme l'a fait Xanda, mais ont tourné autour d'une croix physique installée au centre de

l'espace rituel. Il apparaît ainsi que, du point de vue des transmissions, l'aspect confidentiel de l'ouverture du *terreiro* rend impossible sa reproduction. L'action précise ne peut être imitée. Ce qui est transmis, c'est l'intention d'ouvrir cet espace physique à l'intervention d'entités invisibles. Ainsi, dans les deux cas, c'est bien l'image de la croix qui est centrale : dans le cas de Xanda, avec ce mouvement observé sur le *terreiro*, et pour les Pankararé, avec cette croix physique placée au centre de l'espace, autour de laquelle les hommes tournent tout en jetant des gouttes de *jurema*. Fumée émanant d'un calumet appartenant à un maître et *jurema* sont deux des substances qui permettent l'établissement de connexions entre le monde terrestre et les entités bienveillantes du monde invisible.

### Chorégraphies des *praiás*

- 40 Les rituels *praiás* sont composés de trois mouvements chorégraphiques : au cours du premier, les danseurs *praiás* font le tour du *terreiro* ; dans le deuxième, ils observent un mouvement chorégraphique cruciforme sur le *terreiro* (Fig. 4) ; finalement, ils dansent par paires.

Fig. 4



Deuxième mouvement chorégraphique des *praiás* pankararu.

Illustration : C. Menta.

- 41 Le premier mouvement chorégraphique correspond à une ronde des *praiás*, une observation des activités du monde invisible. Le deuxième permet de montrer les intentions tout en se prévenant d'hypothétiques attaques. Le troisième consiste en un hommage au chanteur, qui devient le « sous-espace centré »<sup>57</sup> du *terreiro* : c'est par



l'énonciation des chants rituels que les entités invisibles sont appelées à participer aux festivités.

- 42 Il est intéressant de noter que, dans les danses de *praiás* pankararé, les mouvements 1 et 3 ont subi de légères variations. Le mouvement 2 a, lui, disparu : la croix chorégraphiée a été remplacée par une croix physique, stable, durable, au centre du *terreiro* (Fig. 5). Plutôt qu'une défaillance, il s'agit là d'une innovation rituelle apportée après que les transmissions ont eu lieu.

Fig. 5



*Terreiro* d'Amaro, lors de la Fête d'Amaro, octobre 2014.

Photo : C. Menta.

- 43 Cette croix est celle autour de laquelle les hommes sont allés danser lors de l'ouverture du *terreiro* à l'aide de *jurema*. Cette croix physique remplace littéralement les mouvements de croix qui prennent place chorégraphiquement ou au niveau du parcours du spécialiste rituel ou des danseurs, sur les *terreiros* pankararu. Elle est présente continuellement, contrairement aux croix chorégraphiées.
- 44 Nous observons, à travers cet exemple, non plus une transmutation de la croix, mais une chaîne de transmutations. La croix a été transmutée une première fois par les Pankararu qui en ont fait un mouvement de danse ; ce mouvement chorégraphique a été transmuté par les Pankararé en un objet physique présent au centre des *terreiros*.

## Protections individuelles

- 45 Pénétrer sur le *terreiro* après qu'il a été ouvert n'est en fait pas prohibé pour tous. Lors de certains rituels ayant lieu régulièrement, des personnages rituels interviennent et intègrent les mouvements chorégraphiques des *praiás*. Ils doivent alors arborer des peintures corporelles dont les motifs sont principalement ceux de la croix. Chez les Pankararé, les occasions de pouvoir user de peintures corporelles sont plus rares. Elles



peuvent avoir lieu lors de la fête d'Amaro et du Sábado de Alleluia, soit à deux reprises chaque année.

- 46 Les rituels Menino no Rancho constituent de véritables événements dans le village, rassemblant parfois jusqu'à 500 spectateurs. Dès le samedi soir, les *praiás* commencent à danser. Le lendemain matin, ils se dirigent vers la maison de la « fiancée » – personnage rituel choisi pour le jeune garçon à l'origine du rituel organisé. Les *praiás* dansent devant sa maison et l'incluent progressivement aux danses. Le cortège, qui grossit au fur et à mesure de ses déplacements, se dirige ensuite vers la maison d'une première « marraine », puis d'une seconde. Au fur et à mesure de la journée, des hommes les rejoignent lorsque les mouvements chorégraphiques le permettent. Ils sont les « parrains » du garçon. Les parrains n'ont pas besoin d'invitation particulière pour prendre part à la danse mais leur participation est primordiale : en effet, le rituel met en scène une lutte entre les parrains et les *praiás* pour la possession de l'enfant. Même si, pour que la lutte soit équitable, le nombre de parrains et de *praiás* doit être équivalent, il y a souvent davantage de parrains que de *praiás* : il est en effet plus facile d'y participer ainsi que de posséder un masque rituel.
- 47 Ces différents personnages qui prennent progressivement part à ce rituel doivent être protégés et, pour ce faire, peints. Les peintures corporelles sont faites à partir de craie blanche (*giz branco*) diluée dans de l'eau. L'iconographie est, une fois de plus, celle de la croix. Les hommes sont peints de la tête aux pieds (Fig. 6 et 7) et les femmes le sont uniquement sur les bras, le visage et le bas des jambes.

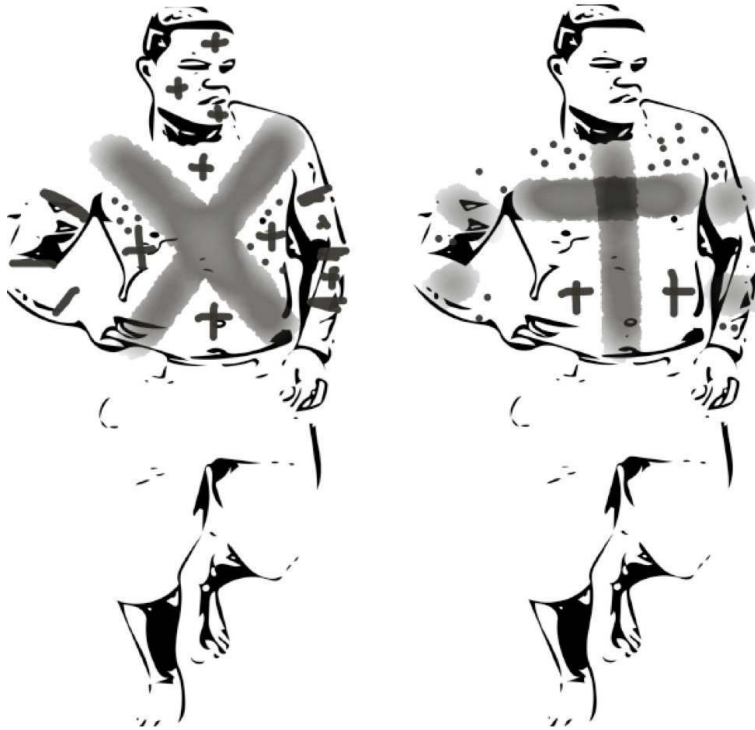
Fig. 6



Des parrains lors d'un rituel Menino no Rancho.

Photo : Cyril Menta.

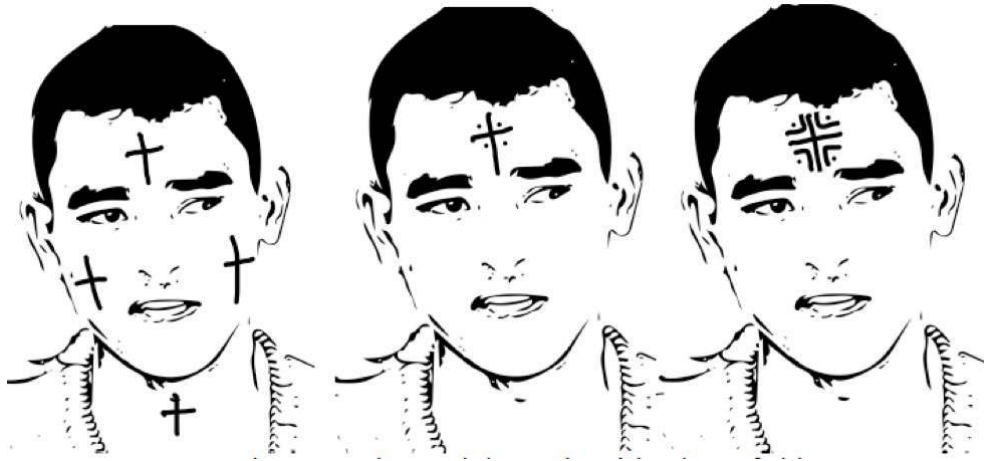
Fig. 7



Les deux principaux motifs des peintures corporelles pankararu.  
Illustration : C. Menta.

