HAL open science

Rivalités Riveraines

Émilie Stoll

▶ To cite this version:

Émilie Stoll. Rivalités Riveraines : Territoires, stratégies familiales et sorcellerie en Amazonie brésilienne. Anthropologie sociale et ethnologie. Ecole Pratique des Hautes Etudes; Universidade Federal do Pará (Brésil), 2014. Français. NNT : 2014EPHE5021 . tel-02615290

HAL Id: tel-02615290
https://hal.science/tel-02615290

Submitted on 22 May 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.

ECOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES

Mention « Sciences des religions et systèmes de pensée » ED 472

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ, (BELÉM, BRÉSIL)

Programa de pós-graduação em Ciências ambientais

Doctorat nouveau régime

Discipline : Anthropologie

RIVALITÉS RIVERAINES

Territoires, stratégies familiales, et sorcellerie en Amazonie brésilienne

Emilie STOLL

Thèse codirigée par M. Patrick Menget et M. Roberto Araújo

Soutenue à Paris, le 2 décembre 2014

Membres du jury :

M. Roberto Araújo, *chercheur au MCT-INPE et professeur à l'UFPA, codirecteur de thèse*

Mme Véronique Boyer, *directrice de recherches au CNRS*

M. Mark Harris, *reader à University of St Andrews*

M. Raymundo Heraldo Maués, *professeur émérite à l'UFPA*

M. Patrick Menget, *directeur d'études émérite à l'EPHE, codirecteur de thèse*

Mme Anne-Christine Taylor, *directrice de recherches émérite au CNRS*

Résumé

RIVALITÉS RIVERAINES :
Territoires, stratégies familiales et sorcellerie en Amazonie brésilienne

Cette étude propose une réflexion sur les logiques sociales sous-jacentes à des conflits présentés comme « identitaires », chez des populations riveraines d'Amazonie. Cette problématique a surgi des politiques publiques mises en œuvre par l'État brésilien pour l'encadrement territorial en Amazonie. Dans les villages étudiés, des familles qui s'identifient comme « indigènes » s'opposent, depuis les années 2000, à d'autres, considérées comme « traditionnelles » par l'Etat. L'approche adoptée, résolument microsociologique, permet de mettre en avant les dynamiques locales d'inclusion et d'exclusion des acteurs au sein de groupes résidentiels (les « fratries-résidentielles »), ainsi que les relations interfamiliales dans le jeu du factionnalisme local. Dans ce cadre, l'adoption d'une catégorie identitaire juridico-légale apparaît alors comme un langage parmi d'autres – comme la sorcellerie – pour exprimer les relations d'antagonisme et de violence symbolique qui constituent, localement, un mode interactionnel à part entière. Plus qu'ils ne « font communauté », les riverains du bas-Amazone pratiquent ainsi une culture de réseaux et articulent plusieurs sphères sociales et groupes d'interconnaissance où sont recrutés les membres des factions villageoises, dans des stratégies d'appropriation locale des ressources.

RIVALIDADES RIBEIRINHAS:
Territórios, estratégias familiares e feitiçaria na Amazônia brasileira

Proponho nesta tese uma reflexão sobre as lógicas sociais subjacentes aos conflitos apresentados como identitários em populações ribeirinhas da Amazônia, problemática que emerge a partir da implementação de políticas públicas de ordenamento territorial na região. Nos vilarejos estudados, algumas famílias que se identificam como « indígenas » se opõem, desde o início da década de 2000, a outras que são consideradas « tradicionais » pelo Estado. A abordagem adotada, resolutamente microsociológica, permite colocar em evidência as dinâmicas locais de inclusão e de exclusão dos atores nos grupos residenciais (« frátrias residenciais »), bem como as relações interfamiliares, que se inserem na dinâmica do faccionalismo local. Nesse quadro, a adoção de uma categoria identitária jurídico-legal aparece como uma linguagem, entre outras linguagens possíveis – como a feitiçaria – para exprimir relações de antagonismo e de violência simbólica. Mais do que formar comunidades coesas, os ribeirinhos do Baixo Amazonas praticam uma cultura de rede e se articulam em diferentes esferas sociais e grupos de convivência. Nesses grupos, cujas fronteiras portanto não necessariamente coincidem com as das "comunidades", são recrutados os membros das facções locais, em função de estratégias de apropriação local de recursos.

« *É tão bom esse lugar,*
tão silêncio pra sonhar,
gosto de ver os pássaros,
e os passarinhos a cantar.

Cantou, canto tão bonito,
no arraial da manhã,
despertando a natureza,
esperando o sol pra se esquentar.

Também gosto de plantar,
planto aqui planto acolá,
rezo para Deus me ajudar.

Planto a maniva e a macaxeira,
ela tudo nos dá,
da farinha à tapioca,
e também o tarubá, a tiborna e o tacacá,
que pra nós, trabalhadores,
sempre gostamos de tomar.

Da mandioca se dá tudo,
até mesmo o tucupi,
que se faz aquela conserva,
pra comer com jaraqui.

Canta, canta, bem te vi,
toda hora e todo dia,
que pra ti não falta nada,
e pra mim dá alegria ».

É tão bom esse lugar.
Musique et paroles de *Seu* Nezinho Branches,
68 ans, riverain de l'Arapiuns.

Sommaire

Résumé **3**

Sommaire **5**

Remerciements **7**

INTRODUCTION **9**

PARTIE 1 VIVRE LE LONG DE L'ARAPIUNS **25**

Au port de Santarém … *27*

Chapitre 1 Perception et pratiques d'un double écosystème *29*

Chapitre 2 Historique de l'occupation régionale *53*

Chapitre 3 La formation des « communautés » de l'Arapiuns *89*

INTERLUDE HISTOIRES D'ENSORCELÉS **121**

PARTIE 2 ORGANISATION SOCIO-TERRITORIALE **141**

Chapitre 4 Les « Fratries-résidentielles » *143*

Chapitre 5 Les autres « maîtres » des lieux *213*

Chapitre 6 L'exclusion comme mode de reproduction *253*

PARTIE 3 LE CHAMP DE LA SORCELLERIE DANS L'ARAPIUNS **271**

Chapitre 7 Apprendre à se désorceler *273*

Chapitre 8 La sorcellerie, entre pratique quotidienne et figure prédatrice *319*

Chapitre 9 Mots prononcés et non-dits *357*

PARTIE 4 LE FACTIONNALISME DANS L'ARAPIUNS … **401**

Chapitre 10 … et les conflits sorcellaires *403*

Chapitre 11 … et les conflits « communautaires » *425*

Chapitre 12 … et les conflits identitaires *445*

CONCLUSION **485**

Sources et Bibliographie **493**

Liste des sigles **509**

Glossaire **511**

Annexes **525**

Note au lecteur

Par souci de confidentialité, tous les personnages mentionnés dans ce travail portent des noms fictifs. Pour faciliter la lecture, une liste des personnages est disponible en annexe A.

Remerciements

La réalisation de cette thèse n'aurait pas été possible sans le financement d'un certain nombre d'institutions que je souhaite chaleureusement remercier ici : l'Institut de recherche pour le développement et l'UMR PALOC m'ont permis de commencer ma recherche grâce à un volontariat civil international de 12 mois, effectué à Belém en 2010. Les deux années de terrain et une partie du processus de rédaction ont été financées par une bourse DTI du projet MCT-INPE/CNPq GEOMA II « *Arranjos institucionais e mudanças no uso da terra em múltiplas escalas* », coordonné par Roberto Araújo. Dans le cadre de la cotutelle entre l'Ecole pratique des hautes études et l'Université fédérale du Pará, j'ai reçu diverses aides à la mobilité en 2012 et 2013 : de la part du REFEB de l'Ambassade de France à Brasília, de la Région Île de France (Mobi'doc) et de l'école doctorale de l'EPHE. Le musée du quai Branly m'a accordé une bourse d'étude de 12 mois, en 2013-2014, qui m'a permis de terminer la rédaction de ma thèse à Paris dans d'excellentes conditions. Mon laboratoire, l'IRIS, a financé une partie de la reproduction de la thèse et la venue d'un des membres du jury.

Je tiens à exprimer mon immense gratitude à Philippe Léna, Pascale de Robert et Michel Grimaldi pour m'avoir accueillie à Belém, alors que je n'étais qu'aux balbutiements de ma recherche, m'avoir généreusement offert de prendre part à leurs projets et encouragée à poursuivre dans une voie que rien ne me disposais à suivre. Cette période à Belém a été riche d'enseignements et de collaborations académiques notamment grâce au soutien amical et inconditionnel de Márlia Coelho, Nina e Luis Forline, Roselis Masurek, Jánio, Regina, Andrea e Isaias, Leda Martins, Jean-François Faure, Claudia Lópes, Edna Alencar, Karl Arenz, Robinson Silva et Carlos Chavez. Je remercie les collègues du projet GEOMA Andrea Coelho et Otávio do Canto, pour m'avoir accueillie au sein de leur équipe, avec une mention spéciale pour Ana Paula de Aguiar, pour sa générosité et son enthousiasme.

Plusieurs chercheurs ont joué un rôle important au cours de mon travail aussi bien dans les échanges et les discussions stimulants que pour leurs encouragements. Je tiens à remercier

spécialement Florent Kohler, Arnaud Dubois, Eduardo Brondizio et Andrea Siqueira, Julien Bonhomme, Anne-Christine Taylor, Benoît de l'Estoile et Mark Harris. Le projet ANR Fabriq'Am et ses membres m'ont également apporté un espace de réflexion stimulant.

Je dédie cette thèse à Ricardo Folhes pour m'avoir accompagnée au quotidien pendant toute son élaboration, avoir écouté et répondu patiemment à mes doutes et mes questionnements ; pour m'avoir introduite aux thématiques foncières abordées ici et m'avoir initialement présenté le PAE Lago Grande ainsi que les acteurs et institutions qui lui étaient liés. Je le remercie également pour avoir élaboré toutes les cartes présentes dans cet ouvrage ; ce ne fut pas peu de chose.

Je remercie tout spécialement Chantal Medaets, compagnonne de route chez les riverains du bas-Tapajós, et amie complice à Paris, pour avoir relu intégralement le contenu de ce travail et m'avoir fait part de ses commentaires et suggestions. Jean-Marie Tournier a quant à lui réalisé la relecture stylistique et orthographique de l'ensemble du texte. Cette version s'en est trouvée grandement améliorée. Je leur exprime toute ma gratitude pour cet immense effort, réalisé en un temps record.

Je dois également énormément à Véronique Boyer pour l'aide spéciale qu'elle m'a consacrée à plusieurs moments de mon parcours, ainsi que pour son dévouement, amitié et sa confiance. Merci mille fois pour ton soutien pendant le sprint final !

Je souhaite exprimer ma dette envers mes codirecteurs de thèse, Messieurs Roberto Araújo, chercheur à l'INPE, et Patrick Menget, directeur d'études émérite à l'EPHE, pour les inestimables discussions que nous avons eues tout au long de cette thèse, l'admiration et l'affection très profonde que je leur porte.

Enfin, rien n'aurait été possible sans l'accueil amical et l'attention bienveillante des riverains d'Arimum et de Garimpo. Je remercie tout particulièrement *Seu* Nezinho et *Dona* Santana, ainsi que Deusdete, Civalda et Eduardo pour m'avoir accueillie dans leur maison à Arimum ; ainsi que Cleisi, Júlio César et leurs enfants Clauriane, Marcos et Ezaú, pour m'avoir offert le gîte, et *Dona* Inácia, Solano et Zaqueu, le couvert pendant mes séjours à Garimpo ; à João Antônio Tapajós pour l'amitié ; à toutes les familles qui m'ont régulièrement reçue chez elles et qui ont patiemment répondu à mes innombrables questions, les gens d'Uxízal, du Sepetú et de Garimpo, du São João, du Macaco, du Macaquinho, du Mangal, de la Boca, et de la *vila*. Merci.

Introduction

Port fluvial de Santarém, un matin de février 2011. Le premier souvenir lié à mon séjour dans les villages du bas-Arapiuns est associé à un accueil glacial. Sac de randonnée au dos, enfoncée dans l'eau boueuse du port jusqu'aux cuisses, sous une pluie diluvienne, je négocie mon accès à bord de la petite embarcation d'un dirigeant indigène. L'homme est le gendre du fondateur du village Caruci et il est également le coordinateur de la terre Cobra Grande, une réserve indienne en cours de création. Il est venu en ville dans le cadre de ses activités politiques. Après l'achat de cinquante litres d'essence, le sésame s'ouvre enfin et je me réfugie au sec (ou presque), sous la bâche. Assis sur les traverses latérales faisant office de bancs, se trouvent l'épouse du commandant et un autre dirigeant d'un second village indigène. Sa fille, d'une vingtaine d'années, est pelotonnée dans un hamac. Institutrice au village et étudiante à distance dans une faculté privée, elle se rend une fois par mois en ville pour toucher son salaire et pour envoyer ses travaux via une borne Internet. Dans un coin, une femme plus âgée est assise, silencieuse, à côté d'une bouteille de gaz. Il s'agit d'une enseignante de Santarém qui se rend à Caruci pour un mois, pendant lequel elle administrera aux élèves du lycée le module de physique-chimie du semestre en cours. Les hommes présents me scrutent avec méfiance et chuchotent entre eux tandis que la frêle embarcation tangue sur les flots déchaînés par l'ondée. Je n'en menais pas large…

Ce jour-là, pourtant, tous les éléments de ma recherche étaient déjà là. La méfiance avec laquelle j'ai été reçue est corrélée à des conflits dans lesquels sont engagés les villages dans lesquels je me rendais. En effet, chaque village est divisé entre des familles qui s'identifient comme « Indigènes » et d'autres qui ne revendiquent aucune assignation identitaire spécifique, mais sont considérées par l'Etat comme des « populations traditionnelles ». Or, ces villageois, devenus des rivaux, répartis dans des catégories ethnico-raciales distinctes, sont liés entre eux par la parenté, le compérage, les circuits économiques, etc., et forment une

unité sociale homogène. Au premier abord, cela peut paraître surprenant. Cette *situation « identitaire »* (cf. Gluckman, 1940) a surgi au début des années 2000 après que les pouvoirs publics se sont rendus spontanément dans les villages de l'Arapiuns pour « informer » les populations locales sur leurs droits ethniques : elles pouvaient s'identifier comme « Indigènes » à partir du moment où elles considéraient qu'elles étaient les descendantes des premiers habitants du lieu (les Indiens Arapium et Tapajó de la période précoloniale).

Depuis lors, l'Etat est devenu un interlocuteur direct des familles indigènes de l'Arapiuns dans la négociation de droits spécifiques. Avec l'arrivée des institutions indigénistes publiques dans ces villages, une myriade d'acteurs leur a emboîté le pas et circule désormais dans la région : l'Église catholique, les syndicats, des ONG, des chercheurs[1], des entrepreneurs touristiques… Ces acteurs, porteurs de projets, sont amenés à prendre position dans ces conflits présentés comme « identitaires », en répondant au besoin d'alliance de ces groupes (« Indigènes » et leurs rivaux « traditionnels »). Ils contribuent à renforcer la position respective de chacun d'entre eux, dans des rapports de force dont les enjeux apparaissent à deux niveaux :

1) un conflit *foncier* oppose les « Indigènes » aux « traditionnels » et chaque groupe revendique auprès de l'État la délimitation d'une unité territoriale propre à l'assignation identitaire à laquelle chacun des groupes est affilié. Les premiers réclament la démarcation de la *terre indigène* Cobra Grande (TI Cobra Grande), dont la modalité d'occupation est, du moins dans les discours des intéressés, exclusivement réservée aux Indiens ; les seconds adhèrent au *projet d'établissement agro-extractiviste* du Lago Grande (PAE Lago Grande) créé en 2005, comme une aire écologique destinée à régulariser l'occupation foncière des « populations traditionnelles » qui y résident depuis plusieurs générations. Ces deux unités territoriales offrent en principe à leurs occupants un droit d'usufruit (l'Union reste propriétaire de la terre) *collectif* et inaliénable ; permanent dans le cas de la TI et concédé pour une durée de 10 ans renouvelable pour le PAE (Folhes, 2010).

2) Le conflit est également *politique* et se déploie dans les différents champs de la sphère villageoise où résident des jeux de pouvoir : religion (églises), corporatisme (différents

[1] Comme j'étais également membre d'un programme de recherche brésilien (GEOMA 2, MCT-INPE/CNPq), j'aurais pu être prise dans ce jeu d'alliance. En effet, j'avais accompagné pendant les mois de mai et novembre 2010 des « scénarios participatifs » (Folhes, 2010 ; Folhes *et al*, 2012, 2014 ; Stoll et Folhes, 2013) dans lesquels s'étaient impliqués des représentants de villages non-indigènes, dont certains voisins de ceux qui étaient inclus dans la terre indigène. Cependant, c'est seule et sans appui institutionnel déclaré, si ce n'est mon affiliation en tant qu'étudiante à l'Université fédérale du Pará, que j'entrepris mon étude dans les villages indiens. Dès lors, j'étais hors jeu et perçue en-dehors de ce champ, et traitée avec une sorte d'indifférence.

clubs, associations et antennes syndicales) et économie (disputes pour l'accès aux emplois publics). C'est notamment au sujet de la question scolaire – l'école étant le plus important pourvoyeur d'emplois rémunérés – que s'est concentré l'effort principal de différenciation (chap. 12) entre les deux groupes : se réclamant du principe constitutionnel d'éducation différenciée, les représentants indigènes se rendent régulièrement au secrétariat à l'éducation de la commune de Santarém, où ils négocient des postes d'instituteurs et des équipements scolaires (groupe électrogène, essence, matériel vidéo, véhicules de ramassage scolaire…).

Devant la multiplication des acteurs et des réseaux mobilisés, ainsi que le profil générique d' « alliés des gardiens de la forêt » qu'ils affichent souvent – image dont « Indigènes » *et* « traditionnels » se réclament –, les populations locales ne savent plus toujours s'il s'agit de *leurs* « alliés » ou de ceux de leurs rivaux, d'où une méfiance redoublée. Dans un même village, une ONG peut en effet solliciter la participation des « Indigènes » à un programme d'écotourisme alors qu'elle a au préalable mis en place un projet d'artisanat avec le groupe « traditionnel ». A cette ambivalence du positionnement de ces nouveaux acteurs, s'ajoute celle des alliés traditionnels des populations rurales. Ainsi, le syndicat des travailleurs ruraux, même s'il n'a jamais officiellement pris position contre la démarcation de la TI Cobra Grande, œuvre depuis les débuts à la consolidation du PAE Lago Grande et questionne les conséquences possibles du sort réservé aux familles de ces villages qui ne souhaitent pas adhérer à l'assignation ethnique. Malgré tout, ces groupes continuent à défiler ensemble (sous la bannière générique de « protecteurs de la forêt » ou plus spécifique d'« enfants de l'Arapiuns »[2]) sous l'égide d'instances nationales (comme la lutte contre la construction du barrage hydroélectrique sur le haut-Tapajós) et internationales (comme lors du Forum social pan-Amazonien qui s'est tenu à Santarém en novembre 2011). En effet, le principe d'ethnicité présenté comme ce qui différencie les « Indigènes » et les « traditionnels » est ambivalent puisqu'outre le fait que les deux groupes qui s'affrontent sont tous de condition modeste, ils sont liés par la parenté. Ces conflits opposent des frères et sœurs, des parents et leurs enfants et des parents plus éloignés. Cette ambivalence dans la définition des groupes se reflète dans la forme que peuvent prendre les alliances militantes dans lesquelles ils sont insérés, et qui sont en perpétuel renouvellement, ainsi que dans la relation de méfiance qui les entoure.

[2] Le mouvement des « enfants de l'Arapiuns » a émergé spontanément en 2009 suite à une manifestation à São Pedro (haut-Arapiuns) pour protester contre l'extraction illégale de bois en amont de la rivière et le passage journalier de traversiers chargés d'essences précieuses. Il fédère l'ensemble des riverains de l'Arapiuns.

Cette étude ethnographique aborde la question des conflits intra et intercommunautaires au sein de villages ruraux d'Amazonie brésilienne, et leurs répercussions à d'autres échelles (régionale et nationale). Depuis les années 2000, on assiste en effet à l'émergence de nouvelles formes de revendications foncières, dans lesquelles certaines populations, principalement rurales, brandissent désormais l'ethnicité comme critère majeur d'inscription territoriale. Dans de nombreux cas, cette forme de reconnaissance leur permet d'avoir une plus grande latitude dans les formes d'usage des ressources que d'autres, davantage associées au respect de normes environnementales. Je vais montrer, à partir d'un exemple local, comment se forment et se déploient ces conflits, énoncés publiquement comme « identitaires ». Nous verrons quels sont les autres registres pas lesquels ces conflits sont exprimés et les enjeux auxquels ils répondent.

Le terrain

En janvier 2011, je me suis installée avec mon conjoint dans un quartier populaire de la ville de Santarém, où se trouve également la deuxième résidence de certains riverains de l'Arapiuns. A partir de cette base, j'ai passé 21 mois sur le terrain, tout en effectuant des allers-retours réguliers entre la zone rurale et la ville.

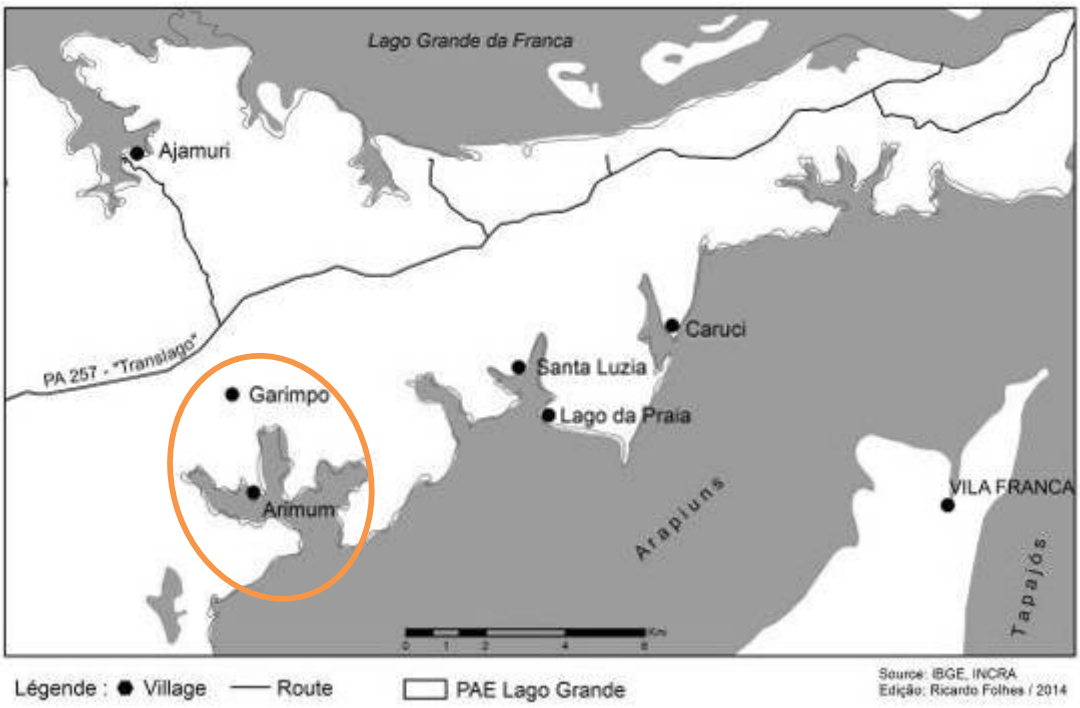
Pendant les premiers mois de mon enquête, j'ai visité quatre villages d'où avait surgi la demande de création de la terre indigène : Caruci (env. 28 familles, une centaine d'habitants), Lago da Praia (env. 24 familles, 138 habitants), Arimum (33 familles, 187 habitants) et Garimpo (18 familles, 80 habitants). Vers la fin de mon séjour sur le terrain, en 2012, je me suis rendue dans un cinquième village, Santa Luzia (env. 28 familles, une centaine d'habitants). Les cinq villages sont limitrophes et tous localisés dans le cours inférieur de l'Arapiuns. Ils figurent tous à l'intérieur du périmètre proposé en 2008 pour la création de la TI Cobra Grande. Cette terre indigène est entièrement superposée à une fraction du PAE Lago Grande. L'un des villages – Santa Luzia – ne s'identifie pas comme indigène et s'oppose franchement à la démarcation ; il a été fondé en 2004 par des familles dissidentes de Lago da Praia. Les trois autres villages – Caruci, Arimum et Garimpo – sont traversés par des conflits intracommunautaires, entre familles « indigènes » et « traditionnelles ».

Par souci méthodologique[3] et pratique, j'ai choisi de restreindre mon observation à deux villages : Arimum et Garimpo. En effet, leurs habitants étaient interconnectés par des liens de

[3] J'ai décidé de réaliser une analyse large et approfondie sur un site, plutôt que de réaliser une enquête multi-sites sur un objet d'étude plus restreint.

parenté et des réseaux sociaux. Garimpo avait été un quartier d'Arimum et avait pris son autonomie vers le milieu des années 1990. Je pouvais donc me rendre à pied d'un lieu à l'autre et l'histoire de leur peuplement était liée jusqu'à une période relativement récente[4].

Figure 1: Localisation des villages de l'étude



Des conflits qui apparaissent dans un premier temps comme territoriaux

Au Brésil, la préoccupation de délimiter des territoires spécifiques pour les minorités ethniques – dans un premier temps les Indiens – a accompagné les premiers travaux de modernisation et d'occupation du pays, plus précisément le chantier – à partir de 1910 – de construction d'une ligne télégraphique reliant le sud-est (São Paulo) au centre-ouest (Mato Grosso) du pays. A partir du coup d'Etat militaire de 1964, l'Amazonie est devenue le théâtre des politiques développementistes pour l'« intégration nationale » de la région, avec, d'un côté, l'attribution par l'Etat de terres aux colons venus peupler les chemins vicinaux tracés le long des grands axes routiers, et de l'autre, l'affectation d'aires pour la création de forêts nationales destinées à accueillir des projets d'exploitation forestières. La mise en valeur des richesses naturelles de l'Amazonie se faisait au détriment des populations rurales autochtones, indiennes mais également métisses, présentes dans les lieux avant l'arrivée de l'État et des investisseurs. Ce constat a été à l'origine de luttes sociales organisées, comme celle des

[4] De la même façon, Caruci, Lago da Praia et Santa Luzia étaient composés de parents initialement regroupés en un seul village (Lago da Praia) à partir duquel se sont formés Caruci (1991) puis Santa Luzia (2004).

riverains du bas-Tapajós, qui se mobilisèrent pour obtenir le droit de rester sur leurs terres suite à la création, en 1974, de la Forêt nationale du Tapajós (Flona Tapajós) (Ioris, 2006 ; Couly, 2009).

Avec la fin de la période militaire et la constitution progressiste de 1988, une multitude d'organisations et d'associations de défense des droits de l'homme furent créées, dont une partie importante œuvrait pour la démarcation des terres indigènes ; la création de ces unités territoriales étant désormais un droit constitutionnel. A partir de la conférence des Nations Unies sur l'environnement de Rio de Janeiro (le Sommet de la terre), en 1992, une nouvelle image des « peuples de la forêt » émergea, permettant d'inclure dans les revendications sociales d'autres populations que les seuls Indiens.

Comme résultat de ces mobilisations, dès les années 1990, un processus de redistribution foncière et/ou de régularisation territoriale[5] s'opéra en Amazonie, en faveur de certaines populations rurales, incitées à adopter un discours écologique, puisque la gestion des territoires nouvellement créés était en principe ancrée sur des considérations environnementales. Les activistes des mouvements sociaux et les chercheurs vont alors définir les populations rurales selon des « identités collectives », à partir de critères écologico-économiques (Lima et Pozzobon, 2005) : « pêcheurs artisanaux », « collecteurs de latex », « casseuses de coco », « ramasseurs de noix du Brésil », « *ribeirinhos* » (riverains), etc. ou ethnico-raciaux : « Indiens » et « *quilombolas* » (descendants d'esclaves marrons). En 2000[6], l'ensemble des groupes à identité écologique ont été rassemblés sous la catégorie de « populations traditionnelles », et se sont ainsi ajoutés aux catégories juridico-légales existantes (Indiens et *quilombolas*) qui ouvraient droit à la délimitation de territoires spécifiques. Les nouvelles unités territoriales, fondées sur un droit d'*usufruit* collectif (l'Union reste propriétaire des terres) et inaliénable, étaient assez générales pour englober un ensemble de situations et de profils de populations, du moment qu'elles correspondaient à l'idée d'un usage des ressources respectueux de l'environnement. La trajectoire des catégories

[5] Ces deux options recouvrent deux situations différentes. La première consiste en une redistribution de terre, par l'Etat, sous la forme de la colonisation publique : des agriculteurs sans terre reçoivent un lopin de terre de l'INCRA. La seconde concerne les populations occupant déjà une terre depuis des temps anciens, transmise de génération en génération, sans qu'aucun titre foncier n'ait été délivré par l'Etat.

[6] Date de promulgation de la « loi du SNUC » (n°9.985/00), régissant le *système national des unités de conservation*. Elle officialise la catégorie juridique « population traditionnelle », ultérieurement définie par le décret 6.040 de 2007, instituant la politique nationale de développement durable des peuples et communautés traditionnelles : « groupes culturellement différenciés et se reconnaissant comme tels, qui possèdent des formes d'organisation sociale qui leur sont propres, qui occupent et utilisent des territoires et des ressources naturelles comme la condition de leur reproduction culturelle, sociale, religieuse, ancestrale et économique, en utilisant les savoirs, les innovations et les pratiques générées et transmises par la tradition » (art. 3-I).

écologiques des populations rurales a donc été de passer d'un statut général et indéfini à un statut s'exception : les « populations traditionnelles ».

Depuis le milieu des années 2000, on observe en Amazonie et dans le Nordeste, un deuxième mouvement consistant à passer d'un statut d'exception à un autre encore plus spécifique, défini, non plus en termes écologiques mais ethniques, celui d'« Indiens ». Ces nouvelles formes de revendications d'appartenance territoriale sont présentées comme identitaires (Kohler, 2009; Boyer, 2014a). Ces processus d'émergence ethnique au sein de la petite paysannerie ont été qualifiés d'*ethnogenèse* (Bartolomé, 2006) et ont donné lieu à plusieurs interprétations et concepts dont le plus utilisé à ce jour est celui de « territorialisation » élaboré par João Pacheco de Oliveira Filho (1999) c'est-à-dire le processus politique au cours duquel le nouveau groupe ethnique devient le sujet de l'intervention étatique et se voit attribuer un territoire borné (la terre indigène)[7]. Cette approche insiste sur la *dimension politique de l'ethnogenèse*, sur la relation entre les Indiens et les acteurs de la mise en œuvre des politiques publiques, et notamment sur le rôle de l'Etat. Elle permet en outre d'appréhender les étapes de l'appropriation, par de nouveaux acteurs, de signifiants et pratiques liés à une identité réaménagée (Barretto Filho, 1999 ; Valle, 1999 ; Arruti, 2005).

Dans ces situations, de plus en plus nombreuses en Amazonie (Vaz, 2004, 2010; Ricardo, 2004; Oliveira, 2006; Folhes *et al*, 2007; Pantoja, 2008, 2013; Pantoja *et al*, 2011; Ioris, 2009; Sauma, 2009), les institutions publiques normalement chargées de la défense des intérêts des populations indigènes *et* traditionnelles (ministère public fédéral - MPF) se retrouvent prises à partie dans des querelles intrafamiliales et de voisinage pour lesquelles elles n'ont pas de compétences qui leur permettent de trancher : le bétail d'un voisin traditionnel envahit régulièrement les abattis de ses voisins indigènes, des familles traditionnelles accusent l'épouse du cacique d'avoir ensorcelé l'un des leurs, etc. Ces revendications identitaires engendrent des processus territoriaux concurrents sur un même territoire et la superposition d'unités territoriales différentes (Ricardo, 2004). Dans la pratique, ces configurations représentent un véritable casse-tête qui, pour l'heure, ne semble pas avoir trouvé de solution (Boyer, 2014a,b).

[7]Pour Oliveira Filho (1977), ces processus sont à décrire au cœur de la « situation historique » qui les a produit : les structures historiques de distribution du pouvoir entre différents acteurs sociaux qui aboutissent à des modèles d'interdépendance (clientélisme) ou à des conflits et rebellions. Ceci implique de s'attacher à décrire de façon diachronique les relations de pouvoir au sein des territoires revendiqués, ouvrant la voie à un ensemble d'études ethno-historiques, où l'ethnogenèse est appréhendée comme un phénomène cyclique de réélaborations ethniques ; un « voyage du retour » (Oliveira Filho, 1999) à partir d'un sentiment de référence à une origine.

Pour la région de Santarém, le rôle des acteurs externes et du cadre juridico-légal dans lequel opèrent les processus d'émergence ethnique ont déjà été bien documentés : à partir du concept de « territorialisation » pour le premier (ex. Ioris, 2005 ; Vaz, 2010) et de l'approche en « groupes-territoires » (Boyer, 2014b,c) pour le second. Dans le cas du bas-Arapiuns, où l'on observe une superposition d'unités territoriales, il est difficile d'envisager l'étude de renaissances ethniques qui auraient comme unique finalité revendiquée la démarcation territoriale. En effet, les populations auto-déclarées indiennes *possèdent déjà une terre*, qui a été précédemment régularisée sous une modalité foncière « écologique » (le PAE Lago Grande). Est-ce à dire que les contraintes d'usage du territoire d'ordre écologiques imposées par le règlement du PAE sont en cause ? C'est ce que semblent suggérer les discours des « Indigènes », lorsqu'ils corrèlent la demande de démarcation d'un territoire indigène aux pratiques « prédatrices » de leurs voisins (qui sont d'ailleurs désignés par le terme « *fazendeiros* »). Or, en y regardant de plus près, il n'existe pas de réelle menace externe ou environnante (Kohler, 2009) ; les conflits observés et relatés sont, comme ailleurs (Boyer, 2014a), davantage des disputes intrafamiliales au sujet de la transmission de la terre, et des tensions dues aux pratiques locales, parfois contestées, d'occupation des lieux.

Dans ce travail, je cherche à comprendre quelles sont, dans les villages d'Arimum et Garimpo, les logiques profondes qui permettent les changements d'assignation identitaire (de « traditionnel » à « Indigène »). Il s'agit d'apporter un éclairage de l'intérieur à partir des registres d'action et de discours locaux au sujet de conflits dont une partie est aujourd'hui présentée comme étant « identitaire ». Or, j'ai pu observer que ces raisons sociologiques transparaissent dans les discours sur la sorcellerie mettant en scène des parents (dans des disputes de transmission foncière au sein de la famille) et des factions (dans des jeux de pouvoir dans la sphère villageoise).

Ce qu'on observe : des rivalités qui prennent la forme de disputes entre « petits »

Rappelons que ces populations ne se sont pas toujours considérées comme « indigènes ». Il y a quinze ans, dans l'Arapiuns, pour les acteurs externes, il n'y avait que des « *caboclos* ». Ce terme désigne avant tout non un groupe social mais une *catégorie sociale relationnelle*, doublée d'une classification sociale polysémique[8] (Lima, 1999). Dans le monde rural, on est toujours le *caboclo* de quelqu'un d'autre, moins pauvre, moins indien et moins « arriéré » que soi (Lima, 1999) : cet appellatif péjoratif est employé par ceux qui ne

[8] Géographique (Amazonie), raciale (métissage Blanc et Indien) et de classe (les plus pauvres), cf. Lima (1999).

s'incluent pas dedans. La littérature scientifique en a fait une catégorie sociale fixe désignant « le paysannat historique d'Amazonie »[9]. Jusque dans les années 1990, les petits producteurs ruraux d'Amazonie ne possédaient ni une identité collective ni même un terme alternatif unificateur d'auto-désignation[10]. Ils étaient au contraire victimes d'une certaines « invisibilité » (Nugent, 1993; Adams *et al*, 2006). Ce n'est qu'après avoir été considérés par l'Etat et le tiers secteur comme étant des « populations traditionnelles » qu'ils en ont adopté le discours (écologique) et endossé l'identité. C'est d'ailleurs sous cette assignation que se sont initialement mobilisés les habitants de l'Arapiuns pour la création du PAE Lago Grande.

La création du PAE Lago Grande par ordonnance, en 2005, par l'INCRA, est l'aboutissement de trente ans d'intervention étatique dans le but de régulariser le statut de ce territoire complexe où des titres fonciers ont été émis depuis l'époque coloniale (chap. 2). Elle est intervenue dans un contexte régional de changements accélérés, avec l'implantation, en 2000, de deux multinationales aux activités à fort coût environnemental : la compagnie minière Alcoa et sa mine d'extraction de bauxite à Juruti (Canto, 2012) ; le port à grain du géant industriel Cargill, construit à Santarém, sans les autorisations requises, sur un site archéologique (Greenpeace, 2009 ; Bolaños, 2011). L'expansion de ces fronts économiques a été accompagnée d'une redéfinition territoriale de la région, avec la création, en 1998, d'une réserve extractiviste (unité de conservation destinée aux « populations traditionnelles »), entre la rive gauche du Tapajós et la rive droite de l'Arapiuns (Resex Tapajós-Arapiuns). La création du PAE Lago Grande est venue parachever ce quadrillage territorial (initié en 1974 avec la Flona Tapajós) de façon à constituer une sorte de couloir écologique, occupé par des populations « traditionnelles ». Ce découpage territorial fait suite aux luttes écologiques et de résistance menées par les populations rurales afin de faire valoir leurs droits face à des menaces externes (exploitants de bois, de minerais, etc.). Ce type de configuration a été largement étudié en Amazonie (Emperaire, 1996 ; Cunha et Almeida, 1999 ; Benatti, 2005 ; Almeida, 2004 ; Wagner, 2004 ; Pantoja, 2008 ; Alencar, 2007) et dans le bas-Amazone

[9] Les premiers auteurs à avoir observé les sociétés *caboclas* alors même que la plupart des ethnologues étaient davantage intéressés par l'étude des Indiens, sont Wagley (1954) et Galvão (1955). Dans les années 1980, un petit groupe d'universitaires originaires de Belém poursuit ces travaux, en explorant les représentations et pratiques religieuses (Maués et Motta-Maués, 1980 ; Maués, 1990, 1995) et la pêche artisanale (travaux de Lourdes Furtado). Parker (1985) entreprend alors une étude spécifiquement dédiée au *caboclo*, entendu comme un groupe social né d'un processus historique (la « caboclisation »). A partir des années 1990, l'étude pionnière de Deborah Lima (1992) vient montrer qu'il s'agit plutôt d'une catégorie relationnelle. Avec le nouveau cadre juridico-légal destiné aux populations « écologiques », les études se développent, notamment par des chercheurs anglo-saxons qui s'intéressent à la participation intense du *caboclo* à l'économie locale et questionnent son « invisibilité » (Nugent, 1993; Harris, 2000; Adams *et al*, 2006).

[10] Même si le terme « travailleurs ruraux », forgé par les luttes syndicales, joue un peu ce rôle (Houtzager, 2004).

(Araújo, 1994 ; Lacombe, 1997 ; Ioris, 2005 ; Folhes et al, 2007 ; Bolaños, 2011 ; Canto, 2012). Mon approche veut apporter un éclairage complémentaire à ces travaux, en insistant sur des configurations locales qui échappent à la dichotomie « invisibles » *versus* grand capital (Boyer, 2014a), et où les conflits opposent des groupes d'individus de même condition sociale, appartenant aux mêmes cercles d'interconnaissance au sein d'un même village.

La démarche : partir des récits d'ensorcellement

L'hypothèse qui sous-tend ce travail est que ce n'est ni l'indianité ni l'ethnicité mais *le conflit au sein des villages* qui s'exprime en termes identitaires. En effet, les récits des villageois font état de disputes factionnelles où la sorcellerie joue un rôle central et fédérateur dans le recrutement des membres des groupes rivaux.

Je raconte, dans le chapitre 9, l'évènement à partir duquel j'ai été brutalement confrontée au thème de la sorcellerie. Après quoi, je n'eus qu'à dérouler le fil d'Ariane pour accéder à des dizaines d'histoires de sorcellerie entrecroisées, qui mettaient en scène à travers le temps et l'espace l'ensemble des habitants actuels ou qui avaient un jour résidé à Arimum et à Garimpo. Tous ces récits exprimaient des conflits d'ordre divers, comme si la dialectique sorcellaire était un canal d'expression privilégié pour les décrire.

On sait depuis les travaux désormais classiques sur la sorcellerie que ce dispositif intervient dans des situations de conflit et d'incertitude (Evans-Pritchard, 1937). Les agressions sorcellaires sont souvent présentées comme un moyen d'atteindre certains objectifs ou comme le résultat d'un enchaînement de cause à effet particulier. Par exemple, la « sorcellerie familiale » insiste sur le lien intime entre sorcellerie et parenté, comme en Afrique au sujet des tensions lignagères (Marwick, 1965 ; Bonhomme, 2009: 84), ou dans le bocage normand suite à la transmission de la ferme à l'aîné au détriment des cadets (Favret-Saada, 2009); la sorcellerie « économique » a été présentée comme une façon d'éviter l'accumulation du pouvoir ou de richesses d'un individu (Gerschiere, 1995), notamment dans une période postcoloniale (Augé, 1975) marquée par le fétichisme des marchandises (Taussig, 1993); en Amazonie amérindienne, l'envoi d'objets pathogènes a été étudié dans le cadre de rapports interethniques belliqueux entre groupes ennemis à finalité guerrière (Albert, 1985; Whitehead, 2002; Whitehead et Wright, 2004). Les travaux encore trop rares sur la sorcellerie en Amazonie métisse se sont principalement intéressés aux représentations de la femme comme sorcière dans un contexte d'inégalité sociale de genre pour l'accès à la fonction de spécialiste rituel (guérisseur) au sein des villages riverains (Villacorta, 2000).

Dans mon travail, je propose de m'interroger sur la dimension sociologique des accusations de sorcellerie, lesquelles ont la caractéristique d'intervenir au sein de la famille mais également entre voisins d'un même village et, plus récemment, entre riverains participant aux mêmes mouvements sociaux, comme par exemple le mouvement indigène de Santarém. Il s'agit donc d'une sorcellerie restreinte à un réseau d'interconnaissance, qui se déploie dans tous les champs de la vie quotidienne et s'inscrit sur la longue durée. Ces histoires de sorcellerie, dont une partie est présentée en bloc dans l'interlude, ont été le point de départ pour comprendre les thèmes clivants de cette microsociété : les pratiques d'occupation, d'exploitation et de transmission de la terre au sein des groupes résidentiels ; le fonctionnement factionnel des forces politiques en présence au sein du village ; les conflits latents qui en découlent et leur gestion quotidienne selon les formes de sociabilité locales dans les interactions de face à face.

En effet, j'ai décrit l'organisation socio-territoriale spécifique des riverains du bas-Arapiuns, fondée sur l'occupation de territoires circonscrits par plusieurs générations de germains et leurs conjoints : ce que je propose d'appeler les « fratries-résidentielles ». Les pratiques d'occupation et de transmission de la terre au sein de ces groupes résidentiels expliquent la rivalité latente entre les germains, puisqu'une partie d'entre eux sera exclue et devra mettre en œuvre de nouvelles stratégies pour s'attacher un territoire (comme par exemple intégrer un autre groupe local ou partir). Cette réalité explique que les intrigues sorcellaires se déploient le long de réseaux de parenté et d'alliance façonnés par les modes d'exclusion. Je montre ainsi que la « fratrie-résidentielle » est l'unité sociale la plus pertinente pour appréhender les conflits qui se jouent sur ces territoires.

Par ailleurs, le discours sorcellaire peut, à l'échelle intra-villageoise, basculer dans un autre registre et s'effacer au profit du discours « identitaire ». Dans des disputes factionnelles entre groupes d'influence pour accaparer pouvoir et prestige au sein des institutions villageoises, la mise en patrimoine des identités peut être lue comme un « embrayeur de violence »[11] (Favret-Saada, 2009) : l'expression des griefs des « Indigènes » en des termes modernes (car correspondant aux catégories juridico-légales) et audibles, a prouvé une efficacité certaine, notamment pour la mise en place d'un *contre-pouvoir* reconnu par les acteurs externes. L'originalité de cette approche repose sur l'exposition des différents registres de lecture pour exprimer les conflits factionnels, la sorcellerie étant l'un d'entre eux.

[11] Dispositif mis en place par la désorceleuse du bocage pour convertir les ensorcelés passifs en ensorcelés agressifs c'est-à-dire en sorciers (de leur sorcier, qui est toujours un voisin).

Elle met en évidence les dynamiques propres aux rivalités foncières, mais celles-ci ne constituent pas ici le foyer d'origine du mouvement d'ethnogenèse, qui est davantage à chercher dans les luttes de pouvoir, bien qu'elles l'attisent et alimentent son discours.

Structure des chapitres

Le texte est divisé en quatre parties et un interlude ; en voici une brève description :

La première partie, « Vivre le long de l'Arapiuns », propose un aperçu ethno-historique de l'occupation humaine de la région et de la formation des villages, ainsi que des représentations que les riverains se font de leur identité dans l'espace régional.

Chapitre 1 Perceptions et pratiques d'un double écosystème. Le paysage local est composé d'un double écosystème (*várzea* et terre ferme) dans un espace restreint. Les riverains de cette microrégion se perçoivent comme deux ensembles sociaux distincts ; cette différence s'exprime sous plusieurs registres (topographique, économique, phénotypique). Des distinctions naturelles font écho à celles que les groupes humains opèrent entre eux.

Chapitre 2 Historique de l'occupation régionale. La reconstitution historique permet de montrer que, depuis l'époque coloniale, les espaces de *várzea* (du Lago Grande) ont été prisés par les colons pour installer des plantations de cacao et des exploitations d'élevage bovin. A l'inverse, le long de la terre ferme (l'Arapiuns), résidaient les populations les plus modestes. L'ethnohistoire régionale semble s'être accommodée de la dichotomie naturelle *várzea* / terre ferme et explique la distinction idéologique opérée par les riverains.

Chapitre 3 La formation des « communautés ». A partir des années 1960, des habitats regroupés en villages autour d'une chapelle commencent à se structurer le long de l'Arapiuns, sous l'impulsion des missionnaires catholiques inspirés par la théologie de la libération. Les « communautés » sont dotées d'une coordination structurée qui les représente à l'extérieur. En découlent un nouveau champ politique et les germes des futures disputes factionnelles pour l'accès aux fonctions de pouvoir et de prestige et aux emplois rémunérés dans la sphère villageoise.

Après cette première partie, j'ai choisi de donner la parole aux personnes concernées par ce travail dans l'interlude « Histoires d'ensorcelés ». J'y résume quatre histoires de sorcellerie du point de vue de différents acteurs ayant des positions diverses dans ces histoires. La présentation groupée de ces histoires permet d'en saisir la profondeur historique et spatiale.

En effet, elles sont liées entre elles dans des chaînes événementielles passées et présentes, et mettent en scène les mêmes personnages qui, aujourd'hui sont divisés entre « Indigènes » et « traditionnels ». Ces matériaux seront analysés tout au long des chapitres suivants, dans lesquels je ferai des renvois à l'interlude.

La deuxième partie (« organisation socio-territoriale ») est un décryptage des pratiques d'occupation et de transmission de la terre au sein de groupes résidentiels appelés « fratries-résidentielles » :

Chapitre 5 L'organisation des fratries-résidentielles. La « fratrie-résidentielle » est l'unité socio-territoriale de référence pour comprendre l'organisation sociale locale. Il s'agit d'un ensemble composé de plusieurs générations de germains et de leurs conjoints qui occupent et se transmettent un territoire aux balises fixes. Nous en verrons les mécanismes.

Chapitre 6 Les autres « maîtres » des lieux. Le terrain de la fratrie-résidentielle est borné par un ensemble de formations paysagères saillantes. Les savoirs écologiques liés à ces lieux sont transmis aux jeunes générations dès le plus jeune âge, par l'expérience directe et des récits au sujet des « autres maîtres des lieux ». Ceux-ci sont des entités subaquatiques qu'il faut respecter et à qui l'on demande l'autorisation pour s'établir sur leur territoire. Ce mode singulier de transmission des savoirs écologiques développe un *ethos* paysager prononcé chez les riverains.

Chapitre 7 L'exclusion comme mode de reproduction. A priori, tous les descendants d'un couple souhaitent s'établir un jour sur le territoire du groupe. Or, l'une des particularités de la fratrie-résidentielle est le mécanisme d'exclusion systématique qu'elle met en œuvre, en recourant éventuellement à la sorcellerie, pour sélectionner, parmi les germains, ceux qui pourront s'y établir.

La troisième partie (« le champ de la sorcellerie ») propose un éclairage sur les représentations et les pratiques de la sorcellerie dans l'Arapiuns :

Chapitre 8 Apprendre à se désorceler. Je décris les différentes étapes auxquelles une personne ensorcelée procède pour se délivrer d'un sort. Le malade se rend généralement chez un guérisseur qui confirme le diagnostic d'ensorcellement et indique un traitement à base de plantes médicinales. Or, l'efficacité du traitement repose sur le patient lui-même qui doit partir en quête des ingrédients prescrits puis s'administrer lui-même le remède, ce qui est perçu comme une forme de savoir que l'on accumule graduellement.

Chapitre 9 La sorcellerie : entre pratique quotidienne et figure prédatrice. Les riverains sont de fins connaisseurs des plantes médicinales, surtout ceux qui ont souvent recours à un guérisseur. De nombreuses formules et pratiques rituelles s'apparentant à une forme bénigne de sorcellerie sont mises en œuvre au quotidien pour assurer la bonne croissance des membres de la maisonnée, des plantes et des animaux. Pourtant tous se défendent d'être sorcier. Ce personnage incarnant le mal est représenté comme un prédateur sexuel et anthropophage auquel personne ne souhaite être associé.

Chapitre 10 Le ragot comme dynamique sorcellaire. L'efficacité des affaires de sorcellerie réside dans la parole. Le « sorcier » est un individu sur qui se cristallise un consensus après que des ragots ont circulé pendant un temps assez long au sein du village. Lorsqu'un membre du village se trouve officiellement et frontalement accusé de sorcellerie, il ne lui reste plus qu'à quitter le village. Cette situation est le point culminant de la « crise de sorcellerie ». Les cas sont assez fréquents et expliquent en partie les migrations de familles et la mauvaise réputation qui les suit à travers les générations.

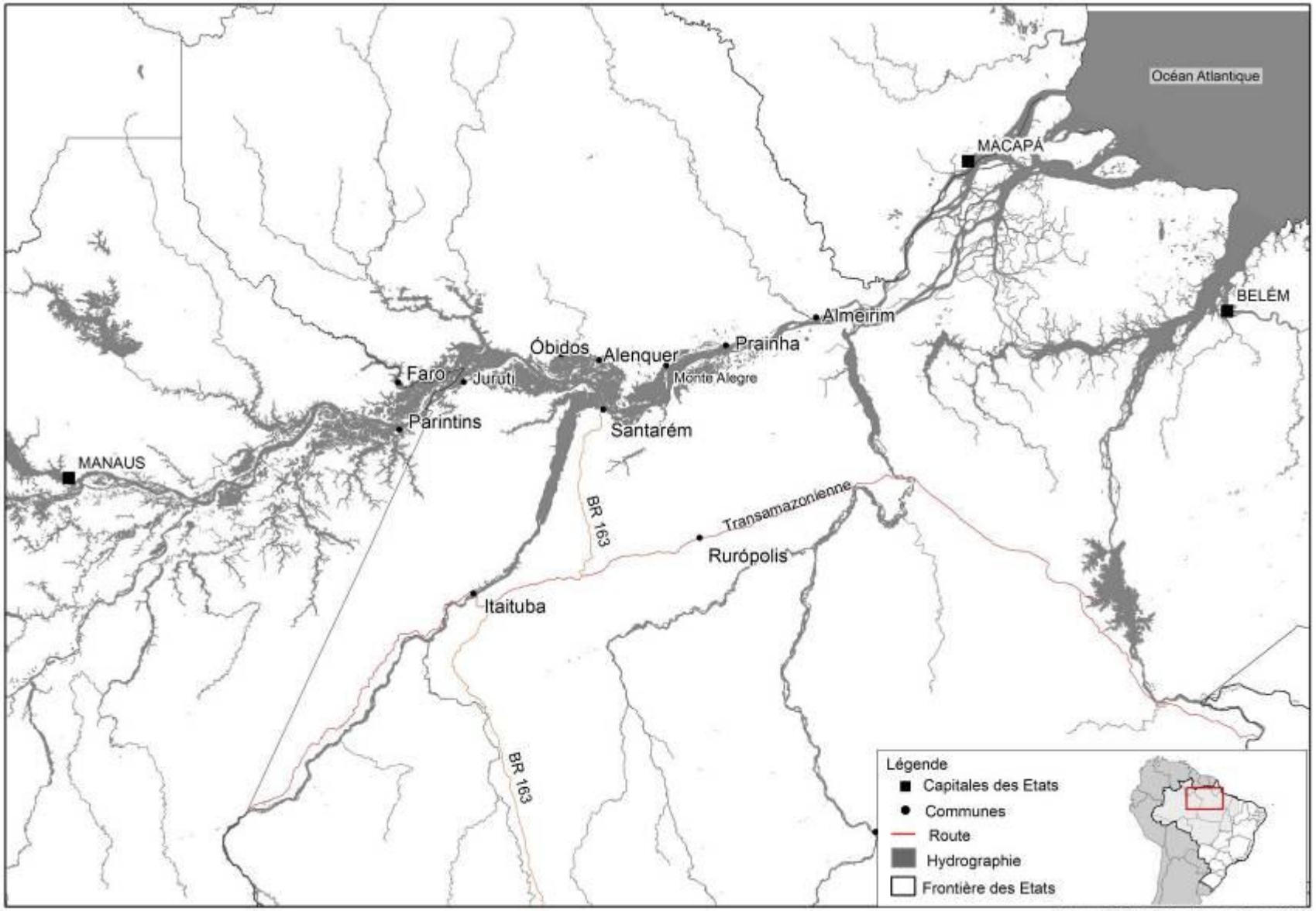
Dans la quatrième partie (« Le factionnalisme … »), je décris les disputes factionnelles qui ont mené à un clivage présenté comme « identitaire » au sein des villages du bas-Arapiuns :

Chapitre 11 … et les conflits sorcellaires. Ce chapitre explore comment une crise sorcellaire peut être mise à profit par un individu pour nouer des alliances politiques autour d'un évènement fédérateur, au point de se créer un bloc factionnel au sein du village. Ce chapitre explore donc la formation des factions au sein des villages, sous le prisme de la sorcellerie.

Chapitre 12 … et les conflits communautaires. Les factions villageoises se mettent en branle dans le but de prendre le contrôle des institutions villageoises, et notamment de l'école avec un emploi d'institutrice en jeu. Ce chapitre montre comment s'est opérée une alternance de pouvoir entre deux groupes rivaux au sein du village.

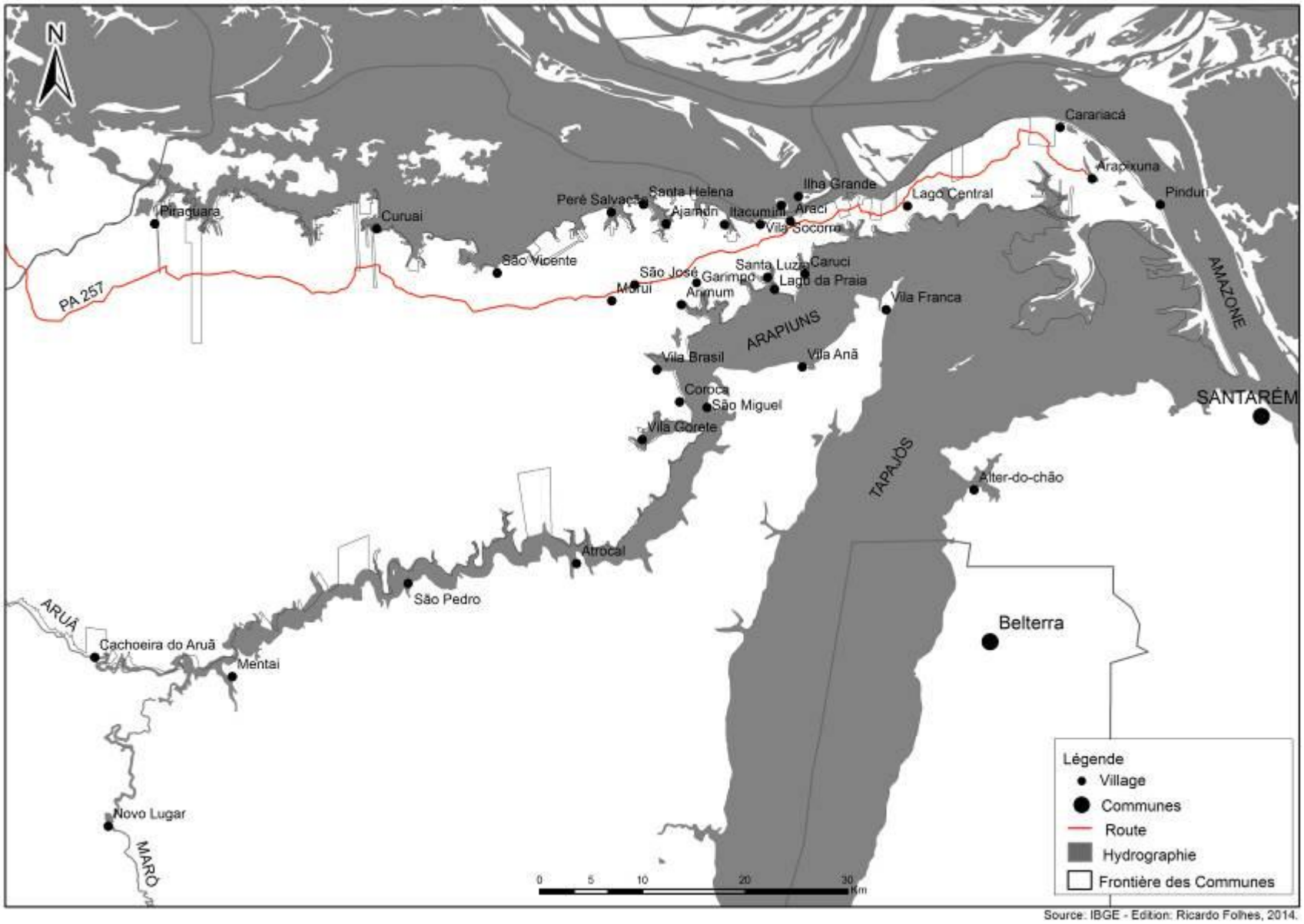
Chapitre 13 … et les conflits identitaires. A partir des années 2000, le discours sur l'identité permet à la faction « faible », déchue du pouvoir dans les années 1970, de constituer un *contre-pouvoir* efficace. Ici encore, les enjeux tournent autour du contrôle de l'école : une fois que les habitants sont divisés entre « Indigènes » et « traditionnels », une deuxième école, indigène, est ouverte par la commune au sein du même village.

Figure 2: Localisation régionale de Santarém et du bas-Amazone



Source: IBGE - Edition: Ricardo Folhes, 2014.

Figure 3: Localisation des villages mentionnés



Source: IBGE - Edition: Ricardo Folhes, 2014.

Partie 1

Vivre le long de l’Arapiuns

Au port de Santarém …

A l'heure où pointe le premier rayon du soleil, une agitation joyeuse se répand dans le port marchand de la ville de Santarém. Les voyageurs s'extirpent prestement de leur hamac en plaisantant sur l'avarie nocturne qui, tout en ne sachant entamer leur bonne humeur, a tout de même trempé une partie de leurs affaires. Sur la jetée, les travailleurs du port profitent des derniers moments de fraîcheur de l'aube pour installer leur étalage, livrer le poisson fraîchement pêché ou commencer à charger les marchandises dans les bateaux. Les vendeurs exhibent leurs produits, principalement du poisson frais – *surubim, tucunaré, pacú* – de la farine de manioc, des condiments frais, du piment de *tucupi*. Dans cette section du port, localisée à côté du marché aux bananes et constitué de baraques vétustes en bois montées sur une espèce de ponton sur pilotis, tous les bateaux sont en provenance et au départ de l'Arapiuns. Ils ont une clientèle régulière ; chacun ne dessert que certains villages, deux fois par semaine, d'un côté ou de l'autre de la rivière. Tout le monde se connaît : c'est le lieu de rencontre des nombreux riverains originaires des « communautés ». Une fois par mois, les chefs de famille se rendent en ville pour retirer l'argent des subventions versées par l'État ou des pensions de retraites. Cet argent est vite dépensé en denrées et produits manufacturés de premier usage tels que le riz, les pâtes, l'huile, le savon, l'essence, des piles pour la torche électrique, ou de la corde pour un hamac. Le bateau part à 10h. Dans une joyeuse cacophonie, entrecoupée par les cris des marchands ambulants « *picolé, picolé, picoléééé* », les passagers s'affairent pour acheter les dernières bricoles que les proches, restés au village, attendent avec impatience : du pain frais, des plantes aromatiques fraîches pour la cuisine et le *galeto*, poulet congelé élevé en batterie, dont raffolent tant petits et grands. Une jeune femme allaite son enfant né l'avant-veille à l'hôpital de Santarém ; des *comadres* échangent les derniers commérages au sujet de leur communauté respective : Apiaká, le fils cadet de *Dona* Marília, est mort étouffé par un os de cerf ensorcelé ; le guérisseur demande 2,000 réais pour renvoyer le sort à « celui qui l'a fait », et sa pauvre mère est dans tous ses états. A l'arrière du bateau, les hommes ont entamé une partie de dominos. Aujourd'hui, la

petite embarcation est particulièrement chargée : un village a reçu le crédit de l'INCRA pour le projet d'établissement ; les habitants ont acheté des congélateurs. On peut les apercevoir par la claire-voie des planches de bois qui font office de plancher. Les travailleurs du port hissent encore une moto sur la proue du bateau. Les derniers voyageurs s'installent, nous sommes prêts à partir. Le bateau s'ébranle et se fraie péniblement un chemin entre les autres embarcations de moyenne portée, jusqu'au poste de contrôle de la Marine marchande. Une fois le contrôle effectué, nous longeons encore un cargo russe – géant au regard de notre frêle embarcation – venu s'approvisionner en soja au port à grain Cargill. Enfin, nous nous élançons au large, en direction de la rivière Arapiuns, pour un voyage qui durera quatre heures. Certains voyageurs s'allongent dans leur hamac étendu en large, bercés par le roulis et le ronflement du moteur ; les autres bavardent, assis sur les bancs installés en long de chaque côté de la structure du bateau.

Chapitre 1
Perception et pratiques d'un double écosystème

Dans ce chapitre, sont présentés quelques éléments géographiques ainsi que les représentations locales qui y sont associées. L'alternance saisonnière entre la crue et l'étiage est à l'origine de changements drastiques dans le paysage, qui se modifie chaque année. La configuration hydrographique locale a pour spécificité de présenter, dans un périmètre réduit, deux types d'écosystèmes : la *várzea* et la terre ferme. A cet égard, le bas-Arapiuns est une zone-tampon où l'interpénétration des flux issus de ces deux ensembles est intense. Les habitants de la région élaborent avec soin une idéologie dichotomique pour penser les relations qu'ils tissent entre eux. Celle-ci structure leur perception du paysage, les réseaux socio-économiques et leur identification à une identité contrastive.

1.1 Caractères naturels

La baie de la ville de Santarém, fameuse « perle du Tapajós » (Santos, 1974), a la singularité d'être formée par deux grands cours d'eau : le bas cours de l'Amazone, aux eaux troubles et blanches, et l'un de ses grands affluents de la rive droite, le Tapajós, aux eaux claires qui tirent sur le vert. Cette configuration hydrographique explique que la bande côtière de la ville offre un spectacle aquatique d'une grande beauté – la rencontre des eaux – où s'entremêlent sans se mélanger immédiatement « l'Amazone café-au-lait, le Tapajós vert et les tonalités plus foncées de l'Arapiuns » (Raffles, 2002 : 25). Cette ultime rivière, l'Arapiuns, se jette dans le Tapajós à la hauteur de son embouchure (**Figure 4**).

L'Arapiuns est surnommé la « rivière noire » (*rio preto*) par ses habitants et les acteurs régionaux au moins depuis le XIXe siècle[12], en raison de l'écart différentiel avec les tonalités plus claires des autres cours d'eau (Amazone et Tapajós). Ses eaux, pourtant limpides, sont formées par deux rivières plus étroites, l'Aruã et le Maró. A leur hauteur, des cascades et rapides obligent le voyageur à les contourner par la terre ferme et à changer d'embarcation pour poursuivre son voyage. Tout en amont de l'Arapiuns, le lieu-dit Mentai est un espace stratégique (notamment pour le commerce) qui fait la jonction entre les villages de l'Arapiuns, d'accès aisé par bateau de ligne, et ceux du Maró et de l'Aruã, plus isolés. Dans les années 1950, le scientifique Harald Sioli, initiateur de l'écologie tropicale allemande, a réalisé des études limnologiques qui ont classé l'Arapiuns dans la catégorie des « rivières noires »[13], dont la caractéristique est d'être relativement pauvres en phytoplanctons (donc en poissons). A cet égard, comme la plupart des rivières noire, l'Arapiuns est connu localement comme une « rivière de la faim », peu adaptée pour les activités de pêche lucratives.

Figure 4: La rencontre des eaux

Source : Google earth

[12] Les archives publiques de l'Etat du Pará relatives à l'époque de la Cabanagem (1832-1839) mentionnent l'Arapiuns comme le *rio preto* (APEP, SPP, cod.888, documents 121, 123, 128, 153, 154, 157, 175 de 1837).

[13] En 1951, Harald Sioli a proposé une typologie pour les cours d'eau amazoniens: 1) les eaux blanches (boueuses) désignent ceux qui sont en processus actif d'érosion et dont le lit est encore en cours de formation, par exemple Amazone, Branco, Madeira, Juruá, Purus, Jamari ; 2) les eaux noires (sombres) dont le lit est défini, représentées par le Negro, Nhamundá, Maués, Arapiuns ; 3) les eaux claires (verdâtres) drainent des eaux de sols argileux et retiennent le matériel organique de la forêt, comme le Xingu, Trombetas, Tocantins, Tapajós.

L'Amazone est riche en alluvions clairs et opaques. La largeur imposante de son lit argileux et la force des eaux que le fleuve charrie favorisent la formation de nombreux « lacs » tout au long de son cours, suite à la consolidation de sédiments. Dans le périmètre administratif de la commune de Santarém, le plus grand de ces lacs est le Lago Grande de Curuai, autrefois désigné comme Lago Grande da Franca, en référence à Vila Franca, localité qui était alors le chef-lieu de ce District[14]. Les bandes de terre immergées localisées au nord du Lago Grande et qui « ferment » le lac constituent une frontière administrative entre la commune de Santarém et celles d'Óbidos, Curuá et Alenquer. Il en résulte qu'une partie des familles occupant ces espaces se retrouvent à cheval entre trois communes, de même que l'ensemble des documents administratifs référents à l'occupation régionale ainsi que leurs liens économiques. Par ailleurs, ces lacs sont riches en poissons et favorisent le développement de la pêche commerciale et d'autres activités économiques comme l'élevage bovin ou encore les cultures à cycle rapide (pastèque, potiron, haricot, maïs, etc.).

Cette configuration hydrographique locale a pour effet de présenter dans un périmètre réduit deux types d'écosystèmes radicalement différents autour desquels s'organise l'activité socio-économique des riverains: d'un côté, les terres fertiles inondables (appelées *várzea*) longeant l'Amazone ; de l'autre, la terre ferme aux grandes plages de sable inondables, le long des rivières Arapiuns et Tapajós.

1.2 Deux écosystèmes : várzea et terre ferme

On sait grâce aux fouilles archéologiques que les premiers habitants de la région de Santarém mettaient à profit la présence de deux écosystèmes dans leur mode d'occupation territoriale, par un système de double résidence (selon la période de l'année, crue ou étiage) entre les terres inondables de la *várzea* et les centres forestiers de la terre ferme (Meggers, 1971 ; Denevan, 1996: 655). A partir de la colonisation, les conquérants se sont principalement installés au bord de la rivière et dans les espaces de *várzea*, les terres les plus fertiles pour les cultigènes de cycle court. Les sols sablonneux de la terre ferme restèrent entre les mains des populations modestes (chap. 2). Aujourd'hui, l'organisation socio-économique des riverains de la région continue à se déployer autour de cet axe bipolaire, à partir duquel est forgé un ensemble de représentations dichotomiques.

[14] Vila Franca a perdu son statut de *vila* lorsque Vila Curuai a acquis le sien (en 1900), devenant dès lors le seul chef-lieu de District pour l'Arapiuns et le Lago Grande. Sur l'histoire de Vila Franca, cf. chap. 2.

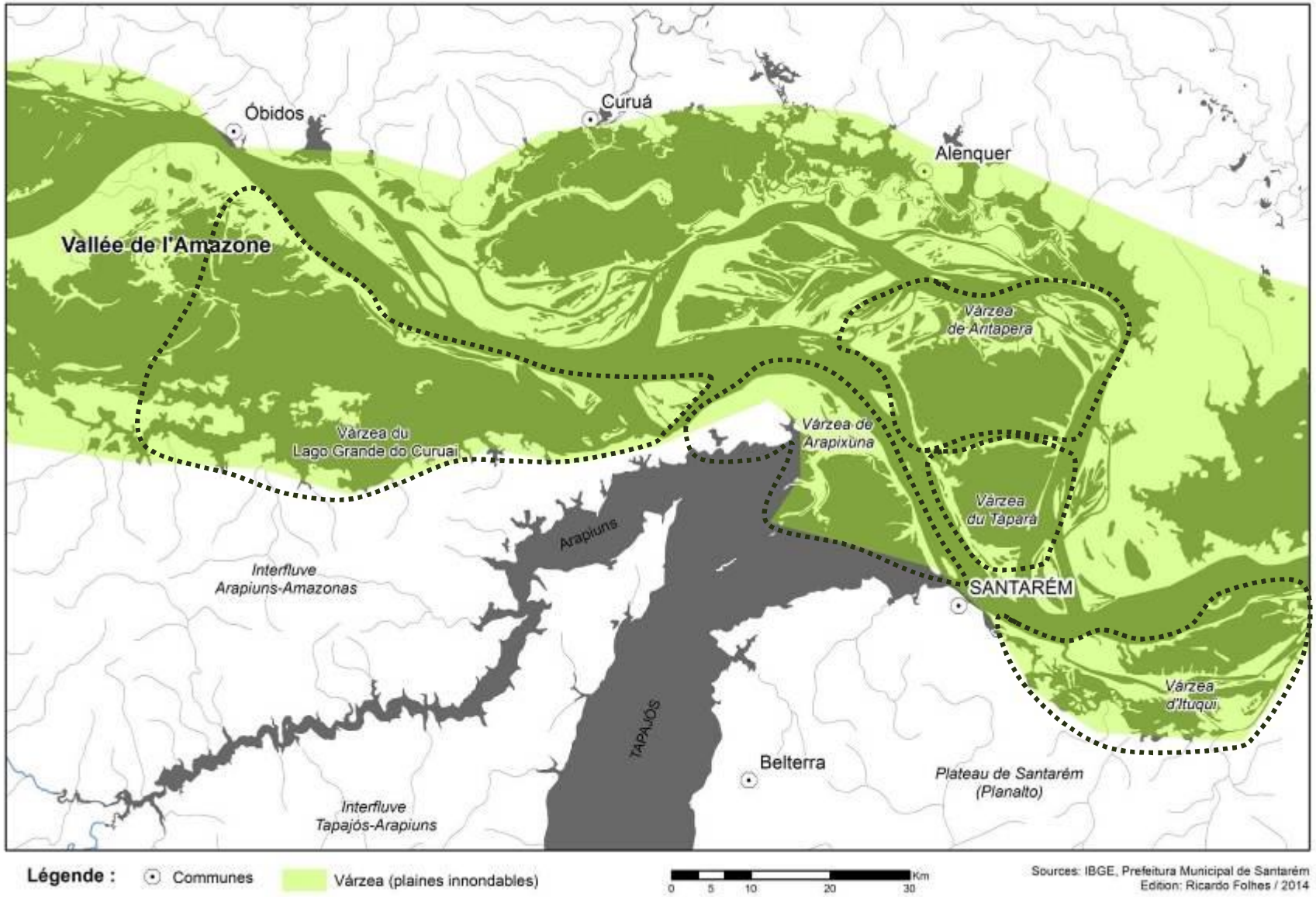
La várzea : une terre fertile à l'occupation ancienne

Les terres localisées dans le lit majeur de l'Amazone – soit, pour la commune de Santarém : Lago Grande, Arapixuna, Aritapera et Tapará, et Ituqui – forment un écosystème très fertile de terres inondables appelé *várzea* (**Figure 5**). Chaque année, ces terres alluviales se retrouvent totalement immergées pendant la crue, approximativement de janvier à juin. Les habitants sont alors contraints d'élever à plusieurs reprises le plancher de leur habitation en bois, construite sur pilotis, au fur et à mesure que l'eau monte (**Figure 7**). Le bétail est placé dans une *maromba*, petit enclos en bois sur pilotis, et nourri tout l'hiver d'herbe aquatique coupée quotidiennement à cet effet (**Figure 10**). Certaines familles déplacent leur troupeau dans les régions de terre ferme avoisinantes, comme l'interfluve Arapiuns-Amazone, ou encore l'interfluve Tapajós-Arapiuns. La période de l'année marquée par la crue est difficile et demande une vigilance quotidienne de façon à ce que les denrées alimentaires stockées, comme la farine de manioc, ne prennent pas l'eau et que les animaux d'élevage (poules, porcs, etc.) ne soient pas dévorés par un alligator ou un anaconda (*sucurijú*/*Eunectes murinos*) de passage. Ceci explique sans doute que de nombreuses familles de la *várzea* préfèrent passer la saison des pluies en ville ou dans une région de terre ferme, quitte à réaliser une autre activité économique (Harris, 2000: 130; O'Dwyer, 2005: 227; Canto, 2007: 100).

L'étiage laisse apparaître de vertes et grasses pâtures, principalement utilisées pour l'agriculture à cycle rapide et l'élevage bovin. Ces sols riches sont deux fois plus productifs par hectare que ceux des interfluves (Meggers, 1971 *apud* Harris, 2000: 129) et ne demandent pas à être laissés à l'abandon après quelques années d'exploitation comme c'est le cas de l'agriculture sur brûlis itinérante telle qu'elle est pratiquée sur la terre ferme. La région de *várzea* possède une occupation consolidée ancienne et a activement participé aux cycles économiques de la région (cacao, jute, élevage, pêche commerciale).

Depuis les années 1990, suite à l'octroi de subsides aux pêcheurs par la FAO-UNESCO (Organisation des Nations Unies pour l'alimentation et l'agriculture) dans le but de les professionnaliser, c'est autour de la pêche et de la gestion des lacs que se sont cristallisés de nombreux conflits d'usage des ressources naturelles dans la région. Une importante partie de la diète quotidienne et de l'économie des habitants de *várzea* repose en effet sur la pêche. Une différentiation entre les habitants de la *várzea* aurait conduit à des conflits d'intérêt avec certains habitants originaires des communautés dont l'équipement et les pratiques participent à l'épuisement du stock de poissons des lacs (Harris, 2000 ; Esterci, 2002).

Figure 5: Deux écosystèmes – terre ferme et várzea (commune de Santarém)



Suite à ce qui est perçu comme une « invasion » des zones de pêche villageoises par des bateaux « industriels » équipés de frigorifiques (dont les pratiques sont jugées prédatrices sur l'environnement et la faune lacustre), des accords sur l'accès aux zones de pêche et sur la gestion communautaire des ressources lacustres ont été discutés de façon à réduire l'accès des lacs aux pêcheurs extérieurs (Lacombe, 1997 ; Furtado, 1994 ; Araújo, 1994 ; McGrath, 1994 ; Harris, 2000 ; Esterci, 2002 ; Canto, 2007).

Le *complexe várzea*, qui caractérise le Lago Grande de Curuai, peut donc être défini comme un écosystème de terres alluviales inondables du lit de l'Amazone, habité par des populations rurales dont les activités économiques sont principalement l'élevage bovin, l'agriculture de cycle rapide et la pêche commerciale. Il diffère en tous points du *complexe terre ferme* que je vais présenter.

La terre ferme : bancs de sable, rivières de la faim et cultivateurs de manioc

Plus au sud, le long de l'Arapiuns, les conditions sont tout autres. A l'instar de nombreuses rivières noires, la pêche ne s'y est pas développée comme une activité lucrative. Hors *piracema*, période où les poissons remontent les cours d'eau pour frayer (en juillet), elle permet à peine de produire le complément en protéines nécessaire à la survie des nombreux riverains qui peuplent cet écosystème de terre ferme. Pour la plupart, ils sont avant tout des agriculteurs familiaux, spécialisés dans la production de farine de manioc (activité mixte), qui est la base de l'alimentation. Les produits de l'extractivisme complètent les activités quotidiennes : chasse (activité exclusivement masculine), pêche (activité mixte quoi qu'à tendance plutôt masculine) et cueillette de fruits (activité plutôt féminine) permettent de compléter le menu dont la base est la farine de manioc. L'extraction de palmes de *curuá* (*Orbignya Pixuna*) et de bois permet la fabrication des outils et des habitations. Certaines familles récoltent, à des fins lucratives, le latex (pour le revendre à la coopérative des collecteurs de latex du STTR ou pour confectionner de l'artisanat, comme c'est le cas dans certains villages du bas-Tapajós) et l'huile de *patauá* (*Oenocarpus bataua*), d'autres produisent des artefacts en palmes de *tucumã* (*Astrocaryum aculeatum*) – paniers, dessous de plats, frises ornementales – qui sont commercialisés directement dans des boutiques de souvenirs ou par l'intermédiaire de circuits équitables auprès d'associations[15] à Santarém. Ces activités se répartissent tout au long de l'année selon le calendrier du cycle aquatique. La

[15] L'organisation non-gouvernementale Saúde & Alegria a encouragé, dans quelques villages de l'Arapiuns, la constitution d'associations d'artisanat (dont certaines ont fait breveter leurs créations). La production des membres des associations est achetée à un prix en principe supérieur à ceux pratiqués par les commerçants du centre-ville, puis revendue dans la boutique de l'ONG.

plupart des habitations des riverains de la rive gauche de l'Arapiuns[16] sont construites en palmes de *curuá* ou en bois, parfois une combinaison des deux, selon les ressources du foyer. Plus récemment, l'utilisation de briques et de tuiles en argile a été privilégiée pour leur durabilité, mais leur coût en freine encore la démocratisation. La plupart des villages de l'Arapiuns ne possèdent pas encore l'électricité, mais cela ne saurait tarder. Le gouvernement a mis en place un ambitieux projet d'extension de l'offre de l'électricité, *luz para todos,* dont l'exécution a déjà commencé dans la région.

De janvier à juillet, les eaux montent jusqu'à immerger totalement une grande surface de l'espace terrestre. Lors des années de grandes crues, elles viennent frôler dangereusement le seuil des maisons construites à même le sol, sur la terre ferme. Les habitations éloignées du village se retrouvent isolées et l'accès ne se fait plus que par barque. D'août à décembre, l'étiage laisse apparaître de grandes plages de sable blanc. Des retenues d'eau isolées de la rivière par des étendues de sable et désignées par le terme « lacs » se forment entre les méandres dessinées par les berges (**Figure 8**). Les plages gagnent du terrain sur la rivière, sculptant des avancées parfois longues de plusieurs centaines de mètres, qui sont localement appelées « pointes » » (*pontas*). Ces pointes possèdent une efficacité symbolique importante (je reviendrai sur cette idée dans le chapitre 5). L'une des caractéristiques des pointes est d'être désignées comme telles qu'elles soient ou non émergées. Aussi, pendant la crue, les pointes peuvent-elles paraître désigner les caps qui surplombent les avancées de sable immergées, mais caps et avancées de sable ne sont pas pensés séparément. Si untel habite sur la *ponta do Macaco* (pointe du singe), cela signifie qu'il a construit son habitation permanente sur le cap qui surplombe cette pointe. L'été venu, il s'installera éventuellement dans un *tapirizinho* (maison rustique construite avec les matériaux disponibles sur place) construit sur la plage pour se rapprocher de la rivière et saisir les opportunités de pêche. « L'été » amazonien ou saison sèche (de juillet à décembre) est le temps de l'abondance (fruits, récoltes), des visites entre amis et des *piracaias* sur la plage, à la nuit tombée, moment privilégié où l'on cuit sur un foyer improvisé le poisson pêché collectivement en journée. L' « hiver », ou saison pluvieuse (de janvier à juin), est plus frugal : il est caractérisé par un certain repli dans la sphère domestique et une diminution des activités.

Le *complexe terre ferme*, à l'inverse de celui de *várzea*, correspond à un écosystème assez aride (l'étiage laisse place à des plages de sable), au sol sablonneux, que l'on trouve le

[16] Sur la rive droite, les riverains ont désormais de petites maisons standardisées en briques et tôle, construites suite à la création de la Resex Tapajós-Arapiuns, et financées par un prêt à faible taux que leurs habitants doivent en principe rembourser.

long des berges de l'Arapiuns et du Tapajós. Les activités sont davantage centrées sur l'agriculture vivrière (le manioc) et l'extractivisme. La pêche est pratiquée à moindre échelle et les riverains consomment davantage de gibier lorsque le couvert forestier le permet.

*

Le passage de la *várzea* à la terre ferme, c'est-à-dire du Lago Grande à l'Arapiuns, peut se faire par le canal du Jari, une formation localisée dans l'embouchure des rivières Arapiuns et Tapajós, coupant à travers la *várzea* d'Arapixuna (**Figure 6**). Ce canal possède une importance particulière pour l'économie régionale. D'ailleurs, il est extrêmement peuplé et ceci depuis des temps anciens (chap. 2). Cet axe de circulation relie Pérola de Maicá et Laranjal do Jari (au sud d'Arapixuna) à la ville d'Arapixuna (au nord) et à Carariacá (à l'entrée du Lago Grande). On peut accéder au canal du Jari directement d'Alter do Chão (bas-Tapajós), de Vila Franca (bas-Arapiuns) ou du port de Santarém, si l'on possède une embarcation privée. L'autre voie d'accès est terrestre, par le réseau routier relié à la Translago (**Figure 9**).

Figure 6: Canal du Jari, savanes et villages de l'étude

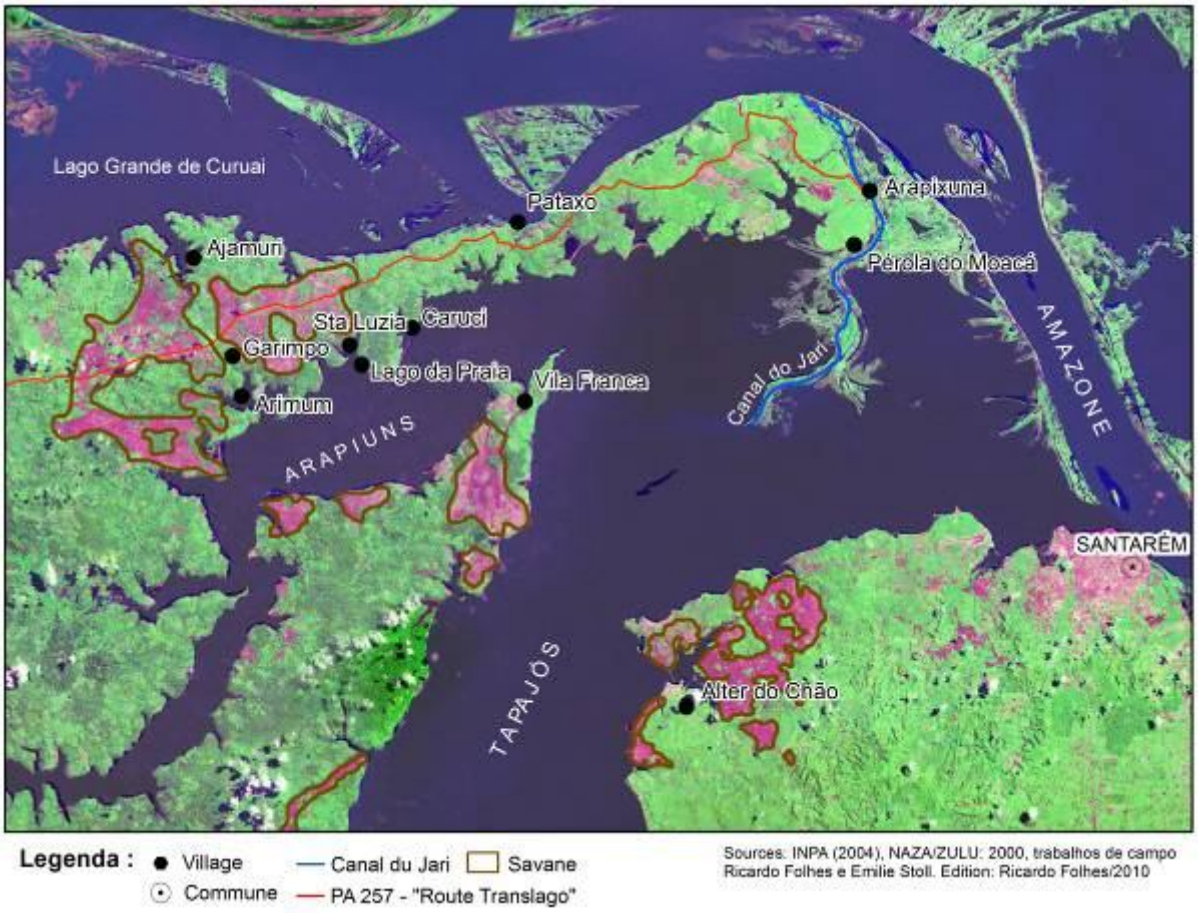


Figure 7: La várzea - Canal du Jari, várzea d'Arapixuna, au début de l'étiage (août 2012)

Maison en palmes submergée par les eaux
© Photo Berthier-Lemoine

Maison en bois et tôle, sur pilotis
© Photo Brigitte Choulet

Maison en bois et tôle sur pilotis
©Photo Corinne Choulet

Ponton sur pilotis et maison en bois et tuiles
©Photo Corinne Choulet

Alimentation du bétail stocké dans la *maromba*
©Photo Otávio Canto (Vila Vieira, 1997)

Poulailler sur pilotis
©Photo Berthier-Lemoine

Figure 8: La terre ferme - Rivière Arapiuns, villages d'Arimum et Garimpo

Bateau de ligne Cte Israel IV, début de l'étiage (août 2012) - © Photo B. Choulet

La *pointe du Macaco*, Arimum, début de l'étiage (août 2012) - ©Photo Corinne Choulet

Maison en palmes de curuá, Arimum (août 2012) - ©Photo Brigitte Choulet

Maison en bois et palmes, Arimum (août 2012) - ©Photo Brigitte Choulet

Maison en bois et palmes, Arimum (août 2011) - Photo de l'auteur

Maison en briques et tuiles, volets en palmes, Garimpo (août 2012) - ©Photo B. Choulet

Espace de production de farine de manioc
(août 2012) - ©Photo Corinne Choulet

Agriculteurs dans leur champ de manioc,
Arimum (juin 2011) - Photo de l'auteur

La *pointe du Tatou*, Arimum, fin de la crue
(août 2012) - ©Photo Corinne Choulet

La *pointe du Tatou*, Arimum, fin de l'étiage
(décembre 2011) - Photo de l'auteur

Le lac d'Arimum à la fin de la crue
(août 2011) - Photo de l'auteur

Le lac d'Arimum pendant l'étiage
(octobre 2011) - Photo de l'auteur

La cyclicité des eaux

Dans la *várzea* comme dans la terre ferme, la saisonnalité rythme l'organisation des activités économiques, religieuses et sociales des habitants. Je reprends à mon compte l'idée développée par Harris (2000 : 126) selon laquelle les habitants des plaines inondables sont « au service » de leur environnement – une idée finalement assez proche de celle d'« engagement » proposée par Ingold (2000) – prenant activement et pleinement en compte le milieu dans lequel ils évoluent et dont la spécificité réside dans la transformation spectaculaire des éléments aquatiques. Dans la région de *várzea* proche de Santarém, la variation de l'Amazone peut atteindre six à sept mètres d'amplitude entre les saisons sèche et humide (Sioli, 1985 *apud* Canto, 2007: 41). La saison humide (« l'hiver ») s'accompagne de la montée des eaux qui atteignent leur crue maximale aux alentours de juin. Dès juillet, les eaux se retirent progressivement. La saison sèche (« l'été ») progresse jusqu'en novembre-décembre, période où l'étiage est maximal.

Cette variation a un effet drastique sur le paysage. Dans la *várzea*, chaque cycle de crue/étiage implique la formation de nouvelles « îles » (monticules formés par l'amassement de sédiments) et la disparition de pans de terre entiers, entraînés par le courant. Dans la terre ferme, cet effet est moindre mais s'accompagne d'un effet d'érosion des caps surplombant les pointes (les « terres tombées » / *terras caídas*), ainsi que la formation de bancs de sable et de canaux dans le lit de la rivière. Certaines pointes sont vouées à s'allonger avec le temps et à « fermer » certains passages d'un « lac » à l'autre.

Les implications sur les activités productives sont brutales dans la *várzea* où l'espace terrestre disparaît littéralement ; les habitants sont alors contraints à une certaine oisiveté (toute relative puisque les hommes poursuivent leurs activités de pêche). Le long de l'Arapiuns, sur la terre ferme, la période humide ralentit quelque peu les activités agricoles mais ne modifie pas complètement les activités productives. En revanche, elle modifie profondément les déplacements. En effet, la différence majeure entre l'été et l'hiver est l'apparition, non pas de terres cultivables, mais de lieux de passage, de chemins. Pendant l'été, ce sont les plages et les pointes qui relient entre eux les espaces habités de façon dispersée. En d'autres termes, si, dans la *várzea* les variations saisonnières influent sur les activités économiques ; dans l'Arapiuns elles sont surtout un facteur de transformation paysagère (présence ou absence de certains éléments) et de disponibilité de chemins.

Cette évanescence paysagère est décrite par les riverains à partir d'expériences sensorielles enregistrées lors d'un engagement quotidien dans leur environnement (Ingold, 2000). Nous verrons (chap. 5) qu'elle participe à l'élaboration d'une perception moniste du monde et à la création d'un *ethos paysager*.

1.3 Le bas-Arapiuns : une « zone tampon » entre terre ferme et *várzea*

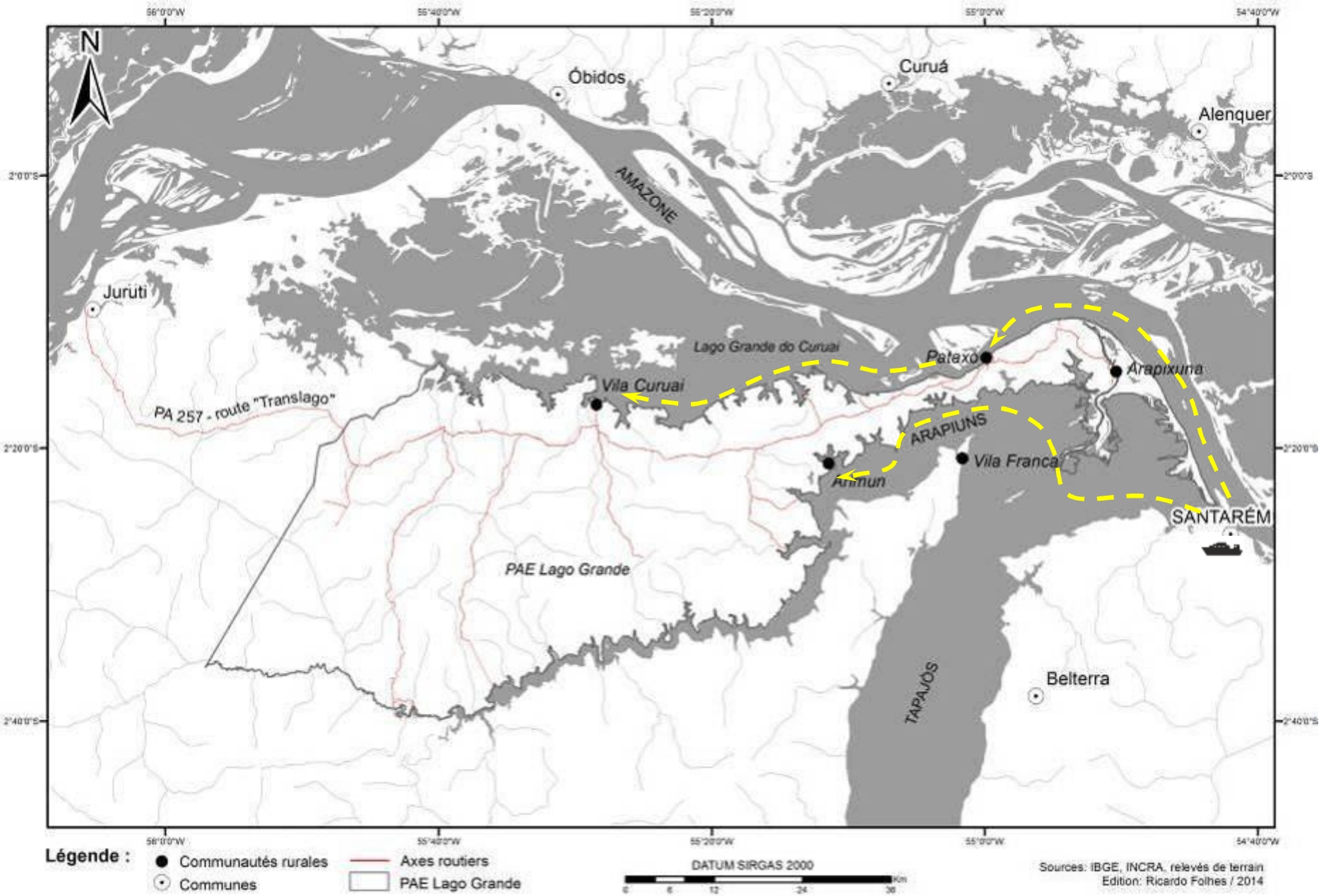
Depuis la ville de Santarém, l'accès aux villages de l'Arapiuns ne se réalise que par voie fluviale. Il faut trois heures de voyage dans un bateau de ligne pour atteindre les premiers peuplements, localisés dans l'écosystème de *várzea*, au sud d'une mince bande de terre en forme d'anse concave, dénommée Arapixuna. Une heure plus tard, on commence à apercevoir des villages riverains de terre ferme. Comme le bateau ne passe que deux fois par semaine, une autre option est de rejoindre l'interfluve Arapiuns-Lago Grande par l'Amazone, c'est-à-dire par le nord, puis de regagner les villages de l'Arapiuns par voie terrestre, en utilisant le réseau routier en piètre état. Dans ce cas, le bateau remonte le fleuve en longeant Arapixuna par le nord, jusqu'à l'entrée du Lago Grande de Curuai. Les nombreux villages sont reliés entre eux par une piste en terre, la route étatique PA-257, dite « Translago », qui fait la liaison avec la ville de Juruti, chef-lieu de la commune voisine, à l'extrême ouest (**Figure 9**).

Le bas-Arapiuns : zone-tampon et lieu de passage

Il semble important d'apporter une précision géomorphique propre aux villages où cette étude a été réalisée. Ils sont localisés sur le cours inférieur de l'Arapiuns. Cette rivière dévale en direction du Tapajós de façon transversale, si bien que la bande de terre inter-fluviale s'amincit progressivement. A cette hauteur, on peut passer de l'Arapiuns au Lago Grande en 3 heures de marche du point le plus en amont (pour se rendre à Ajamuri [Lago Grande] depuis Garimpo [Arapiuns]) ou en 30 minutes depuis le point le plus en aval (pour se rendre à Araci [Lago Grande] depuis Caruci [Arapiuns]). Il résulte que deux complexes éco-systémiques apparemment opposés coexistent dans un espace territorial très restreint.

Les villages dans lesquels j'ai séjourné et qui aujourd'hui passent par un processus contesté d'ethnogenèse sont exactement situés au cœur de ce que j'appellerai une *zone-tampon* (qui s'étendrait de Vila Brasil à Urucureá), où la *várzea* et la terre ferme s'interpénètrent de façon importante. La morphologie de cet espace a en effet permis qu'il soit utilisé et pensé comme *un lieu de passage* entre les deux écosystèmes.

Figure 9: Accès aux villages de l'Arapiuns depuis Santarém



Cette situation a tendance à brouiller les conceptions traditionnellement attachées aux habitants de chaque écosystème et participe à une élaboration soignée d'une *identité régionale contrastive* : les « gens de l'Arapiuns » et « les gens du Lago Grande ».

Dans cette zone-tampon, on peut observer des flux de personnes (mariages, migrations), d'animaux (le bétail), ainsi que des échanges d'ordre divers, principalement économiques (du poisson contre de la farine de manioc) et religieux (participation réciproque aux fêtes patronales).

- Flux de personnes et de bétail

Pendant la crue, de nombreuses familles du Lago Grande et d'Arapixuna se rendent sur la terre ferme. La pratique de l'élevage bovin dans ces zones de *várzea* date de la période coloniale (chap. 2). Aujourd'hui, on y rencontre principalement de l'élevage extensif de petite (maximum 200 animaux) et moyenne portée (entre 200 et 1500 animaux) (Canto, 2007 : 91). Ces cheptels sont destinés à la production de viande qui sera vendue ou consommée. En général, les familles d'éleveurs accompagnent leurs troupeaux sur la terre ferme, c'est-à-dire dans les interfluves Arapiuns-Lago Grande (dans le PAE) et Tapajós-Arapiuns (dans la Resex). Cette solution exige moins d'efforts que celle de la *maromba* (**Figure 10**) pour l'entretien du troupeau pendant les longs mois d'hiver.

Figure 10: maromba au nord du Lago Grande de Curuai (1997)

© Photo Otávio do Canto

La géographie locale de la zone-tampon de l'interfluve Arapiuns-Lago Grande rend ces arrangements économiques relativement aisés en raison de la présence naturelle de savane sur de grandes surfaces (**Figure 6**). Les riverains appellent ces étendues de végétation arbustive les « champs naturels » (*campos da natureza*), parce qu'il s'agit d'un espace qui n'a pas été

déboisé. Cette configuration est une aubaine car y installer les pâtures ne demande pas de travail. Par ailleurs, ce sont des terres peu prisées pour l'agriculture itinérante sur brûlis telle qu'elle est pratiquée localement, car une terre productive nécessite un couvert forestier originel.

Les récits sur les trajectoires des familles actuelles des villages de terre ferme de la zone-tampon (Urucureá, Caruci, Lago da Praia, Sta Luzia, Arimum) ainsi que d'autres situées à l'extrémité de l'interfluve Tapajós-Arapiuns, comme par exemple Vila Franca ou Vila Anã, retracent ces migrations, souvent liées à des alliances matrimoniales qui ont permis une double résidence à certaines familles d'éleveurs originaires de la *várzea*. Ainsi, le commandant du bateau de ligne *Pereira Neto* raconte volontiers qu'il vient d'une grande famille d'éleveurs originaire du canal du Jari (*várzea* d'Arapixuna) dont une partie des descendants – parmi lesquels son père – a pris femme dans les villages de Vila Franca et Anã. Cette configuration matrimoniale permettait des arrangements socio-économiques, comme stocker le bétail sur la terre ferme de ces villages pendant la crue et dans les grasses pâtures du Jari lors de l'étiage (**Figure 11**).

Figure 11: flux hommes/bétail de la várzea à la terre ferme

Source : Google earth

Dans des lieux moins densément peuplés, comme c'est le cas de la rive gauche de l'Arapiuns (la rive droite l'était davantage en raison de la mission jésuite implantée à Vila

Franca depuis le XVIIIe siècle), les éleveurs ont mis à profit la proximité de la terre ferme pour s'installer en double résidence, avec des prairies d'été (dans la *várzea* du Lago Grande) et des prés d'hiver (dans la savane inter-fluviale de l'Arapiuns). Pour passer d'un endroit à l'autre, il suffisait de faire emprunter aux animaux un sentier, ce qui évitait les pertes liées à la traversée à la nage nécessaire lors de la transhumance (**Figure 11**). Ainsi, de nombreuses unités résidentielles de la *várzea* régressent en terre ferme pendant la saison des pluies, sans transaction financière, en prenant appui sur des relations de parenté, d'alliance, voire de compérage, grâce au système de la « société » (un nombre défini d'animaux appartient à moitié égale à l'agriculteur de terre ferme qui l'accueille et à l'éleveur de *várzea*). De cette façon, certaines familles de la terre ferme se sont aujourd'hui lancées dans l'élevage, en répartissant les coûts avec un associé originaire de la *várzea*. Posséder quelques têtes de bétail est considéré comme une sorte de « livret d'épargne ».

- <u>Echanges de produits, complémentarité et identités contrastives</u>

Dans les représentations véhiculées aussi bien par les récits des riverains que par les écrits ethnographiques (Denevan, 1996 ; Lacombe, 1997 ; Canto, 2007 ; Folhes, 2010), la várzea et la terre ferme sont présentées comme deux systèmes *complémentaires*, fondés d'abord sur les échanges économiques de denrées. C'est ainsi que le poisson du Lago Grande et ses produits dérivés (farine de poisson, etc.) sont *échangés* contre la farine de manioc de l'Arapiuns et ses produits dérivés (tapioca, galettes, etc.). Les tenants du déterminisme écologique ont vu dans cette complémentarité un *phénomène adaptatif* (Meggers, 1954, 1971, 1985) auquel je ne peux souscrire. Ces échanges sont en effet intégrés à des représentations locales où l'identité régionale est mise en scène de manière contrastive, aussi bien sur le plan économique que symbolique.

Ainsi, les échanges entre la *várzea* et la terre ferme (de denrées, de services, d'habitat etc.) s'inscrivent dans des relations d'alliance ou de compérage et dépassent le champ économique, comme le rappelle l'anecdote suivante. Un homme de 53 ans, marié et résidant dans le village de Caruci, me racontait que sa grand-tante organisait, dans les années 1950, une fête sous les manguiers, en l'honneur de Nossa Senhora do Carmo, à l'emplacement de l'actuelle Vila Anã. A l'époque, l'organisateur de la fête devait fournir gratuitement les victuailles aux convives et il se faisait aider financièrement par quatre « juges » (*juízes*) et des « intendants » (*mordomos*) qui s'étaient portés volontaires (Galvão, 1953, 1955).

> « Chaque juge donnait un bœuf. Les gens du Jari faisaient des promesses [votives à la sainte]. […] Les *fazendeiros*, les éleveurs du Jari, lorsqu'ils faisaient des promesses, donnaient aussi un bœuf. Avec les bœufs des [quatre] juges, ça en faisait sept, huit. Alors on ne les tuait pas tous ».

Les éleveurs de la *várzea* et les agriculteurs de la terre ferme réalisent ensemble une festivité religieuse aux fonctions génésiques, pouvant être lue comme un rite de fertilité agraire et de reproduction (Stoll, 2014a) ; ensemble donc, mais pourtant bien séparés (les éleveurs sont ceux qui *donnent* le bétail, les agriculteurs ceux qui se cotisent pour l'acheter), comme si les deux univers s'entremêlaient le temps d'un rituel pour mieux affirmer leurs différences.

La définition d'une identité régionale contrastive

La façon dont la géographie locale est vécue, modelée et décrite par ses habitants suggère, davantage qu'un système adaptatif, un modèle classificatoire, où les balises topographiques participent à forger des balises identitaires. Le contraste *várzea* / terre ferme constitue une mise en perspective de l'autre, et permet ainsi d'élaborer une identité régionale qui a été modelée par un processus historique complexe (chap. 2) et un milieu physique spécifique (évanescent et mobile). Cet environnement, construit au cours de trajectoires particulières par l'accumulation d'expériences sensorielles individuelles, est intégré dans le mode d'existence des riverains, et s'inscrit dans des trames topographiques, historiques et généalogiques sur lesquelles sont ancrés des réseaux d'interconnaissance sans cesse réactualisés.

Dès lors, l'identité contrastive est exprimée par des balises spatiales, économiques, toponymiques et phénotypiques. Elles décrivent une classification autochtone du paysage et de ses habitants et expriment un sentiment d'appartenance partagé à un sous-ensemble localisé (« enfants de l'Arapiuns », « enfants du Tapajós », « Lago Grande »), au sein d'une population régionale qui a largement conscience d'être le fruit d'un métissage historique.

- <u>Les repères spatiaux : Lago Grande (*várzea*) *versus* Arapiuns (terre ferme)</u>

Lorsque j'ai commencé mon travail de terrain, j'étais surprise d'entendre les habitants de l'Arapiuns faire une claire distinction entre « l'Arapiuns » et « le Lago Grande », malgré leur proximité immédiate. Une autre façon de parler consistait à désigner le Lago Grande par

« la *várzea* » et l'Arapiuns par « la terre ferme », tout en sachant que pour les villages du bas-Arapiuns, la route Translago faisait office de frontière[17].

Au fur et à mesure que les problématiques surgissaient, je pris conscience de l'importance que revêtait pour les riverains cette division spatiale. La présence de familles d'éleveurs le long de l'Arapiuns (depuis des temps anciens) était questionnée dans le cadre de conflits liés aux ressources et aux conflits de voisinage : l'invasion régulière des essarts des cultivateurs par le bétail des éleveurs était ainsi une forte source de tensions. Des accords verbaux avaient même été passés, lors de réunions organisées à Santarém, par des organisations de soutien aux petits producteurs ruraux : la terre des éleveurs se situait au nord de la Translago, celle des agriculteurs au sud (côté Arapiuns). De cette division découlèrent également des accords verbaux sur les limites du périmètre administratif des villages, prenant encore la route comme une frontière moderne pour délimiter les nouvelles « communautés » (sans que cela ne modifiât l'occupation réelle des terrains de part et d'autre de l'axe routier ; cf. chap. 3 et 12). Désormais, lorsque le bétail saccage les jardins, il est sommairement abattu et consommé par la partie lésée[18].

Les savanes inter-fluviales sont ainsi considérées comme localisées du côté du Lago Grande, au-delà de la Translago, même si force est de constater qu'elles s'étendent également au-deçà. La forêt serait donc plutôt localisée au sud, du côté de l'Arapiuns, idée qui fait écho à la division des activités économiques.

- Les jalons économiques : éleveurs *versus* agriculteurs

La répartition des activités économiques est également pensée comme structurante du paysage local. Ainsi, les habitants du Lago Grande (de la *várzea*) sont réputés pour être plutôt éleveurs de bétail et/ou pêcheurs professionnels – c'est-à-dire propriétaires de bateaux équipés de frigorifiques (ou à défaut de thermos avec des glaçons) qui leur permettent de stocker puis de commercialiser le poisson au marché de Santarém – tandis que ceux de l'Arapiuns (de la terre ferme) seraient des agriculteurs familiaux spécialisés dans la production de farine de manioc (en 2012, la farine était vendue à R$1,5 au marché de Santarém, soit un prix très faible en comparaison des heures de travail que cela nécessite pour la produire). Cette distinction est particulièrement pertinente dans la zone tampon ou l'interfluve est très mince ; elle l'est sans doute moins à mesure que la distance entre les deux pôles s'allonge.

[17] Au-delà de Vila Brasil, l'interfluve est large et la route colle aux villages situés au nord. Cette limite n'est sans doute plus pertinente. Rien ne dit que la différenciation Arapiuns/Lago Grande revête la même importance.

[18] Depuis que certaines familles d'agriculteurs participent au mouvement indigène, ce type de plainte est porté devant le MPF (bien que les querelles de voisinage de la sorte ne relèvent pas de la juridiction de cette institution).

Il est souvent entendu qu'être du Lago Grande offre d'une certaine façon un meilleur train de vie que lorsque l'on est originaire de l'Arapiuns. Et à première vue[19], les constructions des habitations – en briques et en bois dans le premier cas et en bois et palmes dans le second – semblent le confirmer. Mais d'autres facteurs entrent en ligne de compte, comme les liens de clientélisme et les relations politiciennes avec les propriétaires des usines de briques localisées à Vila Socorro, dans le Lago Grande.

Evidemment, tout le monde sait que la pêche professionnelle dans l'Arapiuns n'offrirait aucun profit, mais rien n'empêcherait un riverain de la terre ferme de monter son entreprise de pêche dans le Lago Grande, surtout dans la zone-tampon. Une partie importante de ces différences relève donc ici de l'idéologie. D'ailleurs, dans la pratique, des riverains de l'Arapiuns possèdent de petits élevages bovins (à Arimum, le plus grand cheptel compte 120 animaux) et les familles du Lago Grande qui ont des terres cultivent du manioc dans leurs jardins (parfois au-deçà de la Translago), cet aliment étant à la base de l'alimentation des uns et des autres. Mais dans les deux cas, il ne s'agit pas d'une activité économique pensée comme principale, et il existe en effet des circuits où les transactions sont pensées comme un échange : poisson du Lago Grande contre farine de manioc de l'Arapiuns. Mes observations montrent que ces opérations sont souvent réalisées au sein de circuits d'échange préexistants (parents, compères, etc.), comme ceux qui se pratiquent au sein d'un même village, ou qu'elles peuvent pallier, à certaines périodes de l'année, un manque ponctuel (de farine, de poisson), ou qu'elles concernent alors des produits dérivés (farine de poisson, tapioca, galette de manioc) dont la confection est chronophage et n'est réalisée que lorsqu'il s'agit de l'activité économique principale de la maisonnée.

Cette dichotomie est relayée par les instances qui représentent les riverains. Traditionnellement, on associe les agriculteurs de la terre ferme au STTR de Santarém et les pêcheurs de la *várzea* du Lago Grande à la Colonie de pêche Z20 (O'Dwyer, 2005: 217). Mais ici encore, si l'on regarde les pratiques, la plupart des familles du Lago Grande sont associées aux deux institutions syndicales (souvent le mari est affilié à Z20 et son épouse au STTR). Dans l'Arapiuns, de nombreuses familles sont également affiliées au syndicat des pêcheurs, même si elles ne vivent pas à proprement parler de la pêche.

[19] Il ne s'agit pas d'une règle générale : dans les plus gros villages de l'Arapiuns, comme Vila Brasil, les maisons sont souvent en briques; le long de la rive droite de l'Arapiuns, où se trouve une Resex, la plupart des riverains ont reçu des maisons en briques par l'Etat; dans le Lago Grande les familles les plus humbles sont logées dans des maisons en palmes.

- Les caractères phénotypiques : « grands Blancs » *versus* « pauvres Noirs »

L'ordonnancement de l'espace et des activités s'accompagne d'une classification des individus. Lorsque les riverains du bas-Arapiuns parlent d'eux-mêmes, de leurs ascendants ou de leurs voisins, ils les désignent systématiquement par leur lieu de naissance (« ma grand-mère était du Lago Grande, de Vila Socorro ») et par leurs caractéristiques phénotypiques (« c'était une grande femme à la peau bien lisse »).

Dans les récits, les « gens du Lago Grande » sont présentés comme « grands », « Blancs » et « blonds » (*grandão, brancão, loiro*) ; ils sont pensés comme « descendants de Portugais ». A l'inverse, les « gens de l'Arapiuns » sont décrits comme « petits », « noirs » (*baixinhos, pretos*) et sont dépeints comme porteurs de traits phénotypiques « grossiers » (*grosseiro*) ou comme des gens qui ont un comportement gauche, ce qui peut faire écho à une origine indienne aussi bien qu'africaine : les lèvres retroussées, la parole « tordue », ou « laide » (avec un fort accent), etc. La transmission intergénérationnelle de ces caractéristiques phénotypo-comportementales est systématiquement associée à un fluide corporel : le sang (« avoir du sang d'Indien »). Le sang est à son tour intrinsèquement lié au territoire natal, où sont enterrés, le placenta et le cordon ombilical du nouveau-né (chap. 4 et 5). Les traits phénotypiques, associés à la *várzea* ou à la terre ferme (et à une activité), sont corrélés à une filiation réputée biologique transmise par le sang et ancrée spatialement. Ceci règle l'épineuse question des origines mixtes, puisque le riverain peut choisir de qui, son père ou sa mère, il a hérité son phénotype, en fonction de qui lui a transmis la terre.

Voici le type de récit spontané que l'on obtient lorsque l'on interroge un riverain sur ses origines familiales et sa trajectoire individuelle :

> « Manoel […] aussi était un homme très grand … genre … un grand vieillard, à la peau bien propre … tu vois … donc moi, je ne sais pas d'où ils venaient, ces gens [je me pose la question].
> – Votre grand-père aussi était comme ça ?
> – Oui. Il avait … les cheveux raides … comme ça … blonds. Ça pouvait venir … disons … d'un Portugais. Déjà, de mon côté, je veux dire, celui de ma mère, c'est de l'Indien pur sang. Ma grand-mère, […] ses lèvres sont vraiment retroussées … purement indien … la tronche grossière ».
>
> (Homme marié, 72 ans, riverain du bas-Arapiuns).

> « Je n'ai jamais découvert l'origine de ces gens. D'où ils sont partis, comment ils ont fait pour se mettre dans ces lieux. Parce qu'il y avait des personnes à la peau bien propre.

> Regardez ce Manoel Lopes, il était maigrichon, comme ça, environ 1,60 mètres, et les lèvres retroussées, et la peau rosâtre (*roxa*) ».
>
> (Homme marié, 72 ans, riverain du bas-Arapiuns).

> « Ma grand-mère, je crois qu'elle était *quilombola*[20], parce qu'elle était bien brûlée, bien brune, presque sombre ». (Homme marié, 73 ans, activiste indigène).

Dans ces témoignages, transparaît la conscience du narrateur d'être le fruit d'un métissage. Dans le premier cas, le riverain se dit descendant d'un métis : de Portugais, d'un côté et d'Indienne pur sang, de l'autre ; mais il s'identifie à son côté maternel (en effet il demeure jusqu'à aujourd'hui sur la terre qu'elle lui a léguée), sans pour autant revendiquer d'identité ethnique spécifique. Dans le second, le narrateur s'identifie comme Indigène (il fut à la tête du mouvement indigène au début des années 2000) tout en mettant l'accent, en des termes militants, sur l'origine africaine de sa grand-mère. Ces discours alternent entre un registre péjoratif (les traits grossiers) et affectueux.

Le premier témoignage présente une apparente confusion entre les attributs renvoyant à l'africanité (c'est-à-dire, pour la région aux descendants d'esclaves) et à l'indianité (les habitants originels). Il met l'accent sur un écart différentiel qui existerait entre le grand-père d'origine portugaise, réputé être « blond » et avoir la peau « bien propre », et la grand-mère dont l'origine est présentée comme « indienne pur-sang », et dont les qualités sont exprimées non pas en terme de couleur mais plutôt sur un registre moral. Ainsi, l'Indienne au « pur sang » a des traits « grossiers » évoquant le phénotype africain (les grosses lèvres) ; tandis que le descendant métis d'un portugais a la peau « bien propre » (à défaut d'être parfaitement blanche). A mon sens, ce type de déclaration atteste que pour les gens de l'Arapiuns, leurs ascendants, Noirs et/ou Indiens, sont considérés comme occupant une position inférieure analogue sur une échelle de valeurs. Pour cette raison, ils partagent des qualités intrinsèques parfois évoquées affectueusement mais au moyen d'un vocabulaire dépréciatif. Dans les deux cas, c'est l'écart et sa relativité par rapport aux Blancs ou aux métis descendants de Portugais – c'est-à-dire aux gens du Lago Grande – qui sont pointés. Pour ces raisons, être Noir, dans l'Arapiuns ne renvoie pas nécessairement aux Noirs mais à une position sociale relativement inférieure, à une origine modeste, peut-être fruit d'une ascendance indienne voire africaine (descendant d'esclave) en contraste à celle de leurs proches voisins de la várzea.

[20] Catégorie juridique qui désigne les descendants d'esclaves Noirs marrons.

En Amazonie, où le phénotype des gens est extrêmement bigarré, principalement fruit des vicissitudes de l'histoire (chap. 2), il n'est pas rare qu'au sein d'une même famille chacun des enfants affiche une couleur différente sur une palette allant du brun clair au brun foncé. Cette diversité est souvent mise en avant de manière positive – notamment en ville – avec des surnoms affectueux (« *neguinho/a* », « *meu nego/a* », « *meu preto/a* ») même si, comme le montre Valentin (2001) dans des villages aux alentours de Belém, la connotation donnée à cette diversité de phénotype est souvent ambivalente. Dans les communautés de l'Arapiuns, il est encore très fréquent de surnommer affectueusement « *Preto* » ou « *Preta* » les plus foncés de ses enfants, et ce sans connotation péjorative. Néanmoins, dans d'autres situations, le caractère péjoratif revient en force, et ceci aussi bien pour l'origine africaine que pour l'origine indienne. Cette ambivalence transparaît lorsque, comme dans l'exemple ci-dessus, les riverains mobilisent des registres implicites de mémoire (sur la construction des mémoires locales à partir de ce qui est occulté, voir Losonczy, 2004 : 589) dans les représentations qu'ils se font d'eux-mêmes.

Dans l'Arapiuns, l'histoire de la colonisation brutale est aussi celle du métissage dont les populations actuelles ont conscience d'être issues. Ainsi, dans les récits, presque toutes les familles possèdent parmi leurs aïeuls, une arrière-grand-mère indigène « attrapée au lasso » puis domptée. La différenciation de couleur et de pouvoir économique entre les gens du Lago Grande et ceux de l'Arapiuns est ainsi pensée comme sexuelle. Les habitants de l'Arapiuns s'identifient à des figures féminines qui ont été domptées par les Blancs. Cet argument explique pourquoi au sein de la zone tampon, la pénétration des éleveurs est toujours pensée comme à sens unique : de la *várzea* vers la terre ferme.

***

Perceptions de soi et d'autrui : émergence d'une identité contrastive

Les marqueurs présentés dans ce chapitre manifestent l'idée selon laquelle les gens de l'Arapiuns se définissent non pas au moyens de traits diacritiques spécifiques, mais plutôt par des différences construites en opposition à ceux de leurs voisins proches. Ainsi, ce seraient des écarts différentiels davantage que des qualités intrinsèques qui caractériseraient la condition identitaire des gens de l'Arapiuns. Il s'agirait, en somme d'identités contrastives, forgées dans le creuset de l'histoire coloniale puis postcoloniale.

Cette diversité identitaire proposée pour des populations régionales aussi proches (géographiquement, généalogiquement, etc.) vient en quelque sorte soutenir l'argument selon

lequel la figure du *caboclo* – dans laquelle sont englobées les populations du Lago Grande comme de l'Arapiuns – n'est pas descriptive (Lima, 1999; Nugent, 1993; Valentin, 2001) et ne parviendrait pas à définir les riverains auxquels nous avons à faire. Pour cette raison, j'utiliserai le terme « riverain » (*ribeirinho*) pour m'y référer, car il reflète davantage une façon d'être dans le temps (Harris, 2006) et de vivre dans un environnement spécifique (Ingold, 2000), marqué par une certaine évanescence.

La condition de zone-tampon et d'axe circulatoire entre la *várzea* et la terre ferme de l'espace où se déroule cette étude explique que le façonnage d'une altérité soit réalisé avec un soin redoublé. Cette idéologie s'inscrit certes dans une réalité géographique, mais surtout dans une perspective historique sur le long cours. Nous allons voir dans le chapitre suivant sur quelles dynamiques d'occupation de la région de Santarém s'inscrivent les conceptions actuelles de l'identité régionale.

Chapitre 2

Historique de l'occupation régionale

Lago Grande, Arapixuna, Arapiuns

En se promenant dans un village riverain de la région de Santarém, les habitants montrent volontiers au visiteur curieux des vestiges archéologiques qu'ils ont récemment trouvés dans leurs essarts. On pourrait presque dire que ces tessons de poterie affleurent et qu'il suffit de se pencher pour qu'apparaisse l'une ou l'autre figure zoomorphe. Voilà comment, après avoir entendu dire que des gamins de la ville de Santarém jouaient avec de vieilles poteries nommées « *caretas* », le célèbre archéologue Curt Nimuendajú, de passage dans la région en 1922, initia des fouilles dans la ville, puis dans les environs (Nimuendajú, 1935, 1952; Stenborg et al, 2012). Entre 1923 et 1926, il découvrit 65 sites archéologiques répartis dans le quartier « Aldeia » de Santarém, à Alter-do-Chão et Samaúma, à Arapixuna, dans le Lago Grande, dans la *várzea située* entre l'embouchure du Lago Grande et Arapixuna, et le long de l'Arapiuns (Nimuendajú, 1952 : 9-11). Selon lui, ces sites avaient abrité des villages indiens de culture Tapajós, à l'époque précolombienne.

Source : Stenborg *et al*, 2012 : 237.

D'autres excavations suivirent, dans le bas-Amazone, mettant en évidence les magnifiques céramiques *tapajônicas*. On sait aujourd'hui que l'emplacement actuel de la ville de Santarém a abrité l'épicentre de la société *tapajônica*, notamment dans le quartier *Aldeia* et le long du port fluvial (Nimuendajú, 1952 ; Gomes, 2011 ; Stenborg et al, 2012 ; Schaan, 2012). Elle aurait connu une forte expansion démographique vers la fin de l'époque précolombienne, accompagnée d'une sédentarisation et de la formation de « terres noires » (*terras pretas*). Il s'agissait d'une société horticole, organisée en chefferies complexes à plusieurs niveaux (Roosevelt, 1993), ce que confirment les témoignages laissés par les premiers chroniqueurs, notamment le religieux Gaspar de Carvajal, qui accompagnait, en 1542, la première expédition (commandée par l'espagnol Francisco Orellana) à atteindre l'embouchure du Tapajós. Les explorateurs de la période suivante (XVIIe siècle) confirment ce récit (Acuña, 1641 ; Bettendorff, 1661 ; Heriarte, 1662, etc., cf. liste annexe B) et relatent la présence d'une sorte de confédération de cinq ethnies (Tapajó, Marautú, Caguaná, Urucurú, Arapiyú) qui cohabitent pacifiquement dans un même espace régional, sous le commandement spirituel d'une princesse « de sang » prénommée Cunhã Moaçara (« femme noble » en nheengatu, donc ce n'est pas un nom propre) (Bettendorff, 1671: 263r; Arenz, 2010: 31) et d'un chef de guerre, Nurandaluguaburabara ou Chipayo[21] (Carvajal, 1542: 150; Santos, 1974: 15).

Figure 12: Céramiques tapajônicas

Figura 3 – Pottery from the Santarém area. From Nimuendajú (2004). Photo by Ferenc Schwetz.

Source : Stenborg *et al*, 2012 : 231.

L'appropriation de l'Amazonie par les Portugais a été relativement tardive par rapport au début de la colonisation du Brésil. Elle a été principalement motivée par l'intérêt d'autres

[21] « Ichipayo », selon le manuscrit de l'Académie Royale d'Histoire d'Espagne ; « Nurandaluguaburabara » selon celui de la Bibliothèque Nationale de Madrid (il existe deux copies du manuscrit écrit par Carvajal).

puissances européennes pour la région (Loureiro, 1982: 99) : les Français étaient présents à São Luis do Maranhão depuis 1594 (France équinoxiale) ; les Hollandais avaient pénétré dans l'Amazone dès 1599 et commencé la construction des forteresses d'Orange et Nassau dans le Xingu et d'établissements commerciaux à Mariocai (Gurupá) et Mondaituba (Monte Alegre) (Loureiro, 1982) ; les Anglais cherchaient l'Eldorado depuis 1594 et avaient construit trois places armées : le Fort Torrego dans l'île de Tocojus (Santana) et les Forts North et Cumaú (à Macapá). Ils furent expulsés d'Amazonie par les Portugais dans les années 1620 (Loureiro, 1982). Ceux-ci se lancèrent alors dans une série d'expéditions de découverte et d'appropriation de l'Amazone depuis Belém, fondée dans son estuaire (cf. annexe B). Ces incursions visaient à accaparer les ressources susceptibles d'être exploitées par la couronne portugaise, comme les épices, les essences de bois précieuses et la capture (sous diverses modalités) d'Indiens qui seraient réduits en esclavage (Farage, 1991 ; Freire, 1991 ; Chambouleyron, 2010). Des épisodes sordides sont narrés au sujet de razzias chez les Tapajó dans Acuña (1641), Nimuendajú (1952) et Reis (1979). Dans le sillage des conquistadors, les missionnaires catholiques installaient des « réductions »[22] où seraient catéchisés les groupes indiens venus s'y installer « pacifiquement », suite à une persuasion « non-violente », c'est-à-dire lorsque la pression était telle que leur survie en dépendait.

L'intérêt du Portugal pour l'Etat du Maranhão (qui englobait le Pará) découlait du statut de frontière de la région ainsi que de la pauvreté qui la caractérisait et qui justifiait une intervention vigoureuse et incessante de la Couronne pour peupler, développer l'économie, le commerce et assurer la reproduction de la force de travail (Chambouleyron, 2006, 2010). Jusqu'à la première moitié du XVIIe siècle, l'occupation portugaise de l'Amazonie est ponctuelle et consiste avant tout à poser les bornes du territoire national et à expérimenter la production de quelques cultigènes : le sucre par exemple fait l'objet d'expériences réalisées dans des *engenhos* et localisées dans la capitainerie du Maranhão, le long des rivières Mearim, Itapecuru, Munim, et dans celle de Tapuitapera, Caeté, Cametá et Belém ; la culture du tabac en revanche s'avère infructueuse (Chambouleyron, 2010). La seconde moitié du XVIIe et le début du XVIIIe sont marqués par l'arrivée des jésuites en Amazonie (1653) et l'expansion de la culture du cacao, de l'élevage bovin et de la collecte des épices. Pendant près d'un siècle, militaires, religieux et civils (Portugais, néo-Brésiliens, Indiens et métis)

[22] "En Amérique du sud, village indien constitué par initiative de la couronne pour faciliter la sédentarisation et l'évangélisation des indigènes" (Larousse).

vont contribuer à l'occupation des territoires intérieurs de l'Amazonie et à la fixation de petites zones de peuplement qui seraient érigées par la suite en *Vilas* (Chambouleyron, 2010).

2.1 Ère jésuite et expansion économique de Santarém

1653-1757 : Présence jésuite et formation des missions du bas-Tapajós

C'est l'argument humaniste de la nécessité de christianiser les Indiens qui va servir pour la pénétration des jésuites en Amazonie. Des missions sont formées systématiquement le long de l'Amazone et de ses principaux affluents, sous l'impulsion du jésuite Antônio Vieira, père supérieur de la mission du Maranhão. À l'emplacement de l'actuelle ville de Santarém, le révérend João Felipe Bettendorff fonde la mission Nossa Senhora da Conceição des Indiens Tapajó, en 1661. Ses habitants, les Tapajó et d'autres ethnies alliées, sont décrits comme anthropophages, pratiquant l'endo-cannibalisme et l'adoration d'« idoles » (sept ancêtres momifiés et cinq pierres zoomorphes[23]) (Bettendorff, 2010). On sait aujourd'hui, grâce à la transcription d'une lettre[24] (ARSI, Bras. 9, XXXVII, 259r-267v) envoyée par Bettendorff à Rome en 1671, que c'est de cette période que date l'alliance politique entre les Indiens Arapium et les Tapajó. La Princesse Moaçara aurait réalisé ce rapprochement sur les conseils du prêtre (qui lui fournit l'alcool nécessaire pour les tractations) pour renforcer son pouvoir, suite à la fronde d'un autre groupe indien vassal.

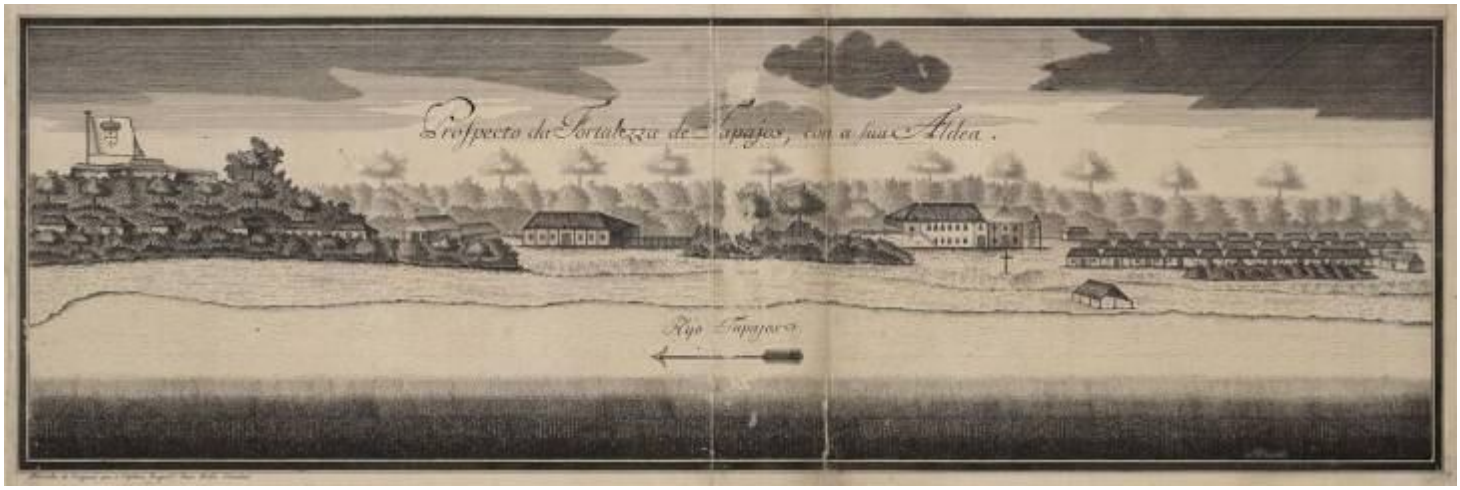
La mission des Tapajós est décrite comme la plus nombreuse de toute la région. Les missionnaires qui s'y succèdent[25] pratiqueront régulièrement de nouvelles « descentes » (négociations réalisées par les religieux et présentées comme « non-violentes ») auprès des nombreux groupes d'Indiens qui peuplent la région. A partir de ce point d'ancrage, un petit noyau de peuplement de colons portugais va se former, notamment grâce à la main d'œuvre indigène qui est répartie dans les travaux contre un salaire mensuel modique de deux unités (2,2 mètres) d'étoffe en coton (Freire, 1991: 47).

La mission des Tapajó connaîtra une brève période de décadence entre 1685 et 1695 (deuxième expulsion des jésuites du Pará suite à la révolte de Beckman[26]) pendant le gouvernement laïque, puis par faute de prêtres. Cette période (années 1690) coïncide avec la

[23] Les momies seront brûlées et les pierres jetées dans le fleuve par le missionnaire Antônio Pereira vers 1680.
[24] J'exprime toute ma gratitude à Karl Arenz, qui a traduit la lettre et m'en a généreusement transmis une copie.
[25] Manuel Pires, Gaspar Misch, Antônio Pereira, João Maria Gorzoni, Manoel Rabello, Luís Álvares, Annibal, Mazzonali, Sebastião Fusco, Júlio Pereira, Manoel Ferreira, João Daniel, Domingos Antônio (Bettendorff, 2010; Santos, 1971)
[26] Révolte organisée par les colons en 1984 pour protester contre le monopole du commerce par les jésuites.

construction de forteresses dans le bas-Amazone, à Gurupá, Pauxi [Óbidos] et Tapajós [Santarém]. Elles étaient construites à côté d'une mission d'Indiens de façon à bénéficier d'un réservoir de main d'œuvre gratuite. La *forteresse du Tapajós* (1697) fut construite par un civil (Francisco da Motta Falcão, puis son fils Manoel da Motta Siqueira achèvera les travaux et en assurera le commandement), à la demande du Gouverneur. Dès lors, les colons commencèrent à peupler la région.

Figure 13: La Forteresse et la mission du Tapajós (par J. A. Schwebel)



Source : Schwebel, 1756 : 17.

Avec le retour des jésuites, la première moitié du XVIIIe siècle est l'une des époques les plus prospères de la mission. Les Indiens sont très nombreux et les missionnaires commencent à évoquer la création d'autres réductions le long du bas-Tapajós de façon à y déverser le trop plein d'Indiens, désormais en compétition directe pour l'accès aux terres fertiles et la production agricole locale avec les colons déjà bien implantés. C'est ainsi que des villages annexes sont fondés (autour de 1722) par le missionnaire Manoel Rabello à « Iburari » ou « Borari » (actuellement Alter-do-Chão), Cumarú et Arapium (actuellement Vila Franca), et São José dos Maitapú (actuellement Pinhel) (Bettendorff, 2009; Noronha, 1768; São José, 1847 ; Loureiro, 1982: 32, 54). En 1730, les missions Tapajó, Borari, Cumarú et Arapium comptaient respectivement 793, 235, 166 et 1 069 Indiens (Leite, 1943 et Muniz, 1916 cités par Arnaud, 1989: 214-5). Presque 15 ans plus tard (1737), le père José Lópes fonde la mission Santo Inácio de Loyola (actuellement Boim), suite au déplacement pour raison sanitaire de la mission des Tupinambarana (anciennement localisée entre la rivière Parintin et le Madeira) sur la rive gauche du bas-Tapajós. A la même époque, une partie des Indiens de la mission du Tapajós est transférée dans le village Borari, qui devient alors autonome, sous le nom de mission Nossa Senhora da Purificação dos Borari. Le panorama des réductions

jésuites du bas-Tapajós est désormais établi (**Figure 14**). Le monopole de la main-d'œuvre indigène par les religieux entretient le mécontentement des colons. Encore peu nombreux au pied de la Forteresse, ils jouxtent la mission peuplée et prospère (Daniel, 2004).

Le révérend João Daniel (2004) nous a laissé un témoignage sur la vie dans la mission des Arapium, où il était religieux en ce milieu de XVIIIe siècle. La mission Nossa Senhora da Conceição dos Arapiuns (Vila Franca) était, avec celle de Santo Inácio (Boim), la plus peuplée de la région, avec plus de 1200 habitants en comptant Aldeia Nova de Cumarú, un village indigène voisin qui dépendait de la mission. Par la suite, ces deux peuplements furent unis sous le nom de Cumarú. Il s'agissait d'une mission pluriethnique. Le père Manoel Rabello y aurait d'ailleurs transféré ce qu'il restait des Indiens Tapajó et Urucucú, qui cessèrent à cette période d'exister en tant qu'ethnie distincte. Se succèderont à la coordination du lieu les jésuites Manoel Rabello (1723), José de Gama (1725), Felipe de Borja (1730), Júlio Pereira (1732-41 puis 1751-56), Luiz Alvares (17550-1757, depuis la mission des Tapajós) et João Daniel (entre 1751 et 1757). Malgré l'évangélisation forcée, les Indiens sont dépeints par le missionnaire comme conservant des pratiques autochtones comme l'anthropophagie rituelle, les célébrations de la nouvelle lune, les rites de passage éprouvants (classes d'âge, menstruation, couvade). Les éléments catholiques introduits par les missionnaires, comme la *fête du Sairé* (Daniel, 2004; São José, 1847: 106), semblent cohabiter avec les conceptions cosmogoniques locales qui, déjà à cette époque, sont peuplées d'entités sylvestres – « curupira » – et subaquatiques – des « apparitions » sortant de la rivière (Daniel, 2004 ; Acuña, 1994: 150) –, et se perpétuent sous une forme similaire pendant les périodes suivantes (Spix et Martius, 1824: 94 ; chap. 5).

Expansion de la culture du cacao et de l'élevage bovin pendant l'ère jésuite

La période jésuite en Amazonie a une importance notable dans le développement économique de la région. On trouvait alors dans le bas-Amazone les plus grandes plantations de cacao, notamment dans les districts de Pauxi (Óbidos), Tapajós (Santarém), Cumarú (Vila Franca), Parintins, Juruti, Nhamundá (Faró) et Uruá-Tapera (Oriximiná) (Loureiro, 1982). La valeur à l'exportation de ce produit a en effet décollé à partir de 1730 (Chambouleyron, 2010: 168). Dans le district de Vila Franca, alors mission des Indiens Arapium, les jésuites possédaient une grande plantation de cacao. Elle était localisée dans la *várzea*, au nord du Lago Grande (alors appelé Lago Grande das Campinas c'est-à-dire « grand lac des prairies »), en amont du lieu-dit Paricatuba (**Figure 14**). Ils possédaient également une réserve de pêche

dans le Lago Grande. Les missions abritaient en outre les plus grandes *fazendas* d'élevage de la région (Loureiro, 1982), une activité particulièrement bien adaptée à l'écosystème de *várzea*. Cette opulence irritait les colons qui se sentaient lésés.

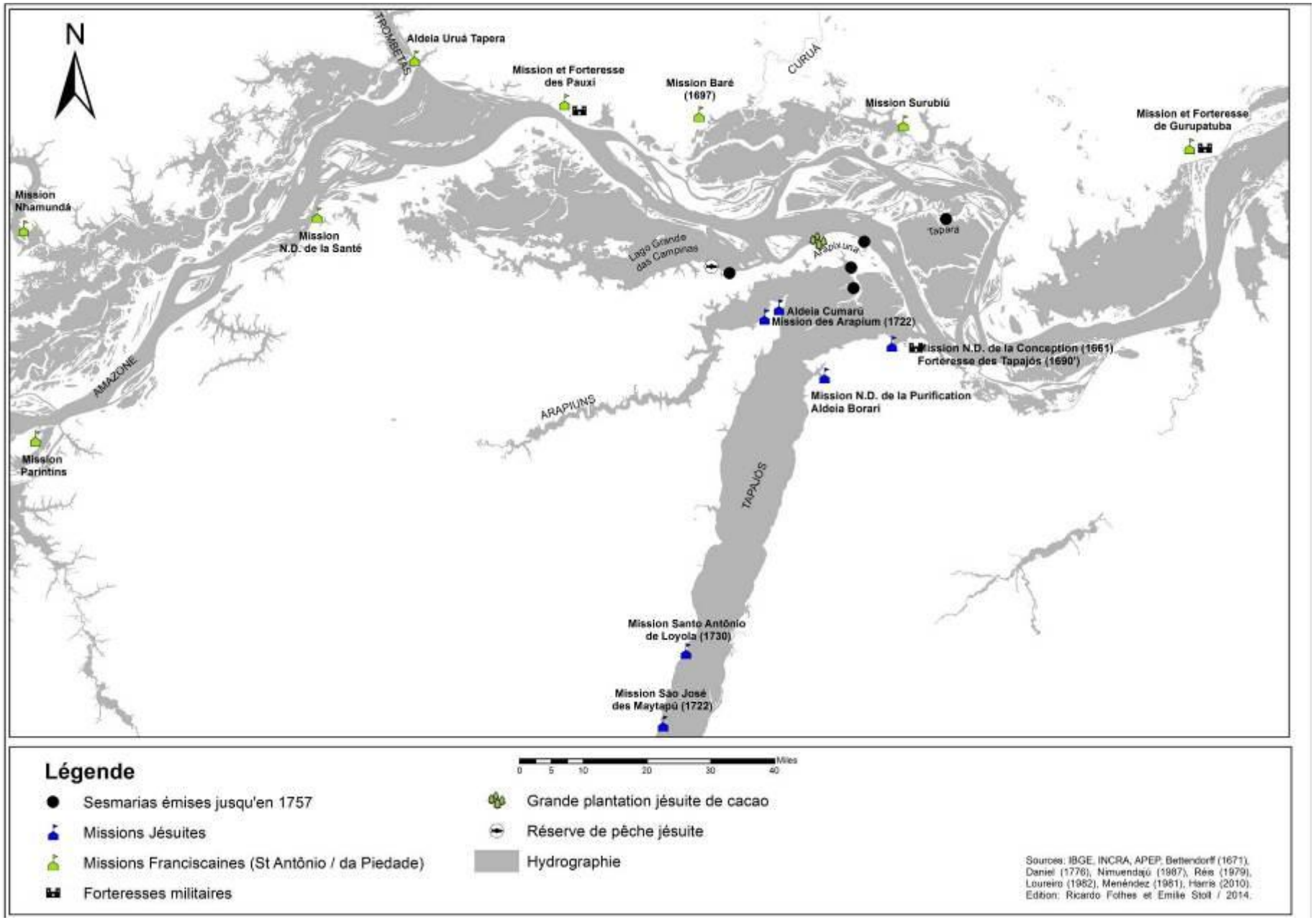
La distribution des sesmarias aux colons

Afin d'encourager l'exploitation des terres par les nouveaux occupants (l'effort colonial était alors considéré comme un investissement commercial), l'institut juridique de la *sesmaria*, préexistant au Portugal, fut transposé dans la Colonie. Il s'agissait d'une distribution gratuite des terres par le roi du Portugal aux colons ayant les ressources suffisantes pour les mettre en valeur. La condition pour recevoir une terre et conserver des droits sur celle-ci était donc son exploitation économique. En principe, les terres oisives retourneraient à leur propriétaire « originel » – la couronne – et pourraient être réattribuées à d'autres prétendants.