- 48 Les peintures corporelles pankararu possèdent aujourd'hui une iconographie stable avec les deux motifs principaux décrits plus haut. Chez les Pankararé, ce motif de la croix est également central pour les peintures corporelles. Cependant, les variations peuvent être importantes, en fonction de la créativité du peintre ou de la volonté propre de l'individu. Ainsi, lorsque les Pankararu ont, sur le visage, quatre croix, les Pankararé peuvent en avoir une ou trois, ornées de points ou non (Fig. 8) ; il en est de même pour le buste, puisque les croix pankararé peuvent être accompagnées de traits ou de points (Fig. 9). Le matériau utilisé pour peindre les corps peut également varier. Lors de ma présence à la fête d'Amaro en 2014, il n'y a eu que très peu de peintures corporelles : personne n'ayant pensé à emporter de la craie blanche, seules quelques-unes ont été tracées au marqueur noir. L'année suivante, un oubli similaire s'est reproduit : l'un des participants a dû rentrer chez lui en moto afin d'aller y chercher du *genipa*<sup>58</sup> pour faire quelques peintures corporelles. Le blanc symbolisant la paix est alors remplacé par le noir. La couleur vient en général renforcer le symbolisme de la forme ; la forme est primordiale, la couleur un simple supplément.

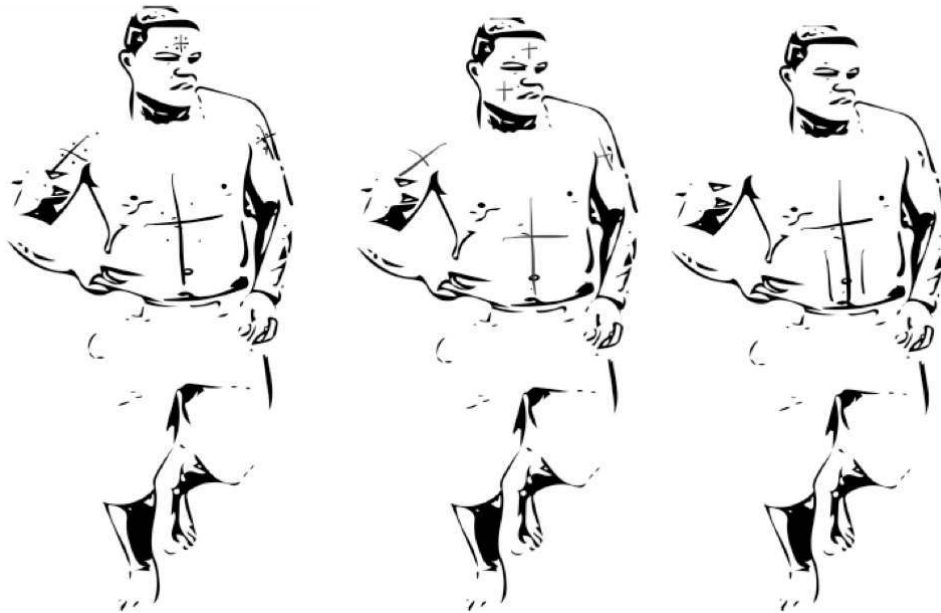
Fig. 8



Quelques variations pankararé de peintures faciales.

Illustration : C. Menta.

Fig. 9



Quelques variations des peintures corporelles pankararé.

Illustration : C. Menta.

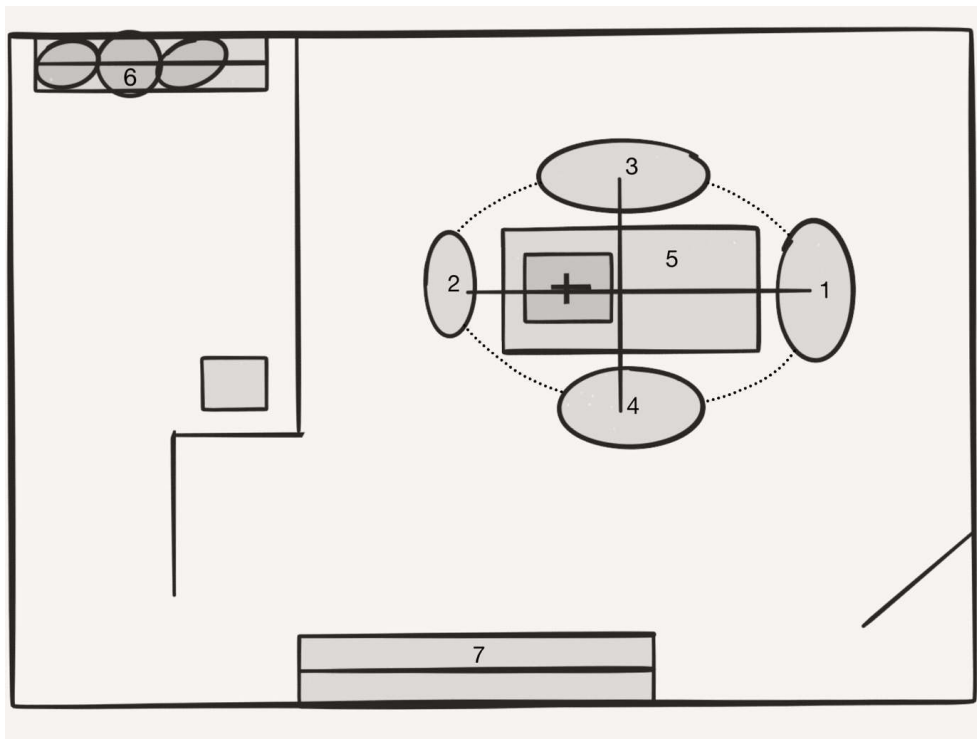
### À l'intérieur du « salon »

- 49 Le salon est un espace domestique faisant partie d'un *terreiro*. Il s'agit d'une pièce généralement exigüe à l'intérieur de laquelle les masques *praiás* ainsi que la *paraphernalia* liée à une entité sont conservés, les offrandes domestiques réalisées et les cures chamaniques pratiquées. La croix apparaît dans cet espace à de nombreuses reprises.
- 50 Le terme de « table » (*mesa*) est synonyme de cure chamannique. En tant qu'artefact, elle consiste en un morceau de tissu rectangulaire posé à même le sol, sur lequel les ustensiles

nécessaires à la cure sont déposés et autour duquel les différents guérisseurs s'asseyent. Sur ce morceau de tissu est souvent représentée l'iconographie de la croix. Les tables que j'ai pu observer étaient d'anciennes « capes » de masques *praiás* sur lesquelles une iconographie de la croix avait été brodée. Dans le salon du Capitaine Dandarurê, une autre croix, physique, d'une vingtaine de centimètres de hauteur, est posée sur la table, à l'extrémité opposée de là où se place le guérisseur principal, juste devant son premier assistant. Dans le salon d'Amaro, le rectangle de tissu figurant la table compte aussi plusieurs motifs de croix brodées.

- 51 La disposition spatiale des différents guérisseurs à l'intérieur d'un salon ne varie pas chez les Pankararu. Initiant un jour une cure et installant la table, José Auto s'est rendu compte qu'ils n'étaient que trois à se préparer et a dit : « il faut qu'une personne supplémentaire vienne. Régina ? Tu veux venir ? Tu n'es pas obligée de chanter, tu ne feras que balancer le *maracá*, c'est juste pour fermer la croix ». Régina est venue s'asseoir à la place désignée par José Auto et, comme il l'avait indiqué, n'a pas chanté. L'important était de « fermer la croix », de la performer dans l'espace, de conclure cet espace physique, et non pas d'avoir un guérisseur supplémentaire capable de chanter. Toutes les cures chamaniques observées comportaient quatre, parfois cinq personnes : un guérisseur en chef et ses assistants (Fig. 10).

Fig. 10



Disposition personnelle à l'intérieur d'un salon, ici lors d'une cure chamanique dans le salon du Capitaine Dandarurê. 1. le guérisseur principal, Zé Auto ; 2. son assistante principale, Cabocla ; 3. et 4. Assistants ; 5. la table ; 6. les masques sont pendus à une poutre ; 7. les jupes qui composent les masques sont étendues.

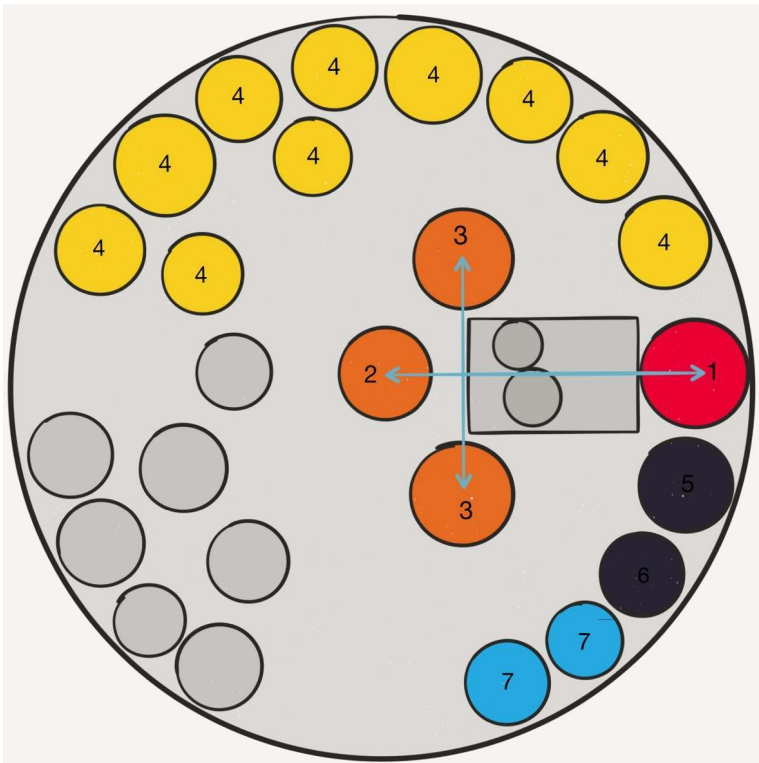
Schéma : C. Menta.

- 52 Comme pour les rituels collectifs, les tables s'initient par leur ouverture. Sur la table, face à chacun des officiants, sont disposés un calumet et un *maracá*. José Auto commence par

allumer le calumet appartenant au « maître de la table », le Capitaine Dandarurê, qui se trouve face à lui. Il se signe, fume trois fois, se signe à nouveau et le tend à la personne se tenant à sa droite. Celle-ci se signe, fume, se signe et le fait passer à sa droite. Pendant ce temps, José Auto saisit le deuxième calumet, l'allume, se signe, fume, se signe à nouveau et le fait passer à sa droite. Chaque calumet est ainsi allumé par l'officiant principal, puis fait trois fois le tour de la table, au cours desquels chaque participant se signe et fume.

- 53 La croix formée par la disposition spatiale des différents participants, par la disposition des calumets et des *maracás* est ainsi inscrite dans un cercle fait de la fumée émanant des calumets. Ce cercle constitue la délimitation du lieu d'intervention des entités invisibles<sup>59</sup>. L'acte de constituer une croix est, une fois de plus, un acte apotropaïque exprimé cette fois par la disposition physique des guérisseurs autour de la table qui font face à des entités malveillantes, cause des maux du patient.
- 54 Chez les Pankararé, plus précisément parmi les personnes participant aux activités sur le *terreiro* d'Amaro, les personnes dites « de la table » sont nombreuses. La figure 11 est un schéma de la disposition spatiale à l'intérieur du salon d'Amaro. Malgré le nombre important de participants « de la table », une croix est clairement identifiable, formée par les quatre principaux officiants.

Fig. 11



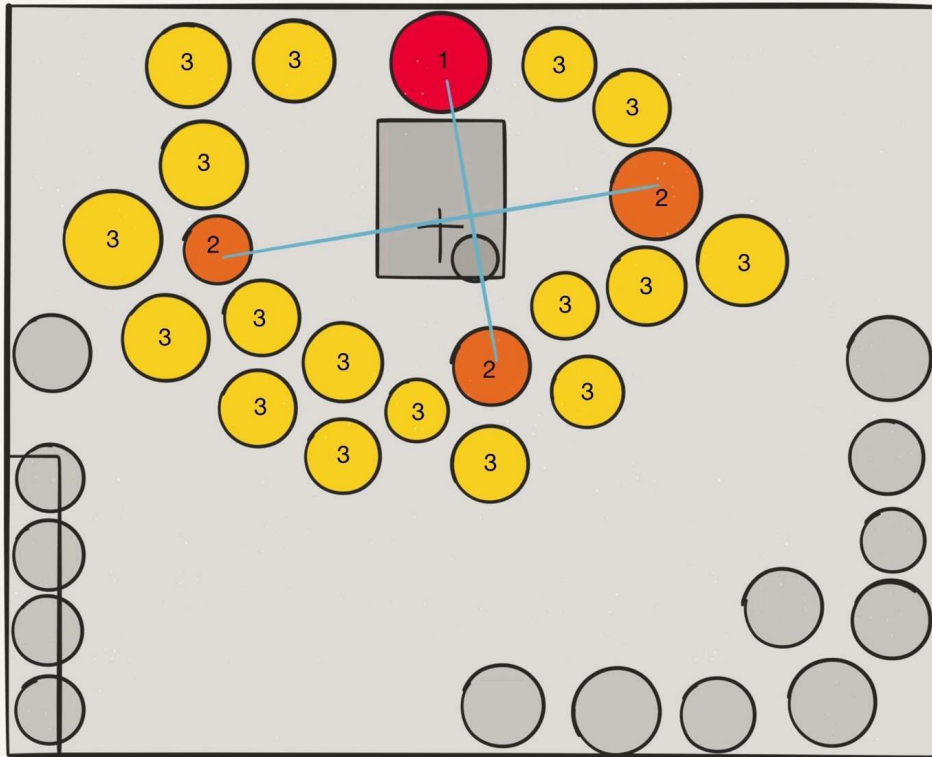
Disposition personnelle à l'intérieur du salon d'Amaro : 1. Afonso, guérisseur principal ; 2. Vefo, le pajé ; 3. Assitants ; 4. Hommes « de la table » ; 5. Capitaine, chef des danses collectives praía ; 6. Mère du *terreiro* ; 7. Femmes « de la table ».

Schéma : C. Menta.

- 55 Dans le salon de Neide Chulê, la situation est similaire : de nombreuses personnes chantent. Elles ne sont pas dites « de la table », puisque seules trois femmes le sont, mais

apprennent à chanter et participent du processus de guérison en appelant de nombreux maîtres. Elles sont dans ce salon, toutes assises directement autour de la table (Fig. 12).

Fig. 12



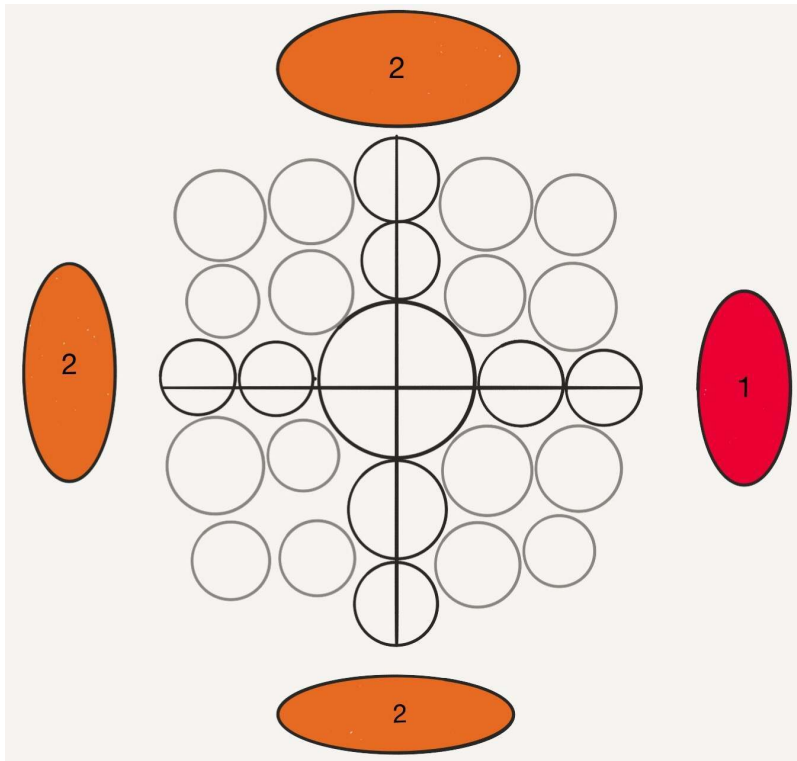
Disposition spatiale dans le salon de Neide Chulê : 1. Neide Chulê ; 2. Assistants ; 3. Hommes, femmes, adolescents chanteurs.

Schéma : C. Menta.