Dans la région de Santarém, alors forteresse du Tapajós, les premières *sesmarias* furent octroyées au XVIIIe siècle à deux frères, João Caetano de Souza e Silva (en 1746) et Lourenço Xavier de Souza (en 1747), dans la *várzea* d'Arapixuna, pour y planter du cacao (APEP; Harris, 2010: 85 et suiv. annexe C; **Figure 14**). A cette époque, l'octroi d'une *sesmaria* impliquait le paiement d'un impôt indexé sur la terre et pouvait mesurer tout au plus trois léguas de long sur une de large (la légua représente une mesure variable pouvant aller de 2 à 6 kilomètres environ). La concession initialement octroyée par le Gouverneur de la province devait être, dans un second temps, confirmée par le roi du Portugal. Rares étaient les bénéficiaires de *sesmarias* – les *sesmeiros* – à suivre la procédure dans son intégralité; la plupart s'établissaient de fait sur des terres sans chercher à régulariser leur situation et tenaient pour titre de propriété légitime la lettre d'octroi de *sesmaria* initiale, souvent rédigée par le capitaine de la forteresse (Silva, 2009).

Dans les années 1750, trois autres *sesmarias* furent octroyées à des notables locaux. En 1751, Manoel João Baptista reçut une terre de 2 x ¼ léguas à l'Est du Lago Grande das Campinas, sur la rive droite, à un endroit où le lac communique avec l'Arapiuns par un petit canal (*furo dos Arapiuns* ou *igarapé Pucá*). Cette *sesmaria* fut confirmée par le roi (APEP). La famille Baptista peut être considérée comme une des oligarchies de la région de Santarém : Manoel João Baptista fut conseiller municipal (*vereador*) de la Vila de Santarém de 1762 à 1763 (APEP; Santos, 1974: 119; Reis, 1979: 69 ; Dutra, 2009: 12-13; Harris, 2010: 88).

Figure 14: Occupation régionale pendant la période jésuite (1661-1757)



Une autre *sesmaria* sera octroyée à cette même famille dans le Lago Grande das Campinas (en 1803). En 1752, Manoel Corrêa Picanço reçut une *sesmaria* dans la *várzea* d'Aritapera. Cet homme fut également conseiller municipal dans la première administration de la Vila de Santarém (en 1759), puis occupa la fonction de maire de la ville (en 1760). La troisième *sesmaria*, localisée à Arapixuna (Harris, 2010: 88), et octroyée en 1755, est celle de Joaquim da Costa Pereira, qui fut également conseiller municipal en 1760 et en 1769 (**Figure 15**).

Jusqu'au milieu du XVIIIe siècle, quatre *sesmarias* avaient été timidement octroyées aux familles Souza e Silva, Baptista, Corrêa Picanço et Costa. Elles sont à l'origine de la formation de puissantes oligarchies locales dont les effets sont visibles jusqu'à nos jours. Sans doute, la formation assez tardive du peuplement de Santarém par les colons explique le peu de terres distribuées sous l'ère jésuite. Par ailleurs, il est intéressant de noter que ces *sesmarias* avaient pour l'époque une taille relativement modeste (entre une et deux léguas au carré, c'est-à-dire de 2 à 12 km²). Ceci doit être mis en relation avec la configuration territoriale de la *várzea*, à l'espace restreint et changeant (chap. 1). C'est surtout à partir de la période suivante – le Directoire des Indiens – que la privatisation du foncier par l'octroi de *sesmarias* va s'intensifier. Enfin, il est important de garder à l'esprit que de nombreuses familles (sans doute la majorité) avaient installé leurs plantations sans requérir de titre foncier légal. Ces occupants sont désignés par le terme de *posseiros*, que l'on peut traduire par « possesseurs », c'est-à-dire « occupants non-propriétaires » ou encore « usufruitiers ».

2.2 Le Directoire des Indiens (1755-1778)

Réorganisation administrative du territoire et consolidation du peuplement

Le quasi-monopole des organisations religieuses sur les produits d'exportation attisait le mécontentement des colons. Leur prestige était tel, à la fin du XVIIe siècle, qu'en plus du pouvoir temporel sur les missions, les ordres religieux obtinrent le partage territorial de l'Amazonie[27], comme dans d'autres pays où ils étaient implantés. Cet Etat dans l'Etat finit par s'attirer les foudres de la couronne portugaise : les jésuites furent finalement expulsés de l'ensemble des colonies portugaises en 1757.

L'effort d'exploitation économique de l'Amazonie fut alors poursuivi et intensifié grâce à une politique volontariste menée depuis le Portugal par le marquis de Pombal, Secrétaire

[27] La lettre royale du 19 mars 1693 attribue aux jésuites la partie méridionale de l'Amazone ; aux capucins de la Piété, Gurupá et la rive gauche de l'Amazone (du Trombetas à l'Urubu); aux capucins de Saint Antoine, le Cabo Norte, les rivières Jari et Paru ; aux carmélites, le Rio Negro et le Solimões ; aux mercédaires, la rivière Urubu.

d'Etat de Joseph Ier de Portugal, effort relayé dans la colonie par son frère, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, Gouverneur de l'Etat du Grão-Pará e Maranhão entre 1751 et 1759 (Chambouleyron, 2010). Cette période se caractérise par l'augmentation de la production au moyen d'une politique agricole offensive et le monopole de la Compagnie de Commerce ; l'importation d'esclaves africains allait résoudre la carence en main-d'œuvre, tout en permettant d'intégrer les Indiens à la société coloniale (Freire, 1991 ; Chambouleyron, 2010).

Des mesures pour la réorganisation administrative de l'Amazonie furent prises à travers la loi du « Directoire des Indiens » (1757), destinée à les intégrer au monde « civilisé », en les libérant de l'esclavage et en les acculturant grâce à des mesures comme la prohibition de l'usage du nheengatu, l'encouragement des mariages mixtes, etc. Sécularisées, les missions furent transformées en « Vilas » (unité administrative), rebaptisées avec des noms issus de la nomenclature portugaise. Pour chaque nouvelle Vila, une paroisse était créée. C'est ainsi qu'en 1758 la mission N. Sra da Conceição dos Tapajó devint Vila de Santarém et paroisse Nsa Sra da Conceição. Les autres missions du bas-Tapajós furent également rebaptisées :

Ancienne mission jésuite	**Vila (1758)**	**Paroisse (1758)**
Mission Nsa Sra da Conceição dos Tapajó	Vila de Santarém	Nsa Sra da Conceição
Mission Nsa Sra da Asunção dos Arapium	Vila Franca	Nsa Sra da Asunção
Mission Nsa Sra da Purificação dos Borari	Vila Alter do Chão	Nsa Sra da Purificação
Mission Santo Inácio de Loyola	Vila Boim	Sto Inácio de Loyola
Mission São José dos Maitapú	Lugar Pinhel	Sto Inácio (annexe)

Suite à l'expulsion des jésuites, leurs biens (missions, plantations, réserves de pêche, *fazendas*) furent annexés au patrimoine de la couronne, et administrés par les *Directeurs* des Vilas issus de l'élite portugaise locale (Harris, 2009). Ceux-ci avaient la charge de répartir la main-d'œuvre indigène des anciennes missions (Santarém, Vila Franca, Alter do Chão, Pinhel et Boim) entre les colons (APEP, 1759) et les investissements de la couronne, comme la réserve de pêche royale (Daniel, 2004 ; APEP, 1772) localisée à Itacomini, dans le Lago Grande – désormais rebaptisé Lago Grande « da Franca », en référence à la nouvelle Vila Franca (ancienne mission des Arapium) – et la plantation de cacao royale (APEP, 1791).

La distribution des terres sous forme de *sesmarias* dans la région connut une légère hausse pendant le Directoire, qui alla en s'intensifiant lors de la période suivante. En l'espace

de vingt ans, neuf *sesmarias* furent distribuées (**Figure 15**), principalement dans la *várzea* du Lago Grande da Franca (3), d'Ituqui (2) et autour de Monte Alegre, Alenquer et Curuá (4) (Harris, 2010 ; cf. Annexe C). Les bénéficiaires étaient les principales familles de notables, c'est-à-dire Ayres Pereira (Alenquer), Pereira (Santarém), Corrêa Picanço (Lago Grande da Franca, Curuá), Pimentel (Alenquer), Rabello (Ituqui), Marinho (Alenquer), Gonçalves (Santarém). Le peuplement des Vilas par les Portugais et les néo-Brésiliens du bas-Amazone se consolide à cette période (Freire, 1991 ; Chambouleyron, 2010), également marquée par l'essor de la culture du cacao, soutenu par l'implantation de la Compagnie de Commerce du Grão-Pará et Maranhão et l'introduction d'un nombre limité d'esclaves africains. En 1778, la famille Corrêa Picanço, la plus riche de la région, était propriétaire de 39 esclaves, dans ses plantations au nord du Lago Grande (Harris, 2010).

Le règlement du Directoire des Indiens prévoyait la libération des Indiens captifs des missions et des mesures étaient destinées à les amener progressivement à s'intégrer à la société en tant que travailleurs ruraux : l'alphabétisation, l'octroi de terres, les mariages mixtes furent en principe encouragés. Dans les faits, les Indiens furent durement exploités durant toute cette période (Galvão, 1976 : 11). Les documents disponibles aux archives publiques de l'Etat du Pará (APEP ; Meira, 1993) font état des allées et venues de canoës chargés d'Indiens en état de semi-servitude entre Vila Franca et les autres Vilas d'Indiens du bas-Tapajós. Sous la conduite du *cabo das canoas*, les Indiens y étaient utilisés pour travailler au service du roi et des colons dans les plantations de cacao, la fabrique de farine de manioc, la collecte des épices, la pêche, la navigation et sur des chantiers de construction. Petite anecdote : en avril 1788 (APEP), le naturaliste Alexandre Rodrigues Ferreira faisait escale à Santarém d'où il embarqua des Indiens de Vila Franca pour la poursuite de son expédition scientifique en direction du Mato Grosso.

Des recherches récentes (Silva, 2006) menées sur les Vilas d'Indiens du Ceará Grande montrent que, si la période du Directoire est synonyme d'exploitation intensive de la main-d'œuvre indigène, elle constitue également un espace de négociation fondamental pour la reconfiguration sociale et l'élaboration ethnique de cette société métisse en devenir. Les nouvelles institutions (conseil municipal, tribunal de paix, etc.) offraient aux habitants un code de sociabilité dans lequel les Indiens étaient aussi insérés et grâce auquel ils pouvaient interagir avec les autres groupes sociaux. Ainsi, un Indien pouvait envoyer une réclamation à des personnalités hiérarchiquement élevées et faire valoir ses droits. Leur insertion effective dans ce squelette institutionnel rendait possible les négociations et avait permis à leurs

représentants (les « Principaux », des membres choisis parmi eux pour les encadrer) de jouir d'une certaine marge de manœuvre vis-à-vis du directeur de la Vila (membre de l'édile portugaise). L'idée de « *negociated settlements* » va dans le même sens :

> Les habitants indiens des Vilas du Directoire n'étaient pas de simples victimes de l'oppression portugaise, mais des acteurs lors d'évènements, de conflits, et de changements pendant la période coloniale. (Sommer, 2005: 315, trad. libre).

Ainsi, les Indiens avaient une certaine liberté de choix quant à la distribution de leur main-d'œuvre par la médiation de leurs représentants. Les Principaux obtenaient en retour certains privilèges, comme l'accès à certaines fonctions (Sommer, 2005 ; Silva, 2006 ; Harris, 2010).

2.3 La période transitoire : de la pré à la post-Cabanagem

Années 1790 à 1830: Période post-Pombal et pré-Cabanagem :
Expansion économique, assise portugaise et éclosion de tensions sociales

Après l'administration de Pombal, les années 1790 furent marquées par un certain nombre de mesures économiques et sociales libérales. Le nouveau gouverneur du Pará, Francisco de Souza Coutinho (1790-1803) et le nouveau monarque, la Reine Marie Ière de Portugal (dite « La Folle »), souhaitaient développer les exportations de la colonie. Pour encourager la culture du cacao, le gouvernement misa sur la disponibilité de main-d'œuvre et de terres cultivables. Des esclaves africains furent importés en plus grand nombre et des *sesmarias* distribuées. L'ambition civilisatrice du gouvernement visait par ailleurs à intégrer les Indiens à la société nationale. L'idée était de les émanciper et de les transformer en petits agriculteurs sédentaires au moyen de leur participation dans un « corps de travailleurs ».

Cette période, faisant suite au Directoire, va façonner les contours de la société amazonienne moderne, c'est-à-dire une *classe rurale semi-autonome et mobile*, formée des Blancs pauvres, de métis et d'Indiens détribalisés – appelés *tapuios* –, spécialisée dans la production de produits extractivistes et jouant un rôle actif dans l'économie régionale (Cleary, 1998 : 113-4 ; Harris, 2000, 2010). Le *Tapuio* est un *Indien détribalisé d'interface*, qui a perdu une grande partie de sa culture d'origine et qui est perçu comme vivant en marge du monde des Blancs (Veríssimo, 1887 ; Moreira Neto, 1988). Cet Indien générique est dénigré par les Blancs qui le considèrent comme un sauvage, tout comme par les Indiens « de la forêt » qui le dénomment *canicarú*, c'est-à-dire « personne habillée, civilisée », « Indien des

Vilas », voire « traître, celui qui est passé à l'ennemi »[28] (Stradelli cité par Moreira Neto, 1988: 53; Noronha, 1768; Martius, 1824). Cette définition relationnelle préfigure la catégorie des *caboclos*, qui prendra forme au XIXe siècle. Les Vilas d'Indiens reflètent dans leur organisation spatiale la ségrégation existante entre les deux groupes sociaux qui l'habitent (*tapuios* et « Blancs »). Elles sont, en général, constituées d'un centre-ville, où vivent les Portugais et néo-Brésiliens, et d'un quartier périphérique, à l'emplacement de l'ancienne mission religieuse (le village indien « *aldeia* »), où vivent les *tapuios* et autres populations pauvres non-esclavagées (**Figure 13**). Jusqu'au début du XIXe siècle, les *tapuios* représentent la majeure partie de la population des Vilas et de la zone rurale alentour, où se trouvent les fermes d'élevage, les plantations de cacao, les réserves de pêche, les établissements de collecte d'épices, de transport fluvial etc. (Moreira Neto, 1988 : 15).

- <u>1790 – 1821 : le cycle du cacao</u>

De 1790 à 1821, la production du cacao fut encouragée par l'octroi de terres et la baisse du prix des esclaves africains en Amazonie (Harris, 2010 : 134). Les exportations augmentèrent de façon significative dès l800 et environ 4 000 esclaves (Harris, 2010 : 49) furent introduits dans la région de Santarém et Óbidos, dont la *várzea* se retrouva quadrillée par les plantations de cacao, et qu'on surnomma le « couloir du cacao » (**Figure 15**).

A la fin du XVIIIe siècle, deux types d'organisation domestique coexistaient à Santarém : la « famille paysanne » qui comptait sur la main-d'œuvre domestique, et la « plantation » qui fonctionnait avec une main-d'œuvre esclave (Harris, 2010 : 77). D'après Harris (2010), il n'y avait pas toujours un grand écart de condition entre les deux types d'organisation (ce que l'auteur appelle « *class flatness* »): une plantation avec peu d'esclaves était tout aussi modeste qu'une famille agricole qui n'en possédait pas. Ceci explique sans doute pourquoi certains maîtres d'esclaves étaient trop pauvres pour posséder une *sesmaria*, tandis que certains *sesmeiros* ne possédaient pas d'esclaves qui étaient très chers lorsque la main-d'œuvre familiale suffisait.

Pendant le cycle du cacao, la distribution des *sesmarias* s'accéléra fortement dans le périmètre Faró-Óbidos-Santarém-Alenquer (Annexe C ; **Figure 15**). Dans un premier temps, avec l'avènement du nouveau monarque (années 1780), 13 *sesmarias* furent octroyées (en 17 ans). Puis, après l'extinction du Directoire des Indiens (en 1798) et jusqu'à la proclamation de

[28] Les chroniqueurs mentionnent que cette dénomination péjorative se fait par opposition à celle de *iapiruará* qui désigne « l'Indien de l'amont de la rivière, des intérieurs, de la forêt » (Noronha, 1768 ; Martius, 1824).

l'Indépendance du Brésil (en 1822), 22 autres *sesmarias* furent distribuées, soit une par an en moyenne (**Figure 15**). L'octroi des *sesmarias* était justifié par *l'exploitation préalable* d'une terre ou sa *projection* permise par la disponibilité de *main-d'œuvre* (esclave)[29]. Les plantations de cacao (Arapixuna et Amazone) et l'élevage bovin (Lago Grande da Franca) étaient les activités économiques les plus mentionnées.

La fin de cette période est marquée par l'Indépendance du Brésil (en 1822) et par l'arrêt des *sesmarias,* les dernières ayant été distribuées en 1821.

- Synthèse sur la distribution des *sesmarias* dans la région

L'essor de cycles économiques agricoles explique que les zones inondables de *várzea* aient été les plus prisées pour l'emplacement de leurs terres par les notables du district de Santarém. Les premières *sesmarias* furent octroyées pendant l'ère jésuite et le Directoire (1661-1778), alors que débutait le cycle du cacao : elles sont principalement localisées dans la *várzea* d'Arapixuna et d'Aritapera. Lors des périodes suivantes (entre 1790 et 1800), elles furent accordées dans la *várzea* du Lago Grande et d'Ituqui – des zones proches de la terre ferme, mieux adaptées pour l'élevage bovin qui s'intensifiait. Finalement, très peu de titres de *sesmarias* connus sont localisés sur la terre ferme, deux se trouvent dans le bas-Tapajós (Harris, 2010: 88) et aucune le long de l'Arapiuns. En revanche, il est possible (cela reste à vérifier) que les *sesmarias* localisées à l'Est du Lago Grande da Franca, aient été transversales et donc contiguës à l'Arapiuns, étant donné les surfaces enregistrées et les terres réellement disponibles à cette hauteur du Lago Grande, où l'interfluve est très mince.

Sur l'ensemble de la période coloniale (1746-1821), près de 47 lettres de concession de *sesmarias* ont été rédigées puis distribuées au compte-goutte par les gouverneurs successifs du Grão-Pará pour la région de Santarém (incluant dans le périmètre Faró, Óbidos, Vila Franca et Monte Alegre). La plupart des bénéficiaires étaient des militaires ou des personnalités occupant des positions hiérarchiques élevées dans l'administration locale (Santos, 1974 ; Reis, 1979 ; Chambouleyron, 2010 ; Harris, 2010 : 26). A Santarém, on retrouve les noms de ces oligarchies locales au pouvoir jusqu'au XXe siècle.

De nombreux exploitants ne possédaient pas de *sesmaria* en raison du coût considérable que représentaient les démarches administratives (Silva, 2009). Déjà à l'époque coloniale, une

[29] Chaque maître ne possédait que quelques esclaves. Dans un cas, un individu en possédait une cinquantaine (Harris, 2010 : 49). En 1827, on comptait 2 095 esclaves à Santarém, 1 295 à Óbidos et 291 à Monte Alegre (APEP, 1828 *apud* Harris, 2010: 59).

forme d'occupation de la terre concurrente à la *sesmaria* se consolidait, à savoir la *posse*, c'est-à-dire l'occupation usufruitière sans titre foncier. Eleveurs et planteurs occupaient la terre sans toujours s'embarrasser de procédures administratives qui leur ouvriraient légitimement un droit sur les terres qu'ils cultivaient. Or, comme l'objectif de la couronne était justement la valorisation économique, la loi de la Bonne Raison (1769) vint légitimer ce type d'occupation, reconnaissant et légitimant la *posse* (Silva, 2009). Un exemple figure dans la lettre de *sesmaria* remise en 1804 à José Joaquim Pereira do Lago au sujet d'un terrain à Ituqui : afin de définir son terrain, l'intéressé prend pour limite la plantation da cacao d'un certain João Mathias de Barros, dans la *várzea* d'Ituqui (annexe C). Or, il n'existe aux archives aucun document relatif à un *sesmeiro* portant ce nom : il l'occupait donc de façon informelle. La coexistence de ces deux modes d'appropriation foncière – la *sesmaria* et la *posse* – n'était pas sans créer de conflits, notamment quant aux limites des terrains revendiqués (Silva, 2009).

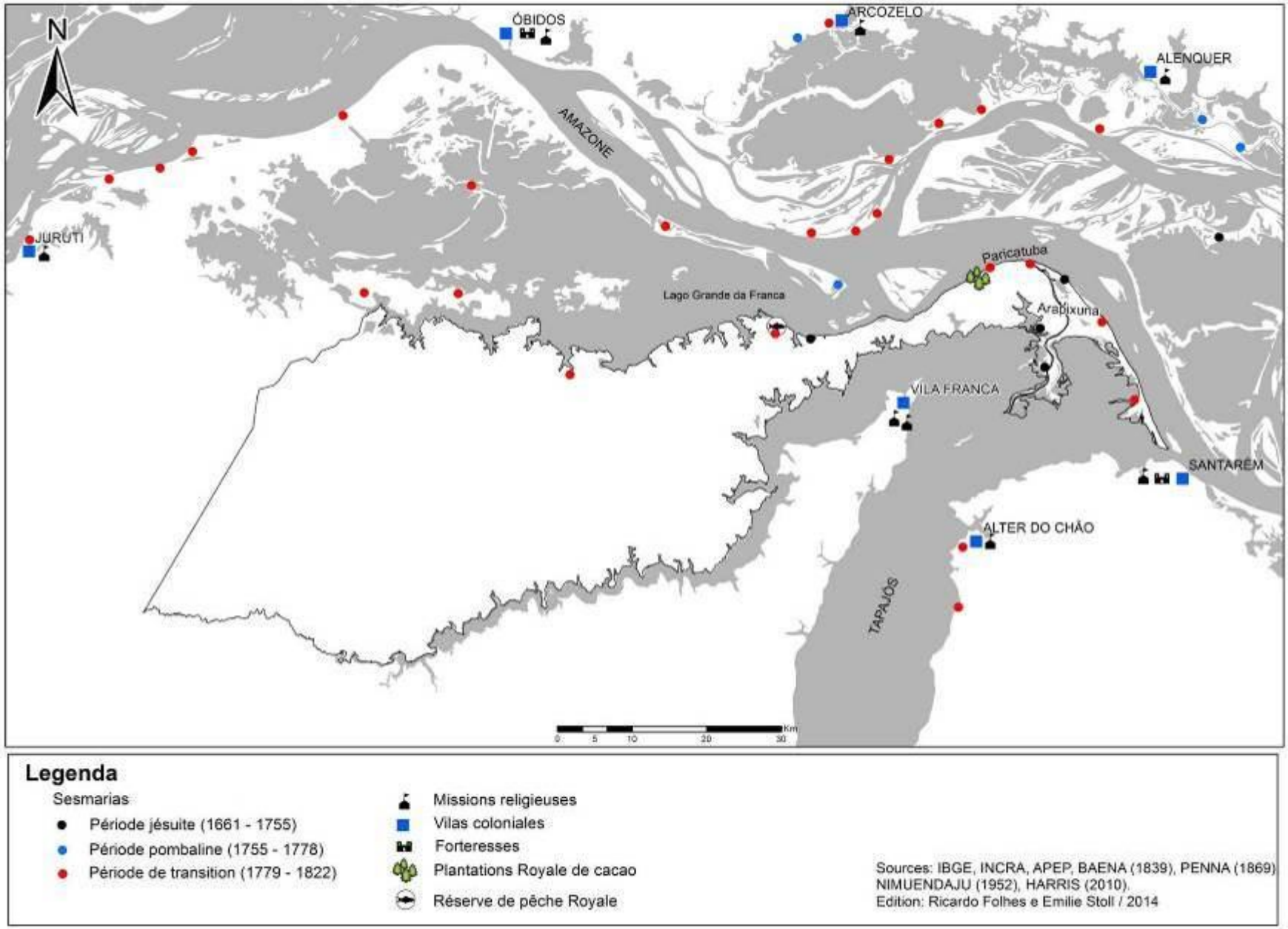
- <u>Emancipation des Indiens et sentiment de révolte</u>

En 1798, le Directoire des Indiens fut officiellement aboli, suite à une demande du Gouverneur du Pará, Francisco de Souza Coutinho, qui fit valoir que les directeurs des Vilas exploitaient les Indiens de façon despotique. A Vila Franca, par exemple, le directeur en poste en 1790 était Antônio José Malcher[30]. Il fut mis à pied suite à la découverte d'un détournement de marchandises. Le Gouverneur nomma alors José Cavalcante de Albuquerque[31] pour le remplacer (Harris, 2010). Un nouveau schéma fut donc pensé, dont le but était toujours l'intégration des Indiens à la classe populaire rurale au moyen de la suppression des législations spécifiques ou discriminantes. Tout fut fait de façon à effacer la distinction de ce groupe social, en le soumettant au même régime que le reste de la population. Ainsi, il était prévu que les Indiens des Vilas deviennent progressivement des hommes libres. La condition de leur émancipation était d'être mariés et de posséder une terre, un établissement propre ou une occupation fixe (c'est-à-dire de travailler pour un patron connu). Avant d'y parvenir, ils étaient enrôlés, ainsi que tous les hommes libres célibataires et non-propriétaires (métis et Blancs), pour une période de six mois dans des « corps de travailleurs » (Moreira Neto, 1988 ; Freire, 1991 ; Harris, 2010).

[30] Malcher était un militaire arrivé en Amazonie après avoir émigré de Mazagão en Afrique. Sa sœur, Anna Micaela Malcher, *sesmeira,* était mariée à un *sesmeiro* d'Alenquer, producteur de cacao et propriétaire d'esclaves (Harris, 2010: 81). L'un des fils de Malcher (Félix Antônio Clemente Malcher) a pris part aux côtés des insurgés pendant les conflits de la Cabanagem.

[31] José Cavalcante possédait deux *sesmarias* (une à Óbidos et l'autre dans le Lago Grande da Franca), il était planteur de cacao et possédait 12 esclaves. A partir de 1818, il occupa des fonctions administratives à Óbidos (Harris, 2010).

Figure 15: Occupation régionale Lago Grande et Arapiuns pendant la période coloniale (1661-1821)



Ce dispositif rompait avec le système antérieur du Directoire, fondé sur la mobilité de la main-d'œuvre. A Vila Franca, où la population était majoritairement indienne, les « travailleurs » étaient répartis entre les *fazendas* privées, la plantation de cacao royale (qui employait une trentaine de femmes [Harris, 2010]) et la réserve de pêche royale (entre 120 et 150 hommes). Les administrateurs provenaient du district d'Óbidos (Harris, 2010 : 160). D'après Harris (2010 : 162), Vila Franca était celle qui comptait le moins d'esclaves de toute la région et qui était parmi les plus peuplée (principalement d'Indiens). Les conflits sociaux autour de la main-d'œuvre étaient nombreux et ceci se traduisait, à la fin de la période coloniale, par de nombreux actes d'insoumission.

Sous prétexte de supprimer l'ingérence de l'empire dans les affaires indiennes, l'ensemble des biens collectifs destinés aux Indiens des Vilas, comme les terres publiques des *aldeias* (villages indiens), furent vendus aux enchères et les recettes intégrées au trésor de la Province. En théorie, n'importe qui pouvait les acquérir, mais sans ressource financière, les populations les plus pauvres (notamment indiennes) qui les exploitaient jusqu'alors en furent dessaisies au profit des descendants de Portugais. Ces populations furent contraintes de s'enfoncer davantage à l'intérieur des terres[32] (Moreira Neto, 1988: 30 ; Harris, 2010: 110).

Avec la diminution du nombre d'Indiens dans les Vilas et la perte des règles de représentativité des populations indiennes, le pouvoir politique des Principaux fut rapidement érodé au profit des familles de planteurs, organisées en réseaux intrafamiliaux (voir à ce sujet l'excellente analyse de M. Harris, 2010). A Santarém, c'est pendant cette période que les Indiens disparurent du conseil municipal au profit de quelques familles de notables – Lobo, Gama, Malcher, Souza e Silva, Ayres, Picanço, Marinho, Faria, Printes, Rabello, Pimentel, Baptista, Bentes, Tavares – qui monopolisaient les terres (*sesmarias* et *posses*) et les postes hiérarchiques élevés dans l'administration régionale (à Santarém, Óbidos, Alenquer, Monte Alegre et Faró) : membres des conseils municipaux, administrateurs civils, militaires et juges. Harris (2010: 87) montre combien le maintien au pouvoir de ces familles a été fort depuis l'époque du Directoire jusqu'au milieu du XIXe siècle. Dans les agglomérations de moindre importance, comme Vila Franca, Alter do Chão ou Boim, les Indiens, pourtant analphabètes mais qui constituaient la plus grande partie (si ce n'est la totalité) de la population (Spix et Martius, 1824), continuèrent à occuper des places stratégiques dans les conseils municipaux jusqu'aux années 1830 (Harris, 2010: 47, 112). De manière générale, à l'aube du XIXe, les Indiens avaient perdu la plupart des responsabilités administratives acquises lors de la période

[32] A Alter do Chão, les Indiens occupèrent les terres pendant 11 ans, pour éviter leur vente (Harris, 2010 : 114).

précédente. Cet ensemble de facteurs participa à faire naître un sentiment de mécontentement et de révolte dans les couches les plus défavorisées de la population, ce qui mènera aux insurrections de la Cabanagem (en 1832).

Le métissage et la forte mobilité géographique avaient brouillé une partie des différences entre classes et ethnicités qui avaient marqué les XVIIe et XVIIIe siècles (Harris, 2010). A l'aube du XIXe siècle, les *tapuios* adoptèrent donc des stratégies diverses : dans le bas-Tapajós (Aveiros, Boim, Pinhel, Alter do Chão), un grand nombre s'enrôla dans le corps de milice (Harris, 2010: 119), comme une stratégie pour accumuler un petit pécule ou gagner du prestige (Cleary, 1998) ; certains s'établirent au service des familles de planteurs et d'éleveurs, principalement dans la *várzea*; d'autres, enfin, prirent le large, se dispersant le long de l'Arapiuns et du Tapajós, sur des terres jusqu'alors peu prisées par l'élite, établissant de petits peuplements et venant ainsi grossir, comme sans doute l'avaient fait de nombreux blancs pauvres, métis et esclaves affranchis, le nombre des *posseiros* tout en restant en marge de la dynamique d'occupation et d'exploitation économique de la région jusqu'ici principalement tributaire du cycle du cacao. C'est pendant les premières décennies du XIXe siècle que se structure l'occupation territoriale régionale et la nomenclature toponymique telles que nous les connaissons aujourd'hui.

1832-1841 : La Cabanagem dans l'Arapiuns

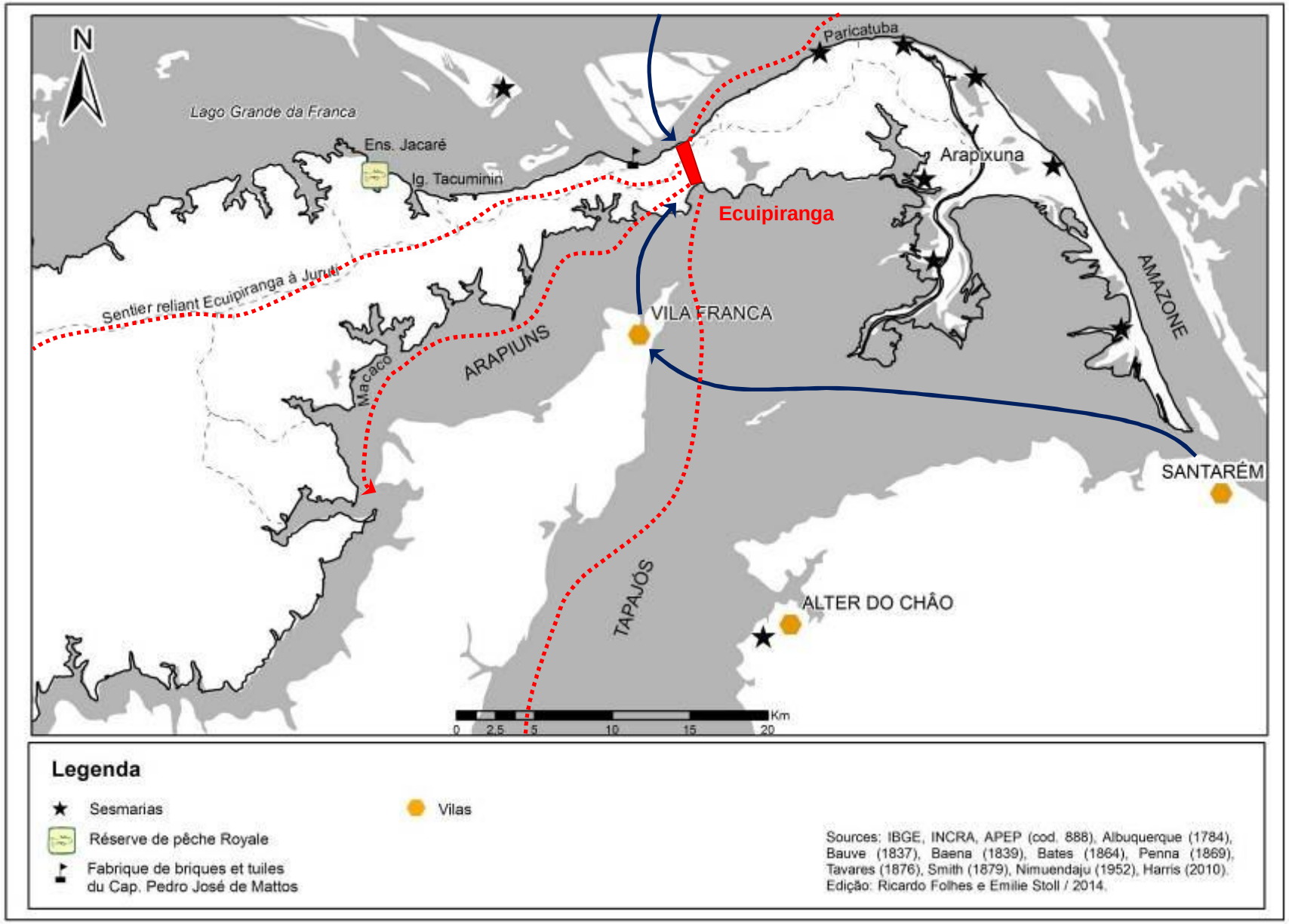
Avec l'indépendance du Brésil (1822), des insurrections éclatèrent dans plusieurs provinces du pays. Dans le Pará, cette période de troubles est connue comme « la Cabanagem ». La morosité économique liée au déclin du cycle du cacao dès les années 1820 et le mécontentement croissant des masses populaires résultant des réformes socio-économiques de l'ère précédente (création des « corps de travailleurs », pression foncière, exclusion des Indiens et des populations pauvres des sphères politiques des Vilas) favorisèrent la cristallisation des germes de la rébellion sur l'annonce de l'adhésion du Pará au nouvel empire du Brésil, dirigé par Dom Pedro I (Harris, 2010). Alors que la rébellion avait, à ses débuts, été dirigée par une partie de l'élite régionale – blanche, esclavagiste mais principalement brésilienne (non-portugaise), comme la famille Malcher de Monte Alegre – elle fut rapidement perçue comme un conflit racial, un soulèvement de *gente de cor* (Moreira Neto, 1988 ; Cleary, 1998). Cette perception permit de rendre visible une population pourtant majoritaire, indienne et détribalisée (les fameux *tapuios*), alors que la population amazonienne était en cours de formation en tant que groupe social (Cleary, 1998).

Dans la région de Santarém, les insurrections commencèrent en 1832. L'Arapiuns a été l'un des bastions des révoltés. Le lieu-dit Ecuipiranga (**Figure 16**) devint un poste avancé des rebelles, sans doute le plus important du bas-Amazone. L'endroit était stratégique : la place forte comportait une tour de guet face à la baie où se jettent l'Arapiuns et le Tapajós, et d'où il était possible de voir les navires en provenance de Santarém ; ainsi qu'un poste de guet du côté du Lago Grande da Franca, c'est-à-dire au bord de l'Amazone, d'où il était possible d'observer les flottilles en provenance d'Óbidos. En cas d'assaut, il était aisé aux *cabanos* (insurgés) de se disperser à travers le couvert forestier inter-fluvial, en direction de Juruti. Ecuipiranga a ainsi résisté aux assauts des forces légalistes jusqu'à sa pulvérisation, en 1837, c'est-à-dire au bout de quatre ans de combat (Reis, 1979 ; Santos, 1974 ; Barriga, 2007, Harris, 2010). Vila Franca en revanche, localisée de l'autre côté de la rivière, à la hauteur de Ecuipiranga, fut une base des fédérés (APEP). D'après Barriga (2007: 30), la « forteresse » d'Ecuipiranga bénéficiait du soutien d'autres foyers de résistance, localisés de façon à former un « cordon défensif » (à Luzia, São Vincente, Lago do Viado [actuel Lago Central], Curuá, Paricatuba...).

Les combats particulièrement sanglants de la Cabanagem ont laissé des traces profondes dans la mémoire des habitants de la région. Aujourd'hui encore, les récits de fuites à travers la forêt des habitants des berges de l'Arapiuns et du Lago Grande sont mobilisés parfois pour expliquer la genèse d'un peuplement. Il se dit par exemple que la famille Guimarães[33] – dont l'origine remonterait à une union entre un Portugais et une indienne – établie dans le périmètre de Vila Franca et Vila Anã (où cette famille est très présente), aurait fui les combats de la Cabanagem en remontant la rivière jusqu'au Mentai où elle se serait établie. Les descendants sont aujourd'hui répartis entre ces deux localités (Mentai et Vila Anã) ainsi que de l'autre côté de l'interfluve, le long du Lago Grande, à Araci et dans les villages voisins. De nombreuses histoires circulent, insistant sur la cruauté sanguinaire des *cabanos* auxquels les populations locales ne s'identifient pas. Par une inversion historique, l'or que les riches Portugais étaient supposés avoir enterré dans leur fuite est devenu « l'or enchanté des *cabanos* », que certains élus peuvent déterrer après une épreuve rituelle périlleuse. Ce conflit constitue une balise mémorielle qui est activée dans de nombreux contextes d'énonciation.

[33] Les Guimarães sont une famille de notables influents à Santarém. Le baron de Santarém est le fils d'Antônio Guimarães Pinto, *sesmeiro* dans la *várzea* d'Ituqui. L'histoire du Portugais marié à une indienne est donc plausible, reste à définir la date réelle de la fuite vers l'amont de la rivière.

Figure 16: Conflits de la Cabanagem dans l'Arapiuns et le Lago Grande (1832-1837)



Ainsi, plutôt qu'un dépeuplement massif de la région, il paraît plus probable que les populations se soient retirées des villages situés au bord de la rivière pour s'enfoncer davantage à l'intérieur des terres, hypothèse également soutenue par Ioris (2009: 227) pour qui il s'agit d'une « ré-intériorisation des populations indigènes ». Il n'est pas rare que les riverains du Lago Grande (O 'Dwyer, 2005: 254) ou de l'Arapiuns (Ioris, 2009: 227 ; chap. 3) affirment que l'origine de leur peuplement remonte à la Cabanagem, voire que le nom du lieu évoque des évènements liés à ce conflit (comme c'est le cas d'Ajamuri : communauté d'Ajamuri, 1989 ; O'Dwyer, 2005: 254). Dans la région de Santarém, les conflits de la Cabanagem prirent fin en avril 1841, avec l'amnistie signée dans le village de Luzeia (haut-Tapajós), laissant un paysage désolé pendant une dizaine d'années (Cleary, 1998). La paix fut accompagnée de mesures drastiques destinées à assurer la permanence de l'élite blanche au pouvoir. Moreira Neto (1988) montre comment, en l'espace d'un siècle, les Indiens isolés ou semi-acculturés (les *tapuios*) sont passés de population majoritaire à minoritaire (notamment suite à leur intégration à la société nationale ou au contraire à leur retour à la vie « en forêt »). L'amalgame fréquent entre *tapuios* – qui constituaient alors le gros de la population des Vilas et des lieux-dits ruraux – et *cabanos* entraîna de sanglantes représailles et la persécution systématique des groupes considérés comme hostiles à la société nationale (dans le Tapajós, les Indiens Muras et Maués principalement). Ceci eut comme conséquence une diminution de cette population dans certaines Vilas, accompagnée d'un véritable effort de camouflage mémoriel. L'oubli volontaire des marqueurs identitaires faisant référence à l'indianité par les survivants permit une transition brutale. Le boom du caoutchouc à partir de 1855 et l'arrivée massive de Nordestins pour l'exploitation des caoutchoutiers (*Hevea brasiliensis L.*) du Tapajós achèvera de gommer du panorama régional la présence indigène.

2.4 La « Belle époque » : cycle du caoutchouc et urbanisation de Santarém

1850-1900 : Boom du caoutchouc et âge d'or de Santarém

Le milieu du XIXe siècle fut marqué par une reprise économique liée au premier cycle du caoutchouc (1850-1900). Santarém était (re)devenue une petite agglomération florissante. La ville, qui comptait désormais plus de 2 000 habitants (Penna, 1869), constituait un pôle économique majeur du bas-Amazone. De ses entrepôts étaient exportés des produits agricoles comme le cacao, mais surtout ceux qui provenaient désormais de l'extractivisme, principalement la gomme élastique récoltée en abondance dans le haut-Tapajós. La découverte du principe de vulcanisation par Charles Goodyear, dans les années 1840, et le

début de la navigation à vapeur le long de l'Amazone en 1852 (Castelo Branco, 1956: 51) accompagnèrent et encouragèrent le décollage des exportations, annonçant l' « ère de l'or noir ».

La ville de Santarém se modernisa pendant cette période, se parant d'un cachet « Belle époque à la française » que l'on retrouve aussi dans l'architecture des métropoles amazoniennes qui ont vécu leurs heures fastes pendant la période du caoutchouc. Le théâtre Vitória conçu à la parisienne (en 1854), le cinéma Olímpia (premier cinéma du Brésil, avant celui de Belém, en 1912), le kiosque, les statues en bronze, furent construits pendant ce moment de grande effervescence. Cette période fut également très prolifique sur le plan culturel. Les travaux d'aménagement de la ville (électricité, canalisations, etc.) accompagnèrent la création de clubs littéraires, culturels et scientifiques divers, l'édition de journaux et revues locaux et, bien entendu, l'émergence de personnalités publiques formant une intelligentsia locale. Ces « façonneurs » du Santarém moderne étaient issus des familles de notables locales et incarnent encore aujourd'hui la culture *mocoronga* : l'écrivain Paulo Rodrigues dos Santos (1890-1974), auteur du célèbre *Tupaiulândia*, le compositeur Wilson Dias da Fonseca « Maestro Isocá » (1912-2002), auteur de l'hymne municipal de Santarém et de la collection de livres *Meu Baú mocorongo*, l'intellectuel Wilde Dias da Fonseca « Dororó » (1919-2010), auteur du livre *Santarém : momentos históricos*… Le point commun de ces hommes de lettres était très certainement d'être des gens du terroir et en partie autodidactes.

Figure 17: Théâtre Vitória de Santarém, construit en 1854

Source : fonds privé Jeso Carneiro et museu de arte sagrada de Santarém

Parmi les édiles de l'époque, trois hommes semblent avoir durablement marqué le paysage politique local, par leur charisme mais aussi par leur ancrage dans les oligarchies : Joaquim Rodrigues dos Santos, Miguel Antônio Pinto Guimarães (baron de Santarém) et José Caetano Corrêa (baron du Tapajós). Chacun a occupé la fonction de maire de la Ville (*presidente da Câmara municipal*) pendant une période de temps relativement longue, et rappelée comme telle, respectivement, de 1845 à 1851 (deux mandats), de 1857 à 1872 (quatre mandats) et de 1877 à 1886 (deux mandats) (Santos, 1974 ; Reis, 1979).

L'interaction spécifique entre les groupes sociaux qui composaient la population de Santarém ne manque pas de surprendre: alors que la ville se modernisait, une partie de ses habitants – les pauvres et les Indiens – était exclue de ces transformations économiques et culturelles. Les voyageurs qui font escale à Santarém au XIXe s. sont choqués de trouver, en pleine Amazonie, une ville où les « Blancs » (les Portugais et descendants de Portugais) sont aussi présents et aussi peu enclins à se mélanger aux occupants originels du lieu. Dans leurs chroniques, le peintre français Hercule Florence (1828), le militaire britannique Henry Lister Maw (1829) et le naturaliste anglais Henry W. Bates (1864) font état, comme le faisait un siècle plus tôt le gouverneur du Pará Martinho de Souza e Albuquerque (1784), d'une *ségrégation sociale et spatiale bien plus prononcée que dans les autres Vilas de la région*. Près de deux siècles après sa fondation par les jésuites, à l'ouest de la ville, l'ancienne mission des Tapajó est désormais un quartier portant le nom d'*Aldeia* (village indien *sic*) et destiné à accueillir les maisons les plus précaires (en palmes). La différence entre ce quartier et celui du centre-ville, occupé par des maisons blanches ou jaunes en briques, crépies à la chaux et recouvertes de tuiles en argile, est inscrite dans le paysage, puisqu'un grand terrain vague les sépare (**Figure 13**). « Ici, les *mamelucos* et les Indiens n'ont pas fraternisé avec les Blancs » écrira Henry W. Bates (qui a vécu à Santarém pendant un an en 1851), « Les Blancs, Portugais et Brésiliens, forment ici une classe relativement plus nombreuse que dans d'autres villages, et ils ont de grandes prétentions civilisatrices ; ce sont les marchands, les propriétaires de boutiques des lieux ; ce sont eux qui possèdent les esclaves, les cheptels de bétail et les plantations de cacao » (1863: 210, trad. libre) ajoute-t-il.

Outre le manque de mixité sociale, Bates déplore l'hermétisme de ce groupe social, retranché dans des règles d'étiquette très conservatrices, à l'origine importées du Portugal. Le chroniqueur ironise sur la prescription, malgré la chaleur tropicale, du port d'un costume noir et du chapeau haut-de-forme lors des visites entre gens de la haute société, ainsi que de la réclusion de la gent féminine à l'intérieur de l'espace domestique (détails également relevés par Smith [1879] lors de son passage en 1874). Finalement, le naturaliste se plaint du manque

de cordialité hospitalière des habitants envers les visiteurs. L'effet de vase clos est tel que les tonalités de l'accent de la métropole teinte encore le portugais des habitants. Sans doute la ségrégation à laquelle vient s'ajouter le souvenir des récents conflits de la Cabanagem expliquent pourquoi assez peu d'Indiens résident à Santarém, préférant vivre dispersés dans la région avoisinante, à l'intérieur des terres ou au bord des cours d'eau. Ainsi, à part les « Blancs », la ville est peuplée d'esclaves noirs (environ 422 en 1868 [Penna, 1868 : 80]) et de populations pauvres, principalement métisses, fruits d'unions entre des hommes blancs avec des femmes de couleur (noires ou indiennes) (Bates, 1864 : 210)

Figure 18: Les notables en costume devant leur maison Belle époque, dans la rue A. Pimentel

Source : fonds privé Jeso Carneiro et museu de arte sagrada de Santarém

Il est édifiant de constater combien, à Santarém, les familles de Portugais installées aux commencements de la colonie se sont perpétuées et consolidées entre elles à travers le temps, créant de véritables oligarchies locales. Mark Harris (2010) a montré que les familles qui avaient initialement reçu des titres de *sesmarias* sont celles qui occupaient les fonctions politico-administratives des Vilas et qu'elles entretenaient entre elles des liens d'amitié, de compérage et d'alliance qui leur permettaient d'accaparer les terres et le pouvoir à l'échelle régionale. La perpétuation de cette situation était rendue possible par les stratégies

matrimoniales entre certaines familles, principalement Albuquerque, Andrade, Ayres, Baptista, Caetano, Cavalcante, Corrêa, Coelho, Costa, Duarte, Farias, Gomes, Gonçalves, Lobo, Malcher, Marinho, Miranda, Pereira, Picanço, Pinto Guimarães, Oliveira, Pantoja, Pimentel, Printes, Rabelo, Ribeiro, Siqueira, Souto Mayor, Souza e Silva, Teixeira, Vasconcelos, Vieira, Velloso. Harris (2010) montre que cette situation a perduré après la Cabanagem.

Figure 19: La plage de Santarém en bordure du quartier Aldeia

Source : fonds privé Jeso Carneiro et museu de arte sagrada de Santarém

Cette situation s'est en fait prolongée au moins jusque dans les années 1970, lorsque l'Etat a pris en main la redistribution des terres. Les ramifications nées d'unions entre membres des familles souches et l'arrivée de nouvelles familles (du Nordeste) ont donné naissance à de nouvelles familles de notables comme Caetano Corrêa, Rodrigues dos Santos, Imbiriba, Aquino, etc. Si l'on observe la liste des individus qui ont occupé une fonction politique (maire ou conseiller municipal) pour la commune de Santarém entre 1758 et 1920, la permanence des mêmes familles au pouvoir est évidente. Paulo Santos (1978: 279) emploie d'ailleurs le terme de « cycles » pour l'évoquer. Ainsi, pendant la deuxième moitié du XIXe siècle, le « cycle Pinto Guimarães » (incarné par le baron de Santarém) alterne avec le « cycle Caetano Corrêa » (incarné par le baron du Tapajós). D'après Dutra (2009: 12-13), la famille Corrêa (associée aux familles Picanço, Caetano et Campos) a accumulé près de 21 mandats

entre 1758 et 1996 ; la famille Pereira (associée aux familles Costa, Velloso, Gomes, Miranda, Macambira et Barroso) en aurait accumulé 20 entre 1760 et 1913 ; la famille Pinto Guimarães en aurait accumulé 16 entre 1819 et 1996 ; les Rabello en auraient accumulé 9 entre 1758 et 1887 ; et enfin, les Santos (souvent associé aux Rodrigues) en a accumulé 9 également, entre 1811 et 1924.

En 1850, le Brésil a adopté la loi des terres (n°601 du 18 septembre 1850). Celle-ci légiférait sur la façon d'accéder à la propriété privée. En effet, la terre de la colonie était réputée appartenir à la couronne portugaise. Jusqu'à la chute de la monarchie, l'unique instrument juridique permettant d'accéder à la propriété privée avait été la *sesmaria*. Après l'indépendance du Brésil (1822), aucun instrument juridique ne prit le relais pour l'appropriation privée du foncier. La terre n'en était pas moins occupée sans aucun titre légal. La loi des terres de 1850 proposait enfin un outil juridique pour pallier ce manque : elle offrait un délai relativement étendu aux détenteurs de lettres de *sesmarias* non-confirmées afin de leur permettre de procéder aux formalités requises pour la validation de leur titre foncier. Pour les autres occupants sans titres (les *posseiros*), elle improvisait une procédure administrative qui leur permettrait à terme et sous certaines conditions (déclaration, enregistrement, paiement de taxes, délimitation physique du périmètre du terrain), d'obtenir un titre de propriété définitif.

Cette loi, née dans le contexte du débat sur l'abolition de l'esclavage, encourageait la création de colonies destinées à accueillir des migrants – parfois étrangers – pour pallier le manque de main-d'œuvre à venir. Le premier bateau chargé de familles de sudistes nord-américains fuyant la guerre de Sécession accosta à Santarém en septembre 1867. Trois colonies – Diamantino, Mamarú et Ipanema – furent fondées à l'Est de la ville pour les accueillir, dans la région du *Planalto* (plateau), aujourd'hui traversée par l'axe routier Curuá-Una. Les familles Sevier, Wallace, Riker, Woghan, Jenning, Pitts, etc. installèrent des distilleries d'eau de vie et se lancèrent dans l'élevage dans cette plaine, bordée au nord par la várzea d'Ituqui, à l'ouest par la ville de Santarém et à l'est par le lac de Maicá. Une dizaine d'années plus tard, en 1878, la ville accueillait la première vague de Nordestins chassés du Ceará par les grandes sécheresses (Castelo Branco, 1956 : 55). La colonie Bom Gosto fut créée à Mirituba, au sud-est de Santarém, le long de l'actuelle route Rodagem. Une partie du contingent nordestin alla s'employer dans les grands *seringais* le long du Tapajós.

Figure 20: La plage et le port de Santarém au XIXe siècle

Source : fonds privé Jeso Carneiro et museu de arte sagrada de Santarém

La loi des terres (1850) et son décret d'application (n°1.318 du 30 janvier 1854), définissaient le concept de *terras devolutas* et recommandait leur recensement afin de les proposer à l'appropriation privée. Les *terras devolutas* étaient l'ensemble des terres 1) non affectées à un usage public national, provincial ou municipal ; 2) qui ne faisaient pas partie du domaine privé quelle que soit la forme du titre ; 3) qui n'avaient pas été octroyées par une lettre de *sesmaria* ou d'une autre forme de concession faite par le gouvernement ; 4) qui n'avaient pas été occupées par *posse*, car même si elles n'ont pas de titre de propriété légal, elles tombent sous le coup de la loi des terres. Ainsi, les occupants sans titre pouvaient acheter leur terre pour l'acquérir (les terres inférieures à 250 000 brassées [550 kilomètres] au carré étaient données). Le mouvement de privatisation des terres publiques a continué dans l'ensemble du pays et s'est accéléré à partir de 1891, date de l'adoption d'une constitution fédérale républicaine, qui transférait la propriété des *terras devolutas* de l'Union vers les Etats fédérés nouvellement créés (**Tableau 1**). Chaque Etat légiféra alors de manière autonome sur l'épineux problème de la privatisation des terres. Dans le Pará, le décret n°410 du 8 octobre 1891 prorogeait les délais[34] pour que les occupants des terres puissent les déclarer et s'acquitter des différentes obligations qui leur permettraient de recevoir un « titre de *posse* ».

[34] Dans l'Etat du Pará, ce décret a ensuite été suivi (presque annuellement jusqu'en 1929) d'autres décrets visant à proroger les délais afin de permettre aux occupants de régulariser leur situation.

Sa légitimation ouvrait droit à l'aliénation des terres publiques (Silva, 2009 ; Treccani, 2009) ; l'idée était donc de faciliter leur privatisation (Tableau 1).

Tableau 1: périodes de l'histoire foncière au Brésil

1ère période 1500-1821	**2ème période 1821-1850**	**3ème période 1850-1889**	**4ème période 1889-actuel**
Colonie portugaise	Empire du Brésil	Empire du Brésil	République
Régime des *sesmarias*	Régime des *posses*	Régime de la loi des Terres	Constitution 1891 Etatisation des terres publiques
2 158 lettres de *sesmaria* concédées pour le Grão-Pará (Pará, Amapá, Amazonas, Maranhão, Piauí)	---	22 069 déclarations d'occupation inscrites dans les Registres de *posse* (ou paroissiaux) de l'Etat du Pará	50 à 70 000 titres de *posse* expédiés dans l'Etat du Pará

Source : Treccani, 2009 *apud* Muniz, 1907.

Situation foncière et dynamiques d'occupation à l'aube du XXe siècle

Pour l'Etat du Pará, nous avons la chance de disposer, pour la période allant de 1891 (date de l'étatisation des terres publiques) à 1905, d'une liste des « déclarations de *posses* » dressée par João de Palma Muniz, topographe du Gouverneur Augusto Montenegro, entre 1901 et 1909. Pour le district paroissial de Santarém[35], Muniz (1909) recense 1 572 déclarations, réalisées par 885 individus. Ce chiffre est relativement élevé puisqu'il indique non pas une occupation effective des terres, mais la réalisation par certains habitants de Santarém d'un acte administratif qui leur permettrait d'obtenir, dans le futur et sous réserve de respecter quatre exigences fondamentales (occupation effective, exploitation économique, délimitation physique du périmètre, paiement de l'impôt), un « titre de légitimation de *posse* », ouvrant droit à la propriété pleine et entière du terrain. Dans la pratique, peu de gens avaient accès à ces informations et, parmi eux, la plupart n'en tenaient pas compte, continuant à occuper et à se transmettre la terre familiale comme ils l'avaient fait depuis plusieurs générations. En somme, il est raisonnable de penser qu'à quelques exceptions près, seules les familles de notables déclaraient leur occupation. A partir de la liste de déclarations recensée par Muniz (1909) – informations que l'on peut croiser avec les données du recensement

[35] Ce chiffre n'inclut pas les déclarations de *posse* enregistrées dans le district de la paroisse d'Alter do Chão. Ces dernières, listées dans un autre volume (Muniz, 1910), s'élèvent au nombre de 173.

économique de 1920[36] et la carte réalisée par Paul Le Cointe[37] en 1905 – il est possible de dégager les grandes tendances de l'occupation régionale.

- Les déclarants sont majoritairement issus des oligarchies locales

D'emblée, il est frappant de voir que la plupart des déclarants sont issus des oligarchies locales. En parcourant la liste des noms, il est même possible de replacer certaines ramifications dans des lieux spécifiques. Par exemple, les *posses* déclarées par la famille Guimarães (dont est issu le baron de Santarém) sont plutôt localisées dans la *várzea* d'Aritapera/Tapará ; celles des Rodrigues entre Tapará et Ituqui, etc.

Figure 21: Le centre-ville de Santarém et ses institutions, depuis le port, en 1898

Source : fonds privé Jeso Carneiro et museu de arte sagrada de Santarém

On peut étudier l'évolution des enregistrements de déclarations dans le temps : la première déclaration de *posse* date de 1891 ; le reste s'étale sur une période de 14 ans (jusqu'en 1905). Parmi les 1 572 *posses* déclarées, 62% l'ont été sur seulement quatre années (entre 1893 et 1896). Un tiers (33,5%) des déclarations a été effectué après 1896, jusqu'en 1905 (sur dix ans). Il m'a paru intéressant alors d'étudier les 4,5% restants, déclarés en 1892, l'année qui a suivi la réforme de la loi sur les terres dans le Pará, parce que ces déclarants avisés devaient appartenir aux oligarchies. Notons que deux semaines après la promulgation

[36] Le recensement économique effectué en 1920 ne concerne que les « établissements ruraux », c'est-à-dire les exploitations à but lucratif réalisant un chiffre d'affaire d'au moins 500$000 Réis par an, soit environ R$ 28 000 (Réais) ou environ 3,5 salaires minimaux par mois pendant un an (base du salaire minimal en 2013 : R$ 678), ce qui excluait donc l'agriculture de subsistance (Florido, s.d.).

[37] Savant français positiviste qui réalisa les travaux topographiques pour l'ouverture de la ligne télégraphique qui relierait Óbidos à Alenquer. Il s'installa à Óbidos où il possédait une *fazenda* et une plantation de cacao. Lié d'amitié avec les familles de notables de la région et reconnu par les cercles scientifiques français et brésilien, il fut un auteur assez prolifique sur la géographie du bas-Amazone et sur les techniques agronomiques. Je remercie Mark Harris pour m'avoir fourni un exemplaire de ce document.

du décret réglementant l'émission des titres de *posses* dans l'Etat du Pará, un certain Olympio Resende de Azevedo effectuait la première déclaration de *posse* à Aritapera.

L'année suivante (1982), 75 déclarations (4,5%) ont été effectuées par 54 individus (6%). Parmi eux ne figurent pas forcément ceux qui ont déclaré le plus grand nombre de *posses*, mais plutôt les notables issus des grandes familles de la région – Corrêa, Azevedo, Picanço, Caetano, Siqueira, Pereira Macambira, Silva, Imbiriba, Campos, Souza – dont certains qui occupaient des postes hiérarchiques dans l'administration locale[38], et/ou possédaient des exploitations agricoles ou commerciales importantes (et inscrites en tant que telles dans l'Almanach Laemmert). La majeure partie d'entre eux est localisée dans la *várzea* d'Arapixuna et du Lago Grande da Franca (34 déclaration, 16 individus), puis celle d'Aritapera et Tapará (25 déclarations, 8 individus), enfin, le long du Tapajós (12 déclarations, 9 individus). La concentration foncière est plus importante à Tapará.

- Dispersion géographique des posses et logiques d'exploitation de la terre

Reprenons l'ensemble des 1572 déclarations de *posse* pour tenter de les localiser : plus de 80% du total sont localisées dans la *várzea*, c'est-à-dire un espace considérablement réduit en relation à la terre ferme, avec une nette préférence pour Tapará et Aritapera (**Figure 22**).

En localisant les *posses*[39], on s'aperçoit que les familles se sont principalement installées dans la *várzea* : 40% des *posses* déclarées se situent dans la *várzea* du Tapará et d'Aritapera, au nord de la ville ; 33% dans celles d'Arapixuna et du Lago Grande da Franca ; 17% dans la várzea d'Ituqui et dans la région du Planalto attenante (colonies des sudistes américains et des Nordestins). Cette constatation fait écho aux réflexions de H. W. Bates au sujet de la permanence des Blancs en tant que propriétaires d'esclaves, des plantations et de cheptels, depuis l'époque coloniale.

Une partie des déclarants de *posses* (notamment ceux qui en déclaraient plusieurs) ne résidaient pas dans la *várzea*, mais en ville ; leurs terres étaient occupées et exploitées par des métayers et des employés agricoles. Finalement, l'écosystème de terre ferme (vallées du Tapajós et de l'Arapiuns), avec pourtant la superficie la plus importante, ne représente qu'une

[38] Par exemple, deux personnalités issus de la puissante famille Corrêa : 1) Ignácio José Corrêa (8 déclarations de *posse* dans la várzea du Tapará) fut adjoint au maire (*vereador*) de 1861 à 1868, de 1876 à 1885, puis maire de Santarém (*intendente*) de 1894 à 1897. Il a donné son nom à une rue dans le centre-ville. Il est l'arrière-grand-père du politicien Ubaldo Campos Corrêa (maire de 1959 à 1963, député du Pará de 1963 à 1967, de 1971 à 1975, puis député fédéral de 1979 à 1981 et de 1995 à 1996) ; 2) José Caetano Corrêa, baron du Tapajós (3 déclarations de *posse* dans le Lago Grande da Franca), a été maire de Santarém (*intendente*) de 1890 à 1894.

[39] Pour réaliser ce travail, j'ai utilisé la carte du bas-Amazone de Paul Le Cointe (1905) ainsi que la carte actuelle des écoles et communautés de la commune de Santarém (SEMED, 2011).

infime fraction des terres déclarées : 7% pour le Tapajós (de Boim à Vila Franca) et 0 ,6% pour l'Arapiuns.

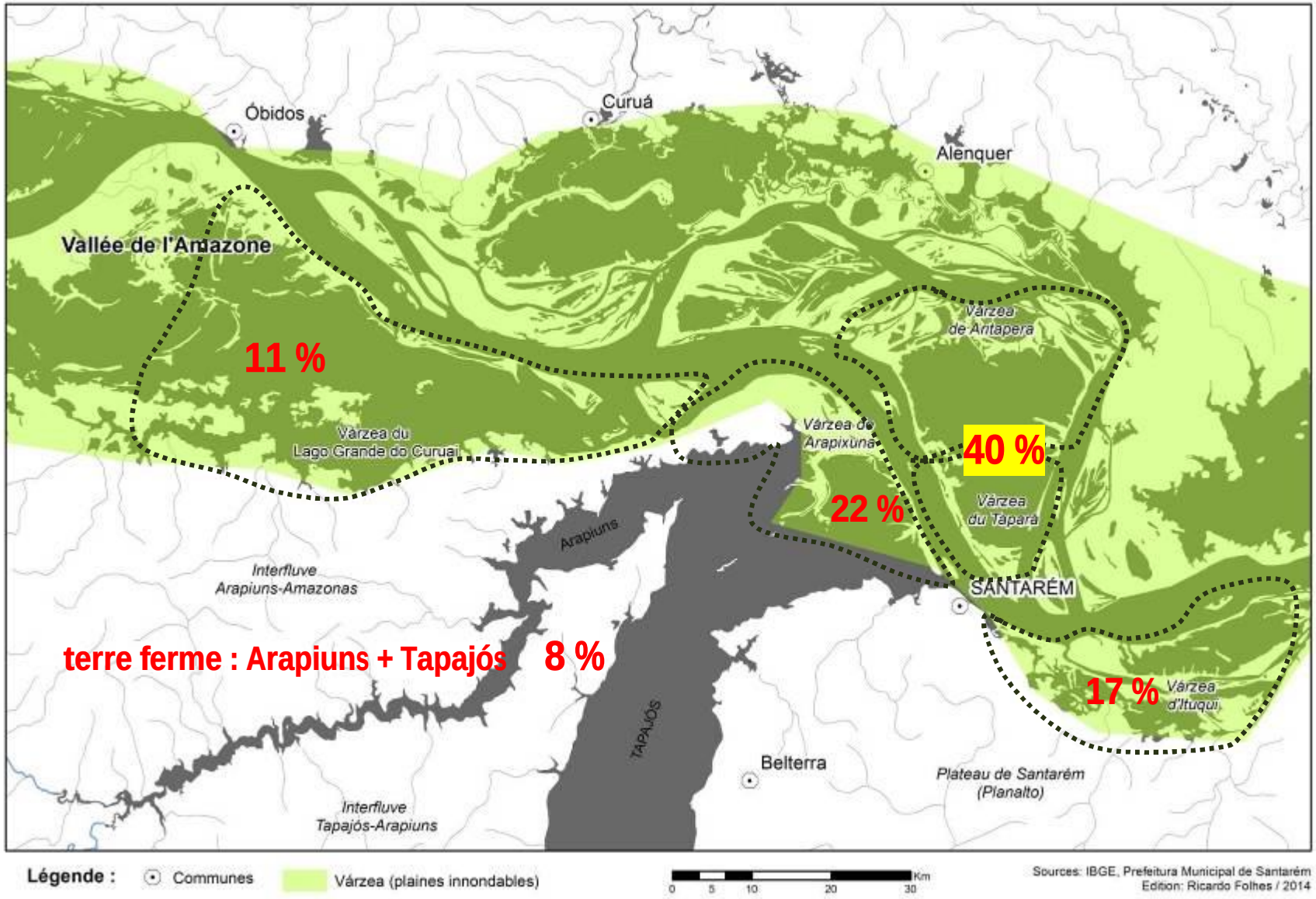
Ces statistiques montrent qu'au début du XXe siècle, l'écosystème de *várzea* était encore très valorisé économiquement et effectivement occupé, ne serait-ce que par les métayers. Cette valorisation était certes économique, mais on peut imaginer qu'intervenait également un aspect symbolique, comme le prestige que cela pouvait apporter à son détenteur. Les 4,5% analysés précédemment correspondent principalement aux *posses* de l'aristocratie locale, constituent un échantillon miniature significatif d'une tendance plus générale. Cette configuration a participé à forger les représentations locales où la *várzea* est conçue comme une terre riche (habitée par les riches) et s'oppose à la terre ferme considérée comme une terre « de la faim » (peuplée de pauvres) (chap. 1).

- Déclarations de *posses* et clientélisme

La liste des déclarations de *posse* ne reflète pas toujours la réalité de l'occupation locale de la terre. D'une part, les déclarants sont principalement des personnes qui ont un accès privilégié à l'information législative et foncière et qui peuvent facilement se rendre en ville pour effectuer la déclaration. Ceci explique que les populations les moins favorisées ne déclaraient pas leur terre. D'autre part, une partie des déclarants ne vivait pas réellement sur les terres déclarées. Certains possédaient certes des propriétés mais ils déléguaient l'exploitation à d'autres. Souvent, la déclaration des *posses* s'est transformée en instrument d'appropriation foncière frauduleuse, dans un but spéculatif, et hors de toute pratique d'occupation foncière effective, grâce à la technique du « grillonnage » (*grilagem* ; émission de faux documents) ou à des réseaux paternalistes ; une pratique bien décrite par Geffray :

> L'enjeu des concurrences politiques entre les maîtres locaux réside évidemment dans l'usage de la puissance d'Etat : des fortunes privées sont consolidées, parfois édifiées, grâce au contrôle de l'attribution des domaines fonciers, de la dévolution des marchés de construction civile, par le détournement de la manne publique à sa source (impôts) comme à sa réception (fonds municipaux), sans compter la prévention juridique des effets de l'illégalité ordinaire du comportement des maîtres, par la corruption des fonctionnaires de justice et de police . […] Mais ce contrôle, l'accès et le maintien au pouvoir lui-même, procède aussi de la capacité de son détenteur à se prévaloir des fonctions *redistributives* de l'État, pour en faire le vecteur d'une *autorité reconnue* dont les ressorts sont, là encore, paternalistes.
>
> (Geffray, 1995: 102).

Figure 22: Répartition du n° de déclarations de posse pour la paroisse de Santarém (d'après Muniz, 1907)



L'étude de la liste que nous a transmise Muniz (1909) permet de dégager plusieurs profils de déclarants. Tout d'abord, dans 66% des cas les déclarants ne possèdent qu'une seule *posse* (**Tableau 2**). Or il est frappant de voir que cet ensemble ne déclare finalement que 37% du total des *posses*. Ensuite, on peut regrouper les déclarants de 2 à 5 *posses*, qui représentent un tiers des déclarants et 50% des *posses*. Enfin, ceux qui ont déclaré plus de 5 *posses* (c'est-à-dire entre 6 et 17) représentent 2% des déclarants et 13% des *posses*. Bien entendu il ne s'agit que de grandes tendances puisque l'on ignore la superficie des terrains (**Tableau 2**).

Tableau 2: Répartition des déclarants et des *posses* de la paroisse de Santarém

N° *posse* déclarées	N° déclarants	% déclarants	N° *posses*	% *posses*	Total
1	580	66	580	37	**66% déclarants** 37% *posses*
2	160	18	320	20	31% déclarants **50% *posses***
3	66	8	198	8	
4	32	4	128	8	
5	22	3	110	7	
6	6	0,7	36	2	2% déclarants 13% posses
7	3	0,3	21	1	
8	3	0,3	24	1	
9	3	0,3	27	2	
10	1	0,1	10	0,6	
11	4	0,5	11	0,7	
12	1	0,1	12	0,8	
13	2	0,2	26	4,5	
14	1	0,1	14	1	
17	1	0,1	17	0,1	

Source : Muniz (1909)

Parmi les déclarants de plus de cinq *posses*, il est possible d'identifier trois profils (**Tableau 3**):

1) le *posseiro* aux nombreuses terres quadrillant un périmètre réduit : ce personnage s'est créé localement une stature et il est reconnu comme un individu influent, « propriétaire » de ses terres. C'est la figure du *patron* qui a une assise locale solide et entretien des relations clientélistes avec ses employés et dépendants, qui vivent sur place (parfois sur *ses* terres) ;

2) le *posseiro* aux nombreuses terres, principalement localisées dans une microrégion, mais également réparties dans une autre microrégion du même ensemble régional (par exemple Arapixuna + Lago Grande, ou encore Arapixuna + Tapará, ou encore Tapará + Ituqui etc.). C'est un *personnage mondain influent*, originaire de Santarém, qui réside en ville et « possède des terres » dans une microrégion qui appartient à sa famille depuis des temps anciens. Il peut

éventuellement posséder des fermes dans ces lieux mais il maintient une relation plus distante que le « patron », même s'il garde une certaine affection de principe pour ces lieux ;
3) le *posseiro* aux nombreuses terres éparpillées dans l'espace régional sans cohésion apparente. Il s'agit du *spéculateur*, qui fait du commerce à Santarém, voire à Belém, et qui est également impliqué dans des réseaux d'achat et de vente de terres.

Tableau 3: Répartition par profil des déclarants de plus de 5 *posses*

N° *posse*	6	7	8	9	10	11	12	13	14	17	Total
Profil 1 Le patron local (groupé)	3 Tapajós LGF Arapix.	1 Arapix .	0	1 Ari- tapera	1 Arapix .	1 Arapix.	1 Tapará	1 Arapix.	0	0	**9**
Profil 2 Le citadin (semi-groupé)	3	2	3	2	0	1	0	0	0	0	**11**
Profil 3 Le spéculateur (dispersé)	0	0	0	0	0	**1**	0	**1**	**1**	**1**	**4**

Le tableau ci-dessus montre que le profil du spéculateur est relativement peu courant. Ce tableau fait bien apparaître en revanche le poids des oligarchies régionales (profil 2 « citadin ») ainsi que la présente de patrons locaux (profil 1 « patron »), particulièrement à Arapixuna (5 sur 9). Une hypothèse à vérifier serait qu'il pourrait s'agir de familles arrivées du Ceará au XIXe siècle, qui n'ont pas cherché à s'immiscer dans la vie politique mondaine, mais se seraient converties à l'agriculture et à l'élevage (chap. 4).

- <u>L'exemple du baron du Tapajós, propriétaire terrien dans le Lago Grande</u>

Un exemple édifiant pour le Lago Grande est celui de José Caetano Corrêa (1831-1916), anobli en 1888 et connu comme le baron du Tapajós. Issu de l'illustre famille des Corrêa à Santarém, ce colonel de la Garde Nationale occupa plusieurs fonctions administratives et politiques à la mairie de Santarém, dont il devint le maire entre 1876 et 1894 (4 mandats). Le baron fut l'un des premiers à déclarer ses *posses*, dès 1892, au nombre de trois, toutes localisées à l'ouest du Lago Grande da Franca : Boa Vista, Laranjal, Tezo do Papaterra. Outre ces *posses*, le baron avait acquis, entre 1887 et 1891, les parcelles du terrain de l'ancienne *sesmaria* de Luiz de Miranda[40], connue sous le nom de *sesmaria* São Vicente (en référence à la *fazenda* du même nom), laquelle avait été fractionnée et répartie entre les héritiers suite au décès du *sesmeiro*, puis vendues à divers acheteurs (les héritiers résidaient alors à Rio de

[40] *Sesmaria* octroyée en 1803, puis confirmée en 1806, faisant 2 léguas de large sur 1 légua de long, localisée entre les rivières Urini et Inanú (Annexe C).

Janeiro) (INCRA, 1975). Finalement, le baron du Tapajós reconstitua l'ancienne *sesmaria*, si bien qu'il se retrouva avec un grand terrain localisé à proximité de ses autres *posses* déclarées. Je ne dispose pas, pour l'heure, de la liste testamentaire des biens immobiliers légués par le baron à ses successeurs. Néanmoins, on peut imaginer que les deux autres *sesmarias* localisées à l'ouest du Lago Grande, à savoir celle du Laranjal (où le baron a déclaré une *posse*) et celle de Santo Amaro près de la rivière Piraquara, aient connu des dynamiques similaires. Au décès du baron, le terrain de São Vicente fut à nouveau divisé entre les successeurs puis vendu[41]. Une autre famille de notables de Santarém acheta par petits morceaux le terrain jusqu'à reformer l'ancienne *sesmaria* São Vicente. Ces dynamiques sont intéressantes à observer et on peut se demander de ce qu'il advint, du point de vue foncier, des métayers et autres occupants de ces terres lors des décennies suivantes, notamment à partir des travaux de l'INCRA (chap. 3).

***

Le biais méthodologique : l'invisibilité des plus humbles

Produits par la classe dominante, les chroniques et autres documents relatifs à l'occupation régionale (registres paroissiaux, recensement des établissements ruraux en 1920, cartes) ont tendance à ne montrer que ce qui était remarquable du point de vue de l'auteur. Le voyageur ne relatera que ce qu'il a observé et, en général, il aura fait escale dans les plus grandes exploitations. De la même façon, les listes de *posses* reflètent les aspirations territoriales de la classe aisée de Santarém ; le recensement économique de 1920 ne prend en compte que les grandes exploitations. Enfin, les documents graphiques, comme les cartes, ne semblent représenter que ce qui intéresse le topographe : des espaces entiers restent vides ou ne sont pas représentés, comme c'est le cas de l'Arapiuns sur la carte de Le Cointe. Après avoir dressé un panorama des régions sur lesquelles on possède de l'information, principalement les zones de várzea, on peut tenter de reconstituer en creux ce que pouvait être la vie le long de l'Arapiuns.

Que disent les chroniques de l'interfluve Tapajós-Lago Grande ? Henri Coudreau, qui a remonté le Tapajós en 1895, écrit que « c'est dans l'Arapiuns, paraît-il, que serait la force de la Nation [indienne Maués[42]] » (1896: 24-25). Les rives de cette rivière seraient donc restées relativement « sauvages », preuve en est que ce territoire est considéré par les riverains du

[41] Ici aussi, une partie des enfants avait émigré à Rio de Janeiro (INCRA, 1975). Un fils du baron, Geraldo Caetano Corrêa, exploita la *fazenda* São Vicente, qui lui revenait, si bien qu'il apparaît parmi les propriétaires d'établissements ruraux lors du recensement économique de 1920.

[42] Les Indiens Maués ont parfois été considérés comme un sous-groupe des Indiens Arapium (ces derniers sont mentionnés pour la première fois dans les lettres du jésuite Bettendorff) qui se serait dispersé entre les rivières Madeira et Tapajós (Daniel, 2004 ; Métraux, 1928 ; Nimuendajú, 1948 : 253).

Tapajós comme l'un des derniers bastions d'occupation autochtone, qui plus est par des Indiens réputés sauvages (en opposition aux *mansos* – comme les Mundurucu ou les Kaiabi – qui travaillent dans les plantations de caoutchoutiers du Tapajós, auprès d'un patron). On comprend donc que l'Arapiuns n'ait pas été touché par la fièvre du caoutchouc, du moins pas dans les mêmes proportions que le haut-Tapajós. C'est une population paysanne semi-autonome et relativement mobile, aux activités de production diversifiées, qui s'y est développée. D'ailleurs, la farine de manioc provenant de l'Arapiuns était déjà, à l'époque, réputée l'une des meilleures de la région (Tavares, 1876: 12). Les riverains commercialisaient également des produits comme le poisson *pirarucu* séché, les épices et, en petites quantités, la gomme élastique. Plusieurs chroniqueurs mentionnent un artisanat en palmes et fibres végétales de très bonne qualité – de « beaux chapeaux », de « petits bahuts et des plateaux », des « paniers ronds [*pacará*] » et des « objets curieux » (Alburquerque, 1784: 322 ; Penna, 1869: 109 ; Tavares, 1876: 12) – confectionné par « des femmes indiennes » (Alburquerque, 1784: 322; Penna, 1869: 109) et « un illuminé [*um curioso*] » (Tavares, 1876: 12) de Vila Franca.

Un contraste oppose donc d'une part la masse de renseignements sur les plantations de cacao et les *fazendas* de la *várzea*, dans le Lago Grande et à Arapixuna, principalement détenues par les familles de planteurs ou d'éleveurs d'origine portugaise et issues de Santarém ; et, d'autre part, les bribes d'informations disponibles sur les petits agriculteurs de manioc extractivistes de l'Arapiuns, par ailleurs réputés cohabiter, dans un espace forestier hostile, avec les Indiens Maués, connus pour leur sauvagerie. Ainsi, c'est un partage spatial qui opère de façon à ce que le long de l'Arapiuns et dans les centres forestiers inter-fluviaux se sont installées les populations modestes – principalement métis, Indiens et Blancs pauvres – dont les attributs et la rusticité de leur mode de vie rappellent une indianité générique dont ils seraient issus. Cette image de l'invisibilité des habitants de l'Arapiuns n'est pas sans rappeler celle plus contemporaine du *caboclo* amazonien (Nugent, 1993; Adams *et al*, 2006). Idéologiquement, une différence irréductible oppose ces deux mondes – celui de la *várzea*, peuplé de Blancs et abritant leurs entreprises lucratives, et celui de la terre ferme, peuplée de métis, d'Indiens et de Blancs pauvres, qui se partagent le couvert forestier avec les Indiens « non-civilisés », et cultivent leurs essarts de manioc sur un sol sablonneux peu fertile.

Chapitre 3

La formation des « communautés » de l'Arapiuns

Vila Brasil, Arimum et Garimpo

En 1924, la ville de Santarém comptait environ 6 000 habitants ; c'était un centre commercial parmi les plus importants de la région et le siège de la *comarca* (district) du bas-Amazone. La ville possédait désormais des routes en macadam et un système d'illumination au gaz et pétrole. La Préfecture avait fait voter les budgets pour l'installation de l'électricité, pour la pose de canalisations d'eau potable et pour la réalisation d'un réseau d'égouts (Almanak Laemmert, 1924: 3715). La famille Rodrigues dos Santos, arrivée du Ceará au début des années 1830 (de grandes sécheresses sévissaient dans le Nordeste), avant l'abolition de l'esclavage (1888), faisait partie des nouvelles élites venues grossir les rangs des notables locaux. Elle était de retour aux commandes de la mairie depuis 1918[43] (Santos, 1974 ; Reis, 1976). Dans ce Brésil républicain de début de siècle, les oligarchies s'accrochaient au pouvoir (chap. 2) alors même qu'aux fastes de l'âge d'or avaient succédé la morosité économique et l'heure des faillites pour les « barons du caoutchouc ». Les caisses de l'Etat du Pará étaient vides et il était fréquent que les salaires des fonctionnaires ne soient pas versés pendant plusieurs mois (*A Província do Pará*, le 27/09/1921 cité par Farias, 2011: 9). Lors des élections présidentielles récentes (1922), les clivages entre oligarchies et les luttes acharnées entre les groupes politiques dissidents formés par les élites locales n'avaient fait qu'aviver le sentiment d'écœurement d'une partie de l'opposition, qui aspirait également au pouvoir mais prônait une moralisation de la vie politique.

[43] De 1918 à 1924, le maire de Santarém fut M. Waldomiro Rodrigues dos Santos. C'était le petit-fils de Joaquim Rodrigues dos Santos, premier migrant de cette famille à s'être installé à Santarém dans les années 1830. Ce grand-père avait été élu pour deux mandats politiques sous l'Empire : comme président de la Chambre de Santarém (1845-1868) et comme *vereador*, un magistrat municipal de 1873 à 1876 (Santos, 1974; Reis, 1976).

Au mois de mai de la même année (1924), l'archéologue Curt Nimuendajú entreprit, sous l'égide du Musée de Göteborg, une série de fouilles dans le quartier *Aldeia* de la ville de Santarém, poursuivies ensuite dans le Lago Grande da Franca (Nimuendajú, 1927, 1948). Deux mois après son départ, la région prit feu. Des militaires stationnés à Manaus, issus du 27e BC (bataillon de chasseurs) et de la flottille de l'Amazonas, se révoltèrent et décidèrent de descendre l'Amazone pour faire capituler la ville de Belém et celles riveraines qui se trouvaient sur leur trajectoire et donner un coup de balai dans les oligarchies au pouvoir. Cette révolte, commandée par le lieutenant Joaquim de Malgalhães Barata et le capitaine José Carlos Dubois, est connue comme la « guerre des lieutenants » (*guerra dos tenentes*). Embarqués dans des navires de guerre, ils arrivèrent à Óbidos vers la fin du mois de juillet. Après avoir coupé la ligne télégraphique, ils se préparaient à attaquer Santarém. A cette date, l'écrivain Paulo Rodrigues dos Santos (cousin du maire) était secrétaire municipal. Il assistait, impuissant, aux évènements qu'il a restitués de façon vivante dans son livre *Tupaiulândia*:

> « Lorsqu'Óbidos cessa de parler, la nervosité prit possession de la "Perle du Tapajós". Des télégraphistes avaient découvert que le « navire vedette » était le patrouilleur « Ajuricaba »[44] ; c'était lui l'épouvantail qui précédait les révolutionnaires de l'Amazonas. Et nous attendions tous l'arrivée du célèbre petit navire. […]
> – *L'Ajuricaba arrive !* … – beuglaient les adolescents du haut du pont, à chaque petit point noir qui émergeait au loin, sur le niveau des eaux … Ce n'était pas un navire : seulement une touffe de végétation aquatique (*canarana*) qui descendait avec le courant…
> – Là-bas, à l'horizon, au-dessus de la « Pointe Noire » (*Ponta Negra*), l'épaisse fumée d'un pêcheur préparant son petit café-maison (*cafezinho matutinho*) teintait légèrement le ciel bleuté :
> – *L'Ajuricaba arrive !...* – glapissait le gamin de la plage (*praiano*), et aussitôt d'autres reprenaient en cœur : – *L'Ajuricaba arrive !...* Les curieux couraient sur le ponton du port pour voir le bateau-fantôme. Et la petite fumée s'évanouissait dans l'air…
> La nuit, c'était pire. Certaines personnes ne dormaient pas pour faire le guet sur la rive du fleuve. Parfois, une petite lumière scintillait au loin, un ver luisant rompait l'obscurité, n'importe quelle petite étoile filante clignotait dans les profondeurs noires de l'horizon, tout était un motif pour lancer le célèbre cri d'alarme :
> – *L'Ajuricaba arrive !* … Et la ville, frénétique et nerveuse, s'engouffrait dans l'expectative angoissée de l'inconnu, de l'anxiété.
> Et à mesure que passaient les heures […], la rumeur et la nervosité générale ne faisaient que s'amplifier. […] Le peuple vivait rendu […] aux alternatives de la rumeur ».
>
> (Santos, 1974: 284-5, traduction libre).

[44] Chef indigène des Manaós qui avaient résisté aux colons portugais et dont la figure a été reprise comme symbole de résistance par les *cabanos*.

Les militaires « prirent » Santarém sans violence le 30 juillet 1924. Le maire et ses adjoints se rendirent pacifiquement et le premier fut emmené comme otage dans l'une des geôles insalubres de l'Ajuricaba, avant d'être relâché des jours plus tard pour raison de santé[45]. Santarém se trouvait désormais sans maire, tous ceux qui le pouvaient quittèrent la ville et se retirèrent dans leurs terres, *fazendas* et plantations, localisées en zone rurale, où la rumeur se propagea comme une traînée de poudre (Santos, 1974 ; Coimbra, 1981).

Finalement, cette drôle de guerre, qui jusqu'ici n'avait pas produit un coup de fusil, changea d'ampleur et d'intensité lorsque le gouvernement fédéral décida de reprendre les choses en main. Une flotte de guerre fut dépêchée de São Paulo jusqu'à Belém. Elle arriva à Santarém le 19 août avec, en renfort, deux hydravions (*A Província do Pará*, du 12/08/1924). Les jours suivants, les deux Curtiss Model F survolèrent la région, lâchant des tracts porteurs de messages de dissuasion destinés aux « révolutionnaires » et bombardant quelques places fortes proches d'Óbidos.

> « Le jour de l'arrivée de l'expédition, deux hydravions de la Marine furent débarqués et survolèrent la ville, ayant peu après continué en direction d'Óbidos, pour une mission de reconnaissance et un lancement de bulletins ordonnant le dépôt des armes de la forteresse sans résistance aucune ni conditions. C'est ce jour-là que les cieux de Santarém virent un avion pour la première fois » (Santos, 1974: 296, traduction libre).

Près de trente-six heures de combat plus tard, les derniers échanges de tir eurent lieu le matin du 26 août 1924, aux alentours d'Ilha Grande, dans la *várzea*, où les rebelles possédaient deux canons de type Krupp 75. Ils furent finalement mis en déroute et le mouvement rebelle capitula (Santos, 1974 ; Coimbra, 1981).

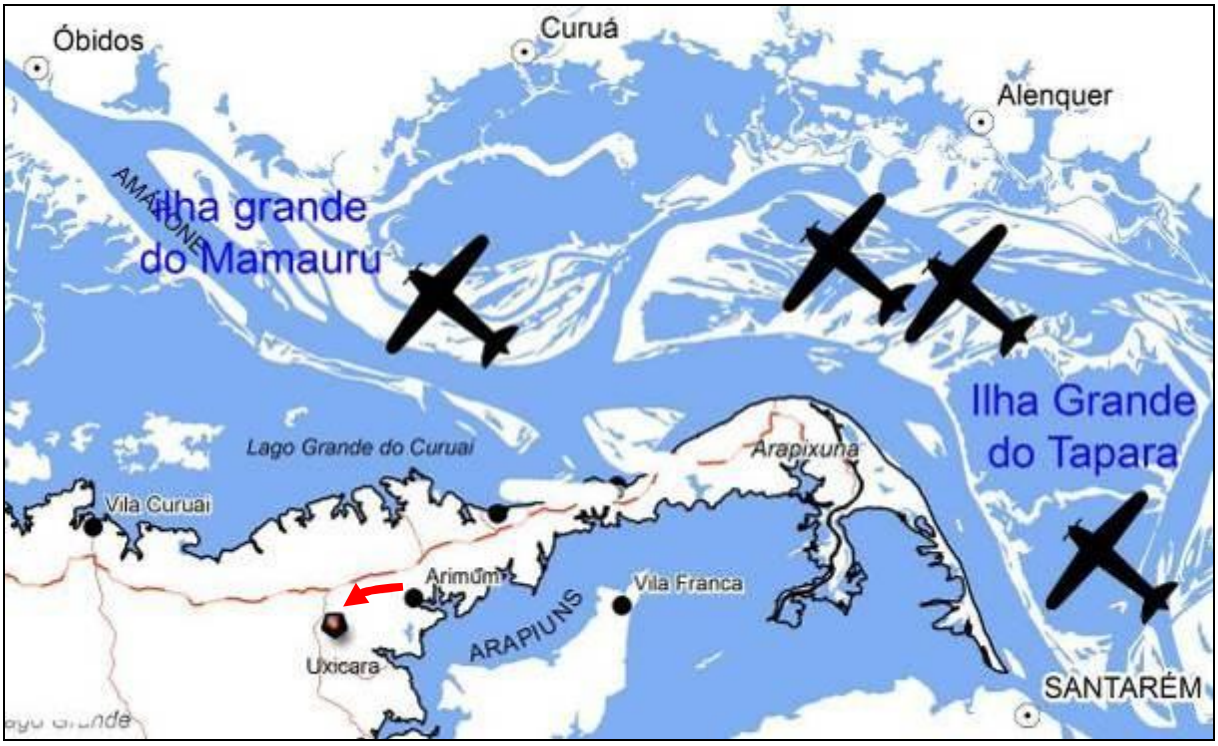
C'est sans doute pendant cette nuit d'août tumultueuse (conflit que la narratrice ci-après associe à « la guerre des *cabanos* »), après un mois de rumeurs plus folles les unes que les autres au sujet de « la guerre » et de la cruauté de Barata et de ses hommes dans les sévices infligés au maire Waldomiro, après avoir vu passer des oiseaux de fer vrombissants dans le ciel bleu de ce début d'été, puis entendu, à la nuit tombée, les échanges de coups de feu dans la *várzea*, à quelques kilomètres d'Arimum à vol d'oiseau, que la maisonnée de Juliana, qui habitait jusqu'alors dans le Sepetú, prit la décision de déguerpir, pour s'enfoncer à l'abri d'un

[45] Les révoltés avaient coupé la ligne télégraphique et les nouvelles se répandaient avec un certain décalage. Plus d'une semaine après les faits, les journaux de Belém publièrent un titre sur les « évènements de Santarém » : *A Província do Pará*, édition du 8 août 1924 « O levante do 26 BC : o que houve em Santarém ? ».

couvert forestier plus éloigné, en profitant du début de l'étiage et de la plage naissante qui permettrait d'atteindre l'autre côté du lac par voie terrestre.

> « [Ma belle-mère] m'a dit qu'ils sont partis de là-bas, en 25, d'Arimum, quand il y a eu la guerre… des cabanos[46], n'est-ce pas. Alors ils se sont enfuis de là-bas en courant, en pleine nuit. Elle m'a dit qu'à l'époque elle avait dix ans. […] Alors ils sont partis au fin fond de la forêt, à Vila Brasil. Sauf qu'à cette époque, ça ne s'appelait pas Vila Brasil, mais Uxícara, tu vois. Alors là-bas ils ont reconstruit leur maison. Moi je l'ai encore connu l'endroit où ils avaient leur maison, là-bas, au milieu de la forêt. C'était vraiment loin de la côte. Je me demande encore comment ils ont fait pour transporter leurs affaires. […]
> – Avec qui Juliana s'est-elle enfuie à Vila Brasil?
> – Avec sa mère et deux oncles qui habitaient avec eux. »
>
> Belle-fille de Juliana, 71 ans, habite Arimum.

Figure 23: « Guerre » et migration à l'origine du peuplement d'un centre d'Uxícara



Source : IBGE, Santos (1974)

La cellule familiale, composée de la mère (Maria Eduarda), de ses deux enfants (Juliana et son frère) et de deux hommes, appelés « *tios* » (oncles), concubins de Maria Eduarda, parcourut une grande distance et finit par s'installer dans une zone forestière située à l'intérieur de l'interfluve bordé par la crique d'Uxícara, en amont du lac d'Arimum. Nous ignorons si les fuyards passèrent par voie terrestre (en empruntant la piste qui deviendrait la

[46] La narratrice associe la guerre des Lieutenants (1924) au conflit de la Cabanagem (1835-1840).

route Translago puis en s'enfonçant au sud dans un couvert forestier) ou par la plage (en la longeant jusqu'à Uxícara puis en s'enfonçant au nord dans la forêt).

Les espaces forestiers réputées « *vierges* » et situés à l'intérieur des terres sont localement désignés par le terme « *centres* », en référence à un lieu-dit situé au bord de la rivière (ici : Uxícara). Maria Eduarda et les siens s'installèrent donc dans un *centre* d'Uxícara. En prenant comme point de départ la crique d'Uxícara, on peut tracer une droite qui remonterait à l'intérieur des terres en direction du Lago Grande : les espaces forestiers et de savane localisés à distance de la côte, de part et d'autre de cette droite, au deçà de la Translago, sont des *centres* d'Uxícara ; ceux situés au-delà de la route sont des *centres* de la localité correspondante, située au bord du Lago Grande.

Près du ruisseau « Francisco », Maria Eduarda bâtit une nouvelle maison et s'attela à l'essartage de nouveaux jardins. Ce lieu devint sa résidence principale, même si la famille se rendait régulièrement à Arimum, où elle avait conservé ses anciens lieux de production (plantations d'hévéas, jardins, espaces de pêche, etc.). Il s'agissait donc d'une famille à la double résidence. Avec le temps, un peuplement se forma dans le centre d'Uxícara : d'autres familles issues d'Arimum vinrent s'y greffer après avoir fui ce qui est décrit comme la « guerre des Cabanos ». C'était le cas de *Dona* Jacqueline, habitante de la pointe du *Macaco* (Pointe du Singe), à Arimum, et qui possédait également une maison dans le *centre* d'Uxícara, voisine de celle de Maria Eduarda (dans un lieu baptisé ensuite Escondido / « caché »). Les récits du peuplement de ce *centre* d'Uxícara font écho à d'autres histoires de fuites à l'intérieur des terres (dans les *centres*) de populations qui voulaient échapper à « la guerre », souvent associée à la Cabanagem, mais aussi à la guerre du Paraguay (O 'Dwyer, 2005 ; Ioris, 2009, 2011 ; Vaz, 2010, 2012 ; Esther Katz, communication personnelle). La réorganisation de ces hameaux correspondrait aux prémices de l'occupation actuelle de l'interfluve Arapiuns-Lago Grande.

Quelle que soit leur date réelle (probablement dans les années 1920 pour le cas précité), la formation de ces hameaux et les évènements qui y sont attachés sont narrés comme datant des conflits de la Cabanagem (1832-1840). Les histoires, racontées sur un mode réaliste (des enfants se faisant embrocher sur des sables, le sang répandu sur la plage, etc.), sont très détaillées et font intervenir comme témoins oculaires des protagonistes issus de la généalogie familiale du narrateur (une grand-mère, etc.). La Cabanagem fait office de marqueur temporel et est réactualisée comme une balise mémorielle permettant d'ancrer spatialement et

historiquement les familles actuellement occupantes des lieux à des parages spécifiques et à l'historiographie régionale.

L'origine d'une partie des hameaux (notamment inter-fluviaux, dans les *centres*) serait donc le résultat d'une migration entreprise suite à un conflit armé. J'ai montré dans le chapitre précédent que d'autres peuplements étaient plus anciens et ancrés, surtout du côté du Lago Grande, dans la *várzea*, mais également le long de l'Arapiuns, notamment dans la zone-tampon où se déploie cette étude (chap. 4). En ce qui concerne l'occupation territoriale le long de l'Arapiuns, quelle que soit son origine (éleveurs de la *várzea* ou fuyards de la guerre), les hameaux étaient éparpillés et composés de quelques unités domestiques (chacune comprenant un couple et ses enfants célibataires) liées entre elles par la parenté et qui formaient ce que j'appelle un *groupe résidentiel*. Ces hameaux n'étaient pas des villages mais des espaces de production (cultures, élevage). Pour se rendre à l'église, il fallait se déplacer dans les bourgades qui s'étaient formées depuis la fondation des Vilas au XVIII^e^s. ou autour d'une *fazenda* prospère, c'est-à-dire principalement, dans le Lago Grande, à Arapixuna ou à Vila Franca.

Ce mode d'occupation territoriale le long de l'Arapiuns, en groupes de familles répartis entre les méandres de la rivière et dans quelques *centres*, fut bouleversé à partir des années 1960. Des facteurs internes et externes œuvrèrent au regroupement des hameaux en villages où étaient installés un commerçant, une chapelle et des institutions « communautaires » d'usage collectif (école, terrain de football, salle communale, etc.). Cette « communauté », comme elle vint à s'appeler, était désormais coordonnée par une commission de représentants des familles dont le rôle était d'assurer le dialogue avec les institutions et les autres acteurs externes, pour défendre les droits sociaux des habitants du lieu. Dans un premier temps, ce regroupement spatial fut encouragé par des commerçants charismatiques ; puis les missionnaires catholiques, inspirés par l'idéologie progressiste de la théologie de la libération, encouragèrent les populations locales à former une communauté de foi autour d'un lieu de culte. Enfin, l'Etat fit irruption dans la zone rurale à partir des années 1970, avec un programme ambitieux de régularisation foncière des occupations. La sédentarisation institutionnalisée fut alors perçue par les populations locales comme une sorte d'enfermement conjoncturel, venant se heurter aux pratiques locales d'occupation et de transmission de la terre.

3.1 Formation des premiers villages de l'Arapiuns

Jusque dans les années 1960, les populations de l'Arapiuns occupaient l'espace sous la forme de groupes résidentiels dispersés en hameaux, au bord des lacs formés dans les méandres de la rivière, ou le long de petits cours d'eau dans les *centres*. Sur l'initiative de commerçants ou de patrons locaux[47], dans les années 1960, de petits peuplements groupés commencèrent à s'établir autour d'une échoppe, formant une clientèle d'*obligés* (*freguesia*). Le village était alors établi sur une parcelle de terre privative, à savoir celle du groupe résidentiel auquel appartenait le commerçant et qu'il *mettait à disposition* de la collectivité. A quelques heures de marche de là, au bord du Lago Grande et à Arapixuna, l'occupation en villages était plus ancienne, du fait de la présence, depuis l'époque coloniale, de grandes *fazendas*, plantations et entrepôts (commerce du poisson séché, etc.) (cf. chap. 2). Les « patrons » étaient donc solidement implantés : à titre d'exemples, l'église d'Arapixuna avait été construite en 1875 par un propriétaire terrien ; à Vila Socorro la chapelle datait de 1935 ; et c'est un commerçant local qui avait offert, en 1900, la statue de la vierge (Nossa Senhora de Nazaré) à l'église de Curuai (Canto, 2006).

Des petits hameaux dispersés entre les méandres de la rivière aux premiers villages

Une caractéristique du peuplement le long de l'Arapiuns réside dans la faible densité démographique de la région. Ici, pas de villes riveraines, ni même de Vilas (agglomération-siège du district, celui-ci étant la plus petite unité politique territoriale, sous-division de la commune, cf. Araújo, 2009), juste quelques petits hameaux. Depuis 1900, même Vila Franca a perdu son statut administratif de Vila (mais elle conserve le terme vila dans son toponyme) au profit de Vila Curuai (Lago Grande). Pourtant, cet éloignement des centres administratifs n'est que relative. Les riverains de l'Arapiuns entretenaient déjà, à la fin du XIXe siècle, des liens économiques réguliers avec la ville de Santarém, où ils écoulaient leur production : farine de manioc, corde de *curauá*[48] (*Ananas Erectifolius*) pour la navigation, palmes de

[47] Commerçants exerçant localement un pouvoir de domination fondé sur l'*aviamento*, un simulacre de transaction marchande (puisque les marchandises échangées contre les produits extractivistes étaient toujours surévaluées). La dette symbolique était imbriquée dans des relations paternalistes et de compérage (Geffray, 1995, 1996 ; Léna, 1996 ; Araújo, 1993, 1996).

[48] Très résistante, elle était utilisée pour amarrer la voile au mât des bateaux. Cette corde était appelée la *carregadora* (« celle qui porte »). Le procédé de fabrication était long et laborieux. Après avoir cueilli les feuilles de la plante, il fallait les éplucher, puis prélever la fibre. Après une période de séchage au soleil, on pouvait procéder au tressage de la corde. Cette étape consistait à tordre manuellement trois mèches à l'aide d'un appareil en bois, la « *zanguizarra* » (trad. littérale : « cacophonie »), dont la manipulation exigeait la présence de trois personnes : la première tournait la manivelle, la deuxième enroulait la corde par l'avant et la dernière tirait

curuá (*Orbignya Pixuna*) pour la construction, caoutchouc, vannerie (paniers en palme de *tucumã* [*Astrocaryum Aculeatum*], essoreuses [*tipiti*] et tamis [*peneiras*]), etc. Les voyages, plus ou moins fréquents, duraient plusieurs jours et étaient effectués en famille, au moyen d'une barge à voile (*batelão*). Ces populations ont ainsi toujours été connectées à la ville et ne peuvent être appréhendées comme des groupes isolés, totalement ignorants de ce qui se tramait à Santarém et dans le reste du pays.

Le long de l'Arapiuns, les groupes résidentiels occupaient et aménageaient de vastes territoires. Ils vivaient, au quotidien, dans un isolement relatif (rompu régulièrement par les déplacements à Santarém et des activités diverses). Les festivités religieuses en l'honneur d'un saint étaient l'occasion bienvenue de ripailler avec les amis, compères et connaissances d'autres groupes résidentiels plus éloignés. Ces fêtes étaient organisées chaque année par le « propriétaire » de l'image pieuse (*dono do santo*) et étaient entièrement à sa charge. Elles permettaient aux hôtes d'accumuler un capital symbolique (Bourdieu, 1980), en offrant boisson, pitance et divertissement musical[49] aux convives, et de favoriser la rencontre des jeunes gens de groupes résidentiels distincts pour éventuellement sceller des promesses d'union. Jusque dans les années 1960, le long de l'Arapiuns, il n'y avait pas de village, seulement des lieux-territoires *dominés* par des groupes résidentiels (ce mode de domination est décrit dans le chap. 4). Le commerce régulier des biens de consommation en provenance de Santarém était assuré par des commerçants navigants : les *marreteiros*.

- La fondation de Vila Brasil

Faisons escale à Vila Brasil et Arimum, dans le bas-Arapiuns, rive gauche. Au début du XXe siècle, une dizaine de groupes résidentiels s'étaient réparti le territoire qui recouvre aujourd'hui le périmètre de ces deux villages (**Figure 24**). En partant du lac Camuci et en remontant la rivière jusqu'au cap Aratapi, il y a environ 31 km de rive – composée de caps (*pontas*) et de criques (*cabeceiras*[50]) – auxquels s'ajoute la région inter-fluviale (les *centres*)– constituée de forêt et de savanes – se prolongeant presque jusqu'à la route Translago.

---

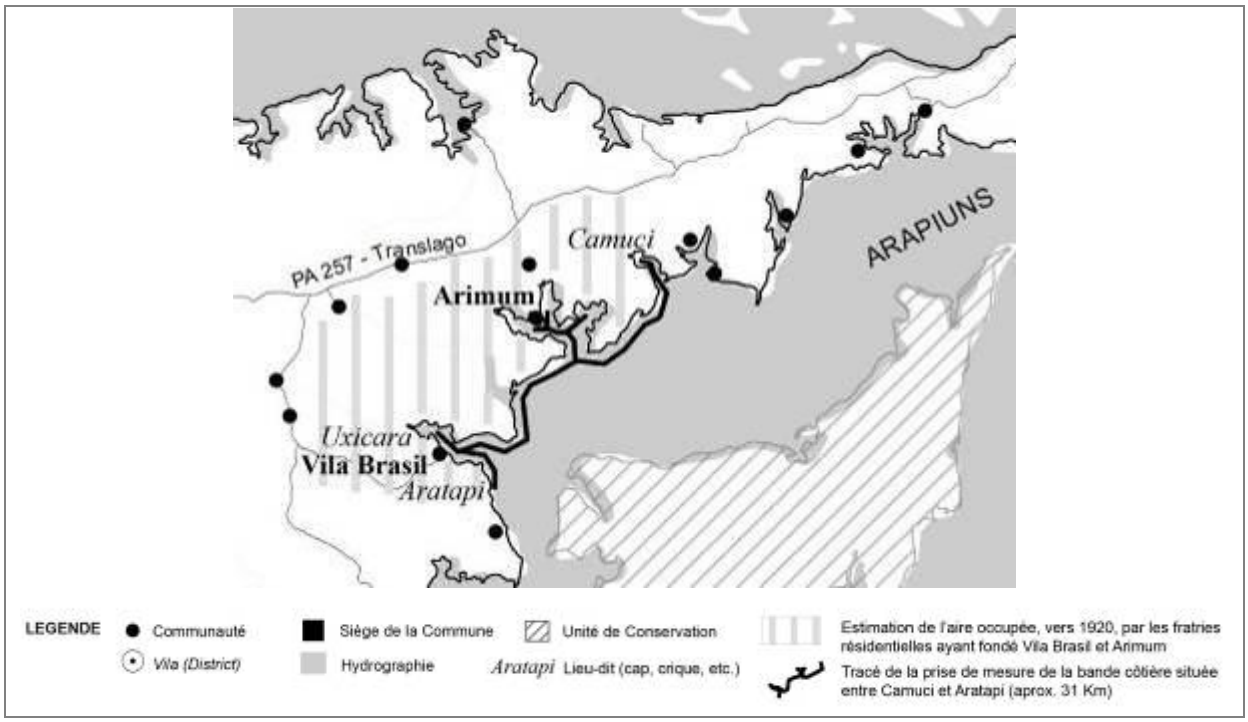
la corde enroulée par l'arrière. Les cordes de *curauá* étaient vendues à *Seu* Demar, un commerçant d'Itacomini (Lago Grande).

[49] L'orchestre du saint, appelé la *folia*, était composé de musiciens-chanteurs, les *foliões*, chargés de réciter les *ladainhas* pendant la neuvaine. Le dernier jour, un orchestre, recruté pour l'occasion, animait le bal donné la dernière soirée des festivités.

[50] *Cabeceira* fait référence à l'endroit où le ruisseau formateur d'un lac se jette dans celui-ci (souvent couplé à un écosystème de mangrove appelé *igapó*), presque invariablement dans un méandre en creux de la rivière, d'où la traduction par le terme crique.

Dès les débuts, une minorité de groupes résidentiels se distinguaient des autres par un accès privilégié à des formes de pouvoir institutionnalisées (comme l'obtention de documents fonciers[51]) et un capital symbolique plus important. Ceci se traduit, par exemple, par le statut supérieur qui est attribué aux détenteurs de bétail (souvent originaires du Lago Grande), même si objectivement leurs conditions de vie ne diffèrent guère de celles de leurs voisins agriculteurs (le bétail est un « livret d'épargne » et non de l'argent qui circule). L'occupation du territoire était donc soumise dès l'origine à des représentations locales où coexistaient des différences de statuts et de classes. Celles-ci sont souvent exprimées par l'origine géographique des familles : du Lago Grande ou de l'Arapiuns (chap. 1). Le positionnement et les stratégies de reproduction mis en œuvre au sein des groupes pouvaient varier selon les schèmes de perception du pouvoir et du territoire propres à chacun.

Figure 24: Occupation territoriale approximative des groupes résidentiels et communautés



Les habitants actuels de Vila Brasil racontent qu'en 1952 Maria Juana et son groupe résidentiel occupaient le lieu-dit Uxícara, au fond d'une crique. Un beau matin, *Seu* Dourado arriva de Belterra dans sa barge à voile. Habile orateur et commerçant dans l'âme, il se lia d'amitié avec les familles du voisinage et décida de s'y établir. Il vécut dans un premier temps chez le groupe résidentiel situé sur le cap Aratapi (où il fréquentait une jeune fille, avec qui il

[51] A titre d'exemple, en 1909, sur 1572 déclarations d'occupation (*declarações de posse*) enregistrées à Santarém, moins d'une dizaine se trouvaient le long de l'Arapiuns (dont une à Camuci et deux à Lago da Praia), et le reste dans la v*árzea* (Muniz, 1909). Il ne s'agissait donc pas d'une pratique courante.

eut un enfant mort-né). *Seu* Ítalo, le mari de Juliana (la fille de Maria Eduarda, cf. récit introductif) faisait partie de cette famille d'Aratapi. Puis, *Seu* Dourado épousa la petite-fille de la doyenne du groupe résidentiel d'Uxícara. Cette union lui permit de s'intégrer rapidement dans le tissu social local. Cinq ans après son arrivée, il fit planter un champ de maïs à l'emplacement d'un *tucumãzal*[52] sur le territoire de ses beaux-parents, à l'emplacement de l'actuel terrain de football de Vila Brasil. Plus tard, il fit construire une salle communale (*barracão*) destinée à accueillir les activités religieuses qu'il organisait, une école qu'il avait improvisée et les fêtes dansantes auxquelles étaient conviés l'ensemble des groupes résidentiels des environs. Voici le témoignage qu'en fait *Seu* Lucas, un homme originaire du groupe résidentiel d'Aratapi, qui, à l'époque était un jeune garçon et devint l'un des apprentis du commerçant (il se présente aujourd'hui comme son « fils adoptif ») :

> « C'est à travers l'amitié… disons… de la cour qu'il faisait à une fille qui habitait ici dans la communauté, la fille de cette Maria Juana. […] « *On va faire un jardin ici avec la famille !* ». Alors ils ont fait le jardin, ils ont planté… Nous avons planté du maïs. Après […] il a invité les gens […] alors il fallait préparer de grandes jarres de *tiborna, manicuera, taruba* [bières de manioc]… Alors on allait là-bas tous les samedis travailler la journée entière. […] Il offrait l'eau de vie, tout le monde travaillait. Imaginez donc l'épineux qu'il faut déterrer en creusant par-dessous ! Ça nous a donné du travail ! Après cela, il a invité les gens pour construire une église. Donc une église a été construite, en argile naturelle ».
>
> Homme marié, 72 ans, habite Vila Brasil
> groupe résidentiel d'Aratapi.

Ce récit insiste sur l'effort collectif des groupes résidentiels locaux dans la construction des infrastructures du village. Le commerçant en était toujours l'initiateur et il organisait sur la forme du *puxirum* (échange de travail entre maisonnées pour réaliser un ouvrage de grande ampleur – comme ouvrir un abattis – nécessitant un effort collectif) des travaux collectifs dont il était le maître d'œuvre (o *dono do trabalho*) puisqu'il fournissait la boisson et les « invités » leur force physique.

Le commerçant, une figure charismatique

Ce cas est emblématique de la formation communautaire autour de la figure du commerçant. C'est l'« homme fort rural » décrit par Gross (1975 : 124), « qui combine l'argent qu'il a gagné grâce à l'agriculture et/ou au commerce avec des contacts stratégiques au sein des autorités locales, étatiques ou fédérales dans le but de se bâtir une base locale de

[52] Végétation arborée composée principalement de palmiers *tucumã (Astrocaryum aculeatum).*

pouvoir » (traduction libre). L'auteur précise qu'en général, le long de la Transamazonienne, une échoppe rurale est ouverte, autour de laquelle vient se greffer un peuplement. A travers des relations paternalistes et clientélistes, le commerçant maintient un contrôle social sur ses clients et/ou employés. Il commence à discuter de la nécessité d'avoir une chapelle afin de donner du sens social à la localité, sans même évoquer les clients potentiels qu'elle attirerait les jours de célébration. Déjà dans les années 1940, Galvão (1955 : 9) décrivait la communauté de Gurupá (bas-Amazone) comme une « unité territoriale socio-économique et religieuse » composée d'une clientèle (*freguesia*), de lieux de production (*sítios*) et de voisinages (*vizinhanças*). Il s'agissait donc de petits agglomérats de populations extractivistes, rarement composés de plus de 150 individus (soit environ 25 familles), où se trouvait l'entrepôt d'un commerçant. La vie des riverains s'articulait autour de deux institutions-clés: la figure du commerçant avec son échoppe et les confréries religieuses organisées autour du culte d'un saint.

- « *Entrosado* » : un homme de l'extérieur *intégré* dans le paysage local

Une des caractéristiques de *Seu* Dourado était qu'il faisait partie d'un groupe résidentiel (celui de ses beaux-parents), depuis qu'il s'était marié avec une autochtone. Cette idée d'un homme extérieur au groupe *intégré* dans le paysage local est exprimée par le verbe *entrosar-se* (« se mêler ») ou l'adjectif *entrosado* (« mêlé »). C'est donc en tant que membre d'un groupe, par alliance certes, que le commerçant peut, en s'appuyant sur les ressources du groupe – notamment territoriales et relationnelles – prendre l'initiative de monter une « *taverne* », sorte d'épicerie-comptoir où seront vendus ou échangés des biens de consommation importés de Santarém. Cet entrepôt fait éventuellement aussi office d'école et de lieu de culte. Il est mis « à disposition » du groupe d'appartenance et de ceux des alentours, « dans l'intérêt des gens ».

> « Il est arrivé dans une petite barque, tu comprends ? Il était ce qu'à l'époque on appelait un "*marreteiro*", n'est-ce pas ? Donc il faisait du commerce, tu vois. Alors il a commencé à s'intégrer chez des gens là-bas, les personnes qui y habitaient, parce qu'il n'y avait pas tellement d'habitants, ou de familles, n'est-ce pas. La surface actuelle de Vila Brasil, comme elle est considérée aujourd'hui, en tout ça faisait 10 familles à l'époque. […] Ça commence en partant de Coroca jusqu'à cette fameuse pointe du *Macaco*. Et alors ils habitaient tous éparpillés dans ce périmètre. Et il n'y avait aucune "communauté" ».
>
> Habitant de Vila Brasil, 72 ans.

L'insertion du commerçant dans des rapports d'alliance et de parenté implique l'utilisation réciproque de termes d'adresse et de déférence réservés aux parents (« oncle », « monsieur », demander la bénédiction, etc.) ou aux compères (« *compadre* »). Il en vient ainsi à incarner la figure du patriarche (*pater*). Celle-ci est, comme l'a montré Araújo (1993: 278), à la base de l'assise d'un « champ charismatique »[53] sur lequel il fonde la *légitimité* de son pouvoir.

- Le charisme du commerçant-bandit

Des commerçants comme *Seu* Dourado, il y en avait sans doute beaucoup répartis tout au long de l'Arapiuns, certains plus visibles que d'autres. Quelques-uns sont considérés encore aujourd'hui comme les « fondateurs » des communautés actuelles ou encore comme leurs « premiers habitants ». C'est le cas, par exemple, de Careca Cardoso, le grand-père de *Seu* Lucas [54], dont on a érigé une statue qui surplombe désormais la *Ponta Morena* (« Pointe Brune ») de la « communauté » de São Miguel (bas-Arapiuns). Ce grand-père était un commerçant dont certains racontent qu'il était le « maître de l'Arapiuns » (cf. récit ci-après). Tout se passe comme si le charisme de ces hommes s'était perpétué après leur mort et que les descendants de leurs anciens *obligés* se sentaient encore redevables d'une dette symbolique à leur égard. Cette « dette imaginaire » (Geffray, 1995: 28) était justement ce grâce à quoi ils s'étaient forgé cette image de dirigeants charismatiques, de « *sábios* » (savants) venus à point pour apporter le progrès et la civilisation aux « derniers citoyens » du Brésil (Houtzager, 2004).

Dans l'Arapiuns, le charisme semble valorisé lorsqu'il a pour conséquence d'« attirer l'attention » de « beaucoup de monde », c'est-à-dire des habitants de l'Arapiuns et du Lago Grande, mais également des « autorités » (notables, commerçants et politiciens de la ville de Santarém, qui viennent acheter leurs votes). Paradoxalement, cette idée heurte la bienséance au quotidien telle qu'elle est conçue dans l'Arapiuns : « attirer l'attention » n'acquiert cette valorisation positive que dans certaines situations, notamment lorsqu'un pouvoir charismatique est parvenu à s'installer durablement. Dans les autres cas, les gens parlent avec mépris de ceux qui « s'y croient » ou « s'y sont cru » (« *se acham* »), sous-entendant presque toujours une triste fin (marasme financier, décès de l'entrepreneur ou de son bétail, etc.). Il est

[53] « Un champ charismatique émergerait lorsque le processus de légitimation de l'autorité se noue en fonction de déterminations étrangères aux institutions par lesquelles le pouvoir en vient à s'exercer » Araújo (1993 : 52).
[54] *Seu* Lucas a un grand-père commerçant (à São Miguel) mais il a été formé chez un autre commerçant de Vila Brasil, Nazinho, qu'il considère comme son « père adoptif ».

assez mal vu de susciter l'envie lorsqu'on n'a pas les reins solides. Ainsi, un petit éleveur sera toujours réticent à dévoiler le nombre de têtes de bétail qu'il possède, tandis que l'homme charismatique opulent s'en vantera sans modestie. De la même façon, les agriculteurs de la terre ferme moquent les petits éleveurs ou pêcheurs du Lago Grande en disant que « les gens du Lago Grande se croient grands » (*o pessoal do Lago Grande que se acha grande*).

Le commerçant charismatique était avant tout un chef de famille. Il mettait sa maisonnée et sa parentèle étendue (petits-enfants, filleuls, fils adoptifs, etc.) à la tâche. En se mettant « au service » de la collectivité, en concédant des « prêts » à ses clients, en enseignant à lire à certains de leurs enfants, il se créait des *obligés*. Sa stature de patriarche et le rapport paternaliste qu'il entretenait avec les autres groupes résidentiels lui assurait une base de pouvoir puissante. Lorsqu'il évoque les souvenirs qu'il a gardés de son grand-père paternel (qui ne l'a jamais vraiment reconnu comme un membre de sa famille), *Seu* Lucas utilise le terme de « bandit » pour qualifier son ascendant :

> « Mon père […] était de là-bas, de l'autre côté [de la rivière], de São Miguel. A l'époque, et encore aujourd'hui, j'appelle « Morena » ma famille Cardoso [de la Pointe] Morena. […] Cette tradition vient du temps de notre grand-père, puisqu'à l'époque […] il attirait l'attention de tout le monde. […] Moi, je dis toujours que je ne connais pas leur origine. Pour ne parler que de ma famille : le père de mon père, c'était un mélange avec du Portugais. Il était le maître (*dono*) de l'Arapiuns à l'époque. Ils ont raconté et j'ai entendu parler de l'histoire de ce Zé Júlio[55]. Il était de cette espèce ; un bandit [*cangaceiro*[56]], ce genre de chose, c'était genre un bandit mon grand-père. […] C'est pour ça qu'ils disaient qu'il était le maître de l'Arapiuns. Il avait beaucoup de bétail à l'époque, c'était le plus grand éleveur, toutes les personnes influentes allaient le voir. […] Il était commerçant. Sa maison était très grande, à São Miguel ».

L'idée de violence n'est pas absente du portrait qu'il dresse de cet homme. D'ailleurs, il ajoute hors micro qu'à l'époque il y avait encore beaucoup de situations de servitude et qu'à y bien penser, il avait lui-même été, quelque part, l'« esclave » de son grand-père, notamment lorsque celui-ci mettait à contribution sa parentèle pour porter des troncs d'arbres entiers depuis un *centre* de Vila Brasil qu'il avait enregistré à l'office notarial de Santarém sous le toponyme de *campo dos Macacos* (champ des Singes) jusqu'à la rive où ils étaient commercialisés.

[55] Il est probable qu'il s'agisse du Sénateur José Júlio de Andrade, « propriétaire de la rivière Jari », figure du colonel dans le bas-Amazone (commune d'Almeirim, Etat du Pará).

[56] Figures nordestines du banditisme au début du XXe siècle. Lampião et son épouse Maria Bonita sont un couple emblématique de *cangaceiros* connus pour leurs actes de violence et les pillages des riches pour redistribuer aux pauvres. Dans le Pará, cette figure est représentée par le bandit Quintino (vers Cametá).

Le narrateur établit ensuite un lien entre le phénotype du grand-père, évoquant un descendant de Portugais (la « peau bien propre », « la peau rosâtre »), et son succès dans les affaires. Notons que Lucas ne s'identifie pas à cet ascendant paternel puisqu'il a été élevé par sa grand-mère maternelle, surnommée « Maria Carambola »[57], et a grandi sur les terres de celle-ci, à Aratapi. Aussi, s'identifie-t-il au phénotype déclassé de cette dernière, évoquant avec des termes péjoratifs un faciès évoquant à la fois l'africanité et l'indianité (chap. 2).

- Le charisme paternel du commerçant-*pater*

Lucas rappelle ensuite, en établissant un contraste avec la figure de son grand-père de São Miguel, le charisme du commerçant de Vila Brasil, son « père adoptif ». Celui-ci partage certains des attributs de son homologue de l'amont (« attirer l'attention de tout le monde », le phénotype du « grand Blanc ») mais s'en différencie par les relations pacifiques qu'il avait avec ses clients, ainsi que par la relation paternelle et affectueuse qu'il entretenait avec le jeune homme. Celui-ci avait été renié par son père biologique, originaire de São Miguel ; *Seu* Dourado palliait ce manque, et faisait office de « père adoptif ».

> « Tout au début [il était *marreteiro*]. Après, il s'est installé, il a construit sa maison. Il a attiré l'attention de tout le monde du Lago Grande, de l'Arapiuns. C'était beaucoup de gens. A l'époque, il n'y avait que lui comme commerçant [à Vila Brasil], et il avait cette manière d'attirer l'attention, d'attirer les personnes, c'était un homme très pacifique, vous comprenez ? Il savait traiter les gens. Et alors les gens avaient une sympathie pour sa personne. Il ne s'est jamais disputé avec personne. A chaque fois qu'il arrivait quelque chose de désagréable, il cherchait [le dialogue] ».

Si plusieurs habitants de Vila Brasil affirment être des « enfants adoptifs » de *Seu* Dourado, c'est parce que le commerçant s'était proposé d'enseigner à lire et à écrire à quelques gamins désireux de s'instruire. En compensation, les jeunes garçons l'aidaient à la taverne et avaient élu domicile chez lui. Lorsqu'ils furent adolescents, il leur apprit le métier de commerçant. Ces jeunes apprentis étaient recrutés dans les groupes résidentiels qui formaient le village. Une fois qu'il les eut formés, il chargea chacun d'entre eux de tenir une taverne satellite dans les *centres* d'Uxícara d'où ils étaient originaires. Ces lieux avaient vocation à devenir de nouveaux villages. On retrouve, en filagramme, une forme insidieuse de domination sociale assez commune dans le Brésil rural, plus particulièrement en Amazonie. L'usage social de la métaphore paternelle (Araújo, 1993) crée des *obligés* (ses

[57] Référence, sans doute à ses traits phénotypiques africains. Terme utilisé dans le patois local pour désigner les descendants d'esclaves dans la région (« carambola » au lieu de « quilombolas »).

« enfants adoptifs » ou jeunes apprentis) alors même que le patron les exploite en les mettant au travail (ils s'occupent de la taverne). Ainsi, « ces "bons" patrons les *obligent* dans le moment précis où il les extorquent » (Geffray, 1995 : 32-33).

3.2 Le rôle de l'église catholique dans la genèse des « communautés »

La mise en place des communautés ecclésiales de base

La Prélature de Santarém avait été créée en 1903, mais faute de sacerdote, ce n'est qu'à partir des années 1960 que les visites paroissiales reprirent dans la région de l'Arapiuns et du Lago Grande. Les Franciscains s'installèrent ainsi à Vila Curuai en 1963 (Canto, 2006). Lorsqu'ils visitaient les hameaux, les prêtres célébraient le culte dans des chapelles privées dressées pour l'occasion par l'un ou l'autre groupe résidentiel souhaitant célébrer des baptêmes. Cette époque est marquée par l'essor de la théologie de la libération et l'organisation des *communautés ecclésiales de base* (CEB)[58]. La *communauté* avait été conçue comme un élément fédérateur d'individus, dont on espère entraide et solidarité, autour de principes moraux et religieux. L'organisation de *travaux communautaires* pour l'entretien de la *vila* par les instigateurs des CEB en est un exemple: baptisé *mutirão* ou *puxirum*, comme les travaux agricoles réalisés collectivement au sein des unités de production entre groupes résidentiels, il consistait à transférer dans la sphère communautaire un système par ailleurs conçu comme un échange de force de travail. La « communauté » était matérialisée par un espace collectif appelé « *vila* », le siège du village, destiné à accueillir en habitat groupé les familles souhaitant fonder ensemble une communauté spirituelle et morale. Il s'agissait avant tout d'un simple concept. Une petite chapelle y était érigée et les familles de l'ensemble des groupes résidentiels des environs pouvaient y construire une maison et participer aux activités religieuses. Symboliquement, le passage du *village* (*povoado*) à la *communauté* revenait à considérer que l'habitat groupé était réalisé non plus autour d'une *échoppe* mais d'une *église*. De *freguês*, les villageois devenaient des « *comunitários* » (« membres de la communauté »).

[58] La Conférence Nationale des Evêques Brésiliens (CNBB) est créée en 1952. « La première assemblée […], réalisée à Belém en 1953, […] ressent le besoin de soutenir la réforme agraire comme moyen de fixer des populations migrantes. Dès la seconde moitié des années 1960, « le renouvellement du mystère de l'Eglise en tant que communauté » (CNBB, 1966) devient l'axe majeur d'un plan d'ensemble d'action pastorale. Concrétiser la « communauté visible » des fidèles par le biais d'une meilleure intégration sociale des populations marginalisées est la condition de leur adhésion au mystère de l'Eglise – communauté invisible et corps mystique du Christ : « Il est urgent de décentraliser la paroisse (…) et de susciter la création (…), à l'intérieur du territoire paroissial, **de communautés de base, comme les chapelles rurales**, où les chrétiens ne soient pas des individus anonymes cherchant à se débarrasser d'une obligation, mais où ils soient bien reçus et se sentent responsables dans une communion de vie avec le Christ et avec leurs frères » (CNBB, 1966 : 38-39)» (Araújo, 1993 : 22-23).

Avec la théologie de la libération et sa « préférence pour les pauvres », l'Eglise adopta un répertoire mobilisateur de religiosité politisée, où les thèmes de la lutte pour la terre et la valorisation de la vie communautaire étaient déclinés à partir de codes moraux et d'une allégorie de la *sortie d'Egypte* en tant que fin de la servitude (Houtzager, 2004). Ce discours était véhiculé par les Semaines de catéchèse annuelles auxquelles étaient invités les dirigeants et futurs dirigeants communautaires. La première Semaine de catéchèse de Santarém eut lieu en 1959, suivie, en 1960, du premier congrès eucharistique de la prélature. Les efforts de « conscientisation » de l'Eglise[59] conjugués, à partir des années 1980, à ceux du Syndicat des travailleurs ruraux (Leroy, 1991)[60], s'appuyaient sur l'idéologie pédagogique de Paulo Freire, martelant inlassablement les idées de l'émancipation du travailleur rural (« lève-toi et marche », Actes 3,6). Relayés localement par un homme charismatique, les prêtres encourageaient dans toute la région – y compris la *várzea* (O 'Dwyer, 2005) – la formation de « communautés ».

Figure 25: 1er congrès de l'Eucharistie à Santarém (1960)

Source : Museu de arte sagrada de Santarém

- <u>Des « villages » aux « communautés » Vila Brasil et Arimum</u>

Une fois la structure du nouveau village mise en place, *Seu* Dourado s'enquit de l'articuler avec les institutions présentes en ville, en l'occurrence avec l'Eglise catholique. En 1959, le commerçant participa ainsi à la première Semaine de catéchèse de Santarém, destinée à former les catéchistes de la zone rurale. A partir de cette date et de la construction de la

[59] En 1984, le Diocèse de Santarém est réorganisé en « régions pastorales » afin de rendre son action missionnaire plus efficace. Les communautés de l'Arapiuns passent alors dans la circonscription des Verbitas.
[60] A Santarém, le STTR envoyait des militants accomplir sac-au-dos des *visites de base* dans les communautés.

chapelle (Araújo, 1993: 146), Uxícara fut reconnue officiellement comme une *communauté ecclésiale de base* (CEB) par l'Eglise et par les groupes résidentiels locaux.

Quelques années plus tard, une école radiophonique du MEB (mouvement ecclésial de base) fut installée dans le village pour alphabétiser les adultes, et ses cours étaient transmis depuis Santarém par Rádio Rural[61]. Une église fut construite et *Seu* Dourado ouvrit un commerce de produits manufacturés. Il était devenu entre-temps par consensus le premier « président de la communauté »[62], laquelle avait pris officiellement le nom de Vila Brasil.

Au début des années 1970, Vila Brasil comptait 380 habitants (Prelazia, 1970), soit une soixantaine de familles. Le commerçant était devenu le principal acheteur de latex de la région et les gens s'en souviennent comme d'un homme populaire, jovial et généreux. Lorsque les visites des prêtres devinrent plus fréquentes, il encouragea des groupes résidentiels à construire une église à Arimum, localité voisine et jusqu'ici *centre* de Vila Brasil. Avant cette date, ces groupes se déplaçaient jusqu'au village au prix de plusieurs heures d'efforts, pour participer aux cérémonies religieuses et aux autres activités. L'apprenti du commerçant, Lucas, était lui-même devenu l'un des ministres de la catéchèse (chargé des baptêmes) de la zone rurale pour le bas-Arapiuns. Il fut chargé d'engager la réflexion avec les familles d'Arimum :

> « Il est venu [à Arimum], Lucas de Vila Brasil, pour voir Raymundo [un militaire à la retraite qui y était installé]. A cette époque, c'était lui qui commandait toutes les contrées, n'est-ce pas, c'était le catéchiste, c'était lui qui commandait, à Vila Brasil, à Arimum, Lago da Praia, toute cette zone. Et c'est par son intermédiaire qu'il y a eu la *vila*. C'est lui qui a aidé à la créer. Il est venu, bon, il n'y avait que de la forêt. Et Raymundo habitait de ce côté-ci. Il lui a dit: "*Ce ne serait pas une bonne chose pour vous de faire une vila ici ?*"Alors Raymundo a dit: "*Oui, ce serait bien*". Comme Soldado se considérait déjà comme le maître d'Arimum, vu qu'il faisait et défaisait sa loi, alors…il a dit : "*Oui, allons parler avec le compadre Mestre Soldado*". Alors ils ont appelé *Mestre* Soldado, *Seu* Ítalo, parce que Lucas est le neveu d' Ítalo, le cousin de mon mari. [...] Donc, alors ils ont fait une réunion ensemble, ce jour où Lucas est venu expliquer ce que c'était qu'une communauté. […] Bon, tout le monde était d'accord. Alors c'est à partir de là qu'ils ont commencé à y travailler ici.
> – C'était en quelle année environ?

[61] Première radio émettant à Santarém, fondée par l'Eglise catholique, en 1964. Cette radio a notamment aidé à organiser le « Championnat rural », une compétition sportive favorisant la formation et la rencontre d'équipes de football entre les « communautés » rurales. Elle réalise jusqu'à aujourd'hui un service de communication important entre la ville et la zone rurale par la diffusion de messages sur les ondes.

[62] Araújo (1993 : 63) montre comment « les citoyens-électeurs » sont transformés en « obligés d'un leader charismatique ».

– En 68, 69 ».

Femme mariée, 71 ans, habite Arimum
Groupe résidentiel du Sepetú.

« Il y avait trois familles ici et l'église n'existait pas. Ils se sont réunis et ont décidé de créer l'église : *Dona* Antonella, Mestre Soldado et mes parents. Ils participaient au culte de Vila Brasil et ils ont demandé au curé de venir par ici. Ils ont fait un barracão là où il y a l'église et ils ont célébré la messe ».

Homme marié, 42 ans, habite Arimum
Fils de Raymundo.

Après avoir été consultés les groupes résidentiels d'Arimum décidèrent de fonder leur propre communauté, à la fin des années 1960. Vers 1973, une chapelle fut construite et une taverne fut ouverte, confiée à l'un des jeunes apprentis du commerçant. Il s'agissait du fils de Juliana et d'Ítalo, une famille qui résidait à Vila Brasil mais possédait des essarts à Arimum.

« [Le commerçant de Vila Brasil] disait qu'il allait le former, le faire monter dans la vie. Alors il lui a dit: « *Mon garçon, là-bas à Arimum c'est très bien pour toi, parce que c'est votre terre à vous, alors tu vas aller travailler là*-bas ». Alors [le jeune et son père] ont commencé par construire un petit entrepôt et ils sont partis vivre là-bas »

Belle-fille d'Ítalo et Juliana, 71 ans
Groupe résidentiel du Sepetú.

C'est ainsi que Juliana, son mari *Seu* Ítalo, et leur fils aîné Juliano, déjà en ménage, *quittèrent* le *centre* de Vila Brasil pour Arimum, afin d'accompagner le fils cadet qui tiendrait boutique. Avec la construction de l'église, une dizaine de familles ayant leurs *centres* dans les parages leur emboîtèrent le pas pour aller former la *communauté* d'Arimum.

Fondateur(s) et premier président de la communauté

En écoutant les habitants d'Arimum et de Vila Brasil raconter la genèse de la communauté, on s'aperçoit qu'il y a une divergence sur l'identité des fondateurs. En général, les descendants de celui qui en a été l'initiateur ont tendance à le présenter comme *le* fondateur du village. Or, nous avons vu à travers l'exemple de Vila Brasil que, même si l'idée émane initialement d'un individu, le travail qui permet la construction de la *vila* (défricher un pan de forêt, construire les bâtiments communautaires puis les habitations, etc.) est réalisé par l'ensemble des groupes résidentiels qui occupent ces lieux. Sans doute, le besoin de légitimité des descendants de l'initiateur provient-il d'un détail non négligeable : ces initiateurs-fondateurs sont très souvent des hommes de l'extérieur, qui ont parfois passé plusieurs années

en ville (comme c'est le cas de *Seu* Dourado ou encore de Raymundo), d'où ils ont rapporté cette idée. A cette époque, il semble que les présidents de communauté choisis (par consensus ou par vote) étaient, de la même façon, souvent issus d'autres parages. A Vila Brasil, l'initiateur fut ensuite élu président de la communauté ; à Arimum, le premier président fut Raymundo, un militaire à la retraite installé à Arimum avec sa femme et ses enfants (sans lien de parenté avec les autres familles du lieu).

- La figure du « président de la communauté »

Le rôle du président était principalement de représenter la communauté en tant qu'unité de peuplement dans ses rapports avec l'extérieur, notamment les institutions publiques, à Santarém. C'est le président qui devait aller négocier l'ouverture d'une école et le versement d'un salaire pour une institutrice. C'est à lui qu'il incombait de négocier auprès des politiciens les subventions pour la construction d'équipements communautaires : des briques pour les bâtiments, le forage d'un puits, etc. Sa fonction principale était donc l'intermédiation avec ces interlocuteurs urbains, ce qui requérait qu'il soit instruit et sache se comporter avec prestance en public. Le président était soutenu par une équipe comprenant un catéchiste (le coordinateur de la chapelle) et un secrétaire. Il était chargé de recevoir les délégations venues de Santarém : religieux, techniciens de l'INCRA, politiciens en campagne.

Sa deuxième attribution, sans doute la plus polémique, était d'indiquer aux familles nouvellement arrivées pour peupler le village, les terres encore « libres » afin qu'elles puissent s'y installer. En effet, à partir du moment où un espace communautaire – la *vila* – était créé, des familles sans terre pouvaient venir s'y établir. Lorsque des espaces étaient encore inoccupés (en général dans les *centres* éloignés de la *vila*) et n'étaient revendiqués par aucun groupe résidentiel, le président pouvait les attribuer à ces familles. Parfois, ces transactions nécessitaient des négociations, de façon à ce que des familles qui possédaient de vastes terrains en cèdent une partie à celles qui en étaient dépourvues (à ce sujet, cf. chap. 4).

Raymundo avait bien le profil du président. Il s'entendait avec tout le monde et ne faisait partie d'aucun groupe résidentiel (puisqu'il était arrivé de Santarém dans les années 1960), ce qui aurait dû garantir, en principe son impartialité. Néanmoins, les récits des habitants d'Arimum comportent une certaine part d'ambiguïté quant à l'identité pratique du président. Tous s'accordent à dire qu'il s'agissait de Raymundo. Mais, à les écouter, c'est un autre personnage, Mestre Soldado (le guérisseur), qui semblait maître de l'ensemble des décisions prises par et pour le village. Comme le dit un peu plus haut une villageoise, Mestre

Soldado « se prenait pour le maître des lieux » et « décidait de tout », de l'attribution des terrains à la fondation de la communauté. Il est possible de comprendre que Raymundo était officiellement le président d'Arimum, mais qu'il remplissait cette fonction comme un fantoche, en obéissant aux injonctions de Soldado.

- <u>Emplacement de la *vila* d'Arimum</u>

Ainsi, dès les débuts de la formation de la communauté, des tensions étaient perceptibles entre les groupes résidentiels : certaines familles acceptaient mal qu'un individu– Mestre Soldado – arrive du dehors, prenne des décisions les affectant (puisqu'il s'agissait de l'organisation de l'occupation territoriale locale), et se comporte en « maître des lieux ». Ce point d'achoppement est perceptible dans le choix qui fut fait du lieu de fondation de la *vila* : un cap dont l'occupation était encore mal définie. En effet, a priori il n'appartenait à personne mais il se trouvait dans le prolongement du terrain du Sepetú : *Seu* Ítalo et Juliana y possédaient un *tapirizinho* où ils dormaient lorsqu'ils venaient travailler dans leurs abattis. Sur l'autre versant de ce cap, Mestre Soldado avait bâti sa maison, bien que ses essarts se situent dans une autre crique. Ainsi, le cap choisi pour la *vila* était initialement occupé, sans qu'il s'agisse encore réellement d'une appropriation de ce territoire, par deux groupes résidentiels qui y avaient construit, chacun sur un versant, une petite maison. Une grande forêt de courbarils (*jutaí*) séparait les deux habitations.

Figure 26: Emplacement de la vila d'Arimum (1974)

Légende : ⬆ maison de Mestre Soldado ; ⬆ maison de *Seu* Ítalo.

Lorsqu'il fut convenu de fonder la *vila*, Mestre Soldado suggéra de choisir ce cap qui n'était « à personne » et de le faire plus tard enregistrer auprès de l'INCRA sous le nom du saint patron de la communauté, à savoir São Benedito (saint Benoît l'africain), protecteur des collecteurs de caoutchouc (Galvão, 1955) et saint « des Noirs », dont, accessoirement, Soldado possédait une statuette. Sur un versant donc, Soldado construisit une salle communale ; sur l'autre versant, *Seu* Ítalo installa une taverne. Puis chacun invita ses proches à venir bâtir leur maison dans le village. Nous verrons dans les chapitres 10 à 12 que cette configuration spatiale et symbolique portait en elle le germe du conflit. Avec le temps, une césure se forma entre deux camps politiques antagonistes au sein du village, répartis de part et d'autre de cet axe initial (Mestre Soldado sur le versant ouest *versus* Ítalo sur le versant est).