- 56 Une fois encore, alors que l'espace est réputé dangereux, qu'il implique la présence d'entités invisibles qui peuvent être malveillantes, la disposition spatiale en croix des officiants agit à la fois comme un signe transmis et comme un dispositif protecteur. La table et l'espace des cures chamaniques sont d'ailleurs considérés comme les plus dangereux. La croix n'est pas l'unique outil de défense, mais il est celui qui est le plus présent : on le retrouve également sur les accessoires utilisés (calumet et *maracá*), dans diverses actions (se signer soi-même, signer la table, signer le patient). C'est que les entités malveillantes peuvent se nicher dans chaque recoin de l'espace et provoquer la maladie.
- 57 Le salon est également l'espace dans lequel les offrandes aux entités invisibles sont effectuées. Il s'agit, tout comme les rituels collectifs, de paiements cosmiques suite à une cure chamanique ou à une promesse personnelle. La cuisine dans laquelle la nourriture est préparée jouxte le salon. Les assiettes de terre cuite sont remplies à l'intérieur de la cuisine, puis apportées par des hommes devant les masques *praiás* qui se trouvent à l'intérieur du salon. La première assiette – la plus imposante – est déposée au centre de la pièce. Deux assiettes sont ensuite disposées face à l'officiant, puis deux dans sa direction ; deux à gauche, puis deux à droite. Cette disposition forme de cette manière une croix. Les autres assiettes comblent l'espace (Fig. 13).



Fig. 13



Disposition des assiettes lors d'une offrande rituelle : 1. le maître du salon ; 2. Assistants.  
Schéma : C. Menta.

### 3. Iconographie des masques *praiás*

- 58 Le masque est un autre support sur lequel la croix apparaît fréquemment et dont la multiplication semble directement liée à la transmission interethnique des occurrences de croix présentées jusqu'à présent.
- 59 Chaque masque appartient à une entité spécifique, reconnaissable visuellement uniquement par l'iconographie arborée sur sa « cape » (*cinta*) (Fig. 14). Une cape constitue l'indice visuel d'une entité.



Fig. 14



La cape est ce morceau de tissu brodé qui se trouve au dos d'un masque *praiá*.

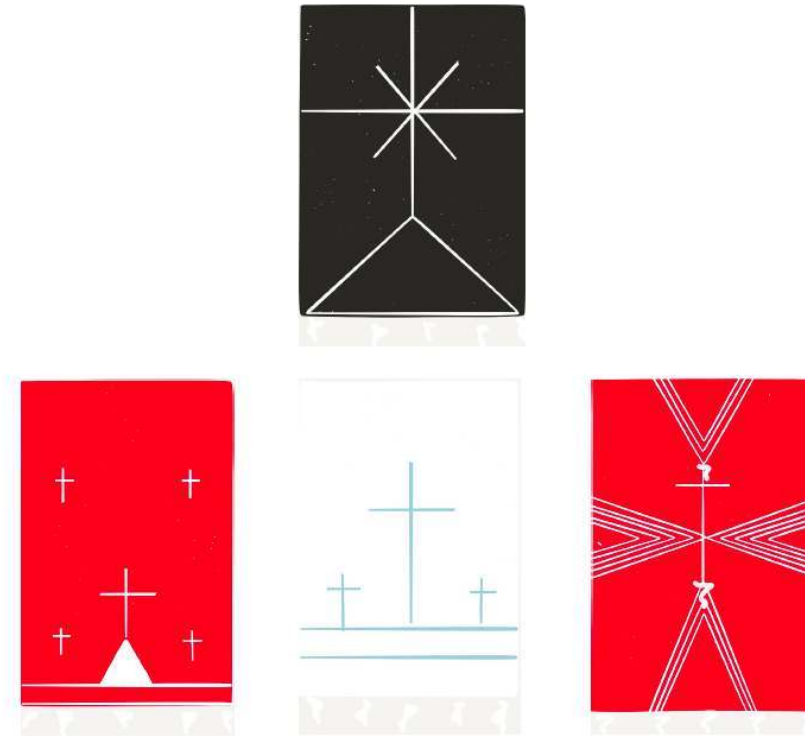
Photo : C. Menta, 2015.

- 60 Les masques *praiás* étaient, « traditionnellement » – selon l'usage vernaculaire de ce terme, qui renvoie au temps idéal de la reconnaissance officielle en tant que peuple indigène et de la présence de Carlos Estevão de Oliveira –, au nombre de treize dans le village pankararu. Ils étaient la propriété exclusive des *troncos velhos*, grandes familles fondatrices, et n'appartenaient qu'à des êtres enchantés – catégorie d'entités invisibles bienveillantes. D'autres entités invisibles étaient considérées comme malignes et ont été forcées à l'exil. Il était formellement interdit de leur confectionner un masque ou de les appeler lors des rituels collectifs.
- 61 Les relations avec les entités du monde invisible s'établissent à travers le rêve. Au cours des transmissions interethniques de rituels, il a été nécessaire pour les populations receveuses d'acquérir cette compétence, permettant la connaissance personnelle et la fabrique d'un panthéon d'entités locales. Les pratiques rituelles chez les Pankararé se sont cependant faites dans un premier temps avec la présence de masques *praiás* pankararu, duplications, copies des originaux. Les deux indices d'une entité invisible – sonore et visuel, sa cape et son chant rituel – sont copiés, alors que ces pratiques sont formellement prohibées à l'intérieur du village pankararu<sup>60</sup>. Il s'agit là d'une première transgression interethnique dont je vais présenter les conséquences dans un instant.
- 62 Le rêve permet d'augmenter les connaissances, personnelles comme collectives. L'activité onirique est importante pour la générativité culturelle, pour la revitalisation de la culture à l'intérieur ou au fil des générations, tout autant que pour les innovations ou différenciations culturelles entre deux populations.
- 63 Selon Cartwright, sommeil et rêve possèdent deux fonctions intégratrices : interioriser et organiser de nouvelles informations à travers un traitement émotionnel ; réguler les états mentaux<sup>61</sup>. Lattas aborde le rêve comme une plateforme discursive permettant de négocier avec les influences exogènes<sup>62</sup>. L'altérité, les informations exogènes, sont

incorporées à l'imagination et exprimées à travers des discours tacites d'expériences oniriques : les individus s'adaptent ainsi aux innovations et s'autorisent le changement. L'activité onirique permet aux individus l'adaptation à des circonstances changeantes, ainsi que l'adoption et la contextualisation d'éléments culturels originellement exogènes.

- 64 Le rêve a constitué pour les Pankararé un nouveau schéma épistémologique permettant d'associer de nouvelles représentations – les êtres enchantés pankararu – à d'autres, plus anciennes – les *caboclos*. Le panthéon créé par les Pankararé inclut ces deux catégories d'entités invisibles. Les *caboclos* sont des entités d'origine indigène, mais initialement présentes dans les religions afro-brésiliennes, tel le *candomblé*<sup>63</sup>. La matérialisation des relations oniriques sous la forme d'un masque *praiá* était chez les Pankararu exclusive des êtres enchantés bienveillants. La confection par les Pankararé de masques *praiás* pour d'autres catégories d'entités invisibles constitue la seconde transgression interethnique.
- 65 Ces transgressions extra-ethniques ont eu des conséquences irréversibles chez les Pankararu. Dorénavant, toute personne désireuse de faire montre de relations particulières avec une entité invisible fait fi de l'ordre et des règles établis. Chez les Pankararu, de treize *praiás* « traditionnels », il y en eut soixante-seize en 1996, puis 283 en 2006 et leur nombre est aujourd'hui estimé à plus de 350<sup>64</sup>.
- 66 Les nouveaux maîtres de *praiás* sont fortement critiqués par les anciens. De fait, la hiérarchie instaurée est remise en cause, tout autant que le prestige dont jouissaient les membres des *troncos velhos*. Les « nouveaux » masques *praiás* ne sont d'ailleurs pas considérés comme appartenant à des êtres enchantés, mais à des *exus*, entités exogènes et pathogènes.
- 67 Comment le panthéon pankararé et pankararu, combinant êtres enchantés et *caboclos* pour le premier, et êtres enchantés et *exus* pour le second, sont-ils matérialisés ? Comment ces nouvelles entités pankararu sont-elles intégrées à la vie rituelle locale ?
- 68 Les masques rituels passent par des processus techniques qui formalisent leur identité. Le premier est la confection ; le second est un acte performatif qui, au même titre que l'iconographie de la croix, a fortement participé à l'efficace des transmissions interethniques puisque les Pankararé le connaissaient et le pratiquaient, dans des contextes cependant différents. Une fois confectionné, un masque *praiá* doit être baptisé. Son nom est alors énoncé, ainsi que son chant rituel, liant ainsi définitivement le masque, l'entité et le spécialiste rituel. Il s'agit également du seul moment où le nom de l'entité, son chant et son masque (plus particulièrement sa cape) sont réunis clairement.
- 69 Du point de vue visuel, la cape d'un masque *praiá* en constitue le seul élément différenciateur, l'unique indice de l'entité invisible. Chaque cape est généralement brodée d'une iconographie unique. Certaines sont cependant similaires : il s'agit alors de la duplication d'un masque *praiá*, souvent assimilée à un vol par le maître originel. Considérées isolément, ces capes ne nous apportent aucune information quant à l'identité de l'entité invisible, mais nous en livrent quelques-unes quant à sa nature. L'identification ne peut être que générique. Je répertorie dans la figure 15 quelques-unes des capes les plus anciennes.

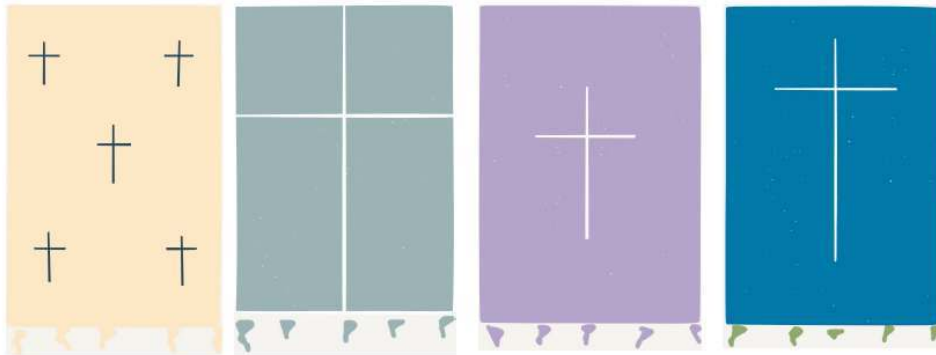
Fig. 15



Quelques capes pankararu, appartenant à des masques *praiás* anciens.  
Illustrations : C. Menta.

- 70 Le symbole de la croix apparaît sur de nombreux masques *praiás* parmi les plus anciens. Afin de marquer une proximité avec les êtres enchantés pankararu, les nouvelles entités vont arborer des capes qui leur sont visuellement proches. La croix apparaît dorénavant comme une forme stylisée fondamentale. Plus qu'un patron iconographique, c'est la nature de l'entité invisible qui est donnée à voir. Il s'agit de montrer à la fois une proximité avec les êtres enchantés pankararu et leur appartenance au royaume céleste. Le symbole de la croix est ainsi utilisé avec d'infinies possibilités de variations iconographiques<sup>65</sup>.
- 71 Chez les Indiens pankararé, ce même symbole apparaît à de nombreuses reprises, et ce dès les premiers *praiás* confectionnés. En 1984, sur dix-sept *praiás* présents, quatorze arboraient une croix sur leur cape<sup>66</sup> (Fig. 16).

Fig. 16

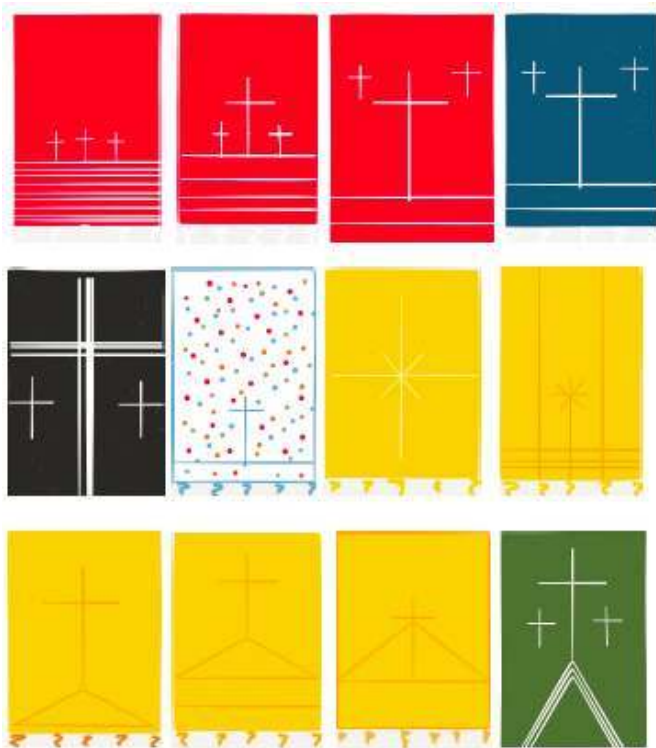


Quelques capes pankararé observées dans un documentaire datant de 1984.

Illustrations : C. Menta.

- 72 Le schéma d'intégration de nouvelles entités que je suis en train de tracer pour des *praiás* extra-ethniques est également valable à l'intérieur du processus récent de multiplication de *praiás* pankararu. Les masques rituels sont cependant trop nombreux pour pouvoir donner une idée fiable du ratio *praiá*/croix chez les Pankararu. Je répertorie dans la figure 17 quelques-unes des variations iconographiques observées lors de différents rituels.

Fig. 17



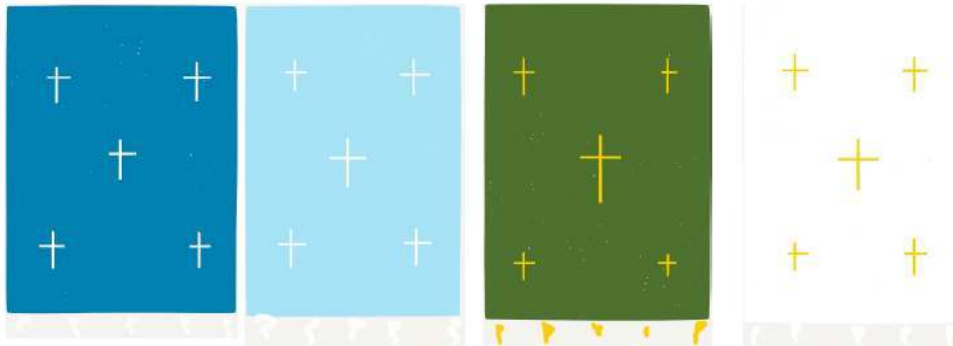
Quelques variations iconographiques observées sur des masques *praiás* pankararu.

Illustrations : C. Menta.

- 73 Chez les Indiens pankararé, les capes sont aujourd'hui différentes de celles observées dans ce documentaire datant de 1984. Lors de la dernière fête d'Amaro à laquelle j'ai

participé, en octobre 2015, dix-neuf *praiás* étaient présents, chacune des capes comportant une ou plusieurs croix (Fig. 18).

Fig. 18

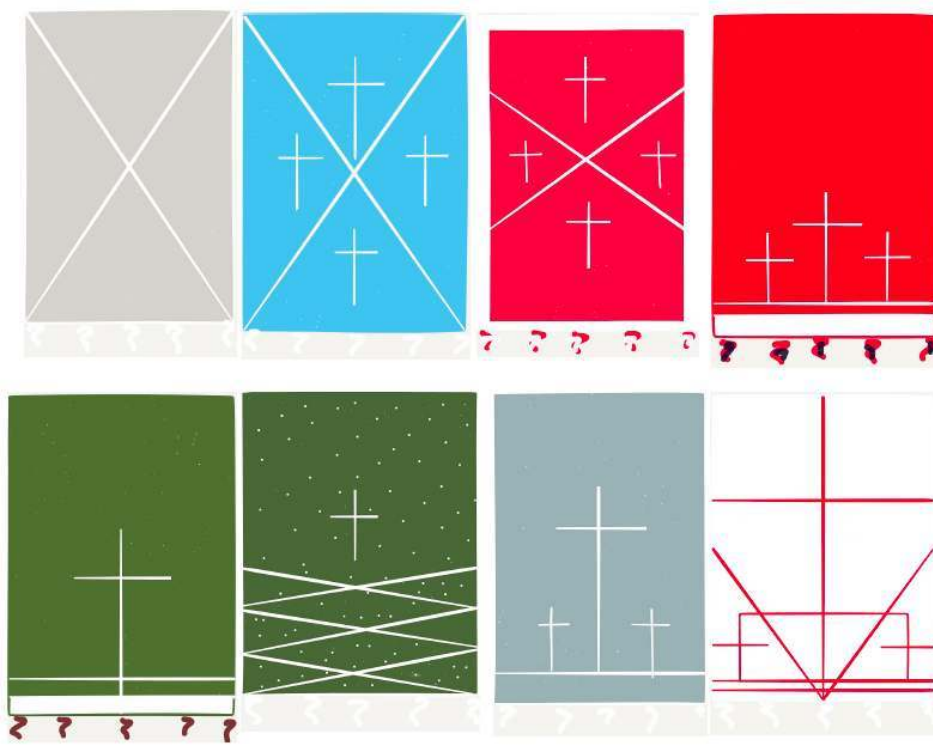


Capes de masques *praiás* pankararé.