Les désaccords postérieurs sur l'histoire de la fondation de la *vila* ont culminé au point que l'un de ces groupes réalisa, en 2008, un document dactylographié et signé par le président de la communauté de l'époque, qui présentait la version « officielle » de la coordination de la communauté de l'époque. En voici transcrit un extrait, qui vient compléter et nuancer les versions des descendants d' Ítalo, présentées ci-dessus :

> La communauté fut fondée entre les années 1960 et 1970, elle a pour fondateurs Mestre Soldado, Antônio Duarte, Raymundo, Dário e Elisabete. Au début, l'aire de la communauté était une forêt totalement remplie de courbarils. Après avoir déboisé une partie de la forêt, ils ont planté du potiron, pour cela ils attribuent l'origine du nom Arimum à ce végétal. En 1974, l'église de São Benedito existait déjà, le vicaire qui célébra la première messe fut frère Federico.
>
> Extrait de l'historique de la communauté (traduction libre)
> signé par la coordination de l'association d'Arimum.

La réorganisation « communautaire » de l'espace

L'Eglise catholique, grâce à l'appui de relais locaux (notamment des commerçants) contribua partiellement à la sédentarisation et au regroupement des populations riveraines en justifiant moralement le regroupement de la zone de peuplement, jusqu'ici éparse, autour d'une CEB et d'un ensemble d'infrastructures réputées collectives (salle communale, église, école). La formation d'un village à partir d'une idéologie *moderne* modifiait sensiblement l'approche du territoire et la conception de l'espace, puisque les familles issues de groupes résidentiels distincts (et jusque-là autonomes) étaient désormais destinées à vivre côte à côte sur un lopin de terre réputé « communautaire ». Ces groupes n'en continuaient pas moins à occuper leur territoire d'origine (les pointes et les criques transmises de génération en

génération), où se trouvaient leurs plantations de manioc. Aujourd'hui encore, les familles passent la semaine dans le *tapirizinho*, situé près des jardins, et le week-end dans leur *maison*, au village (sans doute est-ce pour cette raison que les enfants scolarisés habitaient chez le commerçant, dans la *vila*). La première de ces habitations, celle pourtant où les riverains passent le plus de temps (dans les abattis), n'est plus une *maison* mais un *tapirizinho* (notons l'utilisation d'un terme en nheengatu d'origine indigène), à l'inverse de celle qui se trouve dans la *vila*, où ils ne passent que le week-end.

Une hiérarchisation s'est alors opérée entre la *vila*, regroupement villageois nouvellement créé, et les *centres*, c'est-à-dire les territoires des groupes résidentiels où se trouvent encore aujourd'hui leurs espaces de production. Tout oppose ces espaces, à commencer par l'existence ou non d'une chapelle. Des couples antinomiques caractérisent la *vila* et le *centre*, tels que centralisé/dispersé, collectif/individuel, habitation/lieu de travail, éducation/ignorance, propre/sale (la forêt est un lieu sauvage qu'il faut dompter en la déboisant, la « nettoyant »), jusqu'à des conceptions essencialistes telles que moderne/arriéré, et même, civilisé/sauvage. La moralisation des concepts associés à l'idée de communauté n'est pas étrangère à son origine religieuse et teintée de prosélytisme. D'ailleurs, l'initiative communautaire est souvent attribuée à un individu *sábio* du *dehors* qui s'est installé de façon durable dans le paysage local. La formation communautaire impose dès ses débuts une reclassification sociale et une évaluation morale de l'espace et de ses occupants. Cette hiérarchisation transparaît dans le processus de nomination des nouvelles communautés : souvent, les toponymes anciens sont des noms en nheengatu qui faisaient référence aux ressources naturelles du lieu, ou dont la signification s'est perdue. Une partie des villages remplacèrent ces appellations issues du passé par des noms « modernes » : par exemple, Uxícara (du nom de deux fruits que l'on trouve en abondance dans ce lieu) devint Vila Brasil (« le district du Brésil ») mais le plus souvent, le village recevait, avec l'encouragement des religieux, le nom de son saint patron : par exemple, le lieu-dit Garimpo fut transformé en « communauté Nsa Sra de Fátima ».

Changer de communauté, en créer de nouvelles

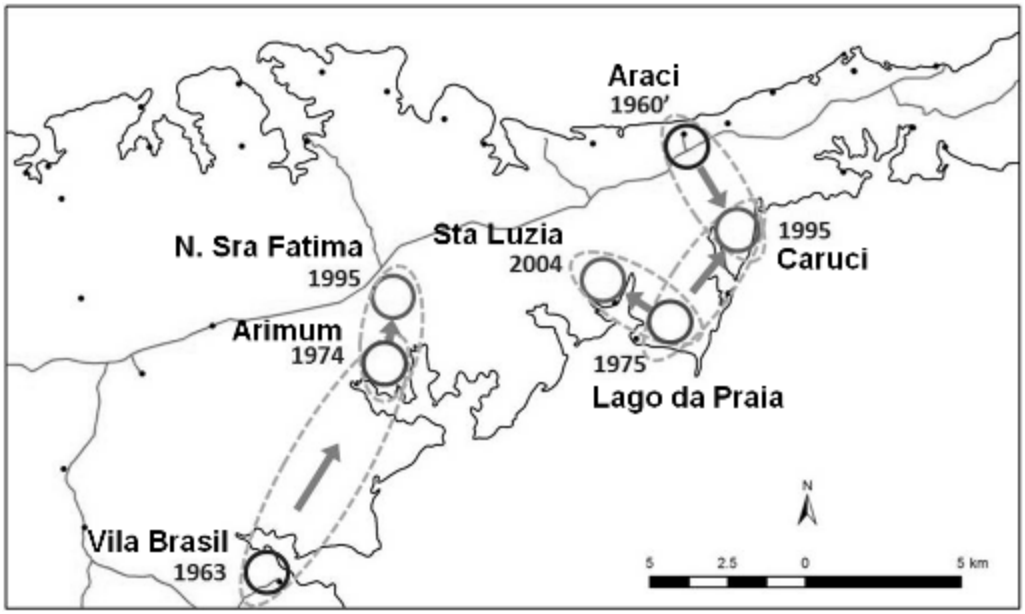
- <u>Un principe de participation</u>

Les « communautés » devinrent une unité régionale de référence pour les institutions publiques et l'Eglise. Pour ces acteurs externes, l'espace géographique de la « communauté », représentée par la *vila*, comprenait l'ensemble des terres des groupes résidentiels qui y

participaient (c'est-à-dire la *vila* plus les *centres*). La communauté venait se superposer à une répartition territoriale préexistante (celle des groupes résidentiels, cf. chap. 4) et ne fonctionnait pas comme une circonscription préétablie, mais en fonction de l'adhésion des familles à un groupe spirituel c'est-à-dire de leur *participation* aux activités religieuses et de l'observation de règles de conduite édictées par les dirigeants communautaires (qui pouvaient être issus d'autres groupes résidentiels) : pour ces raisons, ses frontières étaient mobiles au gré des amitiés et des disputes entre les groupes résidentiels qui la constituaient. En cas de désaccord, il était possible de cesser de participer à une *communauté* et de se tourner vers celle d'un beau frère ou d'un compère située dans le voisinage.

Changer de communauté ou en créer une nouvelle n'impliquait pas de migration à proprement parler. C'est le centre décisionnel d'un groupe dissident qui était virtuellement délocalisé et qui se constituait autour d'un autre lieu de culte. Entre 1960 et 1970, une vingtaine de « communautés » furent créées le long de l'Arapiuns (Prelazia, 1970 à 1983) et les commerçants jouèrent un rôle actif dans ces processus (**Figure 27**). Chaque nouveau village rendait possible l'installation d'une taverne. Les prêtres et les commerçants encourageaient les groupes résidentiels des *centres* éloignés à fonder leur propre communauté et leur lieu de culte. Ces micro-communautés étaient alors initialement formées par un groupe de parents, auquel viendraient s'agréger, avec le temps, d'autres familles.

Figure 27: Formation des communautés par scission



Nous touchons ici un point sensible et qui fait toute l'ambiguïté de la communauté : d'une part, elle était (et est toujours) considérée par les acteurs externes comme un groupe

social territorialement ancré, c'est-à-dire une sorte de mini-district à administrer ; d'autre part, pour les autochtones, la seule territorialité faisant sens est celle des groupes résidentiels, la communauté étant davantage une abstraction qu'une réalité. Elle n'est ni plus ni moins qu'un outil politique à leur disposition pour obtenir des services et accéder à des droits citoyens : l'éducation, l'affiliation syndicale, la participation aux élections, etc. Si l'on demande à l'un d'entre eux de spécifier les limites territoriales de la communauté, il restera sans voix. En revanche, si on lui demande où commence et où se termine le terrain d'une famille de la communauté, il pourra répondre avec précision. Depuis que l'Etat brésilien a entamé des chantiers de démarcation d'aires territoriales destinées aux populations locales, souvent accompagnés d'ateliers de cartographie participative (Folhes *et al*, 2007 ; PSA, 2011), les autochtones ont bien perçu ce décalage et ils en jouent, ce qui a avivé certaines tensions entre des groupes aux intérêts antagonistes (chap. 12).

- La formation de nouvelles communautés par scission

Dans les années 1990, une nouvelle vague de *communautés* vit le jour, principalement issues de groupes résidentiels qui ne se sentaient pas représentés dans celles qui avaient été créées dans les années 1970. Suivant le principe « marcher de ses propres pieds », ils s'autonomisèrent en se repliant sur leur territoire (le *centre*) pour fonder une nouvelle unité politico-religieuse (**Figure 27**).

Figure 28: Les habitants de Nsa Sra de Fátima devant la chapelle, en 1996

Source : Annuaire paroissial du Diocèse de Santarém, 1997: 39.

C'est ainsi que les habitants d'un des *centres* d'Arimum, le lieu-dit Garimpo, occupé par le groupe résidentiel Tapajós, décidèrent de prendre leur autonomie (**Figure 28**) après avoir constaté que les fonctions honorifiques de la communauté d'Arimum à laquelle ils participaient jusqu'alors étaient toujours monopolisées par les mêmes familles, établies dans la région depuis plus longtemps qu'eux. Leur exclusion systématique des sphères du pouvoir

et la dispute qui les opposa, en dernière instance, au président de la communauté de l'époque, au sujet d'une vente illégale de bois précieux dans laquelle ils s'étaient sentis floués, furent décisifs. En 1995, deux représentants de Garimpo participèrent à la Semaine de catéchèse de Santarém, en demandant ainsi leur ajout à la liste des communautés de l'Arapiuns, régulièrement mise à jour par l'Eglise. Les habitants se réunirent et choisirent comme sainte patronne Nossa Senhora de Fátima, qui donnerait son nom au nouveau village (chap. 6, 11, 12). Une chapelle en bois fut construite (**Figure 28**) et trois ans plus tard, une école ouverte.

C'est donc à partir d'alliances et de scissions entre groupes résidentiels que se sont formés, principalement en deux temps, en 1970 puis en 1990, les villages de l'Arapiuns (**Figure 27**). Les noms des localités en conservent encore la mémoire, comme par exemple à Sociedade dos Parentes, Nova Sociedade dos Parentes; Bacuri, Bacurizinho ; Tucumã, Nova Sociedade do Tucumã ; São José I, II, III; Mentai, Santa Rosa do Mentai, Alto Mentai; São Francisco (ex-Gurupá), Novo Gurupá. Dans le Lago Grande, on trouve selon le même principe: Peré Salvação, Peré Boa Vista, Paraíso do Peré, São José *centre* de Peré; ou encore Jacaré, Jacarezinho, Jacarezão etc. Aujourd'hui encore, les disputes de pouvoir et de prestige qui ne trouvent pas d'issue peuvent se solder par la création d'un nouveau village (chap. 10).

3.3 L'arrivée des institutions de l'Etat et l'enfermement conjoncturel

L'occupation territoriale de ces villages s'est principalement réalisée à travers l'occupation usufruitière (*posse*) de terres publiques, considérées *libres*, car inoccupées. Cette pratique se situait en marge du système juridique et l'occupation foncière se réalisait par appropriation de terres publiques par des *posseiros*, sans délivrance de titres de propriété (Silva, 2008). Les documents de déclarations d'occupation (*declarações de posse*) faisaient d'ailleurs figure d'exception (chap. 2). La relation juridique que ces *posseiros* maintenaient avec leur terre changea radicalement à partir de 1964 (coup d'Etat militaire et adoption du nouveau statut de la terre), lorsqu'un nouveau modèle de développement pour l'Amazonie fut instauré. Son objectif était la mise en valeur économique de la région. Il prévoyait la réalisation d'un ample diagnostic foncier afin de cibler stratégiquement la destination des terres publiques (projets de réforme agraire, exploitation économique, colonisation).

En 1970, l'Institut National de Réforme Agraire (INCRA) fut créé avec pour mission la régularisation foncière des *posses* par l'émission de titres de propriété et la collecte de l'impôt sur la terre. Une antenne régionale fut installée à Santarém, puis un petit bureau à Vila Curuai, à partir duquel, dès 1977, l'organisme s'attela à un chantier d'enregistrement au cadastre de

l'ensemble des terres comprises dans l'interfluve Arapiuns-Lago Grande, incluant la région d'Arapixuna. Ce vaste ensemble territorial prit alors la désignation de *gleba* Lago Grande da Franca. Des techniciens réalisèrent des repérages sur place afin de recenser les aires occupées.

L'invasion de spéculateurs dans la région

A Vila Brasil, l'arrivée des fonctionnaires de l'INCRA correspond à peu près à l'irruption d'un conflit agraire de grande envergure, touchant plusieurs communautés de part et d'autre de la route Translago. Trois *fazendeiros*, représentés par la figure de Zé Miguel, s'étaient accaparé une vaste étendue de terre (qu'ils disaient avoir achetée) superposée au territoire de près de quatorze communautés (douze du Lago Grande et deux de l'Arapiuns, à savoir Vila Gorete et Vila Brasil). Ils avaient commencé à procéder au défrichage « à blanc » de la zone dans le but d'y installer des pâturages et du bétail. A l'époque, le catéchiste de Vila Brasil participa à un mouvement de protestation qui fédérait les quatorze communautés. Son témoignage complet est transcrit en annexe D. Le vicaire de Vila Curuai (Lago Grande), Gilberto Wood (un franciscain), proposa de se constituer en médiateur du conflit. Dans un premier temps, les organes de Justice de Santarém donnèrent raison au f*azendeiro*, qui possédait un titre d'achat-vente « valide ». Des réunions furent organisées à Vila Curuai, auxquelles participèrent plus de 120 agriculteurs issus de ces communautés. Pendant ces séances, un représentant par communauté fut choisi pour se rendre à une audience à Santarém.

D'après ses propres dires, *Seu* Lucas fut le seul à se présenter devant le juge. Aucun des treize autres représentants des communautés n'avait fait le déplacement. L'ancien catéchiste relate qu'à son arrivée des hommes de main de Zé Miguel (le *fazendeiro*) l'attendaient au marché Modelo, près du port. Ils l'emmenèrent *en voiture* à l'abattoir près du stade de football et lui intimèrent l'ordre de s'asseoir dans une pièce qui ne contenait qu'une table, cinq chaises et un litre d'alcool fort (dont il précise qu'il ne sait pas de quelle boisson il s'agissait). Cette mise en scène avait pour but d'intimider le jeune homme. Dans le discours de *Seu* Lucas, le mot « voiture » revient à plusieurs reprises, comme si cet artefact représentait une différence radicale et une distance absolue entre les « gens humbles » de la campagne (qui, dans le récit, portent des haches et des fusils pour se défendre et se déplacent en barque) et les « *fazendeiros* » (qui se déplacent en voiture et se défendent en manipulant l'écrit et la loi[63]).

[63] Dans un premier temps, le *fazendeiro* obtient un mémorandum du juge, l'autorisant à poursuivre ses travaux de déboisage ; puis il présente une autorisation de l'IBDF (ancien Institut de gestion des forêts).

Le *fazendeiro* et ses acolytes ne tardèrent pas à arriver et les négociations commencèrent. Après l'avoir salué, Zé Miguel applaudit son courage : il était le seul à être venu. Pourquoi ? D'après *Seu* Lucas, les treize autres représentants des communautés avaient tous travaillé au service de Zé Miguel, dans la *várzea*, pendant le cycle du jute.

Dans les années 1930, après la fin du cycle du caoutchouc (1910), les Japonais introduisirent la culture du jute dans la *várzea*. La région de Santarém devint un haut lieu de production de jute[64]. Or, les représentants des treize communautés du Lago Grande avaient été « financés » par le *fazendeiro* alors converti dans le jute, lequel, en bon patron paternaliste, avait fait table rase de leur dette, ce qui lui permettait postérieurement d'envahir impunément les aires communautaires des villages dont ils étaient issus. Ces dirigeants n'auraient pas pu lui tenir tête car ils avaient une dette morale envers lui, ce qui n'était pas le cas de Lucas. Par la suite, Zé Miguel tenta de soudoyer Lucas, en lui proposant, en échange de son silence et d'une signature chez le notaire (par laquelle il engageait les quatorze communautés dont Vila Brasil), de le prendre comme chef de chantier et de lui offrir une maison (en brique) et une voiture (encore la voiture !). Contre toute attente, *Seu* Lucas refusa poliment l'offre qui lui était faite. A l'époque, le jeune homme était très lié aux secteurs ecclésiastiques, il bénéficiait du soutien personnel de Dom Tiago (évêque de Santarém).

Pendant le cycle économique du jute, Zé Miguel et ses compagnons avaient accumulé un capital qu'ils avaient ensuite investi dans une autre activité à la fin de ce cycle (années 1970) : l'élevage bovin, et ils s'étaient trouvés dans la nécessité de défricher de grandes surfaces pour faire des pâtures. Les *fazendeiros* avaient fait l'acquisition du terrain grâce à des écritures d'achat et vente certifiées à l'office notarial de Santarém, mais dont la chaine domaniale est douteuse. Cette anecdote illustre le principe selon lequel « les cycles économiques favorisent la recomposition de l'élite marchande » (Geffray, 1995: 14). Suite à cette affaire, il semblerait que l'INCRA proposa au *fazendeiro* de permuter son terrain avec un autre libre d'occupation, au centre de l'interfluve (annexe D, lettre de Giberto Wood).

C'est suite à ces évènements que l'INCRA fut invité par le catéchiste de Vila Brasil à venir faire les travaux de délimitation des lots des habitants.

[64] Lors de la seconde guerre mondiale, l'alignement du Japon sur l'axe allemand provoqua la confiscation de tous les biens des Japonais au Brésil, désorganisant ainsi leur réseau de fabrication de la fibre et ouvrant la voie à une production nationale de grande envergure. A Santarém, une manufacture de tissage de fibre de jute – la Tecejuta – fut implantée. Le cycle du jute prit fin dans les années 1970.

L'arrivée de l'INCRA dans les communautés du bas-Arapiuns

Sur le conseil des agents de l'Eglise et du syndicat et devant l'arrivée d'acteurs externes attirés par le marché des terres (comme Zé Miguel par exemple), de nombreux riverains se mobilisèrent pour déclarer l'occupation de leur terre. La nouvelle politique foncière influença les mobilisations sociales et politiques pour le droit à la terre. Certains se remémorent cette période de grands bouleversements et les actes de résistance qu'ils entreprirent pour défendre leur terre devant la tentative d'invasion de riches exploitants agricoles ; d'autres s'en souviennent en raison des nouvelles expériences agricoles (plantations de cupuaçu [*Theobroma grandiflorum*], de tabac, de café). Pour tous, elle a signifié, au cœur des groupes résidentiels, l'adoption de stratégies qui permettraient de faire correspondre les bornes des territoires traditionnels aux exigences normatives du droit foncier de l'époque (la délimitation de lots individuels privatifs).

- Les travaux de l'INCRA dans la *gleba* Lago Grande

Dans la *gleba* Lago Grande da Franca, les principaux travaux de recensement des occupations par l'INCRA furent réalisés en deux temps. Dans les années 1970, des topographes arpentèrent l'interfluve pour identifier les *posseiros* ainsi que les éventuels propriétaires. Dans les années 1980 et 1990, ils retournèrent dans les villages pour proposer aux premiers la régularisation foncière de leur terre, en distribuant à cette fin des licences d'occupation, qui pourraient éventuellement, au bout de quatre ans, contre le paiement d'une valeur déterminée, ouvrir droit à la délivrance d'un titre de propriété définitif. A cette occasion, les agents publics encouragèrent les habitants à rendre visible la mise en valeur du terrain enregistré, en déboisant de grandes étendues de forêt. La conception développementiste du régime militaire visait à en finir avec une forêt jugée improductive (Araújo et Léna, 2010). En 1984, les familles de Vila Brasil reçurent leurs licences. Beaucoup suivirent les recommandations : ils mirent le feu à l'abondante forêt et défrichèrent, plantèrent, firent des pâtures. Une de ces familles aurait déboisé, à elle seule, près de trente hectares en un été, alors qu'elle n'aurait normalement « ouvert » que deux hectares de forêt sur la même période (Stoll et Folhes, 2014). Cette situation, consolidée à la fin des années 1980, présageait les conflits futurs, puisque la compétition pour l'accès à la terre et les pressions socio-environnementales s'étaient accrues.

- « Avant » et « après » l'INCRA

Encore aujourd'hui, l'entrée de l'INCRA dans la région fait figure de rupture entre un *avant* et un *après* qui est invariablement énoncé par la formule suivante : « aujourd'hui tout a un propriétaire ». Cette formule met l'accent d'une part sur l'existence de tensions au cœur des groupes résidentielles, d'autre part sur la fin des *terres libres*. Dans les deux cas, elle laisse transparaître une sensation d'enfermement due aux nouvelles contraintes territoriales. *Avant* le passage de l'INCRA, il était possible, m'a-t-on dit, de planter son jardin ou de construire sa maison là où bon semblait le plus approprié à son propriétaire, sans qu'il ait de comptes à rendre à personne. *Après*, chaque parcelle était nommée et cadastrée ; on était contraint de s'installer dans les limites du lot enregistré.

Cette représentation est à comprendre dans le cadre du fonctionnement des dynamiques d'occupation par les groupes résidentiels. Sur un territoire donné, en principe, les *voisins* étaient tous parents (cf. chap. 4). Les couples pouvaient donc, dans les limites du territoire familial, s'installer où ils le souhaitaient, la néo-localité étant de rigueur. Ce que nos interlocuteurs déplorent, sans le dire ouvertement, n'est pas l'occupation individuelle de l'espace (qui existait déjà puisque les espaces d'habitation et de production sont privatifs), c'est plutôt l'idée de privatiser *d'avance* une fraction du territoire du groupe résidentiel, puisque le lot déclaré incluait forcément des espaces encore vierges (notamment de forêt), dont l'utilisation future était *projetée*.

Cette configuration imposait ainsi une sédentarisation et mettait à mal le principal système de résolution des conflits : l'évitement par la migration (chap. 9). Devoir quitter sa terre, pour une famille déjà constituée, devenait désormais un drame puisqu'il n'y avait plus de terres libres et que, sans terre, il faudrait travailler pour d'autres. Cette situation de familles sans terre[65] (chap. 4, 6) est sans doute l'une des conséquences les plus directes des stratégies d'appropriation territoriale mises en œuvre après le passage de l'INCRA. En 2012, à Arimum, cette situation de grande dépendance sociale concernait 22 % des familles. A cet égard, la *vila* joua et joue toujours un rôle essentiel d'accueil et de mise à disposition d'infrastructures basiques pour ces familles.

[65] Le cas des familles sans terre de l'Arapiuns (terre ferme) est différent de ce qui a pu être décrit pour la *várzea* (Futemma, 2006), où l'espace physique restreint est à l'origine du manque de terre, puisque la contiguïté des lots ne permet pas aux descendants mariés de rester sur le terrain des parents.

- Emergence de nouveaux conflits au sein des familles …

A l'époque des travaux de l'INCRA, la nouvelle situation juridique n'a pas empêché les pratiques informelles d'occupation et de partage du foncier. Cette question a surgi plus récemment, dans les années 1990 et 2000, lorsque la terre a été transmise aux descendants. La loi exigeait que chaque agriculteur puisse bénéficier d'un lopin de terre. Cette logique interférait directement dans un domaine normalement réservé au patriarche familial : l'attribution des parcelles. Nous verrons par la suite que la logique même de transmission du foncier telle qu'elle était réalisée dans l'Arapiuns impliquait l'exclusion systématique d'une partie des descendants (chap. 6). La permanence effective d'un ménage pouvait ainsi être tolérée sans être considérée comme *légitime* au regard des pratiques de transmission. A partir de l'intervention étatique, certaines querelles de transmission se retrouvèrent arbitrées, non plus par les pratiques locales, mais par le fonctionnaire de l'INCRA, qui attribuait systématiquement une parcelle de terre à chaque occupant réel (chap. 6). Les disputes d'héritage au sein des familles changèrent donc de forme et d'intensité.

- … et au sein des « communautés »

Un autre motif de tension fut la régularisation du périmètre de la *vila* des communautés : à Arimum, la *vila* fut enregistrée au nom du saint patron du village, ce qui faisait officiellement de ce territoire un espace collectif. En revanche, à Vila Brasil, elle avait été créée sur le terrain du groupe résidentiel du commerçant. Celui-ci enregistra alors cette aire à son nom auprès de l'INCRA. Après son décès, d'autres familles accédèrent à la présidence de la communauté, laquelle ne fit que croître et empiéter sur le territoire de cette famille primo-habitante. Dès lors, des disputes judiciaires éclatèrent dans les années 1990 entre les descendants du commerçant qui souhaitaient être dédommagés pour ce terrain dont ils possédaient un titre foncier. Cet exemple, développé dans Stoll et Folhes (2014), montre bien l'ambiguïté du terme « communauté » pour les habitants de l'Arapiuns : une abstraction pour les uns, un territoire juridictionnel pour les autres.

***

Au Brésil, le terme communauté est entré dans le langage courant afin de désigner de petites localités rurales non-constitutives d'une unité administrative, formées en habitat groupé et organisées autour d'institutions politico-religieuses. A défaut de disposer d'un statut administratif, les communautés sont néanmoins considérées par l'administration brésilienne comme des unités politiques locales pour l'attribution de projets publics et privés (école,

réseau électrique, etc.). La communauté et ses déclinaisons sont désormais en vogue, particulièrement dans les sphères alternatives et le tiers secteur, comme en témoigne le nombre croissant de projets à vocation « communautaire » : tourisme communautaire, jardins communautaires, réseaux communautaires et autres communautés alternatives. Tous partagent une certaine idée du vivre-ensemble issue des représentations véhiculées par la notion de *communauté* : la solidarité entre pairs, imaginée comme alternative au modèle capitaliste. Ce glissement idéologique, initié dans les années 1960 par l'Eglise catholique (Araújo, 2009) est fondé sur le principe du partage équitable du travail et des biens entre ses membres.

Il reste à savoir comment se réalisait l'intégration des logiques d'occupation familiale de l'espace dans les *centres* avec le nouveau concept communautaire. Le chapitre suivant propose une analyse des pratiques d'occupation et de transmission du foncier au sein des groupes résidentiels qui était en œuvre avant la formation des villages et qui se poursuit aujourd'hui, indépendamment de la sphère communautaire.

Interlude

Histoires d’ensorcelés

Interlude
Histoires d'ensorcelés

Ce chapitre, conçu comme un interlude, consiste à restituer un résumé des récits d'individus ensorcelés ou accusés de sorcellerie, et de certains de leurs proches. Les quatre histoires sélectionnées – « une machine à coudre pour un mariage », la « crapaude », le « cerf encorné » et le « décès d'Andrelino » – dialoguent entre elles et couvrent un horizon temporel qui commence dans les années 1930, mettant en scène les primo-habitants d'Arimum, puis se poursuit dans les années 1970, à l'époque de la création du village d'Arimum, et se prolonge jusqu'à l'époque où je résidais dans ce village (2011 et 2012). Tous ces épisodes seront analysés dans les chapitres à venir. La présentation en bloc de ces récits, dans une mini-partie indépendante et libre de toute interprétation, permet d'en percevoir la cohérence d'ensemble, ainsi que la chronologie et la spatialité. Cet agencement est le résultat d'un travail d'analyse et de reconstitution temporelle des évènements mentionnés, résultant du croisement de récits et d'anecdotes ainsi que de mes observations. Les récits originaux sont tous transcrits dans l'annexe E à laquelle je renvoie le lecteur.

La première histoire, « un mariage contre une machine à coudre », est la plus ancienne chronologiquement. Elle met en scène Cícero, le père de Violeta qui est une femme accusée de sorcellerie que l'on retrouve, une génération plus tard, dans les récits 2 (« la crapaude » et 4 (« décès d'Andrelino »). Elle montre comment pouvaient être réalisées les négociations entre les parents et leurs enfants au sujet des alliances matrimoniales (chap. 4).

Les deux histoires suivantes (la « crapaude » et le « cerf encorné ») font état de plusieurs épisodes sorcellaires qui débouchent sur des *crises de sorcellerie* (chap. 9) et la migration des individus désignés comme coupables. Elles sont des exemples de la façon dont s'opère une partie des processus migratoires de familles nucléaires le long de la rivière. Les

accusations de sorcellerie sont une raison fréquemment invoquée pour expliquer la trajectoire migratoire des riverains de l'Arapiuns, mais également du bas-Tapajós[66] (chap. 9). Ces récits balisent alors certains lieux (occupés par le passé ou dans le présent), fournissant de véritables cartes mentales pour penser les relations d'interconnaissance et un territoire pertinent (d'action potentielle) pour le narrateur. Les personnages et les lieux des récits se croisent et peuvent former un maillon commun dans des chaînes distinctes d'évènements passés. Ainsi, les intrigues sorcellaires (conçues comme des évènements qui se succèdent dans le temps et reliés entre eux par un lien de causalité dont l'origine remonte à une agression sorcellaire initiale) forment un réseau d'histoires. L'histoire de « la crapaude » donne un exemple de la façon dont peut être réalisé le recrutement d'alliés lors de la création de groupes factionnels lorsque le village est divisé sur un sujet (chap. 10, 11). Celle du « cerf encorné » insiste sur les disputes intrafamiliales entre germains pour l'accès à l'héritage (chap. 6).

La quatrième histoire (« décès d'Andrelino ») est un épisode récent des divers rebondissements de la crise de sorcellerie de la « crapaude ». Il ne déboucha pas sur une nouvelle crise mais met en exergue les logiques factionnelles qui prévalent à l'élaboration des diagnostics sorcellaires. Finalement, l'étude séquentielle et chronologique de ces récits permet de retracer l'histoire du peuplement et illustrer les logiques factionnelles au sein des villages. Elle fait apparaître le rôle des réseaux et groupes d'interconnaissance (religieux, familial, résidentiel, économique) dans les stratégies de positionnement des différents acteurs en faveur de l'un ou l'autre diagnostic et/ou faction (chap. 10, 11, 12).

A Un mariage contre une machine à coudre (années 1930)

Cf. Annexe E, récit n° 1

Le mariage avorté de Zezé et Cícero : le père du jeune homme n'est pas d'accord

Au début des années 1930, le lac d'Arimum était peu peuplé par deux familles. D'un côté du lac, dans la crique du Mangal, résidait le groupe résidentiel de *Dona* Elisabete. De l'autre, au bord du Camuci, demeurait le patriarche Taglia et ses fils adolescents. C'est alors qu'une famille originaire du lieu-dit Nazaré, plus en amont de l'Arapiuns, arriva dans les parages et demanda l'autorisation pour s'installer sur un cap formant l'entrée du lac d'Arimum et appelé *boca do lago*. Il s'agissait d'un couple et de ses sept enfants, six garçons

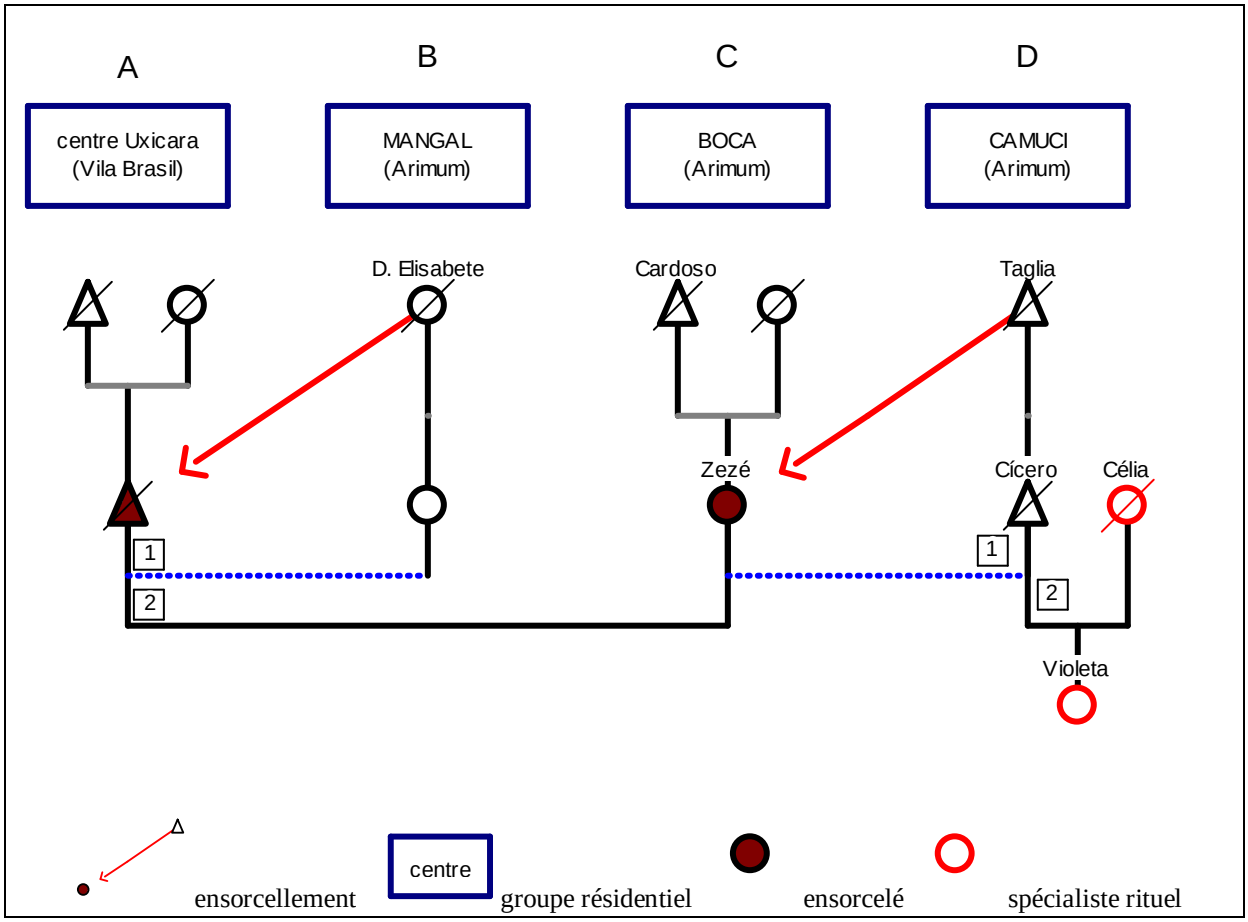
[66] A ma connaissance, aucune enquête n'a été spécifiquement dédiée à ce thème. Pour la région, la relation entre processus migratoire et accusation sorcellaire a été recensée par Heloisa R. Almeida (Funai, 2001 : 16), lors des travaux d'identification et de recensement, réalisés auprès des Indiens Mundurucu du haut et moyen-Tapajós.

et une fille, Zezé (actuellement 93 ans, habite à Vila Brasil). L'adolescente, nouvelle dans les parages, ne tarda pas à attirer la convoitise des jeunes hommes célibataires des environs, d'autant plus qu'elle fréquentait les fêtes dansantes.

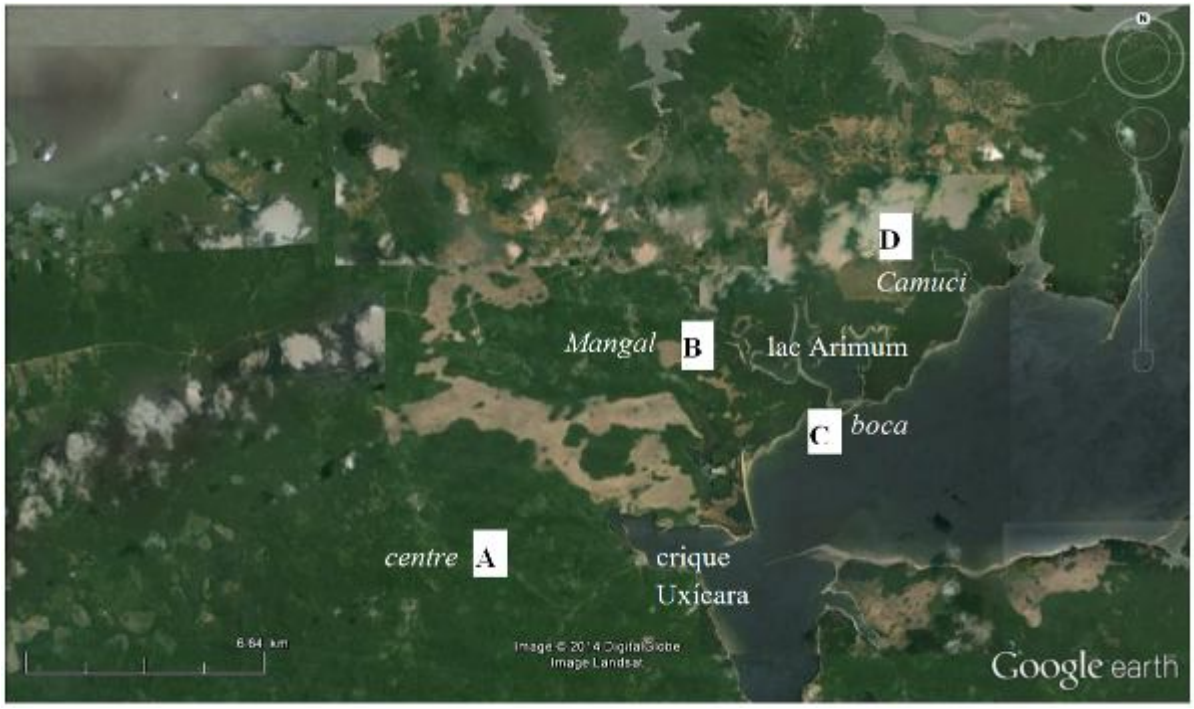
Dès les débuts, Zezé et un fils de Taglia, appelé Cícero, s'éprirent l'un de l'autre. A l'époque, l'investisseur nord-amérincain Henri Ford avait inauguré, en 1934, une ville ouvrière à Belterra (bas-Tapajós) spécialisée dans la production de caoutchouc. Le jeune Cícero y travaillait afin d'amasser un petit pécule. Lorsqu'il rentrait voir ses proches dans le Camuci, Zezé et ses parents l'attendaient pour l'aider à décharger ses bagages (peut-être pour gagner de l'argent, ou parce que les parents de la jeune fille approuvaient l'union). Alors que la jeune fille s'affairait devant l'embarcation, un serpent la mordit au pied. La plaie était purulente et saignait abondamment. On envoya chercher le guérisseur Gonçalo. D'après Zezé, il s'agissait d'un Indien car il parlait le portugais « tout tordu » (avec un fort accent). Ce dernier examina la blessure et déclara qu'il s'agissait d'un serpent « envoyé » par Taglia : le père de Cícero qui était contre cette union et lui avait envoyé un sort.

Personne ne pensa plus au diagnostic de l'Indien. Environ un mois plus tard, Zezé accompagnait son père à Santarém, où il était allé vendre et acheter des produits. Après tout ce temps, la blessure faisait encore souffrir la jeune fille qui se déplaçait en boitant. En arrivant au magasin, près du port, le propriétaire de l'enseigne apostropha le père de la jeune fille : « Cardoso, cette jeune fille est ta fille ? ». Le père répondit par l'affirmative. « Jeune fille, tu me donne une boucle de tes cheveux ? ». Zezé avait le phénotype des grands blonds aux cheveux clairs. Le père intervint en réfutant la demande de l'homme : elle devait s'en méfier car, d'après lui, il s'agissait d'un « *macumbeiro* », c'est-à-dire un sorcier. Alors, l'homme se pencha sur la blessure de Zezé et déclara : « *Et elle va l'épouser, ce jeune homme ? […] Si tu veux encore voir ta fille vivante, ne la laisse pas se marier avec lui !* ». Le père du prétendant de Zezé était fâché car son fils ne lui avait pas demandé l'autorisation pour convoler (et sans doute espérait-il un meilleur parti pour son fils, comme une fille du Lago Grande). Ce second avertissement qui venait confirmer les dires du guérisseur de l'Arapiuns (Gonçalo) fut pris au sérieux par le père de la jeune fille. Six mois plus tard, lorsque Cícero arriva de Belterra, le père de Zezé renvoya le jeune homme et lui interdit d'épouser sa fille. Suite à ce refus, Cícero se maria avec Célia, une fille du Lago Grande, comme le souhaitait son père.

Figure 29: Histoire « un mariage contre une machine à coudre »



Localisation des groupes résidentiels protagonistes :



Mariage de Zezé et ensorcellement du nouveau mari par une prétendante rivale

A la même période, les parents de Zezé l'encouragèrent à se marier avec un autre jeune homme originaire d'un *centre* d'Uxícara. Le garçon lui faisait la cour mais la jeune fille ne l'aimait guère car « il était bagarreur et coureur de jupons », d'ailleurs, il entretenait une liaison avec la fille d'Elisabete (du Mangal, à Arimum). Pour la convaincre, sa mère lui promit qu'elle lui donnerait une machine à coudre après son mariage. Zezé épousa Jorge et le couple s'installa dans le groupe résidentiel des parents du jeune homme, à Uxícara. Les parents de la jeune mariée et leurs fils célibataires quittèrent Arimum et s'installèrent auprès de leur gendre. En effet, entre Taglia qui avait ensorcelé leur fille et Elisabete qui voyait d'un mauvais œil ce mariage, les relations de voisinage étaient devenues tendues à Arimum.

Après six mois de mariage, le mari de Zezé fut mordu par un serpent alors qu'il travaillait dans son *centre*. La blessure prit de telles proportions qu'il fallut l'emmener à l'hôpital de Santarém en bateau à voile (à l'époque, il n'y avait pas de bateau de ligne), où il fut amputé d'une jambe. Le guérisseur affirma qu'il s'agissait d'un sort, un serpent « envoyé » par Elisabete, la mère de son ancienne petite-amie du Mangal, qu'il avait délaissée pour épouser Zezé. Le jour où le jeune homme avait été mordu, il était à l'agonie et *Dona* Elisabete lui avait même apporté un peu de farine de manioc, en signe de coopération. Postérieurement, ce geste fut interprété comme une « dose » de sorcellerie supplémentaire qu'elle lui aurait administrée.

B La « crapaude » et les « malinados » d'Arimum (années 1970)

Cf. Annexe E, récits n°2 à 9 et 11 à 21

Décédés pour avoir offensé la « mère » du ruisseau

Au milieu des années 1970, quatre jeunes hommes célibataires du village d'Arimum rentraient chez eux après une journée de labeur dans l'abattis d'Andrelino. Le groupe était constitué d'un fils du guérisseur Mestre Espelho, d'un fils du guérisseur Soldado, d'un fils de l'épouse de Soldado, et d'Arnaldo, fils de *Dona* Antonella. Ils avaient bu[67] et étaient dans un état d'ébriété passablement avancé, lorsqu'au bord du ruisseau qui traverse Garimpo, ils rencontrèrent une grosse « crapaude » (*uma sapa deste tamanho*)[68]. Pour plaisanter, ils enivrèrent l'animal avec de l'alcool de canne. En arrivant chez eux, vers 17 heures, ils

[67] En général, les travaux collectifs de type *puxirum* sont effectués à grand renfort de boissons alcoolisées.
[68] Le terme, utilisé au féminin, est un néologisme qui fait référence à la femelle du crapaud. En effet, les villageois considèrent qu'il s'agit d'une femme enchantée (partie 2, chap. 2), prenant la forme de cet amphibien.

souffraient tous de migraine et avaient de la fièvre. Trois d'entre eux, les fils des guérisseurs Mestre Espelho et Soldado, décédèrent dans les jours qui suivirent[69]. Arnaldo (fils d'Antonella) guérit après qu'un autre guérisseur de l'amont, Mestre Anacleto, appelé à la rescousse, eut réalisé une séance de *pajelança* (rituel chamanique métis, cf. Maués, 1995). Selon le guérisseur, l'agent pathogène avait été envoyé par la « mère du ruisseau » pour les courroucer. Celle-ci n'était autre que cette grosse crapaude que les jeunes gens avaient maltraitée. Ce diagnostic mettait en cause une des entités subaquatiques peuplant le territoire du groupe. Il rappelait également que les riverains doivent respecter certains animaux susceptibles d'être les « véritables maîtres » des lieux saillants, comme ce ruisseau (chap. 5). Les adolescents n'auraient pas dû importuner sans raison un être dont ils ne connaissaient rien. Cette explication « cosmologique » fut amplement relayée, au point que la Rádio Rural de Santarém émette sur les ondes une nouvelle sur les « *malinados* »[70] d'Arimum.

Le contre-diagnostic des parents des défunts : il s'agit d'un sort

Les pères des trois victimes, tous deux guérisseurs, se réunirent et réalisèrent une *pajelança* pour découvrir la cause réelle du décès de leurs enfants. Pour eux, la crapaude n'était pas une entité subaquatique courroucée (la « mère du ruisseau ») mais bien un sort, envoyé par un villageois malveillant dans le but de les tuer. C'est Andrelino qui fut soupçonné, le « maître » du travail collectif auquel participaient les garçons.

Au fil des récits, on apprend qu'une jeune femme mariée, Violeta, la fille de Cícero Taglia (l'amant de Zezé dans l'histoire précédente), gérante d'une petite échoppe à Arimum et mère de quatre enfants, entretenait une liaison avec un fils de Mestre Espelho pendant l'absence prolongée de son mari, chercheur d'or à Curuatinga (une rivière entre le Tapajós et le Xingu). Elle était tombée enceinte et, à son retour, le mari se rendit compte que l'enfant n'était pas de lui. Avec la prolifération des ragots, Andrelino avait fini par se disputer frontalement avec le jeune homme.

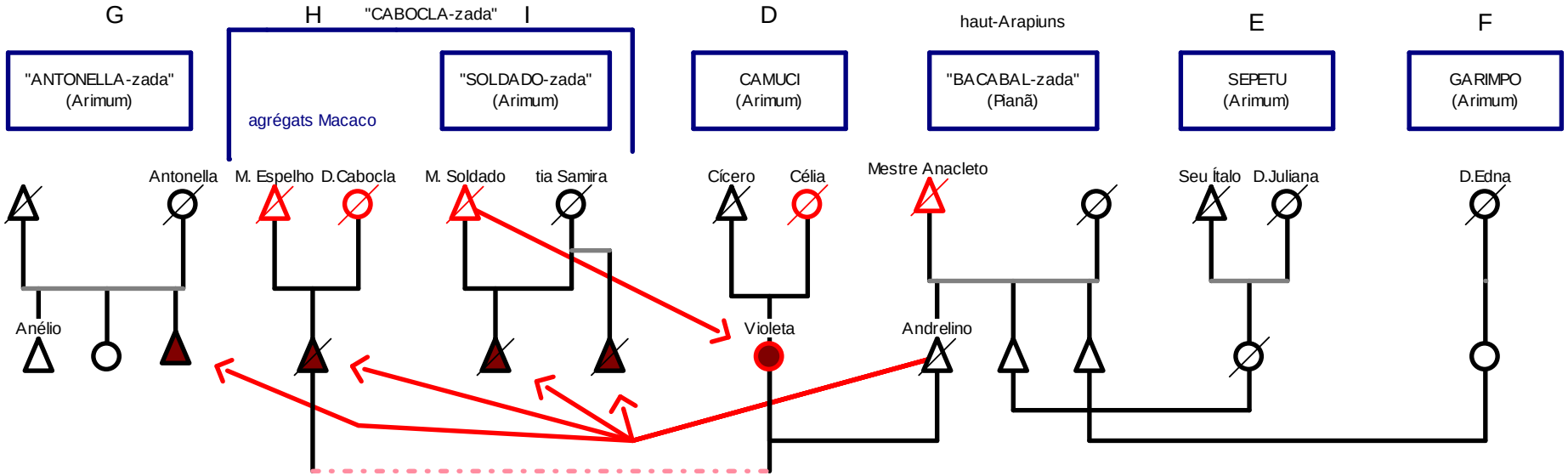
Par ailleurs, Andrelino était justement le fils du guérisseur (Mestre Anacleto) qui avait soigné le quatrième malade (le fils d'Antonella). Les guérisseurs d'Arimum insinuaient que leur confrère de l'amont avait diagnostiqué une pathologie « cosmologique » pour couvrir son fils.

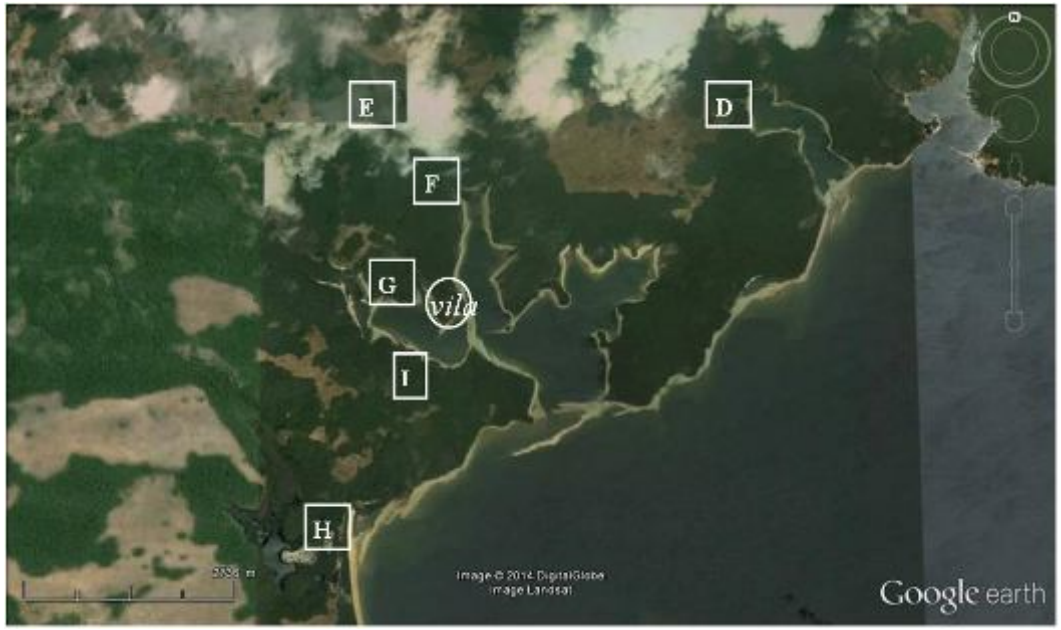
---

[69] Dans l'Arapiuns, il est admis que les guérisseurs n'ont pas le pouvoir de guérir leurs proches (conjoint et progéniture).

[70] « Malinado » fait référence à la victime d'un mauvais tour (une frayeur à la vue d'un *engerado* ; chap. 8 et 9), d'une pathologie envoyée par un être enchanté (chap. 5) ou d'un ensorcellement (chap. 7 et 8) ; cf. Maués, 2004.

Figure 30: La crise de « la crapaude »



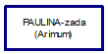


Légende :

personne ensorcelée

médiums (guérisseurs, sage-femme, etc.)

accusation d'ensorcellement



fratrie-résidentielle

Andrelino était originaire du haut-Arapiuns mais avait pris résidence à Arimum en 1973, où demeurait le groupe résidentiel de son épouse : la Taglia-zada. Auparavant, le couple vivait à Pianã, auprès de la parentèle du mari (la « Bacabal-zada ») puis il avait résolu de s'installer à Arimum, terre de l'épouse, où deux des frères d'Andrelino habitaient déjà. Ces derniers, Adriel[71] et Adrino[72], avaient épousé des filles issues de deux autres groupes-résidentiels, respectivement, le Sepetú et Garimpo. La mise en vente de sa maison par un vieil ami de la famille (Antônio Duarte) permit à Violeta et Andrelino de s'installer dans la *vila* d'Arimum. Il n'est pas très clair, dans les différents récits, si le couple Andrelino-Violeta reçut ou non un lopin de terre de la part des parents de la femme. Des indices laissent penser qu'ils travaillaient en partenariat avec un germain d'Andrelino (dans un jardin « en société »[73]): le ruisseau qu'il fallait franchir pour se rendre depuis la *vila* à leur abattis (où la « crapaude » fut rencontrée) se situe dans la crique du Sepetú, où l'un d'entre eux résidait, passage obligatoire pour se rendre à Garimpo, où l'autre était installé. Les alliés des frères d'Andrelino (membres du Sepetú et de Garimpo) firent bloc avec le couple accusé de sorcellerie, appuyant le diagnostic de *leur* guérisseur (Mestre Anacleto, père des trois hommes), souscrivant à la version du courroux de la mère du ruisseau.

Conflit entre le couple Andrelino-Violeta et la « Cabocla-zada »

Les deux interprétations sur les causes des décès circulaient dans les réseaux de commérage et se cristallisèrent autour de ces deux positions. Les tenants de l'hypothèse de l'ensorcellement (les membres de la « Cabocla-zada » [chap. 10], groupes résidentiels des défunts) commencèrent à accuser publiquement Violeta et Andrelino.

D'après le récit de Violeta, les mères des victimes (*Dona* Cabocla, épouse de Mestre Espelho et *tia* Samira, épouse de Mestre Soldado) « obligèrent » le couple à payer les frais inhérents aux enterrements, sous peine d'aller « porter plainte auprès de la police » (à Santarém). Or, Samira et Violeta étaient cousines et deux des défunts les neveux de l'accusée, ce qui rendait la situation tendue à l'extrême. Mestre Soldado menaçait : « *Andrelino a <u>mangé</u> mes enfants mais il va me le payer !* ».

A partir de cet épisode, les relations entre le couple Violeta-Andrelino et les membres de la Cabocla-zada se dégradèrent au sein du village. Manquant aux règles locales de la

[71] Dans le chapitre 9, nous verrons qu'Adriel est accusé de se transformer en *engerado* depuis un aveu d'inceste.
[72] Dans le chapitre 9, ce personnage intervient comme chasseur dans l'anecdote sur l'*engerado*-sac de farine.
[73] Coopération qui consiste à réaliser son jardin sur la terre de quelqu'un d'autre et de lui reverser, en guise de contribution une partie de la production.

bienséance (cf. chap. 9), les accusateurs commencèrent à les agresser verbalement et à les menacer ouvertement dans leurs interactions de face à face quotidiennes. Devant cette situation explosive, le président de la communauté de l'époque, Raymundo, tenta de calmer le jeu en effectuant une médiation entre les parties et en donnant l'air de vouloir défendre le couple sorcier.

Le président Raymundo tombe malade et Violeta est accusée par Mestre Soldado

Peu de temps après ces évènements, Raymundo tomba gravement malade. Violeta lui apporta de la farine de manioc en signe de coopération, ce qui lui valut d'être accusée postérieurement par Soldado (alors guérisseur officiel du village) de l'avoir ensorcelée (récit n°7). Raymundo décéda des suites de sa maladie au bout d'un an, période pendant laquelle il s'éloigna du village et s'installa avec ses proches à Santarém. Pendant l'absence de la famille, les porcs d'élevage s'enfuirent et envahirent les jardins voisins (qui appartenaient à Soldado et à Cabocla). Les propriétaires des jardins saccagés tuèrent et consommèrent les animaux pour compenser le préjudice. Lorsque la veuve de Raymundo retourna vivre à Arimum avec ses enfants, elle s'enquit de découvrir qui avait ensorcelé son mari et ses soupçons se portèrent sur Soldado. Depuis lors, les imputations sorcellaires mutuelles entre les enfants de Raymundo et les descendants de Cabocla et de Soldado forment une chaîne évènementielle exposée dans le chapitre 9. Un antagonisme larvé oppose encore aujourd'hui ces familles.

De leur côté, devant l'exposition continue à des violences, le couple Violeta et Andrelino choisit de s'éloigner. Ils achetèrent un terrain à Lago da Praia (qui, à l'époque, comptait environ 50 habitants) où une « communauté » (chap. 3) était en cours de formation et quittèrent Arimum. Le lopin de terre sur lequel ils s'installaient était une fraction d'un territoire plus ample qui appartenait à la Soriano-zada, une fratrie intialement issue de la Bacabal-zada, le groupe de Mestre Anacleto. Les Soriano étaient donc consins avec son fils Andrelino. L'acquisition faisait suite au divorce d'un couple de cet ensemble familial. En s'installant à Lago da Praia, Violeta et Andrelino restaient aussi à proximité du Camuci, la terre natale de Violeta, et s'assuraient l'appui politique de sa sœur, résidente dans ce village, après son mariage avec le premier président de la communauté Lago da Praia (récit n° 7).

L'accouchement difficile de Violeta : le sort est dans le cordon (récits n°7, 8, 9)

Violeta était enceinte du (défunt) fils de Mestre Espelho. Avant qu'elle ne quitte le village d'Arimum pour celui de Lago da Praia, pendant la phase de violence, elle avait refusé

de vendre à nouveau de l'alcool à crédit à Mestre Soldado, alors que celui-ci était déjà soûl et insistait pour revenir. D'après le récit de l'intéressée (n°7), il l'aurait alors ouvertement menacée de lui « jeter un sort dans le ventre », pour qu'elle et son enfant décèdent en couches.

Le jour de l'accouchement, c'est *Dona* Célia, la mère de Violeta (une sage-femme originaire du Lago Grande, réputée pour les accouchements « difficiles »), qui l'assistait. Après plusieurs heures de labeur, l'enfant n'arrivait pas à naître. A cette époque, le père d'Andrelino séjournait chez son fils et on l'appela à la rescousse.

Après avoir réalisé son rituel, le guérisseur Mestre Anacleto déclara que le fœtus avait été ligoté dans le ventre de sa belle-fille suite à un sort. Le sorcier était Mestre Soldado et il convenait de le faire venir pour lui demander de défaire son maléfice, ce qui fut fait. Cette fois-ci, le sort était imputé non pas au scandale de « la crapaude », mais à un refus frontal de vendre de l'alcool. Pourtant, on voit bien la continuité entre ces histoires qui constituent un maillon supplémentaire dans une même chaîne d'accusations.

Finalement, l'accouchement eut lieu. La sage-femme trouva un coléoptère xylophage (« *serra-pau* ») dans le cordon ombilical. En argot, *pau* désigne le pénis : il s'agissait donc d'un coléoptère « pince-pénis », peut-être en référence à l'adultère de sa conception. Le nouveau-né était déficient et il mourut quelques temps plus tard.

Pourquoi accuser Andrelino et Violeta ?

Pourquoi ce couple en particulier fut-il incriminé ? Il est possible de proposer plusieurs pistes. Parmi celles-ci, trois me paraissent plausibles : la première résiderait dans une rancœur que Soldado aurait pu garder envers la Taglia-zada (groupe résidentiel dont était originaire Violeta) qui l'avait expulsé du São João lors de son arrivée à Arimum, alors même quelle était parente avec son épouse (chap. 4). La seconde, qui n'exclut pas la première, consisterait à éviter la formation d'une alliance politique et spirituelle puissante entre trois groupes résidentiels locaux (Sepetú, Taglia, Garimpo) qui possédaient une continuité territoriale, et dans lesquels étaient mariés les trois fils du guérisseur Mestre Anacleto. Enfin, le couple Violeta-Andrelino cumulait les attributs sorciers et formait ainsi un bouc émissaire de choix : Andrelino était fils d'un guérisseur, donc potentiellement un sorcier (chap. 8). Ses frères et lui étaient tous (ou avaient été) chercheurs d'or dans le Tapajós, et étaient réputés pour être des durs (*bravos*). Ils portaient le statut ambivalent des « fils de sorciers », reconnus pour leur connaissance de charmes et prières maléfiques, qu'ils mettaient volontiers à profit lors des

soirées dansantes (pour créer de faux billets ; chap. 8) ou dans le cadre de leur maisonnée (pour « dompter » et dominer leur épouse et leur progéniture ; chap. 8 et 9). L'épouse, Violeta, était fille d'une sage-femme de renom (*Dona* Célia) ; elle avait hérité du don de sa mère. A ce titre, elle était sujette à une certaine suspicion d'être une sorcière (stigmate affectant l'ensemble des professionnels thérapeutiques ; cf. Villacorta, 2000) et se disputait la clientèle locale avec une autre sage-femme professionnelle, *Dona* Cabocla[74].

Toujours est-il que les groupes résidentiels de Mestre Soldado et Mestre Espelho-Cabocla s'unirent politiquement, de façon à parvenir à un consensus partiel, qui permettait l'accusation d'un sorcier (Andrelino) et créait de fait la « Cabocla-zada » (chap. 10). Ils s'opposaient ainsi au diagnostic d'un guérisseur concurrent – Mestre Anacleto – auquel faisaient souvent appel ces familles. Une division s'opéra alors au sein du village entre les partisans de l'interprétation sorcellaire (Mestre Soldado, Mestre Espelho-D. Cabocla) et ceux de l'interprétation cosmologique (la « crapaude »), principalement les groupes résidentiels où étaient mariés les fils du guérisseur Mestre Anacleto (Sepetú, Taglia, Garimpo).

C Le cerf encorné (années 1970 / années 1990)

Cf. Annexe E, récit n°10

Milieu des années 1970 : décès du père d'Inês

Lorsqu'il avait quitté Bacuri pour s'installer à Arimum, Soldado avait demandé à son ancien beau-frère de le rejoindre. Gustavo était marié avec Vivi et le couple était installé sur la pointe de la *boca*, en attendant le retour de ses « propriétaires », le groupe résidentiel de la Sucuri-zada (les parents et frères de Zezé ; cf. histoire A ci-dessus) alors résidents à Vila Brasil (ex-Uxícara). Au milieu des années 1970 (à peu près à la même période que l'épisode de sorcellerie de « la crapaude »), Gustavo partit chasser de nuit. Il revint de la forêt avec une migraine et de la fièvre (même symptômes que ceux des jeunes ayant rencontré la crapaude). Dans la même nuit, sa femme accoucha de sa fille cadette.

Au bout de deux jours, Gustavo mourut. A l'époque, son décès fut attribué[75] à un courroux de la « mère de la forêt », qui avait pris l'apparence d'un « cerf invisible ». En allant chasser alors que son épouse était en couches, Gustavo avait enfreint la réclusion requise par

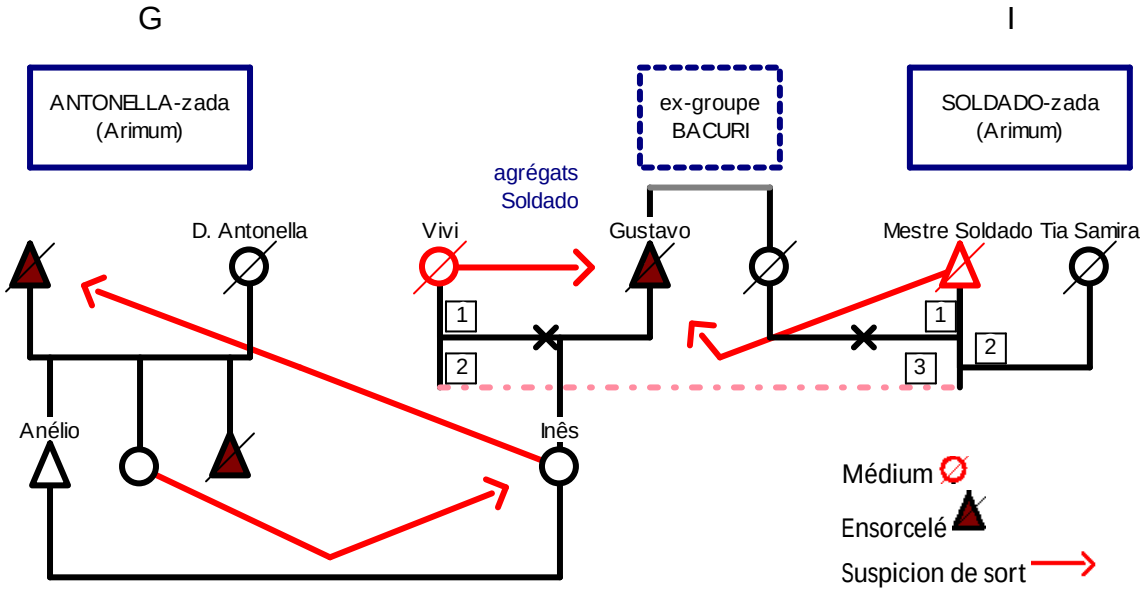
[74] La concurrence entre sage-femme semble particulièrement exacerbée dans ces villages.
[75] On ne sait pas qui a fait cette interprétation, mais il est possible que ce soit Mestre Soldado, qui était le guérisseur officiel du village et un allié politique de cette famille d'agrégat.

les règles de la couvade, ce qui pourrait expliquer l'envoi de la pathologie. La narratrice de cette histoire est Inês, une de ses filles qui avait à l'époque cinq ans.

Début des années 1990 : exclusion du couple Inês /Anélio

Lorsqu'elle eut douze ans, Inês fut envoyée à Santarém, pour travailler comme domestique dans une famille (une pratique courante). Elle ne retourna vivre à Arimum qu'en 1988, après avoir épousé Anélio, le fils d'Antonella (Anélio est le frère d'Arnaldo, le jeune qui sortira vivant de l'épisode de « la crapaude »). Le couple s'installa sur la terre des parents de l'homme, puisque l'épouse était issue d'une famille sans terre. Le lopin des parents était relativement petit et la jeune sœur d'Anélio, célibataire et mère de plusieurs enfants, souhaitait le garder pour sa progéniture, ce qui créait une rivalité entre les germains (chap. 6). Dans son récit, Inês insiste sur l'avarice mesquine de sa belle-sœur (un trait de caractère très mal vu chez les riverains) pour la terre : « Nous n'avions plus où travailler ; la propre sœur de mon mari était avare de terrain à notre détriment. Elle nous en interdisait l'accès ». La relation entre les belles-sœurs fut dès les débuts formulée à travers des imputations sorcellaires mutuelles. Cette situation perdura plusieurs années, et fut arbitrée par le guérisseur local (Mestre Soldado). Les indices qu'il donnait au sujet de l'identité du sorcier étaient interprétés par la mère et la sœur d'Anélio comme une preuve de la culpabilité de l'épouse de ce dernier.

Figure 31: La crise du « cerf encorné »



Jusqu'au jour où Inês découvrit que sa mère Vivi avait une liaison amoureuse avec Soldado (son ancien beau-frère), depuis des années. Dès lors, elle s'enquit de faire contre-

diagnostiquer le décès de son propre père (Gustavo), intervenu quinze ans plus tôt. Pour ce faire, elle consulta des guérisseurs de Bacuri (haut-Arapiuns), d'où les familles de Vivi et Mestre Soldado étaient originaires. Une nouvelle interprétation fut formulée, selon laquelle Gustavo avait bien rencontré un cerf invisible, mais celui-ci n'était pas la « mère de la forêt », il s'agissait d'un sort, d'un « cerf noir encorné » « envoyé » par un sorcier. Les cornes du cerf font référence à l'adultère et le décès du père fut alors corrélé avec la liaison que sa mère entretenait avec Soldado.

Pour Inês, « Mestre Soldado a été la cause du décès de mon père ». Il pouvait donc en être le commanditaire (ce qui était facile pour un guérisseur) ou le motif. La deuxième hypothèse suggère que l'épouse infidèle pourrait être celle qui a envoyé le sort.

Inês fit réaliser le retour du sort (chap. 7) par le guérisseur. Or, c'est Vivi, la mère de la jeune femme, qui tomba sérieusement malade et décéda. Un jour qu'il était en état d'ébriété, Soldado accusa publiquement Inês d'être la sorcière qui avait rendu aveugle son beau-père afin de pouvoir accaparer son terrain et ses biens. Le couple Inês-Anélio était affaibli entre, d'une part, les imputations des parents et de la sœur du mari (et l'accès difficile aux jardins), et, d'autre part, l'accusation publique dont elle avait été victime (par Soldado, qui était le représentant d'un groupe résidentiel puissant). Par ailleurs, Inês et Anélio étaient eux-mêmes la cible d'attaques sorcellaires : d'après la narratrice, c'est après avoir été une fois de plus ensorcelé par les parents d'Anélio et avoir échangé des paroles agressives en face à face avec sa sœur cadette, que le couple décida de quitter définitivement Arimum au début des années 1990. « Ils ont jeté [un sort] sur le toit de la maison, je me suis presque battue avec ma belle sœur, nous sommes partis ». Ils retournèrent vivre à Bacuri, sur le terrain que le père d'Inês cultivait autrefois.

En arrivant sur le terrain du père, à Bacuri, personne ne l'avait « envahi ». Mais le couple dut faire face à l'accueil hostile des autres habitants des lieux (une partie était des parents). Ils firent alors appel à un médiateur institutionnel, l'INCRA, pour légitimer leur installation et enregistrer leur occupation dans le registre des bénéficiaires de la réforme agraire.

D Le décès d'Andrelino et la tromperie du *macumbeiro* de Manaus (2011)

Cf. Annexe E, récits n°11 à 21

Installation du couple Violeta-Andrelino à Lago da Praia (fin des années 1970)

Après avoir quitté Arimum, Andrelino et Violeta achetèrent un terrain à Lago da Praia. Le vendeur était Cristiano Balboa (actuel propriétaire du bateau de ligne *Rethenor*[76]), gendre d'Humberto Soriano, un habitant ancien de Lago da Praia, qui possédait des terres. Le vieil Humberto était malade et était parti se faire soigner à Óbidos. Pendant son absence, sa fille et son mari Cristiano, qui vivaient sur le terrain (ainsi qu'un neveu d'Humberto marié à la sœur de Cristiano), se disputèrent et se séparèrent. Ils quittèrent les lieux et leur parcelle fut vendue au couple Andrelino et Violeta. Or, le neveu (qui s'estimait chez lui mais n'était pas un héritier légitime et occupait donc la position d'agrégat), d'après les récits des enfants du couple Violeta-Andrelino, s'entêta à occuper les lieux après la vente, estimant qu'il s'agissait également de *son* terrain. Ainsi, dès leur arrivée, Andrelino et Violeta se heurtèrent à l'antipathie de leur voisin. Débarqués à Lago da Praia en exil suite à une accusation sorcellaire, ils étaient des coupables désignés pour expliquer l'ensemble des infortunes du voisin-neveu d'Humberto. Dans ce nouveau village, ils pouvaient en revanche compter sur l'appui politique du président de la communauté, qui était l'époux d'une sœur de Violeta.

La division entre les habitants de Lago da Praia (fin des années 1990)

Au sein-même de Lago da Praia, après le regroupement des familles en village (chap. 3), un clivage politique s'opéra entre les familles. Vers la fin des années 1990, ce clivage se cristallisa sur les questions de conversion religieuse[77]. Les familles des dirigeants traditionnels du village et leurs alliés, catholiques (rappelons que les villages se formèrent autour d'une chapelle catholique et que la coordination mise en place comptait un catéchiste), se retrouvèrent affaiblis par une vague de conversion des autres familles à une église pentecôtiste (Assemblée de Dieu), basée à Vila Socorro (Lago Grande).

Au début des années 2000, les dirigeants du village n'étaient déjà plus ceux des années 1980 et 1990. Ils autorisèrent la construction d'une église pentecôtiste (Igreja da Paz), *contre l'avis du coordinateur de la catéchèse et sans le consulter*, et la majeure partie des familles se

[76] Du nom d'un papillon bleu d'Amazonie. En effet, Cristiano travailla pendant de longues années en coopération avec un collectionneur de papillons français, pour lequel il attrapait les spécimens locaux. Cette activité, qui a ensuite été interdite par l'Etat brésilien, lui rapportait beaucoup d'argent.

[77] Boyer (2009) a montré comment l'implantation de plusieurs églises dans les villages permettait la formation de contre-pouvoirs en Amazonie brésilienne.

convertit. Une crise politique se dessinait. A la même période (2003), un petit comité de ces jeunes dirigeants se rendit à une assemblée indigène, organisée dans le Tapajós. La rupture définitive s'opéra lorsque les familles qui avaient quitté la religion catholique pour le pentecôtisme décidèrent de s'identifier comme « Indigènes Jaraqui » (ethnie du nom d'un poisson de l'Arapiuns dont la consommation est prisée localement ; cf. Bolaños, 2010) : « les Indigènes ont cessé d'aller à l'église [catholique] pour faire des rituels ! », s'exclamait dépité le catéchiste local dans un jeu de mot à double sens puisque le rituel fait référence aux pratiques indiennes, mais désigne également les cérémonies de culte protestantes, réalisées à « grands gestes et grands cris ». Les catholiques quittèrent alors la « communauté » Lago da Praia, devenue *aldeia*, et fondèrent la « communauté » Santa Luzia, catholique et non-indigène, de l'autre côté du lac, sur les terrains qui leur appartenaient. Ce nouveau village était principalement peuplé par une partie des familles fondées par les nombreux enfants (vingt) du couple Violeta-Andrelino, ainsi que par les familles des anciens dirigeants du village, restés fidèles au catéchiste. A Lago da Praia, le neveu d'Humberto avait été une figure de proue lors de ces épisodes politiques. Aujourd'hui, il est le *cacique* de l'*aldeia* Lago da Praia (cette histoire est racontée en détails dans le chapitre 13).

Or, toute cette période fut marquée par des décès imputés à des attaques sorcellaires, de l'un ou l'autre camp (décrites dans le chap. 10), fondées sur la division factionnelle que je viens de décrire (« Indigènes » *versus* « catholiques »).

Décès d'Andrelino (2011)

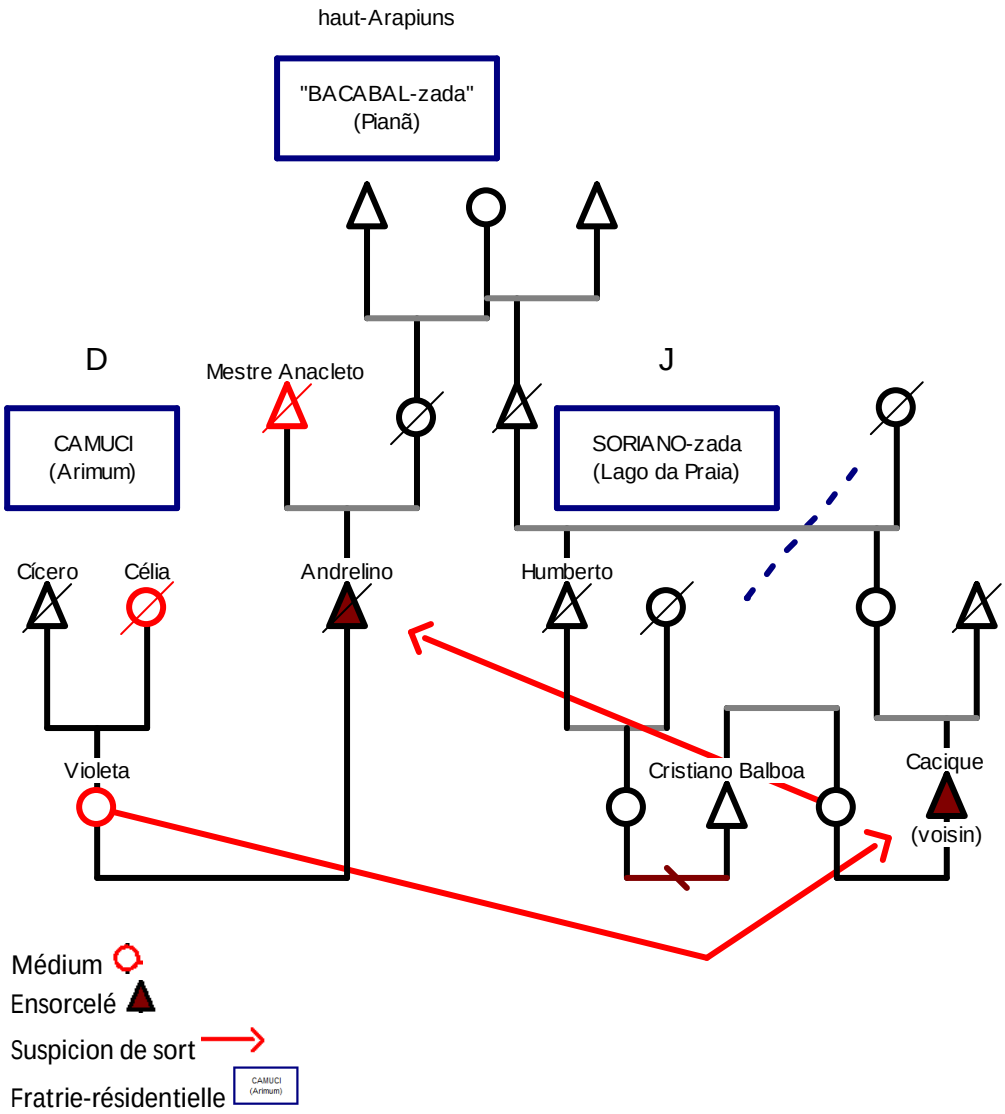
Vers le mois d'octobre 2011, la nouvelle arriva à Arimum, selon laquelle Andrelino était mort à Manaus, d'une pathologie qui lui avait fait gonfler le ventre. Sa fille, alla consulter un « guérisseur » de Manaus, appelé Baiano, qui affirma qu'il s'agissait d'un sort envoyé par un villageois de Lago da Praia issu des familles indigènes (récits n°11, 12, 13).

D'après le guérisseur, le sort avait été envoyé en 1998 en raison d'une dispute de terre. Il était initialement destiné à Violeta, mais c'est son mari Andrelino qui était finalement tombé malade, treize ans plus tard. L'objectif était d'exterminer toute la famille : le guérisseur Baiano écrivit sur une feuille de papier les noms de trois habitants de Santa Luzia qui étaient sur la liste du sorcier, accompagnés de deux cercueils et une barque. Il s'agissait de trois futures victimes et de la façon dont ils allaient mourir (deux sorts et une noyade). Le premier nom était celui d'un petit-fils de Violeta et Andrelino récemment décédé par noyade (la barque), le deuxième celui de Violeta (cercueil 1) et le troisième d'un de ses fils, actuellement

président de la communauté Santa Luzia (cercueil 2), ou d'Andrelino dans une autre version. Si rien n'était fait, leur mort était proche. Le guérisseur proposa alors de se rendre dans l'Arapiuns afin de déterrer le sort qui était selon lui enterré sous la maison de Violeta (dans l'ancien terrain d'Humberto). Il promit qu'il démasquerait le sorcier après avoir déterré le sort.

A partir de cette interprétation, le nom d'une coupable présumée émergea parmi les proches du défunt : Eva, l'épouse du cacique de Lago da Praia, neveu d'Humberto. Bien avant l'arrivée du guérisseur à Lago da Praia, un ragot circulait déjà dans les familles des parents d'Andrelino (groupes résidentiels du Sepetú et de Garimpo) et de Violeta (Taglia-zada) désignant la sorcière présumée : « à mon avis, c'est Eva [la femme du cacique] qui l'a ensorcelé. C'est elle qui ne s'entendait pas avec toute cette famille. Elle devait savoir [la formule maléfique] par cœur, je ne vois que ça. Elle peut aussi être gentille, sauf que ce n'est pas avec tout le monde » (récit n°13, frère d'Andrelino).

Figure 32: La crise du "décès d'Andrelino"



Le guérisseur arrive de Manaus et déterre le sort (2011)

Le guérisseur de Manaus arriva à Santa Luzia, en novembre 2011. Il organisa un rituel collectif, de nuit, auquel prirent part les habitants de Santa Luzia (la majeure partie d'entre eux étaient parents avec la victime) ainsi que certains villageois d'Arimum, de la Taglia-zada, parents de Violeta (récits n°14, 15, 16, 17).

Avant de déterrer le sort, le guérisseur Baiano réalisa quelques prouesses témoignant de ses pouvoirs. Une nièce de Violeta, habitante d'Arimum (membre de la Taglia-zada), fut possédée par un « esprit maléfique ». Elle se mit à courir, danser, et faire « un tas de bêtises » (récit n°14). Alors qu'elle était en transe, les villageois présents lui demandaient : « c'est toi Eva [épouse du cacique] qui a ensorcelé Andrelino ? » et la jeune femme secouait la tête.

Après avoir « écouté la terre », Baiano demanda que l'on creuse à un endroit qu'il indiqua, dans le jardin de la maison de la veuve. D'après les récits, alors qu'on excavait, les pleurs d'un nouveau-né se firent entendre. Baiano indiqua qu'il s'agissait d'un enfant décédé qu'avait eu Violeta. Cette révélation remémora le nouveau-né déficient et l'adultère ayant mené à la crise de la « crapaude », dans les années 1970. Un objet fut finalement extrait : il s'agissait d'un cercueil miniature. Avant de l'ouvrir, on appela Cristiano (qui est évangélique mais pas indigène) pour qu'il s'en charge et qu'il filme la scène, avec son téléphone portable. A son arrivée, le guérisseur était possédé par Zé Pilintra (une entité *exú* des cultes afro-brésiliens). La boîte contenait plusieurs objets, comme des morceaux de photographies de la victime et de certains de ses proches, des noms écrits sur une feuille de papier avec « une façon de mourir pour chacun d'eux », des cheveux, des os, etc.

Cette séance rituelle publique ne fit que conforter les soupçons des proches du défunt sur l'épouse du cacique. Celui-ci, révolté par l'accusation, clama qu'il se rendrait au Ministère public fédéral[78], pour dénoncer les calomnies. De leur côté, les familles évangéliques indigènes trouvaient ces accusations absurdes : comment cette femme pouvait-elle être accusée alors qu'elle « faisait partie d'une église évangélique » ? me racontait la directrice de l'école en riant (n° 15). Finalement, il s'avéra que le guérisseur était en réalité un escroc trempé dans la magie noire. Cette révélation permit de calmer les esprits et d'interrompre l'escalade de la violence.

[78] Il s'agit de l'institution en charge d'appuyer légalement les minorités ethniques (dont les Indiens), dans leurs contentieux avec d'autres groupes sociaux ou institutions. Un différend de voisinage comme celui-ci n'entre pas, en principe, dans les attributions du MPF.

Le guérisseur est un imposteur, c'est un « macumbeiro » (2011)

Le guérisseur de Manaus resta environ un mois dans le village. Pendant cette période, il réalisa des travaux de guérison pour de nombreux riverains des environs (récits n°18, 19, 20, 21). Ses méthodes étaient plus proches de celles des cultes afro-brésiliens que de celles de la *pajelança* (chap. 7 et 8). Ses entités étaient des *exus* de l'umbanda (entités associées aux vices), comme Zé Pilintra ; il désignait son travail comme de la « magie » (*mágica é casa do mal*) ; et ses services coûtaient très chers (R$ 800 par séance). Quand il eut gagné beaucoup d'argent, le doute s'installa parmi les habitants de Santa Luzia, notamment en raison de certaines incohérences des « preuves » apportées : deux des noms qui apparaissaient sur le papier qu'il avait déterré « n'existaient pas » (récit n°19) ; les photos présentes dans le cercueil miniatures étaient récentes alors qu'il prétendait que le sort datait des années 1990. Par ailleurs, les interprétations qu'il donnait étaient trop triviales pour être prises au sérieux : la tête de chèvre enterrée sous l'église, l'accusation générale et systématique des Indigènes comme sorciers … Finalement, les villageois l'accusèrent d'être un *macumbeiro* (un sorcier ; cf. chap. 7 et 8) et se retournèrent contre lui. Une femme indigène me raconta qu'il avait extorqué de l'argent de la même façon dans un village de l'amont et qu'une femme, furieuse, lui avait jeté un sort pour le rendre aveugle. Toujours est-il que cette mésaventure ne remettait pas en cause les cadres d'analyse locaux pour interpréter les décès intervenus depuis la scission des deux villages. Comme le rappelait une institutrice indigène en guise de conclusion : Baiano était un imposteur, mais pour les autres victimes, le sort « avait été envoyé par les gens de Santa Luzia, ne l'oublie pas ! » (récit n°21).

Partie 2

Organisation socio-territoriale

Chapitre 4

Les « Fratries-résidentielles »

organisation sociale, modalités d'occupation territoriale et pratiques de transmission du foncier

Dans le chapitre précédent, nous avons vu quelles dynamiques étaient à l'œuvre dans la formation récente de peuplement groupés en villages : les « communautés ». Ce processus fut encouragé, dans un premier temps, par des commerçants implantés dans le tissu social local, afin de réunir leur clientèle autour de leur échoppe. Dans un second temps, les missionnaires catholiques, alors inspirés par l'idéologie de la théologie de la libération, promurent la formation des CEB, c'est-à-dire le regroupement de familles autour d'un concept : faire partie d'une communauté de croyants – l'ecclésia – unis autour d'un projet de vie commun. Des *vilas* furent érigées, constituées d'habitations regroupées autour d'une chapelle et d'institutions « communautaires ». Cette nouvelle organisation spatiale venait s'intégrer à des pratiques plus anciennes d'occupation territoriale par les groupes résidentiels. L'étude de leur organisation sociale est l'objet de ce chapitre.

Je prendrai comme contours de l'étude les peuplements de deux villages : Arimum et Garimpo. Premièrement, sera présentée une description des dynamiques migratoires et d'occupation à l'œuvre dans le peuplement d'Arimum ; suite à la dissidence d'un de ses *centres* – Garimpo – un deuxième village fut créé, lequel devint la « communauté » Nossa Senhora de Fátima. Cette reconstitution a été réalisée à partir des récits des habitants actuels de ces villages. Ensuite, je développerai une analyse des mécanismes cycliques de développement (par fission et disparition) des *groupes domestiques* (Goody, 1975) entendus comme les unités de production et de consommation constitutives des groupes résidentiels. Il s'agira de comprendre le rapport à la terre des riverains et leurs pratiques de transmission. Enfin, je montrerai les logiques sociologiques qui gouvernent le *mécanisme de fission* des groupes domestiques au sein du groupe résidentiel, à savoir : qui peut (ou non) fonder un

nouveau groupe domestique sur le territoire du groupe résidentiel et quelles formes d'alliances matrimoniales sont privilégiées dans ces villages. Ceci me permettra de conclure à une rivalité exacerbée entre les germains pour la permanence sur la terre de leurs parents et la mise en place de stratégies spécifiques et d'arrangements pour l'absorption dans le tissu local des groupes domestiques sans terre.

4.1 Les dynamiques du peuplement de la « communauté » d'Arimum

Arimum (ou Arimú)[79], est un lac en forme de trèfle à trois feuilles, localisé dans le bas-Arapiuns, en aval de Vila Brasil. Il n'existe pas de consensus sur l'origine du nom. Pour certains, Arimum renvoie au nom d'un *encantado* (être enchanté) qui habitait le cap central du lac où est aujourd'hui érigée la *vila* ; pour d'autres, c'est un dérivé du terme *jerimú*, ou potiron, un cultigène local. La toponymie locale relevée par les chroniqueurs montre que cet espace était déjà peuplé au milieu du XIXe siècle (Pena, 1869 ; Le Cointe, 1911; Nimuendaju, 1939 ; Muniz, 1909). Les registres documentant l'occupation effective des lieux remontent à 1904, lorsque certains habitants enregistrèrent la *posse* de leur terre auprès de l'office notarial de Santarém (Muniz, 1909: 213). D'après les récits, dans les années 1920, un conflit armé aurait favorisé le repli temporaire d'une partie de ces populations dans des centres forestiers des environs (chap. 3). Ce n'est finalement qu'à partir des années 1950-1960 (une période qui correspond à l'expansion des *freguesias* et des *communautés* de l'Arapiuns) que des familles issues d'autres parages (Arapiuns, Lago Grande) vinrent s'installer autour du lac d'Arimum. La « communauté » fut finalement fondée entre la fin des années 1960 et 1974, date de la construction de la chapelle (chap. 3). Dès lors, observons de plus près comment les habitants actuels des lieux narrent ce processus de peuplement qui s'étend de 1904 aux années 1980.

Des familles de « grands Blancs blonds » installées le long de l'Arapiuns

Au début du XXe siècle, dans le Lago Grande, à proximité de l'entrée du lac, étaient présentes de grandes familles d'éleveurs. Une partie d'entre elles était arrivée du Nordeste à la fin du XIXe siècle, suite à la grande sécheresse de 1887. Ils s'y étaient installés car la région, spécialisée dans l'élevage bovin, présente à proximité de la *várzea*, de grandes étendues de savane qui pouvaient être mises à contribution pour accueillir les troupeaux lors de l'étiage. A cette hauteur de l'interfluve, la bande de terre est très mince, bordée d'un côté par un écosystème de terre ferme et de l'autre par la *várzea* : il s'agit d'une zone-tampon (chap. 1).

[79] On ignore de quelle langue indigène (Arapiyú ?, Tapajó ?) ce terme est originaire, ou même de quel tronc linguistique il provient.

Cette disposition du milieu physique était une aubaine pour les éleveurs qui pouvaient réaliser avec un moindre effort la transhumance des troupeaux.

- Arrivée des Imbiriba du Nordeste

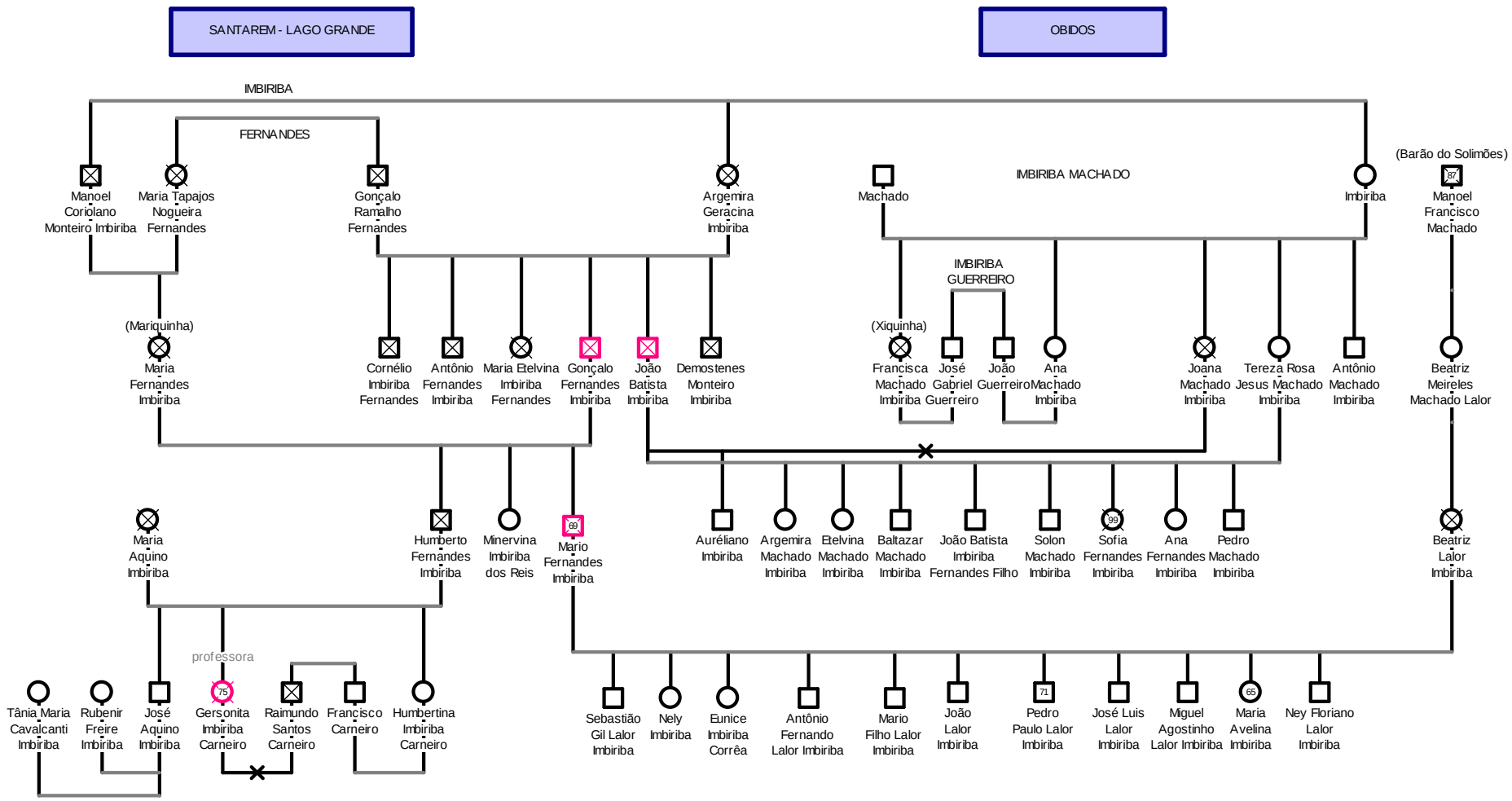
Parmi les familles de Nordestins arrivées à Santarém au XIXe siècle, les Imbiriba comptent parmi celles qui s'installèrent dans la *várzea*, entre le Lago Grande (les Fernandes Imbiriba) et Óbidos (les Machado Imbiriba et Imbiriba Guerreiro) (**Figure 33**). L'histoire aujourd'hui transmise entre les descendants de la branche Fernandes Imbiriba est la suivante :

> « La famille Imbiriba, à l'origine Fernandes, est d'origine portugaise et hollandaise, et ils étaient grands, blonds, aux yeux bleus et à la peau rouge, sanguine, d'où le surnom qui, plus tard, est devenu un nom de famille, Imbiriba, du nom d'un arbre dont la graine est également rouge. D'après les récits de mon père, la famille se serait enfuie de Quixeramobim, dans le Ceará, suite à la grande sécheresse de 1887, et se serait établie à Santarém. Une branche est allée à Oriximiná, ce qui est à l'origine des Imbiriba Guerreiro ».
>
> Sebastião Gil de Lalor Imbiriba
> Quatrième génération, habitant de Santarém et Rio de Janeiro
> Correspondance par e-mail du 17/10/2013

Ce témoignage fut obtenu dans une correspondance par e-mail, par l'un des enfants du colonel Mário Imbiriba, dont il sera question plus loin. Cet homme vit aujourd'hui à Rio de Janeiro, où il s'est formé dans une bonne université. Une partie des descendants de ces ramifications ont connu une ascension sociale : ils résident aujourd'hui en ville, principalement Santarém et Belém, mais également Rio de Janeiro.

La ramification Fernandes Imbiriba est issue de deux alliances fondées sur un échange de sœurs entre les familles Fernandes et Imbiriba. Les deux familles émigrèrent ensemble du Ceará et s'établirent à l'est du Lago Grande da Franca et dans le bas-Arapiuns où ils devinrent éleveurs de bétail. Les registres fonciers disponibles (Le Cointe, 1911 ; Muniz, 1909 ; INCRA, 1976) attestent de la présence de la famille Imbiriba le long du Lago Grande et au bord de l'Arapiuns. Dans le Lago Grande, le périmètre dominé incluait l'Île des Remèdes (**Figure 34**), l'entrée du Lago Grande et en remontant la rive droite, du Pataxó jusqu'à Ajamuri et Santa Helena. L'école d'Inanú porte jusqu'à aujourd'hui le nom d'Ambrôsio Imbiriba, signe encore visible d'anciennes relations de patronnage. Manoel Monteiro Imbiriba fut contrôleur fiscal pour la région de l'Arapiuns (Almanack Lemmaert, 1914, 1917, 1924).

Figure 33: Généalogie de la famille Imbiriba : une famille originaire de Ceará insérée dans le tissu socio-économique local



Sur la carte du bas-Amazone, dessinée par Paul Le Cointe (1911), apparait la *fazenda* Nossa Senhora dos Remédios de João Baptista Imbiriba (du même nom que l'île). Ce dernier était un grand éleveur : son activité a été répertoriée dans l'Almanack Laemmert pour la période allant de 1914 à 1924 (dans la rubrique « commerce > fazendas »). Son frère, Gonçalo, possédait un domaine dont l'étendue traversait l'interfluve et arrivait aux abords de l'Arapiuns, jusqu'au lieu-dit Lago da Praia (« lac de la Plage »). Le domaine comprenait les grands champs de savane naturellement présents dans cette partie spécifique de l'interfluve. Son exploitation, la *fazenda* São João, figurait dans l'Almanack Laemmert dès 1910 (1910: 63; 1911-1912: 3339; 1914: 3529; 1915: 3400; 1917: 3202; 1924: 3716). Notons que ces deux exploitants n'apparaissent pas dans la rubrique « éleveurs de bétail », ni dans aucune fonction administrative ou politique de la *Comarca*. Le fils de Gonçalo, le colonel Mário, est signalé comme ayant grimpé dans la hiérarchie sociale grâce à une brillante carrière militaire. Celui-ci serait retourné s'occuper de la *fazenda* de son père, le long de l'Arapiuns, en 1951, alors qu'il prenait sa retraite (Imbiriba, 2006, 2013).

Figure 34: Occupation du Lago Grande par les Imbiriba et les Taglia

- <u>Arrivée des Taglia du Lago Grande</u>

Limitrophes aux terres des Imbiriba, se trouvaient celles des Lopes-Taglia, une famille d'éleveurs en provenance d'Itacomini (Lago Grande). En 1904, Virginio Francisco Lópes, surnommé « Taglia », avait déclaré son occupation d'une terre – « Camucy » – au bord d'un

lac du même nom, le long de l'Arapiuns (Muniz, 1909: 213). Le terrain était délimité en aval par le lac du Camuci, en amont par l'entrée du lac d'Arimum (lieu appelé « pointe du navire [enchanté] »), incluant au passage la pointe du Sarará. En largeur, il allait jusqu'à l'actuelle route Translago et comprenait toute la zone de savane naturelle. La famille passait la crue au bord du lac du Camuci avec le bétail. Pendant l'étiage, elle retournait dans la *várzea* d'Itacomini (Lago Grande). De l'origine plus ancienne de ces Taglia-Lopes on ne sait rien, si ce n'est que, comme leurs voisins, les Imbiriba, ils sont décrits comme une famille de « grands Blancs blonds » « venus du Lago Grande ».

Ces deux familles semblent présenter un profil assez similaire : éleveurs initialement installés dans la *várzea* du Lago Grande, ils ont finalement étendu leur expansion territoriale jusqu'à l'Arapiuns. La présence naturelle de savanes rendait plus aisé le déplacement de leurs troupeaux sur la terre ferme pendant la crue. D'une part, le bétail n'avait pas à traverser le lac à la nage; et d'autre part, ils s'épargnaient le dur labeur du déboisement. C'est l'exemple-type de l'occupant de la « zone tampon », où la terre ferme se rend perméable à l'arrivée des gens issus de la *várzea* (chap. 1). Cette expansion territoriale est toujours conçue comme unilatérale (du Lago Grande vers l'Arapiuns) et n'est pas réalisée dans un cadre où chacun aurait équitablement accès aux ressources foncières (ni à leur régularisation juridique à l'office notariale).

- <u>Un conflit foncier entre les Imbiriba et leurs anciens métayers</u>

Si la présence des Lopes-Taglia est tenue pour légitime par les autres habitants de la région (notamment ceux d'Arimum) en raison de leur présence ancienne en ces lieux et du statut de primo-habitants du Camuci, ce n'est pas le cas des Imbiriba. En effet, ces derniers ont été confrontés à l'accueil hostile des autres occupants de Lago da Praia, notamment à partir des années 1950. A cette période, les descendants des premières familles de migrants (représentés par la figure du colonel Mário Imbiriba), qui avaient abandonné les lieux pour la zone urbaine et des emplois administratifs et militaires, y revinrent pour se recycler dans la paysannerie. Le colonel et ses fils souhaitaient exploiter les terres de la *fazenda* São José, qu'ils considéraient comme leurs, puisqu'elles avaient été enregistrées en 1904 au registe paroissial de Santarém au nom du vieux Gonçalo, père du colonel.

> « Le colonel Imbiriba, le terrain lui appartenait. Il était capitaine. C'était la dictature. Il avait des vigiles. Il élevait du bétail. Ça allait du Camuci à la Translago, jusqu'à la rivière. Rosiene Balboa avait fait une maison ici et il lui tirait dessus [vers 1945]. Il visait

> pour que la balle entre dans le pot de chambre. C'est à cause de cette persécution que Rosiene a déménagé sur [la pointe du] Toronó. Puis le colonel a commencé à mourir, mais ses fils continuaient. Je suis allé huit fois au poste de police. La dispute s'est terminée en 1992. Angelina Benitez [la métayère] était sa tante [au colonel ; elle habite toujours à cet endroit]».
>
> Catéchiste de Santa Luzia, 62 ans.

> « C'est bien plus tard que j'ai su que le colonel Mário disait que du Camuci jusqu'au Toronó tout lui appartenait. Ça allait jusqu'au Sarará. Je l'ai su par un bavard, le cousin de mon épouse. Le père du colonel Mário c'était Gonçalo et il avait une terre à Lago da Praia. Ce Gonçalo qui avait un terrain là-bas était un Indien ».
>
> Activiste indien, habitant de Caruci, 53 ans,
> Groupe résidentiel du Toronó.

L'INCRA arbitra ces querelles tout au long des années 1970 à 1990 et la terre revint finalement à ceux qui l'occupaient réellement[80], c'est-à-dire aux descendants des métayers, les Benitez, qui avaient été initialement recrutés dans la parentèle éloignée du colonel Imbiriba. En effet, la législation brésilienne attribue un rôle social à la terre, c'est-à-dire qu'en cas de conflit, la préférence est accordée aux occupants réels plutôt qu'à des primo-occupants ou des propriétaires légaux ayant déserté les lieux depuis plus de dix ans. Aujourd'hui, les descendants des métayers du colonel Imbiriba se revendiquent Indigènes aux côtés d'une partie des descendants de son ancienne rivale, Rosiene Balboa. De persécuteurs ils sont devenus alliés et ensemble ils ont fondé l'*aldeia* Lago da Praia (chap. 10 et 12).

- <u>Logiques d'appartenance « communautaire » récentes</u>

Les occupants des terres de l'ancienne *fazenda* São José du colonel Imbiriba font ainsi partie de la « communauté » Lago da Praia. Depuis la division du village en 2004, une partie a préféré s'affilier à Santa Luzia. Les gens du Camuci et de la Pointe du Sarará, descendants de Virgino Taglia, faisaient aussi partie de Lago da Praia, mais ils participent désormais à Santa Luzia. Parmi leurs cousins du Sarará, trois familles occupent désormais le lieu-dit São João (**Figure 35**), au bord du lac d'Arimum. Elles ne sont membres ni de Lago da Praia ni de Santa Luzia, mais d'Arimum car elles trouvent plus commode de participer aux activités de ce dernier village, plus proche de chez eux. Les unités domestiques d'un même groupe résidentiel peuvent ainsi être réparties entre plusieurs villages. C'est vers celui d'Arimum que je me tourne désormais, pour dresser un tableau historique des dynamiques de peuplement.

[80] En effet, les enfants du colonel demeurent et travaillent à Santarém ou dans d'autres mégapoles brésiliennes.

Les prémices de la formation du peuplement à Arimum

- Les primo-occupants du lac d'Arimum

Au début du XXe siècle, le peuplement aux alentours du lac d'Arimum était plutôt épars. On y trouvait quatre groupes résidentiels : les Taglia, la famille de Maria Eduarda (mère de deux enfants d'un père Taglia) et une fratrie représentée par les demi-sœurs Jacqueline du Macaco et Elisabete du Mangal.

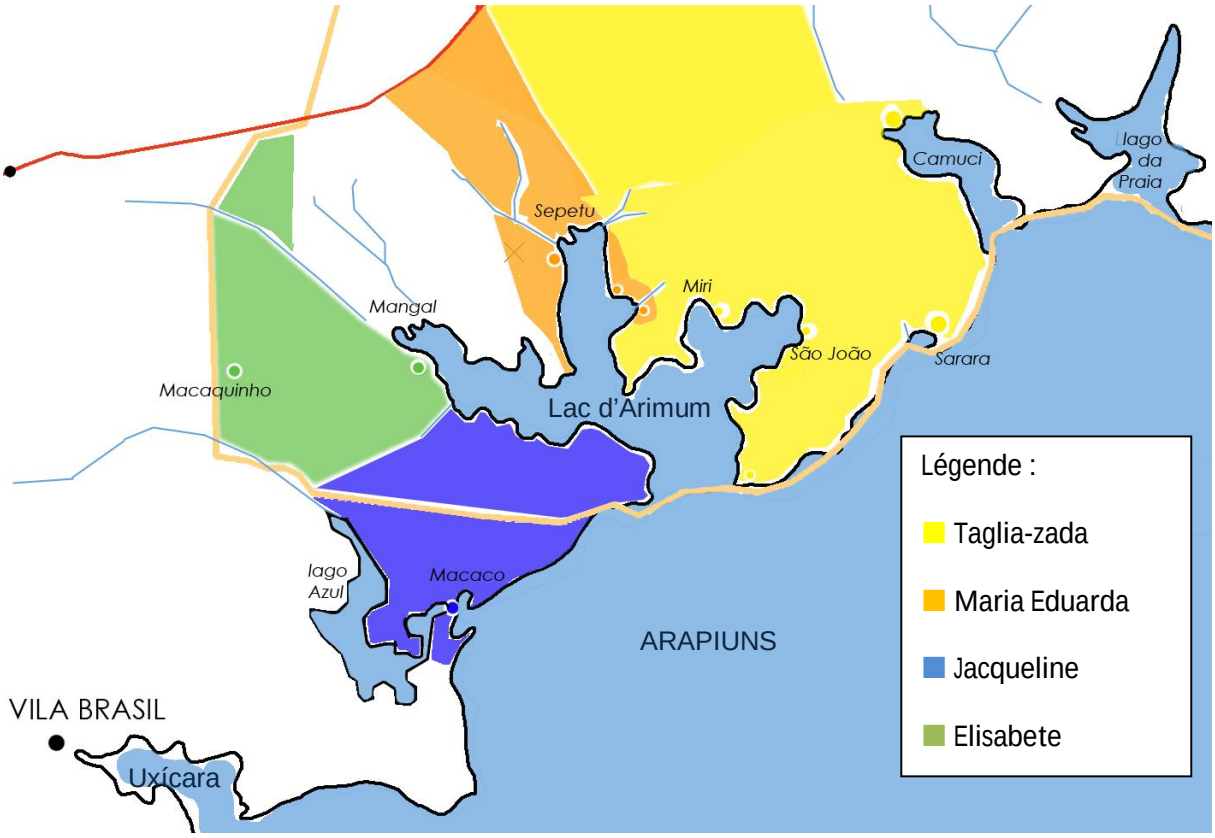
Le groupe résidentiel des Taglia, nous l'avons vu, dominait depuis 1904 un vaste territoire compris, d'une part, entre la rive gauche du lac d'Arimum (dans le lieu-dit São João) et le Camuci, et, d'autre part, entre la rive gauche de l'Arapiuns et les champs de savane naturelle bordant la piste qui deviendrait la route Translago. Les familles de ce groupe résidaient principalement sur la Pointe du Sarará (le long de l'Arapiuns) et au bord du lac Camuci.

Le groupe de Maria Eduarda occupait la crique du Sepetú[81], au bord du lac d'Arimum. Dans les années 1920, suite à « une guerre », la famille quitta ce lieu pour monter un *centre* dans la forêt d'Uxícara (chap. 3). Depuis lors, elle ne venait que de façon sporadique travailler sur ses terrains.

La rive droite du lac d'Arimum était dominée par une fratrie qui se répartissait un vaste territoire, dit « du Singe ». Il partait de la pointe du Macaco le long de l'Arapiuns et s'étendait vers le *centre* du Macaquinho (« petit Singe »). Il était bordé en aval par la rive droite du lac d'Arimum, jusqu'à la crique dite « du Mangal » et, en amont par un lac, le Lago Azul. Le terrain était limitrophe de l'étendue de savane baptisée « campo dos Macacos » (champ des singes), revendiquée par Careca Cardoso, le « maître de l'Arapiuns », commerçant charismatique de São Miguel et grand-père paternel du premier catéchiste de Vila Brasil (chap. 3). La représentante de la fratrie du Mangal était Elisabete. Cette dernière était la demi-sœur de Jacqueline qui habitait la pointe du Macaco et qui avait également rejoint le centre forestier d'Uxícara dans les années 1920. Tout comme Maria Eduarda, elle partageait son temps entre les deux lieux.

[81] J'émets l'hypothèse selon laquelle cette femme était parente avec les Taglia, et que la paternité non-reconnue officiellement d'Orlano Taglia sur ses deux enfants fut compensée par une cession d'une partie de leur territoire. Notons que le Sepetú et le « *lugar velho* » où Maria Eduarda vivait sont adjacents au terrain des Taglia. Aujourd'hui, « *lugar velho* » est considéré comme faisant partie du terrain des Taglia et non de Maria Eduarda.

Figure 35: Occupation spatiale des primo-habitants d'Arimum début XXe



Au début des années 1930, le groupe résidentiel de *Dona* Elisabete était *stricto sensu* le seul à vivre au bord du lac d'Arimum.

- <u>Arrivée et départ des « Sucuri » (années 1930)</u>

C'est à cette époque qu'une ramification de la famille Cardoso – les « Sucuri » – en provenance du lieu-dit Nazaré (Arapiuns), vint s'installer sur le cap de l'entrée du lac (*ponta da boca*) d'Arimum. Après un an environ, la famille partit s'installer dans un centre d'Uxícara, auprès des beaux-parents de leur fille Zezé, qui venait de se marier. Sans doute s'agissait-il d'un mariage arrangé par les parents avec un groupe résidentiel possédant des terres, ce que semble confirmer l'anecdote racontée par la principale intéressée. Selon *Dona* Zezé, elle avait accepté d'épouser cet homme qu'elle n'aimait pas vraiment car sa mère lui avait « promis une machine à coudre » (qu'elle ne reçut finalement pas, à son grand regret). Pourtant, c'est un autre motif qui est invoqué pour le départ de la famille d'Arimum pour Uxícara: deux intrigues amoureuses compromettant Zezé. Dans un premier temps, la jeune fille avait eu une liaison avec un fils Taglia – Cícero – ce que désapprouvait le père du jeune homme. Ensuite, son futur mari commença à lui faire la cour, ce qui entraîna une rivalité amoureuse avec une des filles de *Dona* Elisabete, occupante de la crique du Mangal. A ces

disputes sont associées des imputations de sorcellerie, motif d'inimitié entre les Sucuri nouvellement arrivés et les autres familles des environs – notamment celles d'Elisabete et des Taglia – dont ils dépendaient jusqu'aux premières récoltes[82] (interlude). Une fois le mariage conclu, toute la famille déménagea chez les beaux-parents de Zezé où l'accueil serait plus amical et pérenne. Un proche – Idelfonso – resta sur leur terrain pour s'en occuper (*tomar de conta do terreno*) pendant leur absence.

Trajectoires migratoires de familles de l'Arapiuns à la recherche de « terres libres »

- Arrivée de Mestre Soldado de l'Arapiuns (années 1950)

Dans les années 1950, en amont de l'Arapiuns, dans le lieu-dit Bacuri, Mestre Soldado, originaire de Carariacá (Arapixuna), habitait, avec son épouse et ses enfants, sur la terre de ses beaux-frères. Après s'être retrouvé veuf, Antônio épousa en secondes noces Samira, originaire de Vila Gorete (Arapiuns). Celle-ci était parente (cousine germaine) avec les Taglia résidents du Camuci et de la Pointe du Sarará. Après son remariage, Soldado quitta la terre des germains de sa première épouse et partit avec Samira, s'établir au bord du lac d'Arimum, non loin de la parentèle de celle-ci : les Taglia. La famille s'installa dans la crique du São João, où Samira accoucha de ses deux premiers fils.

Expulsion de Mestre Soldado du São João

Selon la conception locale, Samira n'était pas considérée comme un « membre de la famille » des Taglia. Elle n'avait aucun droit pour s'installer sur leur terre. Après quelques temps, le couple fut « délogé » par les « maîtres des lieux » (*donos*), selon la version communément relatée par les autres groupes résidentiels du voisinage :

> « Les propriétaires (*os donos*) du São João sont venus et ont retiré Soldado de là-bas. Ils se sont disputés. Les Taglia sont craints car ils se croient supérieurs. Piquixita Taglia, la mère de Dimitri Taglia, était bonne de la flèche [c'était une sorcière] ».
>
> Homme marié, 72 ans, habite Vila Brasil.

> « Je crois que ce sont eux, les Taglia, qui sont allés l'en empêcher, de la même façon qu'ils sont allés empêcher la sœur aînée de mon mari d'habiter là-bas. Tu sais, Basílo

[82] Lorsqu'une famille arrivait sur une nouvelle terre, elle s'attelait au défrichage d'une parcelle de forêt où serait planté du manioc. Il faut compter au moins un an pour pouvoir commencer à récolter les premières racines, un champ arrivant à maturité au bout de deux années. Pendant cette période, les familles sont contraintes de travailler « en société » dans les plantations d'autres familles, d'où une certaine dépendance.

habite là-bas uniquement parce qu'il est de la famille. Il est le neveu et ce lieu appartenait à Cícero[83]. Et Cícero l'a donné à son fils.
– Mestre Soldado a dit qu'il s'était fait jeter de là-bas ?
– Non, il n'a rien dit, n'est-ce pas. Mais il est parti de là-bas pour ça, ça ne peut être que pour ça, non ? Il n'a jamais dit qu'ils ont été là-bas et lui ont ordonné… Il n'allait pas le dire… parce que ça allait le mettre à mal, ils auraient pu dire : « Ah ! Tu t'es fait chasser de là-bas, nous t'avons jeté de là-bas ». Il a seulement dit qu'il était parti de là-bas parce qu'il avait voulu aller vivre dans la crique ».

Femme mariée, 72 ans
Groupe résidentiel du Sepetú, Arimum.

Installation de Mestre Soldado dans la crique du Mangal

Après cette déconvenue, Mestre Soldado et sa famille quittèrent le São João et s'installèrent dans un autre bras du lac d'Arimum, dans une crique proche du Mangal, sur un lopin de terre cédé par *Dona* Elisabete (la « sorcière » qui veut marier sa fille, dans l'histoire de la machine à coudre ; cf. interlude)[84]. Les années suivantes, Soldado organisa plusieurs fêtes patronales dans sa maison du Mangal en l'honneur de São Benedito, où étaient conviés l'ensemble des groupes résidentiels des alentours.

« Il y avait un bal, des violons, de la *tiborna*, du *taruba* (bières de manioc), un mât, des vieux Noirs (*Pretos velhos*). Tout était gratuit. Feu Mestre Soldado a commencé [à organiser la fête de São Benedito] à Bacuri. Le saint appartenait à son fils. Feu Estaciana, première épouse de Soldado, avait dit que lorsqu'elle aurait un enfant qui serait un garçon, elle achèterait un saint Benedito ».

Fils et belle-fille de Soldado, env. 60 et 70 ans, habitent Arimum.

Domination de la Pointe d'Arimum par Soldado

Mestre Soldado était par ailleurs un guérisseur « de naissance » (*sacaca*)[85]. Il avait construit une cabane discrète à la lisière de la forêt (*uma banca*)[86], pour réaliser ses obligations rituelles et spirituelles sur le versant ouest de la pointe d'Arimum, alors inoccupée (chap.3) ; aujourd'hui, on y trouve la *vila* de la « communauté ». La pointe d'Arimum faisait face à son terrain du Mangal, de l'autre côté du lac. Avec le temps, Soldado s'appropria aussi le territoire forestier adjacent, qui constitue un *centre* en référence à ce cap, pour y cultiver du manioc. Sur l'autre versant de la pointe d'Arimum, Ítalo et Juliana (gendre et fille de Maria

[83] Ancien prétendant de Dona Zezé (des Sucuri).
[84] Elle avait des petites filles à marier et Soldado des fils adolescents. A l'époque où il y avait relativement peu d'habitants pour de grands espaces, il n'était pas rare que des terrains soient donnés à de nouvelles familles, surtout si cela pouvait permettre de nouer des alliances matrimoniales.
[85] En tupi-guarani, *sacaca* signifie « mauvaise magie » (Grenand et al, 1987 : 214).
[86] Dans la zone rurale du bas-Tapajós, maison de culte du praticien (chap. 7).

Eduarda du chap. 3) avaient bâti leur *tapirizinho*[87] et possédaient des abattis, désormais adjacents à ceux de Soldado.

- Arrivée de Raymundo, un militaire à la retraite de Santarém (années 1960)

Dans les années 1960, Raymundo, militaire à la retraite arriva à Arimum avec sa femme[88] et ses enfants, et s'y installa. Il était originaire de Santarém et était frère avec Cândinho, le propriétaire d'une fabrique de tuiles et de briques à Vila Socorro (Lago Grande) et d'une entreprise de transport d'ardoise et de gravier. Par l'intermédiaire de Soldado [89], il obtint un lopin de terre dans le prolongement du terrain de ce dernier, c'est-à-dire proche du Mangal. Le rôle de médiateur joué par Soldado pour faciliter l'arrivée et l'installation de nouvelles familles « du dehors » sur des terrains qu'il leur indiquait (car considérés « libres »), ou dont il négociait la libération auprès des groupes résidentiels qui les occupaient, n'était pas toujours tenu pour légitime par les groupes résidentiels primo-habitants : « il y en a toujours qui arrivent par l'entremise des autres / « *sempre tem os que entram pela mão dos outros* » réclamait quelqu'un. Raymundo se lança dans la culture du manioc « en société »[90], une solution pour avoir du personnel travaillant à son service (contre la moitié de la production). Puis il planta des hévéas pour produire du caoutchouc. Il décéda lorsque les arbres eurent atteint leur maturité, laissant derrière lui sa veuve et deux enfants (interlude).

- Arrivée d'Antonella et Louro du Mentai (haut-Arapiuns)

La famille d'Antonella et Louro était originaire de la région du Mentai (haut-Arapiuns), à la confluence des formateurs de l'Arapiuns. Le couple et leurs enfants – deux garçons et une fille – obtinrent un lopin de terre au fond du Mangal, probablement cédé par *Dona* Elisabete. En 2011 et 2012, les membres de cette famille n'habitaient plus Arimum. Des deux enfants du couple encore vivants, un garçon et une fille, le premier réside à Bacuri avec son épouse depuis qu'il s'est disputé avec sa sœur cadette (interlude, histoire du « cerf encorné »); tandis que celle-ci est partie vivre dans le bas-Tapajós (à Parauá), où elle a suivi une amie institutrice qui s'est fait muter là-bas. Ses enfants sont dispersés entre Parauá, Santarém et un fils cadet qui s'est installé sur la pointe du Macaco, sur la terre de son épouse. Le troisième enfant de

[87] A la fin des années 1960, ils y construisirent une taverne sur l'injonction d'un commerçant (chap. 3).
[88] Originaire de Pinhel (bas-Tapajós), elle avait vécu à Santarém avec un premier mari. Une famille de Vila Brasil travaillait alors à leur service et lui avait fait connaître la région. Elle s'y installa avec son deuxième mari.
[89] Il n'est pas clair si Soldado lui a donné une partie de son propre terrain proche du Mangal et s'est attribué en contrepartie les terrains du *centre* du versant ouest de la pointe d'Arimum ; ou s'il a réalisé une médiation auprès des sœurs Elisabete et Jacqueline pour demander la cession d'un lopin de terre au nouvel arrivant.
[90] Régime d'exploitation d'un jardin à deux. L'un possède le terrain l'autre le cultive et la production est répartie en deux parts égales entre les « associés ».

Dona Antonella était le jeune homme sorti indemne de l'épisode de la « crapaude ». Il était décédé tragiquement dans les années 1980, assassiné par balle.

- Arrivée de *Dona* Cabocla et Mestre Espelho du Lago Grande (années 1960)

Dona Jacqueline, de la pointe du Macaco, avait quitté son terrain du *centre* d'Uxícara, qu'elle avait cédé à son fils aîné Arino (suite à son mariage), pour retourner vivre à Arimum avec André, son cadet. Celui-ci épousa Liliane, la fille aînée de *Dona* Cabocla et Espelho. Les parents de la jeune mariée lui emboîtèrent le pas et s'installèrent auprès de sa belle-mère.

Une famille en manque de terre

La famille de *Dona* Cabocla et Mestre Espelho venait du Lago Grande. Elle, était née et avait grandi à Vila Socorro (Lago Grande). Espelho était un « enfant de la fortune », élevé par une mère adoptive dans un *centre* d'Uxícara (Boa Esperança). La mère de Cabocla avait vendu à Cândinho (frère de Raymundo) le terrain qu'elle possédait à Vila Socorro, lorsque celui-ci construisit les premières fabriques de tuiles. Sans terre, le jeune couple s'installa à Muruí, un village de la zone inter-fluviale (considéré comme était du côté du Lago Grande) où il fondit famille. Mestre Espelho exerçait la fonction de guérisseur et Cabocla de sage-femme spécialisée dans les accouchements « difficiles » (c'est-à-dire impliquant la participation d'entités non-humaines). En proie à des accusations de sorcellerie liées à ses activités thérapeutiques, le couple quitta Muruí au début des années 1960 et partit s'installer auprès de la demi-sœur d'Espelho, dans un *centre* d'Uxícara.

Le mariage arrangé et l'installation sur la Pointe du Macaco

Vers le milieu des années 1960, la famille quitta ce qui était devenu entre-temps la « communauté » Vila Brasil pour s'installer sur la pointe du Macaco (terrain de *Dona* Jacqueline, désormais belle-mère de leur fille aînée). Les habitants de Vila Brasil et d'Arimum insinuèrent que le couple sans-terre plaçait ses filles à marier dans des groupes résidentiels qui en étaient pourvus, de façon à pouvoir aller y vivre[91] :

> « Ils ne sont allés au São Geraldo [Macaco] qu'après le mariage de Liliane et André, en soixante … cinq… par là… je crois, en 66. Et tout le monde disait « et voilà qu'ils poussent les enfants à se marier pour recevoir une terre ! », ils disaient ça parce qu'ils n'avaient pas de terre.
> - Qui disait ça ?

[91] Cette version n'est évidemment pas celle proposée par les descendants de Cabocla et Espelho, même si le passage de la famille de Vila Brasil à la pointe du Macaco est toujours corrélé au mariage de la sœur aînée.

- Les gens de Vila [Brasil]. Ils disaient ça parce qu'ils n'avaient pas de terre. Ils passaient leur temps à déménager, d'un côté de l'autre, jusqu'à trouver où se mettre […] Alors tout le monde disait que [la mère de Liliane] allait la faire se marier avec André pour avoir le terrain du São Geraldo. Et la vieille [mère d'André] en avait un autre, au fond de la forêt d'Uxícara, mais elle l'avait donné à son fils aîné. Donc cette partie-ci était pour André, son cadet. Alors elle faisait des pieds et des mains pour que Liliane se marie avec lui. […] Comme il fallait qu'elle se marie pour qu'ils puissent aller vivre vers chez elle, ils disaient que le bébé qu'elle avait eu était d'André. Et c'est resté. Et elle s'est mariée avec lui. […] C'est comme ça qu'ils se sont incrustés dans la famille de Jacqueline ».

Femme mariée, 71 ans, habite Arimum

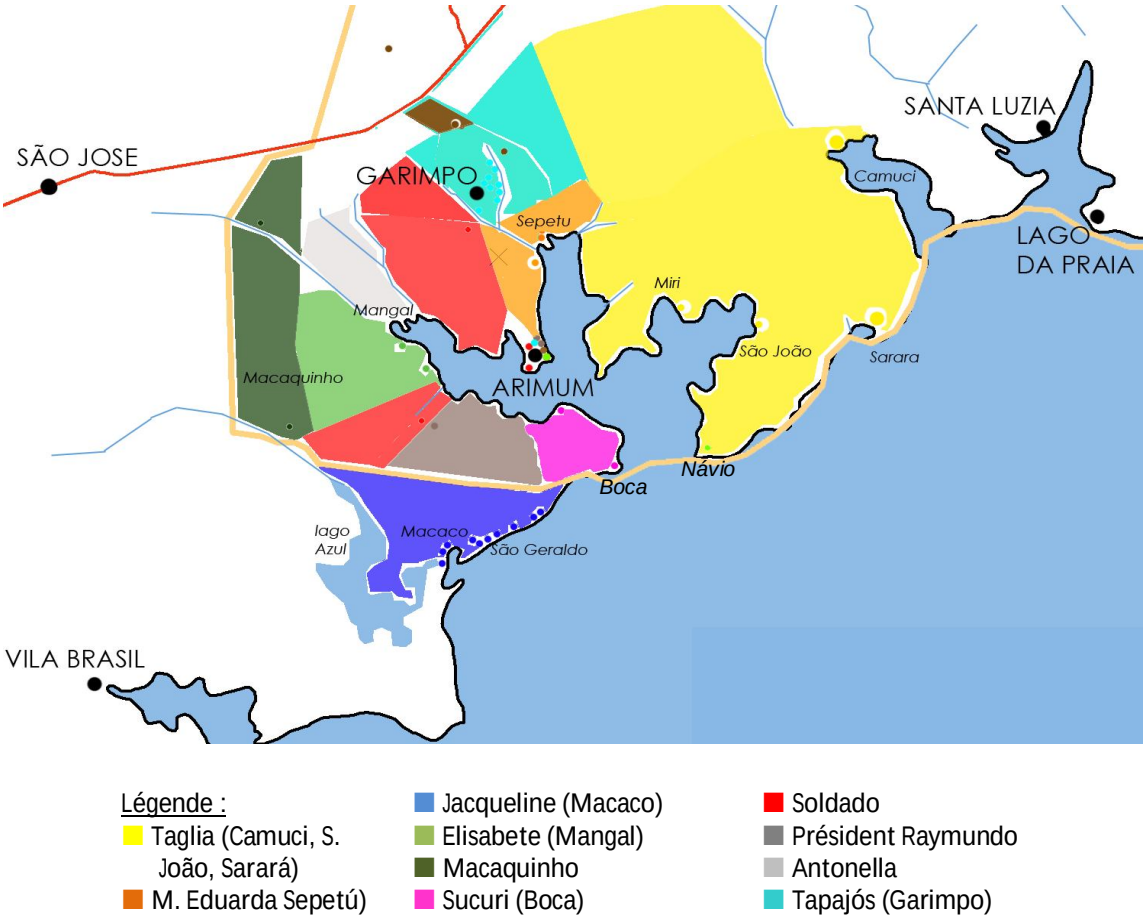
Dans une autre version sur le départ du couple de Vila Brasil pour la pointe du Macaco, *Dona* Cabocla aurait été surprise de nuit en train d'enterrer une tête de cheval sous le perron de l'église (chap. 7) de Vila Brasil. Accusés de sorcellerie, ils se seraient enfuis pour Arimum.

« Cabocla était dangereuse (*perigosa*). Elle a dit que tant qu'elle serait en vie, Vila Brasil ne se développerait pas. Elle voulait enterrer une tête de cheval sous l'église. C'est le défunt Manoel qui l'a découvert ».

Homme marié, 72 ans, habite Vila Brasil.

A la fin des années 1960, Arimum commençait à être peuplé : de nouveaux groupes résidentiels s'y étaient installés (ou étaient revenus s'y installer). La configuration était désormais la suivante : les Taglia continuaient à occuper leur vaste territoire (Camuci, Sarará, São João) ; le groupe résidentiel de *Dona* Elisabete avait cédé une partie de ses terres aux nouveaux arrivants mais continuait à occuper la crique du Mangal et son frère les savanes du Macaquinho jusqu'aux terrains de Careca Cardoso; Jacqueline et la famille de Cabocla étaient installés sur la pointe du Macaco ; la pointe de la *Boca*, *marquée* par les Sucuri dans les années 1930 (et partis vivre à Uxícara), était entretenue par Idelfonso ; Maria Eduarda occupait simultanément un *centre* d'Uxícara et le terrain du Sepetú jusqu'à la pointe d'Arimum ; sur l'autre versant et proche du Mangal, Mestre Soldado et sa seconde épouse avaient formé un groupe résidentiel autonome; toujours proche du Mangal, venaient la famille de Raymundo et enfin celle d'Antonella.

Figure 36: Répartition territoriale dans les années 1970



La fondation de la « communauté » d'Arimum et le peuplement par les agrégats

- <u>La création de la « communauté » et enjeux de pouvoir (années 1970)</u>

Au début des années 1970, *Seu* Lucas, devenu catéchiste de Vila Brasil et « fils adoptif » du principal commerçant local, réalisa une réunion d'éclaircissement avec les principaux chefs de familles d'Arimum. Ils décidèrent d'y fonder une « communauté », dont Raymundo – un homme au pouvoir fantoche (car il vient de l'extérieur et n'est pas marié à une autochtone) – serait le président (chap. 3).

Mestre Soldado qui, jusqu'ici, avait favorisé l'accueil de nouvelles familles, prit l'initiative de la construction d'une salle communale sur le versant ouest de la pointe d'Arimum, qu'il occupait. Sur l'autre versant, exploité Ítalo, une taverne fut construite et son fils cadet fut chargé de l'administrer (chap. 3). La chapelle fut bâtie en 1974 près de la salle communale. La *vila* était créée et pouvait désormais accueillir de nouveaux venus, notamment des familles en manque de terre ou temporairement impliquées dans un mouvement migratoire. Cet espace « communautaire » permettait à des familles désolidarisées de leur

groupe résidentiel d'origine (donc sans territoire propre) de s'y établir tout en gardant une relative autonomie (ils ne s'établissaient pas directement chez quelqu'un mais travaillaient sur la terre des autres).

Dès les débuts, Mestre Soldado joua un rôle important dans le peuplement et l'organisation de la nouvelle « communauté ». Sans doute le fait qu'il fût à l'origine de la venue de Raymundo lui permettait d'interférer dans les affaires locales, en s'assurant l'appui du nouveau président. Cette prérogative était mal perçue par les groupes résidentiels plus anciens qui trouvaient qu'il « se croyait le maître des lieux » (chap. 3) :

> « Soldado se positionnait comme s'il était le maître des lieux (*o dono daqui*) et pour avoir le moindre petit morceau de terre il fallait aller lui demander. Il avait le don de diriger, d'imposer ».
>
> Femme mariée, 72 ans, habite Arimum,
> Groupe résidentiel du Sepetú.

Aujourd'hui, ses descendants considèrent qu'il a été le fondateur de la communauté d'Arimum. Cette interprétation n'est pas consensuelle (chap. 3).

- <u>Arrivée de familles « agrégats » pour peupler la vila (années 1970)</u>

A partir du milieu des années 1970, Soldado « invita » ainsi plusieurs familles nucléaires en manque de terre avec qui il était lié à venir s'installer dans la *vila*. Ce fut le cas de la famille de son frère, venu de Vila Gorete (Arapiuns) ainsi que de celle de son ancien beau-frère Gustavo (frère de sa première femme décédée) et de sa femme Vivi (interlude), arrivés de Bacuri (Arapiuns). Il s'assurait ainsi l'appui politique et la solidarité de ces familles, des « agrégats » sans terre, qui cultivaient en conséquence les siennes (sous le régime de la « société »). D'autres familles arrivèrent, toujours par l'intermédiaire d'une connaissance locale.

- <u>Ouverture d'un commerce par Gilberto du Lago Grande (années 1970)</u>

L'une des familles arrivées après la formation de la communauté fut celle de Gilberto. Originaire de Jacaré (Lago Grande), Gilberto était le beau-frère par alliance des Taglia du Camuci. En effet, une de ses sœurs résidait entre le Camuci et Itacomini (Lago Grande) après avoir épousé Dimitri Taglia. La fondation de la communauté d'Arimum était une aubaine pour l'installation d'un commerce, d'autant plus que la *taverne* en place, tenue par le fils d'Ítalo, était modeste. « Accueilli par Mestre Soldado et le président Raymundo », il obtint

d'Ítalo qu'il lui cède un lopin de terre (adjacent à la *vila*). Gilberto défricha, planta et monta un entrepôt qui aurait pour débouché la ville proche. Sa famille habitait à Santarém où les enfants étaient scolarisés. Ils venaient lui rendre visite pendant les vacances scolaires en prenant l'unique bateau de ligne de l'époque reliant Santarém aux communautés de l'Arapiuns, *o Milagre*. Gilberto de son côté produisait et achetait de la farine de manioc qu'il revendait à la ville. Lorsque le commerce fut bien implanté, son épouse s'installa avec les plus jeunes enfants à Arimum, où elle dirigeait les travaux agricoles (réalisés « en société » avec certaines familles locales) et le commerce, tandis que Gilberto restait à Santarém avec les enfants scolarisés. Là-bas, il possédait un petit magasin d'échange (*comércio de troca*) – *Casa Corujão* – où il commercialisait la farine et les autres produits en provenance de l'Arapiuns. Sa fille se souvient de l'activité de Gilberto comme d'un « grand commerce »[92] comprenant une maison de fabrication de farine, une grande salle, une maison d'hôte où étaient reçus les parents du Lago Grande et des « équipes pour faire cuire la farine ». Il y avait des plantations de riz, de manioc et de pastèque (cultigène très en vogue dans la *várzea*). L'échoppe vendait un peu de tout, par exemple du tissu, et possédait même un billard. Au début des années 1980, Gilberto confia la gestion du commerce à l'une de ses sœurs qui avait épousé le frère de Lucas (un autre « enfant-adoptif » du commerçant de Vila Brasil). Lorsque l'affaire commença à péricliter, en 1982, il vendit la maison et le terrain à une connaissance du Lago Grande qui revendit le tout à un *fazendeiro* – *Seu* Chicão. Ce dernier acheta, sans doute de bonne foi, le terrain localisé entre la *vila* et le Sepetú, initialement cédé par Ítalo, augmenté d'un autre terrain, localisé dans le São João, de l'autre côté du lac, près du cimetière (zone de domination des Taglia) où Gilberto cultivait un jardin (sans doute en « société » avec les Taglia) mais sans que la terre lui appartienne. Comme il était éleveur, Chicão se mit en tête de déboiser ce terrain du cimetière jusqu'au Sepetú pour en faire une pâture. Il défricha malgré la désapprobation silencieuse des habitants d'Arimum et plus particulièrement des Taglia qui se considéraient « maîtres » (*donos*) du terrain. Ses bêtes – qui par ailleurs commencèrent à envahir les plantations du voisinage – tombèrent malades et moururent les unes après les autres. Il finit par tomber malade lui-même, quitta Arimum et abandonna son entreprise et les

[92] Cette version idéalisée n'est pas partagée par les habitants d'Arimum qui ont plutôt tendance à minimiser l'importance des activités de Gilberto, tout en admettant, pour la plupart, avoir travaillé « en société » dans ses plantations. Le statut de « grand commerçant » lui est refusé. Par ailleurs il ne possédait aucun lien avec les autochtones, pas même comme parrain (il n'était pas intégré).

terrains. Un commérage circula selon lequel « les maîtres (*donos*) du São João s'étaient chargés de Chicão »[93]. En 2001, la fille de Gilberto et son mari achetèrent le terrain[94].

- Les « marginaux »

Parmi les familles « agrégats » qui restent extérieures à la logique d'occupation des groupes résidentiels par transmission du foncier, un certain nombre d'individus possédaient un profil marginal et ne vécurent qu'un temps limité dans le village nouvellement créé. En général, leur présence est passée sous silence car finalement ils n'avaient aucune relation d'allégeance avec les groupes locaux se disputant le pouvoir et par cela même étaient exclus des discussions stratégiques. Ils ne faisaient pas véritablement partie du tissu social local. Néanmoins, ils firent partie du paysage communautaire au commencement, même si aucun rôle ne leur est attribué dans la formation du village. Ils mettent en évidence la force et le dynamisme des réseaux d'interconnaissance mutuelle (*networks of mutual acquaintance*, Weber, 2001: 483) dans les processus de peuplement des nouveaux villages.

L'un de ces personnages était Antônio Duarte, originaire du haut-Arapiuns. Emprisonné dans « l'île de la Coba »[95] vers Belém, après avoir tué son gendre qui battait sa fille. Il avait réussi à s'échapper et avait « réapparu à Altamira, totalement nu ». Il arriva à Arimum dans les années 1970 sur indication de Mestre Anacleto, un guérisseur de renom des environs d'Atrocal (haut-Arapiuns) et père de trois frères ayant épousé des filles d'Arimum (issues de trois groupes résidentiels : Sepetú, Camuci et Garimpo) (Interlude). Antônio Duarte possédait une maison dans la *vila* et un *tapirizinho* dans le Mangal (où il cultivait probablement « en société » chez l'un des groupes résidentiels de ce lieu). Plus tard, il vendit sa maison à Andrelino, l'un des fils du guérisseur, lorsque celui-ci vint s'établir à Arimum avec son épouse, originaire du Sarará, et leurs quatre enfants (jusqu'alors le couple vivait à Atrocal). En 1976, Antônio Duarte alla acheter à crédit une bouteille d'alcool de canne à la *taverne* tenue par *Seu* Ítalo. Il devait vendre une table (il était menuisier) et avec l'argent il réglerait son dû. Mais il se noya. Il est enterré dans le cimetière d'Arimum.

[93] Le terme « dono », pouvait faire référence aux propriétaires (les Taglia) ou aux véritables maîtres des lieux (les entités subaquatiques), courroucées par le déboisement.
[94] Plus tardivement, vers le milieu des années 2000, un neveu de Gilberto, ancien militaire à la retraite, fils de Dimitri Taglia et originaire d'Itacomini (où il possède une maison), acheta la pointe d'Arimum originellement occupée par Mestre Soldado à deux de ses fils restés célibataires et marginaux. La présence du couple qui possède aussi une « belle maison » à Santarém n'est là encore pas réellement appréciée par les habitants. Leur bétail est mis en pâture avec celui de leurs cousins Taglia dans les savanes du São João.
[95] Il s'agit sans doute de Cotijuba, une île-prison proche de Belém.

La formation de la « communauté » Nossa Senhora de Fátima (Garimpo)

- Arrivée de la fratrie Tapajós du haut-Arapiuns (1969-1970)

Un autre groupe résidentiel en provenance d'Atrocal, dans le haut-Arapiuns, arriva à peu près à cette période. Il s'agissait des membres d'une fratrie nombreuse originaire du lieu-dit Urucureá (bas-Arapiuns) dont une partie des fils avait contracté des alliances matrimoniales à Atrocal et vivaient sur le terrain de leurs beaux-parents. En mettant sa nombreuse progéniture à son service (à la façon de l'organisation domestique « rurale » décrite par Harris [2009 : 77] et dans le chap. 2) et en s'appropriant la disponibilité des terres suite aux unions de ses fils, le patriarche – Ezequias dos Santos Tapajoz – avait réussi à monter au fil des ans une véritable stratégie de production mercantile : lors du recensement économique du Pará de 1920, il figure en 267e position parmi les 411 « propriétaires d'établissements ruraux » de la *comarca* de Santarém (República dos Estados federados do Brasil, 1927). Il répartissait son activité entre l'agriculture (café, tabac, manioc, canne à sucre), pratiquée en amont, dans les essarts de ses fils mariés, et la collecte du caoutchouc dans les plantations de caoutchoutiers qu'il possédait en aval (reçus en dot ou hérités).

Une de ses filles, Edna, était célibataire et mère de trois enfants (de trois pères différents). Elle vivait avec son père sur les terrains d'Urucureá, et l'accompagnait plusieurs fois par an à Atrocal lorsque les travaux des champs l'exigeaient[96]. Au début des années 1960, Edna et ses enfants quittèrent les caoutchoutiers d'Urucureá pour s'installer dans les plantations d'Atrocal, dans une zone forestière plus dense. Les enfants d'Edna racontent qu'à l'époque, la famille eut du mal à se faire à la vie dans ce lieu, présenté comme hostile, où l'activité principale était l'entretien des abattis et l'extractivisme forestier (surtout la chasse). Sous le commandement du patriarche, les plantations étaient prospères et le groupe vivait en relative autarcie à Atrocal. Les marchandises non produites sur place – sel, kérosène et savon – étaient achetées à un *marreteiro* en échange de produits de la forêt (peaux et cuirs de félins).

- Arimum, une zone de passage de l'Arapiuns au Lago Grande

L'un des fils ainés d'Ezéquias Tapajós était établi à Ajamuri (Lago Grande) depuis son mariage avec une autochtone, en 1947. Il vivait sur les terres de son beau-père et avait fini par

[96] A l'époque, il fallait compter une semaine de voyage en barge à voile (*batelão*) depuis Atrocal pour atteindre Santarém, où était ensuite vendue la récolte.

devenir, à la fin des années 1950[97], président de la communauté d'Ajamuri. A ce titre, il était chargé d'indiquer aux nouveaux arrivants quelles étaient les « terres libres » où ils pouvaient s'installer[98]. Lorsqu'Edna et ses frères lui rendaient visite – ce qui représentait un périple de plusieurs jours – le chemin le plus court consistait à descendre l'Arapiuns en barge à voile (*batelão*) jusqu'à la crique du Sepetú, localisée au bout du lac d'Arimum, puis de rejoindre le village à pied par la terre ferme. Après avoir traversé une forêt, il fallait arpenter une large zone de savane en faux plat montant, avant de replonger temporairement dans la forêt, pour déboucher à l'arrière du village, au bord du lac. De l'Arapiuns, on atteignait le Lago Grande en 4 à 5 heures de marche. Ainsi, Arimum a toujours été une zone de passage entre l'Arapiuns et le Lago Grande.

Au début des années 1960, le patriarche tomba malade et se rendit au lieu-dit Caruci (légèrement en amont d'Urucureá), où officiait un guérisseur – Arderico – et où vivait une de ses filles avec son mari. Devenu infirme, il s'installa chez elle ; Edna resta à Atrocal auprès de ses frères pendant dix ans, jusqu'au décès du père (1968). Le cadet de la fratrie, Zé Gato, encore célibataire, était musicien-chanteur, membre d'un orchestre à Alter do Chão (bas-Tapajós), spécialisé dans la célébration de la *folia*, un corpus de chants religieux entonnés pendant les fêtes patronales régionales. Lors d'un voyage à Ajamuri (pour la fête de Nossa Senhora das Graças), il rencontra celle qui deviendrait son épouse : *Dona* L. Celle-ci était la cousine de la femme de son frère. Après l'union, le couple s'installa dans un premier temps à Atrocal, et réalisait des allées et venues entre le haut-Arapiuns et le Lago Grande.

- La « découverte » d'un *centre* d'Ajamuri

C'est lors d'une de leurs visites à Ajamuri en 1969 que les frères de L. indiquèrent au couple un *centre* comprenant un vaste morceau de forêt « vierge »[99] (nécessaire pour réaliser l'agriculture sur brûlis itinérante) à mi-chemin entre Ajamuri et la crique du Sepetú (à cet égard, ce lieu aurait pu être considéré comme un *centre* d'Arimum, ce qui fut le cas dans les années 1970, mais à l'époque il n'y avait pas encore de « communauté » à Arimum[100]). Cet

[97] En 1966, le couple part à Santarém pour permettre la scolarisation des enfants. Moisés décèdera dix ans plus tard (1976) ; chap. 12.
[98] Au sujet de la conquête des « terres sans propriétaire » (*terras sem dono*), cf. Araújo et Schiavoni (2002 : 18).
[99] Dans la région, qui est anthropisée depuis très longtemps, il n'y a plus à proprement parler de forêt vierge. Est considérée vierge, dans ce cas, la forêt qui n'a pas été exploitée dans un passé proche (mémorable) et où sont présents des arbres gros et hauts.
[100] De « *centre* d'Ajamuri », Garimpo devint ensuite « *centre* d'Arimum » (au milieu des années 1970 suite à la formation de la « communauté » et en vertu de l'appartenance du terrain d'Ítalo à Arimum), pour ensuite devenir « communauté Nossa Senhora de Fátima » au milieu des années 1990 et « *aldeia* Garimpo » au début des années 2000 (suite à sa participation au mouvement indigène de Santarém).

espace forestier, situé à la limite des savanes inter-fluviales, fut baptisé « Garimpo » (mine d'or) par ses nouveaux occupants. Une deuxième version veut que cet espace ait été situé dans le périmètre du terrain dominé par le groupe résidentiel de Maria Eduarda : Zé Gato aurait donc « demandé la permission » à Ítalo pour s'y installer. Celui-ci lui aurait « donné » le terrain situé au-delà du « ruisseau sale ».

- Arrivée de parents et insertion dans le paysage social local

Zé Gato et son épouse « invitèrent » ensuite Edna et ses enfants célibataires déjà adultes (19, 23 et 30 ans) à former un nouveau peuplement au lieu-dit Garimpo. Au début, seule l'aînée des filles accepta. Puis, en 1970, les autres la rejoignirent, non sans réticences :

> « Nous ne voulions pas partir d'Atrocal pour aller vivre à Garimpo car nous nous étions fait à la vie là-bas, et ça impliquait de tout recommencer à zéro. On ne sait jamais comment va être un lieu avant de s'y être habitué. Ça a été difficile, mais une fois qu'on a eu nos propres récoltes, la vie est devenue meilleure »
>
> Fils aîné d'Edna, 70 ans.

> « [Mon grand-père] possédait des plantations de manioc. La terre est très bonne là-bas [à Atrocal]. Mais ma mère ne savait pas gérer ces choses toutes seule, c'est pour ça que nous avons suivi mon oncle Zé Gato jusqu'ici. Le problème, c'est qu'elle n'avait pas de structure familiale. En 1968, mon grand-père est mort, à Caruci, mais après dix ans pendant lesquels il ne sortait plus de son hamac. Après son départ d'Atrocal, les cultures furent petit à petit laissées à l'abandon. Lorsque nous sommes arrivés ici, il n'y avait déjà plus de grandes plantations là-bas ».
>
> Fille cadette d'Edna, 59 ans.

Le groupe défricha une clairière pour construire les habitations puis se mit à l'essartage de nouveaux jardins. Au début, jusqu'à ce qu'ils soient productifs (environ 2-3 ans), ils allaient cultiver chez les autres, sous le régime de la société. C'est ainsi que la fille cadette rencontra son mari, alors qu'elle faisait de la farine, dans le Macaquinho, chez une famille qui possédait du bétail et était originaire du Lago Grande. Cette histoire sera complétée dans le chapitre 6.

- Garimpo devient un « centre » d'Arimum (1969)

Lorsque la « communauté » d'Arimum fut créée au début des années 1970, Garimpo fut considéré comme l'un de ses *centres*, et ses habitants participaient aux activités politico-religieuses de la *vila*.

- Garimpo devient « communauté » Nossa Senhora de Fátima (1995)

Dans les années 1990, le groupe résidentiel prit son autonomie politique et religieuse, accédant au statut de « communauté Notre Dame de Fátima » suite à sa participation à la Semaine de catéchèse de l'Eglise catholique (en 1995). A ses débuts, le groupe domestique de Zé Gato en faisait encore partie et le prêtre avait répertorié 15 familles et 90 habitants (Diocese, 1996: 37). Trois années plus tard, en 1998, la commune de Santarém ouvrait une école dans le village (chap. 6)

4.2 L'organisation des groupes résidentiels

L'histoire du peuplement du lieu-dit Arimum et la façon dont elle est narrée par les habitants actuels des lieux permettent de poser les premiers jalons sur le fonctionnement et de l'organisation interne des groupes domestiques en tant qu'unités de production et de consommation mais également en tant que co-résidents sur un territoire spécifique. L'observation de ces populations par l'ethnologue et sa participation à leur vie quotidienne fut ce qui permit d'en compléter la compréhension. Le résultat de cette réflexion est livré ici, avec une attention particulière portée sur l'aspect diachronique des observations. L'objectif, malgré d'éventuelles maladresses, est de restituer la dynamique d'occupation des groupes domestiques[101] « en cours » dans leur « cycle de développement » (*development cycle*) (Goody, 1958). Cet outil méthodologique est particulièrement pertinent dans les cas comme celui-ci où il est difficile de déceler statistiquement des règles d'alliance fixes dans le temps. Il s'est montré efficace pour l'étude de la famille riveraine de la *várzea* (Harris, 2000 ; Lima, 2004) et sera appliqué ici à la famille riveraine de terre ferme. J'étudierai dans cette section les formes de fission[102] inhérentes au cycle de développement, c'est-à-dire à l'expansion démographique locale (les naissances) et au facteur temps (naissance de nouvelles familles et disparition d'autres).

Une analyse des groupes domestiques sur trois générations

Le groupe domestique consiste, dans l'Arapiuns, en une ou plusieurs maisonnées, constituées chacune d'un couple et de ses enfants non-mariés, interdépendantes dans l'accès

[101] Groupe d'individus partageant un foyer commun et dépendant d'une même source d'approvisionnement de nourriture. Goody (1958 : 56) fait remarquer que la co-résidence ne découle pas nécessairement du mariage et les groupes domestiques peuvent être composés de non-parents.
[102] Par fission, Goody (1958 : 58) entend le processus en cours (et non l'état) de subdivision interne à un groupe.

aux abattis, la production et la consommation de nourriture. Il s'agit donc d'un ensemble de maisonnées de dépendants, vivant encore sous la tutelle parentale (ou filiale pour les anciens).

- Les unités de production

Les activités productives

Le long de la rivière, la plupart des groupes domestiques vivent de la petite agriculture vivrière. Celle-ci consiste principalement en la culture du manioc, duquel sont tirés un ensemble de produits dérivés comme la farine (*farinha*), les galettes de manioc molles et sèches (*beijú*), le tapioca, le *tucupi*, un jus fermenté utilisé dans la confection du piment et pour la cuisson de certains mets, les gâteaux (*carimã*), le porridge (*mingau*) etc. Le manioc est l'aliment de base. Dans les essarts, on trouve également des cultigènes comme le potiron (*jerimú*), le haricot rouge (*feijão*), l'igname (*cará*), le riz, les patates douces, le gingembre (*mangarataia*) et le maïs (*milho*). Les plantations sont souvent éloignées de l'habitation principale, mais accessibles à pied en 15 à 30 minutes de marche. Devant la maison se trouve un jardinet (*quintal*) où sont plantés les arbres fruitiers (manguier, arbre à cajou, ananas, jutaízeiro, ingá, etc.), le manioc doux (*macaxeira*) et, en hauteur sur des tréteaux, les épices et condiments (petits oignons, herbes diverses pour l'assaisonnement). A l'arrière de la maison sont construits un poulailler et des sanitaires. Pour compléter le menu quotidien, à ces activités agricoles viennent s'ajouter celles d'extraction, à savoir la chasse et la pêche. Certaines familles élèvent du bétail, en général en nombre réduit (une dizaine de bêtes). Il est source de prestige et constitue une sorte de « livret d'épargne » en cas de coup dur ou pour une occasion spéciale. Une bête peut ainsi être abattue à l'occasion d'une fête religieuse (mariage, communion, fête patronale). Plus rarement, un animal sera tué et dépecé pour être vendu au kilo au sein du village. Il est à noter toutefois que quelques rares familles, originaires du Lago Grande où la tradition de l'agriculture bovine est plus répandue, possèdent des cheptels de moyenne portée (à Arimum le plus grand est de 120 animaux) et consacrent plus de temps à cette activité, considérée comme périphérique[103] par les autres.

Le travail aux champs est une activité mixte. Dans les abattis, les hommes sont chargés des travaux les plus physiques, comme l'essartage et le brûlis, qui interviennent vers la fin de la saison sèche (de septembre à décembre), tandis que les femmes s'occupent de l'entretien du jardin, c'est-à-dire désherber, récolter les racines de manioc et replanter les boutures. Dans la

[103] Posséder quelques bovins n'est pas rentable : leur élevage nécessite de louer un espace de pâture, acheter les vaccins et vermifuges, etc. Il s'agit davantage d'une affaire de prestige que d'un investissement financier.

pratique, même si les femmes passent plus de temps aux champs que les hommes, la récolte se réalise souvent à deux, car elle est en principe suivie de la confection de farine, une activité de longue haleine qui mobilise l'ensemble du groupe domestique, y compris les enfants. Ces derniers sont mis à contribution dès 6-7 ans, pour effectuer de petites tâches comme éplucher le manioc, transporter l'eau, etc. (Medaets, 2013).

La pêche est une activité réalisée à l'aube et à la tombée de la nuit. En général, les hommes adultes et les adolescents du groupe vont poser les filets à « l'heure de la marée » (indiquée par le cri du singe hurleur). L'Arapiuns est assez pauvre en poissons. Aussi, rester aux aguets d'une prise est une perte de temps, à moins que l'époque de l'année y soit propice (lors de la *piracema*, lorsque l'on pêche debout sur la barque en jetant un filet circulaire [*tarrafa*] sur le poisson lorsqu'il passe). Les filets sont relevés quelques heures plus tard et repositionnés. Certains préfèrent traverser l'interfluve et se rendre dans le Lago Grande, où la pêche est moins hasardeuse. Quelques heures plus tard, l'homme rentre avec une prise et rejoint sa femme aux champs. Le soir, certains couples vont relever les filets ensemble. La pêche peut donc être considérée comme une activité mixte. La chasse, en revanche, est une activité exclusivement masculine et plutôt nocturne. La présence féminine est supposée apporter la *panema*[104] au chasseur. L'élevage est aussi considéré comme une activité masculine et nécessite des absences prolongées.

A Arimum, il est à noter l'introduction récente (2008) d'activités de « tourisme communautaire » et de confection d'artisanat destiné à la vente. Un groupe de femmes issues du groupe résidentiel de la pointe du Macaco, organisées en association – Jararaca[105], s'est spécialisé dans la production de paniers, dessous-de-plat et sacs-à-main en palme de tucumã (*Astrocaryum Aculeatum*). Elles dédient régulièrement une partie de leur temps à la production d'artefacts qui sont ensuite commercialisés par un circuit équitable via l'ONG Saúde e Alegria, localisée à Santarém (Medeiros, 2013).

La force de travail du groupe domestique

On peut donc considérer que les hommes comme les femmes représentent une force de travail essentielle au bon développement des activités productives entreprises au sein du groupe domestique (Harris, 2000: 153 et suiv.). Le travail des hommes est en revanche davantage valorisé car ce sont eux qui approvisionnent effectivement le groupe en

[104] Affliction d'ordre cosmologique affectant la capacité d'un homme à attraper du gibier ou du poisson.
[105] Serpent amazonien lacustre à la morsure mortelle, dont la robe marron lui permet de se camoufler.

« nourriture ». En effet, seule la viande (et par extension le poisson) est considérée comme de la « vraie » nourriture à l'inverse des aliments végétaux (Lins e Silva, 1980). En conséquence, manger signifie consommer de la viande.

Les enfants participent activement aux tâches quotidiennes. Dès l'âge de 6-7 ans, ils aident les adultes en réalisant de petits travaux annexes facilitant ceux des grands lors de la fabrication de la farine. Ils sont aussi sollicités dans l'espace domestique et sont par exemple chargés de récolter les fruits tombés au sol. Dès l'âge de 10 ans (et même avant pour l'aînée), les filles assistent leur mère dans l'ensemble des tâches domestiques : faire la cuisine, passer le balai, s'occuper des enfants en bas âge, etc. Les garçons commencent à s'initier aux arts de la pêche et de la chasse. De manière générale, dès qu'un enfant arrive à réaliser seul et correctement une tâche, il est invité à l'effectuer pour assister les adultes (Medaets, 2013). Les adolescents prennent donc activement part à l'ensemble des activités de production auprès de leurs parents.

Dans l'Arapiuns, comme dans la *várzea*, l'agentivité est pensée comme proportionnelle à la force de travail (Harris, 2000: 144) : les jeunes enfants ne sont pas considérés comme maîtres de leur travail (*ibid*), ce qui les exclut d'une partie des activités et ils ne sont pas prioritaires dans le partage de nourriture. Dans la plupart des familles, les enfants n'avaient pas le droit de se resservir à table ; ils étaient servis en dernier et si la viande se faisait rare, ils ne recevaient que du bouillon de farine de manioc. La viande était en priorité réservée aux hommes – notamment à celui qui l'avait chassée – puis aux femmes adultes et ensuite en ordre décroissant proportionnel à la force de travail. La place et le statut accordé aux vieillards dont la force va en faiblissant est significatif. Ce n'est qu'à partir des années 1990, suite à un meilleurs accès aux pensions de retraite dans le monde rural, que le statut des personnes âgées a été revalorisé, au point que les enfants se disputent désormais leur garde.

Un groupe domestique est donc à l'apogée de sa force productive lorsqu'un couple est aidé par l'un de ses enfants en ménage et par ses enfants adolescents ou plus jeunes (Harris, 2004 ; Lima, 2004). Cependant, le groupe domestique fissionne rapidement après que les jeunes adultes se sont mariés. En général, le jeune couple travaille dans les essarts des beaux-parents pendant quelques années (de trois à cinq ans en moyenne d'après les récits), puis est invité par le patriarche à choisir un terrain sur lequel il s'installera et ouvrira son propre abattis (tout en restant encore dépendant de l'aide du beau-père pendant les deux premières années nécessaires avant la première récolte). Avant même d'accéder à une terre, les couples

nouvellement formés construisent immédiatement leur propre maison. Il est rare que deux couples cohabitent sous le même toit. Il résulte de cela qu'il y a forcément moins de groupes domestiques qu'il n'y a de familles : en 2012, ce ratio était de 1,7 à Arimum et de 1,6 à Garimpo ; c'est-à-dire que les 34 familles permanentes d'Arimum représentaient 24 groupes domestiques tandis que les 18 familles d'Arimum correspondaient à 12 groupes domestiques (Annexe F).

- Les unités de consommation

Le repas quotidien est constitué de farine de manioc, éventuellement de riz dans les familles ayant les moyens d'en acheter en ville, et de viande ou de poisson. Aux femmes incombent la préparation et la distribution du repas. A ce titre, une de leurs tâches réside dans la redistribution de nourriture (envoi et réception) à l'intérieur de circuits de réciprocité au sein du groupe domestique, résidentiel et entre groupes domestiques (Gow, 1989; Harris, 2000). Lorsqu'un jeune ménage est encore sous la coupe des beaux-parents, la fille ou la belle-fille est tenue d'assister sa mère ou belle-mère dans la préparation du repas. Celui-ci une fois prêt, la matriarche en prélèvera alors une partie qu'elle donnera à sa fille/bru, qui l'emportera chez elle pour son mari et ses enfants. Chacun mange chez soi. Il en est de même pour les doyens du groupe qui, tant qu'ils ont un conjoint, vivent dans leur propre maison. Un petit-enfant leur apportera de la nourriture préparée. Lorsqu'une personne âgée se retrouve seule, elle intègre la maisonnée d'un de ses enfants ou celle d'une petite-fille. D'après les récits, il était courant que la fille cadette « donne »[106] à ses parents, à la naissance, l'ainée de ses filles. Ils l'élevaient comme leur propre enfant et elle les prenait en charge dans la vieillesse.

- Les unités résidentielles

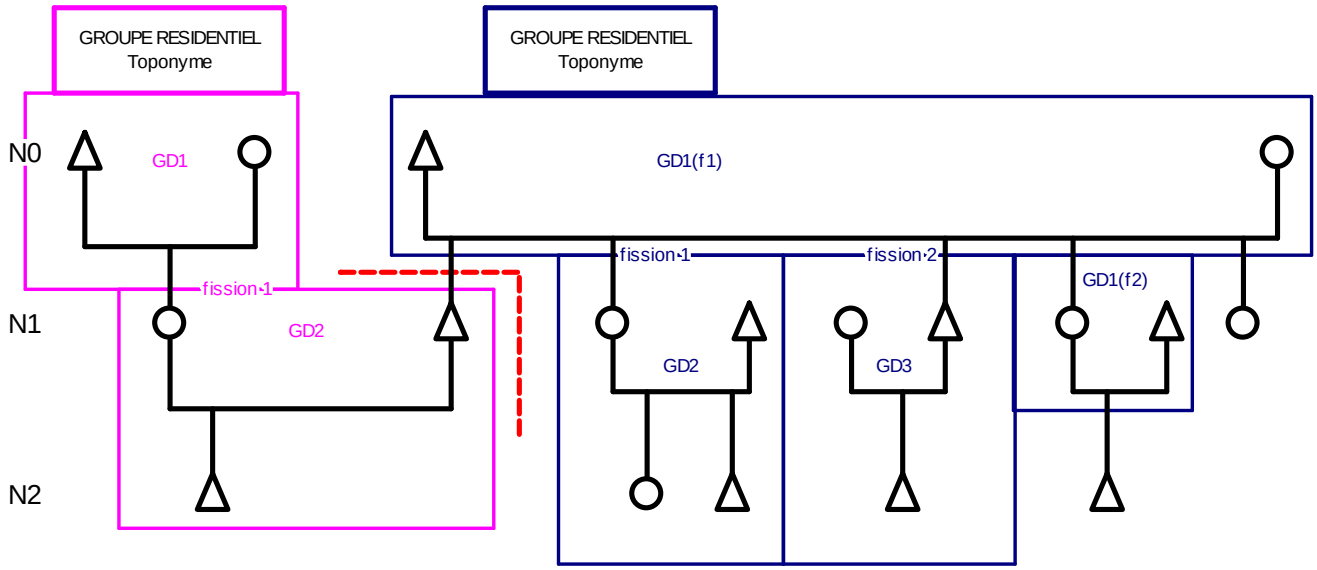
La néo-localité étant de rigueur, chaque couple, qu'il soit ou non marié, possède sa propre maison, séparée de celle des parents/beaux-parents mais sur le terrain de ceux-ci. Cette autonomie dans la sphère domestique n'est que partielle. En effet, ce n'est qu'après une fission suite à l'octroi définitif d'un lopin de terre par le patriarche que le couple peut se considérer comme un groupe domestique autonome. Jusque-là, il est entièrement dépendant de la cuisine et des essarts des parents/beaux-parents. A ce titre, il travaille pour les parents/beaux-parents et doit partager avec eux l'ensemble des ressources : « Untel ne

[106] Cette pratique, assez fréquente, consiste dans l'adoption, par une grand-mère, d'un ou plusieurs de ses petits-enfants afin qu'il soit élevé comme s'il s'agissait de son propre enfant.

possède pas son propre jardin. Il est déjà parti de la maison [il a construit sa propre maison] mais il n'est pas encore véritablement parti [il n'est pas constitué en groupe domestique autonome] » (« *O fulano não tem roça própria. Já saiu de casa mas ainda não 'saiu'* »).

Cette situation n'est pas sans créer de tensions et il peut arriver que le jeune couple décide finalement d'aller s'installer auprès des parents de l'autre conjoint où ils espèrent se voir proposer un lopin de terre plus rapidement. Ce choix est important car il implique de prendre en compte l'environnement socio-territorial – le groupe résidentiel – dans lequel s'inscrit et auquel fait allégeance le groupe domestique des parents.

Figure 37: Relation entre groupes domestiques (GD) et groupe résidentiel



Ainsi, en principe, une unité résidentielle correspond à une maison où résident un couple et les enfants célibataires. Cette unité résidentielle se voit augmentée temporairement par les maisons des enfants en ménage, jusqu'à ce qu'opère une fission cyclique, laquelle peut correspondre soit au départ définitif du couple, soit à son émancipation du joug parental suite à la donation par le chef de famille d'une terre dans le périmètre du territoire du groupe. Cette dernière option équivaut à une autonomisation et à la naissance d'un nouveau groupe domestique (c'est-à-dire une nouvelle unité de production, consommation et résidence).

La relation du groupe domestique au territoire du groupe résidentiel

- <u>Le *desbravador* : l'appropriation initiale de « terres libres »</u>

L'ensemble des groupes domestiques localisés sur un même territoire forment un *groupe résidentiel*. Nous avons vu les mécanismes cycliques de fission à l'origine de leur

création. Ceci a pour conséquence que tous les groupes domestiques sont parents : le groupe résidentiel est un ensemble de parents et leurs conjoints localisé sur un territoire spécifique.

Ce territoire, dont les contours sont relativement stables dans le temps, est réputé avoir été « ouvert » ou « dompté » (*desbravado*) par un ascendant nommé et remémoré comme étant à l'origine de la formation du groupe résidentiel en question. Cet ascendant est le *desbravador* initial (ou fondateur[107]) ; celui qui a dompté la forêt sauvage pour faire du lieu un espace de vie sociale. Il est considéré comme le premier occupant des lieux. Parfois, son nom est donné au lieu : « pointe de Lourenço », « pointe d'Idelfonso », etc.

L'appropriation d'un nouveau territoire par ce biais suppose qu'il s'agissait de « terres libres » (*terras livres*), c'est-à-dire qu'elles n'ont pas de propriétaire ou d'usufruitier connu. Il ne s'agit pas de *terras devolutas* (terres sans propriétaire au sens juridique) mais d'une forme d'occupation de lieux en dehors du système juridique par des riverains sans terre venus tenter leur chance. Il était admis que sur ces terres pouvait être assise une domination et un droit de maîtrise (Musumeci, 1988). N'importe qui pouvait donc s'approprier un territoire « libre », c'est-à-dire sans occupant et libre d'une projection d'occupation. Jusque dans les années 1970[108], il y avait beaucoup de terres considérées « libres » le long de l'Arapiuns.

Une fois délimités, ces terrains étaient et sont toujours transmis de génération en génération, ce qui implique la présence de germains et de cousins issus de germains dans un même groupe résidentiel. Il arrive qu'émerge un clivage accompagné d'une division politique entre les unités domestiques d'un groupe résidentiel. Ces situations se soldent par une division territoriale et la naissance de deux groupes résidentiels (et la suppression du groupe initial). Dès lors, le nom de l'ascendant éponyme est oublié au profit de celui du doyen du nouveau groupe. Dans le cas des terrains dits « du Singe », occupés et aménagés par la fratrie Elisabete, Jacqueline etc., personne, ne parle aujourd'hui de ce territoire comme ne faisant qu'un, ni d'un ancêtre éponyme. Les différents noms donnés aux lieux (pointe du Macaco, champs des Macacos, Macaquinho) et la reconstitution généalogique de leurs occupants laissent pourtant entrevoir qu'ils ont une origine commune. Les frères et sœurs se sont partagé les lieux et chacun a créé un groupe résidentiel autonome : Jacqueline dans le Macaco, Elisabete dans le Mangal, Otávio dans le Macaquinho, etc.

[107] L'image du « fondateur » et son autorité sert également d'argument dans les discours justifiant l'implantation d'églises pentecôtistes (Boyer, 2008 : 62).
[108] Les années 1970 s'accompagnent d'un processus de sédentarisation en villages groupés, renforcé par la création de l'INCRA et l'intervention étatique sur la structure foncière de la région (chap. 3).

- « *Ser dono do lugar* » : « propriété », « maîtrise » ou « domination » d'un lieu ?

Une fois le territoire approprié de façon non litigieuse, il était considéré comme appartenant au groupe résidentiel du *desbravador*. Les autres groupes résidentiels des alentours « respectaient » alors cet espace : « Personne n'allait l'envahir » (*ninguém ia invadir*). Même lorsque ses occupants s'absentent sur de longues périodes, si le terrain a été *marqué*, il demeure sous la *domination* du groupe résidentiel du *desbravador* initial.

La domination d'un territoire n'est pas localement conçue comme une mise en valeur intégrale de celui-ci. Seules les zones d'habitation et les essarts sont déboisés. Un territoire comprend nécessairement des zones de forêt « vierge » dont l'utilisation future est *projetée* (pour ouvrir de nouveaux abattis) ou investie actuellement pour chasser et extraire des produits de la forêt. Parfois, ces territoires sont très vastes et peuvent donner l'impression d'être inhabités.

Comme l'occupation et la domination ne sont pas toujours visibles, les nouveaux arrivants souhaitant s'installer aux abords doivent impérativement « demander la permission » au « propriétaire/maître » (*dono*) afin d'être certains de ne pas s'installer chez autrui. Le terme « *dono* » peut être traduit par « propriétaire », dans son acception la plus courante, ou par « maître », dans le sens de « maître des lieux ». L'un et l'autre signalent la possession d'un territoire exclusive et reconnue comme telle par les habitants du voisinage.

L'ambivalence de la signification de « *dono* » réside dans deux aspects. D'une part, elle évoque la propriété privée. Or, aucun habitant d'Arimum n'est juridiquement *propriétaire* de son terrain. Certaines familles, comme celle des Taglia, ont initié, au début du XXe siècle, une procédure administrative pour y accéder (au mieux, ils possèdent une écriture publique de *declarações de posse*). D'autres ont déclaré l'occupation de leur terre auprès de l'Institut National de la Réforme Agraire (INCRA) à partir des années 1970 et même payé l'impôt sur la terre (au mieux, ils possèdent une quittance fiscale ou une licence d'occupation). Dans tous les cas, l'instabilité législative, le manque d'accès à l'information et l'absence de motivation réelle font qu'aucune procédure n'a jusqu'ici abouti. Tous les habitants sans exception sont donc aujourd'hui des *posseiros*, c'est-à-dire des occupants sans titre foncier ; les usufruitiers d'une terre appartenant à l'Union[109].

[109] En 1971, une loi a fédéralisé les terres comprises dans un intervalle de 100km de part et d'autre des grands axes routiers (BR-163) et des cours d'eau (Amazone, Tapajós). C'est la raison pour laquelle les interfluves Tapajós-Arapiuns et Arapiuns-Amazone ont été destinés à devenir des unités territoriales fédérales.

D'autre part, la notion de « *dono* » dépasse largement la simple idée de domination territoriale (imposer sa loi dans un périmètre déterminé). En effet, tous les riverains s'accordent à dire que les « véritables maîtres des lieux » (*os verdadeiros donos dos lugares*) sont les entités subaquatiques. Celles-ci peuplent la « cité enchantée » localisée à un étage inférieur du monde des humains, dans les « profondeurs » (*no fundo*). Les « portes d'entrée » correspondent à certains points saillants du paysage où elles se manifestent parfois : un monticule de végétation jamais immergée (le Sepetú), un certain cap où apparaît régulièrement un navire enchanté, etc. Ces « *donos* » sont également appelés « mères des lieux » (*mães dos lugares*) – mère de la forêt, mère de la savane, mère du ruisseau, etc. – et revoient à la figure très connue, en Amazonie, du maître du gibier et à la notion de « maîtrise » (*maestria*) telle que définie par Carlos Fausto (2008)[110]. A ceci près qu'il ne s'agit jamais de l'hyperbole d'une espèce animale particulière car il n'y a pas de maître des espèces. Il s'agit toujours de maîtres *des lieux* et, éventuellement, *d'un principe vital*, animal ou végétal : ainsi la « mère du gibier » (*mãe da caça*) est souvent associée à la « mère de la forêt » (*mãe da mata*), personnifiée par d'une sorte de lutin espiègle, la Curupira (cf. chap. 5).

Dans le bas-Arapiuns, le terme « *dono* » s'emploie également dans certaines situations d'organisation d'un travail collectif ou d'un évènement. Ainsi, le « maître du travail » (*dono do trabalho*) désigne celui qui organise un *mutirão* (également appelé *puxirum*), c'est-à-dire un travail collectif requérant un surplus de main d'œuvre pour réaliser un travail physique de grande envergure (ouvrir un abattis, construire une maison, etc.). Les initiateurs « invitent » les membres d'autres groupes domestiques. Ces derniers réalisent le travail ensemble tandis que les premiers dirigent les travaux et sont tenus de les approvisionner en nourriture et surtout en boissons alcoolisées (bières de manioc comme le *taruba* et la *tiborna* et eau de vie locale, *cachaça*). L'invitation implique une contrepartie réciproque qui sera « payée » en acceptant les futures invitations des participants. D'autres champs fonctionnent sur le même principe, comme la participation aux fêtes patronales, aux tournois de football, aux danses de la Saint Jean, etc.

La fonction de responsable de l'organisation d'un évènement pendant lequel on alimente les participants se retrouve dans d'autres aspects de la vie sociale. Ainsi, le « maître de la fête » (*dono da festa*) désigne l'organisateur d'un bal dansant, souvent à l'occasion d'une fête patronale. Là aussi, le recrutement d'un orchestre et la confection de boissons et de

[110] La « prédation familiarisante » est le processus par lequel des relations de prédation se convertissent en relations asymétriques de contrôle et de protection.

nourriture étaient entièrement à sa charge. Bien entendu, il mettait à profit sa parentèle et ses obligés mais les invités ne participaient pas à l'effort financier. Le « maître de la fête » pouvait être le « maître/propriétaire du saint [de la statuette] » (*o dono do santo*) mais pas forcément. A Arimum, par exemple, le « maître du saint » était le fils aîné de Soldado, mais c'est ce dernier qui était le « maître de la fête ». Depuis la formation des « communautés », de nombreux maîtres du saint ont fait don de leur statuette pieuse à la chapelle du village. Dès lors, c'est la communauté religieuse qui est devenue responsable de la statuette comme de l'organisation de la fête. Un comité renouvelé chaque année est chargé d'organiser la fête et de récolter les fonds pour le saint. Il s'agit des « juges » de la fête, lesquels sont choisis à l'issue de la festivité, lors du rituel de clôture – la mise à bas d'un mât votif. Ce sont eux qui s'emparent du drapeau du saint juché au sommet du mât lorsque celui-ci est abattu et qui coordonnent des « intendants », c'est-à-dire les villageois volontaires qui abattent le mât à coup de hache et qui s'engagent à contribuer financièrement à l'organisation de la prochaine fête. Depuis lors, la plupart des fêtes sont devenues payantes. Une contribution est demandée à l'entrée de la salle de bal (pour aider à payer la sonorisation) et les réjouissances gastronomiques sont vendues. Dans le cas du maître du saint et/ou de la fête, le terme « *dono* » semble désigner une relation de responsabilité morale vis à vis d'un artefact (une statuette pieuse à l'effigie d'un saint) conçu comme une déité. Avec l'élargissement de cette responsabilité à l'ensemble de la communauté, le terme *dono* disparaît au profit de celui moins exigeant de « juge ».

Dans tous ces exemples, la notion de « *dono* » évoque un type de relation particulière (asymétrique et positionnelle) entre un humain et le territoire ou un artefact ; entre humains ; entre humains et non-humains. Le terme « maître », parce qu'il est utilisé dans des contextes très variables, peut être considéré comme un type de responsabilité toujours pensée comme relationnelle car située dans un continuum de positions hiérarchiques sociales.

- <u>Demander la permission au « propriétaire »</u>

Sur une terre possédant un « propriétaire » (*dono*), nul ne peut habiter – construire une maison – ou réaliser ses activités productives – ouvrir un abattis, abattre un arbre, planter de l'hévéa, extraire des produits de la forêt, cueillir des fruits, prélever des plantes (notamment médicinales) – sans l'accord de celui-ci. Sans cela, il s'expose à son courroux.

Les Taglia, par exemple, n'hésitent pas à mettre en œuvre des mécanismes directs (en face à face) ou indirects (diffuser des commérages) pour signifier de sortir à l'imprudent qui

aurait envahi leur terrain. Ainsi, (1) ils « délogèrent » Soldado du São João dans les années 1960 ; (2) ils demandèrent à une fille de *Seu* Ítalo, qui avait construit sa maison un peu au-delà de la ligne de partage entre le Sepetú et leur terrain, de la retirer; (3) lorsque le *fazendeiro* Chicão tomba malade après avoir « acheté » à Gilberto l'espace au bord du lac proche du cimetière et qu'il le déboisa entièrement, un ragot circula selon lequel « les maîtres » des lieux s'étaient chargés du Chicão ». Cette dernière acception étant chargée d'une forte ambigüité puisqu'il pourrait très bien s'agir des entités subaquatiques courroucées par le déboisement. Finalement, ce groupe résidentiel sort un peu de la norme car il a « posé des règles » explicites pour l'accès à son territoire, quitte à s'autoriser des confrontations en face à face avec les téméraires (ce qui déroge à un interdit local : dire tout haut ce que l'on pense tout bas et faire perdre la face à son interlocuteur). Nous voyons bien dans le témoignage suivant que même si l'efficacité du procédé est remarquable, il est jugé quelque peu excessif :

> « Basílo a posé des règles. Même dans les eaux de *sa* crique, les gens ne peuvent pas aller pêcher sans demander l'autorisation ».
>
> Homme marié, 68 ans, habite Arimum.

En effet, il est communément admis que chacun est autorisé à se déplacer sur les terres d'autrui, à y chasser et y pêcher, à condition d'être respectueux et de ne pas initier une relation pérenne avec le lieu (comme des sentiers de chasse, des cabanes, poser des pièges…). En somme, tout ce qui est considéré le résultat d'une domestication, d'un élevage ou d'une création par le « propriétaire » (*dono*) ne peut pas lui être soustrait sans autorisation. En revanche, ce qui est réputé mobile, donc indépendant du terrain, et « sauvage », c'est-à-dire qui ne résulte d'aucune intervention humaine (*não é uma criação*) peut être convoité et approprié par autrui. La façon dont est pensée l'appropriation d'un gibier de chasse est illustratif : le gibier est sauvage et ne vit pas exclusivement sur le terrain d'une personne (*a caça não para num só lugar*) donc n'importe qui peut le chasser, même sur le terrain d'autrui. En revanche, dans le cas où mon voisin, à l'affût d'un cerf, perd sa trace au cours d'une partie de chasse et que je tue un cerf sur mon terrain (limitrophe) le jour suivant, je dois considérer qu'il pourrait s'agir du même animal. Dès lors, je suis tenu de donner au premier chasseur, devenu « maître du gibier », la moitié de ma prise (*uma banda do veado*)[111].

[111] Un dimanche matin, je pris le bateau de ligne depuis Arimum pour rentrer à Santarém. Alors que l'embarcation sortait du lac, elle heurta un cerf qui traversait l'étendue d'eau à la nage. L'animal décéda sur le coup. Il fut monté à bord et immédiatement dépecé et divisé en deux parties égales. Puis l'embarcation fit demi-tour et commença à longer la rive du lac d'où provenait le gibier, jusqu'à croiser un vieillard qui marchait sur la plage. Le capitaine le héla et lui remit le demi-cerf. Dans le bateau, les passagers ayant embarqué à Arimum

Une fois l'autorisation demandée (formulée verbalement), le « propriétaire » ne peut en principe pas refuser lorsqu'il s'agit de donner des fruits ou de prélever des produits forestiers que l'on trouve en abondance comme les palmes de curuá. L'açaí (*Euterpe Oleracea*) est le seul fruit qui peut éventuellement être vendu, car il est difficile d'en trouver. Les plantes doivent également être données sans contrepartie si leur propriétaire en possède plus de deux. Finalement, le « propriétaire » refuse rarement d'accéder à la requête. Si celle-ci est jugée excessive, des tractations semi-marchandes peuvent entrer en ligne de compte mais sans que l'issue s'en trouve modifiée.

C'est ainsi que de nombreux récits font état d'une importante portion de terre cédée contre une carabine ou à un prix dérisoire : ceci explique pourquoi les gens vendent à bas prix. Ce n'est pas forcément qu'ils ne connaissent pas les prix du marché ou qu'ils sont arriérés. La raison est à chercher du côté des règles de sociabilité locales dans les relations d'interaction en face à face où la préservation de l'amour-propre de son interlocuteur est poussée à l'extrême. On préfère se taire plutôt que de dire franchement « non ». Un refus peut être reçu comme une forme d'avarice et son auteur pourrait gagner la réputation d'être un « *escasso* », un radin, qui est l'une des pires offenses que l'on puisse faire à quelqu'un dans ces villages (Medaets, communication personnelle). Ainsi, si l'interlocuteur est audacieux et insiste dans sa requête, il aura souvent gain de cause devant la contrariété muette et non-exprimée de celui qu'il dépossède de ses derniers fruits ou d'un lopin de terre. Il est, à mon avis, important de garder cet état de fait à l'esprit pour analyser l'appropriation foncière suite à un « don ». En effet, jusque dans les années 1970, il n'était pas rare qu'un groupe résidentiel cède une partie de son terrain à de nouveaux arrivants. La terre était abondante, il y avait de nombreuses « terres libres ». Une autre clé de lecture est que cette pratique pouvait permettre de créer des alliés potentiels si des alliances étaient ensuite contractées entre les groupes. C'est ainsi qu'Elisabete (qui avait des filles à marier) céda un terrain à Soldado (qui avait des fils); que Jacqueline en céda probablement aux Sucuri, puis à Raymundo ; que le groupe résidentiel de Maria Eduarda céda une partie importante de ses terres aux Tapajós de Garimpo, etc. Notons que certains groupes résidentiels, par exemple les Taglia, ne se prêtèrent jamais à ce genre de pratiques, ce qui explique que les limites de leur terrain restèrent relativement inchangées sur presque un siècle d'occupation.

---

ricanaient en disant que le vieil homme avait eu de la chance car ce n'était certainement pas lui le chasseur, mais comme il n'avait pas démenti il repartit avec son déjeuner sous le bras.

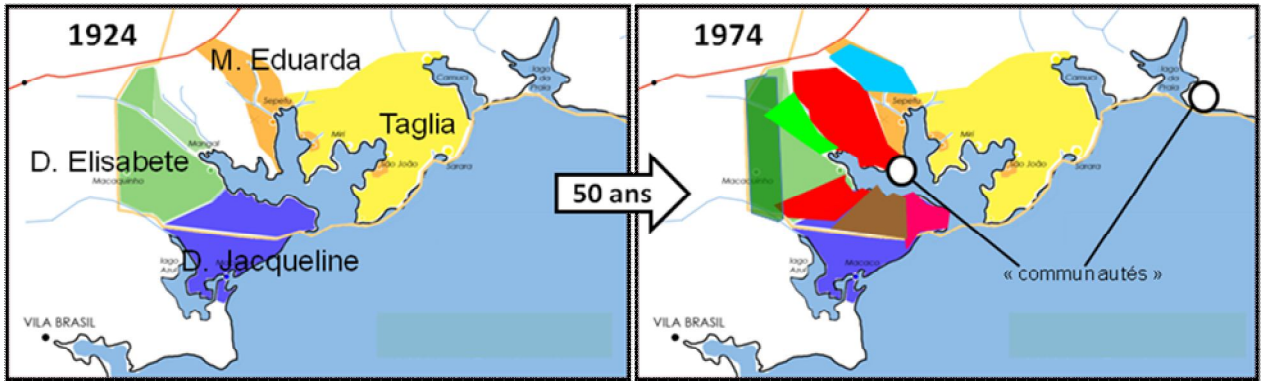
Répartition et transmission des terres

- <u>Dynamiques d'occupation issues des pratiques d'appropriation du sol</u>

Il découle de ce que nous venons de voir qu'il existe trois façons d'obtenir des terres:
1) par appropriation de « terres libres » (*desbravador*) ;
2) par voie de transmission intergénérationnelle (processus de fission) ;
3) par don/cession d'un terrain par un groupe résidentiel qui en est pourvu (suite à une requête insistante).

La structure territoriale d'Arimum se modifia radicalement entre les années 1920 et 1970, principalement en raison des divisions internes aux groupes résidentiels (un résultat du cycle de développement des groupes domestiques et du processus de fission), et par la multiplication, dès les années 1960, des cessions bon gré mal gré de terrains par les groupes résidentiels anciens en faveur des nouveaux venus. L'espace devint restreint et les terres libres limitées.

Figure 38: Changement de la structure foncière à Arimum entre 1924 et 1974



Arimum était devenu, en 1976, un village de 102 habitants, issus de 22 familles (Paróquia, 1977: 44) et d'une dizaine de groupes résidentiels, répartis autour du lac.

- <u>Une répartition inégale des terres entre les groupes résidentiels</u>

Lorsque l'on écoute les récits sur le peuplement d'Arimum, on se rend compte rapidement que la répartition des terres est très inégale. Certains groupes résidentiels semblent présents depuis plusieurs générations et se sont transmis de grands territoires. D'autres, en revanche semblent être des groupes domestiques indépendants, très mobiles et en quête de terres où s'enraciner (les agrégats). Sans préjuger de la cause ou de la conséquence, ces derniers peuvent être des familles accusées de sorcellerie, ayant contractées des alliances non-

stratégiques (avec un conjoint sans terre), ayant perdu leur terre suite à des rapports de force défavorables (par exemple, la terre est vendue à un commerçant), etc.

Parmi les groupes résidentiels possédant des terres, les stratégies mises en œuvre sont variables. Certains les conservent jalousement et mettent en place des procédures de contrôle (cf. ci-dessus le cas des Taglia) tandis que d'autres les cèdent aux premiers venus jusqu'à se défaire d'une partie importante de leur patrimoine foncier, aux dépens des générations futures (cf. Elisabete, Jacqueline et Maria Eduarda).

Par ailleurs, certains groupes résidentiels ont tendance à conserver une cohésion d'ensemble et maintenir le territoire unifié (comme les Taglia), tandis que d'autres sont sujets à des divisions internes menant à la création de territoires distincts et donc de plus en plus restreints (comme Elisabete et Jacqueline).

- <u>Les autres occupants des lieux : agrégats et appropriations litigieuses</u>

Les agrégats

Par « agrégats », j'entends les familles sans terre venues vivre auprès d'un parent ou d'un allié. Ces agrégats habitent et travaillent sur la terre d'autres groupes résidentiels et sont maintenus dans une certaine dépendance vis-à-vis de leurs hôtes.

L'histoire du peuplement d'Arimum met en évidence deux types d'agrégation récurrents : d'une part les familles qui viennent s'installer sur le terrain des beaux-parents d'une de leurs filles (par exemple, les Sucuri à Uxícara, les « Cabocla » sur la pointe du Macaco, etc.) ; d'autre part, celles qui rejoignent un parent, souvent un germain (par exemple le frère de Soldado, Vivi, etc.) ou une connaissance.

Ainsi, le couple Cabocla et Mestre Espelho et trois autres de leurs enfants (E., Yuri, Marília) allèrent s'installer dans le Macaco suite au mariage de leur fille Liliane avec André, le fils cadet de Jacqueline. Une fois là-bas, ils marièrent stratégiquement deux enfants avec des familles d'Arimum ayant des terres : E. épousa le fils aîné de Soldado. Le jeune couple alla s'installer sur le versant de la Pointe d'Arimum au début des années 1970. Yuri épousa une fille d'Ítalo (gendre de Maria Eduarda). Il eut moins de chance car la belle-famille désapprouva l'union (le jeune homme était volage et s'initiait à la fonction de guérisseur) et refusa d'accueillir le couple. Les jeunes gens restèrent vivre sur la Pointe du Singe. La

deuxième fille, Marília, était déjà mariée en arrivant, à un homme d'Araci (Lago Grande) sans terre. Le couple demeura sur la Pointe du Singe.

Pour ces familles qui finissent par s'installer durablement sur plusieurs générations, il est clair qu'elles ne possèdent aucun droit sur le territoire occupé (tout au plus peuvent-elles se transmettre le lopin reçu initialement). Dans l'exemple développé ci-dessus, les seuls héritiers légitimes au regard des pratiques locales des terres de la pointe du Macaco sont les descendants de Jacqueline, à savoir les enfants d'André et Liliane, et non leurs cousins. Aujourd'hui, l'épouse de Yuri, désormais veuve, possède encore une maison sur la Pointe du Singe, mais elle passe la plupart de son temps chez ses fils à Santarém. Tous ses enfants sont partis se marier à l'extérieur de la communauté. Seule une fille – l'aînée, « donnée » aux grands-parents maternels à la naissance – est détentrice d'un terrain à Arimum. Ce terrain est situé dans le groupe résidentiel du Sepetú, où vivent ses oncles et tantes et ses grands-parents. La fille s'est occupée de son grand-père/père adoptif – Ítalo – jusqu'en 2012 (date de son décès). L'autre sœur de Liliane – Marília – a finalement construit une maison dans le village (*vila*) et a cédé à son fils ainé le lopin de terre qu'elle possédait sur la Pointe du Singe. Ce fils a une famille nombreuse ; il peine à marier ses filles et commence à se trouver à l'étroit. Les autres enfants de *Dona* Marília ont quitté la communauté. La vieille femme a « acheté contre une carabine » un petit terrain à sa sœur E. (du groupe résidentiel de Soldado). Elle travaille dur dans son abattis, exploité « en société » avec un compère, pour subvenir aux besoins de deux petits-enfants qu'elle élève. On peut dire que de la condition d'agrégat du groupe résidentiel de la Pointe du Singe, elle est passée à celle d'agrégat du groupe résidentiel de Soldado.

Cette situation de dépendance et d'inégalité dans l'accès aux ressources naturelles est vivement ressentie par ces familles agrégats dont la progéniture finit par se disperser le long de la rivière ou partir tenter sa chance à la ville :

> « Aracú n'a rien là-bas au São Geraldo [sur la pointe du Macaco]. Là-bas, c'est comme ici [dans la *vila*] : il a seulement le bord de la rivière. Celles qui ont tout, ce sont les nièces de *Dona* Marília [cousines de la locutrice, filles d'André et Liliane, descendantes de Jacqueline] : les ruisseaux, les criques, et le lac Lago Azul ».
>
> Femme mariée, la trentaine, habite Arimum
> Agrégat du groupe résidentiel du Macaco.

L'appropriation litigieuse entre parents

D'autres familles refusent cette condition de dépendance et s'approprient des terres en jouant d'artifices discursifs pour tenter de rendre en apparence légitime leur occupation territoriale. Ces situations sont presque toujours litigieuses et tenues pour illégitimes par le reste des groupes résidentiels. Elles sont à l'origine d'intenses disputes entre groupes domestiques et résidentiels, se perpétuant de génération en génération, sous la forme d'imputations réciproques de sorcellerie voire, dans des cas plus rares, de saisie des autorités publiques pour trancher le litige (ce qui peut durer des dizaines d'années ou ne jamais aboutir).

La façon la plus simple pour justifier de sa présence sur une terre est de prétexter un lien de parenté avec le groupe résidentiel qui en est « maître ». En général, cet argument est faible car nous verrons plus loin que les gens de l'Arapiuns ont une conception très restrictive de ce que signifie « faire partie de la famille ». Prenons l'exemple de Soldado venu s'installer avec sa seconde épouse – Samira – dans le São João. Samira était cousine germaine des Taglia mais elle « n'était pas de la famille » selon la conception locale. Ils furent expulsés.

Un autre exemple est celui d'un jeune homme (*Seu* Beija-flor), issu d'un groupe domestique sans terre de la famille des Sucuri de Vila Brasil[112]. Alors qu'il était déjà adolescent, il est allé vivre chez un grand-oncle (un frère de Zezé) qui avait épousé une femme sans enfant, elle-même fille des premières noces d'un homme remarié avec une femme membre du groupe résidentiel du Macaquinho (cf. annexe G). Après le décès du couple, la belle-fille (qui n'était pas une héritière *légitime*) continua néanmoins à occuper le terrain où elle vivait avec son mari (le frère de Zezé). Ces occupants n'étaient pas considérés comme *légitimes* mais ils étaient tolérés, d'autant plus qu'ils n'avaient pas d'enfant. C'est sans doute la raison pour laquelle ils prirent à demeure un adolescent issu d'une fratrie nombreuse pour les aider dans leurs travaux. Après le décès de son grand-oncle, prétextant être son « fils adoptif », pour avoir vécu à ses côtés pendant un temps, *Seu* Beija-flor et son épouse Prof. Flora, s'installèrent sur le terrain. Or, l'épouse du grand-oncle avait un neveu qui vivait sur la parcelle de terre adjacente et qui estimait que ce terrain lui revenait de droit puisqu'à l'inverse de *Seu* Beija-flor, il s'avérait qu'il était « de la famille ». Commença alors

[112] La famille Sucuri avait un terrain (*boca* d'Arimum) mais elle a rejoint le terrain des beaux-parents de Zezé à Uxícara (devenu Vila Brasil). La configuration est la même que celle observée pour la famille de Cabocla sur la pointe du Macaco : seuls les héritiers de Zezé possèdent légitimement des terres. Leurs cousins sont contraints de partir à la recherche de nouvelles terres.

une bataille sans merci, avec accusations réciproques de sorcellerie, délation sur la prétendue métamorphose nocturne (*engeração*) du vieillard en cheval ou en loup-garou (chap. 8 et 9), demande d'intervention des agents de police locaux (un petit-fils du neveu), pressions pour que la femme de *Seu* Beija-flor, qui était institutrice, soit renvoyée de l'école, etc. Finalement, le jeune couple formé par *Seu* Beija-flor et Prof. Flora s'associa au mouvement indigène naissant d'Arimum, ce qui leur permit un appui de principe des autres familles indiennes et le soutien des institutions publiques. Prof. Flora fut nommée institutrice dans l'école indigène d'Arimum créée en 2008 (chap. 12) et des agents de la Fondation Nationale de l'Indien (FUNAI) passèrent la même année pour répertorier leur terrain dans le cadre de la création éventuelle de la TI Cobra Grande. Ceci créa un *statu quo* et le couple resta sur le terrain.

Il ressort de ces exemples que l'une des conditions pour être considéré comme un héritier légitime est de posséder un lien de filiation direct avec les « propriétaires » précédents. Nous verrons un peu plus loin comment cette idée est exprimée dans le langage des tractations foncières.

Il existe une variante du parent éloigné qui s'incruste sur la terre d'autrui. Il était courant qu'un groupe résidentiel s'élève socialement et quitte temporairement la zone rurale pour exercer des fonctions politiques ou militaires en ville. Pour ne pas laisser les terres à l'abandon, des métayers étaient recrutés dans la parentèle éloignée, c'est-à-dire auprès d'individus qui « n'étaient pas de la famille » et sans droit sur les terres (exemple : les métayers du colonel Mário Imbiriba). Ces groupes domestiques s'agrandissaient au gré des naissances et s'intégraient aux autres groupes résidentiels des lieux, suite aux alliances contractées. Dans certains cas, ces familles se considérèrent chez elles et mirent tout en œuvre pour régulariser leur situation foncière, au nom du droit d'occupation (*usucapião*). Dès lors, avec la création de l'Institut National de la Réforme Agraire (INCRA) dans les années 1970, certaines familles de métayers, qui occupaient réellement la terre, allèrent déclarer leur lopin de terre (voire les terrains adjacents) et reçurent une licence d'occupation ce qui généra de nombreux conflits.

L'appropriation litigieuse « au nom du droit »

Dans les années 1970, la majorité des groupes domestiques déclarèrent leurs terres auprès de l'INCRA en prenant en compte les pratiques locales traditionnelles de domination et transmission du foncier (Stoll et Folhes, 2014). Parmi les familles sans terre, certaines prirent la loi au pied de la lettre et firent fi des pratiques locales, considérant qu'il s'agissait

d'une redistribution. Elles déclarèrent les lopins de terre qu'elles occupaient (même s'ils en étaient les métayers, ou les exploitants dans le cas d'une utilisation « en société ») ou même annexèrent les terres non déclarées qui avaient un « propriétaire ».

Le cas des achats/ventes de terres

Outre les appropriations litigieuses par manipulations généalogiques et par recours au droit, une partie des litiges réside dans les actes d'achat/vente de terrains initialement cédés à de nouveaux arrivants. Certains terrains changent successivement de « propriétaire », souvent issu *du dehors* et sans lien affectif avec la terre (chap. 5). Un cas, mentionné plus haut, est celui du commerçant Gilberto qui, dans un premier temps avait pris au groupe du Sepetú une grande portion de terre, suite à d'âpres négociations (donc contre leur volonté). Dans un second temps, il revendit le terrain (augmenté d'une parcelle appartenant aux Taglia) à un homme du Lago Grande, lequel revendit lui-même le tout au *fazendeiro* Chicão (qui déboisa à grande échelle avant d'être « ensorcelé »).

Ces dynamiques d'achat et vente sont souvent associées à une invitation d'un membre de la communauté, d'où l'exclamation dépitée d'une habitante d'Arimum : « Mais voilà, il y a toujours une personne qui entre [sur les terres] par l'entremise des autres » (*mas aí, sempre tem a pessoa que entra pela mão dos outros*)[113]. Ces « autres » sont des familles du lieu, mais souvent parmi les nouveaux arrivants. Ainsi, Soldado et *Dona* Cabocla sont souvent mentionnés comme étant à l'origine de l'arrivée de nouvelles familles ayant par la suite semé la zizanie dans la communauté.

*

Dans cette section, nous avons vu quels étaient les mécanismes cycliques de développement des groupes domestiques. Ceux-ci sont les unités résidentielles (de production et de consommation) unies au sein d'un groupe de parents, unifié par un territoire et un ascendant communs. La genèse de nouveaux groupes domestiques (due au phénomène de fission) a des conséquences sur la morphologie des groupes résidentiels. En effet, la multiplication des premiers *in situ* peut conduire à des divisions internes des seconds, engendrant une segmentation politico-territoriale. Celle-ci aboutit à la formation de nouveaux territoires associés à des groupes résidentiels et à la disparition des anciens.

[113] Une logique similaire est analysée à partir d'un cas de disputes identitaires dans un village *quilombola* de l'Acre (Boyer, 2014). La présence de gens de l'extérieur est alors doublée d'une différenciation socio-économique, ce qui n'est pas vraiment le cas à Arimum.

Récapitulons :

1)a) Les groupes domestiques de divisent (par fission) rapidement après que de nouveaux couples se sont formés. Comme le groupe domestique est à l'apogée de sa force productive lorsqu'il possède des enfants adolescents et de jeunes couples associés, les parents retardent le plus possible l'octroi d'une terre à leurs enfants en ménage. Ceux-ci cultivent le jardin des parents.

b) Les jeunes couples membres du groupe domestique des parents dépendent de la nourriture produite dans la cuisine des parents et ils en reçoivent une partie.

c) La néo-localité n'est pas immédiatement accompagnée d'un lopin de terre dont la culture permettra de gagner une certaine autonomie. Le jeune couple s'installera auprès des parents du conjoint qui sera le mieux enclin à leur céder rapidement une terre.

2)a) L'ensemble des groupes domestiques localisés sur un même territoire forment un *groupe résidentiel*. Ce territoire a été initialement délimité par le *desbravador*, premier occupant de « terres libres ». Il est transmis par héritage à certains de ses descendants.

b) Un territoire approprié de façon non litigieuse est dit occupé par un « propriétaire / maître » (*dono*), une notion polysémique qui ne renvoie pas à l'idée de propriété privée mais plutôt à celle de maîtrise ou de domination d'un lieu, c'est-à-dire d'un type de relation particulière (asymétrique) entre un humain et le territoire.

c) Tout individu souhaitant s'approprier une ressource ou une partie d'un territoire qui a un « maître » doit suivre des règles d'usage et de conduite, c'est-à-dire lui demander la permission.

3)a) Des trois modalités d'obtention des terres, il apparaît que la structure territoriale d'Arimum a été marquée initialement par les deux premières (terres libres ; héritage), puis, à partir de la fin des années 1960, par la troisième (donation). La terre se raréfie alors.

b) Il devient alors évident qu'il y a une réelle disparité dans l'accès aux ressources et une inégalité dans la répartition des terres entre les groupes domestiques. Les différentes stratégies adoptées dans la gestion du développement cyclique des groupes domestiques n'ont fait que creuser les écarts.

c) De nombreuses unités domestiques se retrouvèrent sans terre et occupent la condition d'agrégats de groupes résidentiels où elles possèdent des parents. D'autres s'approprièrent des terres en passant outre les pratiques traditionnelles, créant des situations litigieuses.

Après avoir analysé les mécanismes cycliques de développement des groupes domestiques, il s'agit maintenant d'étudier les logiques sociologiques gouvernant le mécanisme de fission des groupes domestiques au sein du groupe résidentiel. Je montrerai que le système de transmission de la terre réside au cœur de ces dynamiques sociologiques basées sur l'exclusion d'une partie des membres. En effet, les groupes s'arrangent pour (1) maximiser l'unité de production (main d'œuvre) des groupes domestiques ; (2) maximiser l'occupation territoriale (fission) et s'assurer ainsi un poids politique au sein du groupe résidentiel ; (3) minimiser l'effet de trop-plein et favoriser la cohésion du groupe.

4.3 Les « fratries-résidentielles »

Nous venons de voir que le territoire est divisé en lieux-dits répartis de façon inégalitaire entre des groupes résidentiels formés de parents (descendants du fondateur du territoire) et d'alliés. Nous allons voir dans cette section les logiques sociologiques à l'œuvre dans la perpétuation et l'organisation des groupes résidentiels. Pour les décrire, je proposerai le concept de *fratrie-résidentielle*, puisqu'il s'agit de plusieurs générations de germains ainsi que de leurs conjoints, qui se partagent un territoire définit. Il s'agira de comprendre qui, parmi les germains, peut prétendre s'installer, avec son conjoint, sur le territoire familial, c'est-à-dire qui « est de la famille » au sens où l'entendent les riverains de l'Arapiuns. Ensuite, j'analyserai les tractations matrimoniales et proposerai un modèle explicatif de la parenté et de la transmission dans l'Arapiuns.

Qui peut créer son groupe domestique sur le territoire du groupe résidentiel ?

- « Être de la famille » dans l'Arapiuns

Pour « être de la famille » dont découle un droit de jouissance du sol, il faut cumuler deux critères : d'une part, être descendant du *desbravador* ou fondateur initial du territoire ; d'autre part, avoir été élevé par ses parents (biologiques ou adoptifs) sur ce territoire. La naissance sur les lieux peut être un argument mais elle n'est pas suffisante[114].

[114] Être né dans un lieu spécifique (et y avoir son cordon ombilical enterré) est souvent invoqué comme argument pour légitimer une occupation (souvent) illégitime. Cet argument a ainsi été actionné par Antônio qui, en plus

Ainsi, lorsque Soldado s'installa avec sa femme Samira, dans la crique du São João, les cousins germains de cette dernière les délogèrent sous prétexte qu'ils « n'étaient pas de la famille » (des Taglia). Pourtant, ils étaient parents puisqu'ils possédaient un aïeul commun : le grand-père paternel, fondateur du lieu-dit Camuci (Virginio Taglia). Or, dans ce cas, la parenté biologique de Samira n'était pas pertinente pour lui garantir un droit sur ces terres. En effet, Samira était la fille d'un des fils de Virginio. Or, sur les sept fils, une partie quitta le Camuci pour s'installer définitivement le long de l'Arapiuns. Ce fut le cas de son père et de celui de son cousin germain Juno (fils d'Orlano Taglia) qui vit aujourd'hui à Vila Brasil. La famille de ce dernier s'installa au lieu-dit Santana, un *centre* de l'actuelle communauté Coroca, sur les terres du mari de la sœur de sa mère. Les enfants nés de ces unions grandirent loin du Camuci et ne sont pas aujourd'hui considérés comme « étant de la famille »[115] par leurs cousins du Camuci (principalement les enfants de Geovane). A l'inverse, les descendants de Geovane Taglia ont tous été élevés (à défaut d'y être nés) entre le Camuci, la Pointe du Sarará et Itacomini, d'où était originaire la famille (cf. la généalogie des Taglia en annexe G). Ce sont eux les actuels « maîtres » des lieux.

- <u>La « fratrie-résidentielle »: une concurrence entre germains</u>

Définition de la fratrie-résidentielle

Faire partie de la famille est une condition *sine qua non* pour former un nouveau groupe domestique sur le territoire du groupe résidentiel. Or, tous les germains qui font partie de la famille n'ont pas un accès égal. En effet, l'octroi d'un lopin de terre dépend du bon vouloir des parents. Nous avons vu que le père ou le beau-père cède, s'il le souhaite, et au bout d'un certain nombre d'années de co-résidence au sein de son groupe domestique, un terrain à son fils ou son gendre.

Dans la pratique, on observe huit situations possibles (qui figurent en gras) :

1- le père cède un lopin de terre à son fils

2- le père ne cède pas de lopin de terre à son fils …

2-a- le beau-père cède un lopin de terre à son gendre

2-b- le beau-père ne cède pas de lopin de terre à son gendre …

2-b-1- le gendre trouve une « terre libre » et s'y installe

---

d'être le « fils adoptif » de l'occupant précédent, aurait son cordon ombilical enterré sur la pointe du Sarará, ce qui justifie, selon lui, le lien qu'il possède avec Arimum et son « droit » d'y établir sa résidence.

[115] Boyer (2014: 543) relève le cas de familles rurales de l'Acre se disputant la terre : les enfants ayant quitté la terre natale (notamment pour étudier en ville) ne sont plus considérés comme des héritiers légitimes par leurs parents restés sur place. Cf. chapitre 12 de cette thèse où un cas similaire est développé.

2-b-2- le gendre se fait céder un lopin de terre

2-b-3- le gendre n'accède à aucune terre …

2-b-3-a- le gendre devient l'agrégat d'un de ses germains

2-b-3-b- le gendre devient l'agrégat d'un germain de son épouse

2-b-3-c- le gendre s'approprie de la terre illégitimement

2-b-3-d- le gendre part vivre en ville

À ces huit configurations s'ajoute les terres achetées, souvent par des personnes externes.

Tableau 4: Situation territoriale des unités domestiques d'Arimum et de Garimpo

1 père>fils	2a père>gendre	2b1 terre libre	2b2 donation	2b3a agrégat germain H	2b3b agrégat germain F	2b3c illégitime	2b3d part en ville	Acheté
ARIMUM (37 unités domestiques)[116]								
14	8	-	1	5	4	3	(2)*	2
GARIMPO (18 unités domestiques)								
5	8	-	1	1	2	-	-	1

* correspond aux deux unités domestiques de l'Antonella-zada (absentes d'Arimum).

En général, lorsque les enfants sont nombreux, un petit nombre de descendants reçoit un terrain. Les autres sont évincés. A chaque génération, les germains sont mis en concurrence pour la transmission. La relation sociale pertinente pour appréhender les enjeux sociologiques de ce système est la *germanité*. Plusieurs générations de fratries (donc par extension cela inclut les cousins dès la troisième génération) se disputent la permanence sur la terre de leurs ascendants.

Sont donc membres du groupe résidentiel (1) les germains (2) mariés (3) qui « sont de la famille » et dont (4) la résidence et les essarts se trouvent sur le territoire du groupe. C'est donc la *résidentialité* et non la seule filiation qui conditionne l'appartenance au groupe et aux droits territoriaux. La terre est transmise aux enfants qui restent vivre près de leurs parents. Ceci m'amène à proposer le terme de *fratrie-résidentielle* en lieu et place de celui de groupe résidentiel. Il désigne donc un groupe formé de plusieurs générations de germains entretenant une relation de « maîtrise » sur un territoire circonscrit (initialement délimité par un ascendant commun), reconnue et « respectée » par les groupes résidentiels voisins. Plusieurs strates de cousins y cohabitent donc.

[116] Les groupes domestiques du Sarará et du Camuci (de la Taglia-zada) ne sont pas comptabilisés ici, car ils participent à la « communauté » Santa Luzia.

Egalité de principe et inégalité de fait : les germains dés-apparentés et déshérités

Il existe une égalité de *principe* entre les germains pour l'accès à une parcelle en vertu de la filiation bilatérale. Or, j'ai observé qu'environ 5 à 11 enfants par foyer atteignent l'âge adulte. Une administration raisonnée de la démographie devient cruciale pour assurer à chacun un accès aux ressources suffisant pour vivre et éviter les divisions politiques et les segmentations territoriales qui s'en suivraient. Des mécanismes sont mis en œuvre afin de favoriser la permanence des descendants sur le territoire familial tout en préservant son unité. Il s'en suit une inégalité *de fait* pour l'accès à une terre. Dans la pratique, on peut faire trois constats : 1) les conjoints – presque toujours issus d'autres fratries-résidentielles – sont *apparentés* ; 2) une partie des descendants de la famille sont *dés-apparentés* ; 3) une partie des descendants de la famille restent apparentés mais sont *déshérités*.

Dans l'exemple de Samira, le frère ou la sœur qui part vivre définitivement sur les terres de la fratrie-résidentielle de son conjoint est ainsi *dés-apparenté* ; il ne fait plus « partie de la famille » et perd (ainsi que ses enfants) le droit sur la terre de ses parents. Cette situation fréquente est encouragée par les propres parents (chap. 6). Par dés-apparenté j'entends donc qu'il ne fait plus partie du bloc politique, en revanche, il continue à être perçu comme un parent et peut à ce titre maintenir des relations amicales voire économiques avec ses germains. Par ailleurs, les enfants célibataires sont *déshérités* ; ils continuent à vivre dans la maison de leurs parents et à cultiver les essarts de ces derniers, peu importe leur âge. Après le décès des parents, ils intègrent le groupe domestique d'un germain resté sur le terrain familial.

Nous avons donc deux types de dynamiques : (1) l'héritage est subordonné à l'alliance : il exclut les célibataires; et (2) la parenté (entendue comme un ensemble de droits et de devoirs politico-fonciers) est subordonnée à l'héritage : elle est refusée aux germains dés-apparentés. Pour le reste, les parents ont tendance à choisir les enfants qui hériteront la terre. Certaines fratries-résidentielles semblent favoriser une transmission plutôt uxorilocale (fratries d'agriculteurs : Jacqueline, Elisabete, Maria Eduarda), et d'autres plutôt virilocale (fratries d'éleveurs de bétail, originaires du Lago Grande : Taglia, Otávio). Il est difficile de généraliser et les choix sont liés au stade de développement du groupe domestique et de la fratrie-résidentielle. Les laissés-pour-compte de cette répartition ont tendance à devenir des agrégats de leurs germains (de 50 à 80%, cf. **Tableau 4** et **Tableau 5**), ce qui équivaut à une hiérarchisation de fait entre germains, une source latente de conflits (chap. 6).

- la fratrie-résidentielle : un groupe uni vis-à-vis de l'extérieur

L'alliance politique de principe : la « -zada »

L'idée de fratrie-résidentielle repose sur deux principes : l'appartenance de ses membres à une filiation spécifique (incarnée dans la figure du fondateur) et leur occupation spatiale d'un espace circonscrit. Il s'agit d'un patrimoine (foncier et symbolique) commun mais non *collectif*. En effet, la fratrie est composée de plusieurs groupes domestiques liés par la filiation, la germanité ou le cousinage, chacun étant seul responsable et « maître » de son habitation et de ses plantations (selon le principe de néo-localité).

Cependant, l'autonomie économique et résidentielle de ces groupes domestiques est relative, puisqu'elle se réalise à l'intérieur d'un réseau intrafamilial (entre ceux qui « sont de la famille ») et donc est soumise aux intérêts du groupe. Ainsi, la fratrie-résidentielle s'appuie sur une solidarité de principe entre ses composantes lorsqu'il s'agit de défendre des intérêts communs, c'est-à-dire de prendre position sur des questions territoriales, de prestige, et « communautaire » (politiques). Selon les enjeux, les villageois parlent en leur nom propre ou en tant que collectif.

Lorsqu'un différend survient entre un groupe domestique et les autres composantes de la fratrie-résidentielle, le premier préférera s'éloigner un temps pour éviter l'affrontement. La migration temporaire est un mécanisme de résolution pacifique des conflits très fréquemment utilisé. Il devra prendre garde à ne pas être considéré comme définitivement parti pour ne pas être dés-apparenté. En général, il viendra régulièrement visiter son terrain ou y installera un proche pour s'en occuper (comme par exemple dans le cas des Sucuri qui avaient laissé Idelfonso sur la pointe de la Boca après leur départ pour Uxícara).

Cette exigence de cohésion politique est étendue aux agrégats de la fratrie-résidentielle. Nous avons vu que Marília était agrégat dans le groupe résidentiel du Macaco (où était mariée sa sœur), puis qu'elle s'est tournée auprès du groupe résidentiel de Soldado (où résidait une autre sœur). Ce type de rapprochement peut être lu comme un changement d'allégeance politique d'une fratrie-résidentielle à une autre.

L'idée d'un corps uni de parents et alliés faisant bloc autour de positions politiques est exprimée par l'emploi du suffixe « -zada », accolé au nom de référence du groupe. Ainsi, la Taglia-zada désigne l'ensemble des ayant-droits et dépendants de la fratrie-résidentielle Taglia unis dans la défense d'une position politique conjointe.

Le territoire de la fratrie-résidentielle

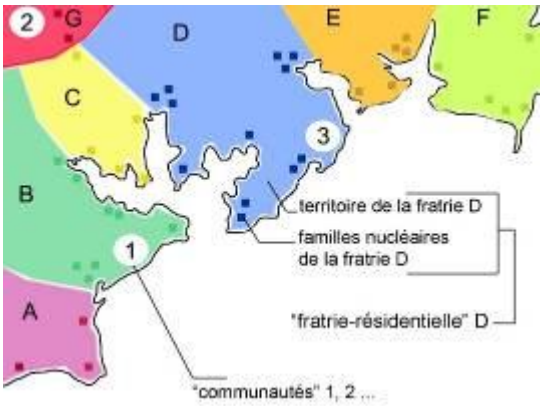
En général, les territoires des fratries-résidentielles possèdent des toponymes et sont localisés sur des points saillants du paysage. Ainsi, tout autour du lac d'Arimum il est possible d'énumérer les lieux-dits suivants:

Fratrie-résidentielle	**Toponyme**
Taglia-zada…….	Crique (*enseada*) de São João Pointe (*ponta*) du Sarará Lac (*lago*) du Camuci
Maria Eduarda-zada.....	Crique de formateur (*cabeceira*) du Sepetú
Jacqueline-zada.....	Pointe du Macaco
Elisabete-zada.....	Crique de formateur du Mangal
Otávio-zada…….....	Savane (*campos de natureza*) du Macaquinho
Tapajó-zada……	Centre forestier (*centro*) Garimpo
Sucuri-zada…….	Pointe de la Boca [du lac d'Arimum]

A ces lieux-dits s'ajoutent les terrains des familles arrivées plus récemment (et ayant formé de nouvelles fratries-résidentielles suite à la cession de fractions des territoires précités). Les derniers furent baptisés, mais ils sont malgré tout toujours référés aux premiers :

Fratries-résidentielles	**Toponymie**	**Localisation du terrain**
Soldado-zada……...	Fazenda dos 3 irmãos..	Crique de formateur proche du Mangal
	Centro do Soldado.....	Centre d'Arimum
Raymundo-zada…….	Vista Alegre……	Crique de formateur entre le Mangal et le Macaco
Antonella-zada……..	Pointe du Galo [coq]...	Crique de formateur proche du Mangal

Figure 39 : Organisation sociale en fratries-résidentielles



Les alliances sur trois générations formées à Arimum et Garimpo

Ici comme ailleurs, les questions de transmission de la terre sont donc au cœur des stratégies d'alliance. En dépendent : 1) la disponibilité de terres où travailler pour la pérennité du groupe domestique ; 2) une union politique de principe autour (3) d'un patrimoine commun.

Une alliance non-stratégique entraîne à l'inverse (1) une condition d'agrégat, donc de dépendance sociale semi-servile et d'un poids politique nul ; donc (2) des migrations fréquentes et (3) une difficulté pour valoriser les enfants sur le marché matrimonial, provoquant à terme une dispersion des membres du groupe résidentiel.

- L'univers symbolique et discursif des transactions matrimoniales

Dans l'Arapiuns, l'univers symbolique et discursif dans lequel se déroulent les transactions matrimoniales obéit à un principe de stricte exogamie : en principe, on ne se marie pas au sein de sa propre fratrie-résidentielle et on évite même les voisins trop proches géographiquement. Dans la pratique en revanche, les mariages entre cousins existent, même si, à Arimum et Garimpo, ils étaient plutôt rares et toujours critiqués moralement. Les pratiques et discours actuels sur l'exogamie sont forgés en opposition à une temporalité antérieure (située deux à trois générations en arrière) pendant laquelle les cellules familiales étaient marquées par une plus grande fluidité, la circulation des hommes et des pratiques polygames souvent présentées comme incestueuses.

Circulation des conjoints et « arrangements » familiaux

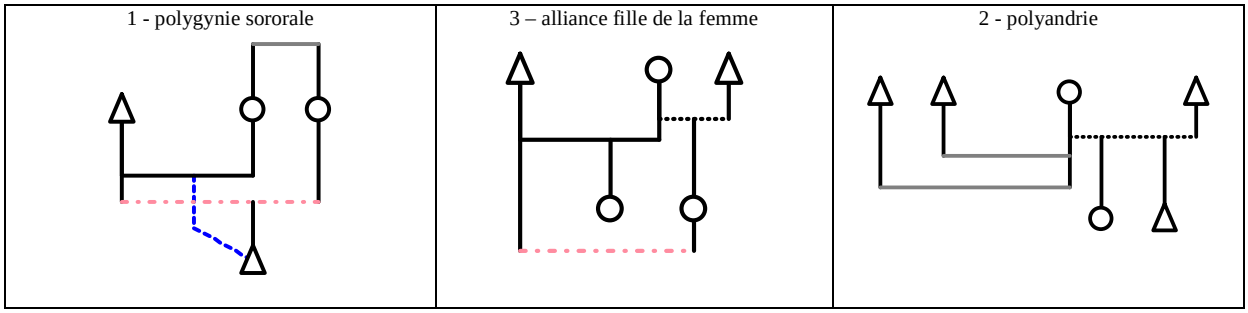
Jusqu'aux années 1970, seuls les couples issues de « bonnes » familles étaient mariés par un prêtre. Il ressort des récits que les structures familiales qui sortaient de ce cadre présentaient une certaine fluidité. Les hommes circulaient d'une femme à l'autre, et celles-ci sont souvent présentées comme des figures stables, ancrée dans un territoire. Les anecdotes de tromperie amoureuse (de la part des hommes comme des femmes) sont monnaies courante et peuvent intégrer des détails sur des pratiques polygyniques (souvent sororales).

Dans un récit, un homme est présenté comme entretenant une liaison extraconjugale avec la sœur cadette de sa compagne, c'est-à-dire un *inceste du deuxième type* (Héritier, 1994). L'enfant éventuellement né de cette union était « donné » à l'épouse officielle qui l'élevait comme son propre enfant.

Un autre fait-divers relate avec une pointe d'ironie comment un homme obtenait les faveurs sexuelles de la fille de son épouse et des sœurs de celle-ci avec, en prime, son consentement. En effet, comme il savait lire, m'a-t-on dit, il pouvait « prétendre lire le journal et annoncer les nouvelles lois du pays », comme celle qui l'autorise à avoir des relations sexuelles avec les sœurs et avec la fille de sa compagne (dont il n'était pas le père). L'homme en question était d'ailleurs connu localement par le surnom « Manuer três paus » (Manuer aux trois triques), en référence à ses exploits sexuels.

Une troisième fait état d'une pratique de polyandrie, comme le cas de Maria Eduarda qui vivait de manière stable avec « deux oncles » – ses conjoints – dans le Sepetú, et avec lesquels elle alla fonder un nouveau hameau dans un *centre* d'Uxícara (chap. 3). Aucun de ces hommes n'était le père de ses deux enfants.

Figure 40: unions pratiqués par la génération N0 (des fondateurs) d'après les récits



Ainsi, à l'époque antérieure à la formation des « communautés » (l'époque des fondateurs), la majorité des couples n'étaient pas unis par les liens du mariage. Des arrangements de toutes sortes traversent les reconstitutions généalogiques. Il est cependant possible de distinguer de grandes tendances. Les couples mariés, souvent issus de villages davantage peuplés où se trouvaient une église et un curé (dans le Lago Grande, à Vila Franca), avaient une progéniture plus nombreuse que les cellules familiales plus lâches, telles que décrites précédemment. De cette façon, des femmes comme Maria Eduarda, Jacqueline et même Edna Tapajós, n'avaient que deux à quatre enfants. Elles n'avaient pas de « structure familiale » mais étaient des figures stables et ancrées dans un lieu-dit : le Sepetú, le Macaco et Garimpo. A l'inverse, les familles issues du Lago Grande, comme celle des Taglia, avaient jusqu'à une dizaine d'enfants. Sans doute la moralisation catholique de la vie conjugale, systématisée suite à la formation des « communautés » et à la catéchisation de masse des populations riveraines (depuis les années 1970), à laquelle s'ajoutent les progrès sanitaires, ont favorisé l'expansion démographique telle qu'on la connaît actuellement (exponentielle).

Néanmoins, certaines fratries-résidentielles maintiennent une gestion raisonnée des naissances. A Garimpo, par exemple, les « maîtres des lieux » sont les familles qui ont le moins d'enfants (au maximum quatre). En revanche, les familles plus fragiles, dans une situation de dépendance sociale (agrégats) ont tendance à avoir beaucoup d'enfants.

Les histoires ci-dessus (polygynie sororale, polyandrie, inceste) viennent contredire le principe de stricte exogamie mentionné précédemment. En effet, nous avons vu que parfois ces couples étaient relativement stables. Ces situations frisent l'inceste et sont d'ailleurs conçues comme telles localement. C'est sans doute la raison pour laquelle l'identité des parents biologique des enfants est toujours connue de tous, donc révélée, même lorsqu'il s'agit du fruit d'une liaison extraconjugale. De cette façon, des individus possédant des liens de parenté biologique peuvent se considérer comme des parents. L'exemple qui suit en est une bonne illustration : Maria Eduarda avait eu deux enfants dont le père n'était aucun de ses deux compagnons. Il s'agissait d'Orlano Taglia, fils du fondateur du Camuci. Dès lors, les deux enfants de Maria Eduarda – Juliana et son frère – étaient les cousins germains de Samira (épouse de Soldado) et des enfants de Cícero (premier prétendant de Zezé), le fils de Geovane Taglia. Le récit suivant est la restitution d'un dialogue entre Juliana et sa belle-fille (épouse de son fils) :

> « Je lui ai demandé comme ça, « *qui était son père* », à *Dona* Juliana. Elle a dit que son père, c'était Orlano. Il était de la famille des Taglia. Donc elle était de cette famille-là, des Taglia. Elle, et son frère, les deux enfants de Maria Eduarda. Sauf que les Taglia n'ont jamais voulu reconnaître ces deux enfants. […] Ils ne leur ont jamais donné leur nom […]. Mais aujourd'hui, leurs enfants considèrent mon mari comme un de leurs parents […] *Dona* Nilda, la fille du défunt Cícero, elle l'appelle « tonton ». Par contre, Enzo, qui habite sur la pointe du Caporal (*ponta do cabo*), il devrait être le cousin de mon mari, mais il ne le considère pas comme tel. Tout ça parce qu'il a déjà quelque chose en plus [rires]. Donc il croit qu'il n'est pas de la même famille. Il se croit supérieur. Les gens se croient supérieurs dès qu'ils ont un petit quelque chose en plus, tu vois. Il a du bétail, il a une plus belle maison, il a une vie meilleure. Il se croit déjà supérieur à celui qui a une vie un peu plus au ralenti […]. Par contre, Basílo, Nilda, Clenilda, Maria, le défunt Jacaré comme on l'appelait, ils le considèrent tous comme un parent. Feu Cícero, leur père, ahhh, il venait beaucoup à la maison, il s'entendait très bien avec nous. Par contre le père de l'autre-là, du Caporal et des autres [du Camuci] […] c'était autre chose. Ils ne nous ont jamais invité « *passez à la maison* ! ». Mais ce n'était pas le cas de Cícero. Il frappait à la porte et disait « *éééh ! M'sieur mon neveu, éééh M'sieur mon parent !* » […]. Mais pas les autres. Les autres ont toujours été un peu des… des nantis, quoi ! Pas comme les gens du Sarará ».
>
> Femme mariée, 71 ans, habite Arimum

Ce récit met en lumière plusieurs éléments. Premièrement, il vient renforcer l'idée selon laquelle la parenté biologique des « enfants de la fortune » est connue de tous (Juliana sait qui était son père, même si elle ne l'a jamais fréquenté). Ensuite, il revient sur la distinction faite par les gens de l'Arapiuns entre « être de la famille » et être « parent ». Ainsi, les enfants Taglia « légitimes » (*filhos legítimos*) considèrent leurs demi-germains comme des « parents » (« ééh ! M'sieur mon neveu, ééééh ! M'sieur mon parent ! »), mais pas comme des membres de la fratrie-résidentielle (ils ne « sont pas de la famille »). Enfin, il soulève le thème des différenciations sociales internes existantes d'une part entre les groupes domestiques d'une même fratrie-résidentielle (les enfants de Cícero, au Sarará, sont moins nantis que leurs cousins germains du Camuci) ; et d'autre part entre les fratries-résidentielles. Ce dernier aspect renvoie à la distribution inégale du territoire et donc du capital symbolique qui y est associé entre les fratries-résidentielles.

Comment est conçue l'exogamie

L'exogamie telle qu'elle est conçue localement, c'est-à-dire hors de la fratrie-résidentielle et de la parentèle proche, prend un sens particulier lorsque l'on sait que les familles de la *várzea* – donc du Lago Grande – pratiquent, à l'inverse plutôt des mariages « au plus proche géographiquement et généalogiquement », notamment entre cousins. Harris a montré que ces riverains forment des « réseaux denses de maisonnées multifamiliales » de parents, qu'il appelle « *clusters* » (Harris, 2000: 85 ; 2004: 88), dont la description diffère de ce que j'ai pu observer le long de l'Arapiuns. En effet, la structure territoriale restreinte et mouvante de la *várzea* favorise des stratégies de transmission du sol entre parents (Futemma, 2006). Une différence majeure réside par exemple dans les vas-et-viens dans le temps entre la parentèle du mari et celle de son épouse, puisque le décès des parents entraîne une réallocation des parcelles aux enfants, parfois de façon différente de ce qui prévalait jusque là : l'aîné qui vivait ailleurs peut récupérer ce terrain et le cadet qui y vivait avec ses parents peut partir (Lima, 2004 : 19).

A Arimum, la fratrie-résidentielle Taglia, originaire du Lago Grande, est fortement critiquée pour pratiquer ce genre d'alliances : « les Taglia, [se marient entre eux], c'est le cousin avec sa cousine, le père avec sa fille » (*é primo com primo, pai com filha*). En général, ce type de ragot s'accompagne d'une charge accusatrice sur des pratiques d'inceste. Dans les faits, ce groupe résidentiel s'est très peu allié aux autres fratries-résidentielles de la région, préférant réaliser les alliances avec de bons partis, issus du Lago Grande, mais aussi de la

classe mercantile de Santarém, ce qui est peut-être à l'origine des médisances de leurs voisins. Seule une branche de germains s'est mariée localement : les occupants du Sarará. Il s'agit des enfants de Cícero (l'amoureux déchu de D. Zezé), c'est-à-dire, à en croire le témoignage ci-dessus, les « moins nantis » parmi les composantes de la fratrie-résidentielle Taglia. Dans ce cas précis, la disparité observable (la paupérisation de la branche représentée par Cícero) peut être due aux liens de plus en plus distants entre des fratries de cousins dont l'éloignement généalogique s'accentue à chaque génération. Ailleurs, un tel cas de figure aurait provoqué la division territoriale par implosion (ce qui aurait abouti à la formation de deux fratries-résidentielles : celle du Sarará et celle du Camuci). Si ce scénario ne s'est pas produit, c'est sans doute parce que le territoire n'est pas soumis à une densité démographique critique et qu'il est clairement polarisé spatialement et généalogiquement. Les cousins se sont partagé le Sarará et le São João d'une part (descendants de Cícero), le Camuci d'autre part (descendants de son frère Dimitri Taglia). Or, pour la génération suivante (celle des petits-enfants de Cícero), on retrouve des alliances entre cousins, comme si la disparité entre les fratries-résidentielles des environs et celle des Taglia s'était accentuée, à moins qu'il ne s'agisse d'un effet « cyclique » de replis sur soi après une période d'ouverture.

Dans le futur, il serait intéressant de réaliser une étude comparative entre le cycle de développement du groupe domestique de la terre ferme avec celui de la *várzea*, puis d'observer comment ces différences sont mises en œuvre dans un espace spécifique comme la « zone-tampon » du bas-Arapiuns, où ces deux populations coexistent sur un même espace.

Les alliances matrimoniales à Arimum : à la recherche d'une terre

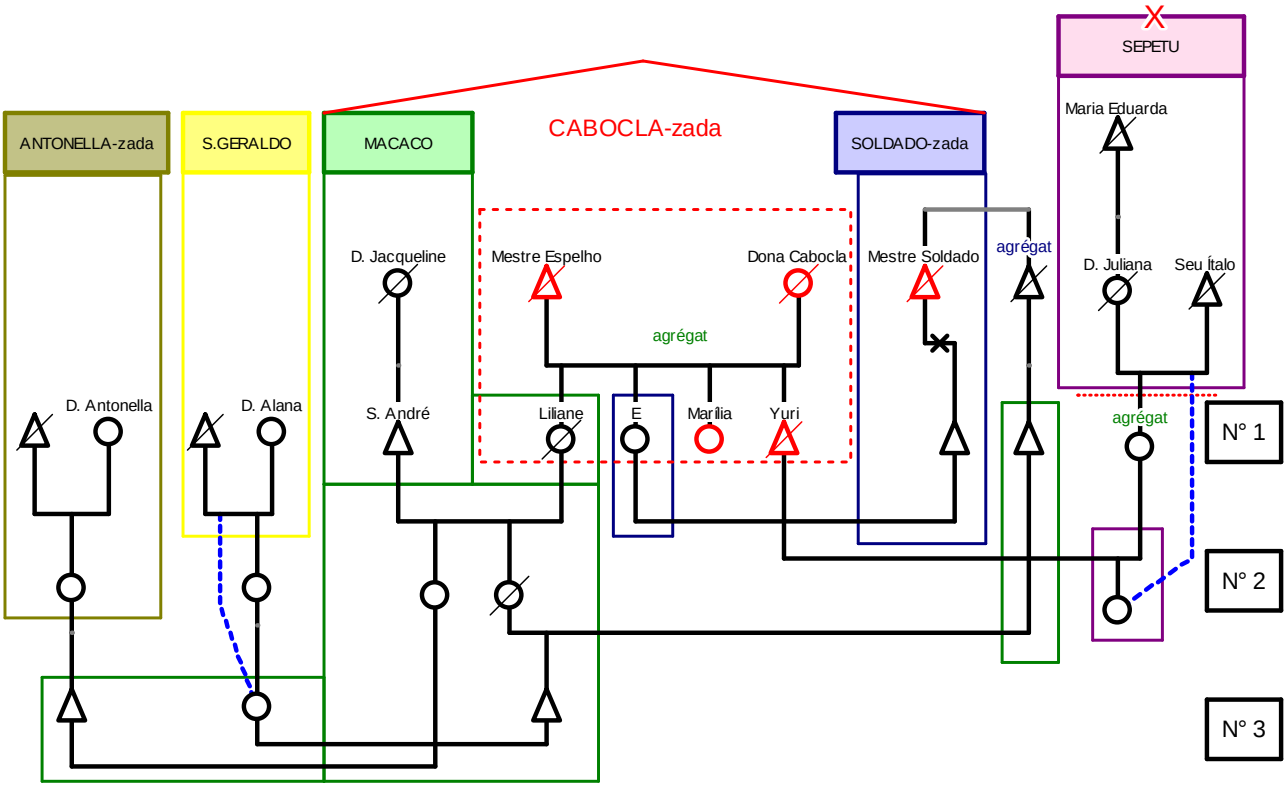
Nous avons vu que les groupes domestiques sans terre ont souvent recours à deux options d'agrégation : 1) s'installer auprès des beaux-parents d'une de leurs filles, comme ce fut le cas de la famille Sucuri qui s'installa dans un *centre* d'Uxícara suite aux noces de Zezé, ou encore de Cabocla et Mestre Espelho qui s'installèrent sur la pointe du Macaco après le mariage de leur fille avec André ; 2) aller vivre sur la terre d'un de leurs germains.

Je propose d'analyser ici le cycle de développement sur au moins trois générations par deux groupes domestiques initialement sans terre : celui de Cabocla et Mestre Espelho, installés dans le Macaco ; et celui de Vivi Fernandes, épouse du frère de la première femme de Soldado (interlude), et agrégat de son ancien beau-frère par alliance.

- Des alliances multiples à la « Cabocla-zada »

Dona Cabocla et Mestre Espelho encouragèrent leur fille Liliane à se marier avec André, membre de la fratrie-résidentielle du Macaco. Dès que l'alliance fut conclue, l'ensemble de la famille de la jeune mariée s'installa à ses côtés sur la terre des beaux-parents. Une fois sur place, les parents marièrent les autres de leurs enfants qui le souhaitaient dans des fratries-résidentielles des alentours (**Figure 41**).

Figure 41: Cycle de développement de la « Cabocla-zada »



Le couple Cabocla-Espelho marie deux de ses filles (Liliane et E.) à des hommes appartenant à des fratries-résidentielles pourvues de terres (N°1) ; l'une est ancienne (Macaco), l'autre fondée plus récemment (Soldado). De cette double alliance matrimoniale émerge une alliance politique que les habitants du Sepetú appellent la « Cabocla-zada », c'est-à-dire un groupe d'alliés parlant d'une seule voix (à la façon d'une faction). Une analyse en est présentée dans le chapitre 10. Sans doute le ralliement autour de la figure de *Dona* Cabocla se fit en raison de sa forte personnalité, de sa stature imposante (c'était une grande femme blanche – « *brancona* » – et forte – « Cabocla-paca ») et de son statut de sage-femme.

Dans un deuxième temps (N°2), l'alliance Soldado-zada+Macaco fut redoublée. Par la suite, à l'exception de deux cas (N°3, Antonella-zada et São Geraldo), les alliances furent conclues selon le principe de l'exogamie communautaire, c'est-à-dire avec des partenaires issus de groupes résidentiels ne participant pas au village d'Arimum. Cette pratique est assez courante. En général, on évite de marier ses enfants à ceux du voisin, ce qui est toujours source de conflits ; les enfants des familles sans terre échappent à ce schéma puisqu'il n'y a pas de relations de pouvoir en jeu.

L'alliance conclue entre Yuri, le fils de Cabocla et Espelho, et une fille de la fratrie-résidentielle du Sepetú (N°1) fut un échec. Les beaux-parents refusèrent d'accueillir le gendre. Le couple devint un agrégat dans le Macaco. Leur premier enfant, une fille, fut « donné » pour adoption aux grands-parents maternels. Elle ne fait donc pas partie de la même fratrie-résidentielle que ses parents biologiques et possède aujourd'hui une terre dans le Sepetú. Dans le cadre des récents conflits identitaires qui ont divisé la communauté, le couple Yuri-Jasiva ne se revendique pas Indigène ; il fait bloc avec la fratrie-résidentielle dont il dépend (le Macaco), où vit l'actuel président de la communauté. En revanche, leur fille se revendique Indigène, comme par ailleurs l'ensemble des groupes domestiques du Sepetú.

Des parents et leurs enfants s'opposent donc éventuellement dans le cadre de disputes politiques impliquant leur fratrie-résidentielle respective au sein du village. Nous avons ici un bel exemple du principe de cohésion interne de la fratrie-résidentielle (la « *–zada* »).

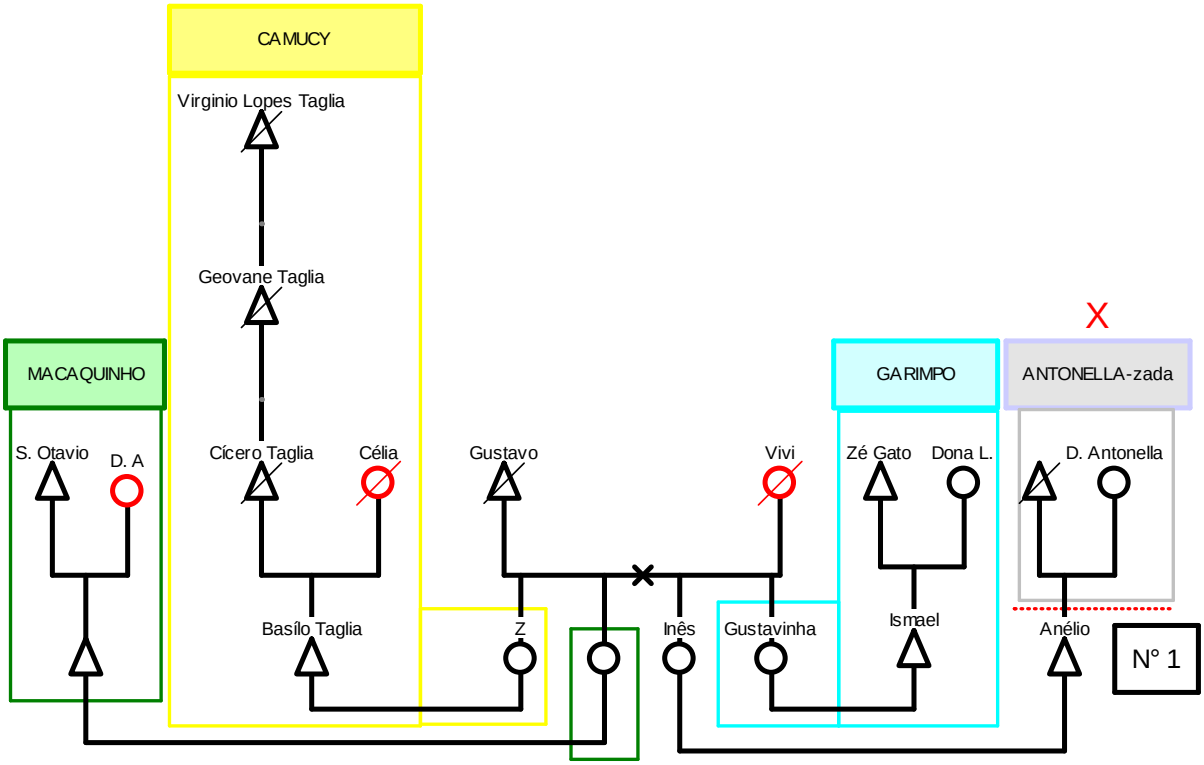
- Vivi Fernandes, ancienne belle-sœur de Soldado

Vivi, mère de huit enfants, arriva de Bacuri avec son mari en 1975, « invitée par Soldado » (son ancien beau-frère, veuf de la sœur de son mari). Dans un premier temps, le couple s'installa sur la *Boca* d'Arimum. Après le décès de son époux (interlude, chap. 6), Vivi s'installa dans la *vila*.

Au cours d'une dizaine d'années, quatre des filles de Vivi vont épouser des hommes issus de deux fratries-résidentielles anciennes, spécialisées dans l'élevage bovin (Soldado-zada et Macaquinho), et de deux plus récentes, d'agriculteurs (Garimpo et Antonella-zada). Parmi ces dernières alliances, l'une se solde par un échec : celle d'Inês et Anélio, fils de *Dona* Antonella (interlude, chap. 6). Il s'ensuivit le départ du couple d'Arimum et son retour sur les anciennes terres du défunt mari de Vivi, à Bacuri. Il n'y a pas eu, pour l'heure, de second cycle d'alliances auprès de fratries-résidentielles locales. Les alliances conclues en N°1 ne

furent pas accompagnées d'une amélioration des conditions de vie de Vivi ou de son statut ni de ses enfants célibataires. D'ailleurs le seul qui vit encore à Arimum, un homosexuel assumé d'une soixantaine d'années, est dépendant de l'exploitation « en société » de parcelles qui font partie des abattis des trois fratries-résidentielles où résident ses sœurs.

Figure 42: Cycle de développement de la famille de Vivi



Il est possible de conclure que ces deux familles sans terre ont réussi à établir des alliances matrimoniales (surtout les filles) au sein des fratries-résidentielles locales. Sans doute ceci est-il un corollaire de la tendance locale à privilégier les alliances avec des partenaires choisis « au plus loin » généalogiquement et spatialement, c'est-à-dire souvent issus d'autres villages. Le statut de « nouveaux arrivants » de ces familles en faisait donc des partenaires matrimoniaux de choix : d'une part cela apportait du « sang frais » et d'autre part les disputes de voisinage se trouvaient limitées par l'absence de poids politique de ces familles dépossédées et éventuellement par la dépendance sociale qui en résultait (notamment pour l'accès aux abattis). Dans ces conditions, difficile de conclure à un système uxorilocal, sinon comment expliquer l'insertion de ces femmes dans le paysage local ?

Quel modèle matrimonial pour le bas-Arapiuns ?

- Une distribution entre uxorilocalité et virilocalité selon l'activité productive ?

Si l'on observe les reconstitutions généalogiques des générations passées (à savoir au début du XXe siècle), il apparaît que les fratries-résidentielles d'Elisabete (Mangal), de Jacqueline (Macaco), et de Maria Eduarda (Sepetú) suivaient plutôt un système uxorilocal. Cette pratique est à corréler à l'univers discursif de la circulation masculine et des « arrangements généalogiques », qui pose les femmes comme des unités stables et localisées dans un territoire transmis à leur progéniture, notamment féminine. Dans ces discours, les riverains mettent l'accent sur leur lieu de naissance, où est enterré le placenta de leur mère et leur cordon ombilical. Cette pratique, courante dans les sociétés amazoniennes, comme par exemple chez les Indiens Txicáo (aujourd'hui appelés Ikpeng) du haut-Xingu, constitue l'un des actes rituels de la couvade (Menget, 1979, 1989). Il semble créer un lien indissoluble entre l'enfant et le lieu de sa naissance. D'ailleurs, jusqu'à aujourd'hui, les anciens insistent pour que les jeunes femmes accouchent au village, accompagnées d'une sage-femme traditionnelle. Pour dissuader les jeunes mères d'aller à l'hôpital de Santarém, on leur assène un discours moralisant sur la bravoure ; les « vraies » femmes étant celles qui accouchent au village sans aide médicalisée. En effet, une naissance à l'hôpital ne permet pas de conserver et d'enterrer le placenta sur le territoire de sa fratrie-résidentielle. Si le lien à la terre se fait par cet organe, cela confère à la femme un pouvoir génésique de transmission et d'ancrage dans un lieu. A ceci s'ajoute un discours sur la filiation réputée biologique des héritiers. Les anciens disaient toujours préférer les petits-enfants nés de leurs filles[117], descendants indiscutables ; les belles-filles étant toujours suspectes d'adultère. Ces petits-enfants sont pensés comme des descendants indiscutables et légitimes, notamment dans un système à tendance uxorilocale.

D'autres fratries-résidentielles, comme celle des Taglia (São João, Sarará, Camuci) ou celle du Macaquinho suivaient plutôt, à l'inverse, un système virilocal. Elles sont issues du Lago Grande et ont pour activité principale l'élevage bovin. Dans ces familles, la terre est transmise aux hommes. Ainsi, des trois filles de Cícero, deux sont installées à Santa Luzia sur la terre de leur conjoint et la troisième vit en amont de l'Arapiuns. A l'origine, l'appropriation territoriale du Camuci par son fondateur avait été déclarée dans le livre paroissial de

[117] Ce discours est également observé dans la *várzea*, une société pourtant à tendance patrilocale (Harris, 2000).

Santarém, initiant ainsi une procédure administrative pour obtenir un titre foncier définitif. Ce n'est pas le cas des autres familles.

Nous sommes ici devant un dilemme : peut-on affirmer que les familles originaires de l'Arapiuns (métis pauvres de Noirs et d'Indiens, spécialisées dans la petite agriculture vivrière) seraient plutôt à tendance uxorilocale et que les familles originaires du Lago Grande (descendants de portugais « nantis », éleveurs de bétail) seraient plutôt virilocales ?

- Quelques chiffres : situation des unions en 2012

Pour répondre à cette question, étudions la situation foncière des 53 familles qui vivaient de façon permanente à Arimum et Garimpo en 2012 :

Tableau 5: Répartition des 53 chefs de famille (Arimum + Garimpo) en 2012

Pratique uxorilocale		**Pratique virilocale[2]**		**N° familles sans terre[3]**	**N° familles en conflit[4]**
N° héritières	N° héritiers[1]	Epouses sans terre	Accords familiaux		
16	3	7	12	12	3
T = 19 (36%)		**T = 19 (36 %)**		**T = 15 (28 %)**	

[1]Familles sans descendance féminine ; [2] Chefs de famille masculins ayant des sœurs et vivant sur la terre des parents ; [3] Familles ne possédant pas de droit à la terre et vivant dans la vila et/ou travaillant sur la terre des autres ; [4] Familles dont l'occupation territoriale est jugée illégitime par les autres fratries-résidentielles

Sur l'ensemble des groupes domestiques en 2012, 36% étaient établis sur la terre de l'épouse (ou du fils unique), et la même proportion suivait un schéma virilocal. Les 28% restants concernaient des familles sans terre ou dont l'occupation est litigieuse. Statistiquement, il est donc difficile de conclure à une tendance uxorilocale. En revanche, sur les 19 unités domestiques virilocales, 7 étaient originaires du Lago Grande (37%) et dans 4 cas la femme n'avait pas de terre (21%). On peut donc faire l'hypothèse d'une certaine complémentarité entre un système de terre ferme où les hommes circulent et un système de *várzea* qui absorbe les épouses sans terre. Dès lors, plutôt qu'une approche en termes de structure, il me semble pertinent de proposer une lecture en termes de cycles.

- Un lieu de résidence matrimoniale déterminé cycliquement

Pour l'exercice, je vais prendre trois exemples : deux fratries-résidentielles anciennes, l'une à tendance matrilocale (le Macaco), l'autre à tendance virilocale (la Taglia -zada dans le São João/au Sarará/dans le Camuci) ; et une fratrie-résidentielle récente, les Tapajós à Garimpo. J'introduirai, lorsque cela est pertinent, des détails sur les conflits politiques

« identitaires » récents, en montrant comment les fratries-résidentielles s'y positionnent en faisant bloc.

Jacqueline dans le Macaco

Les récits sur les origines de Jacqueline sont lacunaires, mais il en ressort qu'elle était la demi-sœur d'Elisabete, du côté de son père, dont le nom a été « oublié », sans doute suite à un « arrangement » généalogique (**Figure 43**). Sa mère n'est qu'un prénom, Frazia, et ses origines inconnues. Il n'est pas possible de restituer sa généalogie ni de reconstituer la chaîne domaniale au-delà de la fratrie dont étaient issues les deux sœurs. C'est le cas presque chaque fois qu'un territoire est divisé et que de nouvelles fratries-résidentielles se forment. A cet égard, Jacqueline est donc l'ascendante de référence pour la fratrie-résidentielle du Macaco. Partons de ce point. Le territoire de Jacqueline était composé de deux terrains éloignés: celui du Macaco, hérité, et celui du *centre* d'Uxícara, fondé dans les années 1920 (chap. 3).

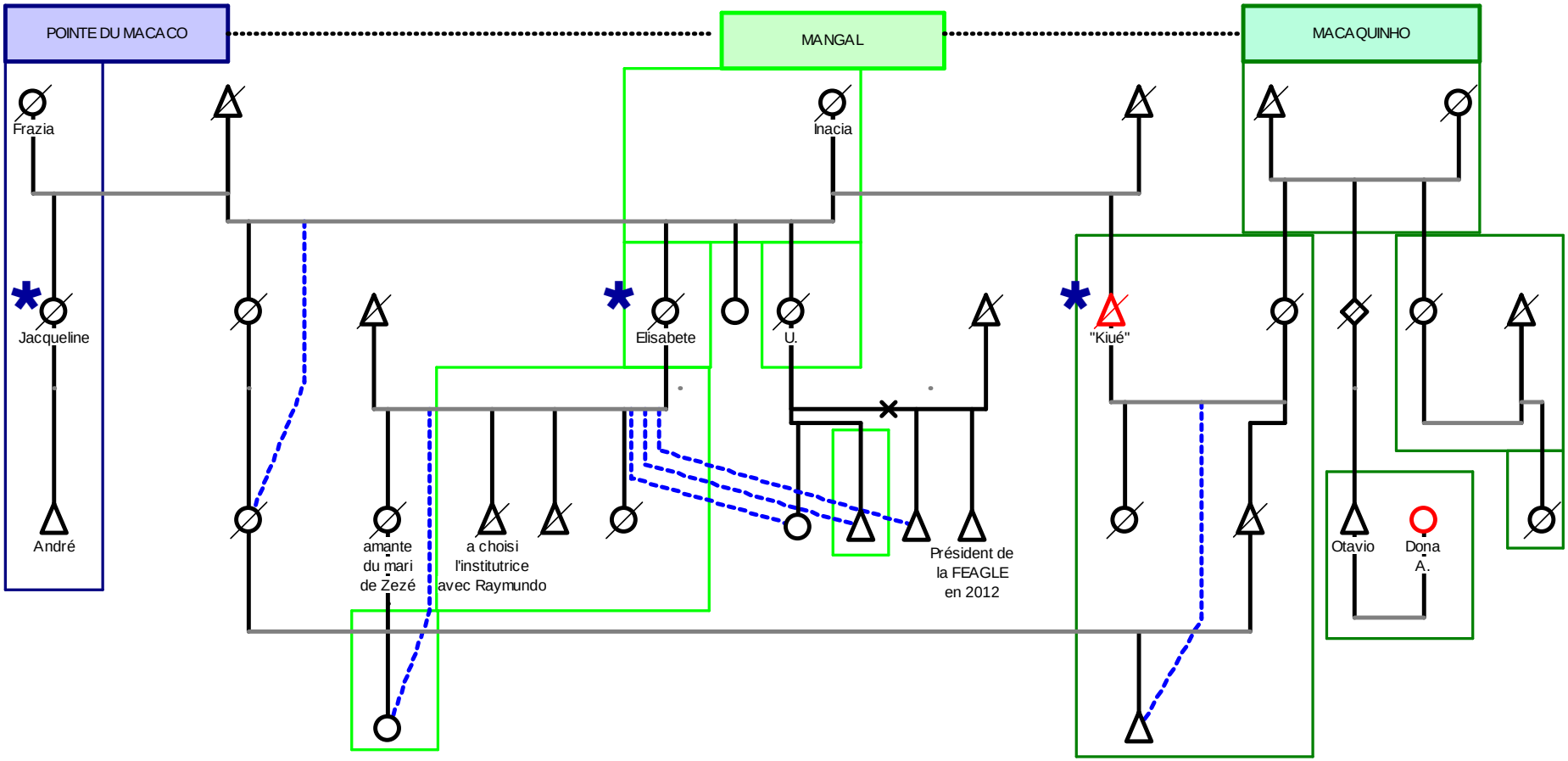
Jacqueline a eu quatre enfants, dont deux fils, Artino et André, ont atteint l'âge adulte. Lorsque le premier se maria, elle lui céda le terrain d'Uxícara et partit habiter avec son cadet sur la Pointe du Macaco. Ce terrain lui revint après son mariage avec Liliane. Les frères et sœurs célibataires et les parents de Liliane s'y installèrent aussi. Jusqu'à présent nous avons une transmission qui ne contredit pas l'uxorilocalité puisqu'il n'y a pas d'héritière.

André, le fils de Jacqueline, eut 8 enfants, sept filles et un garçon (le cadet). Quatre d'entre eux reçurent un terrain de leur père :

1) L'aînée (aujourd'hui décédée) a épousé le fils du frère de Soldado (d'une famille agrégat)
2) La deuxième est mariée à un homme issue d'un groupe de Vila Brasil (d'Aratapi)
3) La cinquième fille est mariée à un Sucuri (de Vila Brasil)
4) La quatrième fille est mariée depuis une dizaine d'années à un petit-fils d'Antonella. Ce couple n'est pas encore totalement autonome et travaille avec le patriarche.

Les quatre autres (la moitié) n'ont pas reçu de terre alors qu'ils vivent sur la pointe du Macaco. Typiquement les célibataires sont les enfants les plus jeunes du couple :
1) La troisième fille est célibataire et mère d'un enfant
2) La sixième fille est célibataire, et directrice de l'école de Vila Brasil
3) La septième fille est célibataire, mère de deux enfants
4) Le cadet est célibataire.

Figure 43: La fratrie des terrains « du Singe »: Jacqueline, Elisabete et Kiué



D'après la reconstitution des récits, Inácia aurait eu des enfants avec deux hommes portant le même nom (des frères ?) ; le premier étant le père de Jacqueline. Rien n'indique donc que ce soit les hommes qui aient transmis la terre à la fratrie ; Frazia pouvant être une autre femme ou la mère de l'un des conjoints. Les germains ayant reçu une terre sont Jacqueline (Macaco), Elisabete (Mangal) et Kiué Mandoquinho (Macaquinho). U est décédée noyée, ses enfants aînés ont été élevés par Elisabete au Mangal.

Pour les quatre enfants mariés, la terre continue à se transmettre, selon les modalités suivantes :

La fille aînée et son mari ont eu sept enfants (cinq garçons et deux filles). Seul l'aîné est marié et il occupe déjà un terrain adjacent à celui de son père, sur la pointe du Macaco, avec sa femme, recrutée dans la famille de *Dona* Alana[118] (un groupe domestique « du dehors » dont l'occupation d'une parcelle sur le Macaco est litigieuse). Le jeune couple a déjà huit enfants (deux garçons et six filles) encore en bas-âge.

La deuxième fille et son mari ont eu huit enfants (six garçons et deux filles). Seul le second occupe un terrain sur le Macaco, avec son épouse, recrutée dans le groupe résidentiel du Macaquinho, et leurs deux jeunes enfants. L'aîné habite avec sa femme à Vila Brasil et les cadets vivent encore avec leurs parents.

La cinquième fille et son mari résident au bord du Lago Azul, dans le Macaco. Ils ont deux enfants célibataires, un garçon et une fille, déjà en âge de se marier.

La quatrième fille et son mari ont quatre enfants en bas âge.

Sur le territoire de cette fratrie-résidentielle nombreuse vivent également : 1) le groupe résidentiel de *Dona* Alana (c'est-à-dire la veuve, une de ses filles et son gendre, leurs cinq jeunes enfants et un petit-fils « adopté » de 18 ans) dont les gens du Macaco estiment qu'elle occupe illégitimement les lieux (cf. note 119) ; 2) et deux familles-agrégats : le fils de Marília (la sœur de Liliane) avec sa femme, leurs cinq enfants (quatre filles et un garçon) et trois arrière-petits-enfants ; ainsi que la veuve de Yuri, (le frère de Liliane).

On observe des cycles de 20 ans (une génération), donc une fission rapide des nouveaux couples. En moyenne, la moitié des descendants sont évincés de la redistribution foncière. En faisant une simulation pour la génération à venir, je peux prévoir une forte expansion démographique dans ce territoire à l'issue du présent cycle (qui est le quatrième), à savoir une quinzaine de groupes domestiques. On remarque que, dans le cycle actuellement en cours, la terre est transmise aux hommes.

[118] D'après les héritiers du Macaco, Dona Alana se serait installée dans les années 1980, avec son mari, après avoir cultivé un jardin « en société » avec un guérisseur du Lago Grande à qui Jacqueline avait cédé une petite parcelle. Le guérisseur parti, D. Ana aurait alors fait enregistrer le terrain sous l'appellation « São Geraldo » (du nom de son fils aîné) auprès de l'INCRA, en y incluant une partie du terrain d'André. Lorsque ce dernier s'en rendit compte, il demanda à sa fille et son gendre de s'y installer de façon à freiner l'« invasion » de ses terres.

Tableau 6 : Cycle de développement de la fratrie-résidentielle du Macaco

Fission cyclique des groupes domestiques (GD)				Date	+ - total GD	% évincés
Jacqueline (2 enfants)				(1920') 1950-60	T=1	Fondatrice
André & Liliane♦ (8 enfants)				1970	+1 T=2	50%
Fille aînée + mari♦ (7 enfants)	2e fille +mari (8 enfants)	5e fille +mari (2 enfants)	4e fille +mari* (4 enfants)	1990	+4 -1 T=5	50%
Fils aîné + épouse♦ (8 enfants)	2e fils +épouse (2 enfants)			2010	En cours + 2 -1	Prévision à 50% T= 15

♦ *individus issus de familles sans terre ; * conjoint issu d'un groupe-résidentiel d'Arimum.*

En termes de développement, on peut dire que l'on est arrivé à une fin de cycle. D'un côté, la multiplication des processus de fission a permis à cette fratrie-résidentielle de croître politiquement et aujourd'hui, elle se partage les postes de pouvoir et de prestige, au sein du village, avec une fratrie-résidentielle alliée (celle de Soldado).

Figure 44: le Macaco et ses habitants

⬆ unités résidentielles (UR) du Macaco ; ⬆UR de D. Ana ; - - - savane ; ▭ essarts des gens du Macaco.

De l'autre, l'espace est arrivé à saturation, puisque la plupart du couvert forestier est actuellement occupé par les jardins des dix familles (**Figure 44**), la plupart composées de jeunes couples (30-40 ans) et de leurs enfants de plus de 13 ans. Moran et McCracken (2004 :15) ont montré qu'il existait une corrélation entre le cycle de développement des maisonnées (c'est-à-dire l'âge de leurs occupants) et le taux de déforestation dans la gestion environnementale du terrain : les jeunes couples défrichent davantage et cette tendance augmente à mesure que les enfants grandissent et gagnent en force de travail (Lima, 2004 : 22). Par ailleurs, une partie du Macaco est recouverte de savane et ne peut donc pas être exploitée pour l'agriculture vivrière. Dès lors, la fratrie « propriétaire » du lieu commence à regarder d'un mauvais œil l'expansion de la progéniture de leur aînée (qui est exponentielle). Il s'ensuit que les tensions montent avec le groupe domestique de *Dona* Alana, dont la présence est perçue comme illégitime.

Les Taglia dans le São João, Sarará et Camuci

Chez les Taglia, la terre n'a pas été divisée depuis la fondation du territoire par Virginio en 1904. On peut, dès lors, reconstituer la généalogie en prenant ce moment comme point de départ. De ses sept fils connus (aucune fille n'est mentionnée dans les récits), seul un – Geovane Taglia – a perpétué l'occupation du terrain du Camuci. Les autres se sont dispersés le long de l'Arapiuns ou sont restés dans le Lago Grande (cf. généalogie en annexe G).

Geovane a eu quatre fils, dont deux se sont installés avec leur famille sur le territoire familial : 1) Dimitri Taglia, dans le hameau localisé au bord du lac Camuci ; 2) Cícero est allé fonder un nouveau hameau sur la pointe du Sarará. Dimitri et Cícero épousèrent des femmes issues du Lago Grande. On sait que leur père avait désapprouvé l'union de Cícero avec Zezé Sucuri, originaire d'un groupe domestique de l'Arapiuns. Toujours est-il que les habitants actuels d'Arimum se souviennent de Cícero comme d'un homme accessible et sympathique, à l'inverse de l'image que renvoyait son frère du Camuci et ceux du Lago Grande, décrits comme « des nantis ». Ainsi, dès l'origine, une polarisation s'opère entre les groupes domestiques du Camuci et ceux du Sarará. Cette polarisation est exprimée en termes géographiques et économiques. Les frères qui ne se sont pas installés dans le Camuci sont restés dans le Lago Grande. La trajectoire de leur descendance montre une certaine ascension sociale au regard de leurs cousins restés dans l'Arapiuns : le fils de Saba Taglia, surnommé « le Caporal » (cf. récit ci-dessus), est un militaire qui a vécu la majeure partie de sa vie à Santarém, tout en gardant une maison de plaisance à Itacomini (Lago Grande). Au début des

années 2000, il a acheté un terrain à Arimum pour s'adonner à la pêche pendant la *piracema* et profiter de la plage.

Figure 45: Camuci, Sarará, São João et leurs habitants

⬆ unités résidentielles de la Taglia-zada ; - - - savane utilisée pour l'élevage ; essarts.

Voyons la trajectoire des deux frères qui occupaient le territoire familial :

• DIMITRI TAGLIA : il a eu trois enfants connus, deux filles et un garçon. Les femmes s'unirent à de beaux partis. L'une d'entre elles, Diva, épousa Custódio, un commerçant de Santarém, qui reçut en dot le cap de la pointe du Navio, à l'entrée du lac d'Arimum (chap. 10). Aujourd'hui, seul le fils de Dimitri et ses descendants résident dans le Camuci. Ce groupe résidentiel participait à la « communauté » Lago da Praia. Depuis la division, ils font partie de Santa Luzia et ne s'identifient pas comme Indigènes. Leur occupation du Camuci est restée inchangée, seule leur participation est passé d'un centre décisionnel à un autre (chap. 3, 10, 12).

• CICERO TAGLIA : il eut cinq enfants, quatre filles et un garçon. Trois filles quittèrent le Sarará et épousèrent des jeunes gens issus de l'Arapiuns :

1) Violeta épousa Andrelino, un chercheur d'or, fils d'un guérisseur du haut-Arapiuns. Le couple s'installa quelques années à Pianã chez les parents de l'homme, puis il acheta une maison dans la *vila* d'Arimum (cf. ci-dessus 4.1). Elle n'a pas reçu de terrain des parents. Après avoir fait l'objet d'un ragot sur son rôle dans l'ensorcellement de trois jeunes gens issus

de deux fratries-résidentielles puissantes d'Arimum, le couple quitta le village. Il s'installa à Lago da Praia après avoir acheté un terrain (interlude, chap. 10). Ceci généra dès leur arrivée une dispute de terre avec le voisin, qui s'amplifia avec le temps. Aujourd'hui, le voisin en question est devenu le cacique (chef indien) de l'*aldeia* (village indien) Lago da Praia ; le fils de Violeta et Andrelino est le président de la communauté (non-indigène) Santa Luzia.

2) La deuxième fille épousa Fofo Balboa, originaire de Lago da Praia. Fofo était le fils de Rosiene, une *fondatrice* de Lago da Praia (cf. 4.1 ci-dessus) qui s'était opposée à la domination territoriale abusive du colonel Mário Imbiriba. Son fils, Fofo, fut le premier catéchiste de la « communauté » Lago da Praia. Lors de la division de 2004 entre les « Indigènes » et les « traditionnels », il se désolidarisa avec son frère et ses cousins et appuya les parents de son épouse, pour fonder Santa Luzia.

3) La troisième fille épousa un homme de Vila Gorete et réside auprès de ses beaux-parents.

La quatrième fille et le garçon restèrent sur le territoire familial :

4) Nilda se maria tardivement. Sans doute résida-t-elle avec ses parents jusque-là et hérita de leur terrain. Elle vit aujourd'hui dans le Sarará avec ses fils célibataires. L'un d'entre eux y a constitué un groupe domestique et demeure près de chez sa mère. Cette unité résidentielle participe, comme ses parents du Camuci, à la « communauté » Santa Luzia.

5) Basílo, unique garçon de la fratrie, a épousé une des filles de Vivi, originaire de Bacuri (Arapiuns). Il est allé construire son foyer dans la crique du São João (de domination Taglia), bordée par le lac d'Arimum et participe à la « communauté » Arimum. Il entretient des liens amicaux avec sa sœur Nilda, et plutôt distants avec ses cousins du Camuci (qu'il suspecte de lui avoir jeté un sort). Basílo a eu quatre filles et il élève un neveu (fils de Violeta). Parmi ceux-ci :

- L'aînée a épousé son cousin germain, un des fils de Nilda. Ils constituent une unité domestique autonome dans les proximités du São João (sur le terrain de Basílo).
- La seconde fille a épousé un fils de *Dona* Alana (du São Geraldo) mais l'union s'est soldée par un divorce en 2010. Elle a occupé la fonction de présidente de la communauté : pendant son mandat, elle s'est positionnée comme une farouche opposante au mouvement indigène initié dans le village. En 2011 et 2012, elle était partie à Santarém pour scolariser ses aînés au collège (je n'ai pas pu m'entretenir avec elle). Le couple vivait dans la *vila* et possédait des essarts sur les terres de Basílo.
- La troisième fille vit à Santarém ; elle ne possède pas pour l'heure de terre à Arimum.
- La cadette, mère célibataire de trois enfants de trois pères différents, vit dans la maison de

ses parents et travaille dans leur jardin.

- Le fils adoptif est célibataire. Il vit encore chez ses parents. En 2011 et 2012, il était scolarisé au lycée à Santarém (où il résidait chez sa sœur) et rentrait au village pendant les vacances scolaires.

Nous avons donc une polarisation en trois lieux – Camuci, Sarará et São João – au sein même du territoire de la fratrie-résidentielle. Malgré des dissensions internes, notamment entre les gens du Sarará/São João et ceux du Camuci, l'ensemble des groupes domestiques de la Taglia-zada sont solidaires au sujet de la question éminemment politique d'une potentielle affiliation au mouvement indigène (ils y sont opposés). Les deux sœurs résidant à Lago da Praia (qui ne font donc plus à proprement parler « partie de la famille ») continuent à appuyer politiquement leurs germains sur ces questions. En revanche, ce n'est pas le cas de leurs époux, qui ont rompu avec leur parentèle.

Tableau 7: cycle de développement de la fratrie-résidentielle Taglia

<table>
<tr><th colspan="6">Fission cyclique des groupes domestiques (GD)</th><th>Date</th><th>+ - total GD</th><th>% évincés</th></tr>
<tr><td colspan="6">Virginio Lópes, dit "Taglia"
(7 fils connus) [1]</td><td>1904</td><td>1</td><td>Fondateur</td></tr>
<tr><td colspan="6">Geovane Taglia
& épouse**
(4 fils connus) [1]</td><td>1910</td><td>+1
=2</td><td>86%</td></tr>
<tr><td colspan="3">Dimitri Taglia
& Piquixita
(3 enfants connus)</td><td colspan="3">Cícero Taglia
& Célia**
(6 enfants)</td><td>1930</td><td>+2 - 1
= 3</td><td>50%</td></tr>
<tr><td>Fille
& mari
(dot ?)[2]</td><td>Fils
(inconnu)</td><td>Diva &
Custódio
(dot)[2]</td><td colspan="2">Basílo & Z.*♦
(5 enfants)</td><td>Nilda
& L.
(6 enfants)</td><td>1970</td><td>+3 -1
=5</td><td>66%</td></tr>
<tr><td colspan="3">Inconnu
mais au moins deux enfants</td><td>Fille &
Nildozinho*◈
(5 enfants)</td><td>Fille
& mari*
(3 enfants)</td><td>Fils
& épouse
(inconnu)</td><td>2000</td><td>+5 -2
= 8</td><td>en cours</td></tr>
</table>

*[1] Aucune fille n'est mentionnée dans ces récits généalogiques ; [2] Une partie du terrain a été cédé en dot aux époux mais les couples vivent à la ville ; ♦ individus issus de familles sans terre ; * Conjoint issu d'un groupe-résidentiel d'Arimum ; ** conjoint issu du Lago Grande ; ◈ conjoint issu de la même fratrie-résidentielle.*

Ainsi, les deux frères du mari de Violeta, s'identifient comme Indigènes Tapajó. Ils résidents dans les fratries-résidentielles de leurs épouses à Garimpo et militent à leurs côtés pour la démarcation de la TI Cobra Grande (qui implique potentiellement l'expulsion des

familles non-indigènes, donc de leur frère). De la même façon, le frère et les cousins du mari de Clenilda s'identifient comme Indigènes Jaraqui : Fofo est l'unique membre de la Balboa-zada à prêter allégeance à la communauté Santa Luzia. Dans ce cas, il n'est pas soumis au groupe de sa compagne puisque c'est elle qui vit sur ses terres. En revanche, il s'est retrouvé affaibli par sa propre parentèle dans des luttes de pouvoir pour la direction laïque et religieuse du village (dont il a été l'initiateur).

Si l'on observe l'aspect cyclique de la fratrie-résidentielle Taglia (**Tableau 7**), on se rend compte que les fissions cycliques sont beaucoup plus espacées (30 à 40 ans) que dans l'exemple du Macaco (20 ans), ce qui indique des mariages plus tardifs (vers 30 ans pour l'homme). Par ailleurs, une plus forte part de descendants est évincée. Il est notable que les conjoints sont rarement recrutés dans le tissu social local (un seul cas : celui de Basílo), mais principalement dans le Lago Grande ou en ville (Custódio, commerçant de Santarém).

Finalement, aujourd'hui, la Taglia-zada possède le plus grand territoire de la région ainsi qu'une densité démographique très faible : après 5 cycles, huit groupes domestiques sont répartis sur trois pôles, à savoir Camuci (approximativement 3 groupes domestiques), Sarará (2 groupes domestiques) et São João (3 groupes domestiques).

Les Tapajós à Garimpo

Le groupe-résidentiel de Garimpo a été fondé en 1969 par un homme marié – Zé Gato Tapajós – et sa sœur célibataire – Edna, originaires de l'Arapiuns.

1) Zé Gato et sa femme L. ont eu sept enfants (cinq filles et deux garçons) :

- La première fille a épousé un homme issu d'une fratrie-résidentielle localisée dans le *centre* d'Uxízal (communauté Misericórdia), à mi-chemin entre Arimum et Ajamuri (Lago Grande). Au début, le couple est allé s'installer là-bas, puis le terrain a été vendu suite à une dispute intrafamiliale. Après un séjour de quelques années en ville, le couple est allé s'installer comme agrégat dans la *vila* d'Arimum, près de la sœur de l'épouse.
- La deuxième fille a épousé le fils de Raymundo (ancien président d'Arimum, chap. 3, 10, 11) et le couple s'est installé dans la *vila* d'Arimum. Il cultive les essarts légués par les parents du mari.
- La troisième fille vit à Maguari (Arapiuns) sur le terrain de ses beaux-parents.
- La quatrième fille vit à Itacomini (Lago Grande) sur le terrain de ses beaux-parents.
- La cinquième fille est décédée.
- Le premier fils a épousé la fille d'Adriel, issue du groupe du Sepetú. Le couple a longtemps

habité la *vila* d'Arimum. Depuis les années 2008, il s'est replié sur son terrain et participe désormais à l'*aldeia* Garimpo.

- Le deuxième fils, Ismael, a épousé une fille de Vivi (ancienne belle-sœur de Soldado) sans terre. Le couple s'est initialement installé à Garimpo, puis il est parti dans la *vila* d'Arimum, avant de retourner à Garimpo à la fin des années 2000. Il y cultive les essarts de son père.

2) Edna Tapajós, la sœur de Zé Gato, avait trois enfants (un garçon et deux filles) déjà adultes lorsque le groupe s'installa à Garimpo :

- Le fils, handicapé par une cécité évolutive, resta célibataire assez longtemps et vivait avec sa mère. Il épousa, dans les années 2000, une femme originaire d'Inanú (Lago Grande), dont la sœur cadette s'était mariée à l'un de ses neveux. Ils ont un enfant et résident à Garimpo.
- La fille aînée épousa Adrino, un ancien chercheur d'or et l'un des trois fils du guérisseur Mestre Anacleto (interlude). Le couple est installé à Garimpo.
- La cadette, Regina, épousa un homme issu de la fratrie-résidentielle du Macaquinho. Au début, le couple s'installa là-bas mais décida finalement de s'établir à Garimpo.

Dans les années 1990, la famille de Zé Gato se retrouva politiquement affaiblie au profit de celle de sa sœur et de ses neveux. Cette histoire sera relatée plus en détail au chapitre 6. Il nous suffit pour l'heure de savoir que lors d'un voyage à la ville de Santarém, sa maison fut incendiée. À leur retour, Zé Gato et son épouse, furieux, décidèrent de reconstruire leur habitation non plus sur le territoire de leur fratrie-résidentielle, mais dans la *vila* d'Arimum, auprès de leur gendre Filipe. Depuis 1995, Garimpo s'était constituée en « communauté » Nossa Senhora de Fátima, et avait obtenu l'ouverture d'une école en 1998. La « Gato-zada » déserta Garimpo pendant plusieurs années (chap. 3). C'est à peu près à cette période que les dirigeants du village commencèrent à participer au mouvement indigène alors naissant à Santarém. Dans les années 2000, de « communauté » Nossa Senhora de Fátima, le lieu fut re-sémantisé en « *aldeia* » Garimpo.

Les cinq cousins de la Gato-zada furent donc évincés, si ce n'est l'un d'entre eux qui retourna vivre à Garimpo dans les années 2000 (chap. 6). Depuis leur départ, aucun membre parmi les descendants d'Edna, ne semble, pour l'heure évincé (Tableau 8). Le village connaît une expansion démographique accélérée, surtout depuis l'ouverture de l'école (il faut remplir les classes pour embaucher des professeurs) suite à la création de la « communauté » puis de l'*aldeia*.

Tableau 8: cycle de développement de la fratrie-résidentielle des Tapajós de Garimpo

Fission cyclique des groupes domestiques (GD)							**Date**	**+ - total GD**	**% évincés**
Zé Gato Tapajós & L.** 7 enfants	Edna Tapajós 3 enfants						1960 -70	2	Fondateurs
Ismael & Gustavinha*♦ 6 enfants	Fils & épouse** 1 enfant	Fille & Adrino 3 enfants		*Tuxaua* Regina & mari* 4 enfants			1980	+4 -1 =5	0% dispute: départ du groupe Zé Gato
		Fille & mari** 3 enfants	Fille & mari*♦ 4 enfants	Fils & épouse** 2 enfants	Fille & mari** 3 enfants	Fils & épouse 1 enfant	2000	+5 -1 = 9	En cours

*♦ Individus issus de familles sans terre ; * Conjoint issu d'un groupe-résidentiel d'Arimum ou Garimpo (après la fission des communautés) ; ** conjoint issu du Lago Grande.*

Les conjoints apparentés sont issus d'autres communautés (Arimum, Ajamuri, Inanú, etc.) et les cycles sont de 20 ans. Cette situation est comparable à celle observée dans le Macaco, également des agriculteurs. Il est probable qu'une fois l'optimum démographique atteint, le groupe de Garimpo implose et se retrouve à un stade identique de celui du Macaco dans les années 1930. Sans doute ceci n'est pas sans relation avec la volonté de délimitation d'une terre indigène par ce groupe qui est étriqué dans un petit espace entre la savane et la communauté d'Arimum. En effet, la demande de démarcation de la TI Cobra Grande telle qu'elle est formulée aujourd'hui inclut dans son périmètre le terrain d'Uxízal et les espaces adjacents (chap. 12).

Il faut bien comprendre qu'en créant une « communauté », Garimpo avait besoin d'encourager la participation des familles des alentours afin de permettre le fonctionnement régulier des institutions, notamment l'école et l'église. C'est suite aux arguments avancés que les gens d'Uxízal et certains jeunes d'Ajamuri (qui ne parvenaient pas à s'immiscer dans la vie communautaire d'Ajamuri) commencèrent à s'y investir. Aussi, lorsque cette famille perdit son terrain, c'est tout naturellement qu'elle vint trouver refuge à Garimpo, d'autant plus qu'elle possédait un petit jardin à la lisière de la forêt, le long de la route Translago. D'un côté, la présence de ces nouveaux habitants était une aubaine pour le village (ils y scolarisaient leurs enfants), de l'autre, personne n'était disposé à leur céder une terre. Cette

situation de dépendance portait en elle le germe du conflit. La terre indigène était une façon d'y remédier.

***

Ces trois exemples, étudiés à partir du cycle de développement de la fratrie-résidentielle, me permettent de présager deux types de transmission du sol. L'un connaît des périodes d'explosion démographique qui permettent d'imposer une présence régionale forte (accompagné d'une ascension politique du groupe au sein du village), puis des périodes de disputes internes et de divisions politico-territoriales qui mènent à la dissolution de la fratrie-résidentielle d'origine, au profit de nouveaux territoires et de nouveaux fondateurs. L'autre repose sur des cycles longs et un nombre plus limité d'héritiers.

Les exemples présentés montrent qu'à Arimum, les familles d'agriculteurs (Macaco, Sepetú, Garimpo) semblent plus proches du premier modèle, tandis que la famille d'éleveurs étudiée (Taglia-zada) est davantage représentée par le second. Dans les deux cas, le grand défi à venir pour les fratries-résidentielle consiste à intégrer dans leurs modes de fonctionnement l'expansion démographique galopante, résultat des progrès sanitaires et d'une sédentarisation des familles. Il me semble important de préciser que cette sédentarisation n'est que relative puisque les familles passent volontiers plusieurs années dans d'autres lieux comme la ville de Santarém ou d'autres villages riverains, pour scolariser les enfants au-delà de ce qui est offert dans le village, pour accompagner un proche malade ou encore pour saisir une opportunité économique.

Les populations de l'Arapiuns se caractérisent encore par une forte mobilité régionale, tout au long de leur vie. Dès 12 ans, certains adolescents sont amenés à emménager temporairement en ville, souvent pour suivre des études jusqu'au lycée, mais également pour travailler : les fillettes sont souvent employées comme domestiques dans une *casa de família*. Jeunes adultes, ils poursuivent leur expérience au gré des opportunités de travail qui se présentent : marin sur un bateau de ligne, maçon sur un chantier, etc. Après s'être mis en ménage, les jeunes couples retournent souvent s'établir auprès de leurs parents pour fonder famille. Lorsque plus tard l'une de leurs filles se marie à son tour, ils s'installeront un temps à ses côtés, dans le village de leur gendre, pour l'aider dans ses nouvelles tâches domestiques. Un couple peut également partir quelques années à Santarém ou dans un autre village où on lui aura proposé un travail rémunéré. Ces expériences vagabondes alternent généralement avec des retours à la terre natale. Les récits de vie dressent le portrait de voyageurs au long

cours qui parcourent une trajectoire sinueuse, suivant des réseaux de parentèle qui s'étendent de Belém à Manaus, en passant par toute une série de petites villes et villages, à la recherche d'une vie meilleure. Les riverains ont même créé un concept pour parler de ce mode de vie singulier : ils font la différence entre « *parar* » et « *morar* ». Les deux termes signifient « habiter », mais le premier sous-entend qu'il ne s'agit que d'un lieu de vie transitoire. C'est ainsi que *Seu* Lucas m'expliquait que pendant les dix années qu'il a passées à Santarém pour la scolarité de ses enfants, il *habitait transitoirement* (*ele parava*) en ville, mais qu'il a toujours *habité* (*sempre morou*) à Vila Brasil, qu'il n'a jamais abandonné et où il se rendait à intervalle régulier pour entretenir son terrain.

Ces remarques en appellent d'autres et permettent de poser quelques hypothèses au sujet de la corrélation qui existerait entre le cycle de développement et la densité de population que l'on observe dans les territoires des fratries-résidentielles : élevée chez certaines, faibles chez d'autres, voire nulle (par exemple : aucun membre de l'Antonella-zada ne résidait dans le village pendant mon séjour là-bas). Certaines tranches d'âge sont ainsi particulièrement absentes des villages (entre 12 et 20 ans), sauf lorsqu'une politique volontaire a été mise en place, comme c'est le cas du village indigène de Garimpo. Il apparaît ainsi que chaque fratrie-résidentielle suive un cycle qui lui soit propre et que son territoire se remplisse et se vide à fréquence régulière sur une temporalité à moyen et long terme.

Chapitre 5

Les autres « maîtres » des lieux

Appropriation du territoire par les fratries-résidentielles

Dans le chapitre précédent, j'ai décrit les logiques cycliques et sociales régissant la formation et la reproduction de *fratries-résidentielles* sur un territoire circonscrit, initialement « ouvert » par un « fondateur » ou « *desbravador* ». Une fratrie-résidentielle est composée d'individus (plusieurs générations de germains et leurs conjoints) et d'un territoire circonscrit. Les descendants du fondateur qui restent sur ses terres exercent un pouvoir de maîtrise ou domination sur ce territoire, ils en sont les « *donos* », une notion locale ambigüe située à mi-chemin entre « propriétaires » et « maîtres des lieux ». La dimension spatiale de ce pouvoir de domination transmis entre les générations est un moteur dans les processus d'inclusion et d'exclusion pour la perpétuation du groupe. L'ambigüité de la notion de domination et/ou maîtrise provient d'une part du fait que ces individus ne possèdent pas de titre foncier (ils n'en sont pas *propriétaires* au sens juridique) et qu'il est communément admis que d'autres « personnes » sont les « véritables propriétaires des lieux » (*os verdadeiros donos dos lugares*). Il s'agit des *encantados*, les entités subaquatiques enchantées peuplant une « cité » (*cidade encantada*) dans les « profondeurs » (*no fundo*). Cette cité est localisée à un étage inférieur à celui des humains, dans le règne subaquatique, et est parfaitement superposée au territoire des humains. *In fine*, les habitants d'Arimum et de Garimpo expliquent que leur permanence en ces lieux dépend du bon vouloir de ces êtres subaquatiques. Pour cela, ils doivent respecter des règles de conduite spécifiques, notamment lors de leurs activités extractives (lorsqu'ils ponctionnent des produits dans le milieu naturel), dans leur comportement (ne pas faire trop de bruit), ainsi que dans leurs déplacements quotidiens (certains lieux sont évités à certaines heures ou par certains individus se trouvant momentanément dans une condition liminaires, comme pendant la couvade). Le non-respect

de ces règles de conduite entraîne le courroux des *encantados*, sous la forme de maladies aux pathologies plus ou moins graves (allant du mal de tête au décès de l'individu) et, éventuellement, au départ temporaire ou définitif du transgresseur.