Illustrations : C. Menta.

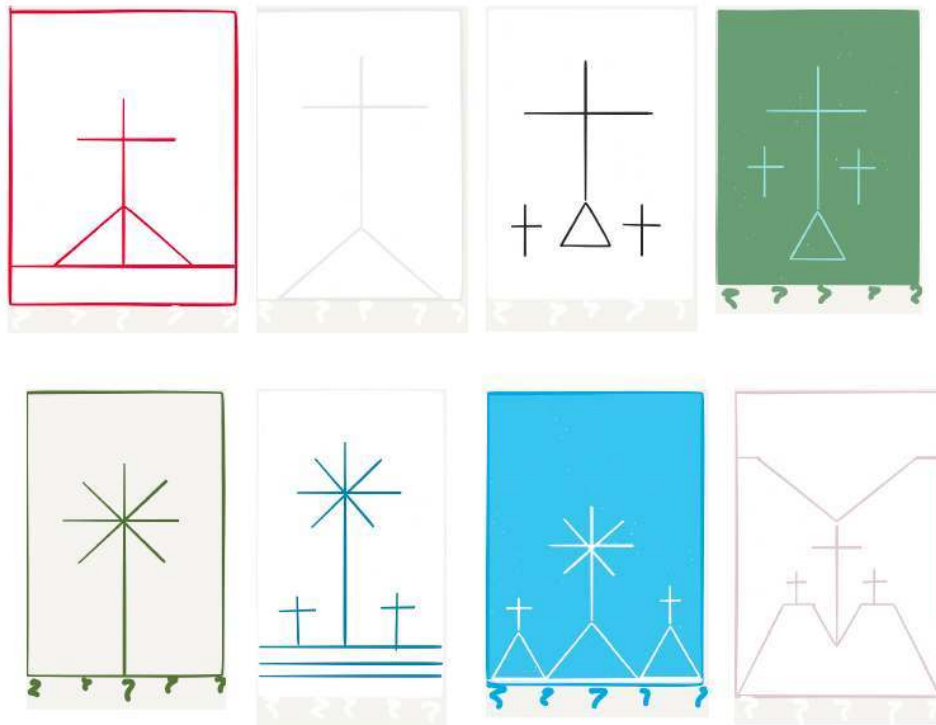
- 74 Le schéma jusqu'ici esquissé à propos des capes des masques *praiás* chez les Pankararu et Pankararé a également été vérifié parmi d'autres populations de la région. En février 2015, j'ai eu l'opportunité d'accompagner des spécialistes rituels pankararu chez des populations voisines, parentes : les Geripankó et les Karuazu. Chez ces derniers, le 28 février 2015, vingt-et-un *praiás* ont dansé sur le *terreiro* : onze arboraient une croix sur leur cape (Fig. 19) ; chez les premiers, le 15 mars 2015, trente-trois *praiás* dansaient sur le *terreiro* (Fig. 20).

Fig. 19



Quelques variations iconographiques sur les capes des masques *praiás* des Indiens karuazu.  
Illustrations : C. Menta.

Fig. 20



Variations iconographiques observées sur les capes des masques *praiás* chez les Indiens geripankó.  
Illustrations : C. Menta.

- 75 La ressemblance d'un *praiá* pankararé, geripankó ou karuazu avec un *praiá* pankararu, en usant de variations iconographiques à partir d'une base reconnaissable et facilement identifiable, permet un rapprochement quant à leur nature. L'usage de la croix permet d'intégrer dans la vie rituelle pankararu les nouvelles entités.

## Conclusion

- 76 La croix sature l'espace visuel des rituels indigènes. Cette approche multi-située nous offre un point de vue privilégié sur ses transformations, transmutations et sur sa circulation, tant dans le temps que dans l'espace. Il s'est agi de tracer une partie de la trajectoire de la croix, d'en illustrer concrètement l'épidémiologie à travers l'exemple des occurrences originales présentes chez les Indiens pankararu et la manière dont ces dernières ont été transmises aux Indiens pankararé. Des processus dynamiques d'enseignement, d'appropriation et d'innovation nous ont permis de déceler une continuité iconographique à l'intérieur d'un contexte de discontinuité rituelle.
- 77 Des intérêts divergents sont à l'œuvre dans les contacts décrits au fil de l'article : la FUNAI exige la connaissance de rituels comme permettant d'initier le processus de reconnaissance officielle ; les Pankararu enseignent ; les Pankararé apprennent et innovent une fois les connaissances acquises. Se focaliser sur la question de l'efficace des transmissions interethniques de rituels fait émerger l'importance d'images pour l'acceptation des nouveaux rituels. Ainsi, la croix s'apparente à une *iconographia franca*, permettant l'établissement d'un terrain d'entente entre les différentes populations. Elle



permet d'inférer une « foi commune », de pouvoir insérer ces pratiques rituelles dans des systèmes de représentations présents au préalable. Il n'y a donc pas eu de « changement radical », de « discontinuité radicale ». La croix apparaît non seulement centrale pour les rituels pankararu et pankararé, mais aussi pour le processus de transmission interethnique lui-même.

- 78 Les processus de traduction sont centraux en contexte de contacts et d'échanges. Le concept de transmutation permet d'aborder la traduction d'un angle intersémiotique. La croix a été transmutée par les Indiens pankararu, à l'intérieur de leur système rituel. Certaines de ces occurrences originales ont été transmutes à nouveau au cours des transmissions de rituels vers les Pankararé. La croix subit également de nombreuses variations iconographiques : la multiplication des entités invisibles, de leur matérialisation, entraîne de fait une multiplication des croix contenues sur les capes des masques *praiás*. Elle donne à voir aux humains la nature des nouvelles entités matérialisées. Elle transmet au monde invisible un message de paix et permet de diminuer l'influence des entités malveillantes. Elle conserve en ce sens la fonction apotropaïque de la croix chrétienne.

---

## NOTES

1. Carlos Estevão DE OLIVEIRA, « O Ossuário da “gruta-do-padre” em Itaparica e algumas notícias sobre remanescentes indígenas do Nordeste », *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, vol. XIV-XVII, 1942, p. 151-184. Traduction de l'auteur.
2. Le Nordeste du Brésil compte neuf États, pour une superficie totale de 1.558.000 km<sup>2</sup>. Le terme fait cependant, à l'intérieur de la littérature anthropologique, davantage référence à une aire culturelle relativement homogène – en ce qui concerne les peuples indigènes, tout du moins – qu'à des frontières administratives (voir Maria R. G. DE CARVALHO, « De Indios “misturados” à Indios “regimados” », dans Maria R. G. de CARVALHO, Edwin REESINK et Julie CAVIGNAC (éd.) *Negros no mundo de Indios. Imagens, reflexos e alteridades*, Rio Grande do Norte, EDUFRN, 2011).
3. Lydia HAUSTEIN, *Global Icons: globale bildinszenierung und kulturelle identität*, Göttingen, Wallstein Verlag, 2008.
4. Birgit MEYER, « How pictures matter. Religious objects and imagination in Ghana », dans Øivind FUGLERUD et Leon WAINWRIGHT (dir.), *Objects and imagination. Perspectives on materialization and meaning*, Oxford, Berghahn, 2015, p. 160-182.
5. Maruška SVAŠEK, « Introduction : affective moves : transit, transition and transformation », dans Maruška SVAŠEK (dir.), *Moving subjects, moving objects : transnationalism, cultural production and emotions*, New York, Berghahn Books, 2012, p. 1-40.
6. William F. HANKS, *Intertext. Writings on language, utterance, and context*, Lanham, Rowman et Littlefield, 2000 ; Pierre DÉLÉAGE, « La croix Yekuana », *Images Re-vues* [En ligne], 4 | 2007, document 10, mis en ligne le 01 janvier 2007, consulté le 28 décembre 2018. URL : <http://journals.openedition.org/imagesrevues/150>.
7. Carlo SEVERI, *Le Principe de la Chimère. Une anthropologie de la mémoire*, Paris, Éditions Rue d'Ulm / Musée du Quai Branly, coll. « Æsthetica », 2007.