Dès lors, comment l'idée de *domination* et/ou *maîtrise* dévolue à d'autres êtres que les humains dans ces lieux contribue-t-elle à forger un savoir écologico-paysager transmissible ? Comment sont formulés et pensés les affects relatifs à l'attachement à son territoire par les membres de la fratrie-résidentielle ?

Nous verrons que de nombreux travaux[119] ont étudié les *encantados* en tant qu'entités auxiliaires du *pajé*-guérisseur, et décrit en détail leur dimension thérapeutique et religieuse. Pour répondre à ce questionnement, je m'intéresserai ici à la dimension *territoriale* et *sociale* de ces êtres. En déplaçant la perspective du spécialiste rituel à son patient, ou pour faire simple, à l'ensemble des non-spécialistes c'est-à-dire à tout un chacun, je propose de tester l'hypothèse selon laquelle les *encantados* ne sont pas seulement des entités. Ce sont des agents régionaux fortement liés à la dimension territoriale et écologique des berges de l'Arapiuns – dont ils sont les « véritables propriétaires » (*donos*) – qui interagissent de façon spécifique et individualisée avec les habitants humains de ces lieux. Je m'intéresserai à la dimension spatiale et paysagère dans les récits sur les *encantados* formulés par des individus quelconques (non-spécialistes rituels). Je prêterai une attention particulière aux lieux où se déroulent ces histoires, aux types de relation entre humains et *encantados* décrites et à leurs asymétries potentielles, ainsi qu'aux chaînes évènementielles auxquelles elles viennent s'agréger, c'est-à-dire aux dynamiques sociales : qui « enchante » qui ? etc. En somme, je proposerai une lecture pragmatique de ces récits.

Cet angle d'approche se voudra sans doute moins tourné vers les pratiques d'usage des ressources naturelles et les règles écologiques dictées par les « maîtres des lieux » que vers les processus cognitifs de perception du paysage et d'affects, comme l'attachement aux lieux et la transmission intergénérationnelle des savoirs qui leur sont liés.

---

[119] Rompant avec les visées folkloristes (Veríssimo, 1887) de leurs prédécesseurs, Galvão (1955) et Wagley (1953) se sont attelés, dans leurs travaux pionniers d'étude de « communautés » réalisés dans le bas-Amazone, à répertorier et classer les « croyances » des *caboclos*. Cette tendance à la classification s'est poursuivie dans les travaux postérieurs menés par Maués (1995) et ses disciples (Maués et Villacorta, 2001 ; Arenz, 2003 ; Trindade, 2007 ; Faro, 2012) dans la région du Salgado *paraense*. Cet auteur étudie les *encantados* dans le cadre de la *pajelança cabocla* ou rurale (un chamanisme d'interface), c'est-à-dire du point de vue du spécialiste rituel. D'autres travaux ont abordé les *encantados* et leur relation au guérisseur par la psychanalyse (Cravalho, 1993).

5.1 Qui sont les *encantados* ?

Les êtres enchantés : « Enchantés » et habitants des « enchantements »

Pour les riverains, les « véritables propriétaires des lieux » sont des êtres enchantés. Dans cette formule générique, j'intègre deux groupes d'individus. D'une part, les « *encantados* » sont des humains « qui se sont enchantées » (*pessoas que se encantaram*) en lieu et place du trépas, devenant ainsi des « enchantés ». D'autre part, certains êtres, les « *bichos do fundo* » (bêtes du fond) vivent, avec les *encantados*, dans un lieu enchanté – l'« enchantement » (*o encante*) – qui possède des portes d'entrée spécifique, souvent en milieu aquatique, comme un ruisseau, une source, un lac, etc.

Les êtres enchantés (*encantados* et *bichos do fundo*) sont protéiformes et peuvent adopter autant d'apparences qu'ils le souhaitent. Il s'agit d'une transformation voulue, contrôlée et réversible. En général, les *encantados* apparaissent aux humains sous la forme de beaux jeunes hommes ou de belles jeunes filles à la peau très blanche et aux cheveux blonds (le canon de beauté en Amazonie). Il se dit que, dans leur demeure subaquatique (lorsqu'on ne les voit pas), ils prennent la forme d'animaux aquatiques comme un caïman, un serpent, une tortue, etc. En revanche, les *bichos do fundo* apparaissent sous la forme d'un animal comme, par exemple, un crapaud ou un serpent aquatique. Dans les deux cas, ils peuvent prendre l'apparence d'hybrides comme la Sirène (mi-femme mi-poisson), le Traíboiaçu[120] (mi-bœuf mi-serpent), etc.

Les *bichos do fundo* sont également appelés « mères » des lieux où se trouve leur *encante* (demeure enchantée), par exemple, la mère du ruisseau (*mãe do igarapé*) ou la mère de la savane (*mãe do campo*). Dans l'Arapiuns, la « mère de la forêt » (*mãe da mata*) est associée à la Curupira, un personnage sylvestre malicieux asexué de petite stature aux cheveux rouges, dont les pieds sont tournés vers l'arrière et qui ne possède pas d'anus. La Curupira est souvent décrite dans la littérature comme un petit lutin espiègle qui joue des mauvais tours au chasseur en forêt, comme le perdre en imitant le cri du gibier. Dans le haut-Amazone, où l'économie du latex a été très importante, les seringueiros associent la « mère de la *seringa* » au personnage d'une vieille femme ayant des caractéristiques assez proches de la Curupira (Smith, 1983: 18).

[120] De *traira* (une espèce de poisson ! à écailles) et *boi* (bœuf) ; *açu* est un suffixe signifiant gros.

Par *êtres enchantés*, j'entends donc 1) les *encantados* nés de la métamorphose[121] ou disparition (par enchantement) d'humains et 2) les *bichos do fundo*, également dénommés « mères », vivant dans un *encante*[122]. Notons qu'il ne s'agit pas d'une proposition de classification en catégorie analytique, mais d'une délimitation du contour de l'étude. Il existe des divergences dans la façon dont les riverains de l'Arapiuns définissent les « *encantados* », les « mères », les « *bichos do fundo* », la « *curupira* »[123]. La différence entre ces catégories n'est pas toujours pertinente pour les autochtones. Il serait vain de tenter de rigidifier un système dont la dynamique semble fondée sur la souplesse des interprétations.

Les êtres enchantés	
Encantados	*Bichos do fundo* / « mères »

Les êtres enchantés – *encantados* et *bichos do fundo* – habitent « le fond » (*o fundo*), lequel est souvent pensé comme la partie subaquatique des lacs, ruisseaux et rivières, mais pas uniquement, en témoigne la présence des *encantes* dans le milieu forestier (sources et ruisseaux) et dans l'interfluve (dans la savane). Il existe un adage très répandu en Amazonie rurale, selon lequel « tout a une mère » (*todo tem uma mãe*)[124], signifiant que tous les lieux terrestres ou types de végétation (la forêt, les ruisseaux, la savane etc.) sont régis par un être enchanté[125].

D'après les récits, les êtres enchantés se manifestent aux humains de jour comme de nuit, sous plusieurs formes et dans diverses situations d'éveil :

[121] Cette métamorphose provoquée par un *encantado* est non voulue (résultat d'une tromperie) définitive et irréversible si ce n'est par un rituel de « désenchantement » qui doit être réalisé par un humain.

[122] Echappent à cette définition d'autres êtres classés par Maués (1995) comme étant des *encantados*, à savoir : la Matintaperera, le loup-garou, le *lobisônio* et l'ensemble des êtres alternes (ayant une apparence différente le jour et la nuit) ; les montres sylvestres comme le Jurupari et le Mapinguari, les revenants.

[123] Certains insistent sur la différence entre *bichos do fundo* et Curupira, également appelée *mãe da mata*/ mère de la forêt. Et la plupart des « mères » sont des *bichos do fundo*, par exemple la *mãe d'água*/mère de l'eau du ruisseau de Garimpo, qui apparaît sous la forme d'une grosse crapaude ou d'un caïman. D'autres insistent sur la différence entre *encantados* et *bichos do fundo*. Les premiers sont des maîtres des lieux (*donos do lugar*) ayant été enchantés (donc d'anciens humains) ; les seconds – les *bichos do fundo* – étant davantage des protecteurs, comme la « mère du ruisseau ».

[124] On retrouve cette expression dans l'ensemble des travaux sur les populations rurales métisses amazoniennes (sur cet aspect, voir notamment Teixeira, 2006 ; Ferreira, 2013: 117). Une occurrence apparaît dès 1887 dans les travaux du folkloriste Veríssimo : « *Dos tupi-guaranis conservam a crença geral de que tudo tem uma mãe, o* ci *do selvagem. E estes catholicos dizem com todo a ingenuidade de uma fé, sinão profunda e atilada, ao menos sincera: a mãe do rio, a mãe do matto, etc.* » (p. 359).

[125] Ce concept s'étend à d'autres sphères que les lieux, puisque le corps humain possède aussi une « mère » – *a mãe do corpo* – localisée au niveau de l'abdomen et du nombril (elle est assimilée à la vésicule par Galvão, 1955). Elle affecte la santé de l'individu lorsqu'elle n'est pas à sa place.

- De jour, un *encantado* peut prendre l'apparence d'un humain ou d'un hybride. Parfois, il emprunte les traits d'une personne familière (par exemple un membre de la maisonnée) et déambulera en silence au milieu des humains comme si de rien n'était. Ceux-ci sont leurrés (Taylor, 1993) et peuvent s'apercevoir de leur méprise par deux indices : l'*encantado* ne leur répondra pas s'ils lui parlent ; la personne dont l'identité est usurpée par l'*encantado* fait irruption dans la pièce peu après lui et la situation paraît incongrue.

- De nuit, un individu pourra apercevoir sur la rivière une apparition lumineuse, comme par exemple le Cobra Grande, un grand serpent dont les yeux illuminent comme des phares ; ou encore un navire enchanté (o *návio encantado*), totalement illuminé, d'où s'échappent de la musique et le brouhaha animé d'une fête.

- De jour comme de nuit, les *bichos do fundo* peuvent apparaître sous la forme d'un animal aquatique – une grosse crapaude, etc. – près du ruisseau où les riverains font leur toilette ou proche de son *encante*.

- De jour comme de nuit, les êtres enchantés peuvent rester invisibles mais indiquer leur présence par des manifestations sonores – le bruit d'une fête, des paroles, le choc d'un bâton contre un tronc d'arbre, etc. – ou par des remous tourbillonnants de façon inhabituelle dans l'eau ou sur le sable.

- Les êtres enchantés peuvent apparaître en songe, souvent sous une forme humaine ou hybride.

- Certains individus qui ont un don médiumnique, qu'ils soient ou non officiellement considérés comme des guérisseurs, peuvent voir pendant un état d'éveil les êtres enchantés sous une forme humaine. Par exemple, une mère de ruisseau apparaît comme un caïman pour les non-initiés et comme une vieille indienne pour le médium.

- Les êtres enchantés peuvent apparaître au guérisseur lors de rituels.

C'est à travers ces rencontres et les révélations de guérisseurs (de passage dans le village pour soigner ses habitants des afflictions provoquées par les entités courroucées) et/ou d'individus dotés du don de médiumnité que l'histoire de certains de ces êtres enchantés est élaborée et étoffée au fil du temps par des anecdotes sur leur vie sociale. Dans la cité

enchantée, ils ont leur propre société et mènent une vie similaire à celle des humains, à ceci près que leur sont épargnés les durs labeurs et les souffrances de la vie sur terre.

Dès lors, voyons qui sont les êtres enchantés des villages Garimpo et Arimum. Les habitants racontent que leur territoire présente un certain nombre d'*encantes* habités par les entités subaquatiques répertoriées dans le Tableau 9.

Tableau 9: les êtres enchantés de Garimpo et Arimum

Nom de l'être enchanté	Description	Encante	Fratrie-résidentielle (Communauté)
Serena (mãe d'água)	Indienne enchantée Belle femme brune aux longs cheveux rouges Prend la forme d'un crapaud rose foncé et/ou d'un serpent aquatique	1) Ruisseau qui passe devant chez les gens d'Uxízal : c'est une *maloca* sous un arbre tombé, couverte par des racines ; 2) Sous le pont, dans le *porto*[126] de l'institutrice.	Uxízal (1) Tapajós (2) (Garimpo)
Femme enchantée sans nom spécifique	Une vieille femme Prend la forme d'un caïman	Pont à l'entrée du village de Garimpo	Tapajó-zada (Garimpo)
Traibuiaçú	Hybride Mi-serpent, mi-bœuf	*Porto* des gens d'Uxízal	Uxízal (Garimpo)
Curupira (Mãe da mata)	Curupira	« *Serrinha* », une petite colline où était installé le poste radio	Tapajós (Garimpo)
Femme enchantée sans nom spécifique	Une femme enchantée	Lieu-dit « *baixa da égua* », Sepetú	Sepetú (Arimum)
Frère de la fiancée enchantée	Homme allemand enchanté / Cobra grande Chansons (cantigas) nocturnes, bruits de fête	Lago Azul	Macaco (Arimum)
Fiancée enchantée (*noiva encantada*)	Femme allemande enchantée, vêtue en robe de mariée	Ponta do Jutaí	Sucuri-zada (Arimum)
Mère du ruisseau	Mãe do igarapé sous la forme d'une grosse crapaude (mariée enchantée ?)	Igarapé qui va à Garimpo, dans le Sepetú	Sepetú (Arimum)
Cobra Grande	Anaconda	Lac d'Arimum	Arimum

[126] Lieu, dans le ruisseau, où une famille fait sa toilette, lave son linge, va chercher l'eau.

Navire enchanté	Grand navire tout illuminé, avec musique et bruits de fête	Ponta do Navio	Aílton (Arimum)
Cobra Grande	Anaconda	Praia do Macaco	Macaco (Arimum)
Fillette enchantée sans nom spécifique	Fillette enchantée	Igarapé Quiquiê	Macaquinho (Arimum)

Dans ce tableau, il y a finalement assez peu d'êtres enchantés identifiés de manière précise (Serena, Traibuiaçú et une vieille femme non-nommée à Garimpo ; la fiancée enchantée et son frère, Cobra Grande et le navire enchanté à Arimum). En revanche, il existe de nombreux *encantes* – localisés dans des lieux habités – où sont aperçues ou entendues des manifestations d'êtres enchantés (la plupart du temps anonymes) : à Garimpo, le ruisseau et les *portos* de certains de ses habitants ; à Arimum, le Sepetú, la point du Tatu (du tatou), le Lago Azul (ces trois premiers lieux sont décrits comme des « îles venues en marchant »), la pointe de la Boca, la pointe du Galo (du coq [enchanté]), la pointe du Jutaí (du courbaril), la pointe du Macaco, etc. Certains êtres enchantés ont plusieurs *encantes*, lesquels sont pensés comme des « portes d'entrée » de la « cité enchantée », par lesquelles passe le Cobra Grande, un anaconda enchanté.

Des entités de la pajelança cabocla

Depuis les travaux de Maués (1995) et ceux de ses disciples, les *encantados* sont décrits comme des entités auxiliaires du spécialiste rituel[127]. Ils possèdent le corps du guérisseur et parlent à travers lui. Ces études prennent comme angle d'approche la pratique de la *pajelança*[128] dans sa dimension thérapeutique. Elles ont été réalisées à partir des énoncés de spécialistes rituels et mettent en exergue l'ambivalence des *encantados*. En effet, ces entités sont à l'origine de pathologies telles que *olhada de bicho* ou *flechada de bicho* (regard pathogène[129] ou envoi d'une fléchette pathogène) et l'*assombração* (vol de l'ombre d'un humain) dont la phase ultime est l'enchantement du malade et son incorporation définitive au règne enchanté. Par ailleurs, les *encantados* sont également les auxiliaires du guérisseur et

[127] A ma connaissance, les dénominations de *caruanas* (lors du rituel) et d'*oiara* (lors qu'ils se donnent à voir aux humains) ne sont pas en usage dans l'Arapiuns.
[128] La *pajelança cabocla* est une pratique religieuse et thérapeutique des populations *caboclas* d'Amazonie, assez proche du chamanisme et intégrant des éléments du catholicisme et, plus récemment, des cultes de possession afro-brésiliens urbains (Maués, 1995 ; Arenz, 2003). Le spécialiste rituel est appelé *pajé* ou *curador*. Le premier terme comporte une connotation négative mais est revalorisé dans les villages ayant entamé une ethnogenèse.
[129] Le regard est attiré par de la rage (effraction d'une règle) ou de l'envie (l'*encantado* s'entiche d'un humain).

l'aident à soigner ses patients. Dans l'Arapiuns, le terme « *judiar* » (faire du mal) est utilisé pour parler des effets pathogènes des *encantados* sur les humains. D'ailleurs, le terme générique désignant les maladies envoyées par les *bichos* est *judiaria de bicho*. Le même terme est utilisé pour parler de l'acte d'ensorcellement réalisé par un sorcier sur sa victime (*eu fui judiada* / j'ai été ensorcelée). Il peut aussi être utilisé dans des cas extrêmes pour désigner des actes de maltraitance entre humains ou sur des animaux.

Dans cette approche, la dimension religieuse est finalement assez peu mise en avant. D'ailleurs, Maués (1995) oppose radicalement les saints catholiques – à qui l'on fait des « promesses » et qui sont vénérés avec dévotion par les fidèles – aux *encantados* qui ne reçoivent pas de rituels propitiatoires, élogieux ou de remerciement (les rituels destinés aux *encantados* sont avant tout chamanistiques à fin curative[130]). Ainsi, les riverains ont plutôt tendance à éviter d'interagir avec les *encantados*, en adoptant un comportement discret et attentif (Arenz, 2003: 81, 246). La dimension sociale est également peu développée dans ces travaux, si ce n'est en relation à l'idée de « lignes » (*linhas*). Le guérisseur reçoit et est possédé par plusieurs *lignes*, correspondant chacune à une « famille » d'êtres enchantés : ligne des princesses, ligne du Maranhão, ligne du peuple de l'eau, ligne du peuple de la rue, etc. La socialité est pensée comme interne à la société enchantée et non comme une interaction entre les êtres enchantés et les humains (Boyer, 1993).

Aborder l'étude des *encantados* par le rituel de guérison permet de mettre en évidence l'ambivalence de ces êtres et le rôle qu'ils jouent en complément de celui des saints catholiques, mais peine à restituer leur importance dans la vie quotidienne des riverains – notamment dans son versant écologique – et la finesse des interactions entre humains et *encantados* possibles hors *pajelança*, lesquelles ne se résument pas à une relation entre guérisseur et entités. C'est l'aspect que je me propose d'étudier[131].

Les êtres enchantés : des entités écologiques ?

Depuis les premiers travaux évoquant les *encantados*, des indices indiquent leur importance écologique pour la préservation du milieu naturel. Galvão tisse ainsi explicitement un lien entre *encantados* et protection de l'environnement :

[130] Nous verrons que d'autres types de rituels existent, sous la forme d'un pacte, venant nuancer cette acception.
[131] Boyer (1993, 1999) propose un type d'analyse similaire pour les *caboclos*-entités des cultes de Mina à Belém.

> A malineza [...] resulta do fato que os bichos visagentos dominam ou controlam um setor do ambiente natural, a mata e os rios. São como que entidades protetoras que guardam a natureza contra sua depracição pelo homem (Galvão, 1955: 80).

L'idée selon laquelle les êtres enchantés, principalement sous la forme de *bichos do fundo*, sont les protecteurs des espaces naturels dont ils sont les « mères », est présente par petites touches dans l'ensemble des ethnographies disponibles (Veríssimo, 1887; Galvão, 1955; Maués, 1995; Maués et Villacorta, 2001; Harris, 2000; Arenz, 2003). Cette conception dont l'origine est attribuée aux Indiens tupi-guarani (Veríssimo, 1887) aurait pour effet de réguler l'exploitation des ressources naturelles par le « comportement attentif » (Arenz, 2003) des hommes craignant leurs représailles. Ainsi, il s'agit pour le chasseur d'éviter de chasser trop souvent le même gibier, de ne pas tuer l'animal en tête de file d'un groupe (celle-ci pouvant être la « mère » de l'espèce), de ne pas chasser plus que nécessaire et de respecter les dépouilles des animaux, en évitant de répandre du sang et de jeter les os aux ordures ou à portée d'un autre animal qui pourrait les ingérer à son tour[132]. Les riverains de l'Arapiuns doivent « demander la permission » (*pedir licença*) avant de traverser les ruisseaux et évitent de faire du bruit ou de se trouver à proximité des *encantes* à certaines heures du jour – 6 heures, midi et 18 heures – lorsque les êtres enchantés sont en éveil et ont « la tête qui dépasse » (*6 horas e 12 horas é a hora que estão com a cabeça de fora*). Ils ne se lavent pas les mains pleines de sang dans le ruisseau ; les femmes ne se baignent pas dans le ruisseau, le lac ou la rivière lorsqu'elles sont menstruées. De la même façon que le non-respect des règles des *encantados* attire leur courroux sous la forme de pathologies pouvant mener au départ du transgresseur, le départ de la « mère » – qu'elle décide de déménager parce qu'il y a trop de bruit, ou qu'elle soit tuée – provoque l'annihilation du lieu qu'elle protège : son lac ou son ruisseau s'assèchera, etc. La phrase « les curupiras sont parties » (*as curupiras foram embora* [Lins Silva, 1980]) revient ainsi à constater que la forêt a été irrémédiablement déboisée. Ou bien on constate que celui qui a déboisé est tombé malade et que les « maîtres des lieux » se sont « chargé de lui », comme ce fut le cas de Chicão qui avait défriché le São João (chap. 4).

L'anecdote du chasseur Zé Gato et de la curupira est un bon exemple de la façon dont est conçue la fonction protectrice des « mères ». Le protagoniste de l'histoire est un jeune homme qui tue des cerfs dans la forêt d'Atrocal (haut-Arapiuns) pour revendre leur peau (*era um matador de viado*). Il chassait donc plus qu'il n'était nécessaire pour manger et ne suivait

[132] De manière générale, les os et les arrêtes des gros poissons (comme le tucunaré [*Cichla spp.*]) sont enterrés (pour éviter que les chiens ou d'autres animaux ne les mangent) ou incinérés lors de fumigations destinées à favoriser la chance du chasseur (*puxar o braço*).

pas le protocole du traitement des dépouilles. Les carcasses pleines de sang étaient jetées sans précaution dans la forêt alors qu'elles auraient dû être enterrées (*ele matava demais e trazia a caça descuidado*). Un jour, la curupira décida de se venger (*a Curupira judiou dele*) : en arrivant chez lui, le chasseur avait la migraine, de la fièvre et des hallucinations auditives. Il entendait tous les animaux de la forêt crier et se rapprocher de la maison (*ele pegou uma febre e sonhava feio, enxergando a curupira*). Après plusieurs jours de délires, ses proches l'emmenèrent consulter un guérisseur d'une communauté en aval (Vila Gorete). Le guérisseur annonça qu'il était victime de la curupira. Il le soigna avec des bains malodorants (*banhos fedorentos*) et des fumigations.

Figure 46 : Zé Gato, un chasseur de cerfs

Aux côtés de son épouse L, Zé Gato me montre la lampe à kérosène (*piraquera*) qu'il utilisait pour aller chasser.

Des ethnologues étudiant les activités socio-économiques des populations rurales d'Amazonie se sont intéressés à l'aspect écologique des êtres enchantés. Ils ont ainsi soutenu que les *caboclos* (les populations rurales métisses) possédaient une éthique conservationniste de l'environnement et des animaux (Smith, 1983, 1996; Lima, 1992)[133] :

[133] Récemment, les tenants de l'école *encantados*/*pajelança cabocla* ont repris cette idée, en étudiant les nouveaux discours des guérisseurs. Ils ont développé le concept de « *pajelança* écologique » (Maués et

> Forest ogres and spirits help preserve forest resources by creating no-hunting and no-fishing zones (Smith, 1983: 14).

Nigel Smith (1983, 1996) a systématisé cette idée en corrélant l'avancée des formes de prédation sur l'environnement à une transformation non pas des occupants des lieux mais de leurs croyances, accentuant l'idée d'un monde rural en train de disparaître (« *stories from a vanishing world* »). On pourrait lui reprocher un certain fonctionnalisme et une vision pessimiste et déterministe des populations amazoniennes vouées à être incorporées dans le marché capitaliste. Au contraire, Mark Harris (2000, 2006, 2009) a montré que le dynamisme notamment économique des populations rurales et la façon très spécifique qu'elles ont de « constamment renouveler le passé dans le présent » participent à leur reproduction sociale et à forger leur identité de riverains.

Un autre aspect de la relation des *encantados* avec le milieu naturel réside non pas dans la transgression et son châtiment sous la forme de maladies, mais dans la narration d'évènements et de rencontres ayant pour cadre spatial le territoire d'une fratrie-résidentielle, et faisant interagir un être enchanté et le locuteur. Ce faisant, c'est au lien entre les *encantados* et le paysage que je m'intéresserai. Je propose dès lors de mener une analyse pragmatique des énoncés sur les être enchantés de l'Arapiuns. Je montrerai que ces figures sont pensées comme des éléments paysagers et territoriaux ; qu'elles interagissent grâce à la notion de maîtrise (Fausto, 2008) avec les humains et légitiment leur occupation territoriale ; qu'elles s'insèrent dans les récits de vie et d'occupation territoriale au moyen de trames narratives qui les inscrivent spatialement, historiquement et géographiquement dans les points saillants du territoire.

5.2 Des histoires spatialement localisées : une éthique paysagère ?

L'étude des relations entre les *encantados* et le paysage – conçu comme le « processus même au moyen duquel [des] objets sont constitués en paysage, processus […] défini comme une transfiguration […] *in visu*, par l'élaboration d'un schème visuel organisant la figuration complète et servant de filtre au regard » (Descola, 2013 : 680) – présuppose que l'on recueille des histoires de la part de l'ensemble des habitants des lieux[134] et non pas uniquement des spécialistes rituels. En effet, la richesse du contenu de ces récits dépasse largement le champ

Villacorta, 2001). Or, si le discours des guérisseurs a changé pour coller davantage à des thématiques désormais valorisées, il repose toujours sur une conception territoriale intrinsèque aux *encantados*.

[134] Je n'ai pas cherché à faire un relevé exhaustif des histoires d'*encantados*. Mais je les ai systématiquement notées lorsqu'on me les racontait spontanément, souvent parce que l'on passait près d'un *encante*.

pathologique et rituel lié à des effractions de normes diverses. Ils mettent en relief divers types d'interactions sociales (des histoires d'amours déçues, des rapts d'enfants, des récits historiques, etc.) qui se sont produites plus ou moins récemment dans les lieux actuellement habités par les villageois de Garimpo et d'Arimum et conçues comme des *négociations* avec les êtres enchantés dont ils sont les *co-résidents*[135].

Raconter des histoires, dans le bas-Arapiuns, n'est d'ailleurs pas l'apanage du guérisseur. Petits et grands s'essaient à cet exercice avec habileté. Les histoires sont souvent rapportées avec plus ou moins de détails en fonction de la proximité (généalogique) plus ou moins grande entre le locuteur et le protagoniste – ceux-ci pouvant ne faire qu'un – et l'inscription de l'évènement narré dans un lieu situé – ou non – dans le territoire de la fratrie-résidentielle du narrateur. En général, les plus âgés sont considérées comme les meilleurs conteurs, et chaque histoire possède un référent, c'est-à-dire celui ou celle qui « sait » la raconter (parce que c'est lui qui l'a vécue ou un de ses proches, parce qu'il fait partie de la fratrie-résidentielle où s'est déroulée l'histoire, parce que c'est un habile orateur). C'est donc d'un savoir partagé qu'il sera question ici.

La perception des lieux saillants du territoire de la fratrie-résidentielle

Dans le Tableau 9, tous les *encantes* sont très précisément localisés. Ainsi, à Garimpo, les quatre mentionnés sont : 1) dans le port des gens d'Uxízal, 2) dans le port d'une autre famille d'Uxízal, 3) sous le pont à l'entrée du village et 4) dans le port de l'institutrice. Ils sont distribués le long du même ruisseau, lequel traverse en approvisionnant en eau l'ensemble du village, où les maisons sont positionnées tout au long de son cours, selon des logiques d'appartenance familiale (en groupes domestiques). Les « ports » sont privés et de chacun dépend une maison. Le ruisseau débouche dans la crique (*cabeceira*) du Sepetú et alimente le lac d'Arimum, puis se déverse dans l'Arapiuns. A cet endroit réside une crapaude enchantée, la « mère » du ruisseau, à l'origine du décès, dans les années 1970, de trois jeunes hommes originaires d'Arimum (interlude). À Arimum, j'ai relevé quelques *encantes* parmi des dizaines d'autres. Dans le territoire de la fratrie-résidentielle du Macaquinho, il en existe un dans le ruisseau baptisé *kikiê* (« *o quê que é ?* » / « qu'est-ce qui se passe ? ») ; dans le Macaco, le lac Lago Azul est la demeure d'une « mère », et la plage celle du Cobra Grande. Sur la pointe do Jutaí, qui sépare pendant la saison sèche la partie du lac tournée vers le

[135] Valentin (2001: 55 et suiv.) a collecté dans la région du Salgado les récits des habitants de la Grande Plage. Il montre comment ces discours de négociations de l'espace et de la co-résidence permettent de construire l'environnement et l'espace dans lequel les populations côtières évoluent.

Mangal de celle tournée vers le Sepetú, vit la « fiancée enchantée ». Un navire apparaît sur la pointe du Navio, à l'entrée du lac ; la pointe du Galo et les « îles » du Sepetú et du Tatu sont également considérées comme des *encantes*.

Dans chaque récit, les *encantes* sont localisés dans des points saillants. Leur analyse permet de penser qu'ils balisent le territoire des fratries-résidentielles et mettent en valeur les espaces du territoire les plus importants pour les activités économiques et la reproduction du groupe (notamment l'approvisionnement en eau douce et les lieux où viennent se nourrir les animaux) : les sources, les ruisseaux, un lac où se trouve une végétation dont se nourrissent les poissons, une palmeraie, etc. En général, les *encantes* m'ont été indiqués par un membre de la fratrie-résidentielle sur le territoire de laquelle il est situé. Ils sont « découverts » suite à une rencontre entre un autochtone et un être enchanté. Ces histoires se transmettent au sein du groupe résidentiel et mettent en scène des habitants du lieu. D'autres *encantes*, connus de façon plus large, signalent l'espace villageois : l'entrée du lac, les lacs formés par les méandres de la rivière et les ruisseaux formateurs autour desquels sont répartis les territoires des groupes résidentiels locaux, les « îles », les criques et les pointes. Ces lieux enchantés m'ont été indiqués à plusieurs reprises par plusieurs villageois issus de fratries-résidentielles différentes.

Les *encantes* sont localisés sur des cours d'eau, notamment leur source, les embranchements et les rétentions (lacs, mares, *igapós*[136]). Ils se trouvent aussi sur les « pointes » et les « criques » ainsi que sur les irrégularités géographiques comme un monticule (« îles », « *serra* ») ou une végétation aquatique particulière (par exemple le Sepetú qui n'est jamais immergé). Ces lieux sont écologiquement pertinents car ils abritent des ressources naturelles indispensables à la survie des habitants des lieux. Ainsi, les criques qui correspondent au point de rencontre d'un ruisseau formateur avec le lac où parfois s'est formée une végétation d'*igapó*, abritent des palmeraies (palmiers *açaí*, *buruti*, *bacaba*) dont la consommation des fruits est importante dans la diète alimentaire locale, ainsi que d'autres arbres fruitiers non-comestibles qui attirent poissons et animaux sauvages. Les caps ou « pointes » sont des lieux intéressants à habiter car ils sont à mi-chemin entre la terre ferme et le milieu aquatique. Lors de l'étiage, les habitants des pointes ont l'habitude de construire des *tapirizinhos* sur la bande de sable qui apparaît. Ces étendues de plage « ferment » alors le lac d'Arimum, l'isolant de la rivière Arapiuns et créant plusieurs petits lacs en son sein (lac du

[136] Mangroves d'eau douce.

Sepetú, lac du São João, lac du Mangal). La pêche est plus fructueuse car les poissons ne peuvent plus s'échapper. Si elle a été bonne, les familles organisent des *piracaias* : elles se réunissent à la nuit tombée et cuisent le butin de la journée sur un foyer improvisé, moment privilégié où sont racontées histoires et anecdotes du temps passé.

De manière générale, les *encantes* sont des lieux où le gibier est plus abondant et dont l'emplacement est stratégique pour localiser son habitation. Au-delà de ce constat, les lieux où se trouvent les *encantes* ont une résonnance singulière dans d'autres champs de la vie quotidienne des riverains. Ce sont des lieux bons à penser et à partir desquels est élaboré un ensemble de traits symboliques des toponymes et des histoires fondatrices.

La formation de la toponymie locale

Une partie de la toponymie locale fait directement référence à des histoires de rencontre avec des êtres enchantés. Il s'agit de noms de communautés et de noms de pointes. Ainsi, les communautés Arimum et Anã (bas-Arapiuns) doivent leur nom à l'entité enchantée qui habitait la pointe où ont été fondés les villages, dans les années 1970.

> « Ma grand-mère racontait que Boi-anã était un *encantado* qui habitait sur cette pierre. C'est pour cela qu'il ont mis le nom Anã [à la communauté] ».
>
> Homme marié, 56 ans, né à Anã.

Dans les deux cas, aucune histoire particulière n'est élaborée et il existe d'autres versions sur l'origine du toponyme. Par exemple, un document officiel produit par l'association villageoise d'Arimum l'associe à la présence massive d'une courge cultivée localement, le *jerimú* (chap. 3). Ailleurs, l'histoire peut être plus élaborée, comme à Parauá (bas-Tapajós), où la toponymie fait référence à un épisode relatant l'enchantement (la transformation d'humains en *encantados*) d'une famille de primo-habitants (Medaets, communication personnelle). De manière générale, de nombreux noms de villages évoquent une histoire d'être enchanté. Certaines, comme la communauté Lago do Viado (lac du cerf [enchanté]) ont préféré changer de nom lors de la fondation des communautés dans les années 1970. Le lieu-dit Lago do Viado a ainsi été rebaptisé « communauté » du Lago central (Lac central), une appellation plus neutre, à la connotation moins « profane » ou « arriérée ». On peut dire que les lieux portant des appellations dérivées d'histoires d'êtres enchantés ont une toponymie antérieure au processus de communautarisation entamé par les commerçants et l'Eglise dans les années 1960-70 (chap. 3). Il s'agit de territoires, si ce n'est habités, du moins dominés depuis des temps anciens. Les lieux-dits portant des noms d'êtres enchantés sont nombreux. Chaque

fratrie-résidentielle nomme les points saillants de son territoire en fonction d'anecdotes vécues et transmises oralement. A Arimum, sur la pointe du *Galo* (coq [enchanté]), « autrefois on entendait un coq qui chantait et des conversations »; sur la pointe du *Navio* (navire [enchanté]), on apercevait « un navire rempli de lumières ».

Notons que certains toponymes liés à des êtres enchantés ou des *encantes* n'ont pas de signification connue et toutes les spéculations sont possibles. C'est le cas d'Arimum (nom de la pointe où fut fondé le village), d'Anã (idem), de Sepetú (nom d'une touffe de végétation proche d'une crique-*cabeceira* dont on dit qu'elle est un *encante*), de Toronó (nom d'une pointe au large de l'Arapiuns, dont on dit que c'est le lieu où le guérisseur Merandolino s'est enchanté). Ces noms sont issus d'une langue indigène vernaculaire inconnue.

La formation paysagère atypique : des « îles venues en marchant »

Les récits des habitants d'Arimum font état d'« îles venues en marchant » pour parler de la présence de certaines irrégularités géographiques connexes au milieu aquatique, comme des monticules au milieu d'un banc de sable inondable (d'une pointe). Lors de la saison des pluies, la pointe de sable est immergée et le monticule se retrouve entouré d'eau, à la façon d'une île. L'île du tatou (*ilha do tatu*) également désignée comme la « pointe » du tatou (*ponta do tatu*) est exemplaire. La forme de tatou qu'elle présente de loin est à l'origine du toponyme (**Figure 47**).

Le Lago Azul, située à la base de la pointe du Macaco, est un petit lac formé par les eaux de l'Arapiuns et de ruisseaux formateurs, qui « se ferme » à la saison sèche (**Figure 44**). Il est également décrit comme le résultat de la rencontre de deux îles fluctuantes. Autrefois, ce lac était « riche en poisson et il y avait beaucoup de tortues *tracajás* ». En amont du lac, il y a :

> « un trou qui fait des remous depuis le fond, comme si l'eau bouillait. Un *bicho* y habite, un anaconda, un Cobra Grande. C'est peut-être la mère du ruisseau du lac, dans la crique. Si on la tue, le ruisseau et le lac s'assècheront. Avant, on entendait des chants la nuit, des bruits de fête. Autrefois, on les entendait davantage. Aujourd'hui, on ne les entend plus ou presque, parce qu'il y a beaucoup de gens. Dans ce lac, les poissons disparaissent. Ils doivent sûrement s'enfuir par un trou du Cobra Grande ».

Figure 47: L'île du Tatou à Arimum

Île du Tatou en juin 2011, crue maximale (photo de l'auteur)

Île du Tatou en août 2012, début de l'étiage, les « pointes » apparaissent (photo de l'auteur)

Île du Tatou en octobre 2011, saison sèche (photo de l'auteur)

Île du Tatou en décembre 2011, maximum de la saison sèche (photo de l'auteur)

Le Sepetú est une autre de ces îles « mobiles ». Il s'agit d'une touffe de végétation circulaire d'une dizaine de mètres de diamètre qui a la particularité de n'être jamais immergée (**Figure 48**). Au fur et à mesure que l'eau monte, la végétation s'allonge et dépasse toujours de l'eau, même lors des années de grandes crues, comme ce fut le cas en juin 2012. Lorsque l'eau de retire, le sol sablonneux où se trouve la végétation reste un peu marécageux. La fille de mes hôtes (30 ans) me raconta un jour qu'un de ses frères s'était amusé à tester la praticabilité de cette forêt miniature, en tâtant le sol avec un grand bâton. A un moment, le bâton s'enfonça si profondément qu'il le perdit sans même avoir touché le fond. Depuis, ils suspectaient qu'il s'agissait d'un « trou », d'une des portes d'accès à la cité enchanté.

Figure 48: Le Sepetú, une « île venue en marchant »

Île du Sepetú en juin 2012, au plus fort de la crue (photo de l'auteur)

Île du Sepetú en décembre 2011, à la fin de la saison sèche (photo de l'auteur)

Île du Sepetú en octobre 2011, saison sèche (photo de l'auteur)

Sur ces îles « qui marchent », on trouve du *caranã* (palmier aux fruits comestibles) et des troncs d'arbre. Il s'agit de lieux de profusion (« *era farto* ») : « il y avait des poissons *pirarucu* (*Arapaima Gigas*)[137], des lamantins, des tortues, des poissons *tambaquis* (*Colossoma macropomum*) de grande taille ». Les narrateurs insistent sur l'abondance d'autrefois – au temps où ces îles marchaient – en disant qu'« on mangeait par gourmandise. [Le poisson] était très gros et délicieux », en comparaison de la frugalité des temps présents, « depuis que tout a changé », « depuis qu'il y a beaucoup de gens », que la population locale s'est installée et s'est accrue.

Lorsque les habitants d'Arimum disent que « les îles marchent », il me semble qu'ils ne prêtent pas de force agentive à l'île en tant que telle. En revanche, ils suggèrent que ces îles particulières sont les demeures des entités subaquatiques. Ce sont des *encantes*. Si elles sont « venues en marchant », c'est parce que des êtres enchantés ont souhaité modifier l'emplacement de leur habitat, pour s'installer dans un endroit où il faisait bon vivre (silencieux, abondant), ce qui est, d'après les récits, assez fréquent. Avec l'arrivée massive des humains, le bruit et les infractions aux règles des « mères » des *encantes*[138], les entités sont parties. Avec leur départ, le paysage se trouve modifié. C'est ainsi que sur la plage du Macaco, à l'endroit où vivait le Cobra Grande, dont la présence était indiquée par un « soupir » (un indice auditif d'eau qui coule et visuel d'ondulation du sable), le « trou » s'est fermé : l'île ne s'est plus jamais promenée[139]. C'était l'endroit par lequel le Cobra Grande sortait pour aller du Lago Azul à l'Arapiuns. Ce lieu n'est plus une porte d'entrée, ni même un *encante*.

Les « trous », qu'ils soient « de Boto » (dauphin enchanté) ou « de Cobra Grande », sont des endroits très précis d'une rivière, ruisseau ou lac dont la spécificité est d'être très profonds. La profondeur est associée au fait qu'ils ne sont jamais vides, même au plus fort de la saison sèche et/ou qu'on n'en connaît pas le fond. Ces trous-portes d'entrée de la cité enchantée sont également perceptibles par les remous inexplicables qui s'en échappent et l'abondance de poissons et autres animaux aquatiques. On sait ainsi qu'il y a deux « trous de Boto » à Lago da Praia, l'un sur la pointe du *Toronó*, l'autre sur la pointe de *Pedras* (aux rochers) ; à Arimum, il y a un « trou de Cobra Grande » dans le Lago Azul, un autre dans l'île

[137] Plus gros poisson d'eau douce d'Amérique du Sud pouvant attendre 3 mètres de long et 300 kilos.
[138] L'utilisation de la technique des bombes pour pêcher écologiquement dévastatrice est prise en exemple.
[139] Valentin (2001) propose une théorie similaire au sujet de la disparition d'une plage emportée par la mer.

du Sepetú, etc. Dans le Tapajós, les riverains[140] attribuent la formation des petits cours d'eau au Cobra Grande : les grands serpents aquatiques comme l'anaconda naissent et grandissent sur terre avant de rejoindre le milieu aquatique. Une partie de ces anacondas, les Cobras Grandes, auraient une taille si démesurée qu'ils arrachent la terre sur leur passage lorsqu'ils rejoignent la rivière, creusant ainsi le lit des ruisseaux (et des « trous » formant les portes de la cité enchantée). La formation paysagère est donc liée à la trajectoire migratoire et à la présence des êtres enchantés et des « mères », mais également à la présence des humains et à leur action sur l'environnement.

Les trajectoires spatiales des êtres enchantés sont, comme le montrent les récits, directement corrélées à la présence des humains et à leur mode d'action sur le milieu. Les histoires retracent ainsi une histoire non officielle du peuplement régional. On sait par exemple, qu'avant la fratrie-résidentielle de Maria Eduarda, résidait, dans la région du Sepetú, au lieu-dit *baixa da égua* (plaine de la jument), une fratrie. Ces individus sont absents des récits généalogiques des habitants actuels. En revanche, les récits ainsi que la présence de vieux caoutchoutiers suggèrent un peuplement antérieur. De la même façon, les histoires sur le Lago Azul font référence dans un passé lointain à un peuplement épars mais effectif (en témoigne la transmission des anecdotes sur les manifestations sonores des *encantados*) et dans un passé plus récent à l'arrivée progressive de nouveaux habitants et à la formation de la communauté d'Arimum, un habitat groupé et donc plus nombreux et bruyant. Cette dernière étape, caractérisée par une pression démographique importante, l'introduction de méthodes de pêches prédatrices (utilisation de la pêche à la bombe) et des conflits fonciers, est corrélée au départ de certaines des « mères » et à une raréfaction des ressources naturelles.

Les îles et les passages sont mobiles car leurs habitants vont et viennent (un peu comme les riverains). Les « trous d'eau » d'où s'échappent des remous « s'ouvrent » et « se ferment » en fonction de la présence ou non d'une « mère » ; les îles vagabondes fluctuent au gré des envies de leurs habitants subaquatiques. Ces récits font écho aux transformations saisonnières drastiques du paysage, dictées par la crue et l'étiage, ainsi qu'à une certaine évanescence du paysage qui se présente sous un nouvel aspect chaque année, au gré du charriage généré par la rivière et aboutissant à des effets d'érosion (les *terras caídas*) et de construction de nouvelles terres par amalgame de sédiments et de matières végétales.

[140] Galvão (1955) a recueilli des récits similaires dans le bas-Amazone; Slater (1994: 133) dans la région de Parintins; Teixeira, en 2006, chez les riverains « rémanents de *quilombos* » de la rivière Erepecurú (Trombetas).

La perception de l'environnement dans ses multiples dimensions – spatiale (localisation précise des lieux), écologique (lieux d'abondance), symbolique (toponymie, passage entre deux mondes) et sociale (relations humains/êtres enchantés) – participe à la construction d'un *ethos* paysager fortement prononcé chez les populations de l'Arapiuns. Outre une connaissance écologique pointue de leur milieu, ils expriment un lien affectif très fort avec celui-ci en insistant d'une part sur l'aspect social de leur interaction avec les lieux – ce que nous allons explorer maintenant – et d'autre part en inscrivant ces récits dans des trajectoires de vie individuelles.

5.3 Les interactions sociales entre les humains et les êtres enchantés

Si à certains lieux sont associés des *encantes*, c'est à travers la relation sociale tissée entre les habitants des profondeurs et les humains que prend sens la relation écologique et paysagère des hommes à leur environnement. Les récits ne se limitent pas tous à narrer une vision, au contraire, ils décrivent des interactions sociales entre *co-résidents*. Celles-ci explorent différents thèmes, comme la séduction, la commensalité, le rapt de jeunes enfants, la gestation de *bichos* par des humains, la réalisation de pactes, c'est-à-dire différentes modalités de l'*échange* sous la forme d'enchantements en contrepartie de l'exploitation raisonnée des ressources naturelles et de la formation de guérisseurs, c'est-à-dire différentes manières de s'assurer survie et reproduction. Les interactions entre humains et êtres enchantés résident en des tractations et des échanges de services, de nourriture, et de personnes.

Je montrerai que ces interactions sont pensées comme asymétriques, en faveur des êtres enchantés, lesquels ont à leur avantage un pouvoir de transformation et le statut de maîtres des lieux. Ainsi, dans toutes les histoires, les humains sont leurrés ou séduits par l'apparence humaine dans laquelle se donnent à voir les *encantados*. Les interactions se situent alors dans le « champ de communication illusoire » tel que Taylor (1993 : 434) l'a décrit et analysé. Dupés par l'apparence humanoïde séduisante (blond, etc.) de leur interlocuteur, les humains s'engagent dans des relations sexuelles, de commensalité, de communication qui, une fois consommées, provoquent une métamorphose irrémédiable (et non souhaitée) de leur condition humaine à celle d'*encantados*. Il s'agit d'un processus d'enchantement dont on trouve de nombreux récits dans les travaux sur les populations rurales d'Amazonie (Faulhaber, 1998 ; Valentin, 2001).

Je souhaite démontrer qu'il existe un accord tacite, qui découle de leur co-résidence, entre les humains et les êtres enchantés. Ces derniers ponctionnent de nouvelles recrues chez

les humains pour produire des congénères (alliés, parents). A l'inverse, les humains font valoir un droit de résidence chez les *donos*, consomment du gibier et des végétaux (progéniture symbolique des « mères »). Néanmoins, il s'agira de s'interroger sur le rapport de force qu'implique cet échange et d'en vérifier la symétrie.

Créer des alliés : enchantement d'humains par séduction et commensalité

Certains riverains affirment avoir été invités par un *encantado* à aller visiter la « cité enchantée » (en ville aussi ; cf. Boyer, 1993). Tous les récits concordent sur le fait qu'elle est très belle, « brillante » ou « totalement en or ». Lors de leur visite, on leur a proposé avec insistance de la nourriture qu'il était impératif de refuser pour ne pas se métamorphoser. C'est l'acte de manger avec l'autre la nourriture de l'autre – c'est-à-dire la commensalité – qui est à l'origine de la métamorphose, de l'enchantement (des exemples sont cités dans Faulhaber, 1998). Cette idée peut être étendue à l'acte sexuel. On devient ce que l'on consomme dans les deux sens du terme. Copuler avec un *encantado* ou manger de la nourriture d'*encantado* provoque sa propre métamorphose en *encantado*[141].

Ceci étant posé, il convient de voir que les *encantados* cherchent à attirer les humains en les séduisant. Si l'enchantement réussit, l'humain se transforme en affin. Dès lors, on peut penser que l'enchantement des humains adultes est une manière, pour les *encantados* de créer des alliés[142]. L'histoire racontée par un habitant d'Arará, un lac localisé dans le périmètre de l'*aldeia* Caruci (bas-Arapiuns) navigue entre ces thèmes :

> « J'ai eu une aventure avec une Enchantée, une jeune fille très belle, qui s'appelait Merea. Lorsque je suis arrivé dans la région d'Arará pour y vivre [lieu de résidence actuel du narrateur, dans le périmètre de l'*aldeia* Caruci], un jour j'ai vu un rocher sortir de l'eau, bien ici devant, dans la grande rivière [Arapiuns]. Sur la pierre, il y avait une femme superbe avec de longs cheveux qui lui tombaient jusqu'aux pieds. C'était une sirène enchantée. Elle est tombée amoureuse de moi et a commencé à m'accompagner, tous les jours. Si j'allais pêcher, elle nageait à côté de ma barque. Elle prenait alors la forme d'une sirène, avec une queue de lamantin. Elle me suivait aussi sur la terre ferme, sous une forme humaine. A l'époque, j'avais déjà une femme qui habitait avec moi ici. Toutes les nuits elle tombait du lit. C'était la sirène qui la poussait parce qu'elle était jalouse ! Et la nuit aussi, elle m'accompagnait en rêve. Après, elle a voulu qu'on se marie. Elle m'a expliqué comment je devais m'y

[141] Il existe, en Amazonie, de nombreux exemples dans la mythologie amérindienne de ce rapport entre condition (ontologique) et commensalité, voir par exemple le mythe de l'Inca rapporté par Lagrou (2006) pour les Cashinaua, où cette relation saute aux yeux.
[142] Il en est de même pour les Caboclos-entités des cultes de possession à Belém (Boyer, 1993).

prendre : je devais l'attendre dans la rivière, une nuit de pleine lune, avec un gros sac de sel dans la main. Elle sortirait de l'eau sous la forme d'un Cobra Grande, avec la gueule ouverte, pour me manger. Il fallait que je jette le sac de sel dans la gueule du serpent et elle redeviendrait humaine. Elle serait désenchantée. Nous pourrions alors habiter ensemble sur terre, dans sa maison. Tu sais, je suis déjà allé là-bas, dans le monde enchanté. La sirène m'a invité une fois dans sa maison. Sauf qu'elle m'a prévenu que je ne pouvais pas manger la nourriture qui me serait offerte. Sa sœur était malicieuse et tenterait de me faire manger par tous les moyens. Je devais refuser ou je ne pourrais plus jamais revenir sur terre, je resterais comme mort là-bas. La sœur a tenté plusieurs fois de me faire manger, y compris de force, elle m'a attrapé par le cou. Mais rien n'y a fait. J'ai refusé. Dans les profondeurs, il y avait plein de serpents et d'autres animaux. Par exemple, le tabouret où l'on s'assoit, c'était un serpent. La maison de la sirène était très belle. Elle a dit que, si elle se désenchantait, sa maison remonterait à la surface. Le jour est arrivé mais je n'ai pas eu le courage d'affronter le serpent. On ne s'est pas marié. Après, je me suis séparé de ma femme et je suis parti travailler dans les mines d'or, à Itaituba. Là-bas j'ai continué à la voir, toutes les nuits, en songe. Ces rêves étaient si réels que j'avais l'impression de ne pas dormir. Et puis la sirène m'a dit qu'elle ne voulait plus m'épouser. Elle avait rencontré un jeune homme dans la cité enchantée. Elle avait eu un enfant[143]. Ces rêves me fatiguaient beaucoup. J'avais la tête pleine et je cogitais toute la journée. Je suis allé voir un guérisseur à Itaituba pour qu'il m'enlève ces visions. Depuis, je ne l'ai plus jamais revue. Mais je sais qu'elle habite sous le rocher, ici, au large d'Arará ».

Homme marié, la cinquantaine
Fratrie-résidentielle d'Arará, *aldeia* Caruci.

Dans ce récit, on retrouve le thème de la séduction d'un humain par une sirène. Celle-ci possède son *encante* sous un rocher au large d'Arará, lieu où réside le narrateur et qu'il a reçu en héritage de sa mère. La sirène « tombe amoureuse » du jeune homme et le harcèle nuit et jour, ainsi que son épouse qu'elle fait « tomber du lit ». Elle l'invite à visiter sa demeure enchantée en lui disant toutefois que, s'il accepte la nourriture, il s'enchantera à son tour et ne pourra plus retourner sur terre. Intervient la sœur de la sirène qui rivalise d'habileté pour tenter de le faire manger, sans succès. L'idée de la rivalité entre les sœurs pour le conjoint est perceptible, de même que leur alliance tacite pour tenter d'enchanter le narrateur. Suite à cet échec, Merea lui propose non plus qu'il s'enchante, mais qu'il la désenchante. Ce processus est un rituel risqué (il doit affronter la sirène sous la forme du Cobra Grande) où l'enjeu consiste à ne pas être mangé. Une fois de plus, la stratégie de la sirène échoue. La recherche d'un conjoint par la sirène (et par sa sœur) semble renforcer l'idée selon laquelle les

[143] Notons que c'est le seul récit entendu où apparaît l'idée d'enfantement par une femme enchantés.

encantados ont besoin de ponctionner des humains pour permettre la reproduction de leur société, grâce à l'incorporation d'alliés ; l'autre solution étant le rituel de désenchantement. Le narrateur se sépare de son épouse et décide de quitter les lieux. Il part travailler dans les mines d'or d'Itaituba (dans le moyen Tapajós) mais la sirène le poursuit en songe (notons que son départ d'Arará l'a déjà délivré de la présence de la sirène enchanté pendant la journée). Finalement, un guérisseur le soigne de ses visions, ce qui permet son retour à Arará, où il vit jusqu'à aujourd'hui, avec une autre femme. La sirène enchantée s'est trouvé un autre mari dans la cité enchantée (un autre humain pris au piège de la commensalité ?). On voit bien que toute l'histoire est déclenchée à partir du moment où le protagoniste va vivre avec sa femme à Arará, c'est-à-dire à partir de la fission et de l'établissement de son groupe domestique au sein du territoire de la fratrie-résidentielle.

Créer des parents : rapts et enchantements d'enfants

Si les récits de visites de la cité enchantée concernent surtout les adultes (qui en sont revenus), de nombreux – si ce n'est la plupart – cas d'enchantements concernent des enfants. D'une part, les *encantados* viennent enlever de jeunes enfants, comme des bébés sans défense; d'autre part, ils attirent des enfants vers « le fond » alors qu'ils jouent dans l'eau de la rivière[144] ou ils leur envoient une pathologie comme le vol d'ombre (*assombração*)[145] ou un projectile pathogène alors qu'ils traversent un cours d'eau. Les pathologies de *bichos* sont facilement soignées par un guérisseur. En revanche, les disparitions d'enfants sont souvent sans issue. De nombreux *encantes* sont habités par des enfants, comme c'est le cas du ruisseau *kikiê* où une fillette a été enchantée. Dans son étude de communautés rurales de la rivière Trombetas, dans la même aire régionale, Félix (2001: 80) relève également que les enfants sont censés être « très fréquemment enchantés ».

De la même façon que la sirène est « tombée amoureuse » du protagoniste du récit précédent, les êtres enchantés peuvent « s'enticher » (*se agradar*) d'un jeune enfant. L'envoi d'une pathologie ou son enlèvement permet sa métamorphose pour en faire un parent, en créant un lien de filiation. Dans cette idée, une jeune femme d'Arimum me racontait qu'avant

[144] Un exemple est cité par W. Barroso, un écrivain autodidacte de Vila Curuai (Lago Grande), au sujet d'une petite fille surnommée Pretinha, enchantée à Ilha do Jacaré (« île du caïman ») (Lago Grande), après avoir sauté dans l'eau depuis un rocher : « à l'instant où elle se jeta à l'eau, elle est tombée directement dans la gueule d'un Cobra Grande, qui se prélassait par ici ». Depuis, « à l'aube des jours d'été, certains chasseurs de tortue *tracajá* (*virador de tracajá*) affirment avoir déjà vu une petite Noire maigre qui se lavait juste à côté de la roche d'où la malheureuse petite Noire a disparu pour toujours » (1988 : 49).

[145] Maladie infantile liée au rapt de l'ombre de l'enfant par un *bicho* qui s'en serait entiché alors qu'il traversait le ruisseau.

la naissance de son fils, sa mère – qui est présentée comme médium – avait rêvé d'une femme vêtue de blanc venue lui dire que son petit-fils était aussi son fils à elle. Après la naissance de l'enfant, la mère biologique (la narratrice de l'histoire) entra dans la chambre où le bébé dormait et aperçut la femme en blanc en train de balancer le hamac. Un guérisseur lui conseilla de le surveiller de près car elle pourrait vouloir l'enlever.

Un récit prend place à Garimpo. Un guérisseur se trouvait dans le village (invité pour soigner quelqu'un) et y passa la nuit. La « mère du ruisseau » vint secouer son hamac (*foi bater na rede dele*) pour le réveiller et lui dire qu'elle venait prendre un enfant pour l'enchanter car elle était la « maîtresse » du ruisseau[146] (*Ela disse pra ele que vinha buscar uma criança para encantar porque ela é a dona do igarapé*). Un autre est raconté par une jeune fille célibataire de la fratrie-résidentielle du Sepetú : une femme gardait le bébé de sa sœur pendant l'absence de celle-ci. Une *encantada* prit l'apparence de la mère de l'enfant, passa devant celle qui le surveillait sans éveiller ses soupçons, prit l'enfant du hamac et partit de la maison. Peu de temps après, la mère biologique de l'enfant arriva et demanda à sa sœur où se trouvait son fils. Lorsqu'elles prirent conscience qu'elles avaient été dupées par un être enchanté, elles coururent jusqu'au ruisseau où se trouvait encore l'enfant qui avait « déjà une jambe dans l'eau ».

Dans les cas présentés jusqu'ici (enchantement par séduction et commensalité ; par rapt et envoi de maladies à des enfants) les êtres enchantés semblent se disputer les humains (dans le cas de la rivalité entre sœurs pour l'enchantement d'un humain) et disputer avec les humains leur progéniture (dans le cas de rapts d'enfants) (Félix, 2011).

La gestation de bébés du Boto : reproduction et infanticide

L'interprétation selon laquelle les êtres enchantés ont besoin de la médiation des humains pour se reproduire semble confirmée par les récits sur la gestation, par certaines villageoises, de bébés-dauphins (*botinhos*), des enfants nés des relations sexuelles entre le Boto et une femme. Le Boto est un dauphin d'eau douce rose enchanté qui est réputé prendre

[146] Dans une entrevue réalisée avec le guérisseur Mestre Dada, j'appris que lors de son passage dans le village, un bébé était malade et que les parents étaient déjà en train de construire le cercueil. L'enfant avait un os déboité (*desmitidura*) et l'homme le lui remit en place et lui sauva la vie.

l'apparence d'un beau jeune homme vêtu de blanc avec un chapeau (qui dissimule l'évent sur le haut de son crâne) et séduit les jeunes filles riveraines lors des bals[147].

A Arimum, plusieurs personnes, y compris l'intéressée, m'ont relaté qu'une femme nommée Mariete, institutrice du village aujourd'hui à la retraite, avait accouché deux fois d'un petit du *boto*. A l'époque, c'est *Dona* Cabocla, la sage-femme spécialisée dans les accouchements « difficiles » (nécessitant la présence d'entités), qui avait permis la délivrance de l'enfant. Elle fit alors appeler sa fille pour identifier ce qui venait de naître car elle ne « voyait plus très clair » (sans doute suite à la transe). Selon les dires de la fille en question, « il s'agissait d'un animal qui avait une forme de *botinho*. Il ne bougeait pas, comme s'il était mort ». Les femmes remplirent une bassine d'alcool et immergèrent le *botinho*. Il frétilla jusqu'à décéder et fut enterré. Après la naissance du *botinho*, la femme accoucha d'un enfant mort-né. La narratrice conclut en jetant la faute sur Mariete qui laisserait son linge traîner le long de la rivière alors que les sous-vêtements féminins attirent les *botos*.

La deuxième fois, le *botinho* naquit en même temps qu'une fille, mais celle-ci survécut à l'accouchement. L'enfant sortit en premier puis la mère eut un malaise et *Dona* Cabocla fut appelée à la rescousse : « Cabocla est arrivée avec son *tauari* [cigare rituel du guérisseur, utilisé pour faire des fumigations sur le corps du malade] et elle a dit qu'il y avait autre chose dans son ventre ». Après des fumigations rituelles, le *botinho* sortit et la mère s'évanouit. « La Cabocla a dit qu'il ne fallait pas le tuer ou Mariete allait mourir. Ils l'ont relâché [dans la rivière]. Pendant les 40 jours de réclusion [prescription de la couvade], des poissons morts arrivaient dans le « port » de Mariete. Apparemment c'était le père-*boto* qui lui envoyait. ». Depuis, Mariete est connue comme l' « amante du *boto* ».

La principale intéressée raconte volontiers qu'elle a accouché d'un *botinho* en même temps que de sa fille Raquel : « Le *botinho* a disparu. Il m'appelle depuis la berge, il s'assoit avec moi dans le hamac, me dit ce qui va se passer, si je dois rester ici [à Arimum] ou aller là-bas [à Santarém, où elle possède une deuxième résidence]. Raquel a été persécutée par des personnes du fond. J'ai demandé à ce qu'on l'éloigne d'ici. Elle a le don de savoir ce qui va se passer et elle peut voir ce que la femme a dans le ventre. Elle sait les choses. Elle a 22 ans mais elle ne veut pas devenir guérisseuse (*ela não quer se entregar*) ».

[147] Une littérature abondante est dédiée au Boto. Se reporter par exemple aux travaux de Veríssimo (1887), Azevedo (1946), Walgley (1953), Galvão (1955), Slater (1994), Cravalho (1999), Maués (2008).

En écoutant ces histoires, il apparaît que le boto se reproduit par l'intermédiaire d'une femme. Il la leurre (en prenant l'apparence du mari) pour avoir des relations sexuelles avec elle, puis il menace – par la voix de la sage-femme médium – de la tuer si on ne lui rend pas son fils. Par ailleurs, ces récits peuvent être rapprochés de pratiques locales d'infanticide pouvant accompagner la naissance de jumeaux. En effet, les *botinhos* mentionnés viennent toujours en compagnie d'un bébé humain (mort-né dans le premier cas ; une fille, Raquel, dans le second). Galvão (1955 : 70) et Wagley (1953 : 235) relatent la même anecdote sur les enfants de boto que l'on jette dans la rivière dès leur naissance afin d'éviter le courroux du père. Cependant, seul Wagley, dans une note de bas de page, utilise le terme d' « infanticide » pour parler de cette pratique[148].

Un autre aspect réside dans la médiumnité du jumeau du *botinho*. La mère, Mariete, dit que sa fille Raquel est née avec le don de voyance et qu'elle est destinée à devenir guérisseuse, ce que refuse l'intéressée. Zeneida Lima (1993: 53-60), une guérisseuse très connue de Soure (île de Marajó), affirme également être née avec une « chose jumelle », « une forme ronde, totalement enveloppée par la poche de liquide amniotique et qui avait des yeux, un nez, une bouche et tous les organes » (p.54), c'est-à-dire un enfant malformé qui est mort après quelques minutes. Ceci serait, selon la guérisseuse, le signe de sa destinée médiumnique. Une autre fille de *Dona* Cabocla, actuellement sage-femme à Arimum, semble confirmer cette idée. Selon elle, ce ne signifierait pas qu'un *botinho* est né avec Raquel, mais plutôt qu'elle est médium de naissance.

Dès lors, si la gémellité est un signe du don de médiumnité et que la « chose jumelle » - sous la forme d'un *botinho* – est vouée à être remise à l'eau auprès du père-Boto, cela signifie que les *encantados* mis au monde par des femmes ont un jumeau humain ayant vocation à devenir guérisseur, donc à interagir rituellement avec les êtres enchantés. Et il me semble que cette idée peut être élargie à d'autres espèces que le seul dauphin. En effet, un guérisseur de Curuá (bas-Amazone) m'a un jour raconté qu'il avait participé à l'accouchement d'une petite sirène. La mère était tombée enceinte après avoir traversé un ruisseau et avoir été regardée par un *bicho*. De la même façon, on m'a raconté qu'une femme de Lago da Praia avait accouché de bébés-raies. On peut concevoir cela comme une contrepartie (un nouvel *encantado* contre un nouveau guérisseur), de la même façon que l'enfant mort-né de Mariete peut être corrélé avec la noyade du *botinho*.

[148] Slater (1994 : 99) affirme que les petits du boto sont presque toujours des enfants nés malformés qui meurent peu après leur naissance.

L'ensemble des récits analysés jusqu'ici mettent en scène des interactions liés à la reproduction physique des êtres enchantés, par enchantement d'affins, par enchantement et rapt d'enfants, par gestation *in utero* après un acte sexuel entre un être enchanté et une femme. Les exemples qui suivent suggèrent que des contrats peuvent être passés entre certains êtres enchantés et les humains de façon à ce que ces derniers aient accès à des ressources naturelles en abondance et puissent, eux aussi, se reproduire.

De la cachaça contre des poissons : contrats entre pêcheurs et botos

L'idée selon laquelle les humains peuvent conclure des accords avec les êtres enchantés est assez communément répandue dans l'Arapiuns. Le plus fréquemment, il s'agit de pêcheurs qui ont passé un contrat avec le boto. En contrepartie d'offrandes, le dauphin rabat le poisson vers les filets des pêcheurs, leur assurant une pêche fructueuse : « Autrefois, ils faisaient des offrandes dans les trous d'eau avant de pêcher. Ils donnaient du *taruba* [bière de manioc], du *tauari* [cigare rituel] ». D'après un jeune guérisseur d'une communauté du Lago Grande, « il y a quatre botos enchantés dans la région. Et ceux qui ne paient pas leurs promesses sont punis (*judiados*) ». A Lago da Praia, il y a déjà eu plusieurs décès – tous étaient des jeunes hommes – liés à « l'action du boto ». Celui-ci aurait fait chavirer les barques des jeunes gens alors qu'ils étaient en état d'ébriété et incapables de nager jusqu'à la rive. La jeune veuve de l'un d'entre eux, noyé au début de l'année 2011, me disait qu'il devait s'agir d'un méfait du boto.

D'autres êtres enchantés peuvent nouer des pactes avec les humains. Dans un de ses récits, le chasseur Zé Gato établit un accord avec la curupira, « mère de la forêt ». Il s'engage à ne pas tuer plus de cent cerfs et il trouvera ce gibier en abondance. Le jour où l'homme tue le 101è cerf, la curupira se venge et lui envoie une maladie[149]. Des anecdotes similaires sont rapportées par Smith (1983 : 15). Ainsi, la « mère de la *seringa* », pour éviter que le collecteur de latex ne saigne trop ses enfants-arbres, lui propose de lui remettre directement le latex contre son silence, lui épargnant de cette façon le dur labeur de la saignée. Le jour de la remise de sa production au patron, il annule sa dette et achète, pour fêter cela, une bouteille d'alcool de canne. Dans son ébriété, il révèle son secret et le pacte est immédiatement rompu. L'homme est alors contraint de retrouver la dure routine de l'*aviamento* (chap. 3).

*

[149] Slater (1994 : 139) rapporte des pactes similaires appelés « *pauta* » réalisés entre un chasseur et la Curupira. Ces accords stipulent que l'individu ne pourra tuer qu'une espèce déterminée d'animal en abondance.

Les histoires d'enchantement utilisent les thèmes de la commensalité, de la rivalité amoureuse, de la formation de parenté et d'alliance, de la gémellité, pour décrire un ensemble d'actions visant à permettre la reproduction des *encantados* par ponction chez les humains. A l'inverse certains récits, moins nombreux, font référence à des contrats scellés entre les *encantados* et les humains, souvent des hommes (pêcheur, chasseur, collecteur de latex). Ces contrats concernent l'acquisition en abondance de produits d'extraction comme le gibier, le poisson et le latex et qui concernent des produits issus des activités économiques principales des populations rurales. De leur réussite dépendra l'apport en aliments suffisant pour la survie de la famille riveraine. Dès lors, il me paraît possible de définir le mode d'interaction entre les humains et les *encantados* comme un échange de ressources vitales permettant la reproduction de chacune de ces sociétés. Les *encantados* ponctionneraient des enfants chez les humains et ceux-ci consommeraient le gibier et les produits d'extraction qui seraient pensés comme la progéniture symbolique des « mères ». Les habitants d'Arimum et Garimpo auraient donc passé un contrat de permanence sur les terres qu'ils occupent. Dès lors, la connaissance, la possession et la transmission de ces histoires pourraient conférer une certaine légitimité à l'occupation de leur terrain aux habitants qui ont entretenu une relation privilégiée avec un *encantado* et qui continuent à résider dans ce lieu. Reste à savoir si cette relation d'échange est symétrique. J'aurais tendance à dire que non, puisque finalement, les « propriétaires véritables des lieux » restent les êtres enchantés. Ces derniers conservent un pouvoir de maîtrise supérieur et le rappellent régulièrement à leurs co-résidents, notamment à travers les pathologies qu'ils leurs envoient. Mais ce sont surtout les « mères » et leur possible abandon du lieu qui sont le plus à craindre par les hommes. En effet, nous avons vu plus haut que le départ d'une « mère » s'accompagne de l'annihilation du lieu. C'est la fin de l'abondance et parfois l'endroit même disparaît, entraînant le départ forcé de ses habitants. De tels évènements sont narrés par Valentin (2001) : il parle de la Grande Plage d'une communauté du Salgado, engloutie par les flots ; et par Slater (1994 : 248) qui raconte que, dans la zone rurale de Parintins, la plage où était localisée la communauté a disparu en même temps que tous les poissons du lac, décrivant ce phénomène comme le courroux de la « mère », après que les habitants ont cessé d'y croire. Dans les deux cas, le départ de l'entité protectrice du lieu provoque celle de ses habitants humains, ce qui démontre que leur position de maîtres des lieux est toute relative, comparée à celle des êtres enchantés.

5.4 Les *encantes* : une forme d'attachement au lieu

Entre les villages Caruci et Lago da Praia, il existe un cap qui, lors de la saison sèche, s'allonge en une pointe de sable longue de plusieurs centaines de mètres. C'est la pointe du Toronó, où Rosiene Balboa – l'une des fondatrices du lieu – s'était installée suite à un conflit territorial avec son voisin, le colonel Imbiriba (chap. 4). Aujourd'hui, la pointe du Toronó est dominée par la fratrie-résidentielle Balboa. Ce cap est un passage obligé pour l'ensemble des bateaux de ligne qui desservent l'Arapiuns. D'ailleurs, c'est une des haltes où sont déposés des passagers. Nombreuses sont les anecdotes colportées par des voyageurs ayant assisté là-bas à des manifestations attribuées à des non-humains. Le lieu est très profond, c'est un « trou » d'où sortent parfois des « remous » de grande ampleur. Les habitants du Toronó affirment avoir été témoins d'apparitions fantasmagoriques, sous la forme de « *misuras* »[150] ou de « *marmotas* »[151]. En effet, la pointe du Toronó est un *encante*, c'est le lieu où s'est enchanté le *pajé sacaca* Merandolino[152]. On y voit des revenants car ce lieu est sa demeure post-mortem et c'est la raison pour laquelle le cap est également surnommé « pointe de Meroca » (diminutif de Merandolino), pour ne pas prononcer son nom, ce qui attire ces apparitions.

Les *pajés* « *sacacas* » désigne les guérisseurs les plus puissants, capables de se déplacer sous l'eau enroulés dans une peau de serpent, prenant alors l'apparence d'un Cobra Grande. En général, ces individus mènent une double vie et sont « mariés sur terre et dans les profondeurs » (*esses curador dizem que é casado em terra e no fundo*). Merandolino a vécu pendant la première moitié du XXe siècle. Il était du bas-Arapiuns mais avait épousé une femme du Mentai (haut-Arapiuns), où il habitait, à la confluence des deux formateurs, les rivières Maró et Aruã (**Figure 3**). Les riverains de l'Arapiuns racontent qu'à son décès, le guérisseur demanda à ne pas être enterré mais laissé au bord de la rivière : il s'enchanterait en Cobra Grande et irait vivre avec sa famille subaquatique dans la cité enchantée (où il possédait une deuxième épouse). Les villageois de Lago da Praia se sont récemment approprié cette histoire connue dans l'ensemble de l'Arapiuns à l'occasion des revendications identitaires, comme un emblème de leur indianité (Bolaños, 2008: 43)[153]. C'est également en

[150] Englobe l'ensemble des apparitions non-humaines: revenants, esprits, êtres alternes, *encantados*, etc.
[151] Terme utilisé plus spécifiquement pour parler de revenants (esprits des morts).
[152] Merandolino (du Mentai) est, pour l'Arapiuns et le Lago Grande, l'équivalent de ce qu'a été Baldoíno de Melo (de Serrinha) pour le Trombetas (O 'Dwyer, 2002 ; Teixeira, 2006 ; Félix, 2011).
[153] Une chanson enregistrée en studio à Santarém développe ce thème. Le cacique de Lago da Praia l'a reprise en en modifiant les paroles et l'a érigée comme la musique sur laquelle, chaque année, lors des fêtes de la Saint Jean, les jeunes Indigènes Jaraqui exécutent une danse en costume traditionnel.

référence à l'enchantement de Merandolino sur la pointe du Toronó que la terre indigène en cours de démarcation a été appelée « T.I. Cobra Grande »[154].

Deux histoires de guérisseurs au sujet du pajé sacaca Merandolino

Mestre Dada, un homme de 38 ans, originaire de São Miguel (Arapiuns) et qui habite actuellement Alter do Chão (bas-Tapajós), m'a raconté sa version de l'histoire de la naissance des enfants de Merandolino. Sa grand-mère était alors sage-femme à São Miguel, spécialisée dans les accouchements « difficiles ». Elle fut appelée pour assister la femme du *pajé* qui attendait des jumeaux. L'accouchement eut lieu une nuit de pleine lune, non pas au Mentai, mais à Cacaual Grande, dans la *várzea* du Lago Grande où le guérisseur possédait une seconde résidence. Les enfants naquirent sous la forme de deux serpents : un garçon, Norato, et une fille, Maria Caninana[155]. Ils sortirent en courant l'un derrière l'autre, et bientôt s'enfuirent de la maison pour gagner la rivière et la cité enchantée, où leur père les rejoignit. Lorsque Mestre Dada eut 12 ans, sa grand-mère lui transmit son don et le jeune garçon devint guérisseur[156]. Aujourd'hui, Merandolino est le chef de ses entités et Norato l'une d'entre elles.

Mestre Santiago, jeune homme dans la trentaine, guérisseur originaire d'Araci (Lago Grande), revient sur cet épisode : « Merandolino était mon oncle. C'était le frère du grand-père de mon père, donc c'était mon oncle ». D'après le jeune homme, Merandolino habitait à l'embouchure de l'Arapiuns, une zone qui incluait l'Arapiuns et le Lago Grande (où se trouvent actuellement les communautés Urucureá, Caruci, Lago da Praia, Arimum, Araci, Pedreira, Vila Socorro), c'est-à-dire dans la « zone-tampon » (chap. 1 et 2). Comme lui, Merandolino était de cette famille des Guimarães, dont les centres de peuplement sont aujourd'hui répartis entre le bas-Arapiuns et le Mentai (haut-Arapiuns) où une partie de la famille aurait fui lors de la guerre de la Cabanagem (chap. 1 et 3). Une ramification traversa l'Arapiuns et s'installa entre Caruci et Araci, deux communautés limitrophes, l'une tournée vers l'Arapiuns, l'autre vers le Lago Grande. Selon Santiago, Norato aurait tué sa sœur Caninana qui était méchante et perturbait les hommes : « Elle n'épargnait personne et faisait des bêtises au bord de la plage ». Norato est l'une des entités avec laquelle il travaille. Il a localisé son *encante* « entre Jurutí et Parintins, dans la Boca do Calderão » (littéralement « dans la gueule du chaudron »), une « entrée » ou « passage » entre l'Etat du Pará et l'Etat de

[154] Faulhaber (1998) développe des exemples similaires sur l'utilisation politique, dans le cadre d'ethnogenèses, de points saillants du territoire où résident des entités subaquatiques.
[155] Du nom d'un serpent jaune et noir particulièrement agressif.
[156] Dada est spécialisé dans la guérison des enfants et des bébés. Il officie également lors des accouchements.

l'Amazonas. Mestre Santiago affirme que son don de guérisseur lui a été transmis par « le sang » de son père et que c'est donc de cet aïeul, Merandolino, qu'il l'a reçu en héritage.

Inscription de ces histoires dans une trame généalogique, historique et spatiale

Ces deux récits, transmis par des guérisseurs locaux, intègrent dans leur trame, le mythe de Cobra Honorato, largement répandu dans toute l'Amazonie. Dans l'histoire originale[157], une jeune indienne tombe enceinte de Bóiuna (c'est-à-dire Cobra Grande, un anaconda enchanté) et met au monde des jumeaux: Honorato (ou Norato) et Maria Caninana. En voyant qu'il s'agissait de serpents, la jeune mère alla consulter un *pajé* indien afin de savoir s'il fallait les tuer ou les relâcher dans la rivière. Celui-ci lui dit que, si elle les tuait, elle mourrait. Elle les relâcha donc dans le Tocantins. Norato était un bon garçon et venait souvent rendre visite à sa mère. En revanche, sa sœur était méchante: elle n'allait jamais la voir, faisait couler les barques, volait les ombres, embêtait les *bichos*, noyait les voyageurs, provoquait des naufrages etc. Son frère la tua pour mettre fin à ses perversités. Puis Honorato, qui aimait beaucoup les fêtes dansantes des humains (auxquelles il se rendait sous l'apparence d'un beau jeune homme, après avoir laissé sa peau de serpent au bord de la rive) chercha à devenir humain. Il fut finalement désenchanté mais les versions divergent sur la forme que prit l'opération (dans certaines, c'est la mère qui s'en charge, dans d'autres c'est un soldat d'Óbidos qui lui crève un œil, etc.).

L'histoire de Merandolino est édifiante puisqu'elle fournit un modèle pour penser le lien étroit et biologique entre les entités subaquatiques et le monde des vivants[158]. Le mythe de Norato est localisé dans l'Arapiuns et le Lago Grande et personnifié par une famille (Merandolino et sa femme) possédant une origine et une descendance connues – les Guimarães. Dans la région de Parintins, Slater remarque le même genre d'emprunt personnifié du mythe : *Seu* João raconte une histoire au sujet du *pajé sacaca* Munju ou Moju, un père dévoré par ses deux enfants-serpents, dont le fils était Cobra Norato (Slater, 1994: 131, 148) ; et sa localisation dans des lieux fréquentés par les narrateurs : pour certains, Norato habite la zone rurale de Parintins et il aurait également laissé des traces sur le sol de la cathédrale de la ville d'Óbidos (Slater, 1994: 115, 156).

[157] http://sitededicas.ne10.uol.com.br/folk_cobra_norato.htm

[158] Maués (1995) et Maués et Villacorta (2001) indiquent que dans la région du littoral du Salgado, le mythe de Cobra Honorato est également actualisé pour expliquer l'origine de cette entité communément invoquée par les *pajés* en contraste avec celle du Roi Sébastien, un autre *encantado* « maître » de l'île enchantée de Maindéua (Algodoal, Pará).

Par ailleurs, il semble que ce soit l'épisode de la gémellité et des *botinhos* (l'infanticide mythique ?) qui se joue ici : les bébés-serpents Norato et Maria Caninana sont relâchés dans la rivière et l'un des jumeaux est tué (la fille). Celui qui finalement gardera forme humaine sur terre (après avoir été désenchanté) deviendra un puissant guérisseur. Dans l'Arapiuns et le bas-Tapajós, tous les guérisseurs « travaillent » avec Norato. Il est personnalisé par des surnoms affectueux comme *Noratinho cantador* (Petit Norato chanteur), *Noratinho safado* (Petit Norato éhonté), *Noratinho tarado* (Petit Norato maniaque [sexuel]), et prend aussi la forme d'un dauphin enchanté[159].

Il y a plus intéressant encore : le mythe est en effet présenté comme étant intégré à des récits de trajectoires personnelles et spirituelles. Ce qui importe n'est pas l'histoire en soi, mais les relations sociales qu'entretiennent les différents protagonistes (Merandolino, la sage-femme, le neveu) avec Cobra Norato. Dans le récit de Mestre Dada, sa grand-mère est la sage-femme. Dès lors, elle est considérée comme la marraine de Norato et Caninana de même qu'elle est la *comadre* de Merandolino. Non seulement Dada est le neveu spirituel des serpents, mais en plus il hérite du don de sa grand-mère, donc de ses entités, dont Merandolino est le chef. Nous avons ici des relations de parenté biologique entre le narrateur et la sage-femme et spirituelle entre le narrateur et Merandolino. Le deuxième guérisseur, Mestre Santiago, se positionne d'emblée comme le neveu de Merandolino. Cette parenté est inscrite dans les trajectoires migratoires de la famille Guimarães, d'origine portugaise (chap. 1). Une branche de la famille du baron de Santarém serait venue s'installer à Vila Franca, localité située stratégiquement entre l'Arapiuns et le Tapajós, à proximité de la *várzea* d'Arapixuna (où se trouve le *Cacaual* Grande).

Ces récits décrivent Merandolino comme un homme de forte stature au teint clair (*um brancão loiro*) possédant une bonne situation financière[160]. En témoignent les récits d'après lesquels il demandait à ses serviteurs de partir en premier à Santarém dans sa barge à voile, en précisant qu'il les rejoindrait en cours de route (à l'époque il fallait presque une semaine depuis le Mentai). Il enfilait alors sa peau de serpent et se rendait par voie aquatique jusqu'à

[159] Slater (1994: 114) relève également que Norato est considéré comme un anaconda et/ou comme un dauphin : « *Although, as the name suggests, the Cobra Norato is an Anaconda, he acts far more like a Dolphin. Often, in fact, storytellers will start out by identifying Norato or Noratinho as a dolphin, then get confused in meadstream when they remember that he was, indeed, a snake* ».

[160] Le lien entre *pajés sacacas* et « grands blonds », qu'ils soient conçus comme descendants de Portugais ou originaires du Ceará, est quelque chose de récurrent dans l'Arapiuns. Ce n'est pas l'objet de cette étude mais ce point reste à creuser dans des investigations futures. Le lieu de l'*encante* de Merandolino, la Ponta do Toronó, est justement situé où se trouvait le « grand commerce » d'un puissant commerçant de Santarém avec lequel Merandolino était ami (ou avec qui il faisait des affaires ?).

la pointe du Toronó (son *encante*) où il les attendait en fumant son *tauari* : « La peau de Cobra Grande, c'est comme une vedette (*uma lancha*) ». Avoir des serviteurs, une barge à voile, dont il est dit qu'il n'en existait que trois dans tout l'Arapiuns, et de réaliser des trajets jusqu'à la ville (sans doute pour vendre des produits) indiquent que Merandolino avait le profil des « grands blonds » de la *várzea*. Un habitant de la pointe du Toronó ayant vécu son enfance entre Anã (bas-Arapiuns) et le Mentai (haut-Arapiuns) de cette famille des Guimarães affirmait l'avoir aperçu alors qu'il n'était encore qu'un enfant : « Il était grand, corpulent, très clair [de peau], tout brûlé comme ces Américains. Il est venu une fois avec *Seu* Sarmento[161], le propriétaire du [bateau] Sarmento. Il est arrivé au Toronó. Il y faisait des affaires, il y avait un grand entrepôt là-bas ». D'ailleurs, Mestre Dada précise que Merandolino possédait une double résidence, une dans le Mentai et une autre dans le Cacaual Grande (Arapixuna, **Figure 15**), qui est une zone de *várzea* et fut un haut lieu de culture du cacao (chap. 2).

Ces récits sont inscrits dans une géographie locale dont on voit qu'elle dialogue avec les données historiques avancées dans le chapitre 2 : le bas-Arapiuns et plus particulièrement la zone aujourd'hui occupée par les villages qui ont entamé une revendication identitaire est pensée comme un espace de pénétration économique des « grands blonds » descendants de Portugais (Guimarães et autres) issus de la *várzea*. Dans cet espace, Merandolino est un agent transversal qui intervient dans plusieurs cercles d'interconnaissance : les « patrons » et les populations riveraines malades de toutes origines. Les points saillants liés à sa trajectoire recoupent ces sphères sociales. Notons que la pointe du Toronó, avant de devenir l'*encante* de Merandolino, est présentée comme un espace de négociation commerciale (sans doute un comptoir, un entrepôt commercial où étaient vendus et achetés le latex et d'autres produits d'extraction)[162]. En 2012, rien ne subsistait à première vue du dynamisme économique d'antan. La pointe du Toronó est toujours considéré comme un lieu remarquable, mais parce que c'est l'*encante* de Merandolino et une balise territoriale de la TI Cobra Grande.

Territorialité et inscription spatiale des histoires de vie et des encantes

Nous avons vu plus haut que les *encantes* sont définis en relation à des points saillants du paysage. Les récits d'individus ayant une cosmovision plus élargie – ce qui est le cas des guérisseurs – montre que cet ancrage spatial peut être pensé à une plus vaste échelle, à savoir Lago Grande / Arapiuns, mais également au-delà de la commune de Santarém (« entre Juruti

[161] Le Sarmento en question était un grand commerçant de São Pedro (haut-Arapiuns). A l'époque, il était l'un des trois propriétaires de *batelão* de l'Arapiuns.
[162] La pointe du Toronó figure d'ailleurs sur la carte établie par Nimuendajú, en 1924.

et Parintins[163] ») et même au niveau interétatique (« un passage entre l'Etat du Pará et l'Etat de l'Amazonas »).

Finalement, l'ensemble des *encantes* fournit un réseau de « passages » (les « trous ») dans lequel circulent et cohabitent les êtres enchantés ainsi que certains humains, principalement les guérisseurs officiels et l'ensemble des individus ayant le « corps ouvert » (c'est-à-dire possédant un don de médiumnité de naissance) mais ne souhaitant pas « se livrer » (« *que não quer se entregar* »), c'est-à-dire n'ayant pas développé leur don et/ou suivi d'initiation pour devenir guérisseur (chap. 7). Ainsi, il n'est pas rare que les riverains cèdent une parcelle de terrain à un guérisseur qui possède son *encante* à cet endroit, comme cela s'est passé dans le Macaco, avant l'arrivée polémique de *Dona* Alana (chap. 4). Si un guérisseur possède plusieurs lieux de résidence, c'est parce qu' « il y a plusieurs *encantes* » et il se déplace de l'un à l'autre selon le bon vouloir des entités avec lesquelles il travaille. L'intérêt pour un guérisseur de vivre sur une pointe ou une crique résiderait dans la proximité avec ses *encantes* mais surtout dans le positionnement stratégique de ses lignes, entre l'élément aquatique et la terre ferme (en général les guérisseurs travaillent avec des esprits de « l'air » et du « fond ») de façon à se protéger (lui et son groupe résidentiel).

Si cette vision territoriale des *encantes* semble particulièrement affutée chez les spécialistes rituels comme Mestre Dada et Mestre Santiago, on peut affirmer qu'elle existe chez les non-spécialistes. En effet, chaque fratrie-résidentielle possède un ou plusieurs spécialistes rituels ou non-initiés au corps ouvert. Il en résulte un socle de connaissances et de discours assez important relayé par les proches de la personne médium. Des lieux comme le Sepetú et Garimpo sont, par exemple, qualifiés par leurs habitants de « passages ». Il s'agit, comme nous l'avons vu précédemment, d'un passage entre l'Arapiuns et le Lago Grande, mais pas seulement. Ce sont également des espaces circulatoires pour les entités, perforés de parts et d'autres de « trous »-*encantes*, comme l'indiquent les aboiements nocturnes récurrents des chiens de la maison à leur passage.

Un autre concept pour parler de ce maillage territorial est celui de « ligne » (*linha*). Les lignes sont en général conçues comme appartenant au guérisseur. Il s'agit d'un terme polysémique pouvant désigner une tendance générale – ligne blanche (bien) / ligne noire (mal) –, une « famille » ou « peuple » d'entités – « le peuple/ la famille du Maranhão », « la

[163] Deux communes ; la première limitrophe à Santarém (ouest), la seconde localisée en amont de l'Amazone, dans l'Etat de l'Amazonas.

famille des princesses », etc. – ou, le plus souvent, pour parler des entités en tant que telles – « Qui sont vos lignes ? Mes lignes sont Noratinho, Mulatinho Mulato, Revira, Ormerindo, Francisquinho Zé da Fã, Massarequinho da praia, le cavalier vacher, Petite fille de douze ans, etc. ». Enfin et surtout, les lignes sont considérés comme des chemins de communication et de déplacement que les entités empruntent pour se rendre auprès de leurs médiums. Ainsi, les habitants du Sepetú affirment que la route qui va jusqu'à Ajamuri (Lago Grande) est le « chemin » du boto, ce dernier ayant une femme à Arimum, Mariete, avec qui il a eu deux botinhos, et une autre à Ajamuri. Lorsque les chemins de personnes (humaines et non-humaines) possédant des lignes antinomiques se croisent, celles-ci s'emmêlent (*entrançam*) et entraînent des désagréments chez les médiums ainsi que des difficultés de circulation au sein du réseau :

> « Les lignes de ma grand-mère sont du bien. Si quelqu'un vient déposer un sort, alors la maison est parsemée de lignes du mal ; c'est à cause des sorciers et des femmes qui ont leurs règles… Là-bas, dans la prairie, il y a un vigile qui apporte les messages au Maître. Quand des sorciers viennent à la maison, et que l'espace est transpercé par les lignes des esprits malins, alors le vigile et le Maître doivent emprunter un autre chemin ».
>
> Jeune fille célibataire, 19 ans, petite-fille de médium.

> « Ça fait un mois que les esprits ne sont pas venus voir grand-mère. Lorsqu'ils sont enfin venus, ils n'ont pas pu passer par le croisement – quand on va par là-bas, à l'endroit où commence le chemin, il y a un croisement – parce qu'un esprit du mal avait enlevé leurs lignes. Le chemin était rempli par d'autres lignes, leur chemin était coupé ».
>
> Jeune homme célibataire, 20 ans, petit-fils de médium.

Un parallèle peut, à mon sens, être fait entre la connaissance de ces lignes-chemins par les guérisseurs et les médiums et un épisode récurrent dans les trajectoires individuelles de ces individus. En effet, tous sont passés par une phase de découverte du don, laquelle est souvent décrite comme une pathologie, le « courant du fond » (*corrente do fundo*) (Maués, 1995 ; Maués et Villacorta, 2001). Dans l'Arapiuns et le Lago Grande, les guérisseurs avec qui j'ai discuté ont évoqué des rêves cauchemardesques dans lesquels ils déambulaient à travers la campagne. Leurs songes consistaient à parcourir des chemins inconnus : « Je perdais la raison et sortais en marchant à travers champs » (guérisseuse de Vila Curuai, Lago Grande, 45 ans) ; « Mon oncle est mort et cette chose est apparue. J'avais douze ans. Je marchais dans ce champ, je sortais la nuit et je partais loin. Ils me cherchaient au petit matin. Je marchais avec

beaucoup de gens la nuit et ils me retrouvaient le lendemain » (guérisseur de Caruci, Arapiuns, 54 ans).

Pour résumer, les *encantes* sont conçus comme des « passages » reliés entre eux par des « chemins » ou « lignes », formant un réseau de communication et de déambulation dans un espace allant du micro-local (le territoire de la fratrie-résidentielle) au suprarégional (Etats du Pará et de l'Amazonas, de Santarém à Parintins, en passant par Alenquer, Óbidos, Faró, Juruti).

***

Les histoires de vie de Merandolino, Mestre Santiago et Mestre Dada s'inscrivent dans une conception largement répandue sur les relations qu'entretiennent les hommes avec les *encantados*, leurs *encantes*, et une certaine vision du territoire, pluri-résidentiel et ramifié autour de points saillants.

Des humains interagissent avec les êtres enchantés. Certains ont une relation médiumnique, ils sont choisis pour travailler avec eux en tant que spécialistes rituels : « l'esprit veut travailler, alors il persécute [ceux qui ont le don] jusqu'à ce qu'ils entament une initiation chamanique ». La majorité sont des non-initiés, de simples habitants des pointes, criques et autres lieux saillants du territoire. La conception de maîtrise par les êtres enchantés implique leur consentement quant à la présence d'humains sur le territoire dont ils sont les « maîtres ». Il s'agit d'un *accord de co-résidence* (Valentin, 2001 : 79 et suiv.). Celui-ci contribue à légitimer l'occupation des lieux par certaines familles, respectueuses des règles et qui entretiennent une relation interpersonnelle privilégiée avec les « maîtres », plutôt que par d'autres.

Les récits transmis de génération en génération sur les trajectoires migratoires des êtres enchantés (îles qui marchent, etc.) favorisent la construction d'un socle de savoirs écologiques et paysagers propre à chaque fratrie-résidentielle. Ce socle est enseigné graduellement aux jeunes générations lors de la fréquentation des lieux. Les enfants apprennent ainsi à percevoir leur environnement (Ingold, 2000). Les histoires narrées par les uns ou par les autres montrent qu'il n'existe pas une classification très rigide de catégories d'êtres ou de phénomènes. C'est en effet par l'expérience individuelle au gré des rencontres et interactions avec les êtres enchantés et autres *misuras* et par le ressenti personnel de la situation que la connaissance est construite puis transmise. On comprend donc que pour « faire partie de la famille » et avoir un

droit de permanence sur la terre des parents, il est indispensable d'y avoir grandi et vécu pendant une période prolongée et d'y avoir acquis un savoir écologique et développé un lien affectif fort (chap. 4).

La perception de l'environnement par l'identification de points saillants et anomalies paysagères favorise la construction d'un *ethos* paysager prononcé. Les habitants d'Arimum, et sans doute davantage ceux issus de fratries-résidentielles anciennes, font preuve d'une affection profonde pour leur terre. Ils sont sensibles à la beauté des plages et fiers de leurs pointes dont ils vanteront les propriétés à l'étranger de passage. La mémoire paysagère est profonde et s'inscrit dans la toponymie locale – laquelle, outre les noms d'entités subaquatiques, évoque les noms des habitants successifs ou encore la présence spécifique d'une végétation pertinente économiquement, même après sa disparition (ex. pointe du châtaigner à l'emplacement où jadis l'arbre surplombait le lac) – et dans les récits sur les changements paysagers. Sans doute cette affection n'est-elle pas partagée de la même manière par l'ensemble des familles vivant dans ces lieux, notamment par celles qui sont arrivées plus récemment, et qui ont occasionné des achats/ventes de terre. L'attachement au lieu est perceptible dans les paroles des chansons que compose mon hôte, autodidacte de 68 ans, de la fratrie-résidentielle du Sepetú. Dans la chanson « Lugar do Jaraqui » (Lieu du [poisson] Jaraqui[164]), il revisite les lieux saillants d'une partie du lac d'Arimum[165]:

LUGAR DO JARAQUI
(composition musicale et paroles de Nezinho Branches)

Lugar do jaraqui é no gapó do Sepetú[166],
até a Ponta do tatú[167],
ansiada do Mirí[168].

Gapó do São João[169],
até a Ponta da Castanheira[170],
a Ponta do Serní[171],

[164] Le Jaraqui est un poisson à la chair très appréciée des habitants de l'Arapiuns que l'on pêche en grande quantité deux fois par an, lors de la *piracema* et qui est consommé lors des *piracaias*.
[165] Celle qui est la plus pertinente pour lui et qu'il fréquente le plus, à savoir, le lac du Sepetú d'où est originaire sa fratrie-résidentielle, le lac du São João d'où est originaire la fratrie-résidentielle Taglia, et le lac du Mangal d'où est originaire la fratrie-résidentielle d'Elisabete. Les trois familles les plus anciennes des lieux sont représentées.
[166] *Encante* à partir duquel est nommé le territoire de la fratrie-résidentielle de l'auteur de la chanson.
[167] Île « mobile » qui fait la limite avec les terrains (lugar velho) qu'occupait jadis sa grand-mère.
[168] Crique faisant partie du São João, soumise à la domination de la fratrie-résidentielle Taglia.
[169] Soumis à la domination de la fratrie-résidentielle Taglia.
[170] Aujourd'hui le châtaigner n'existe plus ; localisé entre le São João et l'entrée du lac d'Arimum.
[171] Dans le prolongement de la pointe du châtaigner, soumise à la domination des Taglia

ansiada do Germano[172],
e a boca do Arimú[173].

Ponta do Gavião,
ansiada da Preta[174]
e gapó do Mangal[175]
e a Ponta do Galo[176].

Comunidade de Arimum,
aonde eu faço serenata
lembrando do meu Amor.

Les histoires d'*encantados*, même lorsque leur auditoire dépasse le cercle des proches du protagoniste, ont plutôt tendance à être considérées comme les biens propres d'une fratrie-résidentielle ou plutôt comme un stock de connaissances transmises au sein d'un groupe de parents. Ainsi, même si tout le monde sait plus ou moins raconter l'histoire du Lago Azul, ce sont toujours les doyens de la fratrie-résidentielle de référence – celle du Macaco en l'occurrence – qui sont désignés comme étant les meilleurs conteurs. Ce sont eux qui « savent », qui connaissent l'histoire dans ses détails. C'est dans ce contexte que s'opèrent les disputent entre germains pour la permanence sur la terre des parents au sein des fratries-résidentielles.

[172] *Encantado*, frère de la mariée enchantée.
[173] Entrée du lac d'Arimum, où apparaissait le Navire enchanté, soumis à la domination des Sucuri.
[174] Preta était la tante de l'auteur de la chanson. Elle a vécu un temps sur ce cap.
[175] Soumis à la domination de la fratrie-résidentielle d'Elisabete.
[176] *Encante* où l'on entendait le chant du coq.

Chapitre 6

L'exclusion comme mode de reproduction

Les conflits familiaux au sein de la fratrie-résidentielle

Précédemment (chap. 4), j'ai analysé les mécanismes de développement des groupes domestiques ainsi que les logiques sociales sous-jacentes au processus de fission de nouvelles unités au sein des « fratries-résidentielles ». Puis, j'ai proposé une interprétation de la perception du territoire de ces fratries (chap. 5) grâce à des figures médiatrices – les *encantados* – dont l'agentivité est liée aux transformations paysagères. La relation écologique entre la fratrie-résidentielle et son territoire vécu étant établie, il convient d'étudier la façon dont sont exprimés et traités localement les tensions nées des pratiques locales d'occupation et de transmission de la terre, c'est-à-dire les disputes entre parents pour l'accès au statut de « maître » des lieux dans la fratrie-résidentielle.

La dynamique sociale inhérente à la reproduction de la fratrie-résidentielle repose sur une concurrence accrue entre les germains pour la permanence sur la terre des parents. En effet, la fratrie-résidentielle a pour spécificité de promouvoir une certaine solidarité de principe de ses membres vis-à-vis de l'extérieur, pour l'ensemble des sujets politiques affectant le capital territorial ou symbolique du groupe de co-résidents (chap. 4). Or, la concurrence directe entre germains pour rester sur la terre des parents rend fragile cette cohésion. Il s'ensuit que la fratrie-résidentielle est traversée par de nombreux conflits larvés dont l'enjeu est de provoquer le départ de certains descendants qui seront dés-apparentés. La reproduction du groupe sur un territoire circonscrit passe par l'exclusion systématique d'une partie des descendants. Nous verrons que les accusations de sorcellerie entre proches parents peuvent être un mode d'action efficace, parmi d'autres comme le recours à des médiateurs externes (les garants de la loi) ou à des modes d'expression symbolique de la violence (sur les biens de la personne par exemple).

Dans les cas rapportés, un germain (*ego*) – souvent un homme – s'allie à une femme sans terre qui n'est issue d'aucune fratrie-résidentielle. Le couple construit une première maison près des parents d'*ego* et est inclus sous la tutelle de ce groupe domestique. Au bout de quelques années, le couple souhaiterait cultiver ses propres abattis, c'est-à-dire se diviser pour créer un groupe domestique autonome sur le territoire de la fratrie-résidentielle. Selon la disponibilité *projetée*[177] de terres utilisables par les germains célibataires, les tensions se cristallisent autour de ce projet, ouvrant ainsi un espace d'expression pour des allégations et accusations sorcellaires entre les germains d'*ego*, héritiers « légitimes », et son conjoint. Ces disputes peuvent aller jusqu'à provoquer le départ du couple incriminé ou sa stabilisation sur le terrain familial dans une position d'agrégat auprès d'un germain d'un des conjoints.

J'analyserai ici trois cas. Le premier est une crise de *sorcellerie d'exclusion* entre un frère et sa sœur aboutissant au départ définitif du frère ; le second est celui d'un couple que les parents de l'homme ne semblent jamais vouloir considérer comme un groupe domestique, jusqu'au jour où un agent public de l'INCRA partage d'autorité le terrain entre tous les enfants qui occupent réellement les lieux ; le troisième, enfin, est une dispute entre les deux fondateurs d'un lieu, un frère et sa sœur célibataire qui aboutit à l'implosion de la fratrie-résidentielle et au départ du segment affaibli.

6.1 Frères ennemis : accusations de sorcellerie et migration (1995)

On était le 13 mai 2012, jour chômé au Brésil en hommage à l'abolition de l'esclavage mais également jour de la fête dédiée à Nossa Senhora de Fátima, patronne du village de Garimpo. Pour l'occasion, parents et amis viennent de loin pour participer. Après l'office religieux, je fis la connaissance d'Inês, la sœur d'une résidente – Gustavinha, épouse d'Ismael – toutes deux filles de Vivi, l'ancienne belle-sœur de Soldado (interlude, chap. 4). Inês avait fait le déplacement depuis Bacuri, une communauté en amont de la rivière, où elle vivait avec son mari Anélio. Au cours de notre échange, elle me raconta l'histoire de son unité domestique qui, après avoir été victime de sorcellerie à plusieurs reprises, avait fini par quitter définitivement la terre natale de son mari, à Arimum, où elle était jusqu'alors établie : « C'est à travers la sorcellerie que nous sommes partis d'ici. On a jeté un sort sur le toit de notre

[177] Chaque maisonnée doit pouvoir compter sur des essarts en cours de culture – en général, un nouvel abattis de moins d'un an (*roça nova*) et un autre mûr de deux ans (*roça madura*) ; certains les réutilisent ensuite pour un second cycle de deux ans (*roça velha* ou *de replantio*) – et sur des espaces de forêt secondaire (*capoeira*) issue d'un ancien essart laissé en friche depuis au moins cinq ans. Pour chaque nouvelle fission au sein de la fratrie-résidentielle, on projette par anticipation, l'espace qui sera utilisée par la nouvelle maisonnée.

maison, je me suis presque battue avec la sœur de mon mari, nous avons préféré partir »[178] conclut-elle. Dans une dispute entre un frère (le mari) et sa sœur pour la permanence sur la terre des parents, la sorcellerie avait eu le dernier mot.

Inês est l'une des filles de Vivi, arrivée de Bacuri (Arapiuns) dans les années 1960 sur l'invitation de Soldado (chap. 4, interlude). Avant de s'installer à Arimum, Vivi et Soldado s'étaient connus à Bacuri, où ils vivaient tous les deux sur la terre de leurs conjoints, qui étaient issus d'une fratrie. Suite au décès de leur premier conjoint, Vivi et Soldado s'installèrent définitivement à Arimum. Le premier à quitter Bacuri fut Soldado, au début des années 1960 : il s'était remarié avec Samira et avait donc dû trouver une nouvelle terre. Quelques années plus tard, sur sa demande insistante, Vivi et son mari le rejoignirent. À leur arrivée à Arimum, ils s'installèrent dans un premier temps sur un terrain du Mangal, dont ils avaient la charge. Au retour de son « maître », ils s'installèrent sur la pointe de la Boca du lac d'Arimum (dominée par la Sucuri-zada, alors résidente à Uxícara) avec sept enfants, trois garçons et cinq filles (quatre étaient des « enfants de la fortune » de Vivi, déjà jeunes adultes, trois étaient nés de cette union), plus un en gestation.

D'après l'un des fils de Vivi, 57 ans, célibataire, actuel habitant de la *vila* d'Arimum, et qui avait environ dix ans à l'époque de son arrivée à Arimum, « la vie était difficile à Bacuri », « il n'y avait pas beaucoup à manger ». Pourtant, au milieu des années 1960, Bacuri était, comme dans l'ensemble des lacs de l'Arapiuns, un « lieu d'abondance », avec du gibier et du poisson à profusion. Derrières ces affirmations, c'est l'absence non pas dans l'absolu de « nourriture » (gibier, poisson), mais d'un dysfonctionnement des circuits de redistribution de la nourriture entre les membres de la fratrie-résidentielle de Bacuri. Le départ du groupe domestique de Vivi pour Arimum, alors que celle-ci était enceinte, suggère que ce circuit d'entraide n'était pas opérant entre parents pour un motif que nous ignorons : peut-être une inimitié entre les germains, la circulation de ragots visant à les affaiblir politiquement (imputations de sorcellerie, d'inceste, d'adultère, etc.); ou encore le fait que son couple n'était pas considéré comme un groupe domestique à part entière mais davantage comme un agrégat.

D'après les récits (interlude et annexe E) d'Inês, qui avait 5 ans à l'époque de son arrivée à Arimum, la migration du groupe domestique de Vivi à Arimum coïncide avec le décès prématuré de son père : « Ce fut à cause d'une partie de chasse… un cerf invisible […].

[178] « *Foi através da feitiçaria que saímos. Jogaram em cima da nossa casa, quase briguei com minha cunhada, nos afastamos* ».

Mon père a senti un frisson ; il est arrivé à la maison avec une migraine. Ma mère a accouché de Gustavinha à quatre heures du matin. Mon père grelottait et gémissait, il est mort en deux jours ». Peu de temps après l'arrivée de la famille à Arimum, la nuit où Vivi accoucha de sa cadette, son mari partit chasser (transgressant ainsi un tabou lié à la couvade) et fit une rencontre inopinée dans la forêt. Dans la pénombre, il ne distingua pas exactement à qui ou quoi il avait affaire. Un indice sensoriel – le frisson – lui indiqua qu'il ne s'agissait pas d'un animal ordinaire (un cerf) mais d'une *misura*, c'est-à-dire une apparition non-humaine. Son décès fut attribué au courroux de la « mère du gibier », apparue sous la forme d'un cerf, pour se venger d'une transgression du chasseur (interlude). Après le décès du père, la famille de Vivi quitta la pointe de la Boca pour s'installer dans la *vila* d'Arimum où elle devint agrégat de Soldado.

Vers la fin des années 1980 (une quinzaine d'années après le décès de son père), Inês épousa Anélio, le fils cadet de *Dona* Antonella. Le couple construisit sa maison sur le terrain des parents d'Anélio (Inês étant issue d'une famille sans terre) et il travaillait dans les abattis familiaux. Au bout de quelques années, déjà parents de plusieurs enfants, ils n'eurent plus où travailler : « La sœur de mon mari était radine et ne nous laissait plus de terre où travailler » (« *ela escasseava*[179]*o terreno pra nós* » ; cf. chap. 4). À cette époque, le couple n'était pas encore considéré comme un groupe domestique autonome. Il travaillait sur la terre des parents du mari, proche du Mangal, et celle-ci était assez réduite[180] (**Figure 36**). Antonella et son époux avaient trois enfants : l'aîné, Arnaldo (le jeune homme qui échappa à la « crapaude », cf. interlude), formait un groupe domestique autonome avec son épouse sur ce terrain ; la seconde était célibataire mais mère de cinq enfants (de pères différents) auxquels elle destinait la terre ; le cadet était Anélio.

Le mari d'Antonella devint subitement aveugle. Le guérisseur d'Arimum – Antônio Soldado – affirma que l'infirmité était due à une agression sorcellaire. Les indices qu'il donna sur l'identité du présumé sorcier ne firent que confirmer des soupçons préexistants au diagnostic. La fille et l'épouse de l'ensorcelé firent circuler des ragots selon lesquels Inês, sa bru, lui avait envoyé un sort pour récupérer son terrain. D'après l'accusée, un jour qu'il était dans un état d'ébriété avancé, Soldado l'aurait accusée en face d'avoir rendu son beau-père aveugle pour « prendre ses biens » (interlude et annexe E).

[179] « *escassear* » signifie être radin et possède une connotation extrêmement négative dans l'Arapiuns.
[180] Il s'agissait d'un petit terrain apparemment cédé par *Dona* Elisabete.

Il faut savoir qu'à son retour de Santarém, lorsqu'elle alla vivre à Arimum avec son mari, Inês avait découvert que Soldado avait une liaison avec sa mère Vivi. Elle s'était alors enquis de faire contre-diagnostiquer le décès de son père auprès de deux guérisseurs de Gurupá (haut-Arapiuns), non loin de Bacuri. Ceux-ci réinterprétèrent l'épisode et conclurent à une agression sorcellaire qui était à l'origine de son décès et non pas le courroux d'une entité non-humaine comme cela avait été annoncé initialement. La référence aux cornes du cerf évoque l'idée de l'adultère : en portugais le mari trompé est dit « encorné » (*chifrado*). Dès lors, Inês fut convaincue que le décès de son père était dû à un sort – le cerf noir encorné – envoyé par un sorcier dont les intentions adultérines le désignaient, Soldado, alors qu'il entretenait déjà ou souhaitait entretenir une liaison avec sa mère : « Le vieux Soldado a causé (*foi o causador*) la mort de mon père ». Le substantif « *causador* » recèle une ambiguïté sur l'auteur du sort : il peut être 'la cause' ou 'la raison à'. Dès lors, on peut comprendre que Soldado *a causé* la mort, donc qu'il a été un agent actif dans ce processus (c'est lui le sorcier, il a éliminé son rival). Mais on peut aussi entendre que Soldado *a été la cause de* la mort, c'est-à-dire qu'il a été le *motif* du meurtre et non son auteur. Dans ce cas, c'est l'épouse infidèle qui devient la sorcière la plus plausible, donc la mère d'Inês. D'ailleurs, en 1995, après que cette dernière fut allée consulter un guérisseur et lui eut probablement demandé de renvoyer le sort à l'agresseur, sa mère Vivi décéda. La date de ce décès coïncide avec le départ d'Arimum d'Inês et Anélio.

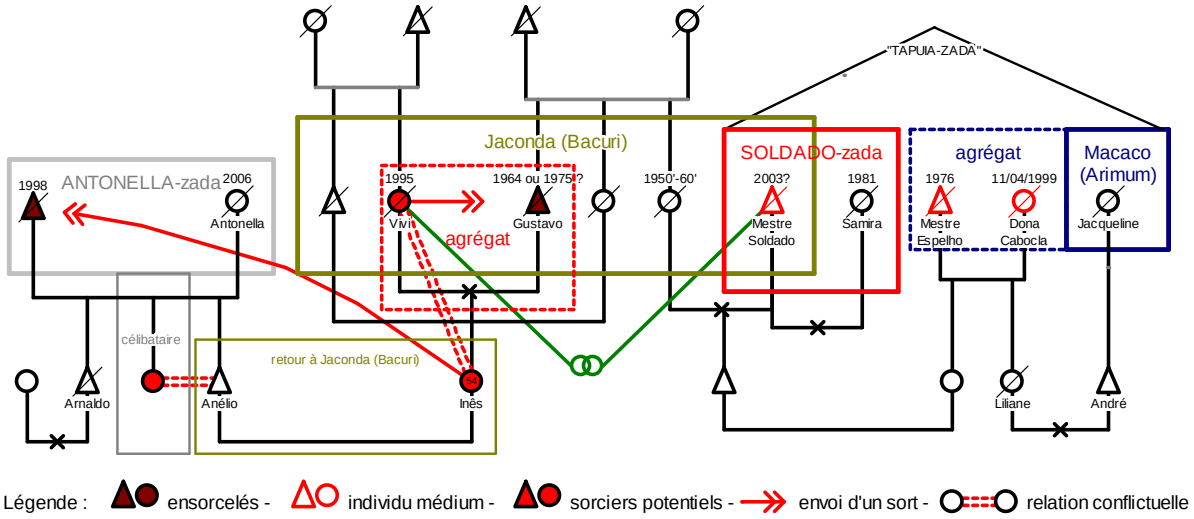
Donc finalement, en 1995, après une escalade dans la violence des accusations et le décès de Vivi (décès qu'on a pu lier au « retour » du sort envoyé à son mari), Inês et Anélio décidèrent de quitter Arimum et de retourner s'installer sur les terres du défunt père d'Inês. Après presque une décennie d'échange de violence, le couple, qui attendait un nouvel enfant, se résigna à partir. Inês accoucha à Bacuri, dans le lieu-dit Campinho, où tout était resté à l'abandon depuis leur départ en 1975. Malgré la formation, entre temps, de la « communauté » Bacuri, personne n'y avait pénétré. Trois ans plus tard, le père d'Anélio décéda. Le couple ne retourna jamais s'établir à Arimum.

Ce récit fait état d'une dispute entre les deux cadets d'une fratrie de quatre, un frère et sa sœur, pour la permanence sur la terre des parents. Ni le frère ni la sœur, ne sont considérés comme des groupes domestiques par les parents. En revanche, il est probable que les aînés avaient déjà leurs propres abattis. Le cadet, Anélio, est marié à une femme sans terre et a déjà plusieurs enfants. Quant à la cadette, elle est célibataire et mère de cinq enfants. Dès lors, celle-ci ne peut prétendre à un terrain en propre. Dans la région, nous avons vu que la

préférence est malgré tout souvent donnée aux femmes pour la transmission de la terre. Dès lors, la mère appuya sa fille et un climat d'animosité s'installa entre d'une part la mère et sa fille et d'autre part le fils et la bru.

Dans cette histoire, c'est la bru et non le fils qui est prise à parti et accusée de sorcellerie lorsque le père perd la vue. Le guérisseur local est sollicité pour diagnostiquer les infortunes et celui-ci appuie les parents (et donc la fille) dans leur interprétation. Dans un premier temps, il ne s'agit que de suspicions et de commérages pernicieux, puis avec l'accumulation des griefs, une accusation est formulée publiquement en face à face par le guérisseur. Interprétée localement par un spécialiste rituel qui connaît le tissu généalogique local et les enjeux fonciers qui y sont liés, la crise sorcellaire permet d'appuyer le choix de transmission réalisé par les parents. Dès lors, Soldado a une position de médiateur dans un conflit d'héritage.

Figure 49: Exclusion de Inês et Anélio



Dans cette configuration, la stratégie de défense de l'accusée (Inês) revient à accuser son accusateur d'être lui-même un sorcier. Ainsi, elle ne fait que rappeler ce que tous savent déjà, à savoir que les guérisseurs sont par définition aussi des sorciers et donc qu'ils ne sont pas dignes de confiance. Cette contre-accusation induit l'emboîtement de deux histoires de sorcellerie distinctes impliquant des protagonistes issus de réseaux d'interconnaissance différents mais qui se recoupent partiellement. Dans le cas présent, nous avons (1) un réseau familial constitué des anciens membres de la fratrie-résidentielle de Bacuri; (2) un réseau communautaire, puisque tous sont membres de la communauté Arimum ; (3) un réseau thérapeutique, puisque Soldado est le guérisseur d'Arimum et que le beau-père d'Inês est son patient. Cette superposition partielle de réseaux permet de passer d'un registre à l'autre (d'une

sorcellerie d'exclusion dans une fratrie-résidentielle à une *sorcellerie amoureuse* pour éliminer un rival) dans le traitement des accusations de sorcellerie. Plusieurs histoires de sorcellerie (le décès du père d'Inês en 1975 et la cécité du beau-père d'Inês dans les années 1980) se retrouvent étroitement liées et narrées comme une seule histoire. Il en résulte une nouvelle configuration de relations antagoniques : d'une rivalité frère/sœur (sœur cadette/Anélio), on débouche à une rivalité fille/mère (Inês / Vivi), ce qui montre le rôle des parents dans les choix d'héritage.

Ainsi, la sorcellerie – ou plus exactement les accusations de sorcellerie, et donc le phénomène d'inclusion/exclusion qui en découle – interroge à l'intérieur de la fratrie-résidentielle le droit à l'héritage et/ou la transmission de la terre, c'est-à-dire le statut de membre du groupe.

6.2 Un fils contre son père : du statut d'agrégat à celui d'héritier (1987)

Lorsque Juliano, le fils d'Ítalo et Juliana épousa Sófia, en 1964, ils construisent leur première maison dans le *centre* d'Uxícara, où sa mère (Juliana, épouse d'Ítalo) et le frère de celle-ci – les enfants de Maria Eduarda – possédaient un terrain. Le couple y vécut quelques années, dont Sófia se souvient comme d'une période d' « esclavage » : « Juliana [la mère de mon mari] ne pouvait pas vivre sans son fils aîné. C'est lui qui faisait tous les travaux. Ítalo [le père] n'aimait pas travailler ». Lorsque *Seu* Dourado le commerçant de Vila Brasil proposa à son frère cadet – « Conserva » – alors encore célibataire, d'ouvrir une taverne à Arimum (chap. 3, 4), ses parents l'accompagnèrent. La mère demanda alors à son fils et son épouse Sófia de les suivre pour s'installer sur leur terrain du Sepetú vers la fin des années 1960.

Juliana et son frère se partagèrent les terrains : le frère resta avec le *centre* d'Uxícara et la sœur avec le Sepetú. Au début, Sófia et son mari conservèrent un abattis à Uxícara. Ils circulaient entre les deux lieux. Mais dans les années 1970, lorsque les techniciens de l'INCRA passèrent à Vila Brasil pour recenser les occupations foncières (chap. 3), l'oncle déclara l'ensemble du terrain à son seul nom, tandis que Juliana et Ítalo déclaraient les terres du Sepetú à leur nom. Dès lors, leur fils et sa femme emménagèrent définitivement à Arimum. Sur ce terrain résidaient deux groupes domestiques. Le premier était constitué de deux maisonnées : 1) Les parents – Ítalo et Juliana – et leurs enfants célibataires, à savoir, Conserva, le plus jeune fils qui gérait la taverne et Maria B., fille cadette adoptive, née de l'union de leur fille Jasiva avec Yuri (chap. 4) ; 2) Le fils aîné Juliano, sa femme Sófia et leurs enfants en bas-âge. Le second groupe domestique était constitué du couple formé par la fille

aînée et son mari Adriel (l'un des trois fils du guérisseur Mestre Anacleto). La troisième fille, Jasiva, et son mari Yuri résidaient en agrégat dans le Macaco, car les parents n'appuyaient pas cette union (chap. 4).

Conserva finit par quitter Arimum pour aller vivre à Manaus. Maria B. se maria avec un fils de l'institutrice Mariete (cf. chap. 5, 10) et s'installa dans le Sepetú. Après le décès de Juliana, le père Ítalo intégra la maisonnée de son fils aîné Juliano, en alternance avec celle de sa fille adoptive Maria B. Dès lors, trois maisonnées se partageaient le terrain : 1) La fille aînée et Adriel et leurs enfants ; 2) Maria B. et le fils de Mariete et leurs enfants ; 3) et Juliano et Sófia, leurs enfants et Ítalo. Dans les années 1980, Ítalo se rendit à l'INCRA pour réaliser le partage du terrain entre ses enfants et les enregistrer au cadastre. D'après les dires de sa belle-fille Sófia, il aurait uniquement mentionné les noms de ses filles (l'aînée et la cadette adoptée Maria B.). Son mari, Juliano, fut exclu de la répartition (de même que son frère qui vivait à Manaus) ; il aurait alors demandé pourquoi et c'est le fonctionnaire de l'INCRA qui, d'autorité, divisa le terrain entre les trois enfants qui occupaient réellement les terres (sa sœur aînée, Maria B. et lui).

Lorsque la belle-fille d'Ítalo relate cet épisode, elle le fait sur le ton de l'indignation, comme si le couple avait été surpris d'être exclu de la redistribution. Pourtant des signes montrent que, même s'ils ne voulaient pas l'admettre, Sófia et son mari ont toujours occupé la place d'agrégats. Ces rancœurs restèrent larvées et n'aboutirent pas à une division entre les germains. En revanche, ce couple émet encore aujourd'hui volontiers l'opinion selon laquelle leur terrain est ensorcelé ou en proie à l'envie des voisins ; en témoigne le fait que les plantes ont toujours eu du mal à pousser. D'ailleurs, les propres sœurs de Juliano seraient les premières à insinuer qu'elles auraient préféré recevoir le terrain qu'occupe leur frère plutôt que le leur. Sans doute, l'absence du couple pendant dix ans (entre 1987 et 1997), suite à leur départ pour la ville de Santarém, fut ce qui permit d'enrayer une escalade de la violence. En effet, Sófia tomba gravement malade et le guérisseur diagnostiqua une agression sorcellaire. Pour la convalescence, il lui préconisa de s'éloigner momentanément de son terrain et des voisins. Or, c'est sa belle-sœur Jasiva, qui vivait dans le Macaco (et qui ne faisait plus « partie de la famille ») qui fut suspectée, comme l'indique ce récit de Sófia :

> « Le guérisseur a fait un remède et ensuite des petites bêtes sont sorties de mon corps. Avant, on ne voyait que des petites cloques. Il m'a dit de ne pas retourner dans la maison à la campagne (*no sítio*) car la personne qui m'avait ensorcelée était là-bas et me tuerait. A l'époque, j'étais institutrice. C'est feu Miguel Senambô qui a retiré les petites bêtes,

> c'était le père du commandant du bateau Israël [bateau de ligne reliant actuellement Santarém aux communautés de l'Arapiuns], de Vila Gorete ; il était guérisseur. A l'époque, dans les années 80, il y avait de nombreux analphabètes. *Dona* Marília et d'autres étudiaient dans ma classe pour apprendre à écrire leur nom, pour pouvoir faire faire leurs papiers d'identité. Une personne de la communauté de Vila Brasil, a dit que ce serait bien que quelqu'un aille suivre le cours Mobral [formation d'instituteurs] à Santarém pour former un instituteur. J'ai été choisie mais une autre femme voulait le faire, Jasiva, la sœur de mon mari, et une autre femme de Vila Brasil. A l'époque, je n'étais pas rémunérée, je ne recevais que de la nourriture. J'ai travaillé environ deux ans [1985-1987] avant de tomber malade. [Ma fille] avait environ 5 ans. Je suis allée à la ville pour me soigner, presque morte. Le mari de Jasiva m'a même carrément dit en face que j'avais eu de la chance car il n'avait pas réussi [à me tuer]. Il était guérisseur.
>
> [Sa fille :]– Lorsque maman a eu son malaise, elle ne pouvait plus parler, l'oncle Yuri était là et il m'a tenue pour que je ne puisse pas aller chercher de l'aide chez grand-mère [qui habitait la maison à côté]. J'en ai fait des cauchemars pendant des années.
>
> [La narratrice initiale :]– Quand j'ai rencontré Juliano, c'est lui qui faisait les travaux manuels (*era ele que trabalhava braçal*) : il pêchait, il chassait, il travaillait dans l'abattis, il faisait tout ça. Les tâches étaient réparties plus équitablement entre les autres frères et sœurs. Mon mari éprouve encore de la rancœur envers son père et ses frères et sœurs ».

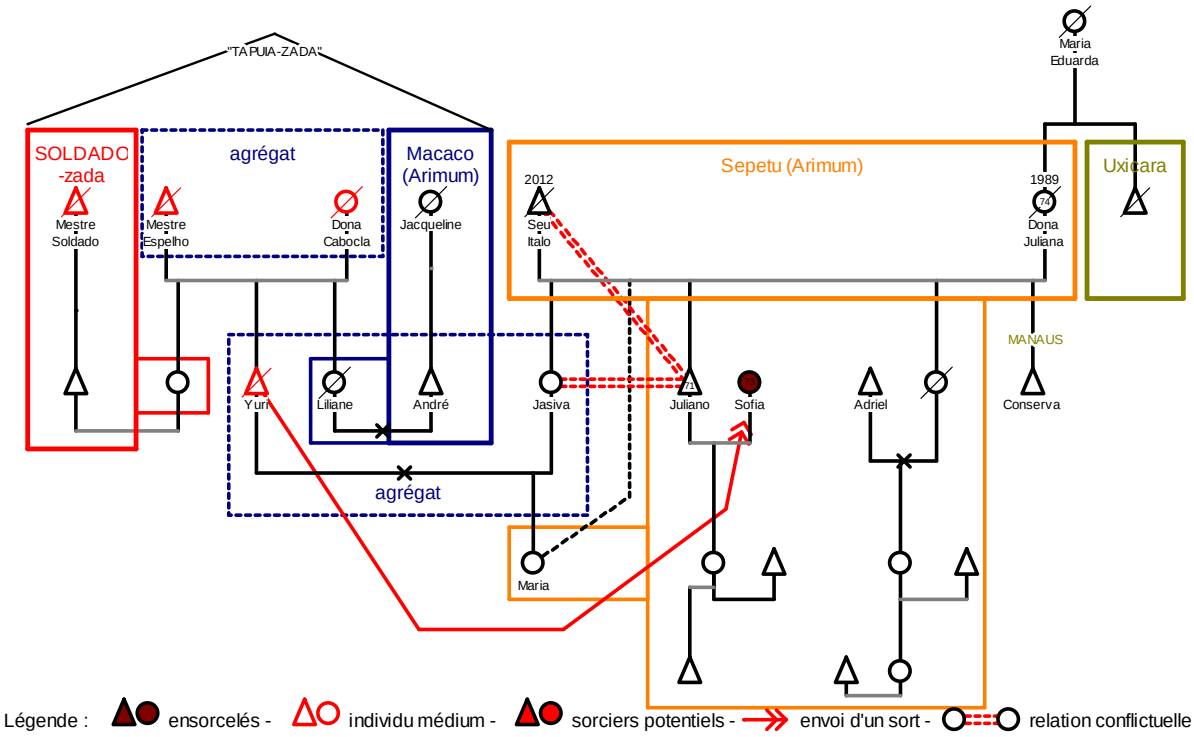
Le récit insiste sur les différences de traitement des parents envers leurs enfants dans la fratrie-résidentielle du Sepetú. L'inégalité est perceptible, d'une part, dans la répartition des tâches des enfants célibataires au sein du groupe domestique, et, d'autre part, dans le processus de transmission du terrain. Sur les quatre enfants, il y a deux garçons et deux filles. Des deux garçons, l'un (Conserva) fut envoyé en apprentissage par ses parents dans la taverne du commerçant de Vila Brasil, tandis que l'autre (Juliano) était chargé de réaliser l'ensemble des travaux manuels – pêcher, cultiver le jardin, chasser, etc. – pour pourvoir à la nourriture de l'ensemble du groupe. Les parents sont présentés comme oisifs. Lors du partage des terrains, les deux hommes furent évincés. L'un était à Manaus (le commerçant) tandis que l'autre vivait avec son épouse (une femme sans terre) dans le Sepetú et participait plus que les autres à l'effort productif général. En outre, il aidait son père à payer l'impôt sur la terre. Lorsqu'il se rendit compte qu'il n'allait pas bénéficier du partage du terrain, Juliano se révolta et demanda la médiation d'un agent public, le topographe de l'INCRA, pour faire appliquer la loi sur la réforme agraire, laquelle consiste en la distribution de licences d'occupation à l'ensemble des occupants effectifs des terres. Des deux garçons, seul le frère de Manaus fut finalement exclu de l'héritage, parce qu'il ne vivait plus à Arimum. Des deux filles, l'une reçut un terrain après son mariage avec Adriel tandis que l'union de l'autre fut désapprouvée

par les parents. Dès lors, elle resta vivre sur la terre de la fratrie-résidentielle du Macaco où les parents de son époux étaient des agrégats. Ainsi, très tôt cette sœur fut exclue de la famille. En revanche, elle « donna » sa fille aînée pour l'adoption à ses parents, Maria B., laquelle devint la fille cadette d'Ítalo et Juliana et hérita d'une parcelle du terrain du Sepetú.

Il résulte de cette situation que les parents (Ítalo et Juliana) et leur fille Jasiva appartiennent à des fratries-résidentielles différentes. Idem pour les frères et sœurs. Cette séparation est répétée sur la génération suivante puisque la fille de Jasiva ne fait pas partie de la fratrie-résidentielle du Macaco, comme sa mère, mais de celle de ses grands-parents, le Sepetú. Finalement, Jasiva n'a plus aucune relation avec ses germains du Sepetú, bien qu'ils vivent tous dans le même village. Juliano avait de l'amertume envers son vieux père (décédé à plus de 90 ans en 2012) et n'allait que très rarement lui rendre visite à Ajamuri (où il vivait chez Maria B., sa « fille adoptive »), ce qui n'était pas le cas de sa nièce (fille de sa sœur et d'Adriel) qui s'y rendait chaque semaine. Il n'avait pas non plus de contact avec Conserva, son frère de Manaus : il me raconta que lors de sa dernière visite à Arimum, trois ans plus tôt, Conserva ne s'était pas rendu dans le Sepetú pour le voir mais avait préféré loger chez sa sœur du Macaco. C'est lui qui s'était rendu chez cette dernière pour voir son frère. De toute évidence, cette fratrie était désunie.

Ces rancœurs étaient perceptibles spatialement puisqu'elles correspondaient à des litiges au sujet de l'apparentement ou le processus inverse dans la fratrie-résidentielle. Ainsi, trois germains avaient reçu un terrain dans le Sepetú et s'entendaient bien : Maria B., Juliano et la fille aînée (épouse d'Adriel). Cette dernière était décédée mais sa fille s'entendait très bien avec son oncle et sa tante, à qui elle rendait visite autant que possible. A l'inverse, ces individus n'entretenaient aucune relation avec Jasiva (agrégat dans le Macaco) et Conserva (sans terre, à Manaus). Ces deux-derniers semblaient en revanche avoir de bonnes relations entre eux. Pour aller un peu plus loin, ajoutons que les familles résidant dans le Sepetú s'identifient toutes comme « Indigènes », y compris Maria B. qui vit actuellement à Ajamuri pour la scolarité de ses enfants. En revanche, Jasiva ne s'identifie pas sous la bannière ethnique, de la même façon que les autres membres de la fratrie-résidentielle du Macaco dont elle dépend. Quant à Conserva, cette problématique semble trop lointaine pour qu'il ait besoin de prendre position.

Figure 50: Exclusion de Sófia et de Juliano



Dans le récit de Sófia (l'épouse du fils aîné), le couple et ses enfants quittent l'Arapiuns pendant une dizaine d'années peu après avoir reçu un tiers du terrain en partage. Ce départ est présenté comme une conséquence directe d'un sort jeté par le mari de Jasiva à Sófia. Comme dans l'exemple de la dispute du « cerf encorné » opposant Inês et sa belle-sœur, nous avons ici un frère et sa sœur dans une relation sociale antagonique. Ici, c'est par l'intermédiaire des alliés (l'épouse du frère et le mari de la sœur) que se déroule la crise sorcellaire. En effet, d'après la victime, le sorcier présumé est Yuri, mari de Jasiva. A l'époque, cet homme est en train de se former pour devenir guérisseur auprès de Soldado, le père de son beau-frère. Le motif de l'ensorcellement est l'envie de la sœur du mari pour l'obtention d'un poste d'institutrice obtenu par Sófia. Dans ce cas, le guérisseur consulté est originaire de Vila Gorete. Il n'est donc pas inséré dans le tissu social local, même s'il n'en ignore pas les détails puisqu'il est très souvent sollicité par l'ensemble des familles du lieu. Finalement, l'absence temporaire (10 ans) du couple du village d'Arimum est ce qui permet d'éviter que ne surgisse un conflit ouvert et une crise de sorcellerie (chap. 9). Un ensemble de raisons accompagne cette décision de migration : la tension récente entre le père et son fils au sujet du partage du terrain, l'ensorcellement de Sófia, le conflit et l'agression verbale du beau-frère au sujet de l'emploi d'institutrice. Par ailleurs, la mère de son mari décède en 1989.

Depuis lors, ce groupe domestique possède une double résidence et séjourne tantôt à Arimum et tantôt à Santarém. Depuis son retour à Arimum en 1997, le couple ne possède plus de maison dans la *vila*. Il vit replié sur son terrain du Sepetú, duquel il faut compter 15 minutes en barque à moteur pour rejoindre le village.

6.3 Les neveux contre leur oncle : de maître du lieu à agrégat

Zé Gato et L. se marièrent à Ajamuri (Lago Grande) où ils restèrent quelque temps près des parents de la jeune fille. Puis ils partirent s'installer dans les plantations d'hévéa d'Urucureá (bas-Arapiuns) sur le terrain où Zé Gato avait passé son enfance, et où vivaient encore ses oncles (son père était décédé). Ils quittèrent ensuite Urucureá pour Atrocal (haut-Arapiuns), 48km en amont, où étaient installés les frères et une sœur de Zé Gato (chap. 4). Le couple avait déjà trois enfants et ils étaient des agrégats sans terrain propre. Au bout de quatre ans, ils retournèrent à Ajamuri, vers les parents de L. L'un de ses frères, Cesário, « eut de la peine » de les voir parcourir ces longs trajets en barque entre Atrocal et Ajamuri. Il les emmena voir un terrain à mi-chemin entre l'Arapiuns et le Lago Grande, qu'il avait repéré en allant couper des arbres qui fourniraient les planches pour la construction de la nouvelle école d'Ajamuri. Il s'agissait d'une forêt « vierge » sans « maître » reconnu. Après une partie de chasse sur place, Zé Gato s'éprit du lieu et alla demander la permission de s'y installer au voisin le plus proche : *Seu* Ítalo du Sepetú. Celui-ci lui « donna » le terrain situé au-delà du « ruisseau sale » jusqu'à la savane. En 1969, Zé Gato et son épouse se mirent à l'essartage tout en habitant Atrocal : le premier séjour sur place (septembre et octobre) consista à délimiter le terrain (*tirar o pico*), c'est-à-dire en déboiser les contours pour marquer les bornes territoriales. Ils revinrent en novembre-décembre pour la préparation de leur abattis (essartage, brûlis et plantation des boutures de manioc). Une fois qu'il fut prêt, c'est-à-dire environ un an après avoir planté les boutures[181] (en décembre de l'année suivante), ils s'y installèrent et construisirent une maison. Zé Gato « invita » sa sœur Edna, qui vivait à Atrocal, à se joindre à eux. Dans un premier temps, seule sa fille aînée les rejoignit. Elle se plut à cet endroit et décida d'y rester. Sa mère, son frère et sa sœur étaient un peu réticents car cela impliquait de s'habituer à un nouveau lieu, de tout reprendre à zéro, et de dépendre des voisins jusqu'à être autonome pour se nourrir. Mais au troisième voyage, celui de l'installation définitive et de la construction de la maison, ils l'accompagnèrent. Dans un premier temps, ils travaillèrent beaucoup dans les abattis d'autres familles (comme dans le

[181] En général, l'essartage est réalisé d'août à septembre, le brûlis de septembre à décembre et la plantation à partir de décembre.

Macaquinho, où la fille cadette d'Edna rencontra son mari). D'après *Dona* L., 72 ans, le lieu fut baptisé « Garimpo » en référence à l'abondance du palmier Bacaba (*Oenocarpus Bacaba*) tout autour du ruisseau : c'était une « mine de bacaba ». D'après une jeune femme mariée, 23 ans, du groupe résidentiel d'Uxízal, les enfants d'Edna portaient beaucoup de bijoux en or. Lorsqu'ils sortaient à une fête, les gens disaient : « Regardez, les chercheurs d'or arrivent ». Et ainsi le lieu fut baptisé Garimpo. Elle ajoute : « Ils étaient terribles. S'ils n'aimaient pas quelqu'un, ils ne le laissaient pas passer, ils mettaient des épines sur le chemin. [Les deux filles d'Edna] étaient très sauvages. Ce n'est que plus tard, en vieillissant et après que leurs enfants les eurent sermonnées [qu'elles se sont arrangées] ».

Au fil du temps, une certaine rivalité s'installa entre le frère et sa sœur, ou plus exactement entre Zé Gato et ses neveux qui toléraient de moins en moins son autorité. Il était le chef de famille (le doyen et unique homme d'âge mûr du groupe) et le fondateur du lieu. Les ressentiments restèrent en partie larvés, même si des irruptions de violence éclataient au sein du groupe, comme le souligne le témoignage ci-dessus. Ainsi, le terrain avait été enregistré à l'INCRA uniquement au nom du fils d'Edna, ce qui provoqua la colère de Zé Gato qui était absent lorsque les topographes passèrent faire l'enquête (dans les années 1980). Par ailleurs, *Dona* L. dit n'avoir jamais pu avoir d'enfant à Garimpo, « seulement des fausses couches ». A demi-mots, elle accuse le mari d'une des nièces de son mari, fils du guérisseur Mestre Anacleto, d'avoir volontairement provoqué ces fausses couches pour se venger d'avoir attrapé la *panema* (un état qui rend le chasseur infructueux à la chasse, et qu'une femme enceinte peut provoquer si elle consomme son gibier).