8. Pierre DÉLÉAGE, *La Croix et les Hiéroglyphes. Écriture et objets rituels chez les Amérindiens de Nouvelle-France (XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Éditions Rue d'Ulm / Musée du Quai Branly, coll. « Æsthetica », 2009.
9. « Réduits » signifie ici que les peuples autochtones ont été regroupés à l'intérieur de réductions. Selon Hanks (William F. HANKS, *Converting Worlds: Maya in the age of the cross*, Berkeley, University of California Press, 2010), les traductions française et anglaise de *reducción* ou *redução* orientent vers l'idée d'une réduction en termes de nombre des populations autochtones, ce qui n'est pas le cas. Une réduction implique la pacification et la subordination à de nouvelles règles, lois et aux hiérarchies coloniales.
10. Mes connaissances en la matière sont trop limitées pour que je me permette une hypothèse plus aboutie. Les ordres religieux présents – jésuites, capucins, franciscains, oratoriens, pour ne citer que les plus importants – dans la région ont chacun imposé la foi catholique de manière distincte. Il est à mon sens envisageable que l'un de ces ordres ait été plus « flexible » concernant les pratiques rituelles indigènes, que la présence d'Indiens dans les missions ait pu servir à une sorte de « laboratoire culturel ». Remarquons en effet que les Pankararu possèdent des rituels identifiables comme étant indigènes, mais dans lesquels de nombreux symboles sont clairement catholiques. On peut également se demander pourquoi les Indiens fulni-ô ont été les seuls, dans cette vaste région qu'est le Nordeste du Brésil, à conserver leur langue indigène.
11. Joël ROBBINS, « Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture: Belief, Time, and the Anthropology of Christianity », *Current Anthropology*, vol. 48, n°1, 2007, p. 5-38.
12. *Ibid.* Bambi B. SCHIEFFELIN, « Christianizing language and the displacement of culture in Bosavi, Papua New Guinea », *Current Anthropology*, vol. 55, n°10, 2014, p. 226-237.
13. Eric HOBBSBAWN et Terrence RANGER (dir.), *L'invention de la tradition*, Paris, Éditions Amsterdam, 2006.
14. Voir par exemple Rodrigo A. GRÜNEWALD (dir.), *Toré: regime encantado do Indio no Nordeste*, Recife, FUNDAJ, Editora Massangana, 2005.
15. Annelin ERIKSEN, Commentaire à « Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture: Belief, Time, and the Anthropology of Christianity », *Current Anthropology*, vol. 48, n°1, 2007, p. 20-21.
16. Bambi B. SCHIEFFELIN, « Christianizing language and the displacement of culture in Bosavi, Papua New Guinea », *Current Anthropology*, vol. 55, n°10, 2014, p. 226-237.
17. Joël ROBBINS « Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture: Belief, Time, and the Anthropology of Christianity », *Current Anthropology*, vol. 48, n°1, 2007, p. 5-38.
18. Les processus de conversion religieuse peuvent également faire l'objet d'oubli. Sur ce point, voir Peter GOW, « Forgetting Conversion. The Summer Institute of Linguistics Mission in the Piro Lived World », dans Fanella CANNELL (dir.), *The Anthropology of Christianity*, Durham, Duke University Press, p. 211-239.
19. Cristina POMPA, « História de um desaparecimento anunciado: as aldeias missionárias do São Francisco, séculos XVIII-XIX », dans João Pacheco DE OLIVEIRA (dir.), *A Presença indígena no Nordeste : processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*, Rio de Janeiro, Contra Capa, 2011.
20. La « Guerre des Barbares » désigne les nombreux conflits, rébellions et affrontements qui ont opposé les Portugais à de nombreuses populations *tapuias*. Après l'expulsion des Hollandais du territoire brésilien en 1654, les Portugais ont pu pénétrer plus avant les terres du *sertão*. Les persécutions contre les groupes indigènes ont été importantes. Les *tapuias*, qui avaient été alliés des Hollandais, opposèrent une résistance farouche qui surprit les Portugais.
21. « *Tapuia* » est un terme générique désignant alors les populations indigènes du *sertão* du Nordeste du Brésil, en opposition aux Tupi des côtes. Il ne s'agit pas d'un ethnonyme, mais d'une catégorie coloniale. Les *tapuias* sont considérés comme les « alliés infernaux » des Hollandais. Ils

sont les dépositaires de tous les signes de sauvagerie construits par l'imaginaire médiéval et de la Renaissance, parmi lesquels l'absence de village fixe (C. POMPA, « História de um desaparecimento anunciado », *op. cit.*).

22. Les *aldeamentos* sont des villages créés par les missionnaires pour y exercer leur catéchèse. Le terme de « réduction » y est souvent associé.

23. Cette loi ordonne que la liberté qui avait été concédée aux Indiens des États du Maranhão et du Pará s'étende aux autres régions du Brésil. Pour mener à bien ce dessein, il est nécessaire d'empêcher la mauvaise influence représentée par les missionnaires jésuites qui sont alors totalement exclus des terres brésiliennes en 1758.

24. José A.L. SAMPAIO, « Pancararé : a construção de uma identidade étnica », conférence donnée lors du Groupe de Travail « Identités ethniques émergentes », Réunion des anthropologues du Nord et Nordeste, João Pessoa, 1995.

25. Il s'agit des Oratoriens de Saint Philippe Néry, que l'on retrouve sous le nom de Congrégation ou Ordre de Saint-Philippe Néri.

26. Lígia O. SILVA, *Terras devolutas e latifúndio : efeito da lei de 1850*, Campinas, Editora da UNICAMP, 1995. Antônio C. DE SOUZA LIMA, « Um grande cerco de paz », thèse de doctorat en anthropologie, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1992.

27. José Mauricio ARRUTI, « "La reproduction interdite" : dispositif de nomination, réflexivité et médiations anthropologiques parmi les peuples indiens du Nordeste brésilien », *Brésil(s)*, vol. 4, 2013, p. 57-77.

28. José M. ARRUTI, « A Árvore Pankararu : fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco », dans João Pacheco DE OLIVEIRA (dir.), *A Viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*, Rio de Janeiro, Contra Capa, 1999.

29. Edwin REESINK, « O segredo do sagrado: o Toré entre os índios do Nordeste », dans Luiz S. DE ALMEIDA et Juliana L. ELIAS (dir.), *Índios do nordeste : temas e problemas - II*, Maceió, EDUFAL, 2000.

30. Kapinawa, Tingui-Boto, Pankararé, parmi tant d'autres (J. A.L. SAMPAIO, « Pancararé : a construção de uma identidade étnica », *op. cit.*). Hohenthal Jr est certainement le premier à faire référence aux Pankararé (« As tribos indígenas do médio São Francisco », *Revista do Museu Paulista*, n°12, p. 37-71, 1960), au cours de son voyage de 1951-1952.

31. J. M. ARRUTI, « A Árvore Pankararu », *op. cit.*

32. Acácio T. DE C. PIEDADE, « Flutes, songs and dreams: cycles of creation and musical performance among the Wauja of Upper-Xingu (Brazil) », *Ethnomusicological Forum*, vol. 22, 2014, p. 306-322.

33. Cyril MENTA, « Peuplements. Transmissions de rituels des Indiens pankararu aux Indiens pankararé », Thèse de doctorat en anthropologie, Paris, EHESS, 2017.

34. Bambi B. SCHIEFFELIN, « Christianizing language and the displacement of culture in Bosavi, Papua New Guinea », *Current Anthropology*, vol. 55, n°10, p. 226-237.

35. Carlo SEVERI et William F. HANKS (dir.), *Translating Worlds. The epistemological space of translation*, Chicago, HAU Books, 2015.

36. Roman JAKOBSON, « On linguistic aspects of translation », *On Translation* 3, 1959, p. 232-239. Cité par Carlo Severi, « Transmutating beings : a proposal for an anthropology of thought », dans Carlo SEVERI et William F. HANKS (dir.), *Translating Worlds*, *op. cit.* Traduction de l'auteur.

37. *Ibid.* p. 58.

38. *Ibid.* Traduction de l'auteur.

39. La croix se présente, tant chez les Pankararu que chez les Pankararé, exprimée par d'autres systèmes non-verbaux, sous d'autres formes que je n'aurai cependant pas le temps de présenter dans cet article.

40. C. E. DE OLIVEIRA, « O Ossuário da "gruta-do-padre" em Itaparica », *op. cit.* p. 160 ; voir également J. M. ARRUTI, « "La reproduction interdite" », *op. cit.* Traduction de l'auteur.

41. *Ibid.*

42. J. P. DE OLIVEIRA, *A Viagem de volta*, *op. cit.* désigne l'anthropologie des années 1930 d'« anthropologie des pertes » : les chercheurs s'attachaient à souligner les pertes culturelles des peuples étudiés, expliquant ce qu'ils auraient pu être par le passé et non ce qu'ils sont.

43. J. M. ARRUTI, « "La reproduction interdite" », *op. cit.*, p. 69.

44. Du point de vue pragmatique, elles sont asymétriques. Sur ce point, voir Carlos FAUSTO, « Donos demais : maestria e domínio na Amazônia », *Mana*, vol. 14, n°2, 2008, p. 329-366. Voir également Luiz COSTA, *The owners of kinship*, Chicago, Hau books, 2017.