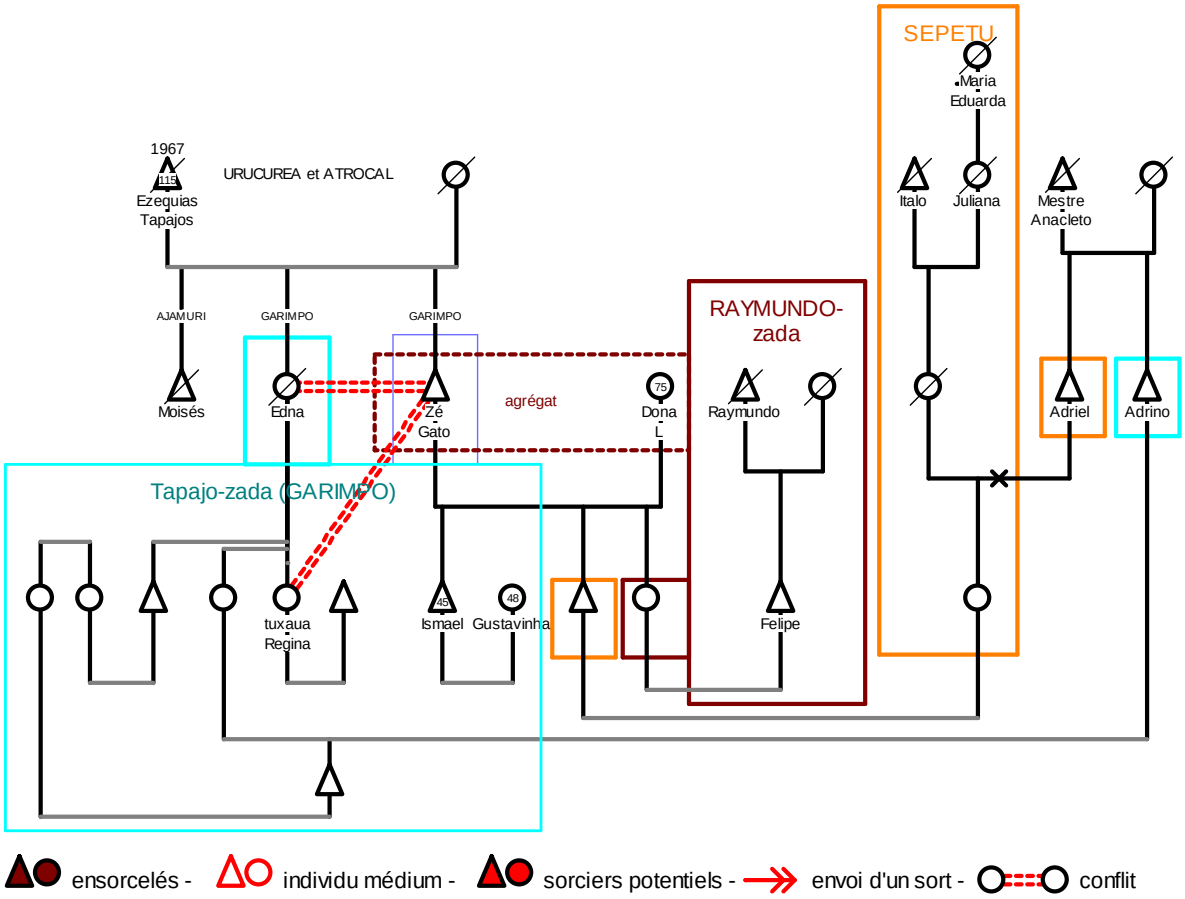
Le couple Zé Gato-L. vécut vingt-et-un ans à Garimpo. Puis, vers 1999, L. tomba malade et elle dut partir se faire opérer à l'hôpital de Santarém, où ils restèrent un an. A leur retour, ils se disputèrent avec Edna et leurs neveux : « Quelqu'un a mis le feu à notre maison. Zé Gato a su qui avait fait ça et il s'est fâché (*ele ficou aborrecido*)[182] car c'était ses parents. On a demandé un petit bout de terrain à notre gendre et on est partis vivre près de lui à Arimum ». Le couple se retrouva donc dans un état de dépendance. « Les parents de mon mari ont été très mauvais avec lui. Pendant qu'on était en ville, ils se sont retournés contre lui. Pourtant nous ne vivions sur le dos de personne et personne ne nous entretenait. Il [mon mari] était déjà à la retraite, il gagnait déjà son propre argent. C'était vraiment de la méchanceté de mettre le feu à notre maison. Alors il a dit qu'il ne retournerait plus là-bas ». Le gendre était le

[182] « *aborrecimento* » est un terme utilisé pour désigner les disputes et la sorcellerie au sein de la famille.

fils de Raymundo et il avait hérité du terrain de son père. D'après leur petit-fils, l'autorité de Zé Gato était déjà affaiblie à Garimpo. En effet, les enfants d'Edna étaient en train de fonder une « communauté » (chap. 3 et 4) dont ils comptaient bien garder le commandement. Son absence d'une année permit à ses neveux de prendre le contrôle. Avec le départ du père, ses enfants le suivirent. La « Gato-zada » s'installa dans la *vila* d'Arimum (dont ne faisaient plus partie Garimpo, devenu « communauté » Nossa Senhora de Fátima depuis 1996). Cette branche de la famille Tapajós perdit l'accès aux terrains qu'elle avait fondés. Ces familles devinrent des agrégats d'un gendre de Zé Gato.

L'un de leurs fils, Ismael, avait anticipé leur départ et demeurait déjà près de chez sa sœur à Arimum. En effet, il avait quitté Garimpo car il ne s'entendait pas avec ses cousins ; ils avaient refusé de faire baptiser son fils. Mais au milieu des années 2000, il retourna vivre dans la communauté Nsa Sra de Fátima (ex-Garimpo). D'après sa mère, « il est tombé malade et il a pris peur. Les gens de Garimpo l'ont emmené voir le guérisseur. Il avait vraiment peur parce qu'il voyait une bête (*um bicho*) derrière lui et il n'y avait que lui qui la voyait ! Il est allé passer quelque temps chez sa cousine de Garimpo. Il a même mis le feu à sa propre maison à cause de cette sorcellerie (*judiaria*) ». Sa tante de Garimpo affirme qu'il voyait « un chat noir debout sur la table qui le toisait du regard ». D'après son épouse, après avoir découvert que des voisins proches, sans doute des parents (des nièces paraît-il), l'avaient ensorcelé, le couple quitta Arimum et retourna vivre auprès de ces cousins qui lui avaient porté assistance. L'ensorcellement est directement corrélé au processus migratoire. Pour se délivrer du sorcier (apparemment quelqu'un de la famille), le couple s'éloigne : « Ismael a reçu une dose [de sorcellerie] et c'est ce qui nous a fait déménager d'Arimum pour ici. Il est devenu fou dans sa tête, il voyait d'autres personnes, les entendait. [Ses parents de Garimpo] ont emmené un de ses vêtements chez le guérisseur et il a découvert [que c'était un sort] ». Le couple dut alors demander l'autorisation aux cousins d'Ismael pour retourner s'installer à Garimpo, sur le terrain de Zé Gato (rappelons que Gustavinha, la cadette de Vivi, est issue d'une famille sans terre). Ils acceptèrent et depuis, Ismael est considéré comme étant « de la famille ». Il fait partie de la fratrie-résidentielle des Tapajós, mais conserve malgré tout une position inférieure puisqu'il doit demander la permission – toujours accordée car la terre appartenant à son père a été par la suite occupée par ses neveux – pour obtenir quelque lopin de terre que ce soit.

Figure 51: Exclusion de la « Gato-zada » de Garimpo



En arrivant dans la communauté Nsa Sra de Fátima, Ismael a reçu un titre honorifique en marque de confiance. Depuis 2003, date à laquelle un groupe de travail de la Fondation nationale de l'Indien (FUNAI) était venue organiser des réunions d'éclaircissement sur les droits indigènes auprès de la communauté, la « communauté » était devenue l'« *aldeia* » Garimpo, c'est-à-dire un village indien, avec un retour à la toponymie d'origine du lieu. Ismael fut nommé second cacique, une fonction honorifique sans réel pouvoir décisionnel. En réalité, toutes les décisions politiques relatives au village sont prises par la fille cadette d'Edna, devenue la *tuxaua* (dirigeant en lien avec la ville) du village suite au processus d'ethnogenèse. En 2011, ses enfants étaient respectivement « premier cacique » (dirigeant des affaires internes), « trésorier de l'association indigène » et directrice de l'école. Ses beaux-enfants sont employés dans l'école indigène Nossa Senhora de Fátima : son gendre est instituteur, l'une de ses brus est cuisinière, l'autre institutrice (chap. 12). L'une de ses petites-filles est également institutrice. En somme, l'ensemble des emplois rémunérés sont occupés

par les membres des groupes domestiques des cousines[183] d'Ismael, à savoir par les descendants d'Edna. Finalement, sa qualité de membre de la fratrie-résidentielle est de seconde zone et toujours dépendante du bon vouloir de ses cousins. En effet, Ismael ne peut compter sur aucun appui politique familial puisque ses parents et frères et sœurs ne font plus partie de la famille. Le passage de « communauté » à « *aldeia* » ne modifie donc rien aux logiques de pouvoir au sein du village (accès aux postes rémunérés et aux fonctions honorifiques) ni même aux pratiques d'occupation du territoire (c'est la logique des fratries-résidentielles qui prime).

Cet exemple est légèrement différent des deux précédents, en ce qu'il ne met pas en scène des germains en conflit *pendant* le processus de partage de la terre des parents. Il montre comment une fratrie-résidentielle *déjà constituée* implose suite à des conflits de pouvoir entre les membres de la seconde génération. Ici, la dispute ne débouche pas sur la division territoriale en deux fratries-résidentielles mais sur le départ et l'abandon de la terre par le segment affaibli. Dès lors, il s'agit d'un cas d'évincement *après* la constitution de la fratrie-résidentielle.

Au retour de leur oncle de la ville, après une absence d'un an, les neveux mirent le feu à sa maison. Cet acte d'hostilité ouverte affligea Zé Gato qui préféra partir plutôt que de se disputer avec ses parents. Comme à l'époque il recevait une pension de retraite, il n'avait plus fondamentalement besoin de ses essarts pour vivre. Il préféra opter pour une position d'agrégat auprès d'un gendre plutôt que d'affronter ses neveux. Ceci eut davantage de conséquences pour ses enfants puisqu'ils durent aussi partir. L'un d'entre eux négocia son retour mais il ne jouit pas d'une position économique et politique très enviable.

C'est une fois encore la relation frère-sœur transposée à la deuxième génération (dispute entre cousins) qui est en jeu. Edna était déjà décédée lors des évènements ; ce sont ses enfants (les neveux) les protagonistes du conflit. On peut imaginer que la maladie de *Dona* L., aujourd'hui présentée comme relevant du savoir positif (une maladie médicalement diagnostiquée, nécessitant une intervention chirurgicale à l'hôpital de Santarém), ait été à l'époque interprétée comme une agression sorcellaire.

***

[183] En 2012, lorsque j'ai quitté le village, la fille aînée d'Edna avait placé sa fille aînée comme cuisinière et sa bru comme professeur de nheengatu.

À travers ces exemples de conflit entre les membres d'une fratrie-résidentielle, j'ai tenté de montrer combien peut être grande la tension entre les germains, notamment en ce qui concerne les questions d'héritage, et pour la permanence sur la terre des parents. Les cas présentés mènent à l'exclusion totale (cas 1 et 3) ou partielle (cas 3) d'une partie des germains, donc des descendants potentiels.

La sorcellerie est l'un des arguments permettant l'exclusion d'un membre de la fratrie-résidentielle, mais il n'est pas le seul. En général, il est corrélé avec un ensemble de facteurs (le décès d'un proche, la médiation d'un acteur externe, des actes de violence). Aussi, les décisions migratoires sont-elles souvent expliquées et explicables par plusieurs arguments (« il a été affligé », « j'ai été ensorcelé », « ma mère est morte », etc.) et permettent ainsi plusieurs lectures de la situation. Ceci a pour effet de diluer les griefs et d'éviter autant que possible l'éclosion d'une dispute ouverte (chap. 9). Ne pas perdre la face permet de conserver certaines alliances : ainsi, même si Zé Gato et L. ont perdu leur terrain, ils continuent aujourd'hui à soutenir leurs parents de Garimpo dans le cadre des revendications identitaires. Malgré leurs disputes, ils maintiennent une adhésion identitaire. Zé Gato est, par exemple, le chef de la *folia* (orchestre du saint) de la sainte patronne de Garimpo. Ils conservent donc un « partenariat » pour la production et transmission de valeurs propres au groupe et certains savoirs rituels et techniques.

Figure 52: Zé Gato entouré de ses nièces devant la nouvelle école indigène de Garimpo, mai 2012

Les situations exposées ci-dessus présentent des points communs. Elles débouchent sur ou sont accompagnées par ce que nous pourrions appeler des crises de *sorcellerie d'exclusion*. La sorcellerie serait donc un langage efficace pour exprimer le conflit (comme l'a bien montré Favret-Saada, 1977). Dans ces crises, ce sont toujours les alliés (les conjoints des héritiers) qui racontent ces histoires et qui sont les cibles des agressions : Inês (épouse de Anélio) est accusée d'avoir rendu son beau-père aveugle pour lui prendre sa terre ; Sófia (épouse du fils aîné de Juliana et Ítalo) est ensorcelée par le mari de sa belle-sœur ; *Dona* L. (épouse de Zé Gato) tombe malade et doit partir se faire soigner à Santarém ce qui laisse le champ libre aux neveux de son mari pour mettre le feu à leur habitation (dans ce cas, le récit de la narratrice ne parle pas explicitement de sorcellerie). Les conjoints sont donc des écrans qui permettent à une relation de germains de donner libre cours à la violence par interposition. La face est sauve mais l'enjeu du conflit n'échappe à personne.

Nous avons donc un procédé qui vise à dissoudre les liens de parenté au sein de fratries-résidentielles pour dés-apparenter des germains et qu'ils ne fassent plus « partie de la famille » (même s'ils restent et sont considérés comme des parents, la coopération de Zé Gato et de ses neveux en est un exemple). Cette désolidarisation familiale excluante paraît indispensable à la reproduction sociale. Les accusations sorcellaires trouvent donc un terrain d'expression privilégié dans les pratiques de perpétuation de la parenté. Elles soulignent la violence latente au sujet d'un thème – la production de la parenté et les enjeux de la reproduction intergénérationnelle – qui, a priori, pourrait être conçu comme créateur du *socius* (Gow, 2001). Cette violence latente traverse l'ensemble des champs sociaux et participe à modeler un *ethos* particulier : celui de la conspiration et de la méfiance envers et contre tous, même (ou surtout) envers ses proches parents.

Partie 3

Le champ de la sorcellerie dans l'Arapiuns

Chapitre 7

Apprendre à se désorceler

Gestion d'un épisode d'ensorcellement

Dans la partie 2, nous avons vu que l'occupation et la transmission de la terre au sein des fratries-résidentielles implique l'exclusion d'une partie de ses membres. Cet état de fait génère des conflits entre germains et entre les enfants exclus et leurs parents, pouvant prendre la forme d'imputations sorcellaires mutuelles. Les individus incriminés finissent par quitter le territoire familial et sont ensuite considérés par leurs germains comme des « parents » et non plus comme des « membres de la famille ».

Dans cette partie, je vais baliser ce qu'on pourrait appeler le *champ de la sorcellerie* tel qu'il est conçu par les riverains de l'Arapiuns, c'est-à-dire comme un ensemble d'acteurs, de représentations mais aussi de pratiques et de techniques mises en œuvre par des humains, et visant à provoquer des afflictions à autrui pouvant parfois entraîner la mort. Dans ce premier chapitre, je propose une description du déroulement d'un *épisode de traitement d'un ensorcellement*, c'est-à-dire les étapes franchies par l'ensorcelé et son guérisseur entre le moment de la formulation du diagnostic d'ensorcellement et sa guérison.

Je chercherai à définir quel est le rôle joué par le patient et par le soignant pendant le processus de guérison. Ce faisant, il s'agira de se demander qui sont les nombreux agents de la guérison, et quelle est leur spécificité au regard des connaissances médicinales et des savoir-faire rituels et techniques largement diffus et accessibles à tout un chacun dans la région de l'Arapiuns.

La spécificité de cette approche est de proposer une description du système rituel de la *pajelança cabocla* (un chamanisme d'interface)[184] du point de vue des patients. Ces pratiques

[184] Maués (1995: 18) définit la *pajelança* comme « une forme de culte médiumnique, constitué par un ensemble de croyances et pratiques très répandues en Amazonie […]. Trouvant son origine, selon Galvão (1976), dans la *pajelança* [chamanisme] des groupes tupis, ce culte, qui s'intègre aujourd'hui dans un nouveau système de

ont en effet déjà été largement décrites par des auteurs ayant travaillé auprès de guérisseurs (Maués, 1990, 1995). Il en ressort des analyses poussées sur les agents pathogènes et les entités auxiliaires, ainsi que sur les méthodes de guérison du spécialiste rituel. Peu d'espace est laissé au rôle du patient pendant le processus de guérison. De la même façon, ces travaux accordent une importance moindre aux éléments du rituel de guérison faisant sens pour lui. Or, dans l'Arapiuns, il semble que l'action du guérisseur soit relativement circonscrite et que la responsabilité de la guérison dépende plutôt des actions de l'ensorcelé lui-même.

Dans un premier temps, je reviendrai sur les indices permettant de déterminer le diagnostic d'ensorcellement. Puis, je proposerai une description du guérisseur de l'Arapiuns et de son rituel tels qu'ils sont conçus et reçus par les patients. Je proposerai une réflexion sur le rapport ville-campagne dans le processus de guérison (choix du spécialiste rituel, hybridation des pratiques rituelles) et l'importance de Santarém comme espace de soin. Enfin, je passerai en détail les différentes étapes de la guérison.

7.1 Être ensorcelé dans l'Arapiuns

> « Lorsqu'une personne est *judiada* (malade, souffrante, ensorcelée), on va voir le *guérisseur*. Une fois là-bas, il *découvre* [quelle sorte de sortilège (*judiaria*) on a]. Il dit ce que c'est et indique un traitement à faire soi-même ».
>
> Femme mariée, 46 ans, habite à Garimpo.

Cette phrase laconique résume en trois lignes le processus complexe de suspicion par le malade d'une pathologie sorcellaire, puis de son diagnostic et traitement chez un spécialiste rituel, appelé indifféremment « *curador* », « *curandeiro* » ou « *pajé* », et que je traduis par *guérisseur*. Ce processus comporte trois étapes. Premièrement, la personne souffrante reconnaît à certains symptômes que son affliction relève des compétences d'un guérisseur et non d'une institution médicale. Ce mal est désigné par le terme de *judiaria* et peut, nous le verrons, désigner divers types de pathologies. Dans un deuxième temps, le malade se rend chez un *guérisseur* qui, le plus souvent, corrobore (mais peut aussi infirmer) le diagnostic initial. Le guérisseur est une figure conçue comme ambivalente, et dont les savoirs rituels et de divination sont hérités par filiation ou acquis par un apprentissage volontaire. Dans un troisième temps, le guérisseur indique un traitement que le patient doit suivre pour se rétablir.

---

relations sociales, a incorporé des croyances et pratiques catholiques, spiritistes et africaines, et reçoit actuellement une forte influence de l'Umbanda. Ses pratiquants, pourtant, ne se voient pas comme des adeptes d'une religion différente, se considèrent comme de « bons catholiques », y compris les *pajés* ou guérisseurs qui président les sessions chamaniques, lors desquelles ils se laissent posséder par un type spécifique d'entités (les *encantados* ou *caruanãs*) » (traduction libre).

Le diagnostic initial : la maladie est du ressort du guérisseur

Les blessures que l'on se fait en allant à la chasse ou en travaillant aux champs, de même que les dérangements gastriques liés à la consommation d'eau non-traitée ou à l'ingestion de parasites intestinaux sont monnaie courante chez les populations riveraines de la région. Ces infortunes ne sont pas, en général, considérées comme le résultat d'un acte de malveillance d'autrui. Les décès de jeunes enfants ou de vieillards ne sont pas non plus attribués à de la sorcellerie. En effet, ce n'est que dans certaines circonstances particulières qu'un malheur est interprété comme le résultat de la sorcellerie.

L'un des indices mettant sur la voie de la sorcellerie est, dans un premier temps, la *douleur*. Pendant mes séjours sur le terrain, à de nombreuses reprises, j'ai été surprise par la résistance à la douleur des riverains. La douleur est tue. Elle n'est pas commentée, ni même exprimée physiquement[185]. Or, lorsqu'un individu est ensorcelé, la douleur est tellement intense qu'elle lui arrache des « cris » (« Je criais, tellement j'avais mal / *eu gritava de tanta dor* » ; « Mais c'était une douleur telle, que je criais, je criais / *era uma dor que eu gritava, gritava* »). De plus, cette douleur est persistante (« Je criais, je criais, je criais / *gritava, gritava, gritava* » / « Ça me faisait mal, mal, mal, dans ma jambe, et tellement que je me voyais mourir dans mon hamac / *só doía doía doía, ali da minha perna também, que embarcava na rede*). Ainsi, lorsque la douleur est intolérable, il pourrait bien s'agir de sorcellerie : « lorsqu'il s'agit d'un sort, ça vous défonce » (*quando é judiaria, embaquea*[186]*um bocado*) ; ou alors « lorsque l'on se sent vraiment tomber malade, on va consulter le guérisseur » (*Quando a gente se sente adoecer mesmo a gente consulta o curador*).

Un effort de remémoration des circonstances dans lesquelles cette douleur est apparue est alors accompli. Deux types de situations émergent : 1) la personne s'est blessée en réalisant une tâche dans un lieu familier – travailler aux champs, grimper à une échelle pour aller cueillir des fruits, aller couper des palmes de *curuá*, chercher du bois – ou en réalisant une opération routinière au sein de l'espace domestique – par exemple aller faire sa toilette;

[185] Lors de l'un de mes séjours, une petite fille de 8 ans s'était brûlée la jambe (au moins au 3e degré) alors qu'elle s'affairait à remplir et allumer les lampes à pétrole de la maison. Ce soir-là, son père avait apporté de l'essence à la maison et l'avait, par inadvertance, déposé à l'endroit où l'on range le baril d'alcool à brûler. La petite remplit, par méprise les réservoirs avec l'essence, en en renversant un peu sur elle. Lorsqu'elle alluma la mèche, elle s'embrasa. A la vue de la jambe décharnée de l'enfant, je fus émue au point que je retournai à Santarém chercher mon tube de Biafine. La douleur devait être intense. Malgré tout, la fillette continuait à marcher, chercher l'eau à la rivière, s'y baigner et aller à l'école. La croûte qui se formait craquait tous les jours, ce qui provoquait des effusions de sang. Je ne l'ai jamais entendue se plaindre, ni esquisser la moindre grimace de douleur.

[186] Em-baque-ar : du verbe *baquear*, se prendre des grands coups.

ou bien 2) la personne tombe malade après avoir ingéré de la nourriture offerte par une personne externe au groupe domestique. En somme, il s'agit de blessures bénignes, ou du moins habituelles, qui, en temps normal, n'auraient pas dû dégénérer de la sorte. L'individu est alors porté à penser que la blessure n'était qu'un « prétexte » pour qu'un sort – qu'on lui a jeté préalablement, et qui était jusqu'ici tapi quelque part dans son corps – soit activé et commence à le ronger de l'intérieur:

> « J'étais en train de couper du bois. Soudain, j'ai eu mal, mal, mal, dans le genou, et ça n'était pas un rhumatisme. En coupant le bâton, il m'était rentré dans le genou ici en me blessant. C'est comme ça que ça a commencé. Mais ce n'était qu'une excuse pour que j'apprenne qu'il y avait [un sort] ; parce qu'il était déjà là. Après m'être blessé la jambe, ça me faisait mal, mal, mal. Et ma jambe a gonflé, gonflé, gonflé ».
>
> Veuve, 71 ans, sage-femme à Arimum.

Lorsque ces deux conditions sont réunies (la douleur intense et une circonstance précise), le malade est convaincu qu'il est victime d'un sort. Il se rend alors chez un guérisseur.

La notion de 'judiaria' (le sort)

Lorsqu'ils évoquent les afflictions ayant nécessité l'intervention d'un guérisseur, les gens de l'Arapiuns utilisent le terme *judiaria*. Il se décline sous plusieurs formes :

Un verbe : *judiar de alguém* / faire du mal à quelqu'un, ensorceler quelqu'un
Un substantif : *uma judiaria* / un sort, une maladie non-naturelle
Un adjectif : *ele é judiador* / il est ensorceleur, c'est un sorcier
Un adjectif : *ele(a) é judiado(a)* / il(elle) est ensorcelé(e)

Ce terme est largement utilisé, beaucoup plus que son équivalent sémantique : *feitiçaria*. Il a la particularité de comporter une certaine polysémie, ce qui permet son emploi pour des pathologies non-naturelles dans des registres distincts. Ainsi, *judiaria* est utilisé aussi bien pour désigner un sort envoyé par un sorcier, que les pathologies provoquées par les êtres enchantés, comme la *judiaria de bicho* (chap. 5). Ceci, nous le verrons à la fin de ce chapitre et dans le suivant, n'est pas anodin. Par ailleurs, le verbe *judiar* et l'adjectif *judiado* peuvent désigner des actes violents de maltraitance, perpétrés par des individus sur des membres de leur groupe résidentiel, comme battre sa femme ou ses parents ou encore violer sa fille. Il peut être utilisé dans le cas de maltraitance des animaux domestiques de la maisonnée (« cet enfant maltraite beaucoup les chiens de la maison »). Ceci permet de supposer que certains actes immoraux et des pathologies non-naturelles, localement conçus comme relevant de registres

distincts (la sorcellerie, l'enchantement et les rapports de domination au sein du groupe domestique), sont pensés comme différents en degré et non en nature, ce qui leur permet d'être positionnés à divers endroits sur le continuum de la malveillance. En revanche, dans ce chapitre, je m'intéresserai uniquement aux maux liés à la sorcellerie (sont donc exclues les pathologies des *bichos do fundo*[187] de même que les actes de maltraitance entre parents[188]).

La confirmation du diagnostic sorcellaire auprès d'une institution médicale

Lorsque le diagnostic d'ensorcellement est établi par le malade, celui-ci peut tout de même se rendre chez un médecin, au poste de santé de Vila Socorro (Lago Grande) ou à Santarém.

> « [Mon frère] est d'abord allé voir le guérisseur. Ensuite, il est allé à Santarém pour faire un examen, mais ça n'a rien donné, ils ont dit que c'étaient des vers. Mais ce n'était pas ça. Le guérisseur lui a enseigné des « bains » [de plantes] et la cochonnerie [le sort] qu'il avait dans le corps a disparu ».
>
> Femme marié, 46 ans, habite à Garimpo.

Même après avoir réalisé une batterie d'examens médicaux (avec ou sans résultats[189]), si le malade pense que la maladie « n'est pas du ressort du médecin », il va voir le guérisseur (« *quando a gente acredita que não pertence*[190] *pra médico, a gente procura o curador* »). De la même façon, il arrive que le guérisseur renvoie le patient vers une institution médicale, s'il juge que la guérison de l'affliction n'est pas de son ressort mais de celui d'un médecin conventionnel : « Pour ce qui est de son ressort, le guérisseur enseigne un remède » (*o que pertence pra o curador, ele ensina o remédio*) ; « Si le guérisseur voit que ce n'est pas de son ressort, il expédie le patient chez le médecin » (s*e o curador vê que não pertence pra ele, ele despacha a pessoa pra o médico*).

---

[187] Cf. chap. 5 sur le lien avec l'aspect territorial et écologique de ces pathologies. Sur le système nosologique et les pratiques de cure de ces afflictions, je renvoie aux travaux de Maués (1990 ; 1995).
[188] Ce sujet est traité dans le chapitre 8.
[189] De toute façon, la présence d'une maladie n'est pas remise en cause, puisqu'elle est le déclencheur permettant au sort de devenir actif.
[190] Notons que l'idée d'être ou non du ressort du guérisseur ou du médecin est exprimé par le verbe "*pertencer*" – appartenir – le même qui est utilisé pour parler de la répartition des esprits en fonction de leur relation à un praticien. Ainsi, il est dit que « les esprits des profondeurs (*espíritos do fundo*) *appartiennent* (*pertencem*) au guérisseur, ceux de l'air (*espíritos do ar*) au *macumbeiro* (chef de culte d'une religion afro à la ville).

7.2 La figure du guérisseur

Voyons désormais comment les habitants de l'Arapiuns perçoivent la figure multi-facette du guérisseur et autres individus médiums « nés avec le don, mais qui refusent de s'y soumettre ».

De « naissance » ou par « apprentissage »

Le guérisseur est un individu possédant le « don de guérir » (*o dom da cura*). Pour cela, il fait appel à des entités spirituelles, désignées de manière générique comme des « esprits » et plus précisément comme ses « maîtres » (*os mestres*)[191].

Pour être considéré comme un guérisseur (qu'il soit ou non professionnel), il ne suffit pas d'avoir des entités. Sa caractéristique principale est de fumer le *tauari*, un cigare de tabac et d'herbes aromatiques roulés dans l'écorce de l'arbre du même nom. Avec ce cigare, le guérisseur réalise des fumigations sur le corps du malade (« *ele defuma o doente* »). La partie allumée du cigare placée dans sa bouche, il souffle sur la braise de façon à ce que la fumée s'exhale de l'autre côté en jets puissants (le cigare est fumé à l'envers). S'il fallait résumer la pratique rituelle du guérisseur à un aspect, fumer le *tauari* est l'action la plus saillante et significative.

Les riverains font une distinction importante entre les guérisseurs « de naissance » (*de nascença*) et ceux qui ont « appris à mi-chemin » ou « dans les livres » (des grimoires). Ces derniers sont traités d'« apprentis » (*aprendistas*) ; et leur vocation volontaire est toujours suspecte mais elle ne remet pas en cause leur efficacité (ce n'est pas un critère sélectif). En effet, en général, avoir « été choisi » pour être guérisseur est vécu comme un fardeau davantage que comme une fonction gratifiante. Ceux qui souhaitent le devenir sont donc soupçonnés de vouloir apprendre à se servir de pouvoirs occultes pour faire le mal à leurs concitoyens.

Certains signes avant-coureurs annoncent le don de guérisseur d'un individu. On dit que ce sont des enfants qui ont pleuré dans le ventre de leur mère à huit mois de grossesse (donc avant terme). Pendant l'enfance, il peut arriver qu'ils disparaissent pendant plusieurs jours, le temps d'une visite dans la cité enchantée, dans les profondeurs (chap. 5). Ils connaissent des chansons aux paroles incompréhensibles, chantées dans une langue qui n'est pas le portugais.

[191] Certains guérisseurs désignent leurs entités comme étant des "caboclos", en référence aux entités-Caboclos des cultes de possession des religions afro-brésilienne urbaines (Boyer, 1993, 1999).

Un faisceau d'indices indique aux parents que leur enfant est né avec le don (Maués, 1995 ; Villacorta, 2000 ; Maués et Villacorta, 2001). En général, c'est vers 12 ans[192] que l'enfant a une révélation (date qui peut correspondre au décès d'un proche qui possédait ces pouvoirs et qui les lui transmet) ou des troubles du comportement (cette pathologie est appelée *corenteza do fundo* et correspond à une persécution du futur guérisseur par les entités souhaitant travailler avec lui [Maués, 1995]). Il commence alors un apprentissage auprès d'un guérisseur plus expérimenté[193].

- Le « *sacaca* », un guérisseur de naissance appartenant à deux univers

Parmi les guérisseurs « de naissance », les « *sacacas* » sont les plus puissants. Il s'agit d'individus réputés prendre la forme du Cobra Grande pour se déplacer à vive allure sous l'eau. Merandolino en est un exemple fréquemment cité (chap. 5). Le *sacaca* « c'est celui qui n'a pas l'esprit de la *macumba*[194] » car il travaille principalement avec les entités subaquatiques qui l'ont choisi à la naissance. Il « allume son cigare et entre dans l'eau ». Lorsqu'il refait surface, « le *tauari* est encore allumé » ! Les grands guérisseurs sont réputés être de grands pêcheurs, soit qu'ils négocient leurs prises avec les entités subaquatiques, soit qu'ils leurrent les poissons au moyen de leur apparence de Cobra Grande, comme le rapporte le récit suivant :

> « Le père de ma grand-mère [qui était ma mère adoptive], c'était José Cardoso, il était *sacaca*. Il était de ceux qui allument le cigare, entrent sous l'eau et ressortent avec le cigare allumé […]. A l'époque, mon arrière-grand-père, donc le grand-père de ma grand-mère, habitait dans un lieu proche du Mentai, dans l'île des Perroquets. La plage blanche était belle et elle ressemblait à la pointe du Toronó, qu'on surnomme Meroca, à l'endroit où il y a un trou bien profond. Il allait là-bas et il allait surprendre les poissons au fond de la rivière. On le laissait seul sur la plage et les poissons sautaient directement dans la barque. Il allumait son cigare et entrait sous l'eau, au fond il y avait beaucoup de *jaraquis*. Ils sautaient pour s'enfuir et tombaient dans la barque. Lorsqu'elle était pleine, il sortait de l'eau avec le cigare allumé. Ils disent qu'il se transformait en Cobra Grande. Ma grand-mère racontait cette histoire ». Homme marié, 56 ans, habite à Caruci Fratrie-résidentielle du Toronó.

Les guérisseurs ont longtemps été poursuivis par l'institution catholique, et ce jusqu'au début du XX^{è} siècle (Maués, 1990, 1995). Encore aujourd'hui, ces individus sont stigmatisés,

[192] Âge charnière de la sortie de l'enfance où les rôles sexués sont définis; les filles commencent à avoir des relations sexuelles.
[193] Certains élus (la majorité) demandent alors d'éloigner définitivement les esprits et de « couper les lignes » car ils ne souhaitent pas embrasser cette carrière.
[194] Terme à connotation péjorative qui désigne les chefs de cultes afro-brésiliens (*Pai de Santo*) à la ville (cf.7.3).

y compris par leurs patients qui n'hésitent pas à se retourner contre eux et à contester le diagnostic devant la justice. Par ailleurs, ces « croyances de *caboclos* » sont considérées comme « arriérées » par les gens de la ville. Ceci explique le peu de vocations chez les jeunes générations ainsi que la grande discrétion qu'observent les guérisseurs professionnels. Lors de mon séjour à Arimum, le village comptait une guérisseuse originaire de la fratrie-résidentielle du Macaco. Ses proches admettaient volontiers qu'elle « s'y connaissait en remèdes » mais rejetaient l'appellation de « *curandeira* ». L'intéressée, qui officiait également comme sage-femme, se refusa toujours à me parler de ses activités thérapeutiques.

- Où sont passés les grands guérisseurs de l'Arapiuns ?

Aujourd'hui, tout le monde déplore la disparition des grands guérisseurs *sacacas* des berges de l'Arapiuns. Les riverains se remémorent encore les exploits de leurs derniers représentants, décédés dans les années 1980 : Miguel Senambô de Vila Gorete (bas-Arapiuns) fut sans doute parmi les plus sollicités à Arimum. Les noms de Mestre Vitório de São Pedro (haut-Arapiuns), de Mestre Anacleto de Pianã (haut-Arapiuns), le père d'Adrino et d'Adriel, sont régulièrement mentionnés. Pourtant, ces fameux guérisseurs n'étaient déjà plus considérés comme de « grands *sacacas* » en comparaison au *pajé sacaca* Merandolino, qui s'est enchanté sur la pointe du Toronó (chap. 5), ou à Baldoíno de Mello, qui s'est enchanté dans la Serrinha (rivière Erepecurú, affluent du Trombetas). Ces derniers vécurent au début du XX^{è} siècle et sont décédés dans les années 1950, avant la formation des « communautés » dans l'Arapiuns ; ils possèdent des disciples et des descendants vivants. Par ailleurs, il existe encore quelques témoins oculaires pouvant les décrire (Ioris, 2005: 249; O 'Dwyer, 2002: 276 ; Teixeira, 2006: 129; Félix, 2010: 40). Dans le village d'Arimum, les guérisseurs Soldado, Espelho et Yuri ont laissé le souvenir de spécialistes auxquels on avait recours pour des pathologies bénignes mais qui trempaient localement dans les histoires de sorcellerie. Ils sont décédés entre les années 1990 et 2000.

Ainsi, selon les riverains, cela fait plus d'un demi-siècle « qu'il n'y a plus de grand *sacaca* » le long de l'Arapiuns, et les derniers *sacacas* talentueux à proximité se seraient éteints dans les années 1980 : « Les guérisseurs qu'il y avait ici [dans l'Arapiuns] sont tous morts ». Ceux qui restent « sont tous dans le Lago Grande ou à Santarém ». Aujourd'hui, les habitants d'Arimum et de Garimpo vont se faire soigner chez Braulho, un « vieil Indien » qui vit à Peré (Lago Grande), mais dont la force est déjà en fort déclin, d'ailleurs, il ne reçoit plus d'entités (*não baixa mais nada*) et s'est converti au pentecôtisme. Les afflictions

gynécologiques et pédiatriques sont dirigées auprès de *Dona* Joka, sage-femme et guérisseuse à Vila Socorro (Lago Grande). Pour les cas d'ensorcellement plus sérieux, ils vont consulter *Dona* Umbelina, guérisseuse située à Vila Curuai. Un peu plus loin, à Curuá, petite ville localisée à une demi-journée de bateau à moteur en partant d'Itacomini (Lago Grande), le jeune guérisseur Pedrinho a monté un centre d'accueil, composé d'un espace d'attente et d'hébergement, d'une salle de consultation, d'un *terreiro* de candomblé (lieu de culte afro-brésilien), et d'une boutique ésotérique (*cabana*) baptisée *Pena Dourada & Maresia* (plume dorée et marée; cf. **Figure 53**). Pedrinho est considéré comme le prochain grand *sacaca* de la région (**Figure 55**). Dans la ville de Santarém, les guérisseurs les plus fréquemment cités pour leur qualité sont : *Seu* Edivaldo, qui possède, au centre-ville, un véritable cabinet médical (avec une salle d'attente, une salle de consultation et une salle de « travail ») auquel est accolée une boutique; le *Pajé* Jaraki qui a un espace de consultation près du port et possède un bateau de ligne, « *Pajé Jaraki* », avec lequel il arpentait autrefois les rivières Arapiuns et Tapajós, à la manière d'un guérisseur ambulant, vendant des remèdes et ses services ; et Jander, un jeune homme originaire d'Ajamuri, qui officie dans le quartier du Mapiri. Ce dernier est un parent éloigné de la fratrie-résidentielle fondatrice de Garimpo.

Le discours nostalgique sur la disparition des guérisseurs semble se cristalliser sur la transformation des techniques rituelles :

> « Ma grand-mère [fille de *sacaca*] recevait des esprits, mais ce n'était pas une grande exagération comme on voit qu'aujourd'hui. C'était tout simple. Elle avait un hochet (*marari*) et elle appelait [ses entités]. Boianã, elle disait que c'était un *encantado* qui habitait sur le rocher – c'est pour ça qu'ils ont appelé la communauté Anã. Elle fumait le *tauari* en aspirant la force (*fortidão*[195]) de l'alcool de canne ».
>
> Homme marié, 56 ans, habite à Caruci, né à Anã.

> « Mon père s'appelait Mestre Anacleto. Il était de l'Arapiuns. Aussi loin que je me souvienne, beaucoup de gens venaient le voir. Il ne demandait jamais un centime à personne. Il « bénissait » les gens (*benzia*), travaillait avec ses entités : il soignait les pathologies de *bichos*, lorsque l'ombre d'un enfant est prisonnière au fond du ruisseau, les regards pathogènes des *bichos*… Il faisait un rituel de possession (*fazia a banca dele*) avec des esprits. Il se faisait de gros cigares avec des herbes aromatiques et d'autres ingrédients. Il se versait un verre d'alcool de canne qu'il recouvrait d'un papier. Puis il le retirait et soufflait sur l'alcool avec son cigare, puis il rebouchait le verre. La voix des

[195] Néologisme créé à partir du nom « *força* » (force). Il s'agit ici de la force spirituelle de certains ingrédients utilisés lors du rituel (alcool, *tauari*, etc.). Son champ sémantique inclut des notions comme la force, l'énergie, la pression, la puissance.

> esprits était différente, comme si quelqu'un d'autre parlait. Il y en avait trois, quatre, cinq, qui le possédaient, et tous buvaient de l'alcool. Lorsque le rituel était fini, il enlevait le papier qui bouchait le verre. Il y avait toujours autant d'alcool, sauf que ce n'était plus que de l'eau. Les esprits avaient bu la force (*fortidão*), la pression de l'alcool. Ils ne boivent pas et ne mangent pas. C'étaient des esprits du fond. J'ai déjà vu beaucoup de guérisseurs, mais des comme lui, je n'en ai plus jamais revu. Aujourd'hui la plupart sont des menteurs ». Homme marié, 58 ans, habite à Garimpo
> Fils du guérisseur Mestre Anacleto.

Les « exagérations » dont il est question dans le premier témoignage font sans doute référence à l'introduction d'éléments issus des cultes afro-brésiliens dans le rituel de *pajelança*, à commencer par la consommation excessive d'alcool de canne ainsi que la contrepartie financière souvent importante exigée en retour des services de guérison.

Pourtant, des indices montrent que l'introduction d'éléments hétéroclites empruntés à d'autres systèmes rituels est une dynamique intrinsèque à la *pajelança*. Les guérisseurs Espelho et Soldado avaient déjà introduit des techniques, qui aujourd'hui ne sont plus en pratique, sans doute déjà importées d'ailleurs (comme, par exemple, l'utilisation d'un miroir et d'une serviette pour découvrir l'identité du sorcier). On sait aussi que le père d'Adrino, mentionné ci-dessus, et les autres guérisseurs de la région, se faisaient payer. Il ne s'agissait pas toujours d'argent, mais les prestations n'étaient pas gratuites :

> « Miguel [Senambô] faisait payer mais ce n'était pas cher. Le père d'Adrino [Mestre Anacleto] aussi ».
> Femme mariée, 59 ans, habite à Garimpo.

> « Yuri se faisait posséder par des esprits (*abancava*). Il fallait payer avec de l'argent. C'était cher, dans les 10 à 20 réais ».
> Femme mariée, 46 ans, habite à Garimpo.

D'ailleurs, les guérisseurs du Lago Grande mentionnés spontanément et les plus consultés aujourd'hui (Braulho et *Dona* Joka) « ne demandent rien, chacun donne ce qu'il veut ». Ils ne sont pas « carriéristes », à l'inverse de nombreux guérisseurs de la ville[196].

Il est ainsi fort à parier que ce discours nostalgique se reproduise à travers le temps, puisque les pratiques rituelles des guérisseurs sont en constante évolution et que le rapport ville/campagne a toujours été la pierre d'angle de cette fonction : Merandolino n'était-il pas

[196] Une consultation chez Edivaldo, à Santarém, coûte R$ 30, auxquels viennent s'ajouter les médicaments et remèdes achetés dans sa boutique. Lorsque je me suis rendue chez Pedrinho, à Curuá, la consultation était gratuite mais on demandait à chaque patient d'acheter un bâton d'encens ou une bougie dans la boutique (coût : R$ 5 pour l'encens, R$ 10 la bougie). Les patients sortaient avec des ordonnances de plusieurs pages, une liste de produits qu'ils pouvaient acheter sur place.

l'un des rares propriétaires de barges à voile de l'Arapiuns (chap. 5) ? Ne se rendait-il pas régulièrement à Santarém pour écouler ses marchandises ?

Les individus « nés avec un don mais qui refusent de s'y soumettre »

Les guérisseurs sont des individus (nés ou non avec le don de médiumnité) qui sont passés par un apprentissage auprès d'un spécialiste déjà formé, également désigné par le terme « maître » (comme les entités). L'apprenti devient son « disciple » et « apprend à fumer le *tauari* ». L'apprentissage consiste à « redresser les lignes » (*endireitar as linhas*) du novice. Ceci revient à lui attacher au corps certaines entités qui seront ses esprits auxiliaires et à en écarter d'autres. Dès lors, son corps n'est plus « libre » et seules certaines entités peuvent l'occuper. Mais le novice choisit l'orientation générale de ses « lignes » : il travaillera soit avec les « esprits de l'air » soit « des profondeurs », ou les deux. En général, tous les guérisseurs travaillent en priorité avec les entités subaquatiques (des profondeurs), réputées plus puissantes, et s'attachent certains esprits aériens. Ce processus est évoqué en référence à l'attribut principal du guérisseur – le cigare. Il est dit que le maître « met le *tauari* dans le disciple » ou que le disciple « reçoit le *tauari* » du maître. Certains ne suivent pas la formation complète et ne sont pas considérés comme des « professionnels ». Néanmoins, s'ils « savent fumer le *tauari* » et travaillent avec certaines entités fixes, ils sont considérés comme des guérisseurs et peuvent être consultés pour le traitement de maladies bénignes (plus rarement pour des sorts).

Tous les individus nés avec un don ne souhaitent pas suivre une formation pour devenir guérisseur. Le don de médiumnité est exprimé par la phrase : « Il comprend les choses » (*ele entende das coisas*). Ainsi, de nombreux individus destinés à devenir guérisseurs « ont le don, mais refusent de s'y soumettre » (*tem o dom mas não quer se entregar*). Dès lors, ils ont « le corps libre » et sont sujets à des transes incontrôlées lorsque des esprits « s'approchent » (*espíritos se aproximam*) et « s'invoquent dans leur corps » (*invocam no corpo da pessoa*). Ces médiums sont mal vus car, en théorie, n'importe quel esprit – bon ou mauvais – peut se rendre maître de leur corps.

Les guérisseurs « non-professionnels » et autres médiums « qui ne veulent pas s'y soumettre » sont souvent pourvus d'un autre don, semblable à ce que nous pourrions englober

sous la catégorie générique des rebouteux[197]. A l'intérieur, se déploie un éventail de spécialités thérapeutiques présentées comme des savoir-faire techniques. Les plus courants sont le don de sage-femme (savoir manipuler le ventre des femmes / *puxar barriga*), celui de *rezador(eira)* (savoir réciter des prières des saints), celui de *benzedor* (savoir « bénir », c'est-à-dire soigner le *quebranto*[198] ou une autre maladie en récitant une formule accompagnée de signes de croix), celui de *puxador* (savoir manipuler les os et les tissus / *puxa ossos, concerta desmintiduras*), etc. Tous ces individus – guérisseurs non-professionnels, médiums – savent réaliser une opération technique et rituelle spécifique mais n'ont pas de connaissance générale et complète des procédés de guérison à la façon du guérisseur professionnel.

A cela s'ajoute les individus sans don de médiumnité qui ont reçu un savoir-faire par transmission filiale. Ainsi, la sage-femme d'Arimum explique comment sa mère, qui était une sage-femme « de naissance » et « qui comprenait ces choses », lui enseignait, les soirs de pleine lune, à remettre les os en place (*concertar ossos*) à l'aide d'une brindille qu'elle lui apprenait à fendiller et manipuler délicatement. D'après elle, c'est sa sœur qui est née avec le don mais elle n'en a pas voulu. Alors sa mère lui a appris à elle à mettre au monde les enfants. La seule chose qu'elle ne lui a pas transmise sont les prières et formules pour « bénir » les blessures (*benzer*).

L'ensemble de ces individus font office de guérisseurs pour des pathologies courantes (*judiarias de bicho*) au sein du cercle restreint des membres de la fratrie-résidentielle à laquelle ils appartiennent et, occasionnellement, sur demande d'un villageois. Ces individus au « corps ouvert » sont nombreux. De par leur pratique, même si elle est limitée, ce sont des spécialistes rituels dans leur domaine (accouchements, prières, ostéopathie). Et on peut dire que chaque fratrie-résidentielle possède un ou plusieurs individus de la sorte. Si bien que toutes les familles possèdent leur spécialiste rituel, qu'il soit ou non un guérisseur « professionnel » dans le tableau 10, on voit que certains groupes concentrent les spécialistes rituels sur plusieurs générations.

[197] Etym. : celui qui remet les os bout-à-bout ; « Personne qui, n'ayant pas fait d'études médicales, prétend guérir fractures, luxations, douleurs par des moyens empiriques. (L'activité des rebouteux est interdite par la loi.) » (Larousse).
[198] Affliction proche du mauvais-œil qui touche les jeunes enfants lorsqu'on les admire trop.

Tableau 10: Individus médiums à Arimum et Garimpo

Fratrie-résidentielle	Soignants
Taglia-zada (Camuci, Santa Luzia Sarará, São João)	*Dona* Célia (†1980') – sage-femme Violeta (fille de Célia) – sage-femme
Maria Eduarda-zada (Sepetú)	Manuer três paus (†1970') – *benzedor*
Cabocla-zada (Jacqueline) (agrégat Macaco)	Mestre Espelho (†1980') – guérisseur professionnel *Dona* Cabocla (†2004) – sage-femme, *rezadeira* *Dona* Marília (fille de Cabocla) – sage-femme Yuri († 2004) (fils de Cabocla) – guérisseur prof. L. (petite-fille de Cabocla) – guérisseuse
Gens "du Singe" (Mangal, Macaquinho)	K. (†) – guérisseur non prof. *Dona* A. – sage-femme
Soldado-zada (Mangal + centro vila)	Soldado († 1995') – guérisseur professionnel
Raymundo-zada (Vista Alegre)	*Dona* I. (†) – *rezadeira*
Sucuri-zada (ponta da Boca)	*Dona* M. (†) – sage-femme, guérisseuse non-prof. *Seu* Beija-flor – *pajé* indigène, médium
Gato-zada + Tapajó-zada (Vista Alegre)	Euzequias Tapajós (†) – guérisseur non-prof. Zé Gato – suçeur de venin à serpents Edna (†) – savoir-faire de remèdes
Gens d'Uxízal (Uxízal)	*Dona* A. (†) – guérisseuse, *puxadora* *Dona* M.M. (fille D. A.) – médium qui ne veut pas se livrer

Ces individus sont en quelque sorte les connaisseurs les plus à même de dialoguer avec les êtres enchantés peuplant les *encantes* du territoire du groupe. Ils sont donc éminemment concernés et impliqués dans les aspects territoriaux et migratoires.

La pajelança : une technique rituelle de possession

Lorsqu'un malade va voir un guérisseur, celui-ci réalise un rituel assez réduit et peu expansif au cours duquel il allume et fume un cigare *tauari*. Il « prie » (*reza*) et réalise, avec son cigare ou un autre objet (des ciseaux, un bouquet de plantes médicinales, un vieux fer rouillé etc.) des signes de croix en récitant des formules (il « bénit » / *benze*) dans le dos et sur la tête de son patient. Puis, dans le cas d'un sort, il se concentre sur la partie du corps douloureuse et peut faire une succion avec sa bouche pour retirer l'origine du mal, un objet pathogène (souvent un animal). L'activité du guérisseur repose sur trois pratiques incontournables – fumer le *tauari*, « bénir » (*benzer*)[199] et réciter des prières aux saints catholiques (*rezar*) – pendant lesquelles deux artefacts sont utilisés : le cigare et un petit

[199] La traduction de *benzer* par bénir ne laisse pas transparaître la connotation magique et négative de cette opération rituelle. Pour le pasteur évangélique de Vila Brasil, « *benzer* est un rituel. C'est du mal. Ça n'a rien à voir avec *tomar benção* (prendre la bénédiction) ».

tabouret (*banquinho*) sur lequel il est assis pendant la séance. Ceci constitue le noyau dur de toute pratique de la *pajelança* dans le bas-Tapajós. Ensuite, chaque praticien additionne des éléments (parfois empruntés aux cultes de possession afro-brésiliens) et forge sa propre manière de faire. Ainsi, le guérisseur Pedrinho de Curuá, utilise une boule de cristal pendant ses séances. D'autres utilisent un hochet appelé *mararí*.

Lorsque le guérisseur juge que le cas est sérieux, et que les formules et les prières ne sont pas suffisantes, il peut envisager d'organiser une séance « de travail » au cours de laquelle se déroulera un rituel de possession[200]. Le guérisseur officie dans un local dédié où il possède ses instruments de travail et éventuellement des statuettes de saints, et qui peut être un recoin de la cuisine au sein de l'habitation familiale. Cet espace s'appelle la « *banca* » (terme proche du mot banc [*banco*] qui fait référence à une grande table). Lorsque le guérisseur pratique un rituel de possession, il est réputé « *se abancar* », faire sa « *bancada* » ou faire une « *bancação* » (*Ele se abanca, faz bancação, faz a banca dele, faz bancadas*). S'il n'incorpore aucun esprit, il n'y a pas de *bancada* (*Não baixa nada, não banca nada*). Le rituel de possession peut avoir lieu dans la *banca* du guérisseur mais, le plus souvent, il se tient dans la maison d'un malade. Ce rituel est appelé une « *pajelança* » ou plus couramment, sous sa forme péjorative, une « *pajeria* » (en référence au terme *pajé*). Une date est fixée et une invitation est lancée à la ronde afin que tous les curieux et les éventuels souffrants puissent s'y rendre. A l'heure dite, toutes les ouvertures de la maison sont fermées (portes, fenêtres) et personne ne doit rester dehors ni sortir, en raison du passage des esprits.

Le rituel de *pajelança* est un culte de possession réalisé par un seul individu (homme ou femme), le guérisseur, assisté par un « *banqueiro* » (littéralement « le banquier »). Assis sur un tabouret bas (*ele senta no banquinho*), le guérisseur allume un cigare *tauari* et prend une bouffée profonde. Pendant ce temps, l'assistant « appelle les maîtres du guérisseur » (*chama os mestres*), d'où l'appellation de « travail d'appel » (*trabalho de chama*). Le guérisseur se frappe alors violemment la tête ou le dos contre le pilier central de la maison et/ou parfois la paume de la main sur la table. Un esprit « s'invoque » (*invoca*) alors en lui. S'il s'agit d'un « compagnon des profondeurs », il monte ; s'il s'agit d'un « esprit de l'air », il descend (*baixa do ar e vem do fundo*). A son arrivée, l'esprit « utilise » le corps du guérisseur ; celui-ci change le ton de sa voix (il s'agit de la voix de l'esprit). L'esprit chante et se présente : « bonsoir, bonsoir ! ». Il dialogue ensuite avec l'assistant du guérisseur et les personnes

[200] Une description de ce type de rituels tels que pratiqués dans la région du Salgado figure chez Maués (1990 : 220 et suiv.).

présentes dans la salle, donne des indications sur la maladie, « enseigne un remède » qui est noté dans un cahier. Puis il repart et un autre le remplace. Chaque entité a un chant propre, une histoire et une demeure située dans un *encante* local ou plus éloigné. Dans le Tableau 11, figurent des exemples pour les entités du défunt guérisseur Mestre Espelho (agrégat de la fratrie-résidentielle du Macaco) tels que sa fille, actuellement sage-femme à Arimum, s'en est souvenue.

Tableau 11: Entités de la pajelança et chanson entonnée à leur arrivée

Nom de l'entité	Air/fond	Chant à l'arrivée
Menina de doze anos (Petite fille de 12 ans)	fundo	"Eu sou menina, de douze anos, sobrancelhas negras, de olhos encantadores".
Muletinho Mulato (Petit mulet mulâtre)	fundo	"Sou Mulatinho bonito de Marajoara. Soura soura cavalinho, soura soura cavalinho , soura soura cavalinho melochupaânbou [mot africain]. Não tem chifre nem orelha, não tem chifre nem orelha, aonde a corda pegar."
Massarequinho	ar	"Massarequinho da praia, quando corre desaparece, vem ligero vem depressa".
Mestre Osmerindo	ar	"Ele não quer varar ou me escutar, mãe mãe mãe, Ajudei a mamãe rodar, mãe mãe mãe, ajudei a mamãe rodar, mãe mãe mãe. Se subesse que tu vinha, mãe mãe mãe, eu fazia o dia melhor, mãe mãe mãe".

Trait distinctif du guérisseur: il siffle entre la sortie de son corps du premier « maître » et l'entrée du suivant, ou lorsqu'il se déplace pendant le rituel (comme si le sifflement était un moyen de matérialiser une « ligne » de liaison avec les esprits auxiliaires ?). Pour chaque entité, le guérisseur prépare un cigare et un verre d'alcool de canne. Il souffle la fumée à l'intérieur du verre (*ele defuma o copo*) et aspire la « force » (*a fortidão*) de la boisson alcoolisée ; les entités ne peuvent pas boire ou manger, elles se nourrissent de la « force » (*fortidão*)[201]. A la fin de la séance, il y a autant de liquide dans le verre, mais c'est de l'eau car les esprits ont aspiré toute la « force » de la boisson.

> « On installe une table, un verre d'eau, un cigare par maître, de la boisson, un pilier solide, il tire dans le tauari, bien fort, et inhale toute la fumée et il donne le premier coup avec son dos contre le pilier. Il en reprend une dose, et on voit qu'il se transforme, une musique se fait entendre, il entame un chant ».
>
> Homme marié, 46 ans, habite à Arimum.

[201] L'écorce *sacaca* est l'un des composants du tauari. Elle donne de la « force » (*fortidão*) au cigare.

Ces séances de possession peuvent être accompagnées d'actes impressionnants, où le guérisseur se donne à voir en train de marcher pieds nus sur des tessons de verre, ou fait apparaître l'image du sorcier dans un miroir. Mais de manière générale, ces séances rituelles sont beaucoup moins spectaculaires et expansives que celles que l'on peut observer dans les cultes afro-brésiliens (où les médiums dansent, se déguisent, font et disent des choses extravagantes).

7.3 Le rapport ville-campagne dans le processus de guérison

Maués (1995) et Boyer (1993) ont déjà montré combien les pratiques englobées sous le terme de *pajelança cabocla* sont variées et empruntent de nombreux éléments à d'autres systèmes magico-rituels (catholicisme, spiritisme d'Allan Kardec et, plus récemment, cultes de possession afro-brésiliens). Les descriptions des séances de guérison par les participants, de même que la façon dont ils les classifient, montrent l'importance du dynamisme circulatoire de ces emprunts aussi bien au niveau des pratiques rituelles que de la conception qui est faite des sorts et de la force du guérisseur. Ce dynamisme, pensé sur le mode du rapport ville-campagne, favorise la circulation de pratiques, mais également des guérisseurs (amenés à aller se former ou s'établir en ville) et des malades (qui cherchent des guérisseurs plus puissants, aux pratiques hybrides, souvent localisés en ville).

Pajé, curador, curandeiro : 3 guérisseurs aux pratiques rituelles différenciées

Trois termes existent pour désigner les guérisseurs traditionnels de la zone rurale : *pajé*, *curador* et *curandeiro*. Dans la pratique, les patients utilisent indifféremment l'un ou l'autre terme, mais *pajé* est un peu vieillot et on lui préfère *curandeiro* ou *curador* (récit C). Avec l'émergence des revendications ethniques, les villageois qui s'identifient comme Indigènes ont tendance à revaloriser l'usage du terme *pajé*, en référence au chamanisme amérindien.

Lorsqu'on demande des explications sur les différences éventuelles existant entre *pajé*, *curador* et *curandeiro*, les villageois d'Arimum proposent spontanément une classification. Or, d'un individu à l'autre, elle varie :

A. « Il y a le *sacaca* qui bénit mais qui n'est pas possédé par les esprits qui parlent à travers lui ». (femme mariée, 70 ans, habite Arimum et Santarém).

B. « Il y a peu de différence entre le *curador* et le *pajé*. C'est seulement la façon de faire qui change. Le *curador* prie avec ses esprits, et ensuite il enseigne le remède. Le *pajé* a une plus grande capacité pour guérir des sorts, comme par exemple Merandolino. C'est parce qu'il travaille avec les esprits de l'air et du fond » (homme célibataire, 19 ans, habite Garimpo).

C. « *Curador*, *curandeiro* et *pajé*, c'est la même chose. Je ne sais pas si les guérisseurs ont leurs propres critères. Ils reboutent, remettent les organes en place. Pour les vieux, le terme utilisé était « *pajé* ». *Curandeiro* c'est un terme qui est apparu récemment ». (homme marié, 46 ans, habite à Arimum).

D. « Le *curador* c'est la même chose que le *curandeiro*, il incorpore des esprits. Le *pajé* enseigne à faire des remèdes. Il soigne l'érysipèle (*izipla*)[202], les maladies de l'air ... » (homme marié, 68 ans, habite à Arimum).

E. « Le *curador* ce n'est pas la même chose que le *curandeiro*. Pour le *curador*, c'est une question d'entités, il travaille avec les esprits de la forêt, de l'eau. Ce sont des *encantados*. Le *curandeiro* travaille avec des esprits de l'Umbanda et certains de la forêt et de l'eau. Il a des esprits de la rue, de femme prostituée … Le *pajé*, c'est encore autre chose que le *curador*. Le *pajé* n'incorpore pas d'esprit. Il a un lien avec eux mais ce contact se fait en songes. C'est un don qui n'est pas complet, finalement il ne sait pas interpréter parce qu'il n'a pas redressé ses lignes. Quand il reboute les gens, il a une intuition, mais il n'a pas de certitude. Le *pajé* soigne les regards pathogènes de *bicho*, le *quebranto*, le soleil (le mauvais-œil du soleil, lorsque les femmes ont leurs règles et qu'elles marchent au soleil, n'est-ce pas), l'*izipla* (c'est une blessure attrapée, un truc qui s'appelle rouge ou rougeon), il manipule le ventre des femmes enceintes. Le *curador* est une personne qui est mieux formée pour faire ce travail. Pour défaire un sort, le *pajé* serait trop faible. Par contre, le *curador* combat la sorcellerie » (femme mariée, 29 ans, habite à Arimum).

F. « Le *pajé* est différent du *curador*. Le *pajé* soigne les maladies spirituelles et corporelles envoyées par les esprits de la nature comme les « mères », Tupã. Il ne recherche jamais de formules dans les livres. Il n'utilise que de la médecine maison. Les *curandeiros*, certains sont *sacacas*. C'est une essence qui est accompagnée par un saint. Il incorpore une entité, comme Mariana, Rompe-mato, Zé Pretinho. C'est davantage une chose de Noirs. Mais il y a un autre type de *curandeiro sacaca* : il étudie beaucoup dans les livres et utilise des prières. Il mélange ces savoirs avec les remèdes maisons. Il utilise les ressources des livres de des prières pour se fermer le corps ; les ressources des saints, ce sont les ressources des Blancs et des sorciers. Les Indiens, eux, utilisent plutôt des choses naturelles pour se protéger : les os, les dents. (homme marié, médium, 44 ans, habite à Arimum).

Dans ces exemples, l'effort de classification proposé vise invariablement à distinguer le guérisseur qui « incorpore des esprits » de celui dont la pratique n'implique pas d'acte de possession et consiste à « prier » (*rezar*), « bénir » (*benzer*) puis « enseigner un remède ». Je retiendrai donc cette idée selon laquelle les patients identifient deux façons de pratiquer le rituel de guérison : avec ou sans possession. Ici la provenance du don (de naissance ou par apprentissage) n'est pas pris en compte. Puis, au sein des guérisseurs qui pratiquent la

[202] Les riverains disent « *izipla* » pour l'*irizipela*, qui désigne l'érysipèle, une dermatose provoquée par un streptocoque.

possession, c'est le type d'entités qu'ils utilisent dans le cadre du rituel qui fait la différence : les esprits de la *pajelança* (les êtres enchantés) et/ou les esprits des religions afro-brésiliennes comme l'Umbanda (« une chose de Noirs »). Or, il apparaît que la plupart des guérisseurs ont une pratique hybride[203]. En effet, de nombreux praticiens s'installent en ville ou vont y suivre une formation complémentaire pour accroître leurs pouvoirs, devenant les « *filhos-de-santo* » (les initiés) d'un *Pai de Santo* (chef de culte afro-brésilien).

Guérisseur et macumbeiro : cohabitation de deux systèmes rituels

L'idée selon laquelle une partie des guérisseurs a une double activité au sein de deux systèmes de pratiques rituelles distincts (*pajelança cabocla* et cultes de possession afro) est particulièrement forte dans le récit F ci-dessus. Il montre que l'hybridation rituelle est perçue et conçue comme telle par les riverains de l'Arapiuns (« *ele mistura* »).

Le narrateur du récit F insiste sur l'origine du savoir : ce qui vient des cultes de possession de la ville est « davantage une chose de Noirs », tandis que les remèdes faits-maison à base de plantes et les « esprits de la nature » du guérisseur rural seraient d'origine indigène. Mon interlocuteur est un militant actif du mouvement indigène de Santarém et il est lui-même versé dans les affaires spirituelles (*ele entende das coisas*). Son discours est politisé et il justifie sa propre pratique de soignant en tant qu'Indigène. Il s'est en effet, spécialisé dans la confection d'amulettes et dans l'artisanat « de protection » : colliers, bracelets, bagues, réalisés à partir de matériaux organiques comme les graines de certains végétaux, les os, les dents et les griffes de certains animaux (cf. 7.4).

La cohabitation et l'interpénétration de deux systèmes de pratiques rituelles possédant des similarités[204] (*pajelança cabocla* et cultes de possession afro) sont perceptibles dans le vocabulaire employé dans les récits (**Tableau 12**). En effet, un vocabulaire spécifique est réservé à ce qui relève de l'un ou l'autre univers et l'on peut ainsi déceler, dans le récit d'un patient, les influences et le type de pratiques qui sont décrits. Ainsi, le spécialiste rituel des cultes afro est désigné par le terme *macumbeiro*. Très péjorative, cette appellation sous-entend que l'individu travaille en collaboration étroite avec le diable (*Satanás, Capeta, Coisa ruim, O bicho*) et fait de la « magie noire » (*magia negra*). Il officie dans un *terreiro*. Le rituel est appelé, de la même façon que dans la *pajelança*, un « travail » ou, plus péjorativement une

[203] De la même façon, les praticiens de l'umbanda intègrent des Indiens et *encantados* dans leur pratique (Boyer, 1993).
[204] Il s'agit dans les deux cas de cultes de possession ; les pathologies sont souvent proches (sorcellerie amoureuse, envie), une partie des entités sont identiques (notamment les Caboclos et les *encantados*).

macumbada. Les remèdes naturels (*remédios caseiros*) sont remplacés par des décoctions faites à partir de plantes comme chez le guérisseur, conditionnées en bouteilles, appelées *garrafadas* et qu'il faut acheter assez cher, dans une boutique – la *cabana* (« cabane »)[205] – spécialisée dans la vente d'articles pour les cultes de possession. La grande différence dans la performance du rituel est qu'il s'agit d'un travail présenté comme « collectif » où les patients doivent « danser » (*baiar*) avec les médiums et sacrifient des animaux.

Figure 53: La cabana, une boutique d'articles ésotériques pour cultes de possession

Cabana-boucherie « Anges de lumière » du guérisseur Eder, à Curuá et les *garrafadas* qu'on y trouve (2012)

Cabana "Plume dorée et marée"de Pedrinho, à Curuá • *Cabana* "Quilombo" de D. Conceição, à Santarém

[205] Une partie des guérisseurs ayant une double affiliation (*pajelança* et candomblé par exemple) possède un petit commerce attenant au lieu de cure et par lequel le patient passe alors qu'il sort avec l'ordonnance prescrite.

Tableau 12: Différences de vocabulaire ville/campagne

	Guérisseur (rural et urbain)	Chef de culte afro-brésilien (urbain)
Médium praticien	*Pajé sacaca, curador, curandeiro*	*Macumbeiro (pai-de-Santo)*
Origine du savoir	*de nascença ou aprendista*	*Aprendista*
Lieu de culte	*Banca*	*Terreiro, tenda*
Nom du rituel	*Pajelança, pajeria,trabalho, chamada, bancação*	*Macumbada, trabalho*
Activités	Soigne les maladies spirituelles et corporelles infligées par des esprits de la nature (“mères”, Tupã, etc.) Soigne les sorts simples (*feitiços*)	Soigne les sorts puissants (*macumba*) Réalise des travaux pour attirer l’être désiré Envoie des sorts
Remèdes	Remède fait-maison Infusions (*chá*) et « bains » (*banhos*) à base de plantes	Décoctions en bouteilles (*garrafadas*) vendues en boutique (*cabana*) Médicaments de pharmacie
Technique	“Bénit” (*Benze*), “prie” (*reza*), fume le *tauari*	Prières (*orações*) de livres, magie noire
Pratique rituelle	*Sacude o marari* (secoue son hochet)	*Baia* (danse avec les esprits)
Possession	*Trabalho de chama* *Espíritos baixam de cima e vêm do fundo* *Invocam no corpo da pessoa*	*Pega santo* *Espíritos incorporam* *Cavalo do santo*
Entité	*Mestres* (esprits de la nature, *encantados*) ex: Noratinho, Menina de 12 anos, mestre Vitório, etc.	*Caboclos* (saints, “entités”) ex: Mariana, Rompe-Mato, Zé Pilintra, Pomba-gira, etc.
Origine présumée	*“Coisa de índios”*	*“Coisa de Negros”*
Protection	Ressources d’Indiens : artisanat de protection	Ressources de Blancs et de sorciers : prières, formules de livres
Artefacts rituels	*Tauari*, tabouret chamanique, alcool de canne	Costumes et accessoires, alcool de canne
Sortilège	*Feitiço, malefício* : un animal au bord du chemin	*Macumba, bruxaria* : sort contrôlé fait avec le nom ou la photo d’une personne

Figure 54: Fabrication d'artisanat « de protection » par un spécialiste rituel à Arimum

Guérisseur-rebouteux non-professionnel réalisant, pour l'ethnologue, un bracelet de protection contre la sorcellerie et l'envie, afin de faciliter son travail dans le village. A son cou, il porte un collier de protection qu'il a lui-même confectionné en perles taillées dans le tucumã-açu, inajá, en os de tatou et en dent de caïman (à l'intérieur de laquelle a été inséré un ingrédient « secret » : du sel béni ?). La petite colombe est en tucumã.

En somme, les lieux de culte afro-brésiliens sont perçus de manière ambivalente. Ils sont respectés pour leur pouvoir – notamment quand il s'agit de jeter des sorts puissants (*macumba, bruxaria*) – mais sont hautement stigmatisés pour leur côté obscur. Ainsi, lorsque les riverains de l'Arapiuns vont se soigner en ville, ils disent toujours qu'ils se rendent chez un guérisseur (la plupart ayant des pratiques hybrides mais conservant le vocabulaire de la *pajelança*)[206].

Comment choisit-on son guérisseur ?

- La « force » du guérisseur et ses « lignes »

Si la figure du *macumbeiro* est ambivalente, c'est parce que les riverains considèrent que sa magie (noire) est plus puissante que celle des guérisseurs ; ils sont donc aussi amenés à le consulter. En effet, en sorcellerie, tout est une affaire de « force » (*força*). Cette « force » est acquise par le guérisseur lorsqu'il apprend à maîtriser ses lignes et ses esprits auxiliaires lors de sa formation :

> « À 12 ans, je ne savais pas encore, je ne possédais pas certaines connaissances. Mais j'ai entamé un traitement avec beaucoup de *pajés*, lorsque j'ai eu 12 ans.
> – Comment cette période s'est-elle déroulée ?
> – J'ai appris beaucoup de choses avec eux, parce que j'ai appris mon savoir, n'est-ce pas. J'ai appris à me servir de la magie, des esprits qui s'invoquaient en moi, et de la force de leurs éléments. Les entités m'ont appris à utiliser ces forces élémentaires »
>
> Guérisseur professionnel installé à Curuá, 32 ans.

Il est admis localement que les entités « du fond » ont davantage de « force » que les « esprits de l'air ». Les premiers sont les compagnons du guérisseur de naissance, du *sacaca*. Ainsi, la force du guérisseur dépend de la nature de son don initial (qui sont les esprits l'ayant élu ?) ainsi que de la qualité du processus de « redressement de ses lignes » (son maître-chamane est-il compétent et fiable pour lui attacher les bons esprits au corps ?). Les guérisseurs les plus puissants, les meilleurs pour guérir, sont ceux qui ont le plus de « force ». De cela dépendent la puissance et la possibilité de déjouer les sorts de leurs patients. Pour retirer un sort, il faut que le guérisseur soit au moins de force égale avec celui qui l'a confectionné.

[206] A priori, les guérisseurs procédant par hybridation dans leurs pratiques de cure ne sont pas accusés d'être des *macumbeiros*, à moins que leur style soit trop éloigné du « noyau-dur » de la *pajelança* (*tauari*, *benzer*, *rezar*, *banquinho*) ou que cela ne soit qu'une accusation situationnelle : un individu dont on parle en général comme d'un guérisseur mais qui prend la forme du *macumbeiro* lorsque l'on découvre qu'il est à l'origine d'un sort.

Il existe en effet plusieurs types de sorts. Les plus puissants sont ceux jetés par des *macumbeiros* de la ville, qui utilisent le nom de la victime ou sa photographie pour confectionner une *bruxaria* à distance (**Tableau 12**). La plupart des guérisseurs ruraux se disent impuissants pour soigner ce type d'affliction. C'est sans doute pour pallier cela que nombre d'entre eux choisissent de suivre un apprentissage auprès d'un chef de culte afro-brésilien à Santarém.

Par ailleurs, la « force » du guérisseur s'amenuise avec sa pratique :

> « [Mon père] a commencé à 12 ans. Mais il n'aurait pas dû soigner des adultes, car c'est ce qui a brisé sa force. Au début, [la force] grandit, mais avec l'âge, le guérisseur commence à se déséquilibrer, il s'abîme peu à peu ».
>
> Homme marié, 57 ans, habite à Garimpo, fils de guérisseur.

> « C'est comme ça pour tous les guérisseurs: ils finissent par s'affaiblir et ne sont plus capables de guérir ».
>
> Femme mariée, 59 ans, habite à Garimpo.

> « Braulho à Peré, il est guérisseur mais il ne travaille déjà plus comme avant. Il "bénit", dit quel remède faire, mais il n'a plus de force. Il ne peut plus recevoir des esprits ».
>
> Femme mariée, 45 ans, habite à Arimum.

Lorsqu'il soigne des individus ensorcelés (donc plutôt des adultes), le guérisseur combat le sort et le renvoie contre son émetteur. Ce faisant, il ternit sa force car il s'agit d'un acte sorcellaire, certes en retour, mais sorcellaire tout de même, pour faire le mal à autrui. Ainsi, plus un guérisseur travaille et est reconnu pour ses exploits, plus il s'affaiblit et sa « force » s'amenuise. A la fin de sa vie, un guérisseur qui a beaucoup travaillé ressemble à un vieux boxeur : il porte les séquelles des coups qu'il a reçus et portés (*ele é todo abaqueado*) et n'arrive plus à réaliser de séances de possession. Certains se reconvertissent alors dans le pentecôtisme.

> « Ma mère m'a emmené voir une femme à Santarém, *Dona* Maria [...]. Aujourd'hui, elle habite dans le quartier de la forêt, avant elle vivait dans le quartier de l'aéroport. Elle est devenue évangélique (*crente*) et ne pratique plus [la *pajelança*] ».
>
> Femme mariée, 30 ans, habite à Arimum.

> « La mère du jeune homme [qui était le chef de culte afro-brésilien à Belém] pratiquait son art à Outeiro, mais elle s'est convertie à une église et a arrêté. Mais comme ils continuaient à la poursuivre, elle fréquentait deux églises, évangélique et catholique ».
>
> Femme mariée, 30 ans, habite à Arimum.

« Maria [tante du narrateur, qui habite à Bacabal] était une vraie sorcière (*era da pureba*). Elle faisait des sorts [c'était une guérisseuse] et ensuite elle est devenue évangélique ».

Homme marié, la quarantaine, pasteur évangélique à Vila Brasil.

D'ailleurs, la plupart des guérisseurs décèdent suite au « retour d'un sort » réalisé par un homologue plus puissant, ou alors victimes d'une « guerre de guérisseurs » dont l'objectif est de « voler les lignes de l'autre » ou « porter préjudice au *tauari* de l'autre », pour lui dérober de la force. C'est ainsi que finirent les trois guérisseurs d'Arimum Espelho, Soldado et Yuri :

Décès de Mestre Espelho (années 1980)

« En quelle année votre père est-il décédé ?

– iiiichi, ça fait longtemps. Je ne sais même plus en quelle année il est mort, il avait trente, quarante ...deux apparemment. Il est mort en janvier, mais je ne sais pas en quelle année. Il est mort là-bas près de Vila Socorro [Lago Grande]. Il est enterré là-bas, lui et mon frère de 18 ans, le cadet. […]

– Il est mort ensorcelé ?

– Non, c'était une maladie... mais ils disent quand même… un guérisseur de là-bas que maman avait fait appeler ; il l'a « bénit » et il a dit qu'on lui avait volé sa ligne.

– Qui ?

– On ne sait pas. On lui a pris sa ligne et voilà. Il est mort. »

Veuve, 71 ans, sage-femme, habite à Arimum, fille de guérisseur.

Décès de Mestre Soldado (1993)

« Soldado est mort paralysé des jambes (*encarrengado*). Il a attrapé une maladie de l'air [il a eu un AVC] et il est mort dans la crique, près de la maison de Jorge »

Homme marié, 68 ans, habite à Arimum

« Si l'on croise la ligne d'un guérisseur, il peut mourir. Soldado est mort en 1993, juste après notre fille. Il a été malade pendant un an. Ils [ses esprits ? ses ennemis ?] lui ont pris sa ligne parce qu'il était trop bavard (*bocudo*) pendant ses sessions. Il recevait des coups en marchant sur le chemin. Une de ses mains est devenue toute molle. Il disait : « *Ma ligne est toute enfermée* ». Les guérisseurs peuvent porter préjudice au *tauari* les uns des autres ». Fils et bru de Soldado, 71 et 61 ans, habitent Arimum.

Décès de Yuri (2004)

« Au début, c'est un serpent à sonnette qui l'a mordu. Il est allé à l'hôpital, au service des soins intensifs, mais ils n'ont rien pu faire. On ne sait pas vraiment s'il est mort de cette morsure de serpent ou si c'était autre chose… parce qu'après la morsure, il n'est pas mort tout de suite. Il allait mieux, il est sorti de l'hôpital et est rentré au village. Mais il a fait une rechute et ils n'ont rien pu faire. Il était déjà en train de jaunir. »

Veuve, 71 ans, sage-femme et sœur de Yuri, habite à Arimum.

Cette notion de force insiste sur l'ambivalence du guérisseur qui, en faisant le bien fait aussi le mal (puisqu'il renvoie les sorts à l'agresseur). Ceci est l'une des raisons de la stigmatisation de l'activité de guérisseur. Ils sont accusés d'être des charlatans et d'extorquer de l'argent, mais aussi d'être des agents doubles qui, s'ils ne sont pas « de confiance » peuvent voler les esprits auxiliaires (les « lignes ») d'un patient, lui en attacher de mauvais au corps (*encosto*) ou remettre un peu de la maladie pour gagner plus l'argent.

- Les attributs d'un « bon » guérisseur

D'après les récits des riverains, un « bon » guérisseur est celui qui « devine bien » (*ele adivinha direito*). La faculté de voyance et d'ubiquité est en effet mise en avant lorsque sont rappelées les prouesses d'un guérisseur. Les filles d'Edna Tapajós rapportent ainsi que leur mère racontait comment sa sœur aînée avait reçu une correction de la part d'un *sacaca* (sous la forme d'un serpent qu'il avait envoyé entre les jambes de la femme) car elle avait dit, en son absence, qu'il « ne savait rien », qu'il n'était pas bon à l'emploi. A la fin de l'histoire, le guérisseur en question soigne les frères d'Edna (raison pour laquelle il avait été cherché) et la sœur médisante lui fait des excuses. Plus tard, ce guérisseur demanda la main de la fille cadette d'Edna pour son fils Adrino, lequel réside encore aujourd'hui à Garimpo.

Cette qualité explique sans doute une partie du succès rencontré par le « guérisseur du Paraná d'Alenquer », Pedrinho, qui venait de s'installer dans la petite ville de Curuá lorsque je m'y rendis en 2012. Cet homme de 32 ans est considéré comme le plus grand guérisseur de la région et comme un futur grand *sacaca*. La jeune femme chez qui je résidais à Garimpo m'affirma que lorsqu'elle était allée le voir, il avait su lui décrire avec minutie à quoi ressemblaient sa maison et les arbres fruitiers qui l'entourent, ce qui prouvait qu'il était « très bon » :

> « Alors que j'étais déjà mariée, nous sommes allés voir Pedrinho à Alenquer. […] Je ne me plains pas pour dire qu'il est bon ou mauvais, parce que je n'ai pas pris le remède correctement [c'est pour ça que ça n'a pas fonctionné, c'est de ma faute]. Il l'avait dit lui-même, alors qu'il prédisait les choses, dans sa boule de cristal. Il m'a parlé de choses qu'il y avait ici, à la maison, mais des choses qui étaient vraiment là: qu'il y avait un anacardier (*cajueiro*), il a décrit les arbres qu'il y avait dans le jardin, qu'il y avait un chien féroce. Mon oncle était très ensorcelé. Il a dit que s'il suivait tout le traitement, il réussirait tout ce qu'il voulait, mais que s'il ne le faisait qu'à moitié, il perdrait son bateau et se séparerait de sa femme. Et c'est ce qui est arrivé : deux ans plus tard, sa femme l'a quitté, il a perdu son bateau et ses filles sont tombées enceinte ».
>
> Femme mariée, 34 ans, institutrice à Garimpo.

Ainsi d'après les riverains, si Pedrinho est un si bon guérisseur, c'est principalement parce qu'il « sait tout sur la vie des gens » ou prédit des évènements qui se réalisent. On lui pardonne alors volontiers ce qui pourrait, dans d'autres circonstances, passer pour des excentricités[207] ou même encore l'inefficacité du traitement proposé.

Figure 55: Le guérisseur Pedrinho dans sa *banca* à Curuá, 2012

Sur la table de Pedrinho, se trouvaient un crucifix, une statuette de Saint Antoine, une bougie posée sur des papiers contenant les noms de personnes, un verre rempli d'alcool de canne. Dans la pièce, quatre statues de grande taille d'Indiens avec leurs accessoires étaient disposées dans chaque angle (**Figure 55**).

A l'inverse, dès que les affirmations d'un guérisseur « ne correspondent pas tout à fait à la réalité », le patient doute de ses capacités réelles, et de « guérisseur », l'officiant est reclassé comme « *macumbeiro* » :

> « Avant de me marier, quand je suis tombée enceinte de ma fille, maman m'a emmené en ville pour voir une femme. Mais c'était une *macumbeira* : il faisait sombre, et il y avait plein de statues, d'idoles, une d'un grand Noir, des animaux, un bouc, il y avait beaucoup de choses très laides [du mal], au point que j'ai eu peur. Ensuite elle a fait un tas de choses, comme me « bénir » avec un paire de ciseaux. Je ne l'ai pas crue parce qu'elle a

[207] Par exemple le port d'habits excentriques (**Figure 55**). Plus précisément, dans le cadre de sa pratique, il utilise une boule de cristal (le summum du charlatanisme) et utilise une paire de ciseaux pour « bénir » ses patients (alors que dans d'autres récits, la paire de ciseau est interprétée comme une preuve d'usurpation : « Elle a fait un tas de choses, comme me « bénir » avec un paire de ciseaux. Je ne l'ai pas crue »; cf. Récit suivant). Par ailleurs, Pedrinho possède une boutique où sont vendus les articles prescrits dans ses ordonnances (un « carriériste »).

> dit un tas de choses mais rien ne correspondait à la réalité. Elle ne devinait pas bien. Elle a même été jusqu'à faire ce truc de tirer les cartes ! Franchement, je n'y crois pas vraiment ». (Même narratrice que ci-dessus).

L'acte rituel paraît inadapté à la narratrice – la même que précédemment – notamment par l'emploi d'une paire de ciseaux (et du jeu de cartes). Or, lorsque je me suis rendue chez Pedrinho, je l'ai vu utiliser le même procédé pour « bénir » ses patients (et dans ce cas, la narratrice en parle de façon positive).

En somme, le bon guérisseur est celui « qui sait » [tout sur la vie des gens], davantage que celui qui fait [qui soigne et/ou met en œuvre un rituel codifié]. Il s'agit donc d'une habileté dans le maniement de la parole pour dire des choses qui font sens pour les participants au rituel : des évènements futurs, des descriptions présentes ou passées. Nous verrons que cette aptitude locutoire joue un rôle central dans le déroulement des affaires de sorcellerie (chap. 9). Le rôle du guérisseur est finalement assez restreint dans le traitement de l'affliction : au mieux il suce la partie douloureuse et en extrait un insecte. Il consiste plutôt des actes de parole et de « découvertes » (de l'identité du sorcier, de ce qui a été fait, de ce qui va se passer), surtout pendant les *bancadas*, les séances de possession où des choses sont *dites* mais où rien n'est *fait* (du point de vue des patients, bien entendu).

- <u>Le choix de son guérisseur : dicté par les réseaux d'interconnaissance</u>

La condition de membre du village d'un guérisseur est sa force, mais elle constitue aussi sa faiblesse. En effet, il connaît tous les ragots et les non-dits, de même que les rivalités et les motifs d'inimitié. Il lui est donc aisé d'interpréter les sorts dans leur contexte social et d'énonciation. De cette façon, il occupe plusieurs fonctions, comme par exemple conseiller matrimonial (cf. histoire de Zezé dans l'interlude). Mais s'il abuse de son pouvoir d'élocution, ou qu'il le met de façon trop évidente au service des intérêts de la fratrie-résidentielle à laquelle il appartient, le guérisseur peut se décrédibiliser. Ceci est d'autant plus vrai qu'il est censé faire bloc avec ses co-résidents. Et chacun sait que le guérisseur est susceptible d'utiliser son autorité spirituelle pour favoriser son groupe. Par exemple, en cas de dispute, il est susceptible d'accuser publiquement de sorcellerie un membre d'un groupe rival, par pure machination politique (cf. histoire d'Inês dans l'interlude).

C'est sans doute la raison pour laquelle les villageois préfèrent consulter un guérisseur « de loin » (la ville et son anonymat étant ce qu'il y a de mieux) lorsqu'ils pensent qu'il s'agit d'une affaire sérieuse (un sort). L'idée est qu'en allant consulter quelqu'un situé en dehors des

cercles d'interconnaissance, on pourra davantage se fier à l'objectivité du diagnostic. Le guérisseur ne connaîtra ni les antécédents ni la réputation de son patient. De plus, la guérison aura de meilleures chances d'aboutir car le sorcier ne pourra pas savoir que le traitement a lieu. Tandis que s'il l'apprenait, ce qui a fortes chances d'arriver si l'on consulte un guérisseur local, il pourrait renforcer son sort.

À mon sens, le choix d'un guérisseur est lié aux réseaux d'interconnaissance dans lesquels il est inséré, et donc au rôle que peut y jouer la circulation d'informations via le canal du ragot. Prenons un exemple : un jour, la *tuxaua* de Garimpo me raconta que l'ancien président d'Arimum avait demandé à une guérisseuse de Santarém d'envoyer un sort à sa fille, par jalousie, car elle avait été nommée agent de santé à sa place. A l'époque, la *tuxaua* était très impliquée dans les mouvements sociaux en faveur des femmes et se rendait régulièrement à la maison de l'AOMT-BAM[208] à Santarém (chap. 12), pour suivre des formations et participer à des réunions. S'y rendaient également les représentantes des associations de femmes de toute la région. Lors d'un de ces voyages, une riveraine de l'Arapiuns lui raconta qu'elle s'était rendue chez sa guérisseuse à Santarém, qui s'avérait être justement la même que celle que fréquentait l'ancien président d'Arimum. Celui-ci lui devait encore de l'argent d'un précédent service. Il était retourné la voir pour qu'elle jette un sort à la fille de la *tuxaua*, mais la guérisseuse ne l'avait pas fait. En revanche, elle avait commenté l'affaire avec sa cliente de l'Arapiuns à desseins. Comme celle-ci connaissait la *tuxaua*, elle le lui répéta.

Deux aspects de cette histoire m'intéressent : d'une part, la guérisseuse de Santarém est la même, consultée par les deux individus de l'Arapiuns; d'autre part, elle en a conscience et viole volontairement le secret professionnel en répétant à une patiente ce que lui a demandé l'ancien président d'Arimum. Ce faisant, elle génère un ragot qui, elle l'espère, arrivera aux oreilles de la destinataire du sort et de son client. Suite à cela, deux scénarios sont possibles: le mauvais payeur est allé régler son dû à la guérisseuse ou bien il a changé de guérisseuse. Cette anecdote vient appuyer l'hypothèse selon laquelle le choix d'un guérisseur suivrait une logique d'*imitation* entre individus reliés par un réseau d'interconnaissance. Pendant les deux années au cours desquelles j'ai accordé une oreille bienveillante et attentive aux récits des villageois sur leurs diverses pathologies, les guérisseurs consultés à Santarém et dans le Lago

[208] *Associação das Organizações das Mulheres Trabalhadoras do Baixo Amazonas.*

Grande étaient les mêmes pour une grande partie des habitants. De plus, il était possible d'observer une variation cyclique dans la fidélité de fréquentation chez ces guérisseurs.

Au début de mon séjour, on me mentionna beaucoup les vertus thérapeutiques de *Dona* Umbelina, guérisseuse de 46 ans, installée à Vila Curuai (Lago Grande). Celle-ci était la guérisseuse de *Dona* Alana, habitante du São Geraldo, sur la pointe du Macaco (chap. 4), qui l'avait recommandée à la *tuxaua* de Garimpo. Après cela, l'ensemble des familles de Garimpo se soignaient auprès d'elle. L'ancien président d'Arimum la consultait également. Pour une raison que j'ignore (peut-être un différend au sujet du payement d'un honoraire), cette guérisseuse cessa d'être consultée par les habitants des deux villages en 2012. Ils commencèrent à fréquenter massivement la *banca* de Jander, guérisseur à Santarém dans le quartier du Mapiri, et originaire d'Ajamuri (Lago Grande). À peu après à la même époque, l'ensemble des familles de Lago da Praia commencèrent à faire appel aux services de *Dona* Umbelina à Vila Curuai, après qu'une habitante fut allée la consulter. Celle-ci était la belle-fille de l'ancien président d'Arimum qui la lui avait recommandée, alors que lui-même était désormais le client de Jander, dans le Mapiri.

Ces observations soulèvent deux remarques. D'une part, nous sommes en présence d'une dynamique par émulation, dans le choix du guérisseur, de telle façon que l'ensemble des habitants de deux villages (qui par ailleurs, s'accusent mutuellement de se jeter des sorts) consultent le *même* guérisseur. D'autre part, le recours aux services du guérisseur paraît limité dans le temps et cyclique. On passe d'un guérisseur à l'autre.

De l'effet d'émulation résulte qu'un guérisseur, même s'il n'est pas membre du village ou des villages alentour (par exemple s'il est localisé à Santarém), aura un accès aux différents conflits politiques et interpersonnels que traverse un village. Très vite, il a une idée assez juste de la cartographie sorcellaire locale (antécédents, chaînes d'évènements, animosités) qu'il pourra mettre à profit dans les indications qu'il prodigue à ses patients. Ainsi depuis que les familles qui s'identifient comme Indigènes Jaraqui, à Lago da Praia, vont consulter la guérisseuse de Vila Curuai, celle-ci leur fournit des renseignements du type « le sorcier est une personne qui n'est pas Indigène » etc. (chap. 10). Cette situation, qui garantit initialement une certaine efficacité au diagnostic et à la guérison, s'effrite peu à peu. Au bout d'un moment, les patients préfèrent s'adresser à quelqu'un d'autre, ce qui ne les empêche pas de revenir à ce guérisseur à l'occasion d'un cycle suivant.

Pourquoi les habitants d'un même village, *a fortiori* quand ils s'accusent mutuellement de se jeter des sorts, vont-ils consulter le même guérisseur ? Dans le témoignage ci-dessous, nous retrouvons les mêmes personnages que dans le premier récit. L'épouse de l'ancien président d'Arimum donne son point de vue sur les raisons qui ont poussé la *tuxaua* de Garimpo à aller se faire soigner par Jander du Mapiri, le guérisseur de son mari. D'après elle, c'est justement parce qu'elle l'a ensorcelé qu'elle va se faire soigner au même endroit :

> « La personne qui a ensorcelé mon mari, c'est la *tuxaua* de Garimpo. […] Le guérisseur Jander a dit que la coupable était la première personne en colère qui viendrait nous voir. On lui a demandé de commencer à renvoyer le sort à l'émetteur. Elle avait ensorcelé mon mari pour qu'il ait mal à la jambe et qu'il ne puisse plus travailler. Le retour du sort, il faut le faire en plusieurs étapes. C'est pour ça qu'elle est allée se faire soigner chez Jander. Lui, il sait que c'est elle [la sorcière de mon mari]. Il ne fait qu'alléger le traitement de retour [que nous lui avons commandé], mais il ne la soigne pas. Lorsqu'elle a su que mon mari allait se soigner chez Jander, elle est venue nous demander où était son cabinet ». Femme mariée, la soixantaine, habite Arimum et Santarém.

D'après ce témoignage, le sorcier va se faire soigner auprès du guérisseur de sa victime lorsque celui-ci a réussi à la guérir et a demandé le retour du sort. Les riverains affirment que seul un guérisseur ayant autant ou davantage de force que le sorcier peut soigner une victime. Il faut qu'il ait les mêmes lignes que le sorcier. Aussi, en restant attentif aux guérisseurs qu'un sorcier potentiel consulte, on a plus de chance de rester en bonne santé. Si l'on demande à celui qui nous ensorcelle de nous soigner, il n'a d'autre choix que de défaire le sort. L'exemple ci-dessus suit la même logique : le sorcier va se soigner du retour du sort qu'il a envoyé auprès du guérisseur de l'ensorcelé.

7.4 Le traitement de l'affliction

Le traitement de l'affliction est un processus en plusieurs étapes, nécessitant plusieurs visites chez le même guérisseur. Dans un premier temps, il « découvre » le type de sort et « enseigne un remède » sous la forme d'une « ordonnance ». Puis le patient la met en œuvre. Lorsque le sort est simple, la prise du traitement permet d'extraire rapidement l'objet pathogène ; mais parfois elle nécessite un « travail » qui est fixé à une date ultérieure. Lorsque le traitement est terminé et le malade guéri (ou décédé, il peut arriver que le guérisseur n'ait pas pu le soigner), le guérisseur donne des indices sur l'identité de son agresseur. La victime ou ses proches peuvent alors demander le renvoi du sort au sorcier.

Le guérisseur « découvre » et « enseigne le remède »

Si l'on reprend la phrase proposée en exergue de la section 7.1, « lorsqu'une personne est *judiada* (malade, souffrante, ensorcelée), on va voir le guérisseur. Une fois là-bas, il *découvre* [quelle sorte de sortilège (*judiaria*) on a]. Il dit ce que c'est et donne un traitement à faire soi-même ». Ainsi, le rôle assigné au guérisseur est, dans un premier temps de confirmer la suspicion initiale du malade, à savoir qu'il s'agit bien d'un sort. La « découverte » à proprement parler consiste à définir de quel type d'acte malveillant il s'agit. Lorsque la provenance est humaine, il s'agit de sorcellerie ou encore, d'« envie »[209].

En général, les individus savent reconnaître les signes des pathologies provoquées par les *bichos*. D'ailleurs, ils choisissent le guérisseur en fonction de l'idée qu'ils se sont fait initialement de l'élément pathogène. Comme je l'ai montré, il existe des différentiels de « force » et les riverains disposent d'un large éventail de praticiens, y compris au sein de la fratrie-résidentielle, avant qu'ils se rendent chez un guérisseur professionnel. Ce dernier est souvent éloigné du village et exerce parfois ses services contre rémunération (même si les guérisseurs affirment que le paiement amenuise leur force), notamment en ville. Lorsque la séance est gratuite, les ingrédients et accessoires nécessaires au rituel (bougies, encens, statuette d'un saint, etc.) ou à la guérison (*garrafadas*, préparations pour fumigations, etc.) sont onéreux. On ne se déplace chez un guérisseur que si l'on est persuadé d'être ensorcelé. Actuellement, pour les gens d'Arimum et de Garimpo, ceux-ci sont toujours localisés en ville ou dans le Lago Grande[210]. Dès lors, la « découverte » de l'ensorcellement consiste à corroborer une certitude préétablie, après avoir « béni » et « prié » sur le malade.

Après avoir officialisé le diagnostic, le guérisseur récite une ordonnance où l'on trouve des recettes d'infusions à boire (*chá*), de décoctions avec lesquelles s'asperger le corps après la toilette matinale (*banho*), et une liste de plantes et végétaux à jeter sur une braise pour réaliser une fumigation. Parfois, il conseille l'application par friction de préparations à base de substances animales comme les tissus adipeux (*banha*) du *boto*, de l'anaconda, du caïman. Si le guérisseur est en ville, cette liste s'allonge avec des *garrafadas* et divers articles de *cabana*. Il peut alors sucer la partie du corps douloureuse et extraire le sort. Dans certains cas, c'est l'application des remèdes qui permettra au sort d'être évacué du corps du patient. Si le cas est

[209] Je reprends la distinction faite par Foster entre *envie* et *jalousie* : « L'envie découle du désir d'acquérir quelque chose qu'autrui possède alors que la jalousie s'enracine dans la peur de perdre ce que l'on possède déjà » (1972: 168, cité par Bougerol, 1997 : 15). En Amazonie, il se dit que « l'envie est le pire des sorts ».
[210] Jusque dans les années 1980, ils faisaient appel à Miguel Senambô, de Vila Gorete (Arapiuns).

plus sérieux, il peut envisager l'organisation d'un « travail » pour en savoir plus sur l'origine du mal et la façon de le déjouer.

Une fois l'ordonnance rédigée sur une feuille de papier et l'origine sorcellaire de la pathologie confirmée par le guérisseur, la première étape de guérison est close. Le patient rentre chez lui pour la mettre en application.

La mise en pratique du traitement par le patient

- Trouver les plantes-remèdes

Commence alors une course contre la montre pour rassembler l'ensemble des ingrédients inscrits sur l'ordonnance. L'acquisition des produits manufacturés des *cabanas* est aisée (le seul frein est leur prix). En revanche, trouver les plantes indiquées est parfois plus compliqué. Parfois, les individus en possèdent déjà autour de la maison. Il s'agit des plantes de base entrant dans la composition des fumigations ou des infusions et décoctions pour éloigner les pathologies de *bichos*. Par exemple, presque tous les remèdes comportent du médicinier rouge (*pião roxo / Jatropha gossypiifolia*), de l'écorce d'herbe aux poules (*mucuracaá / Petiveria alliacea L.*), d'une écorce odorante appelée *envirataia* (*Anonna ambotay Aubl.*) et de la liane d'ail (*cipó alho* / *Mansoa Alliacea*). Pour le reste, les riverains activent leurs réseaux de voisinage et d'interconnaissances de façon à trouver les autres plantes de l'ordonnance. En général, le « propriétaire » de la plante donne gracieusement un pied ou une bouture au requérant, qui le plante à son tour chez lui et s'attache à le multiplier. Chacun sait où trouver certaines plantes communes: *Dona* Marília d'Arimum, possède ainsi un pied d'herbe à chapelet (*lágrimas de Nossa Senhora* / *Coix lacryma-jobi L.*) ; les arbres à uchi (*uxí* / *Endopleura uchi. Huber. Cuatr.*) sont dans les *centres* de Vila Brasil et à Uxízal, etc.

Mais il arrive qu'un patient ne parvienne pas à trouver l'un des composants du remède et qu'il échoue, entraînant le décès du malade. Dans ce cas, le guérisseur n'est jamais accusé d'être coupable car son ordonnance n'a pas été respectée à la lettre.

- La recherche des plantes comme processus d'apprentissage

La recherche de plantes médicinales pour soigner un proche est un processus qui relève d'un apprentissage. Dans un premier temps, les maîtres « enseignent » le remède au guérisseur qui l'« enseigne » à son tour au patient. Après avoir trouvé la plante et en avoir

demandé une bouture, l'individu (ou sa femme) la plante chez lui. C'est de cette façon que les groupes domestiques se construisent peu à peu (au gré des maladies de leurs membres) une réserve horticole médicinale où l'usage de chaque plante est connu. Ce processus d'accumulation concerne également les matières animales. Les matières organiques de certains animaux tués lors d'une battue, d'une partie de pêche ou d'un déplacement en forêt, sont conservées précieusement dans des récipients hermétiques. Ainsi, dans la cuisine d'une maisonnée, posés en hauteur à l'abri sur les poutres transversales, on trouve de la graisse animale, des griffes de félins, des dents de caïman, des cascabelles (organe sonore caudal du serpent à sonnette). A côté, sont rangées les boîtes de médicaments de pharmacie et des crèmes pour les massages achetées en ville. Ce serait également le lieu où sont gardés livres et grimoires mais je n'en ai jamais vu.

Ainsi, plus on est malade, plus on acquiert une pharmacopée fournie et une bonne connaissance des remèdes et des usages médicinaux des plantes. Certains individus qui ne sont pas médiums, se forment un socle de connaissances assez pointu de remèdes faits-maison. Ils n'hésitent pas, en cas de nécessité à en inventer de nouveaux. En somme, plus on est victime de sorcellerie, plus « on s'y connaît en médicaments ». La limite avec le guérisseur non-professionnel devient alors ténue. On se souvient ainsi du patriarche dont est issu la fratrie-résidentielle de Garimpo comme de quelqu'un qui « n'était pas guérisseur », mais qui « s'y connaissait en remèdes-maison ».

> « La famille de mon grand-père était une famille créative. On faisait des expériences avec les remèdes ». Femme mariée, 59 ans, habite à Garimpo.

> « Les jeunes ne savent plus faire des remèdes. Celles qui travaillent vraiment à faire des remèdes, c'est ma sœur et moi. Notre grand-père aimait bien créer des remèdes. Il n'était pas guérisseur, la seule chose qu'il savait, c'était faire des remèdes [il n'incorporait pas d'entités] ». Femme mariée, 63 ans, habite à Garimpo.

En plus de créer des remèdes, l'homme fumait le cigare *tauari*. D'après son fils cadet, ce n'était pas parce qu'il était guérisseur, mais parce qu'il était édenté et qu'il bavait trop pour utiliser du papier à tabac.

La connaissance de l'usage des plantes médicinales est toujours accompagnée d'un savoir-faire dans l'application du remède. Il existe principalement quatre techniques mises en œuvre : la confection d'une décoction à boire, une sorte de tisane (*chá*) ; une décoction avec laquelle s'asperger le corps après la toilette (*banho*) ; la fumigation réalisée dans une boîte de conserve au fond percé et fendue sur le côté (*defumação*) ; et un massage énergique de la

partie endolorie (*fricção*). Dans certains cas moins fréquents, il peut s'agir d'un mélange émétique à ingérer (*vomitório*) ; ou encore des bains de bouche (*buchechada*), par exemple, en cas de rage de dent, souvent attribuée aux *bichos*.

Ce savoir est très valorisé dans l'espace rural où l'accès aux soins de premiers secours reste malgré tout limité. Quelques personnes tentent d'accroître leurs connaissances en écoutant des émissions de radio, destinées aux riverains, sur la fréquence Rádio Rural. Plusieurs fois, j'ai vu ainsi mon hôte annoter les recettes médicinales d'infusions-maison et remèdes de plantes, à midi, pendant l'émission « *a hora do chibé* »[211]. En même temps, une connaissance trop pointue de la médecine naturelle éveille les soupçons sur les intentions du pratiquant. En effet, une personne qui serait trop souvent victime de sorts amènent à s'interroger sur leurs causes (il n'y a jamais de fumée sans feu). La plus évidente serait qu'une partie des maladies sont des retours de sorts. Dès lors, la victime occupe également la place de l'ensorceleur potentiel.

Figure 56: Un homme donne un « bain » à base d'herbes médicinales à son chien

[211] Emission quotidienne (12h30-12h58) destinée aux populations riveraines et indigènes du bas-Tapajós.

Les techniques pour se protéger

Nul n'étant à l'abri d'être ensorcelé (au sein de son groupe résidentiel comme par un voisin envieux), la plupart des habitants d'Arimum prennent des précautions. Il s'agit de protections censées fonctionner aussi bien contre les pathologies d'origine humaine (sorcellerie) que contre le mauvais-œil lié à l'envie ou à l'admiration et contre les pathologies envoyées par les *bichos*.

Chacun connaît et met en pratique des actions pour purifier les maisons, capter et barrer les mauvaises énergies du visiteur, et a recourt à des objets de protection individuelle. Les habitations sont entourées de plantes stratégiquement distribuées autour de la maison et devant les entrées. Il s'agit principalement de diverses espèces de caladium (*tajá*). Le visiteur aux mauvaises intentions fera faner la plante et l'ambiance de la maisonnée restera saine. Ces plantes font également office de protection en l'absence du propriétaire. De la même façon, les animaux domestiques – poules, perroquets, singes – tombent malades les premiers, en lieu et place des habitants en cas de sort. Leur décès inexpliqué est un signe d'alarme pour la maisonnée qui prend des mesures pour parer au mauvais augure. Des fumigations sont réalisées régulièrement, notamment lorsque la gent féminine est en période menstruelle. Si l'on soupçonne qu'un sort a été jeté sur le toit de la maison, un petit rituel est pratiqué de sous forme suivante :

> « L'*uxí-najá* est bon contre les sorts et le mauvais-oeil de *bicho*. Tu places une décoction de feuilles remèdes devant la porte de la maison. Ensuite tu mets le noyau [d'*uxí*] dans le feu jusqu'à ce qu'il s'embrase puis tu le jettes dans l'eau et tu laisses la fumée se répandre. Alors tu prononces le nom des gens de la maison ».
>
> Femme mariée, 25 ans, habite à Garimpo, petite-fille de médium.

Le port individuel de certains objets proches des amulettes permet également de se protéger. Les jeunes enfants sont ainsi parés de colliers et bracelets de perles translucides, censés capter les regards trop insistants. De la même façon, certains adultes nouent autour de leur cheville un mince cordon sur lequel est montée une petite dent de caïman, afin de se prémunir contre les morsures de serpent[212] (forme qu'affectionnent certains sorts). Des amulettes et médaillons peuvent être achetés dans les *cabanas* (comme les *patauá*) et portés sur soi ou sous ses vêtements.

[212] Cette pratique est ancienne. Elle était déjà mentionnée par les chroniqueurs du XVIIIè s. (Daniel, 2004).

La confection de ces objets suppose, comme dans le cas de celle des remèdes-maison, une certaine inventivité et créativité de la part des riverains, qu'une connaissance écologique pointue leur permet :

> « Nous devons connaître les animaux. Ils sont utilisés dans l'artisanat de protection : l'anaconda possède un pouvoir d'attraction. Le caïman est l'animal le plus ancien; il n'a pas d'ennemi naturels dans l'eau; il est utilisé contre le mauvais-œil, pour résister au temps qui passe et comme protection. Le buffle est grossier et n'a peur de rien ; il donne force et résistance ; il est bon contre les sorts. Le jaguar est un chasseur ; il n'a pas de prédateur et il sait se cacher ; il est utilisé contre l'envie. Le tatou se cache ; il est utilisé pour la protection et l'invisibilité. Ce sont des animaux perspicaces dotés de sagacité (*sagazes*), qui ont un don de nature. C'est un peu comme le *sacaca* ».
>
> Homme marié, 44 ans, guérisseur non-professionnel, habite à Arimum.

Les caractéristiques saillantes attribuées à certains animaux (notamment caïman, anaconda, buffle, jaguar, tatou) et végétaux (*tucumã-açu, uxí, inajá*) sont mises à profit et minutieusement dosées lors de la confection d'artefacts réalisés à partir de matériaux issus de ces espèces.

Les villageois qui s'identifient comme Indigènes ont adopté le port de colliers, bracelets et bagues en graines en guise de signe identitaire (**Figure 57**).

> « J'utilise toujours [mon collier] pour me protéger ; j'utilise aussi des collier en argent mais ça ne vaut rien. J'ai confiance dans les colliers en caïman, en anaconda, en porc-épic, contre le mauvais-œil, les regards des *bichos*, les morsures de serpents. Aujourd'hui, les gens qui ne sont pas indigènes commandent des objets de protection à mon fils. Les gens le savent déjà, mais c'est une chose à nous [indigènes]. Autrefois, le gouvernement avait interdit la culture de notre peuple. On n'utilisait plus de colliers ».
>
> Homme marié, 46 ans, indigène, habite à Arimum.

Même si la recherche créative fait de ces objets des ornements hors du commun, leur utilisation n'est pas totalement étrangère aux pratiques locales, puisque le port d'une dent de caïman à la cheville est bien plus ancien. Certains guérisseurs indigènes se sont spécialisés dans leur confection et leur efficacité semble telle que les villageois qui ne se reconnaissent pas comme Indigènes leur passent désormais commande. Cela participe à une économie de la sorcellerie pensée comme flexible et circulatoire et nécessitant une veille permanente au sujet des acteurs et des pratiques du champ sorcellaire.

Selon un spécialiste rituel indigène d'Arimum, les animaux utilisés dans la confection de ces bijoux sont « *sagazes* » (littéralement, perspicaces, dotés de sagacité), une caractéristique intrinsèque qui lui évoque le don de perception et de clairvoyance des *sacacas*.

> « Le serpent à sonnette est un serpent perspicace (*sagaz*). Il a une cascabelle. Avec cet organe, on fait des fumigations pour nos carabines [contre la *panema*] et contre les sorts. Sur le collier, c'est contre les sorts. Ce serpent passe jusqu'à 15 jours dans un lieu sans manger, juste à attendre. Il est mystique. Il a une façon de chasser, de se cacher que les autres animaux n'ont pas. Sa queue attire et prévient. Il perçoit de loin. Les serpents sont perspicaces (*sagazes*), ils perçoivent les choses ».
>
> Homme marié, 46 ans, indigène, guérisseur non-professionnel, habite à Arimum.

L'interprétation locale de ces colliers est qu'ils sont efficaces jusqu'à un certain point, qui est la rupture du collier. La jeune femme chez qui je logeais me faisait part de son inquiétude après que s'est rompu le collier qu'un *pajé* indigène du bas-Tapajós avait confectionné et « préparé » rituellement pour son mariage. Dans les mois qui suivirent, elle fut prise de langueur et alla consulter plusieurs guérisseurs dont le diagnostique semblait indiquer qu'une autre institutrice du village était envieuse. Les prévisions s'accomplirent peu à peu. L'année suivante, on lui retira sa classe (d'écoliers de primaire en multi-niveaux) et elle dut se rabattre sur l'enseignement des langues étrangères, à savoir le nheengatu, la langue indigène. L'année suivante, elle quitta le village. En 2014, elle enseignait à l'école indigène Borari d'Alter-do-Chão.

Figure 57: Port de colliers de protection par les Indigènes de l'Arapiuns

Homme dans sa cuisine, avec son animal d'estimation sur l'épaule.

Mon hôte bricole à l'arrière de sa maison. Son collier de protection ne le quitte jamais.

Petite fille portant un collier et un bracelet en perles contre le quebranto

Adolescent indigène du plateau de Santarém (Açaízal)

Dernières étapes de la guérison : deviner l'identité du sorcier et renvoyer le sort

Après avoir « découvert » qu'il s'agissait d'un sort puis avoir « enseigné le remède », le guérisseur est tenu d'identifier l'identité du sorcier présumé et, si la victime le désire, de renvoyer le sort à son agresseur. Cette étape intervient toujours après la guérison ou le décès de la victime. C'est la dernière visite au guérisseur dans le cadre de l'affaire.

- L'identification du sorcier

L'identification du sorcier ne consiste jamais à livrer un nom, ni même à reconnaître ou nier le nom de personnes qu'on indiquerait. Il s'agit souvent d'une description de l'individu mélangeant des critères physiques (sexe, cheveux, lunettes, etc.), des pratiques habituelles (elle est dans votre classe à l'école, c'est une voisine, un parent, quelqu'un qui vient régulièrement vous voir chez vous, etc.) et un motif (c'est une ancienne petite-amie de votre époux, c'est une collègue qui veut votre place, etc.). Souvent, le coupable est « celui qui vous apportera de la farine et du poisson demain en venant prendre de vos nouvelles ». Ces indications sont suffisamment vagues pour permettre à l'ensorcelé de les interpréter librement. De toute façon, dès l'autodiagnostic initial d'ensorcellement, le malade commence à spéculer sur l'identité du sorcier (chap. 9). Les indices du guérisseur ne font en général que confirmer un doute préexistant. En cas d'hésitation entre deux sorciers possibles, les indices ne permettent jamais de trancher définitivement. Le doute demeure.

Dévoiler le nom du sorcier présumé est une question délicate aussi bien pour le guérisseur que pour son patient. En effet, comme il ne s'agit que d'indices et de suspicions, rien n'est jamais sûr, si bien qu'accuser à tort exposerait toutes les parties impliquées : le guérisseur peut être inquiété pour diffamation mensongère, l'ensorcelé entrer dans une lutte fratricide avec son sorcier (souvent un proche parent ou un voisin), quant à l'accusé, c'est sa réputation à long terme qui est en jeu. Une accusation qui serait validée par la majorité des groupes domestiques villageois provoquerait une mise au ban relative du sorcier (comme dans les exemples développés dans l'interlude et le chap. 9). Dans une micro société comme un village riverain, une personne accusée de sorcellerie ne vit plus en paix et se trouve coupée des circuits de redistribution. Même les autres groupes domestiques de sa fratrie-résidentielle peuvent lui tourner le dos. Cette situation finit souvent par provoquer le départ définitif de la famille incriminée, ce qui est couramment désigné par l'expression « s'enfuir pour sorcellerie » (*correr de feitiço*).

Il y a quelques années (vers 2009 ?), la vieille *Dona* Alana, résidente à São Geraldo (chap. 4), dans le Macaco, a attrapé une dermatose sévère au bras. Pendant sa convalescence, sa voisine lui porta assistance à plusieurs reprises en lui confectionnant des remèdes-maison. En effet, petite-fille de *Dona* Cabocla, Milena s'y connaît bien en la matière : « Ce sont les remèdes que ma grand-mère m'a appris à faire ». Or, *Dona* Alana et le père de Milena sont en conflit latent depuis les années 1980, lorsque la première s'installa, avec son mari, sur une parcelle de terrain – baptisée São Geraldo – qui avait pour « propriétaire » le patriarche de la fratrie-résidentielle du Macaco (chap. 4). C'est dans ces conditions, pour éviter que ne s'étende « l'invasion » des « gens du São Geraldo » que le père de Milena donna à son gendre le terrain adjacent. Pendant sa maladie, *Dona* Alana se rendit chez *Dona* Umbelina, une guérisseuse de Vila Curuai. Celle-ci la soigna puis lui révéla que « celui qui le lui avait fait était la même personne qui l'avait fait pour son mari [décédé prématurément] ». *Dona* Alana en conclut qu'il devait s'agir de Milena et répandit l'accusation dans des ragots au sein du village de Vila Brasil. Lorsqu'ils en eurent vent, ses voisins, outrés, firent appel à l'autorité administrative compétente. Le président de la communauté fut sollicité pour réaliser une médiation au cours de laquelle la guérisseuse fut convoquée pour obtenir des explications.

Cette anecdote illustre le dilemme auquel est confronté l'ensorcelé lorsqu'il détermine qui est son sorcier. Doit-il ou non le dénoncer ? Les autres groupes résidentiels doivent-ils savoir qu'un individu qu'ils côtoient jette des sorts à ses voisins ? Par ailleurs, il ne s'agit que d'une interprétation des indications données par le guérisseur. Un doute subsiste toujours. Selon l'enjeu et les rapports de force politiques, un ragot peut être propagé. Mais le risque que l'accusé en vienne aux autorités légales freine les plus vindicatifs…

> « On suspecte toujours quelqu'un mais on n'a jamais de certitude. Aujourd'hui il y a une loi pour tout. Et les gens courent après leurs droits. La seule chose à faire, c'est de nous prémunir, de se faire « fermer le corps », de ne pas accepter les poignées de main, de faire attention ». Homme marié, 46 ans, habite à Arimum.

> « Des fois, les gens vont raconter [qui est leur sorcier] et des fois ils se taisent. Parce qu'on ne sait jamais vraiment ». Homme marié, 34 ans, habite à Arimum.

> « [Le guérisseur] a dit que c'était un sort et que le sorcier allait apporter à la mère du défunt de la farine de manioc et du poisson à son retour de Santarém. La mère du défunt n'a pas dit de qui il s'agissait. Elle doit avoir peur. C'est son deuxième fils qui est tué de cette façon ». Homme célibataire, 19 ans, habite à Garimpo.

Le guérisseur incite les ensorcelés à garder le silence et à ne pas entrer en conflit avec leur sorcier. La raison en est qu'en gardant la tête froide on risque moins d'être ensorcelé à nouveau (pour l'avoir provoqué en face à face) :

> « Je les conseillais toujours, n'est-ce pas : « *Ça ne sert à rien que tu te disputes au sujet d'une chose que tu ne connaîs pas. Lui, il sait, toi tu ne sais pas. Ce serait plus simple que tu acceptes sous une autre forme. Tu vas mieux, tu es presque guéri. Laisse-le vivre sa vie, ne vas pas t'en mêler* ». Alors les gens acceptaient ».
>
> Guérisseur de 38 ans, habite à Alter do Chão.

Finalement, le plus souvent plusieurs ragots contradictoires sont lancés de façon à favoriser la spéculation de la part des autres villageois et aucune accusation n'est formulée ouvertement (chap. 9). Les non-dits et la latence ont la part belle dans la dénonciation des coupables. Chacun se fait son opinion et personne n'est inquiété.

- <u>Le retour du sort</u>

S'il le souhaite, l'ensorcelé peut demander au guérisseur de « faire le retour » (*fazer a volta*), « redoubler le sort » (*redobrar o feitiço*), c'est-à-dire renvoyer le sort à son émetteur initial. Ce service est payant et coûte cher. En effet, il s'agit d'un acte de nuisance à autrui pour lequel le guérisseur donne de sa personne (il abîme sa ligne). De manière générale, même si chacun affirme ne jamais faire de retour, c'est un acte socialement approuvé et même encouragé.

> « Il faut se venger, ou bien tu restes avec une grosse rage ».
>
> Homme marié, 57 ans, fils de guérisseur, habite à Garimpo.

> « Personne ne se dispute avec personne, mais au moins l'offense est payée ».
>
> Homme divorcé, dans les 70 ans, habite à Garimpo.

> « Ma grand-mère aussi est morte d'une triste façon à Lago da Praia. On finit toujours par payer ce qu'on fait [aux autres]. Elle n'avait plus que la peau sur les os. L'enfer est sur la terre ». Homme marié, 32 ans, habite à Arimum.

Lorsque le retour du sort est réalisé, une façon de confirmer le pronostic sur l'identité du sorcier est de rester attentif aux afflictions des autres. Ainsi, la fille de Raymundo accuse *Dona* Marília d'avoir été à l'origine de la maladie de peau des suites desquelles sa mère est

morte, en 2009. Le « retour du sort » aurait pris lorsque celle-ci se disait ensorcelée du genou[213]. L'apparition d'une maladie similaire est interprétée comme le retour du sort.

***

Dans ce chapitre, j'ai esquissé un panorama succinct d'un épisode d'ensorcellement, en décrivant de manière détaillée les actions réalisées par l'ensorcelé et le guérisseur. Tout débute par une suspicion d'ensorcellement d'un individu souffrant ; les services de santé public ne répondent pas à ses attentes (diagnostic inadéquat, pas de maladie découverte, traitement inefficace). Il se rend alors chez un guérisseur, qui « découvre » de quelle pathologie il s'agit, « enseigne un remède », donne des indications sur l'identité du sorcier et, éventuellement, réalise le « retour du sort ». Le malade (ou ses proches), après avoir auto-diagnostiqué son ensorcellement, part à la recherche des ingrédients nécessaires pour confectionner le remède, le confectionne, se l'applique, identifie son sorcier à partir des indices reçus et la mise en circulation stratégique de ragots, et actionne ou non le retour du sort.

Il ressort de cette analyse que le rôle du spécialiste rituel est bien moindre que celui de son patient. A ce dernier incombe l'ensemble des diagnostics et conclusions (ensorcellement, identité du sorcier), le premier ne faisant que confirmer ses intuitions. Le bon rétablissement du malade ne dépend pas uniquement du guérisseur mais de la bonne exécution de l'ordonnance. C'est donc sur le patient que repose l'entière responsabilité de sa guérison, notamment grâce à la qualité de ses interprétations et à son habileté à s'administrer le traitement, donc à son savoir-faire technique. La gestion d'un épisode sorcellaire est conçue par les riverains comme un apprentissage pour se « désorceler » (Favret-Saada, 2009)

L'épisode d'ensorcellement désigne donc l'identification et le traitement d'une pathologie en particulier. Elle fait presque toujours partie d'une chaîne d'évènements et se retrouve liée à d'autres épisodes, passés et futurs (notamment en raison du retour de sort). Cet empilement d'histoires, lorsqu'il est pensé dans la durée et accompagné de circuits de commérages, destinés à découvrir l'identité du sorcier, peut déboucher sur une « crise de sorcellerie » qui sera analysée dans le chapitre 9. Pour l'heure, je m'attacherai à décrire la figure du sorcier et la pratique de la sorcellerie …

[213] Pour Dona Marília, le sort avait été envoyé par la fille de Dona Antonella, celle-là même avec laquelle s'était disputée avec son frère Anélio et sa belle-sœur Inês (chap. 6). D'après l'ensorcelée, la raison était l'envie car lors de la construction de la nouvelle école du village (chap. 12), les ouvriers venaient souvent déjeuner chez Marília, ce qui créait des jalousies, car la vieille femme recevait de l'argent et de menus présents.

Chapitre 8
La sorcellerie, entre pratique quotidienne et figure prédatrice

Dans le chapitre précédent, j'ai tracé une ébauche du processus allant du diagnostic d'ensorcellement jusqu'à sa guérison, en montrant le rôle prépondérant de la victime dans la lutte contre le sortilège et son sorcier. Je vais désormais décrire la figure du sorcier. Dans les villages de l'Arapiuns, on prête à certains individus des connaissances occultes acquises dans des grimoires ou par transmission filiale. Ces individus vivraient pour faire du mal à leurs congénères en leur jetant des sorts sous la forme d'afflictions, et cumuleraient un certain nombre d'attributs diaboliques. La réflexion livrée ici propose d'aborder la figure du sorcier à partir de trois angles d'approche : les pratiques, les représentations et les discours identitaires.

Tout au long de ce chapitre, une question en filigrane revient de façon persistante qui est celle que les riverains formulaient parfois explicitement : qui est un sorcier ? L'Arapiuns est-elle la « terre des sorciers » ? Suis-je un sorcier ? Sans doute, l'ambigüité et parfois l'incohérence entre les représentations et les pratiques quotidiennes des riverains impose une certaine retenue dans l'analyse. Je propose ici quelques pistes de réflexion structurées autour de ces trois pôles – les pratiques, les représentations, les discours identitaires – qui pourront, dans des travaux futurs être approfondies.

Dans l'Arapiuns, la pratique de la sorcellerie est mise en œuvre grâce à la connaissance de formules et micro-rituels qui, réalisés avec talent, permettent aux riverains d'obtenir des résultats dans l'ensemble des champs de la vie quotidienne. Ces savoir-faire sont connus par tous et utilisés à la manière de charmes (une forme inoffensive de sorts pour obtenir quelque chose) ou comme des sorts (une forme agressive provoquant jusqu'au décès de la victime). La

connaissance généralisée des savoirs sorcellaires et leur libre pratique dans sa version inoffensive pose donc la question de la figure du sorcier.

J'aborderai alors les représentations pour découvrir un individu qui a basculé du côté obscur, parfois un ancien guérisseur qui s'est mis au service du diable. Le sorcier se transforme la nuit en *engerado*, une créature alterne diabolique. Il cumule les traits antisociaux et devient un prédateur pour ses semblables.

Enfin, je mettrai en perspective les représentations qui sont faites du sorcier avec les discours de vie sur les origines des villageois. Les Anciens, des ascendants proches, sont présentés comme ayant été de grands sorciers. Les gens insistent sur leur origine indienne ; la sorcellerie étant un trait distinctif des Indiens (parmi d'autres attributs antisociaux). Or, pour les riverains du bas-Tapajós et de l'Arapiuns, les « vieux Indiens » *sont* des *engerados*. Ils se transforment en Jurupari et en Mapinguari, des monstres sylvestres de l'interfluve, cannibales et des prédateurs sexuels. L'ensemble de ces récits manipulent les concepts à la base des préjugés dont sont encore victimes aujourd'hui les Indiens dans la région. Je montrerai comment les villageois qui se revendiquent Indigènes, réélaborent, à leur avantage, un discours identitaire positif à partir de ces catégories.

8.1 La sorcellerie comme pratique

Le sorcier est conçu comme « quelqu'un qui a appris » (*aprendista*). Sa force n'est pas le fruit d'un don de naissance ; il n'a pas été élu par les entités, comme le sont les guérisseurs « de naissance ». Son savoir réside dans la connaissance de formules et prières qui, récitées mentalement ou à voix haute, permettent la réalisation de performances maléfiques, comme jeter un sort, se transformer en objet ou séduire quelqu'un.

La connaissance de « prières apprises dans les livres »

Les prières (*orações*) sont disponibles dans certains grimoires en circulation dans la région dont le plus connu est le livre de Saint Cyprien[214]. D'après les récits, ce livre est décrit comme possédant 1000 pages. Les 500 premières sont couvertes de formules de guérison, comme celles utilisées par les guérisseurs, tandis que l'autre moitié est entièrement consacrée à des prières démoniaques, destinées à perpétrer les pires perversités imaginables. A Arimum,

[214] Livre de magie d'origine européenne introduit en Amérique du sud au XIXè siècle. Au Brésil, un éditeur de São Paulo a imprimé un livret en 1916, puis dans les années 1960 une version destinée au grand public a été imprimée en masse (Davies, 2009 : 245).

les habitants m'ont mentionné d'autres grimoires, qu'ils auraient entrevus, comme le livre de la Croix de Caravaca et celui de la Rose-Croix. Affirmer détenir l'un de ces livres, ou l'avoir lu, équivaut à se présenter comme un sorcier. Et dans tous les villages, un individu ou un autre est suspecté d'en faire usage. Ces livres sont en vente en ville dans les *cabanas* ou par correspondance, dans les catalogues des ménagères. Il se dit qu'ils sont transmis de génération en génération.

La particularité de ces prières est qu'il n'est pas nécessaire de savoir lire pour les apprendre : « Mais depuis quand faut-il savoir lire pour apprendre des bêtises (sorts) ? / *Mas desde quando que precisa saber ler para aprender besteiras* ? » m'a-t-on rétorqué un jour. En feuilletant les 500 dernières pages du livre, le lecteur les « grave automatiquement dans sa mémoire ». Il les « apprend par cœur », sans effort.

Une fois les prières mémorisées, l'individu commence à être « poursuivi » (*perseguido*)[215] par un émissaire du diable, souvent sous la forme d'une chauve-souris nocturne. Dès lors, il mène une « vie maudite » (« *tem uma vida [a]mal[di]çoada* ») et tourmentée, comme cet homme qui termine ses jours dans une prison de Manaus et cet autre qui, dans sa démence, finit par poignarder sa propre sœur.

> « Un de mes oncles a appris [la sorcellerie]. Il a continué à lire après le milieu du livre. Une chauve-souris est entrée chez lui. Il ne se souvient pas de ce qui est arrivé et il s'est mis à faire des méchancetés à tout le monde. Aujourd'hui, il est en prison à Manaus ».
> Femme mariée, 26 ans, habite à Garimpo.

> « Un cousin de ma mère a pris le livre et a commencé à le lire à parti du milieu, et il l'a appris par cœur. Deux chauves-souris sont apparues qui ont commencé à lui mettre la pression. Chaque nuit, les bêtes apparaissaient. Il est parti à Atrocal, dans l'Arapiuns, mais les animaux l'ont suivi. Il est devenu fou. Il s'est mis à se battre, à crier. Pendant un voyage, il avait une prière dans sa poche. Sa sœur a pris le papier, y a mis du piment et l'a brûlé. Et bien il a poignardé sa sœur ». Homme marié, 26 ans, habite à Garimpo.

Pour alléger son tribut[216], le sorcier doit réaliser des méfaits (jeter des sorts, faire des mauvaises choses) et/ou tenter de transmettre les prières qu'il connaît, en les « déchargeant » sur d'autres personnes, souvent sur ses propres enfants ou sur de jeunes adolescents en quête d'aventures sexuelles. En effet, tous les connaisseurs de prières n'ont pas volontairement acquis ce savoir. Une partie des initiés sont des enfants de guérisseurs ou de sorciers ayant appris « un tas de bêtises » enseignées, parfois malgré eux, par leur père.

[215] De la même façon que les esprits « poursuivent » le guérisseur pour travailler.
[216] L'idée d'un pacte avec le diable est sous-entendue mais n'est jamais exprimée comme telle.

> « Le père d'Adriel était un ancien guérisseur. Tous ses fils ont appris un tas de bêtises, par contre, ils n'ont pas appris à soigner »
>
> Femme mariée, 71 ans, habite à Arimum.

Le neveu de l'un des fils de ce guérisseur me racontait comment son grand-père connaissait de nombreux tours, comme par exemple transformer du papier de cigarette en billets de banque, de façon à se présenter dans les fêtes dansantes avec de l'argent.

> « Mon oncle connaît beaucoup de prières (*orações*) et de charmes (*pussangas*). Il sait comment on transforme une feuille de cigarette en billet. Je ne pense pas qu'il possède le livre, mais ces choses se transmettent de père en fils ».
>
> Homme célibataire, 20 ans, habite à Santarém.

On dit que ces prières se « transmettent dans le dos » (*se passam na costa*), c'est-à-dire que le sorcier les récite dans le dos de la personne ciblée, sans que celle-ci ne s'en aperçoive. Si cette dernière est fragile ou a le « corps ouvert » (comme c'est le cas des enfants ou des femmes qui sont dans leur cycle menstruel), elle l'intègre sans même s'en rendre compte.

Par ailleurs, ces prières circulent sous forme écrite. C'est notamment le cas de formules d'attraction de la magie amoureuse, dont les adolescents sont friands. Parmi les plus puissantes que l'on trouve dans le livre de Saint Cyprien, celle de la « cape noire » (*oração da capa preta*), également appelée « prière du soleil » (*oração do sol*), a donné son nom au surnom de l'ouvrage : « livre de la cape noire » (*livro da capa preta*). Cette formule permet d'attirer l'être désiré, qui s'abandonnerait telle une proie à la libido démesurée et prédatrice du sorcier (cet aspect sera développé plus loin).

Ainsi, les enfants de guérisseur et/ou de sorciers sont souvent considérés comme des sorciers potentiels ou en latence notamment lorsqu'ils n'ont pas hérité d'un don de naissance comme leur ascendant (*não puxou o dom*).

Le sorcier « jette des sorts aux autres »

Le sorcier vit en faisant du mal à ses proches et à ses voisins, notamment en leur envoyant des sorts. Voyons à quoi renvoie cette notion dans l'Arapiuns, puis quelles sont les formes adoptées et ce qui les différencie d'autres types de charmes.

Il est communément admis que l'acte de jeter un sort ne se limite pas aux effets du rituel sorcellaire (une action réalisée par le sorcier dont les effets resteraint de l'ordre de l'idée). Le sort (*feitiço*) est pensé comme un objet matériel (Sanci, 2011: 22) dont la fabrication nécessite un savoir-faire technique, ce que suggère le vocabulaire exprimant l'acte sorcellaire. Faire de

la sorcellerie peut ainsi être exprimé par les termes : « jouer avec les casseroles (*mexer com as panelinhas*) », « montrer le point (m*ostrar o ponto*) », « ensorceler/faire du mal à quelqu'un (*enfeitiçar / judiar de alguém*) », « donner une dose (*dar uma dose*) », « travailler avec un petit bâton (*trabalhar com pauzinho*) », « faire des trucs de sorciers (*mexer com negócios de erfi*) », « être très habile [en sorcellerie] (*estar de mão cheia*) », « être de la vraie (*ser da pureba*) », etc.

L'étape de désensorcellement consiste à localiser le sort et à l'extraire de l'endroit où il se trouve (dans le corps de la victime, dans son terrain, etc.). En effet, il est admis qu'« un individu peut générer n'importe quel sort dans le corps de quelqu'un d'autre » (« *Uma pessoa pode* ***gerar*** *qualquer besteira no corpo de outra pessoa* ») en récitant une prière. Le plus fréquemment, le sort est un animal ou un insecte. Parmi les témoignages recueillis auprès d'ensorcelés, les sorts-animaux pouvaient consister en un crapaud, un cafard blanc, une petite fourmi, une fourmi géante appelée « tucandeira » (*Paraponera clavata*), une fourmi à l'abdomen adipeux[217] appelée « saúva », un coléoptère (*besouro*), un coléoptère xylophage (*broca*), un dard de scorpion. Ce genre de sort, très agressif, attaque directement l'intégrité corporelle de la victime et a pour issue la mort, s'il n'est pas extrait à temps.

D'autres formes de sort existent, avec des intensités variées et des motivations plus ou moins belliqueuses. Pour continuer dans le registre des atteintes corporelles, le sort peut être un objet confectionné à distance à partir d'un résidu corporel de la victime (un cheveu, des rognures d'ongles, un reste d'aliment, etc.). Ces sorts sont tout aussi mortels que le précédent, mais sont souvent présentés comme de la sorcellerie en réponse à une agression préalable, et agissent par analogie : un individu vole les pastèques de son voisin, celui-ci peut coudre les orifices d'un crapaud de façon à priver le voleur gourmand, dont le ventre commence à gonfler (pathologie du « gros ventre »). Le sorcier attend alors de recevoir des excuses ou d'être payé pour ses pastèques pour défaire le sort.

Les sorts peuvent aussi être des animaux vivants, comme par exemple un morceau de crapaud (*toro de sapo*) qui saute puis qui disparaît. Un des sorts les plus fréquents est l'animal « envoyé », le plus souvent un serpent. Il apparaît soudainement sur le chemin et mord la victime. Celle-ci décède ou est amputée (souvenons-nous de l'histoire du mari de Zezé, présentée dans l'interlude). J'ai également relevé une occurrence d'envoi de fléchette à l'arrière de la tête de la victime.

[217] L'abdomen de la *saúva* est consommé.

Le sort, enfin, peut être enterré dans le jardin, sous la forme d'une boîte de conserve remplie de « saletés » (*imundices*) comme de la terre de cimetière, des cheveux de la victime, ou d'un sac en plastique contenant un morceau de cuir de bétail, etc. Dans ce cas, le pronostic vital de l'ensorcelé n'est pas en jeu. En revanche, il commence à se démotiver, à perdre l'envie de travailler, il est découragé et a tendance à paresser dans son hamac. Ses cultures poussent mal, la récolte est mauvaise. Les affaires économiques de la maisonnée commencent à péricliter. Rien ne va de l'avant (« *nada vai pra frente* »). Le sorcier est souvent un envieux qui souhaite le départ de l'individu et l'abandon du terrain (de façon à se l'approprier). Ce type de sort peut être réalisé contre un individu, un groupe domestique et ce qui lui appartient (bétail, plantations, terrain) ou, de manière plus large, contre un village entier. Dans ce cas, le sorcier est réputé avoir enterré une tête d'équidé sous le perron de l'église ou dans un lieu « communautaire », comme un terrain de football, une salle communale. Dans le bas-Arapiuns, plusieurs villages attribuent ainsi leur faible développement ou leur « décadence » (diminution démographique, infrastructures qui tombent en ruine, sentiment d'abandon) à la présence de têtes d'âne ou cheval que l'on n'aurait pas retrouvées. C'est le cas de Vila Franca, Anã et Arimum.

> « Le *Pajé Jaraki* ne veut pas mettre les pieds à Arimum. Il dit qu'il y a deux têtes de cheval enterrées. C'est de la sorcellerie. Les commerces ne prospèrent jamais ici. Regarde comme ça s'est passé avec mon père ».
>
> Femme mariée, la quarantaine, habite à Santarém (fille du commerçant Gilberto).

> « Ma grand-mère raconte que le *Pajé Jaraki* passait toujours avec son bateau devant le lac d'Arimum, mais qu'il ne s'y arrêtait jamais, car ici « c'est la terre des sorciers ». Il disait qu'il y a une tête de cheval enterrée dans le terrain de football, avec une boîte de conserve remplie de saletés ».
>
> Homme célibataire, 20 ans, habite à Arimum.

> « Il y a une tête d'âne enterrée [à Arimum]. C'est l'animal qui a porté Jésus Christ lorsqu'il est né. La tâche sur son épaule, c'est où l'enfant a pissé. C'est pour ça qu'on choisit l'âne pour faire du mal aux autres ».
>
> Homme marié, 44 ans, habite à Arimum.

Il existe localement un vocabulaire extensif pour désigner les sorts (Tableau 13). Cette panoplie de termes permet d'introduire des nuances sur leur puissance et la technique de fabrication employée. Chacun est plus ou moins dangereux et implique un type de savoir-faire précis. Les sorts peuvent ainsi être classés en trois catégories. La première réunit les sorts simples (un animal dans le corps, une « saleté » enterrée, etc.) tels que décrits dans la sous-partie précédente. La deuxième désigne des sorts plus puissants, dont la technique de

fabrication renvoie au savoir-faire « hérité des Noirs » du *macumbeiro* urbain. La troisième comprend les *charmes,* qui ne sont pas aussi dangereux que les sorts et dont l'emploi n'a pas forcément une connotation négative ; ils ne portent pas toujours atteinte à autrui.

Tableau 13: Vocabulaire en usage dans l'Arapiuns pour désigner les sorts

Sorts simples (les plus fréquents)		**Sorts à connotation d'origine africaine**	
Feitiço	Sort simple, comme l'envoi d'un animal dans le corps de la victime	*Mandinga*[218]	Terme ancien pour désigner un sort. (connotation esclavage)
Malefício	Sort un peu plus puissant que le *feitiço*	*Murudanga*	Type de *mandinga*. Par exemple coudre la bouche du crapaud
Coisa feita	Terme générique pour désigner un sort[219]	*Bruxaria*	Sorcellerie puissante réalisée dans un *terreiro* de Santarém
Judiaria	Terme générique désignant une pathologie non-naturelle	*Macumba(ria)/(da)*	Sorcellerie puissante réalisée dans un *terreiro* de Santarém
Besteira, imundice, arrumação, pavulagem[220]	Désigne les mauvaises prières (*orações*), les esprits et les sorts 'boîte de conserve'	**Charmes à la connotation pas toujours négative**	
		Pussanga	Charme (amoureux) pour s'auto-bénéficier. Moins puissant que la sorcellerie
Aborrecimento	Sort envoyé entre parents Désigne également les disputes de famille	*Milonga*	Forme de charme proche de la *pussanga* pour obtenir quelque chose.

La sorcellerie comme une pratique et un savoir-faire technique

Même si certains sorts sont uniquement du ressort du spécialiste (notamment de *macumba*), la plupart des sorts simples sont réalisables par tout un chacun, du moins dans leur confection technique. Fabriquer un sort est en effet un savoir-faire amplement partagé, ne serait-ce qu'en raison des nombreux rituels de la vie quotidienne, relevant d'opérations magiques proches de la sorcellerie (les *pussangas*). C'est, en revanche, le rite de « perfectionnement » qui permettra aux sorts maléfiques d'être efficaces.

[218] *Mandinga* fait référence aux « *bolsas de mandinga* » de l'époque coloniale, importées d'Afrique, qui étaient de petites bourses contenant divers objets (une prière écrite sur un papier, des extraits de plantes médicinales, des os, des dents etc.). Elles étaient portées à même le corps en guise de protection, à la façon d'amulettes (Sansi, 2011: 23). A Santarém, par extension, le terme *mandinga* désignait les esclaves noirs provenant d'Afrique (Cf. Livre des mariages de la Paroisse de Santarém). Dans l'Arapiuns, le terme fait référence à la sorcellerie mais n'est plus beaucoup utilisé. Comme le relate une vieille femme, « aujourd'hui, il n'y a plus que de la sorcellerie (*feitiçaria*) mais dans l'ancien temps ce n'était que de la *mandinga* » (« *Hoje só rola feitiçaria e nos tempos antigos era só mandinga* »).

[219] Pour une analyse détaillée de la *coisa feita*, se reporter à Boyer (1994).

[220] *Arrumação* et *pavulagem* sont polysémiques : le premier fait référence à toutes sortes de magouilles et le second peut désigner quelqu'un qui s'exhibe trop.

- La « *bruxaria* » : un savoir-faire urbain propre au *macumbeiro*

Nous avons vu précédemment que les riverains faisaient une différence entre le guérisseur et son homologue des cultes afro-brésilien, désigné par le terme *macumbeiro*. Ce dernier est la figure du sorcier par excellence, car il pratique la magie noire et sacrifie des animaux. Ce clivage réapparaît dans la confection des sorts. Ceux du *macumbeiro* (appelés *bruxaria* ou *macumba*) sont réputés beaucoup plus puissants que ceux du guérisseur ou du sorcier autodidacte (*feitiçaria, malefício, besteira, judiaria, aborrecimento*). Cette différence s'explique par la technique employée (*macumba versus pajelança*) et les forces mobilisées (travail de groupe *versus* travail individuel). Ainsi :

> « Il y a deux sortes de sorts. Le premier est un sort sur le chemin, un animal. C'est le plus faible. Le deuxième, c'est la *bruxaria*, c'est-à-dire un sort contrôlé, fait avec le nom ou la photo de la personne. C'est de la magie noire ».
>
> Homme célibataire, 56 ans, habite à Arimum.

> « La *macumba*, c'est une grande sorcellerie, faite avec une photo. Le travail est rapide. La *macumbaria* et le démon vivent ici. C'est bien pire que la sorcellerie (*feitiçaria*). Un bon guérisseur va se former à ça, mais ça ne fait pas partie de son don initial. La *macumbaria* ne se soigne qu'avec la *macumbaria*. C'est une chose collective ».
>
> Homme marié, 26 ans, habite à Garimpo.

Il ressort de ces énoncés que « le sort au bord du chemin », l'animal que le sorcier envoie (grâce à une prière) dans le corps de sa victime, est relativement faible. A l'inverse la *bruxaria*, réalisée dans un *terreiro*, est forte (« sorcellerie puissante ») car c'est un sort « contrôlé » : il est régulièrement alimenté par son créateur, et fonde son pouvoir sur le nom complet de la victime et sur son image. Cette technique, qui est qualifiée de « magie noire » (à comprendre dans les deux sens du terme : magie maléfique pratiquée par des Noirs), tire sa force de la collectivité. En effet, les « travaux » entrepris dans les maisons de culte afro sont réalisés par l'ensemble des médiums du lieu (alors que ceux du guérisseur le sont par lui seul). Enfin, les travaux de *macumba* ne peuvent être contrés que par un spécialiste rituel qui s'y connaît en *macumba*, ce qui revient à consulter un guérisseur ayant une double affiliation rituelle. En général, ils sont situés à Santarém ou dans des agglomérations semi-urbaines.

> « Nous sommes allée voir [une guérisseuse à Vila Curuai]. Elle a dit qu'il s'agissait d'un sort envoyé par des gens qui lui en voulaient. Enito [le guérisseur local] ne pouvait pas s'en charger car c'était une *macumbeira* puissante et il ne sait pas défaire ce genre de maléfices ».
>
> Femme mariée, la trentaine, habite à Lago da Praia.

> « Les [guérisseurs] les plus forts sont à Santarém, parce qu'ils ont la partie de la *macumba* ». Femme mariée, 35 ans, habite à Arimum.

L'autre solution est de découvrir dans quel *terreiro* la *macumba* a été faite puis d'aller demander en face à face au *macumbeiro* de retirer le nom de la victime. Ce dernier s'exécute alors prestement.

> « Mon fils a déjà été ensorcelé par Bela [son ex-petite-amie]. Le guérisseur, à Santarém, a dit qu'elle avait mis son nom chez le *macumbeiro*. Le *macumbeiro*, c'est un guérisseur qui fait le mal, n'est-ce pas. Et quand ton nom est dans la *macumba*, il n'en sort que si tu vas l'enlever ». Femme mariée, 45 ans, habite à Arimum.

A Santarém, deux *terreiros* de Condomblé possédaient une grande notoriété, notamment auprès des riverains de l'Arapiuns: 1) celui de *Dona* Conceição, personnage discret, inquiété à plusieurs reprises par la justice pour escroquerie (elle est par ailleurs propriétaire de la plus grande *cabana* de Santarém, l'enseigne Quilombo [**Figure 53**]), mais réputée pour ses compétences spirituelles et son professionnalisme, ce qui explique qu'un certain nombre de jeunes guérisseurs de la zone rurale viennent s'initier auprès d'elle[221] ; et 2) celui du Pai Clodomilson de Ogun et de son épouse *Dona* Isabel (décédée en 2012). La popularité du second est fondée sur une image ambivalente, d'un côté scandaleuse du point de vue des autres spécialistes de la profession pour ses pratiques décriées (imposture, charlatanisme, etc.), et de l'autre sympathique et populaire, notamment auprès des hommes politiques, pour qui il fait campagne, et des mouvements sociaux, dans lesquels il est très engagé. En 2012, Pai Clodomilson avait pris la tête de l'organisation du char de Carnaval du quartier de l'Interventoria (baptisé *Bloco Unidos da Interventoria*), dont la thématique était « les trois races ». Pour les représenter, le tee-shirt arborait un Noir, un Indien et un *caboclo* pagayant dans sa barque. Alors que je me rendais à un barbecue organisé pour lever des fonds, j'y rencontrai D. Borari, figure emblématique des luttes indigènes à Santarém. Le jeune homme était originaire du Maró, l'un des formateurs de l'Arapiuns, et vivait dans le village indigène Novo Lugar (**Figure 3**). Il venait représenter le mouvement indigène aux côtés du Pai Clodomilson pour Carnaval. Alors que je lui demandais dans quelles circonstances était né ce partenariat entre le spécialiste rituel et le mouvement indigène, D. Borari me répondit qu'ils s'étaient connus dans des circonstances tragiques : le *pajé* de son village avait découvert qu'une *macumba* avait été commandée au Pai Clodomilson par une jeune militante indigène

[221]Par exemple, Pedrinho, *pajé* à Curuá et un jeune guérisseur d'Araci (Lago Grande), y sont *filhos-de-santo*. Estelito, un guérisseur de Vila Curuai installé à Santarém se serait également formé dans ce lieu.

de São Pedro (haut-Arapiuns [**Figure 3**]), parce qu'elle avait perdu les élections pour la présidence du CITA (Conseil Indigène Tapajós-Arapiuns) à Santarém. Le Pai Clodomilson était considéré par les Indigènes du Maró comme le *macumbeiro* le plus puissant de Santarém. D. Borari s'y était alors rendu pour lui demander de défaire le sort et de retirer son nom.

Le « sort contrôlé » réalisé par le *macumbeiro* est donc considéré comme plus puissant. Il n'est réalisé que dans un *terreiro* (en ville), collectivement, par les spécialistes rituels du lieu. De la même façon, il ne peut être désamorcé que par un guérisseur qui a suivi une formation dans un tel lieu. Il s'agit d'un savoir réservé au seul spécialiste. Pour jeter un tel sort, le sorcier doit donc impérativement faire appel aux services d'un *macumbeiro*.

- « *Feitiço* » et « *pussanga* » : un savoir-faire ouvert à tout un chacun

Dans une tout autre logique, la confection de sorts simples et de charmes est accessible à tous. De manière générale, tous les habitants de l'Arapiuns connaissent certaines formules et pratiques (même partielles) pouvant être assimilées à un sort (*feitiço*) ou à un charme (*pussanga*). Celles-ci sont transmises de parents à enfants, et entre enfants, dès le plus jeune âge. Ainsi, un jeune garçon de dix ans m'expliquait comment réaliser une *pussanga* qui lui permettait de marquer des buts lorsqu'il jouait au football : « Tu enroules un fil dans ta main pour que l'autre fasse une faute, tu le fais une fois, pour qu'il fasse une faute » (« *Você enrola um fiu na mão para ele errar [no jogo], faz uma vez para ele errar* »). Il ajouta qu'il en connaissait une autre qui lui permettait de capturer des poissons et que certains de ses camarades savaient charmer les filles.

Les charmes, *pussangas* et *milongas*, fonctionnent de la même façon que les prières (*orações*), à partir de formules à réciter mentalement ou à voix haute, tout en exécutant un geste technique. Il s'agit bien d'un petit rituel. Par exemple, « on peut faire [une *milonga*] avec un pied d'agouti [petit rongeur] : tu appelles une personne, avec le pied, sous la table, ça la fait revenir » (*Pode fazer com um pé de cotia: chama uma pessoa com o pé por baixo da mesa, faz ela voltar*). Il ne s'agit donc pas, à proprement parler, d'un sort car, en général, la *pussanga* et/ou *milonga* est plutôt mise en œuvre pour obtenir un bénéfice personnel (marquer un but, s'attirer la sympathie, charmer une fille, s'assurer la bonne croissance d'un enfant) sans volonté malfaisante pour autrui. Il n'est pas dirigé contre quelqu'un mais envers soi-même, pour favoriser la chance.

PUSSANGAS MISES EN ŒUVRE POUR ASSURER LA BONNE CROISSANCE DES ENFANTS

« Avec une branche du *frechal* (c'est le nom de l'arbre de cette espèce avec laquelle on fait les flèches [de pêche]), tu mesures la jambe de l'enfant et tu coupes le bâton de cette-taille là, deux fois. Puis tu l'accroches au-dessus du foyer de la cuisine. Cet arbre, le *frechal*, il n'y en a qu'à Terra Preta, à Misericórdia, près de chez Norato. C'est pour que les jambes de l'enfant grandissent bien droites, parce qu'elles sont tordues à la naissance, n'est-ce pas ? Tu laisses le bâton au-dessus du foyer jusqu'à ce qu'elles soient droites ».

« Tu chauffes un torchon et tu l'entoures sur la jambe de l'enfant pour qu'elle pousse bien droite. Lorsqu'une des façons de faire ne fonctionne pas, l'autre si ».

« Pour que le bébé marche, tu lui passes de la graisse de mouton sur les jambes. Tu peux l'installer dans le *macuru* [chaise de bébé suspendue, laissant les pieds de l'enfant toucher légèrement le sol], ça aide aussi. C'est ma mère qui me l'a dit ».

« Pour que son nez ne soit pas plat, tu prends de la graisse de mouton et tu lui tires régulièrement le bout du nez. C'est ma mère qui m'a dit de faire ça ».

« Pour que le nombril descende, tu le mesures avec un bout de torchon, puis tu vas dans la forêt, tu prends une branche de ficus (*apuizeiro*), tu la coupes et tu mets le morceau de torchon dans le bois et ensuite tu refermes le trou avec le morceau que tu as évidé de la branche, et tu le laisses. Le chiffon va se coller à la branche et cicatriser. Ça, c'est le père de l'enfant qui le fait ».

« Lorsque c'est un garçon et qu'il a de grandes testicules, on fait un remède pour qu'elles deviennent toutes petites. Tu prends une toute petite calebasse encore verte, tu l'accroches au-dessus du foyer, ou de la gazinière. Chaque jour, le matin, il faut tapoter les glandes de l'enfant avec la calebasse, puis la remettre à sa place. Il faut le faire environ cinq fois ».

« Pour qu'il soit intelligent, le père doit tuer un cacique (*japiim*), c'est un petit oiseau noir et jaune qui imite le cri de n'importe quel autre animal. On prélève son cervelet et on le donne à manger au bébé à la nouvelle lune ».

« Pour qu'il apprenne à tresser, on lui donne à manger du singe *catipuru*, parce qu'il fait des nids bien tressés. À la nouvelle lune, tu prends le nid et tu en fais des fumigations pour l'enfant ».

« Lorsqu'il y a du vent, il y a un tourbillon lorsque le vente tourne, l'enfant court et prend une feuille. Fais ça cinq fois et ensuite il court plus vite.

« Lorsque l'enfant perd une dent de lait, tu la jettes sur le toit de la maison et tu dis : « *murão murão murão, viens chercher cette vieille dent et apporte-nous en une nouvelle* »

« Avec un nid d'oiseau-mouche, tu frappes trois fois de chaque côté les seins de la petite fille pour qu'ils restent tous petits en disant : « reste ici petit sein ». Les grands seins c'est moche, parce qu'ils tombent une fois que tu as eu ton premier enfant ».

« Tu chauffes une cuiller dans le feu puis tu la poses contre le sein de la fillette lorsqu'elle a 11 ans, pour éviter que ses seins poussent ».

La limite avec la sorcellerie reste néanmoins ténue, notamment lorsqu'il s'agit de séduction amoureuse. Le passage du simple charme à la sorcellerie dépend des moyens actionnés. Un homme peut tenter de conquérir une jeune femme de plusieurs façons : en la

regardant à travers l'os pelvien de la *bota*, en portant l'œil du *boto* en amulette (chap . 5), en utilisant un collier « attractif » réalisé par un spécialiste rituel en os d'anaconda, et même, en s'aspergeant d'une eau de Cologne (*água da jibóia*, *chega-te-a-mim*, *abre-caminho*, etc.) achetée dans une *cabana*. Toutes ces pratiques sont tolérées et même valorisées dans le milieu masculin, où la virilité se mesure au nombre de conquêtes.

En revanche, réciter des prières du livre de Saint Cyprien – comme celle du Soleil – ou aller faire réaliser un « travail d'attraction » (*trabalho de chama*) auprès d'un *macumbeiro* est considéré comme de la sorcellerie, notamment parce que la victime devient une proie et n'a plus aucun recours possible. Dans le témoignage qui suit, les deux types de techniques de séduction (charmes *versus* sorcellerie) sont ainsi différenciés :

> « Les Blancs utilisent des prières (*orações*) pour attirer les femmes ; les Indiens utilisent des os. Le problème de la prière, c'est que je dois la transmettre à quelqu'un pour qu'elle sorte de moi [sinon elle me persécute]. Nous [les Indiens], on observe les bêtes. L'anaconda reste tranquille silencieux, il attire, un peu comme les chats. Il a une sorte de galette qu'on prélève pour en faire des « bains ». Elle se trouve dans son ventre. Mon père avait quatre femmes… On peut prélever la « mouette » [le pénis] du *boto* ou son œil et l'envoyer à un guérisseur pour qu'il le prépare pour en faire un talisman ».
>
> Homme marié, 46 ans, habite à Arimum.

Le narrateur, qui s'identifie comme Indigène, suggère que « les Blancs » (comprendre, dans ce contexte, tous ceux qui ne s'identifient pas comme Indigènes) ont davantage recour à la sorcellerie, tandis que les Indigènes utiliseraient plutôt de l'artisanat de protection réalisé à base de matériaux organiques, c'est-à-dire des charmes. Il porte ainsi un jugement moral sur les villageois qui ne sont pas affiliés à l'*aldeia*: ceux qui ne s'identifient pas comme Indigènes seraient des sorciers. Nous verrons dans le chapitre 10 que ceci n'est pas anodin.

L'individu qui aurait régulièrement recours au *macumbeiro* pour réaliser des conquêtes peut être considéré comme pathologiquement avide d'aventures sexuelles. Il est moralement condamnable (de même que l'est le recours à ces pratiques), mais n'est finalement pas fondamentalement considéré comme un sorcier. Souvent, on invoquera la présence harcelante d'une entité du sexe, comme la Pomba-gira (du peuple de la rue), présente dans les cultes afro-brésiliens :

> « En fait, Bela n'est pas vraiment une sorcière. Elle fait faire des travaux d'appel. C'est pour séduire les hommes, les attirer. Elle a une entité qui l'accompagne, c'est la Pomba-Gira. C'est pour ça qu'elle a des aventures avec beaucoup d'hommes ».
>
> Homme marié, 44 ans, habite à Arimum.

Les prières (*orações*) permettent d'atteindre des objectifs plus difficiles et moins louables, souvent aux dépens de la liberté d'une autre personne. Certaines permettent ainsi à un individu de se transformer momentanément pour se cacher. Cette transformation est exprimée par le néologisme « *engerar-se* », dont l'usage semble restreint à l'Arapiuns et au bas-Tapajós. Il fait écho au terme « *gerar* » (générer), utilisé pour parler du processus technique permettant de faire apparaître un sort-animal dans le corps d'un individu (« *uma pessoa pode* ***gerar*** *qualquer besteira no corpo de outra pessoa* »). De la même façon que le sorcier « génère » un objet (le sort) dans le corps de sa victime, il peut s'*auto-générer* (*engerar*) en objet ou animal.

Le sorcier peut ainsi se transformer pour « se cacher », lorsqu'une situation tourne au vinaigre[222], par exemple en cas de déboires avec la police. Le guérisseur Mestre Anacleto de Pianã (père des trois hommes mariés à Arimum) avait ainsi créé la surprise lorsque la police avait débarqué à l'improviste chez lui. L'homme fut introuvable. Il n'y avait qu'un grand vase en argile[223] posé sur la table. Les gens racontent jusqu'à aujourd'hui qu'il s'agissait du fugitif, transformé (*engerado*) en artefact pour l'occasion.

> « Le père d'Adrino se transformait (*se engerava*) en vase. Pour celui qui commet un péché mortel [ici : la sorcellerie], le péché redouble ».
>
> Femme mariée, la cinquantaine, habite à lago da Praia.

> « Ce livre [de Saint Cyprien], jusqu'au milieu, il enseigne des bonnes choses, puis du milieu vers la fin, que des mauvaises choses. Mon père avait ce livre. […] Je pense qu'il savait aussi des mauvaises choses. Il savait lire, n'est ce pas ? Maintenant, personne ne comprenait lorsqu'il lisait, les lettres étaient toutes tordues, tu vois. Ce n'était pas du portugais. Il savait se cacher, il se transformait (*se engerava*) en souche d'arbre ».
>
> Veuf, dans les 70 ans, habite à Garimpo, fils du guérisseur Mestre Anacleto.

La connaissance et la maîtrise de certaines prières seraient donc ce qui permet à certains individus de se transformer volontairement et de prendre l'avantage dans certaines situations. La transformation est alors volontaire et réversible. Elle donne un indice sur les attributs sorcellaires d'un individu. Ce cadre sort de l'univers des simples charmes.

Nous venons de voir que la plupart des riverains savent réaliser et mettent en pratique des charmes pour atteindre des objectifs personnels (séduire une femme, marquer un but, avoir de beaux enfants, se cacher, etc.). Or, je souhaiterais montrer qu'il en est de même pour

[222] Ce trait serait présent chez les Noirs du Chocó dans des situations d'auto-défense (Losonczy, communication personnelle).
[223] Récipient dans lequel on garde l'eau au frais.

les sorts les plus simples : chacun connaît les étapes techniques de la confection du sort et est susceptible de les mettre en application dans certains cas précis.

Le long de l'Arapiuns, une petite anecdote amplement répandue fait office d'archétype:

> Un homme cultive des pastèques dans son jardin[224]. Un voisin lui dérobe régulièrement ses courges (et les mange). Le « propriétaire » finit par se fâcher et jette un sort (par exemple, un crapaud dont il suture les orifices). Le ventre du voleur commence alors à grossir, grossir. Il se rend chez un guérisseur qui lui demande de réfléchir chez qui il a volé des fruits. Le malade envoie alors son fils chez le sorcier pour payer les pastèques et demander un remède pour son mal. Le sorcier défait le sort.

Et de la même façon qu'on enseigne aux enfants à « respecter » ce qui est de la « propriété » d'autrui, on leur décrit comment s'en prémunir.

> « Du temps de ma grand-mère, *Dona* D. [à Aratapi], elle racontait à ses petits-enfants beaucoup d'histoires de sorcellerie. Elle nous racontait comment savoir qui a volé les boutures de manioc dans le jardin, comment mettre un crapaud dans le ventre de quelqu'un pour le tuer … ».
>
> Homme marié, 57 ans, habite à Arimum.

La fabrication d'un sort est avant tout pensée comme une technique requérant un savoir-faire pour sa confection, puis, dans un second temps, des connaissances ésotériques pour sa mise en œuvre. Ainsi, chacun peut restituer une façon de faire l'un ou l'autre sort :

> « C'est arrivé à un camarade de Santarém: ils ont pris une aiguille avec un de ses cheveux bouclés qu'ils avaient dérobé sur sa jambe. Ils l'ont emmené dans sa communauté, à Atodi [haut-Arapiuns]. Là-bas, ils l'ont enfoncée dans un trou de la termitière. Tout ça parce qu'il n'avait pas voulu assumer le fils d'une femme. Il a été voir un guérisseur en ville qui a réussi à le soigner ».
>
> Homme marié, la trentaine, habite à Garimpo.

Paradoxalement, tous se défendent d'être des sorciers et de « savoir » faire des sorts. Pourtant, j'ai observé une connaissance assez précise et généralisée de techniques et savoir-faire pour jeter des sorts. Mais les gens conçoivent qu'il faut avoir été « perfectionné » (*apurado*) par un autre sorcier (ou guérisseur) pour pouvoir les mettre en œuvre de façon efficace. Ce perfectionnement est un rituel visant à terminer l'initiation du sorcier. Sans cela, il reste un technicien inopérant et inoffensif.

[224] Cette histoire est toujours racontée en prenant l'exemple de la pastèque (*melancia*). Or, je n'ai jamais vu cette courge cultivée dans les villages de l'Arapiuns, en revanche elle l'est dans la *várzea*.

8.2 La figure du sorcier : un individu mi-homme, mi-bête

Le sorcier est un être hautement stigmatisé qui répond à un certain nombre de critères. Son savoir est acquis dans les livres, en cela il se différencie du guérisseur *sacaca*, qui, lui, a un don de naissance. Il peut aussi être un guérisseur qui travaille pour faire le mal. Le sorcier a une mauvaise vie et une mauvaise mort. C'est un individu au service du diable qui multiplie les dénis de sociabilité : comportement incestueux, relation de prédateur envers ses voisins, et même transformation en animal à la nuit tombée. Le sorcier est l'archétype de l'être antisocial.

Un guérisseur qui a basculé du côté obscur

De nombreux guérisseurs (la plupart) endossent localement, le rôle du sorcier. En effet, savoir guérir un patient implique de connaître les techniques utilisées par le sorcier : « Qui sait faire le bien sait faire le mal ». Il est également admis que lorsque les guérisseurs font le retour du sort, ils ternissent leur pouvoir et s'affaiblissent. Il est donc très fréquent d'accuser les individus qui ont un contact privilégié avec les esprits (qu'ils soient ou non guérisseurs professionnels), qui sont déjà victimes d'une certaine discrimination, d'être des sorciers.

En revanche, certains guérisseurs professionnels, parce qu'ils sont impliqués dans les conflits politiques de leur fratrie-résidentielle, finissent par être connus pour guérir et pour jeter des sorts sur demande de clients qui les rémunèrent. À Arimum, les trois guérisseurs qui ont marqué l'histoire du village ont cette image ambivalente. On se souvient d'eux pour leurs prouesses de soigneurs mais aussi pour leur rôle dans les *crises de sorcellerie* qui ont secoué le village (interlude, chap. 9, 10). Les membres des autres fratries-résidentielles racontent volontiers qu'ils étaient des guérisseurs qui avaient « défiguré leur ligne » (*curador que estragou a linha dele*) en jetant des sorts.

> « C'était un bon guérisseur au début, mais ensuite, il a commencé à faire du mal aux autres et il a gâté sa ligne ».
>
> Homme marié, 68 ans, habite à Arimum.

> « Lorsque le guérisseur reçoit le *tauari*, il est encore bon. Sauf qu'après, il commence à renvoyer les sorts et ça affaiblit sa ligne. Au début, Soldado était *sacaca*. Après, il s'est abîmé. Il a appris un peu plus [avec les livres] et après il a déjà un peu du don de son partenaire [le diable] ».
>
> Femme mariée, 70 ans, habite à Arimum.

« Cet Espelho, ils l'ont accusé de savoir davantage tuer que guérir».

Homme marié, la soixantaine, habite à Caruci.

Selon qui parle et de qui, un guérisseur peut être reclassé en sorcier. C'est en général toujours le cas, notamment entre membres de groupes résidentiels ennemis. Les « bons » guérisseurs viennent toujours d'ailleurs. Au sein du village, ils sont trop mêlés aux intrigues politiques pour obtenir l'unanimité. Par exemple, l'unique guérisseuse du village encore en vie (qui par ailleurs se fait très discrète sur ses activités), membre de la fratrie-résidentielle du Macaco (Cabocla-zada), est désignée par les familles indigènes comme « une guérisseuse qui s'est déviée (*uma curadeira que se desviou*) ».

Mais pourquoi jette-t-on des sorts et à qui ? Lors des chapitres précédents, j'ai passé en revue certaines situations propices au recours à la sorcellerie. C'est notamment le cas de ce que nous avons appelé la *sorcellerie d'exclusion*, dans le cadre de disputes familiales pour la permanence des germains sur la terre des parents (chap. 6). Les tensions liées aux promesses d'alliance non-respectées ou non-désirées peuvent également être traitées par la sorcellerie (histoire de *Dona* Zezé, dans l'interlude). On pourrait baptiser cela de la *sorcellerie matrimoniale*. L'anecdote du voleur de pastèque ensorcelé (cf. ci-dessus) répond aux conceptions de maîtrise et domination d'un lieu (chap. 4 et 5) ; le téméraire qui se sert chez autrui sans demander la permission au « propriétaire » est susceptible d'être ensorcelé. Appelons cela la *sorcellerie de maîtrise*. Nous avons donc trois registres sorcellaires, auxquels nous pouvons ajouter la *sorcellerie de disputes amoureuses*, dans laquelle excellent les femmes rivales dans la course aux conjoints, ainsi que la *sorcellerie d'envie*, qui intervient pour la concurrence entre voisins pour l'accès aux biens (terre, biens manufacturés etc.), aux emplois publics et aux fonctions de prestige ou de pouvoir au sein de la « communauté ». L'objectif de la *sorcellerie d'envie* est de provoquer le départ de l'ensorcelé, afin de prendre sa place ou ses biens.

- Sorcellerie d'exclusion (fratrie-résidentielle)
- Sorcellerie matrimoniale (stratégies d'alliances)
- Sorcellerie de maîtrise (respect du « propriétaire » / *dono*)
- Sorcellerie de disputes amoureuses (rivalité et circulation des conjoints)
- Sorcellerie d'envie (disputes de terre, d'emplois, envie et jalousie)

Ces cinq registres sorcellaires couvrent les espaces de sociabilité pertinents pour la région étudiée, à savoir la transmission du foncier au sein de la famille et la production de nouvelles unités domestiques (chap. 4), la maîtrise et possession d'un territoire (chap. 5) ainsi que les disputes que cela provoque, à savoir une course aux conjoints, des disputes foncières entre voisins (chap. 6) et des conflits « communautaires » (chap. 3, 11, 12).

Dans l'Arapiuns, un sixième registre sorcellaire semble transversal à tous les autres : la *sorcellerie du bavard*. Lorsqu'un individu s'autorise à dire à dire tout haut, en face à un autre, tout le mal qu'il pense de lui tout bas, celui qui a perdu la face peut vouloir se venger et envoyer un sort à son interlocuteur, pour ce qu'il considère comme une offense.

- Sorcellerie du bavard (interaction de face à face)

Parmi l'ensemble des registres sorcellaires, deux semblent trouver une certaine indulgence de la part des habitants de l'Arapiuns : la *sorcellerie de maîtrise* et celle du *bavard*. En effet, défier l'autorité d'un « propriétaire » ou manquer aux règles du savoir-vivre (en disant tout haut ce que l'on pense tout bas) sont des comportements socialement réprouvés. Pour le reste, la sorcellerie est intolérable et le sorcier est pensé comme un individu résolument antisocial, qui transgresse les règles les plus élémentaires de la vie villageoise.

Le sorcier, une créature au service du diable

Dans l'Arapiuns, l'idée du pacte avec le diable n'est pas formulée comme telle. En revanche, le sorcier est « persécuté » par les émissaires du diable (sous la forme de chauve-souris) et paie un lourd tribut : lorsqu'il atteint un âge avancé, le vieux sorcier s'acquitte de son « fardeau » et se transforme toutes les nuits en créature du diable, pour le servir. Il devient un *engerado*[225]. Par ailleurs, il vit très vieux et devient une sorte de mort-vivant. Sans l'intervention d'un autre sorcier, il est voué à vivre en mourant sans cesse, selon l'idée que l'« enfer est sur la terre ».

- La transformation nocturne en '*engerado*' : le « fardeau » du sorcier

Dans toute la région du bas-Tapajós, les *engerados* sont décrits comme des créatures démoniaques résultant de la métamorphose nocturne d'une personne âgée en animal. Cette catégorie d'êtres alternes est construite autour d'un double registre narratif articulant l'idée de l'accomplissement d'une pénitence non-réversible suite à un « péché mortel » (comme la

[225] Cette figure est la même que celle utilisée à desseins par les sorciers pour se bénéficier de certaines situations (cf. 8.1).

pratique de la sorcellerie) avec celle de la violation du tabou de l'inceste. Les accusations, renforcées par la rumeur, concernent toujours des membres de la communauté, souvent des marginaux. Lorsque l'ethnologue arrive dans un village de l'Arapiuns, il n'a que très peu, si ce n'est aucune, connivence avec les habitants du lieu. Pourtant, très vite, on lui dit que tel ou tel villageois (nommément cité) est un *engerado*, il se transforme à la nuit tombée. Si le sens implicite de ce genre d'accusation reste obscur au visiteur de passage, la forte condamnation morale qui l'accompagne est inévitablement perçue.

Le terme « *engerado* » (Wawzyniak, 2003) ou « *ingerado* » (Vaz, 2010) est un néologisme local dont l'usage semble restreint au bas-Tapajós et à la vallée de l'Arapiuns. Des deux formes orthographiques en usage, qui se prononcent phonétiquement de la même manière, je privilégierai la première – *engerado*. En effet, dans le reste du bas-Amazone, ce type de transformation, est désigné par le terme « *gerar* » (générer), comme le montrent les récits recueillis par Slater (1994: 90). Après une réflexion conjointe esquissée avec Chantal Medaets, il nous paraît ainsi plus plausible qu'« *(en)gerar* » soit un dérivé du verbe « *gerar* », auquel on aurait accolé le préfixe « *en* », lequel exprime « l'action de » (se générer en animal). Il se décline sous plusieurs formes grammaticales:

- un verbe d'action transitif : *engerar-se de* (se transformer en)
- un adjectif : *estar engerado* (être transformé)
- un substantif : *um engerado* (un transformé)
- un processus : *uma engeração, um engeramento* (une transformation)

Dans les communautés de l'Arapiuns et du bas-Tapajós, ce terme est toujours utilisé pour désigner le processus de transformation d'un être humain en animal ou, plus rarement, en artefact[226].

En général, les histoires ou commentaires sur un *engerado* surgissent dans la conversation un peu près au même moment où les caractéristiques sorcellaires d'un individu particulier sont évoquées. Ainsi, parler de ses méfaits ou de ses talents maléfiques débouche,

[226] Les observations de Vaz (2010) et Medaets (communication personnelle) vont également dans ce sens. En revanche, je ne peux souscrire à l'analyse de Wawzyniak (2003, 2004, 2012) qui voit dans le processus d'*engeração* tous les types de transformation, principalement celles des êtres enchantés en humains ou animaux. Notons qu'il existe également un usage (peu fréquent) du terme *engerar-se* pour parler de certains processus botaniques. Une occurrence est ainsi relevée par Couly (2009 : 234) : un riverain mentionne une sauterelle dont « les ailes *se engeram* (se métamorphosent) en liane » (« *as asas do gafanhoto "se ingerem" do cipó* »). De la même façon j'ai relevé une occurrence à Garimpo de l'emploi d'*engerar* pour parler d'un insecte parasite dévoreur de manioc qui se transforme pour ne pas être découvert.

en guise de conclusion, par une affirmation sur la transformation nocturne de l'individu en animal.

> « Il y a un couple, à São José, qui a le livre [de Saint Cyprien]. Je suis allé trois fois chez eux. Ceux qui ont ce livre ont une vie maudite (*[a]mal[di]çoada*). Ils se font du mal à eux-mêmes. La femme, c'est la sœur de mon oncle. Mercredi ou jeudi, ils mangent du verre. Ils se transforment (*se engaram*) en serpent. S'ils arrêtent de la faire, ils peuvent disparaître, mourir… ».
>
> Homme marié, 26 ans, habite à Garimpo.

> « Memêsio de São José m'a dit qu'il avait le livre de Saint Cyprien. Saint Cyprien, de la chèvre noire, de la couverture noire, c'est la même chose. C'est le père du Zé Maria [mari] de la Rosaria. *Seu* Memêsio se transforme (*se engera*) en cheval ».
>
> Homme marié, la trentaine, habite à Garimpo.

Dans le récit suivant, la narratrice rappelle que le sorcier se *nourrit* de ses méfaits (« il tue pour manger ») et ajoute que certains se transforment en animaux pour arriver à cette fin.

> « Le sorcier est une bête (*bicho*). Il tue pour manger. Certaines personnes se transforment (*se engeram*) en cheval, en jaguar, en porc ».
>
> Veuve de 92 ans, habite à Vila Brasil.

Dans la même idée, l'anecdote suivante rapporte qu'une femme se transforme en jaguar pour rapporter du gibier à sa maisonnée :

> « Du côté du Camuci, il y avait une femme qui se transformait (*se engerava*) en jaguar. Son fils racontait qu'elle arrivait à la maison avec un tatou ».
>
> Homme divorcé, dans les 70 ans, habite à Garimpo.

Ces témoignages viennent renforcer l'idée selon laquelle le sorcier peut se transformer volontairement en animal (prédateur) pour chasser des proies.

> « Le vieux Júlio, dans le *centre* du Retiro, à São José, se transformait (*se engerava*) en jaguar et mangeait le bétail de son père ».
>
> Homme marié, la trentaine, habite à Garimpo.

> « À Atrocal, il y avait une femme qui se transformait (*se engerava*) en jaguar et mangeait du chien. Au petit matin, elle cuisinait le chien dans le *tucupi* ».
>
> Femme mariée, 59 ans, habite à Garimpo.

En effet, les *engerados* se transforment fréquemment en animaux. Et ils n'adoptent pas tous la même apparence. Il existe une répartition sexuelle. Les hommes prennent plutôt la

forme d'animaux domestiques à sabots – cheval, porc, bouc[227] – reconnaissables au son caractéristique de leur galop à défaut d'être aperçus de visu. Ces animaux domestiques sont conçus comme des créatures du diable, ayant vocation à le servir[228]. Ils ont tendance à rôder près des habitations. A l'inverse, les femmes *engeradas* prennent le plus souvent la forme de prédateurs. Le jaguar (un substantif féminin en langue portugaise : *onça*), le plus grand prédateur de la forêt, est le plus fréquemment mentionné. J'ai relevé un cas de femme suspectée de se métamorphoser en chouette (*coruja*), un oiseau nocturne de mauvais augure dont le cri et l'apparition avertissent que la mort rôde. La chouette est associée à la sorcellerie et au diable en Amazonie[229]. Jaguar et chouette sont des « super-prédateurs », dans le sens où ils se trouvent chacun à leur façon « au sommet de la chaîne alimentaire » (Bonhomme, 2012: 193). Dans l'Arapiuns, la chouette est le prédateur par excellence : cet oiseau nocturne est réputé se nourrir de l'esprit des dormeurs, alors baladeur, entraînant leur mort. Pour les métamorphoses de femmes, Vaz (2010) mentionne aussi une truie avec sa portée. Nous avons donc des exemples d'humains qui se transforment la nuit en animaux serviles (hommes) et/ou prédateurs (femmes)[230]. Le processus de transformation en animal se répète chaque nuit et ne peut être enrayé. Rien ni personne ne peut y remédier, pas même un guérisseur.

La transformation en *engerado* est un processus exclusivement nocturne et qui n'affecte que des personnes âgées. Le caractère nocturne de ces apparitions a une conséquence importante : ce sont les hommes, et plus particulièrement les chasseurs qui sont les plus à même de rencontrer les *engerados* sylvestres[231]. Tandis que les femmes pourront apercevoir de nuit les animaux domestiques rôder dans les rues du village. Lorsqu'une rencontre entre un humain et un *engerado* a lieu en forêt, une certaine ambiguïté – renforcée par l'obscurité – plane toujours sur la nature ontologique du gibier. En général, c'est un indice sensoriel – le frisson – qui indique au chasseur qu'il est en présence d'autre chose que de ce que les apparences suggèrent (chap. 9) ; en l'occurrence, qu'il ne s'agit pas vraiment d'un gibier

[227] Les riverains donnent des exemples d'animaux et peuvent terminer la liste par « et ils peuvent même se transformer en chien ! », mettant l'accent sur l'idée selon laquelle le chien est le dernier des animaux. Néanmoins, je n'ai relevé aucun exemple d'histoire d'*engerado* transformé en chien.

[228] Le parallèle entre la notion de « servitude » et celle de « captivité » est intéressant. Velho (1991) montre comment le diable opère par séduction et enchantement, c'est-à-dire en « captivant » sa victime, la rendant ainsi complice de ses méfaits.

[229] D'après Cascudo, les chouettes « annoncent la mort lorsqu'elles survolent la maison des malades, et annoncent des malheurs par la simple audition de leur chant lugubre » (1954: 207).

[230] Une hypothèse sur cette différence sexuelle serait que les femmes qui se transforment en animaux prédateurs sont des victimes d'inceste.

[231] Si l'on s'en tient à l'hypothèse selon laquelle il s'agit de femmes victimes d'inceste, ces rencontres nocturnes sont en quelque sorte une opportunité de retourner l'ordre des choses, passant de proie à prédatrice d'un membre de la gent masculine.

comme les autres. Le chasseur ne sait pas avec certitude à qui il a affaire : à un *engerado*, un esprit de la forêt, un maître du gibier, une entité subaquatique, un revenant ? L'ensemble de ces apparitions, bien qu'elles possèdent des natures ontologiques distinctes et des potentialités d'interaction avec les humains différentes, entrent toutes dans la catégorie des « *misuras* », dont le chasseur – homme sylvestre nyctalope et intercesseur – est le partenaire privilégié. S'il ne se rend pas compte qu'il est en présence d'un *engerado* et qu'il le blesse ou l'abat, on retrouvera le corps nu et inerte d'un membre du village au petit matin[232]. Pour découvrir l'identité d'un *engerado*, les hommes du village peuvent lui tendre une embuscade et le rouer de coups afin de découvrir *a posteriori* qui porte les marques et les blessures de son escapade nocturne (Galvão, 1955: 79; Vaz, 2010: 168; blog de Boim, 2009).

Si l'on demande, après avoir eu vent d'un ragot sur une personne suspectée de se transformer en *engerado*, des explications sur le pourquoi et le comment du phénomène, le locuteur va avoir recours à une explication empruntant le vocabulaire du catholicisme ou plus exactement de la démonologie (le même que l'on emploie pour parler de sorcellerie). Il s'agirait d'une « chose diabolique », un « fardeau » conçu comme une contrepartie versée au diable suite à un « péché mortel ». Souvent, les *engerados* sont des individus pris dans des toiles d'accusation sorcellaire (chap. 9). La sorcellerie est considérée comme un péché mortel, notamment lorsqu'elle est à l'origine du décès de la victime. Si l'on s'en tient à ce discours, on peut comprendre le phénomène des *engerados* comme un système d'accusation sorcellaire. Celui qui a fait un pacte avec le diable pour exercer la sorcellerie – grâce au livre de saint Cyprien – aurait vocation à devenir, dans la vieillesse, un *engerado*, un serviteur du diable.

- <u>Le sorcier « ne peut pas mourir » et « est béni » par des créatures du diable</u>

Le sorcier, lorsqu'il arrive à un âge avancé, ne meurt pas (*ele não pode morrer*) ; il n'arrive pas à mourir ; il est constamment en train de mourir mais ne s'éteint pas. Pour ce faire, une autre personne (un sorcier) doit réciter une prière le libérant de sa vie sur terre.

> « La mère de Marília [*Dona* Cabocla] n'est morte qu'après qu'un homme est venu réciter une prière. Elle était couverte de mauvaises prières et ne pouvait pas mourir. Elle vivait en mourant. C'est Aílton qui a prié pour elle [sous-entendu : c'est un sorcier] ».
>
> Homme marié, la soixantaine, habite à Caruci.

[232] Slater (2004) donne l'exemple d'un grand cochon noir abattu au bord du chemin. Au petit matin, on retrouva à sa place une vieille femme qui avait été prostituée dans sa jeunesse.

> « Le guérisseur m'a dit: "Je vois que vous êtes enragée. Je vois une tache dans votre ombre. Priez. […] Écoutez *comadre*, croyez-moi : vous allez vivre très vieille, vous allez les faire chier, ça coûtera de vous faire partir. Servez Dieu" ».
>
> Femme mariée, 59 ans, habite à Garimpo.

De plus, après son décès, pendant les funérailles, d'étranges évènements laissent soupçonner aux vivants que le défunt était un sorcier.

> « La mère de la *tuxaua* Regina envoyait des sorts aux autres. Quand elle est morte, elle avait un trou [dans le ventre]. C'était un retour de sort. Au-dessus du cercueil, sur la table, il y avait des chauves-souris qui la « bénissaient » ».
>
> Femme mariée, 25 ans, habite à Garimpo.

> « Là-bas, à Ajamuri, M. la femme de Vincente, était une vraie sorcière. Sa belle-fille a dit qu'à sa mort, le corps de la mère de son mari a disparu, il ne restait que le cercueil ».
>
> Homme marié, la trentaine, habite à Garimpo.

Les émissaires du diable (des chauves-souris) s'invitent aux funérailles et réalisent les rites de passage vers l'au-delà (« bénir »). Dans le deuxième témoignage, le corps de la défunte disparaît. Cet aspect peut être mis en parallèle avec la destinée post-mortem des guérisseurs *sacacas* (il n'est pas exclu que la femme dont il est question ait été guérisseuse), dont le corps disparaît, alors qu'ils s'enchantent et partent vivre dans le monde subaquatique.

De manière surprenante, personne ne parle du sort qui attend les sorciers, dans leur vie post-mortem. Même si l'idée de l'enfer et du purgatoire est bien présente à l'esprit de tous, elle ne semble pas correspondre à une réalité que l'on peut décrire ou qui mérite de l'être.

Un individu antisocial, qui se nourrit de ses méfaits

- <u>Le sorcier incestueux : un prédateur sexuel</u>

Dans l'Arapiuns, une équivalence est tissée entre le sorcier et le prédateur sexuel. Revenons-y à travers une anecdote. La fille d'un guérisseur de Vila Brasil avait accouché et entamé la période de réclusion requise en de pareilles circonstances. Alors que la nuit tombait, son mari se mit en quête du repas (et partit chasser[233]). Pendant son absence, le père de la jeune femme s'introduisit dans la maison et voulut la prendre de force. Aux cris d'alerte de sa femme, le mari rebroussa chemin et surprit son beau-père. Furieux, il lui taillada le dos avec sa machette. Le vieillard, alors presque agonisant suite à ses blessures, se balançait

[233] On ne sait pas si le mari enfreint une règle de la couvade ou si la réclusion est déjà à un stade avancé et permet ainsi de chasser certaines espèces (Menget, 1979).

paisiblement dans son hamac, quelques heures plus tard, comme si rien ne s'était passé (sous-entendu : ses plaies s'étaient refermées grâce à une prière qu'il connaissait ; c'était un sorcier).

Il est assez fréquent que les ragots sur de prétendus sorciers dans le village (donc connus des protagonistes de l'échange) se concluent par des allégations d'inceste. En effet, ce n'est pas l'inceste qui en fait des sorciers, mais parce qu'ils sont des sorciers que les comportements incestueux deviennent une évidence.

> « Les Taglia sont respectés parce qu'ils ont l'habitude d'ensorceler les autres. Ils sont bagarreurs. Lorsqu'ils décident de s'en mêler, ce n'est pas pour rire. Dans leur famille, ils se marient tous entre parents. Bela [du São João] a eu un fils avec son cousin germain [qui s'est marié ensuite avec son aînée]. ZR [dans le Camuci] a des rapports sexuels avec ses filles, [son cousin] Basílo [dans le São João] aussi ».
>
> Femme mariée, la cinquantaine, habite à Lago da Praia.

Le thème du sorcier incestueux transcende également le récit de vie suivant, provenant d'une guérisseuse professionnelle du Lago Grande :

> « Mon père connaissait des prières féroces, pour dompter le bétail. On ne s'entendait pas bien. Il était toujours en colère après moi. Pourquoi faisait-il cela ? Écoute je vais te le dire: je l'ai toujours dominé dans la prière. Il voulait battre ma mère lorsqu'il était soûl, il buvait beaucoup, mais je l'en empêchait en récitant mes prières, j'arrivais à le calmer jusqu'à le faire transpirer. Je suis née en connaissant ces prières. Par exemple, je te regarde, si tu as une *izipla* à la jambe, une infection, alors une prière me vient à l'esprit. Je ne fais que la réciter pour t'aider.
>
> – Ton père percevait cela?
>
> – Oui, il le percevait. Et il luttait contre. Mon père a été le premier homme à m'utiliser, c'est pour cela. Il m'a attachée. J'avais douze ans. On était de l'autre côté du lac. La ligne [corde ? ligne de canne à pêche ?] s'est cassée, j'ai libéré *les* lignes (*arrebentou a linha, arrebentei as linhas*). Moi couchée et lui qui était en train de réussir à me prendre. Il voulait me violer (*me judiar*), à cause de ça, il voulait me tuer. J'ai réussi à lui échapper. C'est à ce moment que j'ai perdu conscience. Je l'ai beaucoup blessé. Mais il n'a pas réussi à m'avoir. J'ai perdu conscience de ce que je faisais, je ne me souviens plus. Ce que je sais c'est que j'étais couverte de bleus. Et il n'a pas réussi à m'avoir. Il voulait me violer, n'est-ce pas. […]
>
> – C'était un don son esprit à lui?
>
> – Non, c'était appris dans les livres. Dans ce livre qu'il avait. Avant, les pantalons étaient tenus par une corde. Il attachait son fouet et son livre dans son slip ».
>
> Femme divorcée, 46 ans, guérisseuse à Vila Curuai.

La guérisseuse narre l'épisode dramatique qui a mené à la révélation de son don : l'épisode du viol dont elle est menacée par son père et auquel elle échappe de justesse lorsque ses « lignes » se déchaînent. Elle fait le lien entre la ligne (de sa canne à pêche ?) qui s'est cassée (et le courroux de son père qui décide de la violer) et le déploiement de sa « ligne » spirituelle. C'est l'épisode d'une première possession corporelle, doublement violente, charnelle et spirituelle, lui faisant perdre conscience. La pulsion incestueuse du père est motivée, au début du témoignage, par sa connaissance de prières apprises dans le livre de Saint Cyprien, lui permettant de dompter le bétail (il s'agit d'un éleveur du Lago Grande). Finalement, les prières de sa fille, reçues en don à la naissance (elle est *sacaca*), sont plus fortes. Elles lui permettent de vaincre celui avec lequel elle sera en conflit personnel et spirituel toute sa vie (puisque son père fut, jusqu'à la fin, l'un de ses plus grands détracteurs à Vila Curuai). Notons que l'éleveur de bétail est ici (encore) dépeint comme un homme puissant, grâce à des prières tirées de grimoires.

Ces histoires insistent sur le trop plein d'énergie sexuelle des sorciers, transformés en prédateurs insatiables, au point de vouloir « goûter » à la chair de leur progéniture. Or, dans le cas des *engerados*, cette analogie entre sorcier et personne incestueuse n'est pas anodine. En effet, si l'on se trouve dans un contexte d'énonciation « à froid », c'est-à-dire dénué de tout enjeu d'accusation (hors-commérage), et que l'on interroge un autochtone sur la signification de l'*engeração*, ce n'est plus uniquement d'attributs sorcellaires qu'elle parle, mais de pratiques incestueuses :

> « Ma grand-mère racontait que ceux qui se transforment, c'était les vieux qui vivaient un péché, comme par exemple un frère avec sa sœur ».
>
> Femme mariée, 29 ans, habite à Arimum.

Dans le bas-Arapiuns, guérisseurs et néophytes s'accordent sur ce point : l'*engerado* est fondamentalement et avant tout une personne incestueuse, et pour cela c'est un *bicho*.

- <u>Un individu mi-homme, mi-bête</u>

Il est fréquent d'entendre, au sujet des sorciers, que « celui qui jette un sort à un autre n'est pas une personne (*gente*), c'est une bête (*bicho*) ». Cette condamnation morale (agir *comme* une bête) est localement entendue comme un processus de transformation physiologique et psychique, voire corporelle, du sorcier.

Au Brésil, l'utilisation du couple antinomique homme/bête (*gente/bicho*) comme une condamnation morale est largement répandue (L'Estoile, 2006). Dans certains Etats, comme à Rio de Janeiro, le terme « *bicho* » est même un appellatif affectueux entre individus, avec ou sans lien d'interconnaissance poussé (« *Éh, bicho, não esquenta, não !* », « *meu pai era um bicho-grilo* »[234]). Dans l'Arapiuns, en revanche, le terme « *bicho* » appliqué à une personne est hautement dépréciatif. Il n'est utilisé que dans deux contextes : en référence à un sorcier ou à un individu incestueux.

> « [Ce guérisseur] faisait des fumigations et "bénissait" mais c'était tout. Il était à moitié une personne à moitié un *bicho*, c'était comme ça : le jour où il voulait faire un sort pour quelqu'un, il le faisait ».
>
> Veuf, 90 ans, habite à Ajamuri (décédé en 2012).

> « Cette femme sait beaucoup de mauvaises choses. Le guérisseur a vu en elle un *bicho* à sept cornes. C'est elle qui ensorcelle les gens d'ici ».
>
> Femme mariée, 59 ans, habite à Garimpo.

> « Celui qui ensorcelle les gens, n'est pas une personne, c'est un *bicho* ».
>
> Femme mariée, 49 ans, habite à Garimpo.

Ainsi, le sorcier, un individu qui connaît des mauvaises prières (*sabe muitas maldades*) et qui jette des sorts aux autres (*ele faz, judia dos outros*), est une bête (*bicho*). Et, à la façon des animaux sauvages, le sorcier-*bicho* « tue pour manger ». Ainsi, le sorcier se *nourrit* de ses méfaits, au sens propre comme figuré.

Voyons comment cette manducation sorcellaire est conçue. Les sorts les plus courants consistent, nous l'avons vu, à « générer » (*gerar*) un sort dans le corps de la victime ; et ce sort est souvent une bête (*bicho*) à son tour. Le sort-*bicho*, généralement sous la forme d'un insecte foreur (termite, coléoptère xylophage, fourmi), est réputé « manger » ou « ronger » la victime de l'intérieur. Les ensorcelés décrivent la douleur et l'angoisse ressenties à la vue de cette « bête » qui se déplace sous leur peau endolorie. Le père d'un jeune homme décédé d'un sort s'exclamait ainsi, au sujet du sorcier présumé: «Andrelino a *mangé* mes enfants, mais il va me le payer ! » (interlude, récit de « la crapaude »). L'analogie entre l'ensorcellement et la dévoration de la victime par le sorcier revient à considérer ce dernier comme une bête sauvage qui mange ses pairs. Par conséquent, si la victime ou ses proches paient le guérisseur pour qu'il « renvoie le sort », le sorcier finit par mourir, rongé à son tour de l'intérieur, « avec un grand trou dans le ventre ».

[234] « Eh mon gars, ne t'en fais pas, va ! », « mon père était un hippie ».

Il convient ici de réaliser une incursion sémantique autour du terme *bicho*. Dans l'Arapiuns, il désigne une bête sauvage, mais pas seulement, tout dépend du contexte d'énonciation. À Parauá (bas-Tapajós), un enfant de dix ans expliquait à son camarade la différence entre la « bête » (*bicho*) et l' « animal » (*animal*) : « Les bêtes mangent les humains ! (*bicho come gente*) » (Chantal Medaets, communication personnelle). Ce sont donc des prédateurs pour l'homme. Ceci est vrai pour certains des animaux présentés comme « perspicaces (*sagazes*) » (caïman, jaguar, anaconda) qui sont des prédateurs pour l'homme. Ça l'est également pour certains monstres sylvestres qui habitent les forêts denses de l'interfluve et pour les sorciers. Ajoutons que les entités subaquatiques sont également appelées *bichos do fundo* et provoquent des pathologies mortelles afin d'enchanter les humains. A cet effet, elles peuvent être considérées comme des prédateurs, notamment lorsqu'elles tentent de ponctionner des recrues et qu'elles se comportent comme des agents pathologiques contre lesquelles il est bon de se prémunir (chap. 5), avec les mêmes armes dont on se protège des sorciers (artisanat de protection, fumigations). Le terme *bicho* englobe donc des êtres issus de différentes classes ontologiques – animaux, monstres, entités subaquatiques, humains – dont le point commun est d'entretenir une relation de prédation avec les humains, en les mangeant, les ensorcelant ou en les fléchant du regard.

Le meurtre par sorcellerie équivaut symboliquement à « manger » la victime, une forme de cannibalisme qui provoque la transformation du sorcier en monstre, en bête sauvage (« *ele vira bicho* »). Le sorcier est donc un personnage résolument antisocial, qui est coupé des circuits traditionnels de la commensalité.

- <u>Jeu d'équivalence entre manger, copuler et tuer</u>

Lévi-Strauss (1962: 139) avait déjà souligné « l'analogie très profonde que, partout dans le monde, la pensée humaine semble concevoir entre l'acte de copuler et celui de manger, à tel point qu'un très grand nombre de langues les désigne par le même mot ». Au Brésil, le mot « manger » (*comer*) est le même que celui employé pour désigner l'acte sexuel en argot. Avoir des relations sexuelles incestueuses équivaut donc symboliquement à « manger » sa propre chair, donc à réaliser un acte d'auto-cannibalisme.

Dans certaines situations spécifiques – par exemple l'inceste – la copulation équivaut à une dévoration symbolique, c'est-à-dire à un acte de prédation cannibalistique. On peut considérer que la prédation se définit par la rupture de réciprocité dans une situation de commensalité (de congénère on passe à prédateur ou proie). L'homme incestueux, au lieu de

manger *avec* sa fille, « mange » sa fille. Ce faisant, il transgresse un tabou universel – entretenir des relations sexuelles avec sa chair – et se soustrait au circuit de la commensalité. Coucher avec sa fille est doublement transgressif : d'une part, c'est un mélange indésirable de substances[235] ; d'autre part, c'est retourner la flèche du temps en niant la succession des générations et l'ordre familial. Cette « forme relationnelle représente une involution mortifère du groupe sur lui-même dans les registres vitaux de l'alimentation et de la sexualité » (Bonhomme, 2012: 194). Ainsi, lorsque la copulation transgresse les règles de la réciprocité et de la commensalité (inceste), elle équivaut à un acte d'ingestion auto-cannibale.

Il existe par ailleurs un lien assez prégnant entre « tuer » et « manger » dans l'Arapiuns. L'idée selon laquelle mourir, c'est être mangé, est en effet très répandue en Amazonie. La sorcellerie est conçue comme un acte de dévoration interne (Erikson, 1986). Un peu partout, un objet (projectile, fléchette) est envoyé par l'agresseur dans le corps de la victime et commence à la manger de l'intérieur (Overing, 1986; Losonczy, 1986; Chaumeil, 1985). Il s'agit donc d'un processus cannibale. Nous avons donc un procédé de meurtre indirect (qui évite le face à face), qui équivaut à *manger* la victime.

Si l'on reprend l'exemple de la phrase lancée par le père de la victime au sujet du sorcier – « Andrelino a *mangé* mon fils mais il va me le payer » – l'équivalence entre les trois actions (manger, copuler, tuer) est présente : mort ensorcelé (donc mangé de l'intérieur), la jeune victime avait eu des relations sexuelles adultérines avec l'épouse du sorcier (interlude).

8.3 « Nos aïeuls étaient de grands sorciers » : discours nostalgique et élaboration identitaire

Jusqu'à présent, dans ce chapitre, j'ai étudié les représentations que se font les riverains de la figure du sorcier, comme l'exemple même de l'anti-sociabilité : un *bicho* incestueux, mi-humain, mi-bête, qui se transforme en *engerado* à la nuit tombée. Or, j'ai aussi montré que la sorcellerie est également une pratique largement accessible à l'ensemble des villageois. Ceux-ci l'utilisent à des degrés divers, sur un continuum allant du simple charme à la confection de sorts pouvant s'avérer mortels, en passant par le récit de prières pour s'attirer des faveurs sexuelles. Dès lors, si les représentations de la figure du sorcier sont présentées comme radicalement différentes de soi, la pratique des charmes et certains discours

[235] Patrick Menget (1979), dans un article sur la couvade, a élaboré une « théorie des substances » pour les Indiens Ikpeng, montrant que le trio formé par le nouveau-né et ses parents constitue une « communauté de substance » imposant une période de réclusion pour la bonne santé de tous. On retrouve cette idée et des pratiques similaires un peu partout en Amazonie, y compris chez les riverains de l'Arapiuns.

nostalgiques sur les origines sorcellaires d'ascendants proches donnent à voir une image ambivalente. Même si tout le monde se défend d'être un sorcier, il existerait une certaine continuité (généalogique) permettant de penser que tous les villageois actuels sont potentiellement des sorciers. Cette ambigüité discursive est habilement instrumentalisée dans les discours identitaires sur les origines indiennes des familles participant au processus d'ethnogenèse dans ces villages. L'indianité, synonyme de sorcellerie et d'inceste, est re-sémantisée positivement dans des récits nostalgiques sur les aïeuls, légitimant les revendications ethniques de leurs descendants.

« Les Indiens étaient (et sont toujours) de grands sorciers »

Nous venons de voir que la figure de l'*engerado* renvoie à celle du sorcier et à celle de l'inceste, le second étant souvent pensé comme un attribut du premier. Être désigné comme un *engerado* est donc une accusation grave (offensante) et entérine souvent une mise au ban de la sociabilité villageoise préexistante (chap. 9). Or, il apparaît que d'autres individus que les habitants du village peuvent être désignés comme le fruit d'une transformation par *engeração* : les « vieux Indiens ».

- Le Jurupari métis : un « vieil Indien » *engerado*

Les habitants de l'Arapiuns utilisent aussi le terme *engerar-se* lorsqu'ils parlent du Jurupari, un montre sylvestre dont il est dit qu'il vit dans les centres forestiers de l'interfluve. Pour les riverains, le Jurupari est « un vieil Indien qui se transforme (*se engera*) en Jurupari » : c'est « un Indien sauvage (*índio brabo*) qui n'est pas mort ». Il est « très grand » (*grandão*), sa tête est encastrée dans le haut de son torse et il « mange les humains » (*ele come gente*). Il a « quitté sa *maloca* » (maison indigène circulaire) pour aller vivre dans la forêt. Il « se sépare » du monde des humains et part fabriquer son « manteau » (*capa*) avec les « poils de toutes sortes de bestioles » qu'il a chassées. En d'autres termes, le Jurupari est l'archétype de l'être asocial qui devient un *bicho*. Il est intéressant de noter que le vieil Indien « ne meurt pas », ce qui est un trait caractéristique des sorciers qui « n'arrivent pas à mourir » sans la récitation d'une prière spécifique.

Pendant l'un de mes séjours à Garimpo, « un Mapinguari est apparu entre [les villages] Jacaré et Curuai » (Lago Grande) et a « surpris une femme qui allait aux champs ». L'émotion fut grande : à la fin de la journée et les jours suivants on ne parlait que de ce sujet dans toutes les communautés de l'interfluve. Sur le moment, j'ai pensé à une histoire du type « elle a vu

le loup » prise dans les deux sens. L'anecdote eut pour effet d'évoquer aux habitants du village de nombreuses histoires de Mapinguari et de Jurupari, ce qui montre qu'il n'existe pas localement de distinction pertinente entre ces deux personnages sylvestres. D'ailleurs, dans le bas-Tapajós, c'est en Mapinguari que les vieux Indiens se transforment (*se engeram*) (Vaz, 2010). Cette indifférenciation entre les deux monstres a également été relevée par Tiphagne (2008: 160) chez les habitants de l'île de Marajó (estuaire de l'Amazone). Il en vient à proposer qu'il pourrait d'agir d'une « variante de la même entité ».

- Jurupari et Mapinguari : deux acolytes en jeux de miroir

Je propose à la lecture, en annexe H, trois récits provenant de localités distinctes mais toutes situées dans le bas-Amazone : le premier est une histoire grivoise sur le Jurupari, recueillie à Garimpo en 2011 ; le deuxième est une histoire de chasseur provenant de l'île de Marajó exposée par Tiphagne (2005) ; le troisième est une histoire de chasseur rapportée de la rivière Purus (moyen-Amazone, en amont du Madeira) par Malgahães[236] et citée dans la *Géographie des mythes brésiliens* de Cascudo (1947: 259-60).

Le Jurupari et le Mapinguari métis ont des points communs et présentent une sorte de parallélisme en jeu de miroir pour les caractéristiques qui les différencient. Ce sont deux monstres sylvestres, des *bichos*, issus de la métamorphose d'un vieil Indien (version qui semble répandue dans tout le bas-Amazone, même où le terme « *engerado* » n'est pas en usage, comme à Marajó [Tiphagne, 2009: 158]). Les deux personnages ont une origine humaine. Ils sont vêtus d'un habit spécifique, imperméable aux balles de fusils et autres armes (sauf dans le nombril, où siège leur humanité). Le Jurupari porte un manteau formé des animaux considérés les plus dégoûtants et venimeux de la forêt : serpents, scorpions, et « craberies » (*caranguejeira*)[237]. Le Mapinguari possède quant à lui de longs poils qu'il porte comme un manteau (versions Arapiuns et Purús). Tous deux se reconnaissent de loin par leur hurlement à vous glacer le sang – « ééééééééé » – et une puanteur caractérisée (dans les histoires, le Jurupari est en train de se laver).

C'est le rapport à la nourriture et le cannibalisme de ces deux figures qui semble les distinguer: dans la version de Marajó (Tiphagne, 2005: 158) le Jurupari possède une grande bouche fermée et le Mapinguari une énorme bouche dentée et béante, comme un trou.

[236] Basílio de Magalhães (1874-1957) était un folkloriste brésilien ; il a publié *O folclore no Brasil*, en 1928.
[237] Le crabe, pourtant absent dans l'Arapiuns, est toujours présenté comme le plus dégoûtant des animaux.

Dans la version de l'Arapiuns, le Jurupari possède une immense bouche à la place du torse et c'est un dévoreur d'humains. Il possède également des attributs sexuels hors du commun, comme le rappelle l'histoire grivoise où le Jurupari porte son pénis « comme une grande corde enroulée autour de son bras ». Lorsque le chasseur, qui l'observe caché en haut de l'arbre, le surprend nu, le sexe au bras, devant la mare, le Jurupari lui crie: « Toi là-haut ! Descends d'ici ! », « maintenant je vais te manger ! » (*agora eu vou lhe comer*). Or cette phrase est utilisée au quotidien dans sa connotation sexuelle, jamais cannibale (sauf peut-être par un sorcier !). Le Mapinguari, en revanche, est présenté comme un grand animal poilu herbivore, se nourrissant des feuilles de la canopée. Néanmoins, il est aussi celui qui « surprend une femme allant aux champs » donc il reste un prédateur sexuel.

- La pérennisation de la figure de l'*engerado*

L'origine du Jurupari est amérindienne. Dans les mythes fondateurs pan-amazoniens, Jurupari est un héros civilisateur, né de l'inceste entre Lune et son père Soleil (Murphy, 1960; Duvernay-Bolens, 1967; Reichel-Dolmatoff, 1973; Bamberger, 1974; Testar, 1991; Tiphagne, 2007). Ce personnage et l'ensemble des rituels appartenant au « complexe des flûtes » soulignent des oppositions sexuelles et définissent le rôle des femmes et celui des hommes dans certaines sociétés amérindiennes (Menget, 1984). Il a été choisi par les missionnaires jésuites, à l'époque coloniale, pour traduire l'idée du diable. L'origine du Mapinguari semble en revanche plus récente. Cascudo (1947: 258) associe la création de cet être à l'expansion de la récolte du latex dans les zones forestières d'Amazonie au XIX^{è}s. Chez les populations rurales, il est l'acolyte complémentaire du Jurupari, avec qui il partage une certaine promiscuité, puisqu'ils se lavent dans la même mare (version Marajó).

Leur actualisation semble se faire dans un contexte précis, celui de la prédation, lors d'une partie de chasse, où le chasseur se retrouve soudain chassé par un *bicho* cannibale. L'ambivalence entre le type de prédation – sexuelle ou cannibale – est présente dans toutes les histoires. Par ailleurs, l'utilisation du terme *engerar-se* et l'anti-sociabilité propre aux êtres nés d'une transformation suite à une transgression morale (le vieil Indien quitte le village et le régime commensal pour la vie solitaire en forêt, la viande crue et le cannibalisme), rangent le Jurupari et le Mapinguari dans le bestiaire des êtres alternes.

Dans le village, les histoires de Jurupari et de Mapinguari sont toujours accueillies par des rires. On ne les prend pas vraiment au sérieux… mais quand-même, on ne sait jamais. Ce qui est certain, c'est que contrairement aux anecdotes sur les *engerados*, qui désignent

toujours un membre du village, les histoires sur le Jurupari et le Mapinguari se passent toujours ailleurs, plus en amont de la rivière, ou davantage à l'intérieur des terres, où la forêt est plus dense. Ces monstres peuvent être interprétés comme une pérennisation de la figure de l'*engerado*. D'ailleurs ne sont-ce pas les vieux Indiens – et non les gens du village – qui se transforment sous cette apparence ? Sans doute réside ici une clé de lecture. Les Indiens sont autres, mais pas trop. Une altérité pas si lointaine, ni dans le temps (ce sont des ascendants), ni dans l'espace (des Indiens « sauvages » qui parlent nheengatu peuplent encore le moyen-Tapajós). Je viens de montrer que la figure de l'*engerado* reprenait la plupart des traits stigmatisant l'Indien, considéré comme un *bicho* cannibale : asocial, incestueux, sorcier, sylvestre, qui mange de la viande crue. Or, le Mapinguari et le Jurupari *sont* cet Indien, après sa métamorphose en lieu et place d'un décès et d'une vie post-mortem ; ce qui suggère que les Indiens peuvent être perçus comme l'archétype de l'anti-humanité.

« Les Anciens étaient de grands sorciers » (parce qu'ils étaient des Indiens)

Autrefois, au « temps des Anciens », il y avait de grands sorciers. Ceux-ci étaient « respectés », on ne s'exposait à leur courroux qu'en raison d'une grande témérité ou d'une inconscience qui entraînaient la mort.

La sorcellerie, comme savoir-faire empirique diffus, était mise en pratique lorsque les « droits » de maîtrise de quelqu'un n'étaient pas « respectés ». Nous avons vu dans le chapitre 4 que les lieux ont un « propriétaire », maître de l'ensemble des animaux et végétaux qu'il a plantés ou domestiqués. Pour s'y servir, il faut lui « demander l'autorisation ». Les récits nostalgiques ci-dessous, qui évoquent « le temps des anciens », dialoguent avec l'archétype du vol de pastèque, mentionné plus haut dans ce chapitre, et les anecdotes relevant de ce que j'ai appelé la *sorcellerie de maîtrise*, tout en mettant l'accent sur l'idée selon laquelle les Anciens étaient des sorciers puissants, ce qui expliquait que les voisins « respectaient » davantage ce qui relevait de la maîtrise d'autrui. Je rappelle à ce sujet l'histoire de la grand-mère qui racontait à ses petits-enfants comment envoyer un crapaud dans le ventre du voleur de boutures de manioc (cf. 8.1).

> « Autrefois, ils respectaient beaucoup ce que les gens avaient. Celui qui abusait des biens d'autrui pouvait avoir de graves problèmes. Un jour, un homme a mangé la banane de quelqu'un puis il a jeté la peau par terre. Les propriétaires ont pris un crapaud et ont mis la peau de banane dans la bouche de l'animal, puis ils l'ont cousue. L'homme ne pouvait plus aller aux toilettes. Il est mort ».
>
> Femme mariée, 59 ans, habite à Garimpo.

> « Autrefois, tout se payait à travers la sorcellerie. Si quelqu'un allait voler une pastèque chez quelqu'un d'autre, alors celui-là lui jetait un sort. Le voleur tombait malade. Il ne lui restait qu'à aller demander au sorcier de défaire le sort. Alors il le défaisait ».
>
> Femme mariée, 29 ans, habite à Arimum.

Les Anciens étaient grands connaisseurs de prières et de techniques sorcellaires, un savoir référé jusqu'à aujourd'hui comme « les secrets des Anciens (*os segredos dos Antigos*) ». La pratique de la sorcellerie ne se limitait pas aux disputes de vol de légumes entre voisins. Elle englobait l'ensemble des sphères sociales faisant sens jusqu'à aujourd'hui : sorcellerie *d'exclusion* (au sein des fratries-résidentielles), *matrimoniale* (stratégies d'alliance), *de disputes amoureuses* (rivalités entre femmes pour un conjoint), d'*envie* (disputes de terre, communautaires etc.) et *du bavard* (interactions de face à face).

Les Anciens évoqués dans les discours nostalgiques sur le passé sont des ascendants proches, pouvant être précisément identifiés dans la généalogie du narrateur :

> « Quand j'étais enceinte de mon premier enfant, il y avait un homme de Vila Gorete [Miguel Senambô] qui est passé par ici et ma mère m'a envoyé me faire « bénir ». Les Anciens croyaient que certains individus ligotaient les fœtus dans le ventre des femmes enceintes ». Femme mariée, la cinquantaine, habite à Arimum.

Ici la narratrice se souvient que, lorsqu'elle était enceinte de son premier enfant, sa mère l'avait fait emmener chez le guérisseur pour qu'il vérifie si une rivale, envieuse de son couple, n'avait pas fait « attacher le fœtus dans son ventre », ce qui rendrait l'accouchement difficile et pourrait provoquer la mort en couche de la mère et de l'enfant (comme ce fut le cas de Violeta dans l'épisode de la « crapaude », cf. interlude). Ces pratiques, rattachées ici à une croyance désuète des Anciens, sont en fait toujours d'actualité, comme en témoignent les récits des jeunes femmes du village :

> « J'ai été ensorcelée par cette femme [l'ex-petite-amie de mon mari] quand j'étais enceinte. J'ai dû me rendre dans le *centre*, à Retiro, où les parents de la fille habitent. Mon mari a emmené un de mes habits à *Dona* Joka : la guérisseuse a dit qu'elle avait fait ligoter l'enfant pour que je n'aie pas la force d'accoucher. Et ça a été un accouchement difficile. C'était R., son ex-petit-amie, celle du São José ».
>
> Femme mariée, 26 ans, habite à Garimpo.

> « Parfois une femme dit à une autre de ligoter l'enfant [dans le ventre d'une rivale]. Alors la femme doit se rendre dans la maison de celle qui l'a fait pour lui demander de défaire le sort. À ce moment là, elle est obligée de le défaire ».
>
> Femme célibataire, 19 ans, habite à Arimum.

Il existerait ainsi une continuité dans les pratiques de sorcellerie et leur transmission. En revanche, la façon d'en parler a changé :

> « Aujourd'hui, il n'y a plus que de la *feitiçaria* et autrefois c'était de la *mandinga* ».
> Femme divorcée, médium, dans les 70 ans, habite à Garimpo.

Le discours nostalgique sur les pratiques et les savoirs des Anciens ne renvoie donc pas ici à un temps révolu, mais plutôt à une re-sémantisation partielle, suite à l'acquisition de nouvelles connaissances (techniques et cognitives). L'idée est de parler de la continuité entre le passé et le présent, tout en y plaçant un élément de rupture, qui permet ainsi d'échapper à l'image stigmatisante du sorcier (incestueux, prédateur, antisocial).

> « Le sorcier, c'est celui qui apprend dans le livre. C'est un livre interdit, difficile à trouver. Il faut avoir la prière pour qu'il fonctionne. Là-bas, à Vila Franca, il y avait un homme qui avait le livre. Il ne vivait pas heureux. Autrefois, on trouvait facilement ce livre. Ils se le transmettaient de père en fils ».
> Homme marié, la trentaine, habite à Garimpo.

> « La mère de mon grand-père était une Indienne pur-sang, authentique. Elle savait beaucoup de mauvaises choses. Les Premiers savaient beaucoup de bêtises. Aujourd'hui, ce n'est pas vraiment qu'il y ait beaucoup de religion, mais ils sont domestiqués par rapport à ça. Par exemple, ici, on va tuer le serpent pour en faire un remède. Par exemple, avec ma sœur, si on n'arrive pas à soigner quelqu'un, alors c'est que c'est très grave ».
> Femme mariée, 59 ans, habite à Garimpo

Dans le second témoignage, la narratrice se présente comme la petite-fille d'une « Indienne pur-sang authentique », qui « vivait comme les sauvages dans la forêt » et connaissait beaucoup de « bêtises » (de sorts). Le lien tissé entre indianité et sorcellerie est évident. Il est sous-entendu que ces savoirs, qui se transmettent de mère en fille, ont été acquis par notre interlocutrice. D'ailleurs, sa mère est décrite par les autres habitants du village comme une femme qui « jetait des sorts » et qui est morte d'un « retour de sort », rongée de l'intérieur (cf. 8.2). La narratrice introduit pourtant une rupture dans son commentaire, en indiquant que, contrairement à autrefois, « maintenant » les individus sont davantage « domestiqués » et préfèrent utiliser leurs connaissances pour soigner et confectionner des remèdes, plutôt que pour jeter des sorts. Cette domestication est attribuée à la religion. A une autre occasion, cette locutrice m'affirma que « les Indiens étaient de grands sorciers », ce qui permet de tisser un lien entre la sauvagerie attribuée aux Indiens et la figure du sorcier.

L'Indien « sauvage », une altérité relative, un alter presque ego

Beaucoup moins présents dans le quotidien des riverains, car toujours localisés dans des centres forestiers plus denses de l'amont, le Jurupari et le Mapinguari sont des archétypes de la bestialité et de l'anti-sociabilité, forcément sylvestre. Ces êtres monstrueux représentent la sauvagerie dans toute sa splendeur et, par extension, ils renvoient à l'image de l'Indien, souvent perçu comme un lointain ascendant ou un voisin proche, c'est-à-dire dépositaire d'une altérité relative qu'il est de bon ton de maintenir à distance. Tout comme les *engerados*, les hommes-*bichos* sont foncièrement humains et ne peuvent donc en aucun cas être assimilés à des « entités ». Leur projection sur l'Indien est un moyen de définir une limite identitaire (non pas de nature mais de degré) entre un Nous civilisé et un Alter … qui reste hypothétiquement un alter-ego.

- L'Indien, un ascendant familial pas si lointain

Dans les récits de vie, les Indiens sont presque toujours des ascendants proches. C'est une « grand-mère attrapée au lasso » par un immigrant, des arrière grands-parents qui se sont enfuis après avoir été accusés de sorcellerie, un guérisseur indien aux pieds fendus (*um índio de pé rachado*), qui a vécu à une époque où la vie était « triste », et où l'on entretenait des relations incestueuses. Les préjugés sur les Indiens qui « mangent cru », « vivent nus » et copulent « comme des bêtes » ont, encore aujourd'hui, la dent bien dure.

Par ailleurs, les locuteurs âgés évoquent le temps de leur jeunesse où ils vivaient, après réflexion, « comme des Indiens », au milieu de la forêt. L'indianité de leur enfance est présentée comme un manque de sociabilité et un isolement relatif : il n'y avait pas de « communauté », la forêt était partout, et les riverains avaient « peur » de parler aux étrangers, ils ne savaient pas se comporter en public et vivaient « cachés dans la forêt ».

> « À cette époque, toute la région n'était qu'une grande forêt, il y avait très peu de gens, il n'y avait pas de « communautés », c'étaient des familles qui habitaient les unes à côté des autres [les fratries-résidentielles] […]. Ma grand-mère plantait du riz, du café, des légumes, du tabac, du manioc. On allait avec elle pour enlever les insectes qui mangent les feuilles. Quand des étrangers arrivaient, on courrait tous se cacher dans la forêt, il n'y avait que les vieux qui restaient. Autant dire qu'on était indiens ! On n'avait pas l'habitude, c'est comme si c'était un ennemi qui arrivait. Alors on se cachait pour qu'ils ne nous voient pas. En ce temps-là, les anciens, nos parents nous interdisaient de rester et d'écouter les discussions des adultes. C'est de cette façon que nous avons été élevés ».
>
> Homme marié, 56 ans, habite à Caruci.

« Mon grand-père était indien, le père du père de ma mère. Mon arrière-grand-père.
– Tu l'as connu ?
– Non, non, je ne l'ai pas connu. Il habitait sur la pointe de sable [de Vila Curuai], à l'endroit où ça fait une courbe. J'habitais là-bas avec mes grands-parents. Le père de ma mère habitait là-bas. […] Avant, je me souviens lorsque j'étais enfant, mes grands-parents ce sont des Indiens, enfin, c'étaient, parce qu'ils sont morts. Je me souviens d'eux, de la peur, la peur des autres personnes, ils avaient même peur de s'approcher des bateaux. On se cachait. Mon grand-père disait : « je vais les recevoir, donne-moi mes vêtements ». Il s'habillait et allait les recevoir, normalement. Mais il avait très peur. Il achetait des produits au *marreteiro* mais il avait peur d'aller là-bas, de lui parler, de remercier. Moi j'étais toute petite et j'avais peur, mais ils trouvaient que j'étais courageuse alors parfois ces gens me donnaient quelque chose et ça me faisait plaisir.
– Qui donc?
– Eux, les gens qui venaient vendre des produits. Moi je leur apportais un fruit, quelque chose. Mais c'était avant. Aujourd'hui, Curuai est une *Vila*. Avant la vie était difficile, c'était une grande forêt. On faisait des plantations de jute, de malva, de fibres. On faisait de la farine de manioc, on plantait du manioc doux et amer. Mais aujourd'hui, Curuai est une grande ville. A l'époque, mes grands-parents ne portaient pas de vêtements, je me souviens. Ils se rendaient à Santarém en barge à voile. Il y avait de grands sacs de sucre avec lesquels on a commencé à s'habiller. Un monsieur nous les apportait. On les cherchait pour faire des habits, des hamacs. On faisait aussi des hamacs avec les palmes du *buruti*, des lits en palmes, tous ces objets on les fabriquait. Avec la fibre du jute et du *carauá* et aussi avec d'autres matériaux on fabriquait nos hamacs ».

Femme divorcée, 46 ans, guérisseuse à Vila Curuai.

« Mon mari a un parent qui allait chasser et revenait de la forêt couvert de sang. Une fois, je l'ai vu manger un singe cru. C'est sûr qu'il a du sang d'Indien. Et il a même un parent en ville qui mange des gens ! »

Femme mariée, la cinquantaine, habite à Lago da Praia.

Les deux premiers récits insistent sur la sauvagerie et le manque de savoir-vivre des protagonistes. Ils décrivent une époque où la vie était difficile, dans un environnement hostile (la forêt) et où l'accès aux biens de consommation courante était limité. Le second récit est réalisé en dehors de tout contexte identitaire, par la guérisseuse de Vila Curuai. On y retrouve les ascendants indiens, dépeints à partir du stéréotype local de l'Indien qui ne porte pas de vêtements et ne sait pas se comporter en public : le grand-père a peur d'aller vendre ses produits auprès du marchand ambulant. Le troisième récit actualise le préjugé sur les Indiens qui mangent cru et sont anthropophages. La narratrice tente de nous convaincre que son mari a du « sang d'Indien » car il a deux parents proches qui ont des pratiques déviantes : le

premier ne respecte pas les tabous liés à la chasse et répand le sang de ses proies, qu'il mange crues, le second est carrément cannibale.

Dans le cadre des revendications identitaires récentes, l'indianité actuelle est justifiée à l'ethnologue à partir de deux indices : des ascendants indiens, dont on rappelle le souvenir avec nostalgie mais dont on se distingue par des pratiques plus « civilisées », et une jeunesse passée entre les plages de l'Arapiuns et les centres forestiers inter-fluviaux, d'où étaient tirés la plupart des produits d'extraction.

- La réification terre ferme / várzea : les éleveurs étaient (sont) de grands sorciers

Nous avons vu dans le chapitre 1 que les riverains de l'Arapiuns se distinguent des habitants de la *várzea* du Lago Grande. Ceux-ci sont décrits comme « grands, blancs », éleveurs de bétail, s'étant installés, dans un mouvement unilatéral, sur une rive de l'Arapiuns. Or, il n'est pas rare d'entendre corréler, par les agriculteurs de l'Arapiuns, le succès économique des éleveurs à leur connaissance de prières du livre de Saint Cyprien, c'est-à-dire à la pratique de la sorcellerie « des Blancs ».

> « [Un guérisseur qui passait dans le Lago Grande] est venu dans la maison de mon frère. Il a transmis une prière pour dompter le bétail pour le plus jeune de l'assistance. Je me demande si ce n'était pas une prière qu'il voulait décharger sur moi ».
>
> Homme marié, 34 ans, habite à Garimpo.

Ces prières, sur un mécanisme similaire à la prière du soleil, permettent de dompter les taureaux sauvages et de les faire obéir. Rappelons ainsi l'anecdote du viol incestueux de la jeune guérisseuse de Curuai par son père, éleveur et sorcier, qui cherche à la « dominer ». A Arimum, la plus grande famille d'éleveurs est ainsi réputée pour sa force dans ce domaine :

> « Cícero Taglia [grand-père du narrateur], il n'y avait pas un taureau sauvage ou un cheval sauvage qui lui résistait quand il récitait sa prière de Saint George ».
>
> Homme marié, la trentaine, habite à Santa Luzia.

Les éleveurs de bétail sont ainsi dépeints comme des hommes puissants, souvent grâce à leur savoir de prières. Ils dominent les femmes de leur maisonnée dans des registres variés (physiquement, financièrement, sexuellement, etc.) grâce à des « ressources de Blancs et de sorciers » : les prières. Par extension, ils dominent les Indiens et leurs descendants comme le sont la guérisseuse de Curuai, sa mère et les agriculteurs de l'Arapiuns. La bipolarité terre ferme / *várzea* est réifiée. Même en sorcellerie, les agriculteurs/Indiens de l'Arapiuns sont

victimes des « grands Blancs » du Lago Grande. Et ici encore, c'est un différentiel de « ressources » qui est à la base de la relation asymétrique.

- « Indigène » (*indígena*) plutôt qu'« Indien » (*índio*) : l'art d'endosser une assignation identitaire stigmatisante

La figure de l'*engerado* et du *bicho* renvoyant à l'Indien en dit donc beaucoup sur la façon dont les gens perçoivent leur sociabilité et leur identité en relation avec l'espace régional. On comprend que les processus d'ethnogenèse en expansion dans la région depuis le début des années 2000 aient suscité de grandes controverses dans les villages. Symboliquement, s'auto-déclarer Indien revenait à un retour en arrière, dans un passé rétrograde que la plupart souhaitent maintenir à distance. D'ailleurs, même les Indiens « résistants » de l'Arapiuns – comme ils aiment à s'appeler – sont les premiers à clarifier leur situation : ils sont Indiens, certes, mais des Indiens « civilisés », des « Indigènes » (*indígenas*). Pas question de manger de la viande crue ni d'abandonner le port des vêtements.

Les Indiens « résistants » de la région de Santarém opèrent ainsi une distinction sémantique entre le terme *índios* (qui renvoie aux Indiens « sauvages ») et *indígenas* (c'est-à-dire eux-mêmes, des Indiens « civilisés »). Véronique Boyer analyse ce clivage, en mettant à jour les passages entre registres discursifs distincts, opérés dans des contextes d'énonciation précis (2014d: 6) :

> Coexistent deux registres dans l'évocation de l'Indien : l'un, archétypique et politique, insiste sur sa culture, sa force, sa connaissance du milieu, etc. ; l'autre, plus intime et affectif, s'étend sur les carences et les souffrances de personnes précises, les parents indiens. […] Le déploiement conjugué de ces deux types de raisonnements, l'un clairement mis au service des enjeux présents, l'autre davantage attaché à l'évocation d'une mémoire, est au fondement de l'écriture d'une nouvelle version de l'histoire commune.

Ce jeu conscient sur les registres est souligné subtilement par Vaz (2010) lorsque cet auteur explique qu'à Pinhel – une communauté du bas-Tapajós divisée entre un groupe de familles qui s'identifie comme Indigène et le reste des habitants – certains individus sont accusés par leurs voisins d'être des *engerados* – c'est-à-dire des sorciers ou des personnes incestueuses – simplement parce qu'ils aspirent à être reconnus comme des Indiens.

En novembre 2010, j'accompagnais un groupe de participants indigènes (la plupart issus de l'Arapiuns, du bas-Tapajós et du Planalto) au VII Forum social pan-Amazonien qui se

déroulait à Santarém. La mairie avait mis une école à leur disposition en guise de lieu d'hébergement. Une vague d'inquiétude secoua le campement lorsque l'on apprit qu'un « bus rempli d'Indiens Kayapó » devait arriver de São Felix do Xingu. Les Kayapó étaient l'incarnation de l'Indien sauvage, c'est-à-dire de tout ce qui renvoie à l'anti-humanité brutale et prédatrice[238]. Donc être Indiens, oui, mais pas à la façon des *índios*. De ces derniers (les Indiens « sauvages »), on adoptera l'art plumier, à la rigueur la langue véhiculaire (le nheengatu), jamais les pratiques sociales.

***

Dans son étude ethnographique sur les discours nostalgiques dans les foires de troc andines, Angé (2012: 162) a montré comment « le passé peut se voir conférer un rôle transactionnel dans le présent, sans que les acteurs ne posent nécessairement les conditions de sa réhabilitation à venir ». Cette assertion pourrait être reprise pour le compte des riverains de l'Arapiuns, dans un contexte différent de celui des échanges économiques. En effet, dans le cadre des nouvelles revendications identitaires, les discours nostalgiques sur le passé ont tendance à mettre en avant les traits antisociaux (sorcellerie, indianité, inceste, vie en forêt) des ascendants, pour justifier l'indianité actuelle des descendants (ce qui, dans un autre contexte, serait de mauvais ton). Cette valorisation est ambivalente et fonctionne à rebours. Le discours nostalgique condamne les pratiques mais en regrette les effets (le respect était plus important). Il est contrebalancé par un récit sur le temps présent annoncé comme une rupture (aujourd'hui on ne jette plus de sorts, on est « civilisé »). Finalement, un substrat identitaire est conservée – l'indianité – de façon à proposer une version générique de l'Indien « civilisé », créatrice de sociabilité (les nouvelles *aldeias* séparatistes des « communautés »). Ainsi, la valorisation, en creux (par des traits dépréciatifs), des anciennes générations, permet une hyper-valorisation des temps présents, et jette les bases d'un discours politique et spirituel efficace, aussi bien dans les luttes de pouvoir au sein du village que dans les crises de sorcellerie.

[238] « Heureusement », l'ancien maire venait d'être débouté et son remplaçant ne souhaita pas honorer ce qu'il considérait comme une promesse électorale de son rival. Les Kayapó ne participèrent pas au Forum.

Chapitre 9

Mots prononcés et non-dits

Le ragot comme dynamique sorcellaire

Dans les chapitres 7 et 8, j'ai décrit un ensemble de représentations et de pratiques liées à la sorcellerie. Cette forme de relation à autrui, belliqueuse et prédatrice, est actualisée dans les multiples champs de la vie quotidienne, aussi bien au sein de la famille (chap. 6) qu'entre groupes résidentiels rivaux (chap. 10). Dans le présent chapitre, je m'intéresserai aux dynamiques sociologiques à travers lesquelles se déploient les imputations sorcellaires.

J'ai esquissé des pistes pour réponse à la question du *comment* (chap. 7, 8). La question du *pourquoi* a par ailleurs été largement explorée par les études classiques sur la sorcellerie, qui présentent souvent ce procédé comme un moyen d'atteindre certains objectifs, ou comme le résultat d'un enchaînement particulier de causes à effets : la « sorcellerie familiale » insiste sur le lien intime entre sorcellerie et parenté, comme en Afrique au sujet des tensions lignagères (Marwick, 1965 ; Bonhomme, 2009: 84), ou dans le bocage normand suite à la transmission de la ferme à l'aîné au détriment des cadets (Favret-Saada, 2009); la sorcellerie « économique » a été présentée comme une façon d'éviter l'accumulation du pouvoir ou de richesses d'un individu (Gerschiere, 1995), notamment dans une période postcoloniale (Augé, 1975) marquée par le fétichisme des marchandises (Taussig, 1993); en Amazonie amérindienne, l'envoi d'objets pathogènes a été étudié dans le cadre de rapports interethniques belliqueux à finalité guerrière entre groupes ennemis (Albert, 1985; Whitehead, 2002; Whitehead et Wright, 2004). Les travaux encore trop rares sur la sorcellerie en Amazonie métisse se sont principalement intéressés aux représentations de la femme comme sorcière dans un contexte d'inégalité sociale marquée par les rapports de genre, pour l'accès à la fonction de guérisseur au sein des villages riverains (Villacorta, 2000).

Il m'a semblé plus fructueux et stimulant de m'intéresser aux dynamiques *sociologiques* de la sorcellerie, c'est-à-dire de répondre à la question du *Qui*. En effet, dans l'Arapiuns, la sorcellerie est un langage qui permet d'évoquer des situations conflictuelles dans tous les champs de la vie quotidienne. Il serait réducteur d'en faire une fonction des institutions sociales locales (mariage, économie, pouvoir, etc.) ou de la modernité. Qui est ensorcelé ? Qui est soupçonné ou accusé d'être un sorcier au sein du village ? Aucun individu ne s'identifie comme sorcier ; il n'y a donc que des actes de paroles au sujet d'autrui. Qui dit quoi au sujet de qui ? Ces questionnements m'invitent à porter une attention particulière à la circulation de la parole dans cette microsociété villageoise, à travers l'étude des commérages[239] et des non-dits. Je décrirai la façon dont sont formulées les allégations, imputations, accusations et contre-accusations de sorcellerie. En effet, « la sorcellerie est une affaire de paroles fortes, qui produisent des effets réels » (Bonhomme et Favret-Saada, 2012), donc un mode d'action.

Les actes interlocutoires dont il sera question ici sont, d'une part, des interactions de face à face, et d'autre part, l'énonciation de ragots[240] entre A et B, au sujet d'une tierce personne absente lors de la conversation. Il convient d'introduire une nuance entre le *ragot* (*gossip*) (dont il sera question ici) et la *rumeur* (*rumor*). Les études récentes d'anthropologie de la communication s'accordent à distinguer ces deux termes, en raison de la différence d'échelle (et donc de contenu sémantique) de ces bavardages. Le ragot circule au sein de petites communautés (*small scale communities*), comme par exemple la sphère villageoise, « dans un réseau social très particulier, et d'une façon hautement sélective à l'intérieur de ce réseau » ; il « concerne des personnes bien précises et liées entre elles d'une façon non aléatoire » (Bougerol, 2000: 361). La rumeur, en revanche, concerne des commérages à plus grande échelle (régionale, nationale voire internationale), relayés par les médias (comme la presse écrite ou la radio), au sujet d'actes pratiqués dans l'anonymat par un groupe social stéréotypé (Bergmann, 1993 cité par Bougerol, 2000: 361; Bonhomme, 2009: 14). La réaction à une rumeur peut être collective et entraîner des effets de foule, notamment dans les centres urbains où l'anonymat peut favoriser l'éclatement d'actes de violence (Bonhomme, 2009: 14, 2012). Il s'agit, par exemple, de lynchages perpétrés en Afrique, contre des individus provenant de catégories ethniques discriminées, car en voie d'intégration dans les mégapoles – les Haoussa et leur *boubou*, les Nigérians, les Ouest-africains – suite à une rumeur au sujet de prétendus « voleurs de sexe » (Bonhomme, 2009). Si l'on veut des exemples en Amazonie

[239] Processus de raconter des ragots, à savoir des affirmations vraies ou fausses au sujet d'une tierce personne absente lors de la conversation.
[240] Enoncés dont la véracité est douteuse, portant atteinte à la réputation d'autrui ou au contraire la valorisant.

brésilienne, des rumeurs ont circulé (et reviennent cycliquement hanter les esprits) sur des « vampires en voiture noire », venus enlever les enfants des familles des colons de Marabá, le long de la route Transamazonienne, pour « sucer leur sang » (Velho, 1991: 10) ; ou encore des histoires ayant entraîné la fermeture des écoles à Altamira, au sujet d'émasculation d'enfants par de sombres personnages, qui arrivent dans des voitures noires équipées de frigorifiques, et qui revendent ces organes à l'hôpital de la capitale (Araújo, 1993: 149). Dans l'interfluve Arapiuns-Lago Grande, certains riverains ne laissent plus leurs adolescents se rendre de nuit aux fêtes dansantes de villages où de jeunes gens ont été retrouvés assassinés en 2009, car il se dit qu'une bande organisée liée à un culte satanique profite de l'obscurité pour enlever de jeunes victimes et drainer leur sang pour l'utiliser à des fins rituelles. Des rumeurs circulent également sur de mystérieux hélicoptères, qui survolent les villages pour localiser les gisements d'or (enchantés) et venir les dérober à la nuit tombée[241].

Ces rumeurs (anonymes, semi-urbaines, diffusées par les médias, à grande échelle), ne font pas l'objet de cette étude, laquelle s'intéressera aux ragots colportés au sein des réseaux villageois d'interconnaissance, au sujet d'individus identifiés.

Il existe une littérature abondante sur le ragot. Le premier anthropologue à en proposer une réflexion systématique fut Max Gluckman (1956: 81-108; 1953). Dans un article devenu célèbre, « *Gossip and scandal* », il propose une théorie selon laquelle les ragots ont comme fonction le maintien de l'unité du groupe (la communauté) et un contrôle social, en faisant respecter les règles morales et en dénonçant les transgresseurs. Cette approche fonctionnaliste fut critiquée par Robert Paine, dans son article « *What is gossip about ?* » (1967), dans lequel il montre que l'échelle d'analyse de Gluckman, la communauté, est discutable et qu'on pourrait considérer le bénéfice des *individus* lorsqu'ils colportent des ragots. Il s'agirait donc d'une logique individualiste de maximisation d'intérêts propres, pour accaparer du prestige, du pouvoir, une bonne réputation. Selon Paine (1967) et Szwed (1966), le ragot permettrait aux individus de diffuser de l'information dans leurs réseaux et d'en capter en retour, afin de connaître l'opinion générale sur certains sujets. Ces auteurs ouvraient la voie à un ensemble d'études, inspirées par le courant interactionniste, sur la *dimension communicative* du ragot, en tant qu'acte interlocutoire. Ces travaux (Goodwin, 1980; Brenneis et Meyers, 1984; Bergmann, 1987; Goodwin et Goodwin, 1990; Grimshaw, 1990; Masquelier et Siran, 2000;

[241] Vers la fin de mon séjour sur le terrain, j'appris par une guérisseuse de Vila Curuai que les dirigeants de Garimpo lui avaient fait parvenir une lettre dans laquelle ils lui demandaient de vérifier, à partir de mon nom complet (que j'avais laissé sur un document dans lequel je décrivais les objectifs de mon travail), si je n'étais pas venue pour « voler leur or » mais bien pour réaliser un travail de recherche pour mon université.

Bougerol, 1997, 2000) se sont surtout développés en socio-linguistique, mais également en anthropologie. Ces approches montrent comment le ragot en tant que *discours rapporté* peut être étudié à la lumière des codes locaux des interactions de face à face (Goffman, 1959, 1973, 1974). Plus récemment, l'ouvrage de Brison (1992), *Just talk*, propose une analyse fine et détaillée des enjeux sociaux liés à la circulation des ragots dans un village de Papouasie Nouvelle Guinée (la formation et l'anéantissement de la réputation des dirigeants communautaires) et de leur relation avec un autre exercice de la parole, la réunion communautaire, où le contenu des ragots est discuté sur la place publique.

L'analyse que je propose ici sur les commérages à une échelle micro-locale (restreinte à deux villages, Arimum et Garimpo[242]), s'inscrit dans le courant de ces études sur l'aspect communicatif du ragot. Elle s'appuie ainsi sur les approches pragmatique et interactionniste. En effet, cet angle d'analyse m'a semblé le mieux à même de mettre à jour les dynamiques sociales sous-jacentes aux ragots, dans le cadre des imputations sorcellaires.

Mis à part l'ouvrage récent de Stewart et Strathern (2004), les anthropologues ont eu tendance à traiter les commérages et la sorcellerie comme deux objets d'étude distincts. Sans doute ceci est-il dû à une question de méthode. En effet, étudier la sorcellerie par le biais des ragots pose des questions différentes de celles que se sont posées jusqu'ici nombre d'auteurs. Cette approche permet de s'éloigner des raisons et des causes de la sorcellerie, questionnements qui ont tendance à engendrer des analyses fonctionnalistes. Le recours à la pragmatique et à la théorie interactionniste, explique également que mes questionnements, analyses et conclusions diffèrent légèrement de celles proposées par Stewart et Strathern[243] (2004). Elle justifie aussi que j'intègre dans l'analyse la place qui m'était attribuée dans le réseau de commérages auquel je pris part et dans les cercles de discussion où j'étais insérée.

[242] La morphologie des réseaux d'interconnaissance est telle que les ragots liés à des imputations sorcellaires impliquent souvent les deux villages.

[243] Ces auteurs affirment que les rumeurs et les ragots sont impliqués dans deux processus distincts : 1) l'irruption d'épisodes de violence; 2) une forme de protestation contre la violence étatique. Dans cet ouvrage, la mise à égalité de la rumeur et du ragot pose problème dans l'analyse. En conclusion, la rumeur et le ragot sont interprétés comme une réponse locale à une situation postcoloniale, imposée par l'Etat. Cet argument, dont on voit difficilement comment il est applicable au ragot, gagnerait à être analysé à une échelle plus large de façon à capter la dynamique spécifique de la rumeur, à savoir son épaisseur temporelle et son extension géographique. Cette approche à partir des *postcolonial studies* (la rumeur comme expression de la résistance face à l'Etat postcolonial) ne me paraît donc pas transposable chez les populations rurales métisses amazoniennes.

9.1 L'ensorcellement d'Apiaká : étouffé par un os de cerf

C'est au début du mois de mai 2011, soit quatre mois après le début de mon séjour dans les villages du bas-Arapiuns, que je fus entraînée dans un commérage. Je m'étais absentée trois semaines des berges de la rivière, pour suivre les manifestations de la « Semaine des peuples indigènes » à Santarém, puis participer à une réunion avec mon codirecteur de thèse à Belém. Ce matin-là, je m'apprêtais à prendre le bateau de ligne, depuis le port de Santarém, pour me rendre à Garimpo, où allait débuter la neuvaine de la fête patronale.

La photographie d'Apiaká…

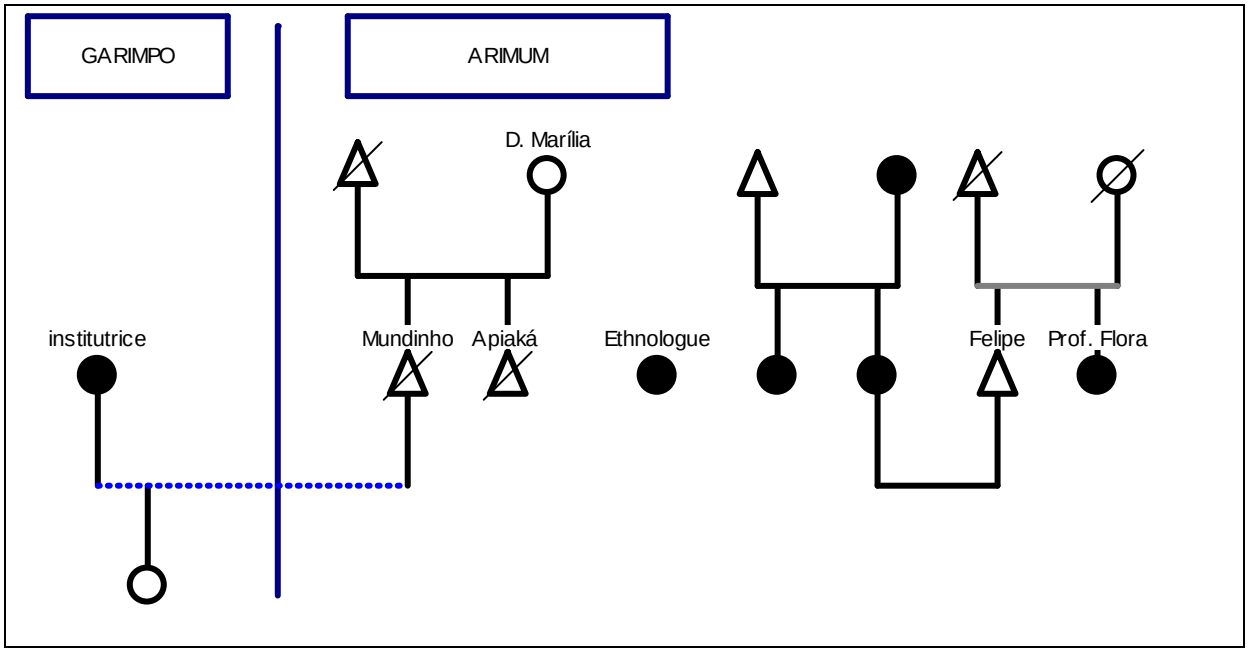
Quand je suis arrivée à bord du bateau Cte Israel, quatre femmes d'Arimum et une villageoise de Garimpo s'y trouvaient. Elles me hélèrent et commencèrent à me raconter les dernières nouvelles, sur le ton de la confidence, mais sans cacher leur passion pour le sujet. Le fils de *Dona* Marília (la sage-femme d'Arimum), surnommé Apiaká[244], était décédé d'un mal mystérieux pendant mon absence. La mère était dans tous ses états et paraissait inconsolable de la perte de son cadet. En quittant ce village, deux mois plus tôt (entre temps je m'étais également rendue à Lago da Praia), j'avais rencontré le jeune homme chez sa mère, dans leur maison. Il avait autour de 18 ans et paraissait alors en bonne santé. Je les avais même photographiés ensemble, devant la table de la cuisine, en promettant de leur rapporter la photo lors de ma prochaine visite (**Figure 58**).

Figure 58 : Dona Marília et son fils cadet Apiaká, février 2011

[244] Du nom d'une ethnie indienne du bas-Xingu. Le jeune homme et sa mère ne s'identifient pourtant pas comme Indigènes.

Alors que les riveraines me décrivaient en détail comment le jeune homme s'était coincé un os de cerf dans la gorge, l'institutrice du village, *Professora* Flora, également à bord, s'était éloignée du groupe et restait assise, en retrait, avec un air renfrogné, nous observant à la dérobée. Le groupe de commères était composé d'une femme et ses deux filles, toutes voisines de *Dona* Marília, ainsi que de l'institutrice du village voisin (Garimpo), mère d'une petite-fille de *Dona* Marília (qu'elle avait eu, hors mariage, avec un autre de ses fils, Mundinho, également décédé). Prof. Flora était la belle-sœur d'une des commères. Toutes s'identifiaient comme Indigènes. Ce n'était pas le cas de la famille en deuil, agrégat du groupe de Soldado, qui ne s'identifiait pas ainsi. Prof. Flora habitait la maison directement voisine de celle de *Dona* Marília et les deux femmes ne s'entendaient pas. De la même façon, les deux institutrices présentes, d'Arimum et de Garimpo, étaient rivales au sein de l'école. La figure 60 retrace la généalogie de cet échange de paroles (les individus présents dans le bateau y apparaissent en noir). Sur le moment, j'attribuai la mise à l'écart de Prof. Flora à une rivalité politique existante entre les écoles des deux villages et la présence, lors de la conversation, de l'institutrice de Garimpo.

Figure 59: Lien entre les participants du commérage, présents sur le bateau



D'après mes interlocutrices, le jeune homme avait été ensorcelé. Sa mère avait cuisiné du gibier (un cerf) pour le repas. Quelqu'un d'autre y avait introduit un petit morceau d'os, qui s'était coincé dans sa gorge. Il s'était « étouffé » (« *ele se engasgou* ») et était décédé à Santarém au bout d'une semaine. « Tout a été très vite ». Le guérisseur n'avait rien pu faire. L'institutrice de Garimpo ajouta que *Dona* Marília avait déjà perdu un autre fils, Mundinho,

le père de sa fille à elle, suite à un ensorcellement. Soudain, l'une d'entre elles me dit : « Mais tu avais pris une photo d'Apiaká, n'est-ce pas ? Montre-la nous ! ». Je m'exécute. La photographie passa de main en main et toutes semblaient s'extasier, sans qu'il soit possible de lire de la tristesse ou de la compassion pour la mère éplorée. Sur le moment, je regrettai presque d'avoir obtempéré. Le cliché, manipulé sans égard, se retrouva maculé d'empreintes de doigts. Et j'allais le remettre à la deuilleuse. J'en fus d'autant plus gênée plus tard quand je compris l'importance que revêtait cette photographie pour la mère du jeune homme. Elle m'attendait depuis son décès, en espérant que je tienne ma parole et que je lui rapporte la photographie de son fils. Deux mois plus tard, environ, elle m'apprit qu'elle avait payé un prix exorbitant à l'un de ces commerçants ambulants pour en faire faire un agrandissement encadré (de mauvaise qualité et où apparaissaient les marques de doigts).

Cet épisode m'ouvrit les portes de l'étude des agressions sorcellaires au sein de la communauté. En prenant cette photo, puis en la restituant à sa propriétaire, je m'étais retrouvée impliquée, malgré moi, dans le processus de deuil entamé par la mère du défunt. J'eus dès lors accès à un nombre important de commérages au sein des familles qui s'identifiaient comme Indigènes[245]. Après réflexion, je me dis que j'avais eu de la chance que cet épisode prenne place au début de mon séjour sur le terrain, une période où j'alternais encore les voyages entre quatre communautés (ce qui réduisait considérablement mon temps de présence et n'avait pas permis aux villageois de me considérer comme faisant partie du paysage factionnel local). Sans doute, un évènement de ce type vers la fin de mon séjour aurait pu être interprété tout autrement. J'aurais, par exemple, pu être accusée d'avoir donné la photo du jeune homme à quelqu'un du village appartenant au groupe factionnel ennemi (par exemple à une famille qui s'identifie comme Indigène avec qui *Dona* Marília ne s'entend pas), qui l'aurait emmenée chez un *macumbeiro*, pour lui jeter un sort.

La reconstitution d'une chaîne d'évènements passés : qui en veut à D. Marília ?

A partir de cet évènement (le décès d'Apiaká), daté du mois d'avril 2011, et pendant environ un an, une partie importante des commérages au sein des villages d'Arimum et de Garimpo fut dédiée à ce thème et, plus précisément, à spéculer sur l'identité du sorcier qui en voulait tant à *Dona* Marília, pour lui avoir déjà pris deux de ses fils.

[245] En effet, à cette époque, j'étais logée chez le représentant des Indigènes d'Arimum et je n'avais pas encore accès aux témoignages des familles non-indigènes, notamment celles du groupe-résidentiel du Macaco. Les seules personnes non-indigènes que je fréquentais étaient *Dona* Marília et sa sœur qui habitent la *vila*.

- C’est la *tuxaua* du village voisin pour « payer » l’endommagement du groupe électrogène

Le décès d’Apiaká évoqua à tous, dans les premiers temps, celui de son frère, Mundinho, décédé en 2004 (la même année que le mari de D Marília). Dans l’entourage de la vieille femme, personne ne semblait s’intéresser aux circonstances exactes dans lesquelles un os de cerf s’était retrouvé dans l’assiette du jeune homme. C’est même une ancienne petite-amie de Mundinho, l’institutrice de Garimpo, qui m’en parla la première. Ces ragots, qui furent les premiers d’une longue série à circuler, entre Arimum et Garimpo, visaient justement la mère de cette institutrice, la *tuxaua* de Garimpo, principale dirigeante du village. En effet, lorsque sa fille avait eu une liaison avec le jeune homme, au milieu des années 1990, la mère s’y était farouchement opposée. Puis, lorsque la fille était tombée enceinte, sa mère promit de se venger. Ce n’est qu’après le décès du jeune homme (neuf ans plus tard) que la *tuxaua* adressa à nouveau la parole à la mère du garçon, qui était *Dona* Marília (une fois que le mal avait été « payé »). Selon ses propres dires, « si un garçon met ta fille enceinte, c’est une raison suffisante pour haïr sa mère ». Or, des villageois, dans les deux villages, affirmaient que la *tuxaua* s’était vantée devant eux d’en avoir « envoyé un en enfer », et que ça ne coûterait « pas grand-chose d’y envoyer un deuxième », en parlant d’Apiaká. Ces menaces avaient été proférées dans la colère, après que l’unique groupe électrogène de Garimpo ait été endommagé par la faute du jeune homme lors d’une fête précédente.

La « haine » ressentie à l’encontre d’une mère ou d’une famille entière, en raison d’un conflit autour de l’union de deux jeunes gens peut en effet être traduite par des agressions sorcellaires. Souvenons-nous de l’histoire de *Dona* Zezé, mordue par un serpent « envoyé » par le patriarche Taglia qui ne voulait pas qu’elle épouse son fils, puis, la situation inverse, lorsque le mari de Zezé, fut ensorcelé par la mère de son ex-petite-amie qu’il avait délaissée plutôt que de respecter sa promesse de mariage (interlude). Le cas de Mundinho s’inscrit dans ces deux formes de conflit : les parents de la fille avaient premièrement refusé l’union, puis le jeune homme avait abandonné leur fille suite à sa grossesse. L’accusation sorcellaire est donc relativement banale ici, à ceci près que le jeune homme décéda, « ensorcelé, avec un gros trou dans le ventre », des suites d’une incapacité rénale, ce qui est jugé excessif vu les circonstances. Dans les autres exemples, les victimes ont certes des pathologies graves, qui les affectent durablement (amputation d’une jambe, etc.), mais le diagnostic vital n’est pas en jeu.

Ce cas est également exemplaire car la sorcière présumée se vanta de ses méfaits, consolidant ainsi sa réputation de femme « dangereuse ». Notons que cette posture plutôt atypique eut l'effet escompté : le respect. Dès lors, rien de surprenant à ce que la mère de la victime la soupçonne d'emblée lorsqu'un autre de ses fils décède ensorcelé. D'ailleurs, la première personne à me mettre sur cette voie fut la propre fille de la *tuxaua*, ce qui laisse suggérer que même quinze ans plus tard, elle en veut encore à sa mère.

- Redistribution des suspects entre Osório et le père de la fiancée

A mon arrivée à Garimpo, fief de notre *tuxaua*, les ragots s'intéressaient davantage aux *raisons* qui avaient poussé un individu à vouloir ensorceler le fils de *Dona* Marília. La *tuxaua* m'informa de l'affaire en retraçant l'emploi du temps du jeune homme, ses activités et les interactions que lui et sa mère avaient pu avoir avec leurs voisins les jours précédant l'incident. Ceci revenait à dresser un éventail élargi de coupables potentiels et de rediriger les soupçons sur d'autres villageois qu'elle-même.

> « Le fils de *Dona* Marília, Apiaká, est allé demander une fille de [la communauté] São José en mariage dimanche. Il est rentré de nuit, avec la moto du fils de Filipe. Le samedi, Osório et Nildozinho étaient allés chasser et ils ont tué un cerf. [Nildozinho en a apporté un morceau à *Dona* Marília]. C'est elle, la mère d'Apiaká, qui avait préparé le cerf pour le repas. Lui, il est allé rendre la moto. Ce soir-là, sa mère ne se sentait pas bien, elle avait mal à la tête. Il a mangé la viande et après avoir avalé de la farine de manioc, un os est apparu dans sa gorge, et il n'arrivait plus à avaler. Sa mère a dit qu'il n'y avait pas d'os dans la viande [elle les avait enlevés]. Le fils de Filipe a emmené un de ses habits chez le guérisseur à Peré [Lago Grande]. Il a dit que c'était un sort et lui a préconisé un vomitif, une écorce (Pau de Angola), mais la mère n'en a pas trouvé. Jeudi, mon mari est allé le voir. Il avait le cou gonflé. Puis vendredi, mon gendre [le mari de l'institutrice de Garimpo] l'a emmené voir un guérisseur à Santarém, mais il a dit que c'était trop tard. […] Il est mort à l'hôpital le huitième jour […]. Dire qu'il allait se marier avec la nièce de mon mari… ». Femme mariée, 59 ans, *tuxaua* de Garimpo.

La *tuxaua* conclut en donnant un indice sur l'identité du sorcier révélé par le guérisseur – une personne « très en colère » – et ajoute que D. Marília n'avait pas l'argent nécessaire pour réaliser le retour du sort. Revenons sur la chaine des évènements antérieurs à l'étouffement d'Apiaká, tels que proposés par la *tuxaua* :

- L'os provenait d'un cerf abattu la veille par deux villageois d'Arimum : Osório, de la Sucuri-zada (s'identifie comme Indigène) et Nildozinho, de la Taglia-zada (ne

s'identifie pas comme Indigène). Ce dernier a donné un morceau du gibier à *Dona* Marília, dans le cadre des circuits d'échange et de redistribution de nourriture.

- La mère, *Dona* Marília, avait de la fièvre lorsqu'elle a préparé le repas. Elle peut y avoir laissé un os par inadvertance.

- Une moto avait été louée par Apiaká. Elle appartenait au fils de Filipe (frère de la Prof. Flora), de la Raymundo-zada, (s'identifient comme Indigènes).

- Apiaká s'était rendu à São José avec la moto pour demander la main de sa fiancée, nièce du mari de la *tuxaua*, originaire de la fratrie-résidentielle du Macaquinho (ne s'identifie pas comme indigène).

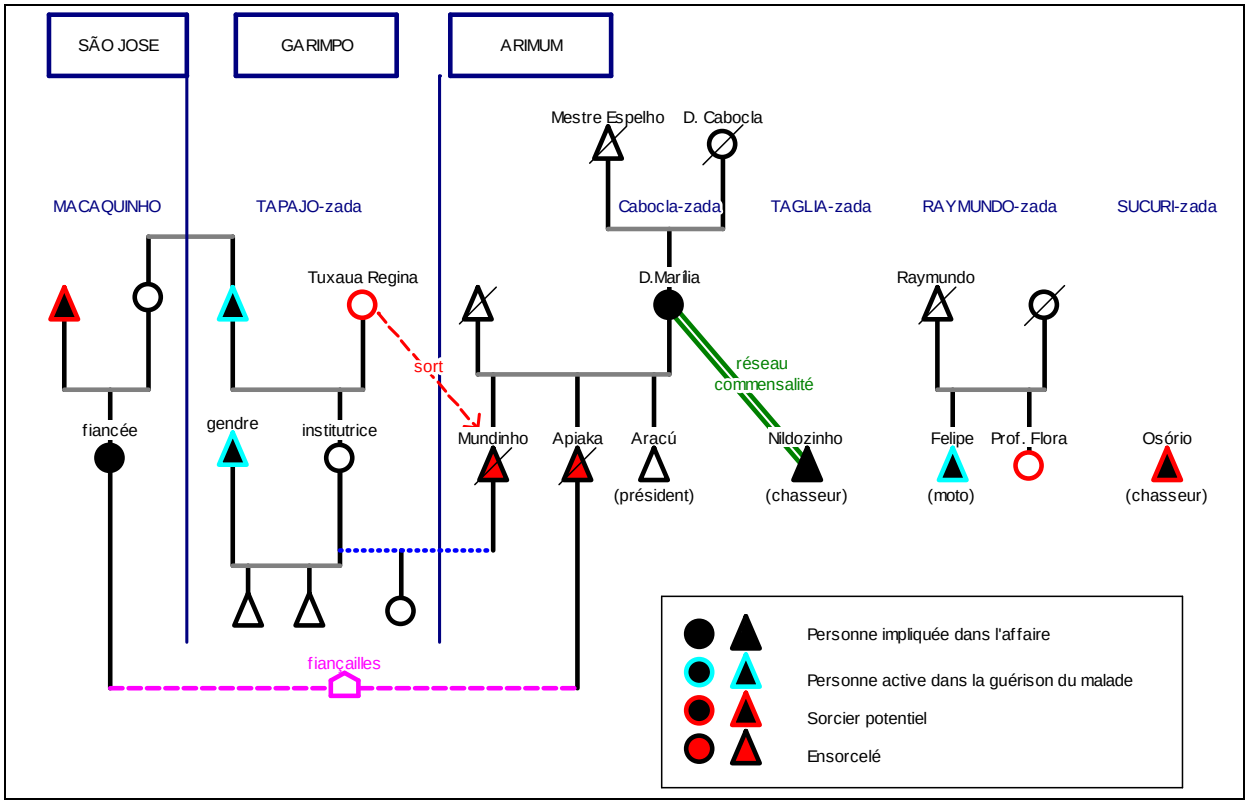
Tableau 14: Récapitulatif des séquences de l'épisode d'ensorcellement

Jour	Action réalisée	Protagoniste	Motif de dispute/ action engagée	Action +/- suite à l'ensorcellement
Sam J-1	Osório et Nildozinho tuent un cerf Nildozinho en redistribue à D. Marília	Osório Nildozinho	Intérêts économiques Pas de motif apparent	
Dim J1	Apiaká loue la moto du fils de Filipe	Filipe	Pas de motif apparent	
	Il fait sa demande en mariage	Futur beau-père	Alliance non-désirée	
	D. Marília cuisine le cerf	D. Marília	Pas de motif apparent	
Apiaká s'étouffe avec l'os de cerf après avoir consommé le repas				
Lun J2	Le fils de Filipe consulte un guérisseur **1er diagnostic d'ensorcellement**	Filipe	membre actif de la tentative de guérison	+
	D. Marília ne trouve pas la plante	D. Marília	Membre actif mais déficient	-
	La guérisseuse d'Arimum, nièce de D. Marília, ne le soigne pas	*Dona* L.	Membre actif mais déficient	-
Jeu J5	Le mari de la *tuxaua* rend visite au malade	Mari de la Tuxaua	membre actif de la tentative de guérison	+
Ven J6	Le gendre de la *tuxaua* emmène Apiaká chez un guérisseur à Santarém **2è diagnostic d'ensorcellement**	Gendre de la Tuxaua	membre actif de la tentative de guérison	+
Dim J8	**Apiaká décède à l'hôpital, le 8è jour**			

Nous avons donc un processus de circuit d'échange alimentaire et de contraction d'alliance matrimoniale au sein de fratries-résidentielles qui ne se revendiquent pas comme Indigènes (agrégat de Soldado, Taglia -zada, Macaquinho). La moto appartient à une famille Indigène et est louée contre de l'argent. Dans cette partie antérieure à l'incident, les principaux protagonistes sont donc les chasseurs (l'un fait partie du réseau commensal de la victime ; l'autre n'en fait pas partie et s'identifie comme Indigène), le propriétaire de la moto (qui rend

service contre rétribution), la mère du défunt (qui prépare le repas) et le père de la fiancée (qui peut être opposé – ou pas – à l'union des jeunes gens).

Figure 60: Généalogie de l'affaire d'après le récit de la Tuxaua



Le récit mentionne ensuite un enchaînement d'actions réalisées pour diagnostiquer la maladie et la soigner, comme dans toute séquence d'ensorcellement typique :

- Le fils de Filipe (propriétaire de la moto) emmène un habit d'Apiaká chez un guérisseur du Lago Grande. Il diagnostique un ensorcellement et indique un remède émétique à base de plantes.
- La mère du malade part en quête des ingrédients mais ne trouve pas toutes les plantes.
- Le cinquième jour, le mari de la *tuxaua* va rendre visite au malade.
- Le sixième jour, le gendre de la *tuxaua* emmène Apiaká à Santarém et l'accompagne chez un guérisseur réputé. Celui-ci dit qu'il est trop tard.
- Le malade est hospitalisé à Santarém, où il décède le huitième jour.

Les protagonistes des actions menées pour tenter de sauver le malade, sont des villageois indigènes : le propriétaire de la moto, le mari et le gendre de la *tuxaua*. Les actions des alliés politiques (les familles qui ne s'identifient pas comme Indigènes) et des parents

d'Apiaká sont inexistantes ou inefficaces, c'est-à-dire plutôt négatives. La mère du jeune homme ne trouve pas les ingrédients de l'ordonnance du guérisseur. La nièce de celle-ci, guérisseuse dans le Macaco, ne parvient pas à le guérir.

Le récit de la *tuxaua* semble mettre hors de cause le propriétaire de la moto (Filipe) et ses proches (mari et gendre), qui s'impliquent activement dans la guérison d'Apiaká. Elle porte un jugement moral négatif sur le rôle de la mère (inefficace à mettre en œuvre l'ordonnance du guérisseur et lente à prendre la décision d'envoyer son fils à Santarém, seulement au bout de six jours). La mère et le chasseur Nildozinho sont également hors de cause. En effet, même si elle a laissé un os dans le bouillon, sa négligence n'équivaut pas à un ensorcellement. Quant à Nildozinho, il est en principe membre de son réseau commensal, on voit mal pourquoi il voudrait l'ensorceler. Le récit de la *tuxaua* semble donc plutôt rediriger les suspicions d'ensorcellement sur le deuxième chasseur, Osório et sur le père de la fiancée. Nous verrons ensuite qu'une troisième personne est visée, Prof. Flora, mais ceci n'apparaît pas dans ce récit.

La formation d'une réputation : qui est Dona Marília ?

Le « problème », dans cette affaire, me disait une villageoise d'Arimum, « c'est que la famille de *Dona* Marília est très polémique, à cause de ses fils ». En effet, lors d'une fête précédente, organisée à Garimpo, Apiaká avait pris part à une bagarre, qui avait eu pour conséquence collatérale de faire brûler le moteur de l'unique groupe électrogène du village (occasion à laquelle la *tuxaua* avait proféré des menaces, en public, à l'encontre du jeune homme).

Outre le comportement scandaleux de ses enfants (bagarreurs, coureurs de jupons, etc.), la mère d'Apiaká est poursuivie, malgré elle, par la réputation sulfureuse de ses parents (*Dona* Cabocla et Espelho), et par la stigmatisation dont fait l'objet son activité de sage-femme. On raconte que cette famille, avant de s'établir à Arimum, se serait enfuie du Lago Grande, puis de Vila Brasil, suite à des accusations de sorcellerie (chap. 4). Une fois installés à Arimum, Cabocla et Espelho furent impliqués, aux côtés de Soldado, le guérisseur local, dans une nouvelle crise de sorcellerie (qui tourna à leur avantage), puis dans diverses disputes politiques, qui avaient abouti à la division des groupes résidentiels des lieux en deux factions (chap. 10, 11, 12). Lors de ces querelles, *Dona* Marília a toujours appuyé politiquement la fratrie-résidentielle dans laquelle elle occupait la position d'agrégat : dans un premier temps, celle du Macaco, où était mariée sa sœur Liliane et, plus récemment, celle de Soldado, où est

mariée une autre de ses sœurs. Ces deux groupes d'alliés sont référés comme « la Cabocla-zada » (chap. 6 et 10) et ses membres s'opposent à la création d'une terre indigène. *Dona* Marília a choisi d'apprendre le savoir-faire de sage-femme que sa mère exerçait (ce n'est pas un don de naissance). Elle possède en outre une connaissance étendue des plantes médicinales et peut être sollicitée comme rebouteuse. Ses activités thérapeutiques ainsi que la réputation de ses ascendants font d'elle une sorcière désignée. Il se dit même qu'elle aurait été à l'origine du décès de son propre mari. Elle est souvent victime de sorts et se trouve elle-même régulièrement mêlée à des épisodes sorcellaires.

L'inimitié que lui voue sa voisine, Prof. Flora, est un exemple de la façon dont est perçue *Dona* Marília par certains villageois d'Arimum. La querelle est ancienne et remonte aux circonstances du décès de la mère de l'institutrice (en 2009). Selon Prof. Flora, sa mère serait décédée à 70 ans des suites d'une dermatose et d'une cécité subite, lesquelles ont été interprétées par un guérisseur comme étant un sort. Les enfants de la défunte payèrent un guérisseur pour réaliser le retour du sort. Or, à la même période, *Dona* Marília eut une infection au genou attrapée après s'être enfoncé un bâton en travaillant dehors (cf. récit chap. 7). Prof. Flora en conclut qu'elle devait être la sorcière et qu'il s'agissait du retour du sort. *Dona* Marília, en revanche, m'affirma qu'il s'agissait d'un sort envoyé par la fille d'Antonella.

De fait, dans les villages d'Arimum et Garimpo, *Dona* Marília suscite des sentiments ambivalents. Elle met au monde la plupart des enfants du lieu (elle est donc la *comadre* de leurs parents), et exerce son savoir-faire avec maîtrise. Mais elle est également haïe par certaines familles qui lui attribuent un savoir-faire sorcellaire, le comportement irresponsable de ses fils, ou un positionnement politique contraire au mouvement indigène.

La circulation de la parole et des imputations

Pendant les mois qui suivirent le décès d'Apiaká, les imputations circulèrent, testant les différentes hypothèses sur l'identité du sorcier. Toutes les options envisagées auxquelles j'eus accès semblaient situer le sorcier dans une famille qui s'identifie comme Indigène. A mon sens, ceci suggère non pas que la division politique existante au sein du village est un motif suffisant pour modeler un système d'accusation dichotomique Indiens *versus* non-Indiens, mais plutôt que la dichotomie entre ces familles préexiste aux récentes revendications identitaires et qu'il existe effectivement une division entre les familles du village pertinente

pour la circulation des imputations sorcellaires qui correspondrait à la distribution actuelle des assignations identitaires (ce point sera développé dans le chap. 12).

Les différents suspects qui vont être passés en revue sont les suivants:
1 – La *tuxaua* de Garimpo, sorcière assumée d'un autre fils de D. Marília, pour se venger de l'endommagement du groupe électrogène ;
2 – Une institutrice retraitée d'Arimum, Mariete (et son mari Aílton), mais le motif reste obscur (dispute Indigènes *versus* non-Indigènes ?) ;
3 – Le chasseur du cerf, Osório, qui semble avoir pris activement part à la diffusion de la rumeur et avait un différend avec Apiaká au sujet de l'élevage de bétail « en société »;
4 – l'institutrice Flora d'Arimum, qui entretient une inimitié de longue date avec la famille de D. Marília en raison de suspicions réciproques de sorcellerie, et aussi parce qu'elle se serait vue refuser le prêt de la moto par son frère, au profit d'Apiaká.

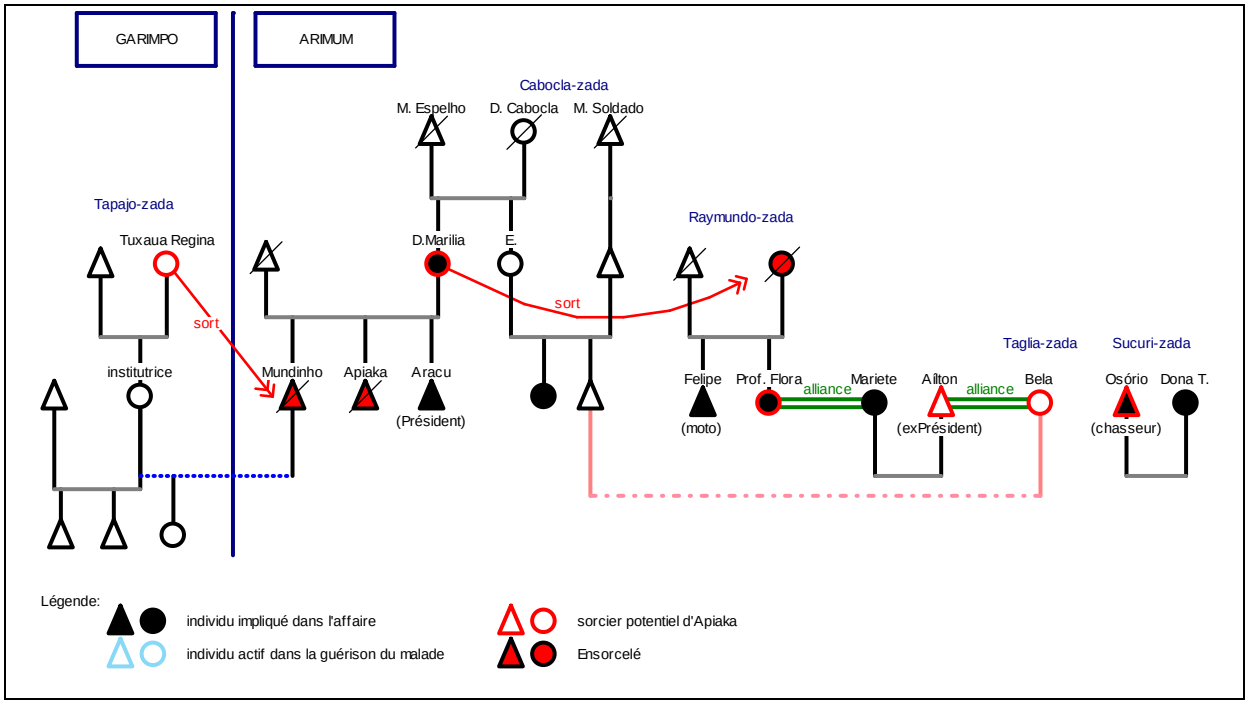
- <u>Les acteurs du commérage : le trio Osório, Mariete et Prof. Flora</u>

Un soir, je me trouvais sur la place du village, il était 21h et la classe du soir de l'école indigène touchait à sa fin. Sur l'initiative de Prof. Flora et de Mariete (ancienne institutrice à la retraite), un petit cercle composé d'Indigènes se forma autour de nous. Mariete prit la parole, à voix basse, sur un ton de lamentation, feignant d'avoir la larme à l'œil : Osório et T., un couple de la Sucuri-zada occupant la pointe du Jutaí, à Arimum, étaient venus l'alerter que son mari était dans le collimateur de la Cabocla-zada. Le fils aîné de *Dona* Marília, Aracú[246], président de la communauté d'Arimum, aurait à deux reprises empoigné son fusil, déclarant qu'il allait descendre toute la famille de Mariete. La cousine d'Aracú, qui vit à Santarém, la fille de la sœur de *Dona* Marília, était allée consulter un guérisseur et elle en avait conclu qu'Aílton (le mari de Mariete) et Bela[247] (de la Taglia-zada) s'étaient alliés et avaient commandé la mort d'Apiaká. A ce moment du récit, Prof. Flora prend la parole et ajoute qu'Osório et T., le même couple qui était allé raconter cela à Mariete, était également venu la voir pour la prévenir que les gens de la Cabocla-zada les accusaient, eux ainsi qu'elle et son mari, d'être à l'origine du sort. D'après son beau-frère, ce ragot courait, paraît-il, jusqu'à la communauté de São Miguel (Arapiuns). Osório voulait saisir la justice à Santarém et entrer en procès contre *Dona* Marília, pour ces médisances. Le mari de Prof. Flora s'était alors rendu chez sa voisine pour lui demander, en face à face, si elle était à l'origine de ces imputations.

[246] Du nom d'une variété de poisson-chat (*Auchenipterus Nuchalis*) appréciée par les riverains.
[247] Jeune femme divorcée, de la Taglia-zada, c'est l'ancienne présidente de la communauté d'Arimum. Elle est accusée d'avoir mis le nom du neveu de Dona Marília chez le *macumbeiro* pour le séduire.

Celle-ci lui avait répondu qu'elle n'était au courant de rien. L'affaire en était restée là. Mariete reprend alors ses jérémiades, alléguant que son mari n'adresse même pas la parole à Bela. Comment pouvait-on penser qu'il est impliqué dans cette affaire ? Elle ajoute qu'il ne sait rien de ces accusations calomnieuses et ne souhaite pas lui en parler en raison de ses problèmes cardiaques.

Figure 61: Généalogie de l'affaire d'après le commérage de Mariete et Prof. Flora



Dans cet épisode, deux femmes (Prof. Flora et Mariete) racontent aux Indigènes ce qu'un couple (le chasseur Osório et sa femme) leur aurait dit, au sujet de ce que les parents de *Dona* Marília (les « gens de la Cabocla-zada ») auraient dit sur eux. Le procédé vise, d'une part, à informer leurs alliés politiques (les Indigènes d'Arimum) des commérages véhiculés sur leur compte, tout en montrant qu'ils sont infondés ; d'autre part, il fait émerger le rôle ambigu que semble jouer ce couple. En effet, Osório est l'un des deux chasseurs dont la consommation du gibier a causé la mort d'Apiaká. Par ailleurs, il élevait quelques têtes de bétail « en société » avec le jeune homme et il semblait y avoir un désaccord à ce sujet. La mère du défunt m'avait informée qu'après le décès de son fils, Osório avait emporté les deux vaches et le veau, sans lui donner la part d'Apiaká. L'autre suspect mentionné, Aílton (mari de Mariete), est un ancien président de la communauté. Lors de son mandat, il fut accusé de détourner l'argent public et s'attira une très mauvaise réputation. Il fut par ailleurs impliqué dans une dispute de terre et suspecté de posséder le livre de Saint Cyprien (ces épisodes sont

décrits en détail dans le chap. 11). Notons que dans ces récits, le rôle du père de la fiancée et celui de la *tuxaua* ont disparu.

Ces deux individus, Osório et Aílton, même s'ils ont de l'inimitié envers *Dona* Marília, ne semblent pas avoir de motif suffisant pour vouloir la mort du jeune homme. La suspicion concernant Flora semble en revanche davantage plausible à certains observateurs.

- C'est l'institutrice Prof. Flora, par jalousie, suite à une histoire de moto

C'est en tout cas ce dont tenta de me convaincre mon hôte, de la fratrie-résidentielle du Sepetú, également institutrice à Arimum. J'ajoute à titre informatif que les deux femmes (Prof. Flora et mon hôte) étaient institutrices dans la même école (indigène) et se faisaient concurrence. Mon hôte, la plus jeune des deux (28 ans) et d'un tempérament calme et effacé, était souvent victime d'intimidations et d'attaques verbales de la part de Prof. Flora, un peu plus âgée (40 ans) et plutôt expansive (certains racontaient qu'elle était « accompagnée » par un mauvais esprit, le Rompe-mato). Selon elle, des indices rendaient probable l'implication de Mariete et de Prof. Flora dans cette histoire. Le rôle d'Osório (et de Bela, peu probable) sont effacés de son récit :

> « Depuis le début, Mariete dit que ce n'est pas un os, mais une écharde (*uma tala* – une attelle [*sic*]) et qu'il fallait l'emmener [Apiaká] à Santarém plus tôt. Mais Marília a insisté pour l'emmener en premier chez le guérisseur. Mariete en parlait même avec colère ».

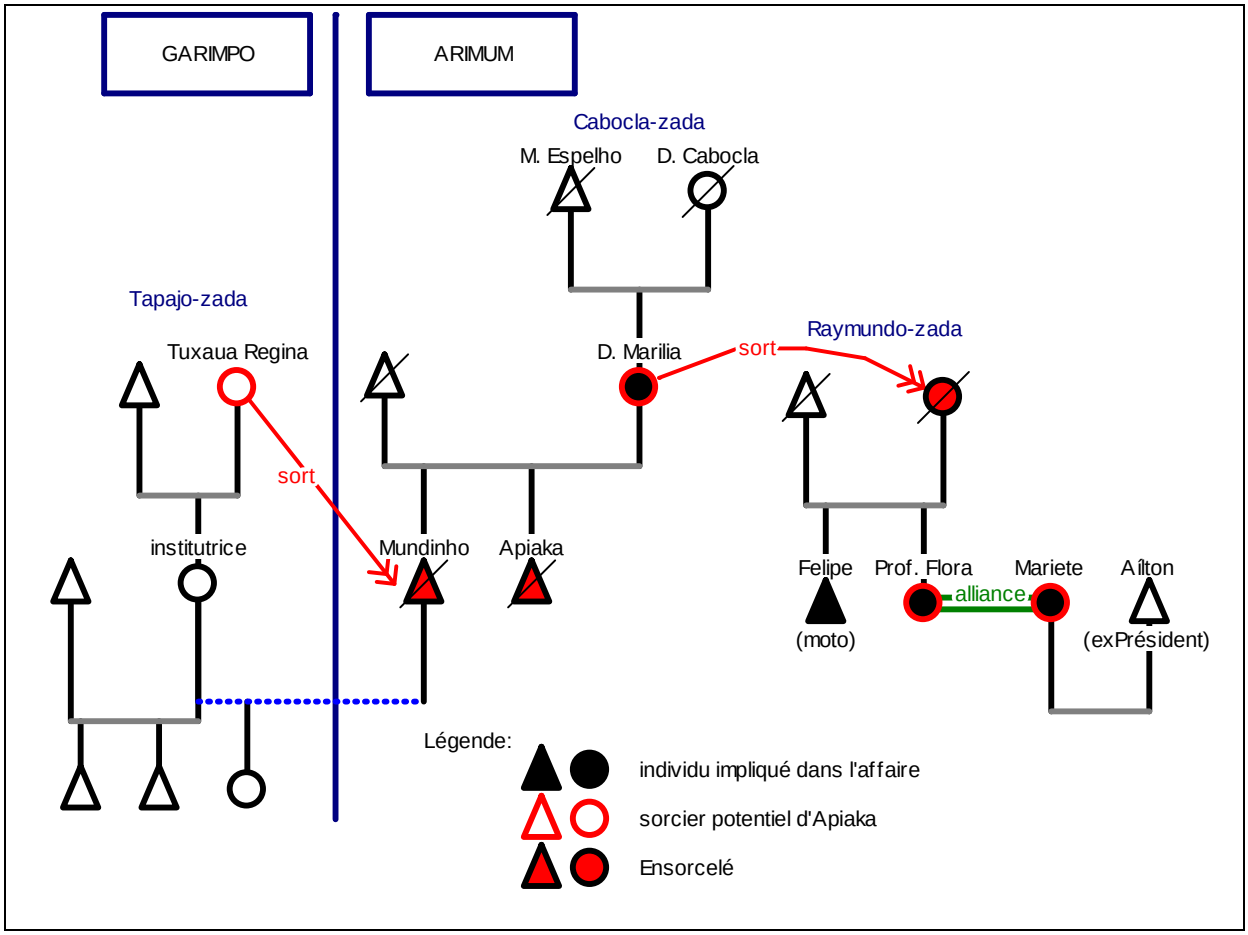
La narratrice insinue que Mariete savait quelque chose de plus que les autres au sujet de la nature du sort qui obstruait la gorge du jeune homme : il ne s'agissait pas d'un os, mais d'une écharde. Lorsque la mère du jeune homme l'emmena chez le guérisseur plutôt que d'aller voir un médecin, elle se mit en colère (car il risquait de mourir ?).

Son deuxième argument était la haine que Prof. Flora entretenait vis-à-vis de la mère du défunt (en raison de l'ensorcellement présumé de sa propre mère par *Dona* Marília). Apparemment, ce sentiment n'était pas partagé par son frère, le propriétaire de la moto, qui entretenait une relation cordiale avec la vieille femme. Cette situation générait des crises de jalousie entre les deux germains :

> « Flora n'a jamais aimé la famille de D. Marília, et ses enfants étaient amis avec son frère Filipe. Le jour dit, Apiaká a loué la moto mais Flora la voulait aussi. Elle s'est mise en colère. Le pire, c'est que pendant qu'il était malade, Flora n'abordait pas le sujet. Même lorsque les Indiens en parlaient entre eux, elle se taisait. C'est pour ça que j'ai de gros doutes sur l'innocence de ces deux femmes ».

Lorsque son frère donna la préférence pour l'utilisation de sa moto au fils de *Dona* Marília (parce qu'il la louait), plutôt qu'à elle (qui l'empruntait gracieusement), Prof. Flora se mit en colère. Elle avait perdu la face devant le refus de son frère ainsi que le droit d'utiliser la moto. D'après la narratrice, ce motif pouvait être « la grosse rage » dont avait parlé le guérisseur de Santarém (cf. récit de la *tuxaua* ci-dessus).

Figure 62: Généalogie de l'affaire d'après le récit de l'autre institutrice indigène d'Arimum



Enfin, le dernier argument avancé était l'extrême discrétion dont avait fait preuve Prof. Flora après le décès du jeune homme, au point d'éviter le sujet, même devant les Indigènes, une chose que j'avais moi-même remarqué dans le bateau, en apprenant la nouvelle[248].

[248] D'ailleurs, un an plus tard, lorsque *Dona* Marília tomba malade (et que les spéculations sur l'identité du meurtrier d'Apiaká étaient toujours en cours et qu'il se disait que le sorcier s'attaquait maintenant à la chef de famille), Prof. Flora montra un zèle particulièrement appliqué pour prendre des nouvelles de la vieille dame, allant jusqu'à téléphoner en ville à sa nièce pour avoir de ses nouvelles, et le répétant à qui voulait l'entendre. Un changement de stratégie radical.

- La mère du défunt ne dit rien, mais il paraît que c'est une femme

Finalement, de nombreux commérages circulèrent, au moins jusqu'à mon départ de l'Arapiuns, fin 2012. Aucun consensus ne semblait arrêté. Rien ne fut énoncé ; l'identité du sorcier ne fut jamais dévoilée clairement, ni officiellement, par la mère du défunt. D'après certains, c'est parce qu'elle avait peur de son sorcier, dont elle connaissait l'identité. Après tout, c'était le deuxième de ses enfants qui décédait ainsi. L'affaire semblait finalement circonscrite aux membres du village : au bout d'un an, le père de la fiancé n'était plus mentionné, pas plus que ne l'était la *tuxaua* de Garimpo. *Dona* Marília paraissait davantage encline à penser qu'il s'agisse d'une femme (ce qui élimine Osório), ce que le mari d'une de ses nièces du Macaco me disait encore en juin 2012.