45. Voir, pour des croix-points cardinaux, William F. HANKS, *Pour qui parle la Croix : la colonisation du langage chez les Mayas du Mexique*, Nanterre, Société d'ethnologie, Conférence Eugène Fleischman, n°5 ; William F. HANKS, *Converting words : Maya in the Age of the Cross*, Berkeley, University of California Press ; ou encore C. SEVERI, *Le Principe de la Chimère*, *op. cit.*

46. Il s'agit de William Hohenthal Jr, anthropologue nord-américain. Il entreprend un voyage (1951-1952) le long des berges du São Francisco à la découverte des populations indigènes.

47. « Gauche » et « droite » sont deux désignations de la nature du pouvoir d'un guérisseur : la « gauche » est associée au mal, aux *exus*, à la sorcellerie, tandis que la droite au chamanisme et aux êtres enchantés. La plupart des guérisseurs réputés aujourd'hui chez les Pankararu sont « ambidextres » (sur l'« ambidextrie symbolique », voir Robert HERTZ, *Death and the right hand*, Londres, Cohen and West, 1960).

48. Claudia MURA, « *Todo mistério tem dono!* ». *Ritual, política e tradição de conhecimento entre os Pankararu*, Rio de Janeiro, Contra Capa, 2013.

49. Le Sábado de Alleluia est un rituel *praiá* familial, l'un des rares à se tenir à date fixe, le dimanche de Pâques et la veille au soir.

50. L'utilisation de la majuscule est faite lorsque le pronom personnel se rapporte à une entité invisible.

51. C. MENTA, « Peuplements », *op. cit.*, chap. 3.

52. Michael HOUSEMAN observe une distinction entre un « secret tu » et un « secret exhibé » (*Le rouge est le noir. Essais sur le rituel*, Les Anthropologiques, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2012). Dans le cas présent, le secret n'a été exhibé qu'à de rares personnes. Il est intéressant de remarquer que l'aspect exhibé de pratiques rituelles secrètes a des conséquences quant au processus de transmission et permet de générer des pratiques qui peuvent être différentes, personnelles.

53. Nom du désormais principal *terreiro* des Pankararé. Son nom provient de sa localisation, sur la colline d'Amaro, au milieu des bois, à une quinzaine de kilomètres de Brejo do Burgo.

54. Le *poró* est le lieu dans lequel les danseurs étendent leur masque lors des pratiques rituelles et le vêtent. L'accès à ce lieu est interdit aux enfants et aux femmes. L'existence du *poró* est primordial en ceci qu'il est interdit de connaître l'identité humaine présente sous le masque. Il m'a été permis – chez les Indiens pankararé – d'y entrer, d'y dormir, mais pas d'être présent au moment où les hommes revêtent leur masque.

55. Le *pajé* est le guérisseur « officiel » d'une population indigène, formant avec le *cacique* une « organisation traditionnelle » (Maria Rosario DE CARVALHO, « De Indios "misturados" à Indios "regimados" », dans Maria Rosario DE CARVALHO, Edwin B. REESINK et Julie CAVIGNAC (dir.), *Negros no mundo de Indios. Imagens, reflexos e alteridade*, Rio Grande do Norte, EDUFRN, 2011).

56. La *jurema* est une boisson psychotrope utilisée par les Indiens du Nordeste du Brésil.

57. William F. HANKS, « Exorcism and the description of participant roles », dans Michael SILVERSTEIN et Greg URBAN (dir.), *Natural histories of discourse*, Chicago, University of Chicago, 1996, p. 160-220.

58. Le *genipa* est un arbre dont le fruit peut être utilisé pour son jus, teignant la peau en noir.

59. Nous retrouvons là un élément que José Auto m'avait expliqué à propos de l'une de ses visions. À plusieurs reprises, il a, par le biais onirique, rencontré Lucifer. Lors de l'une de ces rencontres, ce dernier lui a proposé son aide dans la résolution de conflits chez les Pankararu. José Auto est parti en courant, puis s'est arrêté, a dessiné un cercle au sol avec une croix à l'intérieur en lui disant : « tu ne peux pas passer dans ce cercle, ce n'est pas ton royaume (*reinado*) ». L'espace de la table, mais aussi celui du *terreiro*, sont semblables à ce cercle dessiné par José Auto : la croix montre aux entités invisibles à quel royaume appartient cet espace. Les entités malveillantes peuvent y pénétrer, mais à leurs risques et périls. Certaines sont en effet téméraires ou perverses.

60. Elles sont, à l'intérieur du village pankararu, assimilées à des vols.

61. Rosalind D. CARTWRIGHT, *The twenty-four hour mind : the role of sleep and dreaming in our emotional lives*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

62. Andrew LATTAS, *Dreams, madness, and fairy tales in New Britain*, Durham, NC : Carolina Academic Press, 2010.

63. Voir par exemple Maria R. G. DE CARVALHO et Ana M. CARVALHO (dir.), *Indios e Caboclos: a história recontada*, Salvador de Bahia, EDUFBA, 2012.

64. Ces différents recensements ont été effectués par des leaders locaux.

65. Barcelos NETO (« Le Réveil des grands masques du Haut-Xingu », dans Jean-Pierre GOULARD et Dimitri KARADIMAS (dir.), *Masques des hommes, visages des Dieux*, Paris, CNRS Éditions, 2011) décrit une technologie, chez les Indiens wauja, permettant des variations internes minimales des masques qui signalent la proximité des masques entre eux. Els LAGROU (« Le graphisme sur les corps amazoniens. Des chimères abstraites ? », *Gradhiva. Revue d'anthropologie et d'histoire des arts*, n°13, 2011, p. 69-93) montre, pour le cas Cashinahua, qu'il existe une technologie de variations internes à la structure de l'image.

66. J'ai tiré ces informations d'un DVD, consulté en 2015, au Musée de l'Indien de Rio de Janeiro. Le DVD ne comportait cependant ni notice, ni aucune autre information. Je ne connais ni le titre, ni l'auteur de ce documentaire.

## RÉSUMÉS

Dans le Nordeste du Brésil, un processus récent de convergence rituelle des peuples indigènes succède à un mouvement historique de conversion religieuse. Depuis les années 1970, de nombreuses populations apparaissent sur la scène politique nationale afin de revendiquer leur reconnaissance officielle en tant que peuple indigène et la démarcation de leur territoire. La FUNAI (Fondation Nationale de l'Indien - organe tutélaire) leur impose alors la connaissance du rituel *toré* pratiqué notamment par les Indiens pankararu. En vertu d'une origine commune - la mission religieuse de Curral dos Bois - les Indiens pankararé vont solliciter l'aide des Pankararu afin qu'ils le leur enseignent. Au centre de l'organisation et des pratiques rituelles se trouve le symbole de la croix. Il a fortement participé à l'acceptation et à la stabilisation chez les Indiens pankararé de ces nouveaux éléments culturels. J'analyse dans cet article les différentes occurrences de la croix telles qu'observées dans l'organisation et la pratique rituelles des Indiens pankararu et la façon dont elles ont circulé, ont été transmises - avec plus ou moins de succès, subissant parfois des altérations - aux Indiens pankararé.

In the Northeast region of Brazil, a process of ritual convergence emerged recently following a historical movement of religious conversion among indigenous populations. Since the 1970s, numerous populations have come forward on the national political scene to obtain official recognition and territorial demarcation. As a result, the FUNAI (National Indian Foundation) has required from them the knowledge of the *toré* ritual. This ritual is observed by the Pankararu Indians, among others, and by virtue of their common origin – the religious mission of Curral dos Bois –, the Pankararé Indians have requested the Pankararu's help in learning it. Interestingly, the symbol of the cross, part of the symbolic heritage from the religious mission, lies in the midst of this ritual organization and practice. It has contributed to the acceptance and stabilization of these new cultural elements among the Pankararé Indians. I analyze in this article the different occurrences of the cross symbol as observed among the Pankararu's organization and ritual practices, and how these various occurrences traveled, have been transmitted – with more or less success, leading sometimes to new transformations – to the Pankararé Indians.

## INDEX

**Mots-clés** : Croix, transmutation, variation iconographique, transmission interethnique, convergence rituelle, Indiens pankararu, Indiens pankararé

**Keywords** : cross, transmutation, iconographic variation, interethnic transmission, ritual convergence, Pankararu Indians, Pankararé Indians

## AUTEUR

### CYRIL MENTA

Cyril Menta est anthropologue, post-doctorant (Fondation Fyssen) à l'Université de Californie, Berkeley. Il a réalisé son terrain de recherche auprès de diverses populations indigènes du Nordeste du Brésil – principalement les Indiens pankararé et pankararu –, s'intéressant à un vaste processus de transmission interethnique de rituels.