Mariete ne semblait pas, d'après mes interlocuteurs, avoir de motif pour provoquer la mort du jeune homme. Il était seulement suggéré qu'elle avait pu être une complice dans l'exécution mais sans en vouloir l'issue fatale (ce qui expliquerait pourquoi elle était fâchée que la mère tarde si longtemps à transférer le jeune homme à Santarém). Chose curieuse, les spéculations sur l'identité du sorcier semblaient répondre à la question « qui en veut à *Dona* Marília ? » et non « qui en veut à son fils ? » (Finalement c'était lui l'ensorcelé, pas sa mère) ; questionnement qui aurait inévitablement orienté les soupçons sur le père de sa fiancée, sur la *tuxaua* de Garimpo et sur son associé, Osório. Au bout du compte, d'après ce que disaient les uns et les autres, tout portait à croire que Prof. Flora était visée, sans que rien ne fût vraiment explicite. Prof. Flora et *Dona* Marília se croisent tous les matins et continuent à se saluer, comme si de rien n'était, avec toute la cordialité requise pour des relations de bon voisinage. L'une est persuadée que l'autre est responsable du décès de sa mère ; l'autre qu'elle l'est de celui de son fils cadet.

9.2 Sur qui se cristallisent les accusations ?

Observons désormais un cas de figure où le maniement du ragot aboutit, dans un contexte spécifique, à l'émergence d'un consensus et à l'accusation d'un coupable. Je vais décrire et analyser la formation et la circulation d'un type de commérage particulier : le récit d'*engerado*, au sujet de villageois supposés se transformer en animaux, pour avoir pratiqué, pendant leur jeunesse, des actes transgressifs comme l'inceste ou la sorcellerie (chap. 8).

Le cadre : des récits de rencontre avec un engerado

- Rencontre avec un sac de farine *engerado*

En cette fin de matinée du mois d'août 2012, la jeune institutrice indigène d'Arimum pressait le pas sur le sentier forestier qui menait à sa maison, dans le Sepetú. Les eaux du lac avaient commencé à se retirer et il était déjà possible de réaliser ce trajet en une vingtaine de minutes en empruntant la terre ferme, ce qui facilitait grandement les va-et-vient quotidiens de la jeune femme entre son domicile et la *vila*, où se trouvait l'école. L'entrain qui animait la jeune femme, sur le chemin du retour, était dû à ma présence comme ethnologue à son domicile ou, plus exactement, à la nouvelle qui lui brûlait les lèvres et qu'elle s'apprêtait à me rapporter. La classe de primaire était un réceptacle privilégié d'informations croustillantes, car les enfants faisaient librement état entre eux et devant l'institutrice des commérages rapportés par leurs parents. Depuis le petit matin, il circulait une « histoire de menteur »[249]. Elle racontait comment Adrino, sexagénaire respectable de Garimpo, avait fait la veille au soir une rencontre inopinée dans l'obscurité de la forêt. Parti débusquer le tatou à la nuit tombée, le vieux chasseur alors à l'affût, avait perçu un bruit confus qui lui évoquait un animal au poil dru se frottant contre l'écorce d'un arbre. « Quelle aubaine si je pouvais rapporter de mon escapade nocturne un porc sauvage ou un agouti-paca ! » s'était-il dit. Il pointa son fusil en direction de sa proie et alluma brièvement sa lampe de poche pour la voir, projetant le faisceau de lumière de façon à ajuster son tir. Or, quelle ne fut sa surprise d'apercevoir, non pas un animal, mais un sac de farine de manioc se frottant contre le tronc d'arbre. Devant cette *misura*, il fut secoué par un grand frisson. Gagné par la peur, il préféra faire demi-tour et s'empressa de retourner chez lui, bredouille.

L'anecdote circulait de maisonnée en maisonnée et avait gagné Arimum : « Que pouvait donc bien signifier cette rencontre nocturne ? », « Ne pourrait-il pas s'agir d'un de ces individus qui se transforment (*se engeram*) en animal à la nuit tombée ? » « Sans doute s'agissait-il de quelqu'un des alentours, un sombre personnage *engerado* en sac de farine ! » glosaient les commères. A la fin de la matinée, l'hypothèse selon laquelle « quelqu'un du village se transformait en sac de farine » était unanime et les allégations allaient bon train sur l'identité présumée de cet *engerado*. Vers midi, le nom du voisin de l'institutrice – également son oncle par alliance (le mari de la défunte sœur de son père) – et frère du chasseur Adrino,

[249] Paradoxe du chasseur et du pêcheur, réputés pour leurs « histoires de menteurs » mais qui trouvent toujours un auditoire attentif pour s'enthousiasmer sur leurs rencontres insolites. La véracité des faits est toujours mise en doute et en même temps prise au sérieux, commentée et colportée.

émergea du jeu des accusations. Il se chuchotait d'ailleurs que le père des deux hommes, le guérisseur Mestre Anacleto (aujourd'hui décédé), était autrefois connu pour son habileté à se transformer (*se engerar*). Ayant eu, un jour, des déboires avec la police, il aurait pris l'apparence d'un vase d'argile pour échapper aux agents qui venaient le chercher dans sa maison (chap. 8). Les gens du village disaient qu'il n'était finalement pas surprenant que son fils puisse se transformer en sac de farine. Entre hilarité – devant l'image grotesque d'un sac de farine animé – et délation, la rumeur se propageait à une allure folle, amplifiée et teintée selon l'imagination et l'inventivité des commentateurs successifs.

- Le choix d'une analyse pragmatique pour l'étude des ragots

A ma connaissance, il n'existe pas, pour l'Amazonie, d'étude des *êtres alternes* à métamorphose nocturne – dont les plus connus sont le loup-garou (*lobisomem, labisônio*) et la Matintaperera[250] – à partir d'une approche qui mettrait en exergue, dans une perspective pragmatique, les dynamiques sociales liées aux récits sur la transformation[251]. Bien que le terme *engerado* soit spécifique au bas-Tapajós et à l'Arapiuns, les anecdotes de transformation nocturne d'humains en animaux comme le porc, le cheval ou le jaguar sont répandues dans tout le bas-Amazone (Galvão, 1955; Slater, 1994; Harris, 2000; Tiphagne, 2005). D'autres figures régionales présentifient, sur un mode similaire, la transgression, comme le loup-garou, la Cumacanga, la mule-sans-tête, la Matintaperera, le Saci-pererê. L'ensemble de la littérature qui leur est dédiée s'intéresse à leur classification ontologique dans le bestiaire amazonien des figures de la transformation (Galvão, 1955 ; Tiphagne, 2005), à leur logique « perspectiviste » (Wawzyniak, 2012 ; Maués, 2010) ou à leur origine syncrétique (Métraux, 1928; Cascudo, 1954), à mi-chemin entre le catholicisme populaire, les mythes amérindiens tupis et les emprunts aux cultures afro-brésiliennes. En revanche, aucun auteur ne s'est intéressé à la dimension sociologique de ces récits. Plutôt qu'une analyse des récits d'*engerado* avec les outils de la linguistique ou de la littérature orale, je propose de mettre à profit les études sur la dimension communicationnelle du ragot (Szwed, 1966 ; Paine, 1967 ; Brison, 1992) pour analyser les interactions suscitées par les flux de paroles (accusations, confrontations). Ceci permettra de dégager de grandes tendances que l'on

[250] Vieille femme accusée de sorcellerie qui se transforme en chouette ou en unijambiste fumant la pipe.

[251] En Europe, la plupart des études suivent aussi une autre voie. Les processus de transformation (loup-garou, windigo, garou, etc.) sont davantage analysés selon une approche psychiatrique (la lycanthropie comme pathologie), psychologique infantile (les contes pour faire peur) ou adolescente (la métamorphose pubertaire). D'autres auteurs se sont intéressés aux théories théologiques (chrétienne et gréco-romaine) de la transgression morale et, enfin, au répertoire folkloriste ou culturaliste de récits conçus comme des croyances populaires. Un texte, un peu ancien (Calame-Griaule *et al*, 1961) sur l'homme-hyène en Afrique suit une approche pragmatique, avec une perspective « de l'époque », nourrie de psychanalyse.

retrouve dans d'autres contextes où le commérage est une forme privilégiée de circulation de l'information. Les séquences d'imputations sorcellaires, à l'image de celle décrite ci-dessus au sujet du décès d'Apiaká, en est un bon exemple.

Les dynamiques langagières : l'émergence du récit d'engerado

Les chercheurs qui ont réalisé des enquêtes de terrain dans la région du bas-Tapajós et le long de l'Arapiuns semblent s'accorder sur un point : certains individus ont la réputation d'être des *engerados*. Et ces anecdotes sont fréquemment et ouvertement évoquées par les autochtones devant des étrangers. Les récits sur les *engerados* sont rendus publics et peuvent parfois défrayer la chronique, faisant l'objet d'articles de presse (cf. blog du village de Boim, 18/10/2013). Ceci va à contre-courant de ce qui est pratiqué pour de nombreux autres éléments de leur cosmologie et pratiques ésotériques qui eux, restent tus (chap. 5, 8, 9). C'est par le canal du ragot qu'ils circulent, qui permettent de multiples interprétations et entraînent une distorsion systématique du contenu du récit[252]. En effet, il ne s'agit pas d'histoires racontées par un conteur d'histoires mais de présomptions médisantes au sujet d'un individu identifié dont la véracité est toujours douteuse.

Dans le chapitre 8, j'ai montré que les *engerados* sont des êtres alternes issus de la transformation nocturne de villageois en animaux domestiques ou prédateurs. Ils se donnent à voir aux humains par des signaux auditifs (sifflement, bruit de galop …) ou visuels (présence incongrue d'un animal dans un espace social), sans chercher à interagir. Lorsqu'une interaction a lieu, elle est souvent involontaire, comme ces récits[253] au sujet du corps nu et inerte d'un villageois retrouvé au petit matin, car le chasseur ne s'est pas rendu compte qu'il était en présence d'un *engerado* et l'a blessé ou abattu.

Le récit de rencontre avec le sac de farine a la spécificité d'emprunter des éléments narratifs de l' « histoire de menteur »[254], à savoir : le personnage protagoniste de l'évènement (le chasseur ou le pêcheur) ; le type d'évènement (la rencontre insolite dans l'obscurité) ; l'objet de la rencontre (la *misura*). L'étape de la rencontre est racontée succinctement, sous la

[252] Brison (1992) suggère que la distorsion systématique proviendrait de la modalité du discours rapporté intrinsèque au ragot. Le locuteur se déresponsabilise du contenu de ses propos (qu'il tient d'une autre personne) et a donc tendance à les déformer.
[253] Slater (1994) donne l'exemple d'un grand cochon noir (*porca*) abattu au bord du chemin. Au petit matin, on retrouva à sa place une vieille femme qui avait été prostituée dans sa jeunesse.
[254] Les « histoires de menteurs » mettent en scène un chasseur ou un pêcheur dans leur rencontre insolite avec une *misura*, souvent un *encantado*. L'anecdote est toujours narrée à la première personne par le protagoniste. La rencontre se solde par une interaction spécifique ; le non-humain tentant d'entraîner le narrateur dans un « champ de communication illusoire » (Taylor, 1993: 434).

forme d'un récit de chasse, sans trop de détails sur le contexte de l'interaction. Puis le narrateur insiste sur l'identité présumée de la créature aperçue dans l'obscurité. Ces commentaires, plus détaillés, empruntent le canal du ragot afin de tester plusieurs hypothèses, à la façon de la désignation du coupable dans l'histoire de l'ensorcellement d'Apiaká ; et ce, jusqu'à arriver à un consensus sur le nom d'un villageois.

Qui est accusé d'être un engerado ?

- Contexte d'énonciation du sac de farine *engerado* et désignation du coupable

Quelque temps avant que le ragot ne le désigne comme un sac de farine *engerado*, le vieillard avait fait des révélations scabreuses. Alors qu'il se trouvait dans un état d'ébriété avancé – ce qui était monnaie courante – en compagnie d'hommes du village rassemblés pour boire, il se vanta d'avoir été le premier à « utiliser sa fille ». Comme il est de coutume, la révélation fut reçue et rebondit avec humour comme l'aurait été une autre vantardise. Le vieil ivrogne insista en disant qu'avec sa « prière du soleil » (chap. 8), il réussissait à s'attirer les faveurs de ses deux arrières-petites filles, qui habitaient la maison voisine. De retour dans leurs foyers respectifs, les hommes répétèrent l'anecdote qui provoqua l'émoi dans le village. Même s'il ne s'agissait que d'histoires d'ivrognes dont la véracité est douteuse, les fillettes étaient très jeunes (5 et 10 ans) et personne ne doutait qu'il connaissait la maudite prière.

Entrons dans la généalogie de cette circulation de paroles. Lors de l'affaire, j'étais logée chez la jeune institutrice qui m'avait rapporté les ragots. Celle-ci est la nièce par alliance de l'*engerado* présumé. Elle est donc petite-cousine avec la petite-fille de celui-ci (la mère des deux fillettes dont il est question) et accessoirement sa *comadre*, puisqu'elle est marraine de la plus jeune (**Figure 63**). Choquée par les propos de son oncle, elle avait été jusqu'à franchir un interdit local – dire sans ambages ce que l'on pense : elle s'était rendue chez sa *comadre* et lui avait intimé l'ordre de surveiller le vieillard, menaçant de porter plainte auprès des services de l'enfance à Santarém s'il s'avérait que sa filleule était victime d'inceste. D'après l'institutrice, la fille du vieillard avait également été confrontée. Elle avait répondu que son père mentait et que s'il était vrai qu'il avait tenté d'abuser d'elle, il n'était pas parvenu à ses fins. Pour mes interlocuteurs, ses explications ne faisaient que renforcer la véracité des dires du vieillard.

Cet épisode évoqua à l'institutrice les mauvais traitements que le vieillard faisait autrefois subir à sa tante paternelle, avec laquelle il était marié. Même si les riverains ont tendance à fermer les yeux sur les violences conjugales qui sont monnaie courante, un mari

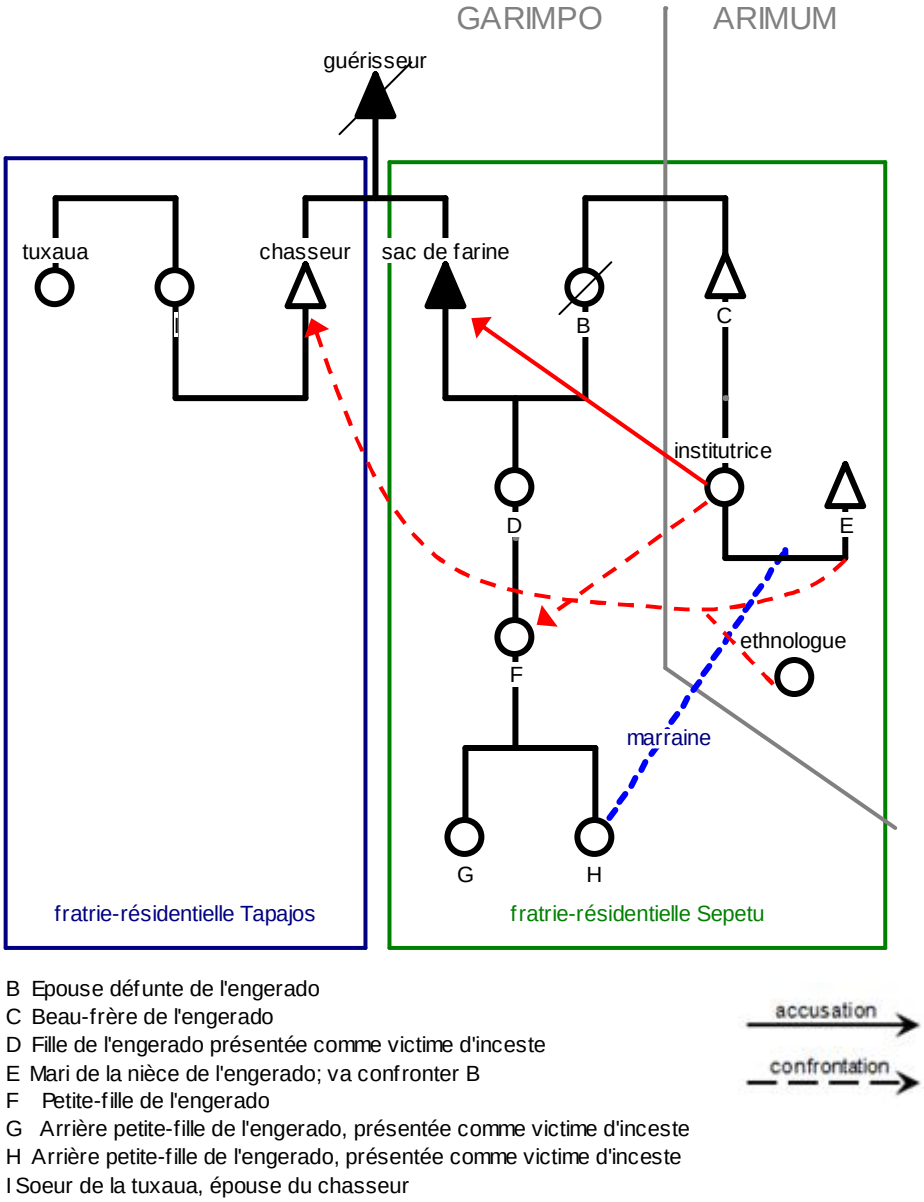
qui battrait sa femme trop fréquemment et au-delà d'une certaine mesure, s'attire l'opprobre de ses voisins, et plus particulièrement des parents proches de la victime. Le mari violent peut alors faire lui-même l'objet d'une correction et, cas extrême, être expulsé de sa maison et du territoire du groupe (lorsqu'il vit sur la terre de son beau-père, cf. chap. 4). C'était justement le cas de l'homme accusé de se transformer en sac de farine. Et, malgré de nombreuses expulsions, la femme battue finissait toujours par implorer à genoux le retour de son mari qui la battait davantage (jusqu'à un point de non-retour ayant entraîné son décès prématuré). Tous savaient que, s'il en était ainsi, c'est parce qu'il connaissait la prière du soleil, que son père lui avait enseignée. Ce témoignage coïncidait avec celui de la propre fille de l'homme incriminé, qui m'avait raconté, une fois, que le décès de sa mère était dû aux mauvais traitements que lui infligeait son mari, le père de la narratrice.

J'avais moi-même pu observer que cet homme vivait en retrait de la communauté villageoise. Je ne l'ai, par exemple, jamais vu dans le village, si ce n'est accoudé au stand de boisson lors de la fête patronale annuelle. L'homme était également isolé au sein de sa famille. Malgré son âge et son célibat (il était veuf), il vivait seul. Sa maison, éloignée du village, était construite à côté de celle de sa fille, dans la crique du Sepetú. Or, la proximité des deux maisons ne semblait pas favoriser les échanges sociaux au-delà du devoir filial élémentaire. Ainsi, sa fille était bien plus souvent en visite chez son oncle, maison dans laquelle je résidais, (et vice versa), pour apporter de la nourriture ou échanger des nouvelles, que chez son père. A ce dernier, elle apportait régulièrement de la nourriture cuisinée, mais ne mangeait pas avec lui. Il ne se rendait pas non plus chez elle pour dîner avec ses proches.

Le vieillard recevait une pension de retraite mensuelle qui lui assurait des revenus suffisants pour s'acheter des denrées en ville. Il en dépensait alors systématiquement une partie pour l'acquisition d'alcool de canne qu'il ramenait au village pour sa consommation personnelle. Il lui arrivait d'en vendre pour arrondir ses fins de mois ou même d'organiser des beuveries collectives, alors que la vente et la consommation d'alcool en dehors des évènements festifs organisés par le village sont interdits localement par la nouvelle coordination indigène[255]. Cet individu cumulait les transgressions et était devenu une sorte de paria. Ce n'était donc pas par hasard que le ragot d'*engerado* le désignait.

[255] Dans ces villages, alors que l'alcoolisme était un problème récurrent, le processus d'ethnogenèse a été accompagné par une moralisation de la vie en communauté et l'édiction de règles de conduite. Les fêtes ont été limitées ; la vente et la consommation d'alcool sont prohibées de façon à éviter la violence au sein du village.

Figure 63: Protagonistes du ragot autour du sac de farine



Dans la même journée que celle de la rumeur sur le sac de farine, j'accompagnai le mari de l'institutrice qui souhaitait tirer au clair cette histoire[256] et demander sa version au chasseur réputé avoir aperçu le fameux sac de farine (également frère de l'accusé). Ce dernier démentit catégoriquement toute rencontre nocturne : « *esse povo é falador !* » (« ces gens d'ici parlent beaucoup trop ! »). L'histoire de menteur fut désamorcée dans une inversion de rôle sans équivoque : d'une prétendue « histoire de menteur » on était passé à des « gens trop

[256] De toute évidence – et il me le fit comprendre avec humour – mon hôte était ennuyé à l'idée que je puisse penser et mentionner dans mes travaux ultérieurs que « les gens de l'Arapiuns *croient* qu'un individu du village se transforme en sac de farine ».

bavards », c'est-à-dire des menteurs. L'homme suggérait même qu'il n'y avait jamais eu d'anecdote initiale.

L'émergence de l'allégation d'*engeração* suite à une information sur le possible inceste d'un père sur sa fille et ses arrières petites-filles est exemplaire de la façon dont peut être traitée publiquement l'opprobre d'un comportement jugé déviant par les autres membres du village, et tout particulièrement par la parentèle de *l'engerado*. Ces derniers prennent activement part à la circulation des commérages et aux processus de confrontation. Le point de vue de cette affaire telle qu'elle est présentée ici est celui de la nièce de l'*engerado*. Les protagonistes des flux de parole (allégation, confrontation, avertissement) sont tous membre de sa fratrie-résidentielle (**Figure 63**) ou de la parentèle de l'*engerado* (le chasseur). Il s'agit de communiquer en émettant et réceptionnant des informations via le circuit de commérage du village pour en savoir plus sur le fond (l'inceste)[257].

Les ragots étaient le résultat de la conjoncture du moment. Une histoire de menteur connectée à des histoires d'ivrogne avaient favorisé, au cœur d'enjeux familiaux passés et présents (la dispute récurrente entre beaux-frères au sujet des mauvais traitements infligés à la femme de l'*engerado* ; l'abus possible sur les petites filles), la cristallisation d'un récit d'*engerado*. Apparemment, il n'y avait eu aucune rencontre, seulement des ragots.

- <u>Cadre narratif et invariants des énoncés sur les engerados</u>

Un invariant dans les récits sur des *engerados* réside dans une modalité particulière du discours rapporté. Dans tous les exemples recueillis, l'anecdote n'est jamais de première main. En voici quelques exemples :

1. Mon hôte me dit que le **frère de son oncle** par alliance a rencontré un sac de farine animé lors d'une partie de chasse. L'oncle est désigné comme étant l'*engerado*.

2. Une jeune fille me dit que **les esprits auxiliaires** de sa grand-mère (supposés dotés d'ubiquité) ont dit que la *tuxaua de Garimpo* se *engerava* en jaguar. Les deux familles ont une rivalité politique au sein du village.

3. La *tuxaua* me raconte que **son neveu** marchait derrière sa marraine (belle-mère du frère de la narratrice) à son insu, dans la forêt, lorsque celle-ci s'est mise à courir et a disparu. Comme il ne l'a plus aperçue, elle *se engerou* probablement en jaguar.

[257] Brison (1992) postule l'aspect instrumentaliste donné par l'approche du ragot de Paine (1967), la manipulation des foules par l'information, et prêche pour une approche plus radicale du ragot en tant que moyen de communication *par excellence* sans que le rapporteur n'ait à porter la responsabilité de ses paroles.

4. Une femme me dit qu'elle suspecte un vieillard (avec qui son mari a un différend de voisinage) de *se engerar* car un cheval sans propriétaire connu **a été aperçu** de nuit dans les parages. D'ailleurs, **sa propre fille** aurait dit qu'elle soupçonnait son père de *se engerar* en loup-garou.

5. Une vieille femme me raconte que son voisin (un ancien amant) *se engera* en porc et que **sa femme** l'a quitté après avoir entendu des bruissements d'ailes plusieurs nuits de suite. Elle avait alors ébruité la nouvelle dans tout le village, ce qui lui vaudrait aujourd'hui à son tour de se transformer la nuit en *engerado*-jaguar.

6. Un jeune homme me raconte que dans le lieu-dit Camuci, une femme *se engerava* en jaguar. **Le fils** de celle-ci racontait qu'elle arrivait à la maison avec un tatou pour le repas.

Dans ces exemples, le narrateur n'est jamais le protagoniste (indiqué en gras dans les exemples ci-dessus) de l'histoire. Les récits 1, 3, 4, 5, 6 mettent en scène un parent proche de l'*engerado* présumé – le frère, le filleul, la fille, l'épouse, le fils – réputé avoir été le témoin de la rencontre narrée dans la première version des faits. Le lien de parenté entre le protagoniste et l'*engerado* permet de renforcer l'ignominie de la condamnation morale : si même sa propre fille le dit, c'est que ça doit être vrai. Dans le récit 4, il n'y a pas de témoin du cheval ; le protagoniste est remplacé par l'utilisation de la forme passive de l'ouï-dire (a été aperçu). La proposition est alors renforcée par une autre allégation (la transformation en loup-garou) qui cette fois émanerait de la fille de l'*engerado*.

La nomination précise d'un prétendu témoin de la scène qui serait le narrateur initial de l'histoire rend possible la vérification de ses dires. Dans l'anecdote du sac de farine, c'est le cas du chasseur frère de *l'engerado*. Il est prié de corroborer la version de l' « histoire de menteur » telle que colportée par la rumeur. Or, il nie avoir fait la rencontre nocturne à l'origine de toute l'affaire, donc d'être l'auteur de la première histoire. D'après le chasseur, ce sont les gens du village qui mentent et déforment les propos. En d'autres termes, tout le monde – sauf le chasseur – dit qu'il a dit avoir rencontré un *engerado*. Notons que dans le récit 2, aucune confrontation n'est possible car le témoin est l'esprit auxiliaire de la grand-mère, un être doté d'ubiquité mais avec qui le commun des mortels ne peut pas communiquer.

L'anecdote du sac de farine consiste à utiliser le mécanisme du commérage pour cristalliser, dans la figure de l'*engerado*, des comportements à proscrire car jugés amoraux et contraires à la sociabilité. La réputation de déviant de l'*engerado* n'est plus à faire et un consensus est vite formé ; une série de confrontations s'avère nécessaire à la dynamique du ragot. Ici, le commérage est enchâssé dans un contexte d'irruption informative connecté à des évènements passés jugés déviants (un opprobre public d'un comportement avéré) ; mais on

pourrait imaginer d'autres situations où il s'agirait d'une médisance dans le cadre d'un conflit politique au sein du village (un exemple est développé dans Stoll, 2014b).

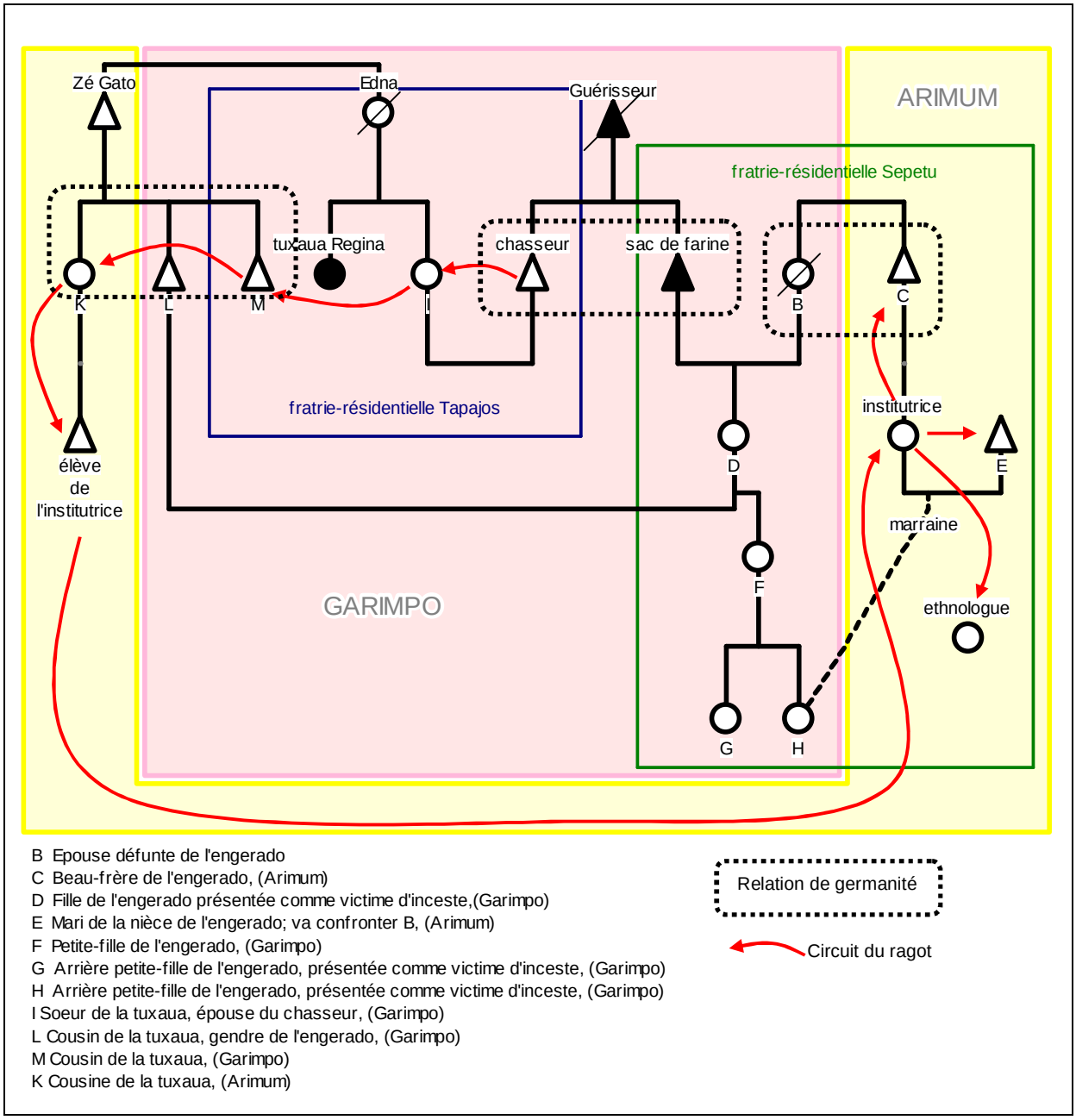
- La logique sociale des ragots: réseaux d'interconnaissance, communication et enjeux de réputation

L'économie du ragot est donc entièrement orientée vers l'identification de l'*engerado* au sein du village. Dans l'exemple du sac de farine, l'individu incriminé était déjà un personnage marginalisé, qui enfreignait régulièrement les règles du groupe, et ce bien avant que n'éclate l'affaire. La cristallisation du récit d'*engerado* autour de sa personne ne fait que réactualiser une marginalité préexistante. Elle met ainsi à jour les dynamiques sociales et la superposition de quatre réseaux d'appartenance et d'interconnaissance propices à la circulation des ragots : les relations de germanité, les fratries-résidentielles, l'allégeance villageoise (Arimum ou Garimpo) et l'institution scolaire. En définitive, ce n'est pas tant cet individu qui pâtit des conséquences de sa désignation mais plutôt ses proches parents qui s'empressent de redéfinir leur relation avec le vieillard et d'actualiser leur intégrité morale.

Le processus spéculatif permettant de définir l'identité de l'*engerado*. *In fine*, c'est l'opinion générale villageoise – et non le chasseur – qui permet le basculement d'une « histoire de menteur » à un récit d'*engerado*, propagé par le circuit du ragot, selon un itinéraire précis (la « *route of message* » de Paine [1967]). Il serait intéressant de se faire une idée de cet itinéraire. Je ne l'ai suivi qu'à partir du moment où l'institutrice a rapporté l'information de l'école d'Arimum. Comment, en une matinée, un récit de chasse ayant eu lieu à Garimpo est-il devenu un récit d'*engerado* dans la localité voisine ? Ou, pour le dire d'une autre manière, comment est-il passé du chasseur à l'élève de l'institutrice ? Pour avoir passé un séjour prolongé dans ces deux villages et en connaître les dynamiques internes, je propose, au risque assumé de lancer mon propre ragot, une hypothèse plausible sur la façon dont a circulé cette histoire. Le chasseur de Garimpo a dû raconter son épopée nocturne à son épouse pour justifier son retour bredouille de la chasse. Celle-ci l'a sans doute répétée à son voisin direct (ou à l'épouse de celui-ci), cousin germain et également beau-père de sa fille, avec qui elle a noué une alliance politique de principe, pour renforcer son autorité face à sa sœur, la *tuxaua* qui a pris l'ascendant sur la coordination indigène du village (pour avoir été la première à avoir adhéré à ce mouvement social). Le cousin a dû le dire à sa sœur qui vit à

Arimum[258]. Celle-ci ne possède pas de terrain propre et cultive les abattis de sa belle-mère (la grand-mère médium), à Garimpo. Dès lors, elle se déplace quotidiennement entre les villages et est connue pour être une source importante d'informations et de commérages. De retour à son domicile, la sœur a commenté l'histoire (déjà sous la forme d'un ragot) devant son fils qui l'a répétée devant l'institutrice du village.

Figure 64: Itinéraire du ragot sur le sac de farine engerado



[258] Il ne l'a pas dit à son frère L car celui-ci habite auprès des parents de son épouse (fratrie-résidentielle 2) dans un lieu éloigné des deux villages.

A son retour de l'école, celle-ci a transmis la nouvelle aux membres de sa maisonnée, son mari et son père. Finalement elle m'a répété l'allégation. On se rend compte que c'est après avoir quitté Garimpo que l'histoire de menteur est rapportée sous la forme d'un ragot d'*engerado* par les villageois d'Arimum. L'histoire fait tout un détour avant d'arriver aux oreilles de la fratrie-résidentielle incriminée. Et ce sont les germains du gendre de l'*engerado* qui font office de passeurs (entre les villages et entre les registres de récit) tout en évitant de le lui dire. Les institutions communautaires (l'école) s'empressent de rapporter l'anecdote aux oreilles de l'institutrice. Ainsi, les germains du gendre favorisent la dissémination de la rumeur ; tandis que le chasseur, germain de l'*engerado*, tente d'en limiter les conséquences en niant toute l'affaire. En effet, ceci peut avoir des répercussions sur sa propre réputation.

Les relations de germanité (représentées par les pointillés dans la Figure 64) apparaissent comme un réseau d'interconnaissance particulièrement actif dans le colportage de l'information, traversant d'autres groupes sociaux comme les fratries-résidentielles (on voit, par exemple que les germains du gendre appartiennent à trois fratries-résidentielles différentes et ne font donc plus « partie de la même famille ») et les sphères villageoises. Ici, la relation de germanité transcende l'appartenance résidentielle et communautaire pour le colportage de l'information. Les germains du gendre de l'*engerado* se mobilisent pour colporter le ragot ; le chasseur coupe court à la possibilité d'une histoire de menteur, adoptant ici une attitude qui vise à appuyer son frère, l'*engerado* ; et la famille du frère de la défunte épouse de l'*engerado* s'implique dans l'affaire.

Si la circulation du ragot a pour effet de réactualiser la marginalité préexistante de l'individu incriminé, elle a aussi et surtout des implications pour sa parentèle. Les membres de son groupe résidentiel (l'institutrice et E) et son frère (le chasseur) sont amenés à redéfinir leur position et leurs actions vis-à-vis de l'*engerado* et des autres villageois. En effet, ses proches s'étaient engagés dans une série de confrontations permettant d'organiser et de hiérarchiser (dans le temps et par rapport à un idéal moral) les actions des membres du groupe. Ainsi chacun repositionne son histoire personnelle et fait une mise au point sur ce qui s'est réellement passé de façon à éviter d'éventuels rebondissements futurs (accusations d'*engeração* à leur égard etc.). La fille de l'*engerado*, par exemple, nie avoir été abusée ; le chasseur assure n'avoir jamais rencontré de sac de farine ; la mère des fillettes est priée de les

surveiller. Au sein du groupe résidentiel, ce qui semblait essentiel fut énoncé et l'*engerado* fut canalisé. Les positions des membres vis-à-vis de l'*engerado* furent réactualisées[259].

- La formation d'un consensus sur l'identité du coupable

Entre le cheminement de l'histoire au sein du village et la cristallisation de l'allégation sur un individu du groupe, une convergence des points de vue permet la formation d'un consensus. Elle encourage un exercice de remémoration d'évènements passés au sujet du suspect puisque les imputations sont toujours construites en références à des antécédents[260]. Chacun y va de son anecdote personnelle et de son commentaire, jusqu'à ce que la superposition de plusieurs couches d'histoires réelles ou spéculées culmine dans une cristallisation de l'allégation d'*engerado*. C'est ainsi que l'institutrice me raconta que lorsque son oncle venait les voir à la maison, sa mère cachait derrière son dos un chapelet et récitait mentalement le Notre Père. D'après elle, cela s'avérait très efficace car il ne restait jamais bien longtemps. Cette anamnèse s'articule à des éléments connexes, comme par exemple la réputation des ascendants de *l'engerado*. Sont ainsi rappelés les exploits de son père guérisseur, les mauvais traitements infligés à l'épouse et son décès prématuré, les mauvaises prières et les histoires d'ivrogne. L'histoire de menteur initiale est vite laissée de côté au profit de la reconstitution de l'historique d'une chaîne d'évènements sur une temporalité antérieure qui restitue la trajectoire de l'individu dans la déviance.

La publicité des anecdotes (dont une part importante est divulguée par la parentèle du paria) permet, par le nivellement de l'information, la construction d'un savoir symétrique pour l'audience. Les plus jeunes apprennent des histoires plus anciennes et d'autres qui étaient restées dans la sphère domestique sont dévoilées. Lorsque ce processus est convainquant, il peut sceller un consensus au sein du village (comme dans le cas du sac de farine mais pas dans celui de la *tuxaua*). Ainsi, la convergence momentanée et occasionnelle de plusieurs sources d'information génère un pic informatif à l'origine du consensus d'où l'intérêt de mettre à profit les études sur la dimension communicationnelle du ragot (Szwed, 1966; Paine, 1967; Brison, 1992).

[259] Pour une étude détaillée sur la réorganisation des positions sociales dans les confrontations verbales, se reporter à Goodwin et Goodwin (1990).
[260] Brison a montré un processus similaire d'accumulation d'histoires (complété par des réunions où les débats sont jetés sur la place publique) permettant à des histoires sans fondement d'être constituées en « vérités » et en savoir (1992: 157 et suiv.).

Dès lors, on pourra annoncer au visiteur de passage qu'untel est un *engerado*. Si la condamnation morale est d'emblée perceptible, il ne saura pas exactement sur quoi porte le jugement (imputation de sorcellerie, d'inceste) à moins d'y séjourner plus longuement. En revanche, il sera avisé de la mauvaise réputation de l'individu au sein du village. Les *engerados* sont donc avant tout un discours de jugement moral émis par un groupe sur un individu. Un *engerado* ne désigne pas un type d'individu ; c'est une étiquette collée à quelqu'un par les autres membres du village (d'où l'inconsistance des approches en termes folklorique, ontologique ou perspectiviste), une accusation de sorcellerie ou d'inceste. Dans le cas du sac de farine, le vieillard n'est jamais confronté. Il vivait déjà comme un paria. Finalement, il ne pouvait que se féliciter du rebondissement qu'avaient eu ses paroles et du mauvais tour qu'il avait joué à tout le monde. Pour un sac de farine, il était plutôt malin !

9.3 Pouvoir des mots et crise de sorcellerie dans les interactions

Je viens de décrire l'importance de la circulation de la parole dans deux situations fréquemment rencontrées dans ces villages : un épisode d'ensorcellement et un ragot au sujet de la prétendue transformation nocturne d'un individu du village. Dans les deux cas, le canal du commérage est utilisé pour colporter des ragots dont l'objectif est d'aboutir à un consensus (au moins partiel) sur l'identité du coupable, sorcier ou *engerado*. Je propose ici une réflexion plus large sur le « pouvoir des mots » et de celui qui les prononce au sein de la sphère villageoise. Que dit-on, à quel moment, et sous quelle forme ? Qu'est-ce qui, à l'inverse, n'est pas exprimé et reste sous-entendu ? Quelles conséquences peut-il y avoir lorsque le non-dit est exprimé publiquement ou en face à face ? C'est-à-dire quels sont les pré-requis à l'émergence d'une crise de sorcellerie.

La bienséance dans l'Arapiuns : cordialité de façade et non-dits

- Absence de contrariété dans les situations d'interaction en face à face

J'ai suggéré, à la fin du chapitre 6, que les imputations sorcellaires, conçues comme une violence latente, semblent traverser l'ensemble des champs sociaux, et participent à modeler un *ethos* particulier : celui de la conspiration et de la méfiance envers et contre tous, même envers ses proches parents. Cette idée transcende les règles de la bienséance et de la cordialité dans le village. En effet, les habitants conçoivent volontiers que « le sourire amical n'est qu'une façade » et qu'« on ne sait pas ce que les autres ont dans le cœur (« la poitrine » *sic*) » (*quem vê a cara, não vê o coração*). Les individus gardent pour la sphère intime leurs

intentions et ressentiments; ils laissent publiquement transparaître une cordialité bienveillante[261].

Ainsi, rien, au quotidien, dans le comportement des villageois, ne laisse penser, pour le visiteur de passage, que des tensions existent entre eux. Ils lavent leur linge ensemble dans la rivière, jouent au football, échangent des jours de travail, vont chasser ensemble, et même s'incluent occasionnellement dans les circuits de redistribution de nourriture (en cas de conflit entre deux individus, elle ne sera, en revanche, pas consommée – on ne sait jamais il peut s'agir d'un sort – mais toujours suivie d'une prestation équivalente en retour).

Il est, en effet, impensable d'entretenir des interactions de face à face violentes ou agressives, que ce soit physiquement ou verbalement, avec un individu appartenant à une autre unité domestique[262]. Il s'agirait d'un manque de conduite interprété comme une offense grave, méritant réparation. Les seuls individus s'autorisant des comportements non cordiaux (une réprimande agressive en public, tourner la tête pour refuser le bonjour à quelqu'un, etc.) sont rares et presque toujours « excusés » car ils sont « accompagnés par une entité » spirituelle maligne. En somme, il s'agit d'individus momentanément incapables, qui ne sont alors pas maîtres de leurs actes (possédés par un esprit, soûls, fous, etc.). Finalement, la violence est tolérée uniquement dans les moments où l'on perd le contrôle de ses pleines facultés, le cas le plus fréquent étant les états d'ébriété. Sous l'emprise de l'alcool, les ressentiments peuvent être exprimés. Il n'est pas rare qu'éclatent des rixes et des bagarres au couteau lors des fêtes dansantes.

Cette cordialité de façade vise à ne pas faire perdre la face à son interlocuteur (Goffman, 1959, 1967, 1971). Elle se manifeste très souvent par la répugnance à exprimer le refus. Dans les villages de l'Arapiuns, un silence équivaudra souvent à un refus. On préfère se taire plutôt que de dire clairement « non ». Le silence n'est pas reçu comme un acte hostile, mais entendu comme un refus poli[263]. La prohibition des attitudes violentes et la cordialité des interactions de face à face sont des principes que l'on retrouve de manière récurrente dans les ethnographies réalisées dans de petites communautés comme la sphère villageoise (Brison,

[261] Weiner (1984) rapporte un mode d'action similaire chez les Trobriandais de l'île de Kiriwina, en Papouasie Nouvelle Guinée. Les autochtones ne disent pas ce qu'ils pensent vraiment : « Les mots que tu dis à quelqu'un ne sont pas ceux que tu penses » (p. 168). En effet, dire ce que l'on pense, c'est proférer des « paroles dures » (*hard words*), considérées comme des armes destinées à envahir « l'espace personnel » de son interlocuteur. Celui-ci se met en colère et répond à son tour avec des « paroles dures », accusant son agresseur. L'affrontement verbal est suivi de violences, sous la forme d'une bagarre, d'un suicide ou d'ensorcellement.

[262] Ce n'est pas le cas au sein de l'unité domestique.

[263] Cette caractéristique locale est parfois habilement exploitée par les gens extérieurs à la communauté, notamment lors de transactions pour l'achat de terres (chap. 4).

1992; Stewart et Strathern, 2004). La spécificité dans l'Arapiuns réside dans le lien qui est tissé entre les normes du laisser-paraître et la suspicion générale envers ceux qui pourraient vouloir du mal aux autres.

- Perdre la face : une offense méritant réparation

La transgression de la cordialité dans les interactions de face à face peut justifier de lourdes représailles, sous forme d'ensorcellement. Cette idée est exprimée par les anecdotes d'ensorcellement rapportées ci-dessous. Le récit suivant montre comment dire le fond de sa pensée à un individu qui vous a fait du tort peut se retourner contre soi. Une femme d'Arimum avait découvert qu'elle était ensorcelée suite à l'ingestion d'un nance (fruit local *muruci* / *Byrsonima crassifolia*). Celle-ci affirme que son sorcier était le fils de *Dona* Antonella, celui-là même qui avait réchappé de la « crapaude » (interlude). L'homme en question avait touché les parties génitales de son jeune fils. En l'apprenant, elle était allée lui dire en face tout le mal qu'elle pensait de son acte déplacé.

> « Un homme a attouché un de mes fils et j'étais furieuse. Je suis allée le trouver et je lui ai dit un tas de choses. C'est pour ça qu'il m'a ensorcelée ».
>
> « J'ai fait un premier rêve. Un homme barbu aux cheveux longs me disait: "*Vas te faire soigner ou ton heure est proche*". Ensuite j'ai encore rêvé. Il disait : « *Je viens te chercher* ». La troisième fois, il a dit: "*Écoute moi, trouve-toi un bon père ou une bonne mère pour te soigner*". La quatrième fois, j'ai vu entrer cet homme du village et sa femme. Il a dit : « *Salut ! Je viens te dire que ton heure est venue. Tu as dit ce que tu voulais, et bien tu as reçu ce que tu ne voulais pas! Je fais une expérience avec toi pour voir si je suis déjà formé [à la sorcellerie]* ». Puis les visions ont disparu. Cet homme avait essayé de violer mon fils, et j'étais allée l'engueuler […]. Mon mari, sa sœur et *Seu* André du Macaco m'ont emmenée dans le hamac jusqu'à São Miguel. Je suis restée une semaine chez le guérisseur […]. Il m'a dit que la personne qui m'avait ensorcelée viendrait me rendre visite, et que je devais faire attention à ne pas lui tourner le dos ; que je devais le recevoir avec la plus grande délicatesse ».
>
> Femme mariée, 70 ans, habite à Arimum.

Ces deux récits ont été réalisés par la même narratrice, à deux mois d'intervalle. Le premier met l'accent sur le lien de causalité entre les paroles prononcées par la narratrice à l'encontre du pervers et son ensorcellement. Le second insiste à nouveau sur cet aspect, avec la remarque perfide du sorcier (« dis ce que tu veux et reçois ce que tu ne veux pas ») et la recommandation du guérisseur qui rappelle à l'ensorcelée de faire preuve de courtoisie lors de

ses prochaines interactions avec l'agresseur présumé. La victime admet avoir commis une erreur en allant provoquer le sorcier par une parole inappropriée, justifiant l'acte sorcellaire.

D'autres anecdotes justifient l'emploi de la sorcellerie pour un simple refus. C'est le cas, par exemple, du propriétaire d'une échoppe qui refuse de vendre de la boisson à crédit à un client. Il devient alors subitement alcoolique, alors qu'il n'était pas un gros buveur. Ceci est interprété comme un sort jeté par le client qui s'est vu refuser la vente d'alcool (rappelons le motif d'ensorcellement de Violeta par Soldado, cf. interlude). Ou encore, comment une femme a été ensorcelée par une amie (qui était justement l'épouse du sorcier de l'anecdote du *muruci*), parce qu'elle avait refusé de lui prêter une aiguille à coudre.

La sorcellerie apparaît ici comme un moyen détourné (qui évite le face à face) efficace pour se venger lorsque l'on a perdu la face. C'est également une façon de régler de petits problèmes de voisinage sans avoir à aborder directement le sujet avec l'individu en cause, en profitant de la médiation de l'acte sorcellaire et du guérisseur. Rappelons ici l'anecdote du voleur de pastèque (chap. 9) : c'est parce que le propriétaire des fruits ne souhaite pas affronter son voleur (ce qui aurait pu devenir source de conflit et se retourner contre lui, comme dans le cas de l'ensorcellement par le *muruci*), qu'il décide de l'ensorceler. Par la suite, la logique s'inverse puisque le guérisseur suggère au voleur qu'il agit peut-être des suites d'un acte qu'il aurait commis envers autrui : le voleur ensorcelé finit par perdre lui-même la face en venant payer les pastèques à son sorcier et en lui demandant de défaire le sort. L'idée selon laquelle le sorcier est obligé de dénouer le sort après une confrontation avec l'ensorcelé est ce qui permet de résoudre par une interaction en face à face, certains conflits. Ceci suppose de concevoir que l'on n'est jamais ensorcelé pour rien et que l'ensorcelé est aussi toujours coupable de quelque chose.

La manipulation de la parole : ragots et réunions communautaires

Les choses ne pouvant être énoncées dans les interactions de face à face, elles le sont par des moyens détournés. Nous avons vu que la sorcellerie peut en être un. Mais le plus fréquemment utilisé est le commérage. Ce mode de communication indirect est utilisé pour tester et informer l'opinion du groupe pour les enjeux moraux et politiques (souvent conflictuels ou délicats) qu'il n'est pas souhaitable de discuter ouvertement et frontalement dans une interaction de face à face. Nous avons vu précédemment comment la parole circule sous forme de ragots et les spéculations interprétatives qui en découlent. Ces sphères de commérage ont un périmètre finalement assez large (qui recoupe exactement l'ensemble des

réseaux d'interconnaissance des villageois, lesquels s'étendent tout le long de l'Arapiuns, dans le Lago Grande et dans la ville de Santarém).

S'il est proscrit d'exprimer ouvertement un refus, il convient de se demander comment les villageois communiquent avec les agents externes, comme par exemple, les représentants de l'Etat, notamment lorsqu'il s'agit de débattre de la mise en œuvre de politiques publiques les concernant directement. Je pense notamment à l'ensemble des dispositifs légaux visant à régulariser l'occupation foncière des populations rurales, comme la création d'unités territoriales, destinées aux « populations traditionnelles » (le PAE Lago Grande est l'une de ces modalités), à la construction de la ligne électrique qui permettra un jour de faire arriver l'électricité jusqu'à Arimum[264], ou encore à la distribution des crédits de l'INCRA aux habitants du PAE Lago Grande.

De la même façon, il convient de s'interroger sur la façon dont est débattue l'installation, au sein du village, de projets « communautaires » par des organisations non-gouvernementales, comme par exemple, l'éco-tourisme et le groupe d'artisanat mis en place par l'ONG Saúde e Alegria. Cette question se pose également pour la réalisation de projets de recherche comme le mien, initié dans le cadre d'un programme où était mise en pratique la méthode des « scénarios participatifs » (Folhes, 2010; Folhes *et al*, 2012). Voici, pour exemple, l'une des réflexions que nous nous étions faites, suite aux ateliers organisés dans trois villages du PAE Lago Grande, à Vila Brasil (Arapiuns), Araci (Lago Grande) et Retiro (interfluve) :

> Pendant les ateliers, il était éclairant de voir combien les relations de compérage et de parenté influençaient l'occultation de positions contradictoires entre les participants. Exprimer un désaccord en présence d'étrangers (les chercheurs) aurait pu déstabiliser et menacer une relation dont tous dépendaient pour la reproduction matérielle et sociale de la vie communautaire. (Stoll et Folhes, 2013: 152).

Comment, dans un village où les individus n'expriment pas ouvertement leur refus, peut-on débattre la mise en œuvre de tels projets ? Quand des sujets concernant l'ensemble des villageois doivent être exposés et débattus, en général une « réunion communautaire » est organisée par le président de la communauté ou son homologue indigène, le *tuxaua*. Lors de cet évènement, le représentant de l'initiative à débattre est parfois invité à venir s'exprimer. La réunion peut avoir l'air participative, puisque les gens interviennent et posent des questions. Mais ce n'est pas vraiment le cas si on l'observe de plus près. Premièrement, toutes

[264] L'électricité a été installée dans le village de Garimpo en décembre 2011.

les fratries-résidentielles ne sont pas représentées ; il y a un absentéisme chronique (D'Incao et Roy, 1995). Les participants qui prennent la parole sont souvent des membres du groupe du président de la communauté ; le factionnalisme local renforce l'ascendant des puissants (chap. 11). Les présents qui pourraient ne pas être d'accord se taisent. Finalement, le résultat de ces discussions, présenté comme consensuel et participatif, est produit après l'exclusion systématique d'une partie des villageois (Stoll et Folhes, 2013). Des commérages ont eu lieu bien avant le rassemblement et la décision est souvent définie d'avance par le groupe majoritaire. Les villageois mécontents diffuseront à leur tour des ragots médisants au sujet des objectifs « réels » de la réunion, pour tenter de discréditer les décisions entérinées pendant les pseudo-discussions.

Pour illustrer ce propos, je souhaite revenir sur une réunion organisée à Garimpo, par la direction du pôle éducatif auquel était affiliée l'école du village. La SEMED (Secrétariat municipal de l'éducation de la ville de Santarém) avait envoyé trois exemplaires d'un « gros livre » pour chaque école (sans doute un dictionnaire ou une encyclopédie illustrée). Une jeune femme du groupe d'Uxízal m'informa que lors des discussions, les dirigeants du village (de la fratrie-résidentielle Tapajós) avaient prétendu que ces manuels scolaires ne pouvaient pas être laissés à disposition dans l'école, car une partie de leur contenu ne devait pas être enseignée aux enfants (peut-être y avait-il des illustrations sur l'anatomie humaine ?). Les professeurs du village étaient tous membres ou des alliés du groupe résidentiel des dirigeants communautaires. Ils furent chargés de conserver soigneusement les livres chez eux. Mon interlocutrice n'avait pas eu accès aux livres. Elle en conclut qu'ils contenaient de mauvaises prières (*orações*), et que c'était la raison pour laquelle les dirigeants du village (qui étaient des sorciers) les avaient monopolisés.

Ainsi, les réunions communautaires suivent les règles de bienséance et de cordialité. Il ne s'agit pas d'un espace où l'on pourrait débattre démocratiquement en public de rumeurs et d'imputations, afin d'amener un individu à se justifier ou de réorienter les accusations (Brison, 1992). Au contraire, il s'agit d'un lieu d'exercice du pouvoir par la majorité dominante, pour asseoir des décisions définies d'avance, grâce à la désapprobation silencieuse des autres villageois.

Le pouvoir d'élocution du guérisseur

Nous avons vu dans le chapitre 7 que lorsqu'un guérisseur est consulté pour un ensorcellement, son rôle consiste à faire trois types d'énoncés : confirmer qu'il s'agit bien

d'un ensorcellement; enseigner le remède à s'administrer; donner des indices sur l'identité du sorcier. En revanche, il ne dévoile jamais son nom. Lors de cette dernière étape, il peut être amené à conseiller la victime, notamment en lui disant de rester sur sa réserve, de ne pas se confronter avec son sorcier et de le traiter avec déférence.

Lorsque le guérisseur réalise une séance de possession, il devient beaucoup plus loquace. Ces rituels sont l'occasion de révéler publiquement des informations qui, jusqu'ici, se chuchotaient dans l'intimité. Couvert par le principe selon lequel ce n'est pas lui qui parle, mais ses « maîtres » à travers son corps, le guérisseur énonce tout haut ce que personne ne se risquerait à proférer.

> « Autrefois, la plupart des *pajés* faisaient comme ça: ils disaient "*je vais faire une session de travail dans telle maison*". Et en général, ils révélaient les secrets des gens ».
>
> Femme mariée, 34 ans, habite à Garimpo.

C'est lors d'une de ces séances que Soldado accusa Inês, la fille de Vivi, d'être la sorcière de son beau-père (interlude ; chap. 6). Parfois, les « maîtres » révèlent qu'un individu du village possède un livre de Saint Cyprien. Ils peuvent donner des détails sur la vie personnelle des villageois et divulguer un adultère ou une autre entorse au code moral.

Cette caractéristique locutoire n'est pourtant pas sans risque pour le guérisseur. S'il parle trop, il peut finir par s'attirer les foudres de ses patients et se faire ensorceler à son tour, en guise de représailles. Le décès de Soldado est justement attribué à son verbiage. D'après son fils et sa belle-fille, quelqu'un lui avait « volé ses lignes » – larcin dont il décédera – parce qu'il avait la langue trop bien pendue pendant ses sessions de travail (chap. 8). Le guérisseur est donc un individu déterminant dans la circulation de la parole. D'une part, il oriente le diagnostic et ses indices sont présentés comme des preuves tangibles de la culpabilité du sorcier présumé ; d'autre part dans certaines circonstances précises (pendant l'exécution du rituel de possession), il est l'unique villageois à pouvoir dire les choses en face aux individus présents dans la salle à ce moment-là. Les énoncés sont réalisés publiquement et sont chargés de l'autorité conférée par l'ubiquité des entités spirituelles. Ce *pouvoir d'élocution* du guérisseur reste néanmoins relatif et doit rester mesuré.

La crise de sorcellerie : le sorcier présumé est accusé publiquement

- Définition de la crise de sorcellerie

Dans un village, la circulation des ragots au sujet d'un prétendu sorcier, grâce au commérage, et leur cristallisation consensuelle (ou semi-consensuelle) sur un individu en particulier, peuvent déboucher sur ce que j'appellerai une *crise de sorcellerie*. Cet épisode est accompagné de violences verbales lors de confrontations et d'accusations en face à face avec l'accusé. Le point culminant de la crise de sorcellerie provoque le départ de la famille de l'individu incriminé. Cette migration forcée est évoquée comme « courir [des suites] de sorcellerie » (*correr de feitiço*). La crise de sorcellerie intervient après une accumulation d'épisodes sorcellaires qui, regardés comme une chaîne d'évènements, sont considérés comme des séquences ou des rebondissements d'une même intrigue opposant deux groupes antagonistes. Ceux-ci peuvent être des familles nucléaires, des unités domestiques ou des fratries-résidentielles. De fait, les agressions sorcellaires peuvent se succéder pendant plusieurs années avant que les conditions ne soient réunies pour qu'éclate la crise. Le décès spectaculaire d'un individu peut être un facteur déclencheur.

Le cas de la dispute entre Inês et sa belle-sœur (interlude ; chap. 6) se déroule ainsi sur une durée de sept années. Pendant cette période, tout est motif à imputation d'ensorcellement entre les belles-sœurs, y compris la cécité du beau-père de l'accusée. Finalement, le couple finit par quitter définitivement Arimum. Cet exemple n'est pas isolé. Je pense au couple Espelho-Cabocla, qui quitta Muruí (Lago Grande) pour Vila Brasil (Arapiuns), puis pour la pointe du Macaco à Arimum. De la même façon, le couple formé par Violeta et Andrelino a dû s'enfuir d'Arimum au milieu des années 1970, accusé de sorcellerie. Il s'installa à Lago da Praia, où la veuve et les enfants du couple vivent jusqu'à aujourd'hui (interlude ; chap. 10).

La crise de sorcellerie émerge donc suite à une accumulation d'informations, permise par la circulation de ragots lors de divers épisodes sorcellaires. A chaque nouvel ensorcellement, une anamnèse permet de se remémorer l'historique des imputations passées. Lorsque tout converge permettant la cristallisation d'une accusation, un individu (qui peut être un tiers ou partie prenante dans l'histoire) d'un groupe puissant, dont il s'assure l'appui, s'autorise à la verbaliser publiquement, devant le sorcier présumé. Si celui-ci n'a pas de soutien politique ni de territoire propre – et le processus de cristallisation veut que cela soit toujours le cas (cf. 9.2) –, il n'a d'autre issue que de partir. Je ne connais aucun exemple permettant d'affirmer que dans le cas où l'accusé se refuserait à quitter le village, il risquerait

d'être l'objet de représailles violentes, comme certains lynchages de sorciers que l'on observe ailleurs, y compris en Amazonie. Néanmoins, le risque d'une flambée de violence reste présent, en témoignent certaines situations que l'on m'a rapportées, qui ont nécessité l'intervention de la police militaire (chap. 12) et ont parfois entraîné la mort de l'individu pris à parti[265].

- Un stigmate qui vous colle à la peau

Être renvoyé d'un lieu suite à une accusation de sorcellerie est un processus violent qui détermine négativement la trajectoire future de la famille et de ses descendants, sur le long terme. Même lorsqu'ils parviennent à s'installer sur une nouvelle terre, ces individus sont étiquetés comme sorciers. Et chacun sait que les prières se transmettent de parents à enfants. Cet étiquetage perdure au fil des générations. Dans les deux cas que j'ai pu observer à Arimum et Lago da Praia, l'ensemble des relations et interactions entretenues avec les autres familles des lieux étaient discriminées et pensées comme potentiellement liées à de la sorcellerie. Ces individus étaient hautement stigmatisés et en venaient à jouer de leur image de vilains sorciers, d'autant plus qu'ils occupaient des fonctions de soignants et guérisseurs transmises par leurs ascendants.

Je fais appel ici à la notion de *stigmate*, telle que définie initialement par les sociologues de l'Ecole de Chicago dans leur « théorie de l'étiquetage » ou « analyse stigmatique »[266] (Garfinkel, 1956 ; Becker, 1963 ; Goffman, 1963[267]) ; puis revisitée, à partir des années 1980, intégrant l'idée d'un « auto-étiquetage »[268] (Link et Phelan, 2001[269] ; Lacaze, 2008). Ces auteurs ont montré que l'étiquetage repose donc avant tout une relation de pouvoir (Lacaze, 2008). A ce titre, la manière dont le couple Cabocla-Espelho s'est inscrit dans la vie locale d'Arimum est exemplaire. En réalisant une alliance politique stratégique avec Soldado, ils tournèrent à leur avantage une situation qui était a priori très défavorable. Jusqu'à

[265] Le 22 janvier 2012, un jeune homme fut lapidé à Vila Curuai (Lago Grande), par une foule de villageois révoltés. La victime avait poignardé et tué un jeune de la *vila*. L'assassin, lui-même blessé, était hospitalisé, sous surveillance policière, au poste de santé. Les villageois franchirent le cordon de sécurité, extirpèrent l'homme de son brancard et le lynchèrent dans la cours. Cet incident fut relayé sur You tube, à l'URL suivante : https://www.youtube.com/watch?v=OSpqsUGO8Ik&oref=https%3A%2F%2Fwww.youtube.com%2Fwatch%3Fv%3DOSpqsUGO8Ik&has_verified=1.

[266] Le stigmate est une étiquette collée à quelqu'un par un collectif d'individus dépositaire de la définition de la norme. Le port de cette étiquette induit des comportements déviants.

[267] Goffman, E., *Stigma: notes on the management of spoiled identity*, Englewood Cliffs, Pretence-Hall, 1963.

[268] « Les individus stigmatisés ont tendance à s'appliquer à eux-mêmes des conceptions péjoratives et auto-discriminatoires de trouble mental. Elles sont le reflet des représentations sociales des désordres mentaux en vigueur dans la société » (Lacaze, 2008 : 188).

[269] Link, B. G. et Phelan, J. C., « Conceptualizing stigma », *Annual Review of Sociology*, n. 27, 2001, P. 363-385.

aujourd'hui, ces deux fratries-résidentielles ont monopolisé le pouvoir politique et les fonctions de prestige au sein du village (chap. 10 à 12). Cependant, ils ne réussirent jamais à se départir de cette image stigmatisante de sorciers et se trouvèrent régulièrement impliqués dans des épisodes sorcellaires. Le décès d'Apiaká en est un exemple récent, puisqu'il est un rebondissement d'évènements antérieurs (chap. 10).

- Qu'a-t-il manqué pour que le décès d'Apiaká devienne une crise ?

Lors de l'épisode de l'os de cerf, tout semblait indiquer qu'une crise de sorcellerie était imminente. Presque tous les éléments étaient réunis : la longe chaîne d'épisodes sorcellaires, la cristallisation des commérages sur quelques individus, le décès de la victime. Et lorsque je quittai Arimum pour la dernière fois, en août 2012, de nouveaux épisodes avaient fait surface. *Dona* Marília était tombée gravement malade suite à une éruption cutanée purulente. Certains habitants indigènes laissèrent entendre qu'il pouvait s'agir du retour d'un sort qu'elle avait envoyé au mari de la *tuxaua* de Garimpo. Ses proches en revanche affirmaient que l'étau se resserrait et que *son* « sorcier » voulait en finir avec toute la famille. Ils tissaient ainsi un lien causal et direct entre ce nouvel épisode sorcellaire et le décès d'Apiaká. *Dona* Marília fut hospitalisée à Santarém, se rétablit et retourna à Arimum. Mais, en l'espace de deux mois, elle perdit intégralement la vue. Selon l'intéressée, sa vie n'aura été qu'une succession de malheurs[270] ayant pour origine un sorcier qui souhaitait la perte de sa famille. Il est possible de spéculer que la cécité de la vieille dame fut interprétée par Prof. Flora comme le retour du sort de sa propre mère (la pathologie est identique). Je n'étais déjà plus dans le village lorsque ces nouveaux évènements eurent lieu et je n'eus pas accès aux commérages qu'ils engendrèrent.

Sans doute, il manque deux éléments pour que cette chaîne d'épisodes sorcellaires ne se transforme en crise. D'une part, il ne semble pas que l'identité précise du sorcier ait fait l'unanimité chez les proches de la victime. Il y avait au moins trois individus (la *tuxaua*, Prof. Flora et l'ancien président d'Arimum) qui auraient pu en vouloir à *Dona* Marília, mais aucun ne semblait avoir de grief envers le jeune homme (si ce n'est peut-être la *tuxaua* au sujet du groupe électrogène, mais les dégâts avaient été remboursés, semble-t-il, par la mère du jeune homme). Dès lors, aucune accusation frontale ne fut formulée et la mère du défunt se défendit même de penser qu'il pouvait s'agir de Prof. Flora lorsque son mari alla la voir directement au

[270] Cette idée est implicitement élargie aux familles de la Cabocla-zada, donc aux descendants de Cabocla-Espelho et de Soldado. En effet, le taux de décès inexpliqués est anormalement élevé chez les descendants de ces deux familles, permettant une explication par la malédiction.

sujet des ragots en circulation à leur sujet. D'autre part, *Dona* Marília ne possède pas de terrain propre. Elle est un agrégat de sa sœur tandis que son fils aîné, actuel président de la communauté, est dans la même position chez ses cousins de la pointe du Macaco. Même s'ils reçoivent l'appui de leurs parents et alliés de la Cabocla-zada, ils peuvent difficilement engager des hostilités sous forme de crise de sorcellerie et espérer un soutien sans faille. Sans doute en eût-il été autrement si la victime avait été une des nièces du Macaco de *Dona* Marília.

- Crise de sorcellerie, consensus partiel et contre-interprétation : explication sorcellaire *versus* explication cosmologique

On sait que chaque fratrie-résidentielle possède son (ou ses) spécialiste(s) rituel(s), professionnel(s) ou non (chap. 7). Dès lors, ce sont autant d'individus susceptibles de proposer une interprétation de la pathologie. Même s'il est dit que le guérisseur ne peut pas, en théorie, guérir ses proches (sa femme, ses enfants), les autres membres de son groupe résidentiel viennent principalement se soigner auprès de lui. La clientèle des *petits* guérisseurs (c'est-à-dire tous les guérisseurs n'ayant pas une *banca* officiellement établie, ni une grande notoriété) est ainsi principalement constituée par des parents et les habitants d'un *centre*. Ce guérisseur de proximité propose un diagnostic primaire sur la cause de la souffrance. Si elle semble grave (il s'agit d'une sorcellerie de *macumba* ou d'un sort très bien ficelé), il peut conseiller de s'adresser à un praticien plus puissant, à la ville, ou à quelqu'un de réputé dans la zone rurale. Ce dernier confirme le diagnostic initial et entame un processus de guérison. Lorsqu'il s'agit de sorcellerie, les proches de la victime commencent à spéculer sur l'identité du sorcier, en s'appuyant sur des indices donnés par le guérisseur. L'individu incriminé, s'il appartient à un autre groupe résidentiel que celui de la victime, peut à son tour activer le spécialiste rituel de son groupe, afin de proposer une contre-interprétation. Dans les cas de disputes au sein de la famille, le recours à une contre-interprétation est inopérant. Le guérisseur local fait office de conseiller matrimonial (et d'héritage) et donnera raison aux patriarches (ce qui justifie l'exclusion d'une partie de leurs enfants), pour la perpétuation de la fratrie-résidentielle.

L'actionnement d'une contre-interprétation est présent dans toutes les crises de sorcellerie hors de la famille. Ce procédé consiste invariablement non pas à détourner l'accusation sur quelqu'un d'autre, mais à montrer qu'il y a une erreur de diagnostic et qu'il ne s'agit pas de sorcellerie, mais d'une pathologie provoquée par un être enchanté. Il s'agit de

proposer un basculement de registre dans l'interprétation de la pathologie, entre une logique sorcellaire et une logique « cosmologique » (chap. 10). Revenons à l'exemple du cerf encorné (interlude ; chapitre 6) : le décès du père d'Inês est initialement présenté par le guérisseur local comme une affliction due au courroux de la « mère du gibier », sous la forme d'un cerf, pour avoir transgressé un tabou lié à la couvade (aller chasser alors que sa femme est en couche). Plus tard, une contre-interprétation est proposée par une guérisseuse du haut-Arapiuns, selon laquelle le cerf était un sort « envoyé » par un sorcier. Le procédé est le même dans la crise de « la crapaude » ; l'interprétation balance entre une « mère » du ruisseau courroucée et un sort « envoyé » (interlude ; chap. 10).

Il existe ainsi toujours deux interprétations concurrentes. Le consensus annoncé comme permettant la formulation verbale de l'accusation de sorcellerie est souvent partiel. Il parvient à rassembler les membres et alliés de la fratrie-résidentielle de la victime. Mais rien n'indique que les autres familles du village adhèrent complètement à ce diagnostic. Dans certains cas, le désaccord peut même provoquer une scission au sein du village (chap. 10 et 12), ce qui ne participe pas forcément à modifier l'issue de la crise (le départ du sorcier incriminé).

***

Dans ce chapitre, j'ai montré combien la circulation de la parole, sous forme de ragot, participe de l'économie de la sorcellerie dans l'Arapiuns. Les épisodes sorcellaires émergent et se résolvent à travers les énoncés des uns et des autres. Lorsqu'une cristallisation s'opère sur un individu, un consensus partiel peut émerger et favoriser l'éclatement d'une crise de sorcellerie. Celle-ci culmine lorsque les individus incriminés sont accusés publiquement puis forcés de quitter le village. Ce départ est définitif et conditionne leurs relations sociales futures dans le nouveau lieu où ils s'implanteront. En effet, à moins de s'exiler suffisamment loin pour se retrouver hors de portée des réseaux d'interconnaissance (par exemple à Belém[271]), la réputation précède les fugitifs (« *a fama deles vai longe* ») qui se voient accoler l'étiquette de sorciers et en subissent les préjugés et mauvais traitements.

L'étude pragmatique et interactionniste des ragots, dans un contexte d'imputations sorcellaires, permet d'en montrer les logiques sociales sous-jacentes. Elle permet ainsi de décentrer l'objet de l'analyse des raisons et fonctions de la sorcellerie et du ragot aux processus d'émergence de situations de crise pouvant mener à des actes ou des situations

[271] Manaus est habitée par un nombre important de riverains de l'Arapiuns et de la région de Santarém. Une partie des affaires de sorcellerie partent de là. Belém est considérée comme plus distante et permet l'anonymat.

sociales caractérisés par leur violence. En centrant les flux de parole au cœur de l'analyse, cette étude met en évidence le lien existant entre deux champs d'étude souvent traités comme distincts, à savoir la sorcellerie et le ragot. Elle laisse, par ailleurs, transparaître le découpage qu'opère l'organisation politique locale dans la circulation de la parole. En effet, l'ensemble des ragots rapportés ci-dessus sont émis par les villageois qui s'identifient comme Indigènes. Même si certains individus font office de passeurs entre les deux groupes, il est fort à parier que d'autres types de commérages et d'interprétations circulaient à la même époque au sein du réseau des habitants non-indigènes du village (dont faisait partie la victime).

Dans ce chapitre, j'ai tenté de présenter comment circule la parole par le canal du commérage, de façon à former des consensus (dont nous avons vu qu'ils sont souvent partiels) visant à désigner un individu au sein du village. Dans le premier cas, il s'agit de définir qui est un sorcier, souvent suite à un évènement dramatique (décès inopiné) ou une infortune (maladie). Dans le second, il s'agit de désigner un villageois réputé se transformer à la nuit tombée en raison de comportement déviants. Ces deux types d'imputations stigmatisent mais ont des implications différentes : alors que l'*engerado* écope d'une simple condamnation morale de la part de la communauté, les « sorciers » que l'on accuse sont priés de quitter le village.

Partie 4

Le factionnalisme dans l'Arapiuns …

Chapitre 10

… et les conflits sorcellaires

interprétation sorcellaire *versus* interprétation cosmologique

Dans les parties précédentes, j'ai tout d'abord analysé les processus historiques du peuplement régional (partie 1). Puis, j'ai décrit les représentations du territoire, les pratiques d'occupation de celui-ci par les fratries-résidentielles et sa transmission par exclusion systématique d'une partie des descendants (partie 2). J'ai ensuite montré que la sorcellerie intervenait comme un mode d'expression et de résolution des conflits entre parents et voisins (parmi lesquels l'exclusion des germains de la fratrie-résidentielle), tout en préservant la courtoisie de façade dans les interactions de face à face quotidiennes (partie 3).

Dans cette dernière partie, je quitte la sphère résidentielle pour la sphère villageoise. J'y propose une analyse approfondie de *disputes factionnelles*[272] au sein des « communautés ». En prenant comme point de départ le mode de recrutement des membres des groupes rivaux, je définis ici la faction (ou groupe factionnel) comme *un personnage-clé qui noue des alliances politiques avec une ou plusieurs autres fratries-résidentielles suite à un évènement fondateur*. Je montrerai que ces disputes sont exprimées sous divers registres – sorcellaire, communautaire, identitaire – qui feront chacun l'objet d'un chapitre (10, 11 et 12). Ces disputes sont inhérentes à l'occupation spatiale des riverains (mobile) ainsi qu'à l'organisation sociale locale (en fratries-résidentielles), à la multiplication des réseaux d'interconnaissance qui résultent de son mode de reproduction (par exclusion) et des trajectoires migratoires des individus.

[272] La littérature sur le factionnalisme est abondante. Ce phénomène a principalement été analysé à partir de deux approches : la première, « structuraliste », vise à décrire le squelette institutionnel des forces en présences (Siegel et Beals, 1960a,b ; Beals et Siegel, 1966 ; Nicholas, 1965) ; la seconde « en réseaux » insiste sur le processus de recrutement des membres par les chefs de factions : « *simply put, the mobilization of an ego-centered action-set from the political set is the minimal description of factionalism* » (Silverman, 1980 : 6-7).

Ce premier chapitre sera spécifiquement dédié aux disputes factionnelles exprimées dans le registre *sorcellaire*. L'analyse s'appuie sur deux des histoires présentées dans l'interlude, auxquelles je renvoie le lecteur : l'épisode de « la crapaude » et le « décès d'Andrelino ». Cette dernière est un exemple de la façon dont les crises de sorcelleries peuvent se déployer dans le temps et dans l'espace, en gardant comme ancrage de référence une chaîne d'évènements passés : d'Arimum, la scène se déplacera vers le village voisin en aval, Lago da Praia.

L'hypothèse proposée est que la première crise de sorcellerie (de « la crapaude ») est un événement fondateur, qui a participé, dans les années 1970, à l'émergence d'une alliance politique pérenne. Celle-ci est jusqu'à aujourd'hui référée par les autres familles comme « la Cabocla-zada ». En s'imposant avec succès face aux autres familles des lieux, qu'elle accusait d'avoir ensorcelé l'un des leurs, la Cabocla-zada infléchit une ligne de césure factionnelle à Arimum, entre les familles soutenant les proches du défunt et celle défendant l'accusé.

10.1 La « Cabocla-zada » : de l'alliance familiale au groupe factionnel

La crise de « la crapaude » eut lieu lors des premières années qui suivirent la formation de la « communauté ». Cet évènement réorganisa les forces politiques locales en faveur des familles issues de la Cabocla-zada, qui deviendrait le groupe dominant (chap. 11). Dans le chapitre 4, j'ai défini la « -zada » comme une façon de désigner les membres d'une fratrie-résidentielle et leurs agrégats, c'est-à dire un bloc d'unités domestiques solidaires vis-à-vis de l'extérieur et qui résident sur un même territoire. Or, la « Cabocla-zada » ne fait pas exactement référence à une mais à deux fratries-résidentielles, et le terme est formé à partir du nom d'une femme – *Dona* Cabocla – qui vivait en agrégat sur les terres du groupe du Macaco. Qu'en est-il, alors, exactement ? A quoi les habitants d'Arimum font-ils référence lorsqu'ils utilisent cette appellation ?

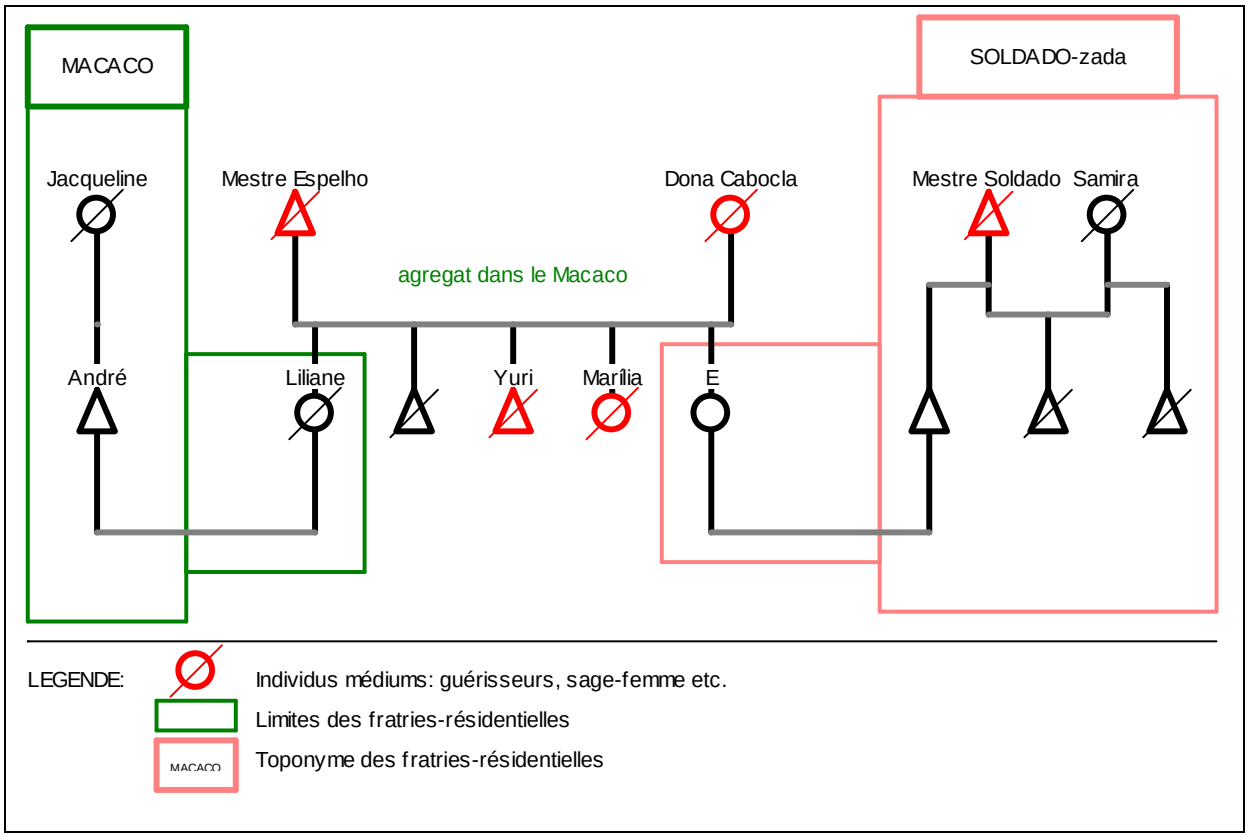
Une alliance matrimoniale tripartite

Après le mariage de leur fille aînée avec le fils de Jacqueline, Espelho et Cabocla s'installèrent dans le Macaco et encouragèrent leurs enfants célibataires à s'unir auprès de familles d'Arimum qui possédaient des terres. C'est ainsi que leur fille cadette épousa le fils aîné de Soldado. La « Cabocla-zada » fait référence à une alliance politique entre les deux fratries-résidentielles ayant accueilli les filles de Cabocla et Espelho (c'est-à-dire celle de

Soldado et celle de Jacqueline dans le Macaco). Il s'agit donc d'une alliance politique entre deux fratries résidentielles par l'intermédiaire d'une femme sans terre : *Dona* Cabocla.

Sans doute, la fonction thérapeutique exercée par le couple Espelho-Cabocla (respectivement ancien-guérisseur et sage-femme, cf. chap. 4) comme par le beau-père de leur fille (Soldado) favorisa la synergie entre ces individus. Tous souffraient d'une certaine stigmatisation liée à leur activité. Le bruit courait selon lequel Espelho et Cabocla étaient arrivés dans le Macaco après avoir fui le Lago Grande, parce qu'on les avait accusés de sorcellerie. Ils avaient déjà été désignés coupables lors d'une crise de sorcellerie et en portaient encore le stigmate. Après une halte de quelques années chez une sœur d'Espelho dans un *centre* de Vila Brasil, ils s'étaient installés sur la pointe du Macaco, chez leur gendre. Cette deuxième étape migratoire est également associée, selon certains villageois, à la pratique sorcellaire de *Dona* Cabocla : elle aurait été aperçue alors qu'elle tentait d'enterrer une tête d'équidé devant l'église de Vila Brasil, ce qui aurait accéléré leur départ (chap. 4). Ces récits suggèrent que le couple était très mal renommé dans ce nouveau village d'Arimum, leur réputation de sorciers les ayant précédés.

Figure 65: La « Cabocla-zada »



Une des conséquences fut sans doute l'arrêt ou du moins la diminution des activités de guérisseur de Mestre Espelho, après son départ du Lago Grande, comme le rappelle sa fille, Marília, actuellement sage-femme à Arimum (71 ans) :

> « Les habitants d'Arimum ne se souviennent pas de votre père ?
> – Non.
> – Pourquoi ?
> – Je ne sais pas... Parce qu'ici, dans cette région, il n'a pas beaucoup soigné. Il soignait là-bas, dans le Lago Grande, car nous étions de là-bas. C'est là-bas qu'il était guérisseur ; il s'asseyait sur son tabouret. Mais ici [dans l'Arapiuns], non. [...]
> – Et là-bas, dans le Lago Grande, il y avait beaucoup de gens qui allaient le voir ?
> – Ouh-là ! Oui, il y en avait beaucoup. Il fallait voir, la maison était remplie! Il y avait même des gens qui venaient de l'Arapiuns. Certains jours, il y avait jusqu'à six personnes qui arrivaient pour se faire soigner. Ils restaient pendant un mois entier. Et lui, il s'occupait d'eux, il les soignait, il faisait les remèdes. […] Mais ce n'était que de nuit qu'il faisait ses sessions de possession (*que ele abancava*), et la journée, il pêchait, il chassait, tu vois. Il n'arrêtait jamais de travailler : la nuit avec les esprits, le jour avec nous ».

Cet état de fait permettait à Soldado de rester l'unique guérisseur professionnel d'Arimum. D'ailleurs, les villageois actuels, même s'ils savent que Mestre Espelho était guérisseur, ne le mentionnent jamais comme un officiant local. Son épouse, en revanche, *Dona* Cabocla, poursuivit ses activités de sage-femme à Arimum[273], au point de devenir *la* sage-femme attitrée de la communauté, et ce malgré la présence d'autres sages-femmes « professionnelles », comme *Dona* Muxi (Sucuri-zada, sur la pointe de la *boca*), *Dona* Célia (Taglia-zada, dans le Sarará), *Dona* Dora (Otávio-zada, dans le Macaquinho), plus rarement mentionnées.

Autre point commun, tous les intégrants de la Cabocla-zada étaient originaires du Lago Grande et avaient l'autorité des « grands blonds » de la *várzea*. Soldado était né à Carariacá (Lago Grande/Arapixuna), Espelho avait été élevé à Muruí (un *centre* de Vila Brasil, considéré comme étant dans le Lago Grande) et Cabocla était de Vila Socorro (Lago Grande).

En s'alliant politiquement avec Cabocla et Espelho, Soldado s'assurait des associés fidèles, liés par une solidarité corporatiste et avec qui il n'était pas en compétition spirituelle. Ceci était renforcé par le statut d'agrégat que le couple entretenait auprès de la fratrie-résidentielle du Macaco. Ils n'avaient pas de repli possible et restaient donc politiquement

[273] J'ignore si c'était le cas à Vila Brasil.

insignifiants, dépendant du bon vouloir de leur gendre[274] et des relations de bon voisinage. La Cabocla-zada n'était donc pas une fratrie-résidentielle mais une *faction* qui regroupe les fratries-résidentielles de Soldado et Macaco et organisée autour d'un personnage-clé – *Dona* Cabocla – d'où l'appellation « Cabocla-zada ».

- La figure dominante de Soldado dans les affaires du village

Le guérisseur Mestre Soldado s'était affirmé comme un personnage important dès son arrivée à Arimum. Avant même que ne soit formée la communauté, il s'était investi dans l'organisation du peuplement autour du lac, en allant négocier auprès des familles préexistantes l'installation de nouveaux arrivants. Son charisme naturel auquel s'ajoutait son activité de guérisseur lui donnait un ascendant pour s'occuper des affaires locales. Nous avons en effet vu que l'un des attributs du guérisseur est le maniement de la parole (chap. 9). Sa qualité professionnelle est proportionnelle à son habileté en la matière. C'est ainsi qu'une partie des familles s'installèrent autour du lac par son entremise (chap. 4). C'était le cas de Raymundo, un ancien militaire à la retraite, auquel les riverains se réfèrent comme à un « policier ». Soldado s'assurait ainsi la collaboration et l'appui de ces nouvelles familles. Dès que l'union entre le fils de Soldado et la fille de Mestre Espelho et Cabocla fut conclue, en 1974, le jeune couple s'installa sur le versant de la pointe d'Arimum, à côté de la maison de Soldado. Cette date correspond à la construction, à la même période, d'une salle communale qui servirait dans un premier temps de chapelle, et de la création de la « communauté » d'Arimum (chap. 3). Raymundo fut désigné président. Dès lors un village fut bâti sur ce morceau de « terre libre », qui n'était jusque-là qu'une forêt dense.

- La crise de « la crapaude » et la naissance de la « Cabocla-zada »

Lorsqu'éclata l'affaire de « la crapaude », deux fils de Soldado et un fils de Mestre Espelho décédèrent. Cet évènement est fondateur d'une alliance de principe menant à la formation de la « Cabocla-zada ». Les guérisseurs unirent en effet leur force spirituelle et réalisèrent ensemble un rituel de *pajelança* afin de découvrir l'origine des décès. Ils s'associèrent politiquement pour annoncer publiquement un diagnostic qui suspectait l'ensorcellement des jeunes hommes par un villageois fils de guérisseur. Le motif avancé était l'infidélité de sa femme avec l'un des défunts (interlude). Les parents des victimes firent bloc

[274] Sans doute, le statut d'héritier unique du jeune homme (son frère avait reçu les terrains d'Uxícara : cf. chap. 4) facilitait ce type de rapprochement. En effet, il n'y avait pas de tension liée à la répartition du terrain et il entretenait de bonnes relations avec Soldado.

et accusèrent publiquement Andrelino et Violeta. Ceci déboucha sur une crise de sorcellerie, et provoqua le départ définitif de ce couple. En effet, un faisceau d'indices faisait du couple les coupables idéaux. Violeta était sage-femme et son mari fils de guérisseur ; la jeune femme avait entretenu une liaison extra conjugale avec l'un des défunts et elle avait contrarié Soldado en lui refusant la vente d'alcool à crédit.

Son beau-père, Mestre Anacleto, soigna l'une des victimes et diagnostiqua une pathologie de *bicho* envoyée par la « mère » du ruisseau. A l'inverse, les proches des victimes favorisaient l'hypothèse d'un sort. Une division s'opéra au sein du village entre les partisans de l'interprétation sorcellaire, avec, à sa tête, la Cabocla-zada (Soldado-zada, Macaco), et ceux de l'interprétation cosmologique, principalement les groupes résidentiels où étaient mariés les fils du guérisseur (Sepetú, Garimpo).

Un désaccord sur le diagnostic : sorcellerie versus enchantement

Face à la formation d'un front uni par la Cabocla-zada, les partisans du diagnostic cosmologique ne s'associèrent pas de façon à répondre à l'unisson sous la forme d'une coalition organisée. Les autres familles, même si leur rôle dans la circulation des ragots n'était pas à mettre en cause (chap. 9), ne prirent pas officiellement position. L'évènement permit à la Cabocla-zada d'émerger comme un groupe politique puissant, sans opposant de taille à rivaliser.

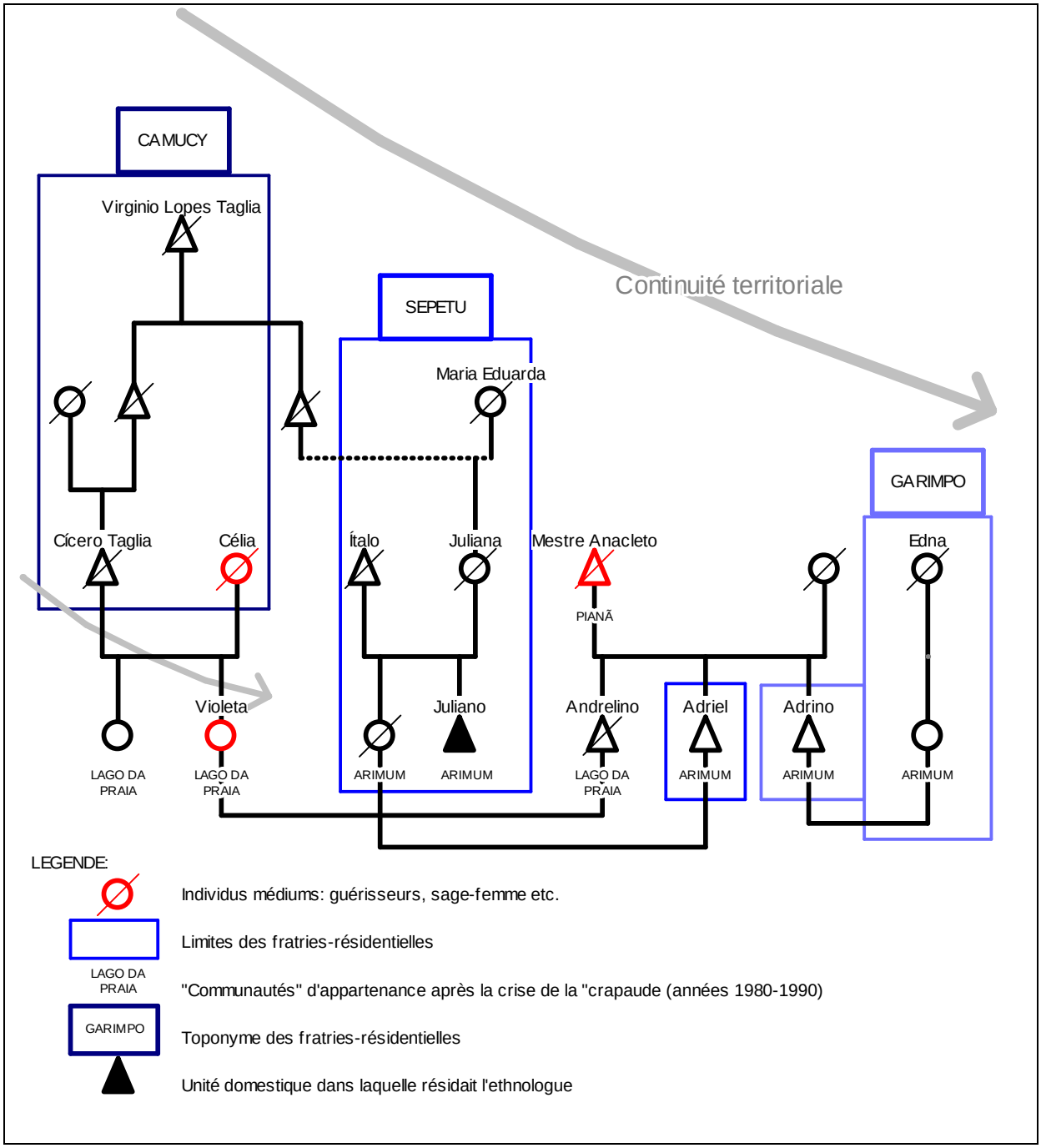
- Les partisans de l'interprétation cosmologique (« mère du ruisseau »)

Le guérisseur Mestre Anacleto était originaire du haut-Arapiuns, du lieu-dit Pianã. Il connaissait la famille Tapajós de l'époque où elle demeurait à Atrocal (haut-Arapiuns), avant son installation à Garimpo. L'homme avait soigné les frères d'Edna (chap. 4 et 6) ; il était connu pour ses prouesses de guérisseurs et ses attributs de sorcier. Trois de ses fils – Andrelino, Adriel et Adrino – s'étaient mariés dans trois fratries-résidentielles d'Arimum : Taglia-zada, groupe du Sepetú, groupe de Garimpo. Ceux-ci fréquentaient déjà la région avant de se marier, notamment pour être cousins avec une fratrie-résidentielle (la Soriano-zada) installée à Lago da Praia, le village voisin.

Les fratries-résidentielles alliées de Mestre Anacleto valorisaient ses pouvoirs de guérison. Lorsqu'il diagnostiqua une affliction cosmologique par un être enchanté, au sujet du décès des jeunes gens du village, les membres des fratries-résidentielles où demeuraient ses fils se rangèrent à ce diagnostic (**Figure 66**). Personne n'avait intérêt à ce qu'une présomption

de sorcellerie entache la réputation de l'un d'entre eux, ce qui se répercuterait sur l'ensemble du groupe.

Figure 66: Fratries-résidentielles soutenant le diagnostic cosmologique



Lorsque malgré tout la crise éclata, les parents de Violeta (de la Taglia-zada) se désolidarisèrent. Cette fratrie-résidentielle avait fait de l'élevage bovin son activité principale (chap. 4). Cela justifiait que la terre soit principalement transmise aux hommes. En effet, toutes les filles (sauf une à l'époque célibataire) résidaient sur la terre de leur conjoint. Dès lors on peut penser que Violeta n'était pas une héritière considérée comme légitime. Le

couple battit en retraite non pas sur le territoire du Camuci ou du Sarará, mais sur un terrain acheté à un membre de la Soriano-zada, fratrie-résidentielle parente avec Andrelino, le mari de Violeta. Le couple pourrait aussi compter sur l'appui d'une sœur de Violeta, mariée dans une autre fratrie-résidentielle (la Balboa-zada) et installée à Lago da Praia (**Figure 68**).

Les fratries-résidentielles des deux frères d'Andrelino, même si elles appuyaient le diagnostic cosmologique, n'étaient pas directement concernées par ce qu'il adviendrait des accusés, puisqu'ils ne faisaient pas partie de leur groupe et n'en n'étaient pas non plus des agrégats. Le ruisseau où avait été rencontrée la « crapaude » était situé sur le territoire de Garimpo et du Sepetú. Ces deux terrains appartenaient autrefois au même « propriétaire » (*Seu* Ítalo), qui en avait cédé une portion à un groupe de nouveaux arrivants (chap. 4). Celui du Sepetú faisait lui-même initialement partie du territoire de la Taglia-zada. Maria Eduarda, mère de deux enfants d'un Taglia qui n'en assuma jamais la paternité, en occupait le terrain du Sepetú. Il existe donc une continuité territoriale entre ces trois territoires (**Figure 66**).

En s'installant à Lago da Praia, le couple prolongeait le territoire familial au-delà du Camuci, exception faite de l'enclave que constituait le terrain autrefois occupé par le colonel Mário Imbiriba. Plus loin encore, une fratrie-résidentielle s'étendait jusqu'à la pointe du Toronó. Celle-ci avait été fondée par Rosiene Balboa (qui se disputait le terrain avec le colonel Imbiriba, cf. chap. 4), elle-même issue de la Taglia-zada (**Figure 69**).

- <u>Positionnement des autres familles d'Arimum et évènements connexes</u>

Les autres fratries-résidentielles du village participèrent sans aucun doute à la circulation des ragots et des imputations, néanmoins, aucun des récits disponibles ne semble indiquer qu'elles aient pris parti dans cette affaire. A part les cinq groupes précités[275], il en restait six :

- deux familles agrégats de Soldado (Vivi ex-belle-sœur et amante de Soldado ; frère de Soldado) qui ont dû faire bloc avec ce dernier ;
- l'Antonella-zada (mère d'Arnaldo, également tombé malade, mais sauvé par le guérisseur), dont il est probable qu'elle s'aligna avec Soldado[276] ;

[275] Deux groupes alignés sur le diagnostic d'ensorcellement (Soldado-zada et Jacqueline-zada) et trois groupes alignés sur le diagnostic cosmologique (Taglia-zada, groupes du Sepetú et de Garimpo).
[276] Son fils était tombé malade, elle était donc victime. Par ailleurs, on sait que dans les années 1980, lorsque son mari devint subitement aveugle, elle fit appel aux services de Soldado et se retourna contre sa belle-fille Inês

- le groupe d'Elisabete, dans le Mangal, dont on ignore s'il prit position ;
- le groupe du Macaquinho, dont on ignore s'il prit position ;
- la Sucuri-zada de la pointe de la *boca*, dont on ignore s'il prit position ;
- la famille de Raymundo, président de la communauté, avait une position médiane.

Finalement, il n'y eut pas d'émergence de deux blocs bien définis. La Cabocla-zada drainait dans son sillage les familles d'agrégats et de dépendants. Les autres familles restaient indéterminées, ou du moins n'étaient alignées derrière personne. Toutes les parties prenantes de l'affaire étaient versées dans les affaires spirituelles et étaient susceptibles d'être des sorciers (cf. individus médiums dans les figures **Figure** 65 et **Figure** 66).

En revanche, l'indécision de Raymundo et la façon dont elle fut perçue par les habitants marque un tournant dans les relations de pouvoir politique au sein du village. En effet, ce militaire à la retraite était le premier président de la communauté. Originaire de Santarém, il s'était lancé dans la production de farine « en société » et dans le caoutchouc. Il était respecté pour sa fonction de « policier », son origine urbaine et son profil de « grand blanc ». Il avait été à l'école, savait lire et écrire, et se rendait régulièrement en ville. Ces qualités contribuèrent sans doute à ce qu'il soit choisi comme représentant du village (chap. 3). Par ailleurs, c'est « par l'intermédiaire de Soldado » qu'il s'était installé à Arimum (après négociation du terrain auprès de Jacqueline, cf. chap. 4). Il lui était donc en partie redevable de sa présence, ce qui faisait de sa promotion un véritable atout pour le guérisseur. Raymundo était un président de communauté idéal : originaire de l'extérieur du village, il avait un réel talent pour les procédures administratives et pour le dialogue avec les institutions publiques ; à Arimum, il possédait son propre terrain et n'était pas marié à une autochtone. Dès lors, il ne devait d'allégeance à personne. En revanche, il était redevable aux groupes locaux de l'avoir accueilli. Ce qui faisait la force de Raymundo – l'absence d'obligation de prendre parti dans les querelles entre les groupes locaux – était également sa faiblesse : en n'étant pas totalement intégré (*entrosado*) dans le paysage local (ce qu'aurait permis son union avec une autochtone), il devenait un personnage fantoche, sans influence ni force de persuasion.

Pendant la crise de « la crapaude », Raymundo essaya de calmer la situation en tentant une médiation *neutre* entre la Cabocla-zada, d'une part, et les proches du couple incriminé,

---

(interlude; chap. 6). Le fils ensorcelé qui s'en sortit est ensuite impliqué dans une affaire d'ensorcellement contre un membre du groupe du Sepetú (chap. 9).

d'autre part. Cet épisode se solda par un double échec : la Cabocla-zada prit l'avantage et annihila momentanément la fonction de président de Raymundo, en se faisant justice *au nom de la loi* (alors même que Raymundo est considéré comme un policier). Ainsi, les accusés furent sommés de payer les frais occasionnés par les funérailles des jeunes gens « ou alors [les parents des victimes] iraient voir la police » à Santarém (interlude). Ceci montre bien que le pouvoir d'influence est dans les mains de ceux qui prennent position. Par ailleurs, Raymundo devint une victime collatérale de la crise de sorcellerie : il tomba malade et Soldado accusa Violeta de l'avoir ensorcelé. Cet épisode supplémentaire fut ce qui provoqua le départ définitif du couple.

De cette maladie, Raymundo mourut, après une année d'agonie, dont une partie passée à Santarém. Sa femme et ses enfants l'accompagnèrent dans ce processus fatidique. La neutralité de Raymundo l'avait destitué de son autorité de président et fini par l'éloigner physiquement du village. Aujourd'hui encore, ses enfants – qui retournèrent vivre à Arimum avec leur mère après le décès du père – se souviennent avec colère que, pendant leur absence, les membres de la Cabocla-zada avaient « mangé tous les porcs de leurs parents »[277]. De cette période, la veuve de Raymundo (et plus tard ses enfants) garda un sentiment de rancœur vis-à-vis de Soldado et de *Dona* Cabocla. Il est probable que le décès leur fut imputé : ils auraient pu vouloir se venger du manque de soutien de Raymundo lors de l'épisode de « la crapaude ». Lors de la fondation du village, la famille de Raymundo était politiquement alliée à celle de Soldado. Après son décès, un climat de méfiance réciproque s'installa entre les deux groupes. Les infortunes de la veuve étaient imputées à la Cabocla-zada (et le contraire est sans doute vrai). Finalement, en 2009, la veuve de Raymundo devint subitement aveugle, puis décéda des suites d'une dermatose. La fille de *Dona* Cabocla fut suspectée. Cette situation d'imputations réciproques perdure encore aujourd'hui, comme en témoigne l'épisode plus récent du décès d'Apiaká, fils de Marília, dont l'une des sorcières soupçonnées serait Prof. Flora, la fille de Raymundo (chap. 9).

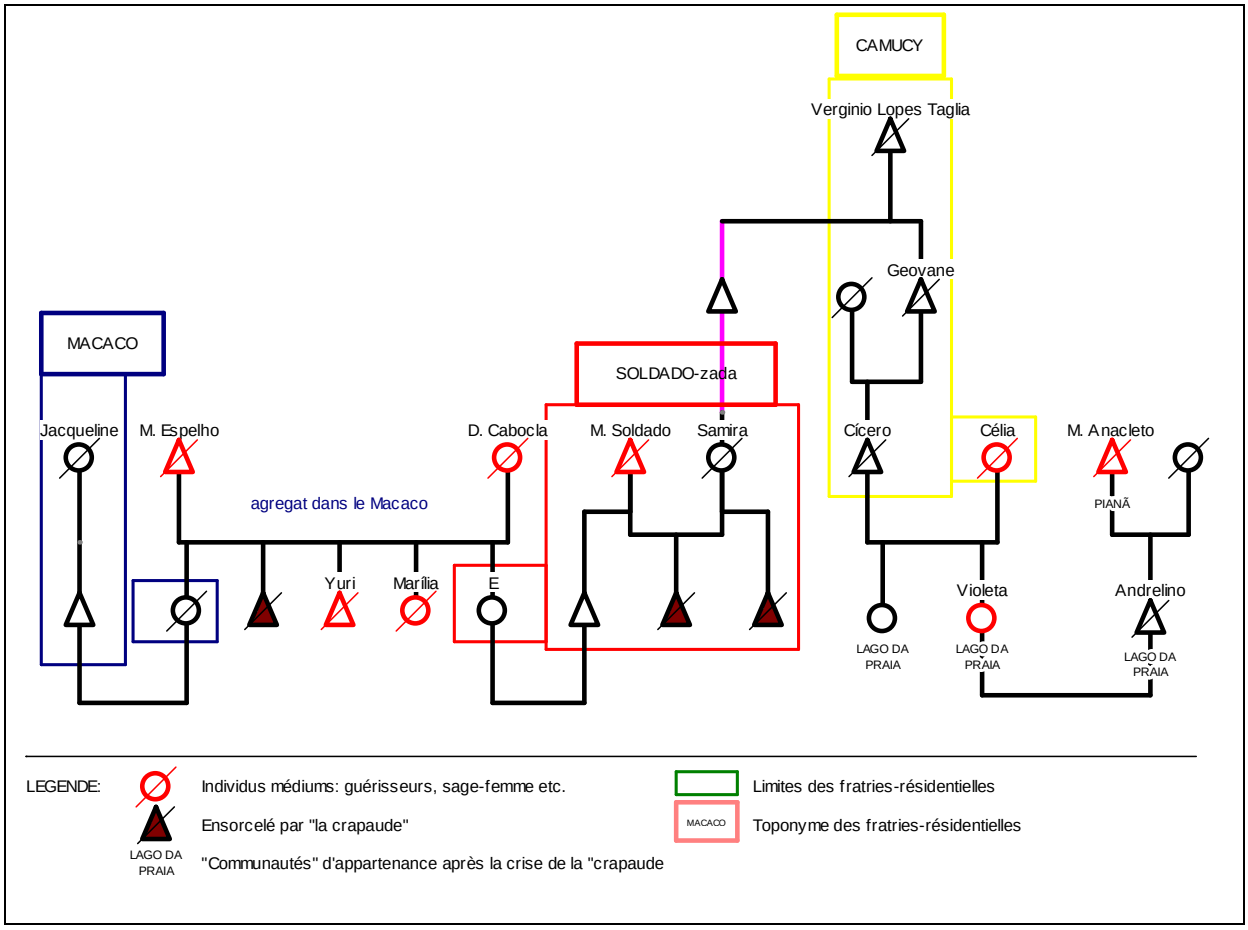
Une histoire de famille ?

Dans un récit sur la crise de « la crapaude » (interlude), la narratrice, issue de la fratrie-résidentielle du Sepetú, conclut en disant : « Maintenant, personne n'est sûr de rien, parce que c'était tout dans la famille. Andrelino habitait à Arimum. Après avoir été suspectés, ils sont

[277] D'après une autre version des faits, les animaux s'étaient enfuis de leur enclos et avaient saccagé les plantations de manioc voisines. La consommation des animaux suite à un préjudice qu'ils ont causé est monnaie courante.

partis. Ils s'y entendaient tous [en sorcellerie], ils étaient tous de la même bande (*só duma panela*). Ils se sont réunis pour découvrir [qui était le sorcier], mais ils n'ont rien dit parce qu'il était de la famille ». La narratrice, originaire du groupe du Sepetú, suggère que derrière cette affaire réside une dispute intrafamiliale, et le sorcier serait un membre interne au groupe des défunts (donc quelqu'un d'autre que Violeta et Andrelino). Elle rappelle de manière explicite que la Cabocla-zada est formée principalement par deux familles de « sorciers », et que n'importe lequel d'entre eux aurait pu être à l'origine du sort (**Figure 65**).

Figure 67: Lien de parenté entre la Cabocla-zada et Violeta



D'ailleurs, Violeta elle-même avait des liens de parenté avec Samira, l'épouse de Soldado. En effet, celle-ci était l'arrière-petite-cousine de Violeta. Ayant grandi à Vila Gorete, avec ses parents, elle n'avait aucun droit sur le territoire du Camuci, d'où elle s'était fait chasser avec son mari. Les défunts étaient donc « ses neveux » (**Figure 67**). Par ailleurs, la famille Taglia connaissait celle de *Dona* Cabocla du Lago Grande. En plus d'être parents, ils étaient membres de cercles d'interconnaissance et connaissaient tous les ragots sur les uns ou les autres. Violeta et Cabocla étaient originaires du Lago Grande. *Dona* Cabocla était née à Vila Socorro. Sa mère faisait partie des villageois qui avaient vendu leur terrain à Cândinho,

l'entrepreneur de Santarém (et le frère de Raymundo), qui construisit les premières usines de briques et tuiles de Vila Socorro. *Dona* Célia, la mère de Violeta, était également née à Vila Socorro. A un degré plus ou moins éloigné, tous étaient parents, originaires du Lago Grande, et versés dans la *pajelança*. Ces liens de parenté ne transparaissaient pas dans les relations quotidiennes qu'entretenaient ces individus. Je fus en effet surprise de l'apprendre vers la fin de mon séjour sur le terrain, lors d'un entretien avec *Dona* Violeta, à Santa Luzia. La narratrice insista même à plusieurs reprises sur ce point, qui lui semblait important dans sa version de l'histoire.

Après la crise et le départ du couple, la version officielle de l'histoire resta celle de la « mère » du ruisseau courroucée, et non celle du sort jeté. Sans doute préféra-t-on ne pas ajouter un maillon supplémentaire à une chaîne d'évènements sorcellaires dans laquelle étaient déjà impliquées ces familles de guérisseurs. Voyons désormais comment l'arrivée d'un couple sorcier peut provoquer des disputes factionnelles au sein du village d'accueil.

10.2 Disputes factionnelles, sorcellerie et réseaux d'interconnaissance

Les accusés quittèrent le village et s'installèrent à Lago da Praia. Leur présence fut, dans un premier temps, marquée du stigmate. Puis, jouant de forces politiques locales et s'alliant avec les anciens dirigeants communautaires alors minoritaires, le groupe résidentiel « sorcier » émergea, dans les années 2000, comme une force politique majeure réunie autour de la personne de Violeta (une sage-femme certes décriée mais charismatique), dans la nouvelle localité. Le factionnalisme avait été transposé d'Arimum à Lago da Praia avec la migration du couple sorcier.

A Lago da Praia, la scission du village entre deux groupes factionnels provoqua, en 2004, une division de la « communauté ». Dès lors, les accusations sorcellaires, qui avaient jusqu'ici été réservées à la sphère intime, dans le cadre de conflits interpersonnels ou de voisinage, montèrent en intensité et s'alignèrent sur les disputes factionnelles. Chaque décès était désormais imputé aux « autres », ceux de l'autre camp. Je montrerai qu'en passant d'une sorcellerie interindividuelle à une sorcellerie intra-communautaire (ou factionnelle), la sorcellerie changea de nature. D'un mécanisme de résolution des conflits, elle devint un métadiscours pour exprimer des divisions politiques. Elle fut vidée de son efficacité pour ne permettre qu'une interprétation, dans le registre sorcellaire, d'évènements politiques locaux.

Actionnement des réseaux et réinsertion du groupe domestique sorcier

En quittant Arimum pour Lago da Praia, Andrelino et Violeta restaient à proximité du Camuci et des pâturages de savane exploités par les parents de celle-ci (la Taglia-zada). Ils pouvaient ainsi continuer à entretenir leur réseau de parentèle localisé dans le Lago Grande (entre Itacomini et Vila Socorro) et dans l'Arapiuns (entre Arimum et Lago da Praia). Le couple restait donc à proximité de ses détracteurs d'Arimum (**Figure 68**).

Figure 68: Migration du couple Andrelino-Violeta

L'achat de ce terrain à Lago da Praia était une aubaine car cela permettait à Violeta de se rapprocher d'une sœur, épouse d'un fils de Rosiene Balboa, la primo-habitante des lieux. Ce fils était *marreteiro* ; il avait été à l'initiative de la fondation de la « communauté » Lago da Praia, peu de temps avant l'arrivée du couple. Il était le « propriétaire » d'une statuette de São Francisco et en avait fait don à la chapelle créée pour l'occasion. Le toponyme Lago da Praia (lac de la plage) était ancien (les registres datent de 1904) et fut conservé pour nommer le village, tandis que l'école (aujourd'hui indigène) fut baptisée « São Francisco », en référence au saint choisi pour patron. Le beau-frère de Violeta fut le premier président de la communauté. Il s'entoura de quelques voisins et amis, désireux de « développer » Lago da Praia, pour monter une équipe de catéchèse. Violeta et Andrelino s'allièrent donc à ce groupe

de dirigeants communautaires récemment créé, sans pour autant accéder à des fonctions honorifiques ou décisionnelles.

Ici, la dynamique semble assez proche de celle observée dans le cas de la Cabocla-zada : chassés suite à une crise de sorcellerie, le couple Espelho-Cabocla alla s'installer près d'un germain (la sœur d'Espelho à Uxícara), puis mit en place des stratégies familiales (alliances) jusqu'à trouver une terre, d'une part, et s'allier politiquement à un groupe résidentiel puissant, d'autre part. De la même façon, le couple Violeta-Andrelino s'installa auprès d'un germain (sœur de Violeta). Il acheta le terrain. Puis il s'allia politiquement avec le groupe dominant dans le village, à savoir, le beau-frère président, et les catéchistes de l'église catholique. Il s'agit d'une logique en réseau. Dans un premier temps, c'est le *réseau de parentèle* (souvent un germain) qui est mobilisé. Puis d'autres réseaux sont activés à partir du nouveau lieu de résidence : *réseau d'alliance* (suite au mariage des enfants) et *réseau communautaire* (reposant sur des affinités personnelles avec d'autres membres du village).

Dès leur arrivée à Lago da Praia, Andrelino et Violeta furent confrontés à l'accueil hostile de leurs voisins directs, une famille convertie au protestantisme dont le jeune patriarche était le neveu d'Humberto, le propriétaire initial du terrain (**Figure 70**). Ses grands-parents maternels étaient originaires de la Bacabal-zada, cette fratrie-résidentielle du haut-Arapiuns, dont faisait partie le père d'Andrelino, le guérisseur Mestre Anacleto. Pour une raison que l'on ne m'a pas expliquée, et que je suppose être une exclusion (dans le cadre de la perpétuation du groupe), plusieurs des oncles et tantes maternels du voisin évangélique s'étaient installés à Lago da Praia, et avaient reconstitué une fratrie-résidentielle (la Soriano-zada). Ses parents, en revanche, n'en faisaient pas partie : ils avaient vécu un temps à São Pedro (haut-Arapiuns), où il était né, à proximité de la Bacabal-zada, puis ils avaient passé quelques années à Lago da Praia auprès de leurs germains, avant de s'installer dans un village en périphérie de la ville de Santarém, sur l'axe routier *eixo forte* (route qui relie Santarém à Alter do Chão). Cette famille de protestants, arrivée tardivement, s'installa comme agrégat sur le terrain d'Humberto, l'un des oncles maternels, avant de repartir. Seul un fils resta sur place, avec son oncle, et se maria à une autochtone, descendante de la fratrie-résidentielle Tapajós-Balboa (dont les héritiers occupent jusqu'à aujourd'hui la pointe du Toronó). Lors du passage de l'INCRA, dans les années 1980, le voisin évangélique déclara un terrain localisé à une heure de marche du village, dans un *centre* du territoire de la fratrie-résidentielle de l'oncle, où il y avait encore des terres libres, au lieu-dit Água-fria (au sud de la route Translago).

Peuplement de Lago da Praia et organisation des dynamiques factionnelles

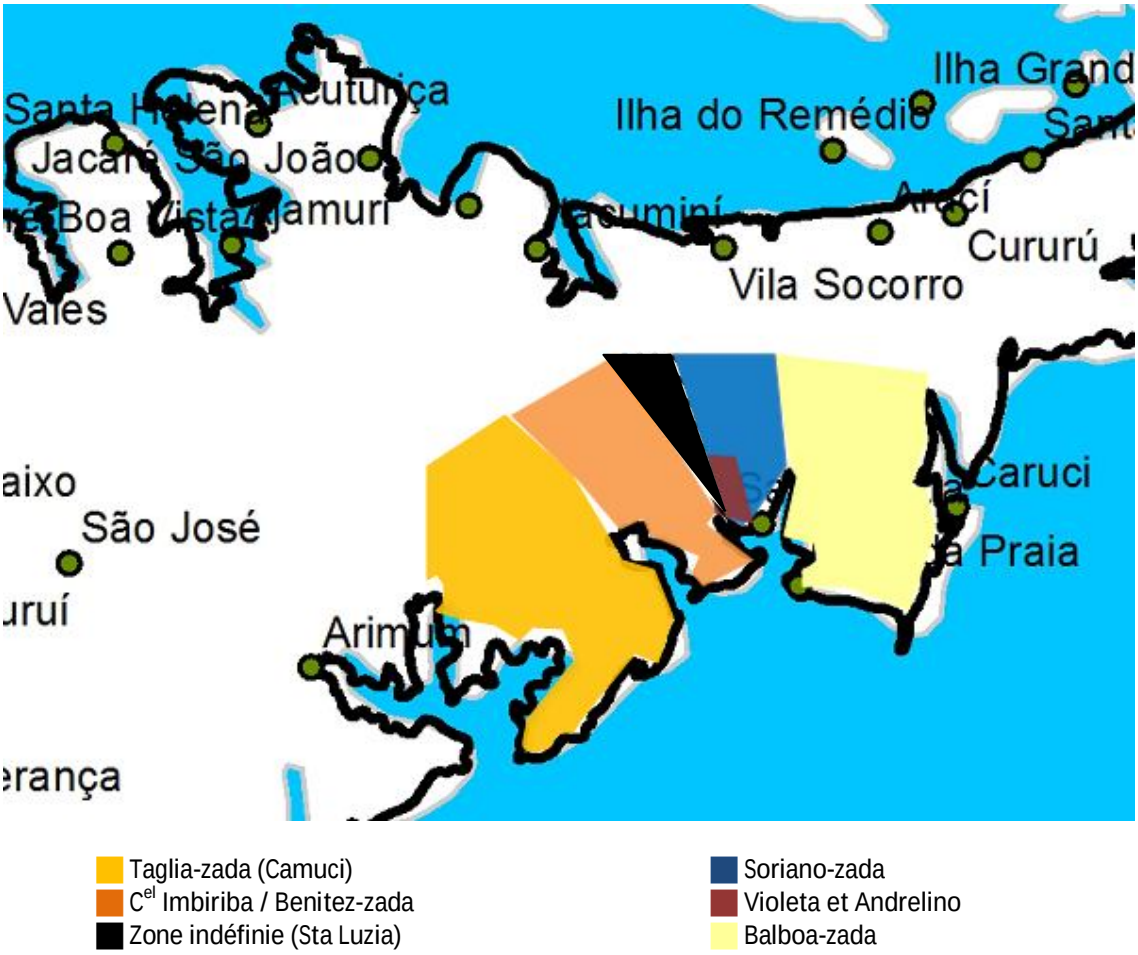
La dynamique du regroupement familial en réseau prévaut dans le peuplement initial de Lago da Praia. Bien que je n'aie pas passé suffisamment de temps sur place pour restituer finement le processus d'occupation, j'en esquisserai les grands traits. Il apparaît que la présence des actuelles familles est relativement récente. Tous s'accordent à dire que la première habitante fut Rosiene Balboa[278]. Celle-ci serait parente avec les Taglia du Camuci. Ceci est tout à fait plausible du fait de la proximité des lieux et parce que manifestement la terre était transmise par les hommes au sein de cette fratrie-résidentielle. Il n'est donc pas impossible qu'une de leurs filles soit allée s'installer avec son mari un peu plus loin, c'est-à-dire de l'autre côté du voisin direct des Taglia, Gonçalo Fernandes Imbiriba. Le mari de Rosiene, issu de la famille Balboa, avait une sœur mariée avec un Benizio Pereira Tapajós[279]. Cet autre couple s'installa à Lago da Praia auprès de Rosiene et de son époux. Cet ensemble, associé à un territoire, est aujourd'hui référé comme la « *vila* Balboa », bien qu'il émane initialement d'une Taglia (**Figure 70**).

A partir des années 1950, Rosiene Lopes Balboa eut un différent de voisinage au sujet des limites de son terrain avec le colonel Mário Imbiriba, fils de Gonçalo (chap. 4). D'après les récits, c'est ce qui l'aurait emmenée à occuper la pointe du Toronó, terrain adjacent situé plus en aval. Dans les années 1960 et 1970, d'autres familles arrivèrent. C'est le cas du groupe de germains séparatiste de la Bacabal-zada, qui, apparemment, étaient des parents éloignés du colonel. Ils s'installèrent sur une crique limitrophe du terrain qu'il revendiquait. Le fils de Rosiene (qui devint le 1er président de Lago da Praia) occupait d'ailleurs la première crique adjacente à ces terrains. Aujourd'hui, les habitants de ce groupe résidentiel (Soriano-zada) expliquent que Rosiene leur avait « donné » cette portion de terrain[280] à leur arrivée. Avec la fin de la dispute foncière avec les descendants de Mário Imbiriba, en 1992, la portion de terre qui apparaît en gris sur la Figure **69**, localisée entre la pointe de Pedras (où résidaient les anciens métayers du colonel) et le terrain de la Soriano-zada, fut distribuée à de nouvelles familles. Son statut resta quelque peu indéfini, même si tous considéraient que ces terrains avaient autrefois été ceux de Rosiene. Techniquement, les descendants des anciens

[278] Il est possible qu'il s'agisse en fait de ses parents, mais mes interlocuteurs disaient ne pas connaître qui étaient ses parents.
[279] Ces Tapajós venaient aussi d'Atrocal et d'Urucureá (lieux de provenance des Tapajós qui s'installèrent à Garimpo). En revanche, même si les trajectoires semblent se croiser, il est communément admis qu'il existe deux branches de Tapajós, l'une blanche (celle de Lago da Praia), l'autre noire (celle de Garimpo). Ce point ne fait pas l'objet de ce travail mais mériterait d'être creusé.
[280] Mais il n'est pas impossible que leur présence fut à l'origine pensée comme un poste avancé du colonel.

persécuteurs de Rosiene (les métayers du colonel) vivaient désormais côte à côte avec ses descendants à elle, puisque pour être aussi des « pauvres », ils avaient gagné la légitimité (avec la bénédiction de l'INCRA) de poursuivre l'occupation de leur terrain[281]. Le terrain des Balboa, qui s'étendait jusqu'à la pointe du Toronó, fut réparti entre les cousins de façon à ce que les descendants de Rosiene occupent la partie adjacente au terrain des Soriano, et que les descendants de son beau-frère Benizio Tapajós, occupent le Toronó. Le nouveau village fut construit sur une parcelle cédée par le premier président, donc sur le terrain de la fratrie-résidentielle Balboa. C'est dans ce contexte qu'Andrelino et Violeta arrivèrent, à la fin des années 1970, en s'installant sur une portion des terres de la Soriano-zada (après l'avoir achetée).

Figure 69: Répartition des occupants de Lago da Praia



Le neveu d'Humberto y résidait avec son épouse, descendante de Benizio Tapajós. Pourquoi le couple ne s'installa-t-il pas sur le territoire de la fratrie-résidentielle Balboa ?

[281] Les enfants du couple de métayers ne choisirent pas leurs époux au sein des fratries-résidentielles locales. Deux s'allièrent avec des filles de la Sucuri-zada de la pointe de la Boca (Arimum) et un autre avec une femme de la *várzea*.

Nous l'ignorons (dispute ? exclusion ? conversion religieuse ? mésentente ?). Toujours est-il qu'il persista dans les lieux et entra en conflit avec les nouveaux « maîtres » (Violeta et Andrelino). L'argument mis en avant par cet homme, actuellement cacique de l'*aldeia* Lago da Praia, est qu'il serait le « fils adoptif » d'Humberto. En effet, celui-ci aurait accepté de le garder auprès de lui après le départ de ses parents. Or, nous avons déjà vu que ce type d'argument n'est valable que si l'adoption est réelle et réalisée lors des premières années de l'enfant (chap. 4). Ce qui n'est pas dit explicitement, en revanche, c'est que le vendeur du terrain était le frère de l'épouse du cacique. Celui-ci vivait sur la terre de ses beaux-parents et faisait alors partie de la fratrie-résidentielle Soriano. Le neveu d'Humberto et son épouse vivaient donc en agrégat sur le terrain d'un germain de sa mère à lui, mais surtout d'un germain de son épouse (cas typique d'agrégat).

Dès le début, les germes du conflit s'installèrent entre Violeta-Andrelino et leurs voisins. L'objet de la dispute était l'occupation de la terre. Juridiquement, la terre était en effet libre de droit. Seuls les immeubles et aménagements pouvaient être vendus (maison, plantations etc.), mais pas le foncier. Le stigmate dont était affligé le couple Violeta-Andrelino était utilisé dès que l'occasion se présentait. Le couple était systématiquement accusé par ses voisins d'être à l'origine de leurs infortunes. Mais avec leurs vingt enfants, cette famille se constitua en groupe important. Elle représente aujourd'hui, une fratrie-résidentielle puissante.

Ainsi, on peut dire que Lago da Praia a été constitué (et fonctionne encore aujourd'hui) à partir de quatre fratries-résidentielles et leurs agrégats respectifs :

- La Balboa-zada, polarisée entre Lago da Praia et le Toronó
- La Soriano-zada, à la jonction du terrain autrefois revendiqué par le colonel Imbiriba et de celui de la Balboa-zada
- La Benitez-zada, formée des anciens métayers du colonel Imbiriba et qui continuent à occuper les terres de leur ancien patron.
- La Violeta-zada, fondée par le couple Violeta-Andrelino et leurs vingt enfants

Alliances politiques et coordination du village

La première coordination de Lago da Praia fut présidée par un fils de Rosiene (de la Balboa-zada). Elle incluait en outre un catéchiste, recruté dans la Soriano-zada – originaire de

Belterra, il avait épousé une autochtone – et le gendre d'un beau-frère d'Humberto (mari de sa sœur). Le gendre et son épouse, embauchée comme institutrice, vivaient en agrégat de la Soriano-zada. L'institutrice était la fille du mari de la sœur d'Humberto, fruit d'une première union (elle n'avait aucun « droits » sur les terres de sa belle-mère, puisqu'elle n'était pas sa fille). La Violeta-zada et les anciens métayers du colonel n'étaient pas représentés dans la première coordination. L'une de ses tâches fut d'ailleurs de lutter pour faire annuler par l'INCRA le prétendu droit d'usufruit des terres de Lago da Praia par les descendants du colonel Imbiriba, qui habitaient tous dans des centres urbains.

A partir des années 1990, un changement générationnel débuta un nouveau cycle. La nouvelle équipe de coordination de la communauté était désormais présidée par un membre de la Soriano-zada et la Benitez-zada y prenait part. Le président de la communauté (marié à une Balboa) était le voisin d'Andrelino et Violeta. Son bras droit était un membre de la Benitez-zada. Le catéchiste resta le même. Une partie des Balboa s'était convertie au protestantisme et un frère de l'épouse du nouveau président faisait office de pasteur. La famille de Violeta continuait à l'écart des postes de pouvoir et de prestige au sein du village.

Lorsqu'en 2002, les évangéliques autorisèrent la construction d'une église concurrente de l'édifice catholique au sein du village, le catéchiste s'insurgea. Il fut appuyé par le fils de Rosiene qui avait été le premier président de la communauté. A la même période, des élections pour la présidence de la communauté furent organisées (en 2003). Les anciens dirigeants de Lago da Praia décidèrent de reprendre le contrôle de la communauté, pour expulser l'église concurrente qui, selon eux, provoquerait des divisions au sein du village. C'est à ce moment que la nombreuse progéniture de Violeta et Andrelino, dont une partie vivait dans le village suite aux alliances contractées, sortit de l'ombre. Sa participation pourrait permettre l'élection de *leur* candidat.

Une alliance politique fut scellée entre la fratrie-résidentielle de Violeta, une partie minoritaire de la Soriano-zada (représentée par le catéchiste), une partie minoritaire de la Balboa-zada (représentée par le fils de Rosiene, président de la première coordination), une fraction minoritaire de la Benitez-zada (cette fratrie d'indécis est divisée). Ce groupe remporta les élections, créant une véritable dispute avec les dirigeants déchus. La coalition victorieuse était hautement sujette à polémique au sein du village. Présidée par un des fils de Violeta, elle reposait sur le premier président de la communauté et sur le catéchiste. Or, aucun de ces individus ne jouissait d'une bonne réputation : depuis son arrivée à Lago da Praia, Violeta

avait été suspectées d'actes sorcellaires à plusieurs reprises, notamment par ses voisins (le président déchu) ; sa sœur, mariée au premier président de la communauté, se présentait comme une guérisseuse non-professionnelle, et dont il se disait qu'elle savait davantage tuer que guérir ; quant au catéchiste, tout le monde savait qu'il fréquentait les *terreiros de macumba* à Santarém. Finalement ils formaient un trio sorcellaire.

La même année, suivant l'exemple du village voisin (Caruci)[282], une coordination indigène fut créée, venant constituer un *contre-pouvoir*[283] au sein du village. Le président déchu de Lago da Praia y assumait la fonction de premier cacique (chef indien). En 2004, la coordination qui avait été élue décida de fonder une nouvelle « communauté », baptisée Santa Luzia[284]. Son siège fut installé dans la zone territoriale non-définie (entre le terrain des anciens métayers du colonel Imbiriba et celui de la Soriano-zada), où certaines familles possédaient leurs jardins (**Figure 69**). Les bornes des territoires traditionnels restaient inchangées. Seul l'emplacement d'un habitat groupé et le siège des décisions politiques étaient modifiés. A partir de ce moment, les membres des deux villages ne communiquèrent plus que par des agressions (verbales, physiques et sorcellaires)[285] et les imputations sorcellaires furent systématiquement interprétées à partir des inimitiés factionnelles.

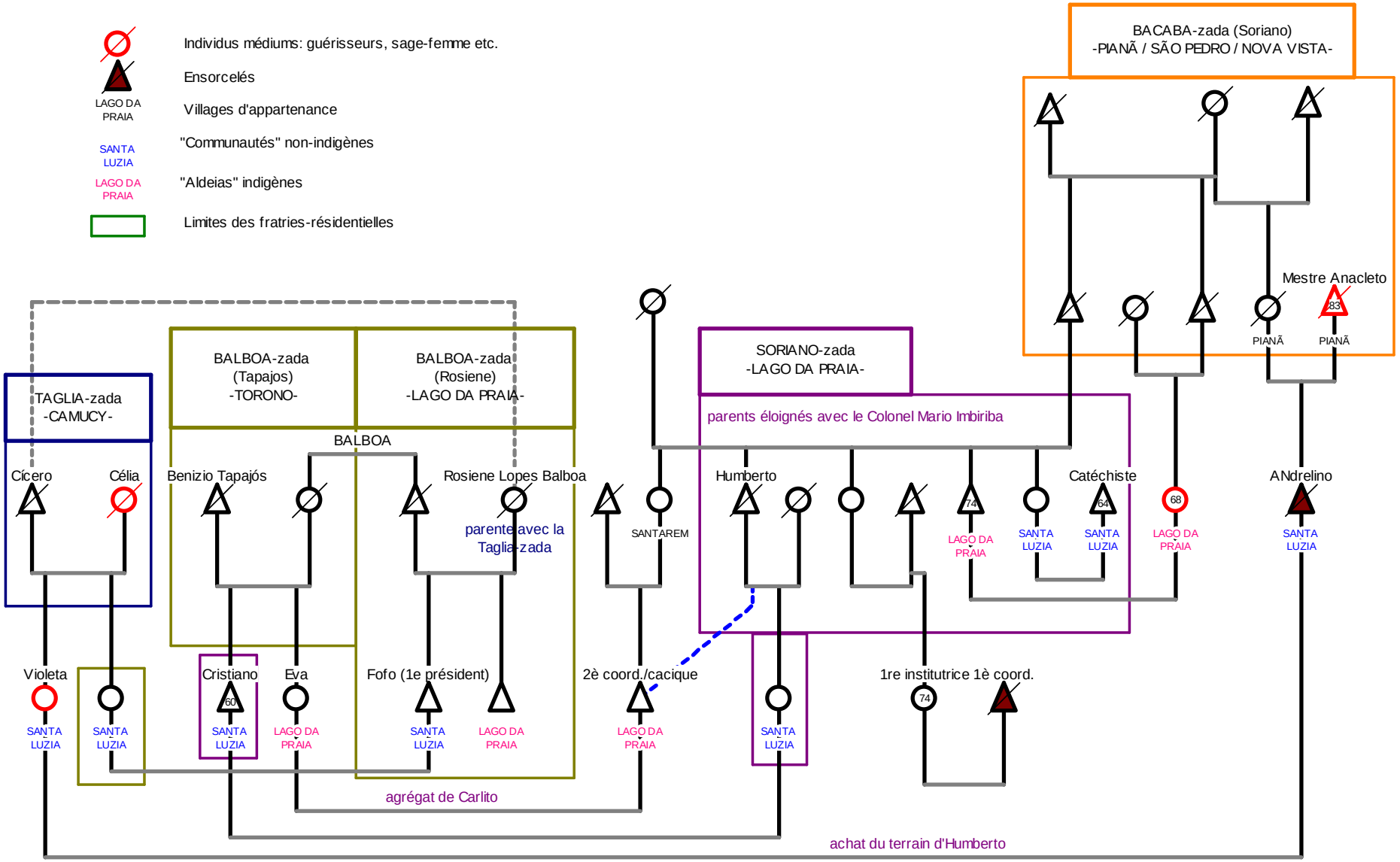
Ainsi, lorsqu'en 2003, le mari de l'institutrice décéda, sa maladie fut imputée à un mauvais sort envoyé par « les gens de Santa Luzia ». En 2007, un des membres de la deuxième coordination, issu de la Benitez-zada, décéda d'une maladie à l'estomac. Ses proches « découvrirent » qu'il s'agissait d'un sort commandé par Violeta et le catéchiste de Santa Luzia, auprès d'un guérisseur de Santarém.

L'épisode du décès d'Andrelino, en 2011, fut interprété comme un épisode de plus dans cette chaîne d'évènements. Cette fois, ce furent les « gens de Lago da Praia » qui furent accusés, et plus précisément, l'épouse du cacique (ancienne voisine de Violeta et Andrelino).

***

[282] Ou, pour être plus exact, suivant le mouvement entamé par une fraction de la Balboa-zada (un beau-frère) résidant dans le Toronó et faisant partie, non pas de Lago da Praia, mais de Caruci.
[283] Ce contre-pouvoir dialogue avec ceux observés par Boyer (2009) au sujet de l'implantation des églises évangéliques dans les villages d'Amazonie.
[284] Santa Luzia est la patronne des aveugles et des malades des yeux. Dans l'Arapiuns, elle est célébrée le 13 décembre. A cette date, les riverains observent une réclusion. Ils s'abstiennent de travailler ou d'aller chasser. Y contrevenir serait s'exposer à une malchance, comme par exemple se blesser à la chasse.
[285] Une liste de dénonciations est répertoriée au Ministère public fédéral.

Figure 70: les fratries-résidentielles résidentes à Lago da Praia (sauf la Benitez-zada, les métayers du colonel)



La sorcellerie comme discours dans les disputes factionnelles au sein des villages

Les deux exemples développés dans ce chapitres – la crise de « la crapaude » et le conflit pour l'accès aux postes de prestige à Lago da Praia – sont des exemples de la façon dont sont manipulés et articulés les accusations de sorcellerie et l'image du sorcier, dans le cadre de conflits factionnels.

Lors de la crise de « la crapaude », à Arimum, une coalition d'acteurs issus de deux fratries-résidentielles, désignés comme la « Cabocla-zada », a fait office de faction et a permis à cette alliance d'obtenir une influence déterminante sur les décisions concernant la coordination de la « communauté ». J'en détaillerai un exemple dans le chapitre prochain. À Lago da Praia, les accusations sorcellaires se polarisent autour de deux groupes d'acteurs qui semblent répartis selon une logique d'appartenance non pas à une fratrie-résidentielle, mais davantage à une obédience religieuse, puis identitaire.

Aussi, il ne s'agit pas de dire que les accusations sorcellaires organisent une division factionnelle dans les villages, mais plutôt qu'elles illustrent des clivages préexistants. Ces clivages peuvent être fondés sur différents aspects de l'organisation sociale locale ou, pour être plus exact, sur des obédiences au sein de plusieurs réseaux, lesquels ne se superposent pas forcément. C'est ainsi que l'appartenance à une fratrie, à un village, à une église, à une corporation, à un mouvement social, peut définir l'allégeance à un groupe factionnel plutôt qu'à un autre. Les accusations et imputations sorcellaires sont donc, dans le cas des disputes factionnelles (et exception faite des épisodes de « crise sorcellaire »), un *discours* et non un mécanisme d'exclusion, comme ce peut être le cas dans des affaires internes à la famille (pour la transmission du foncier, par exemple).

Mon argument est double : d'une part, les imputations sorcellaires reflètent, encore aujourd'hui, des divisions factionnelles au sein des villages ; d'autre part, ces divisions factionnelles sont activées pour traiter de sujets « communautaires », c'est-à-dire lors de différends liés à l'obtention de fonctions de prestige ou de pouvoir dans les institutions villageoises. Dès lors, les alliances factionnelles peuvent être – ou non – calquées sur l'organisation sociale locale en fratries-résidentielles ; elles reposent en revanche sur des logiques en réseau qui transcende ainsi les différentes sphères sociales et groupes d'interconnaissance mutuelle.

Chapitre 11

… et les conflits « communautaires »

institutrice Michele *versus* institutrice Mariete

Quelques temps après la crise de sorcellerie de « la crapaude », une nouvelle dispute éclata entre les villageois d'Arimum. La Cabocla-zada mit en marche sa nouvelle organisation en tant que groupe factionnel afin de prendre le pouvoir politique de la « communauté ». Ils organisèrent un véritable coup de force, visant à destituer l'institutrice alors en place, qui avait été choisie et appuyée par les fratries-résidentielles les plus anciennes des lieux. A l'époque, l'école d'Arimum ne possédait qu'une institutrice, qui faisait cours à tous les élèves tous niveaux confondus (dans une classe unique). Il s'agissait du seul emploi du village rémunéré par la municipalité de Santarém. La Cabocla-zada organisa en douce le recrutement d'une nouvelle institutrice, imposant sans discussion leur candidate aux autres familles.

Il s'agissait d'un acte politique et, par la suite, la Cabocla-zada obtint la mainmise sur l'administration des affaires communautaires locales : les familles les plus anciennes furent reléguées dans un *groupe des mécontents* sans unité et elles ne furent pas ainsi en mesure de s'affirmer comme un groupe factionnel rival de poids.

Je vais montrer comment la « communauté » est vécue comme un lieu de pratique du pouvoir ; une sorte d'arène politique ou chacun tente d'accaparer les fonctions de pouvoir et de prestige et les emplois publics. C'est un champ propice à l'éclosion et à la stimulation du factionnalisme à partir de logiques distinctes de celles observées dans le fonctionnement des fratries-résidentielles : ce qui est en jeu sont des alliances politiques, c'est-à-dire le processus de recrutement de membres au sein de la faction et non la domination et la maîtrise du territoire. Dans ces jeux factionnels, les familles d'agrégats jouent un rôle important car elles peuvent permettre le recrutement de nouvelles fratries-résidentielles au sein de la faction.

Les données présentées montrent qu'il existe une certaine pérennité du maintien de la Cabocla-zada au pouvoir à Arimum après l'évincement des familles plus anciennes. Plusieurs facteurs (démographique, politique, organisationnel) semblent se conjuguer de façon à favoriser cette configuration. On retrouve le clivage Cabocla-zada *versus* Sepetú-zada (observé lors de la crise de « la crapaude »), formulé ici en termes d'anciens habitants *versus* nouveaux venus.

11.1 Réactivation du clivage Cabocla-zada *versus* les autres familles : une dispute au sujet du choix de l'institutrice du village

En juillet 2012, je profitai de la visite d'une riveraine de l'Arapiuns et de son petit-fils à notre appartement de la rue Irurá, à Santarém, pour réaliser une entrevue enregistrée. Mon interlocutrice revint sur les différentes étapes de la formation du village d'Arimum et sur l'arrivée de familles qui s'étaient installées sans avoir respecté, selon elle, les formes traditionnelles d'occupation et de transmission de la terre. Des gens qui n'avaient « aucun droit » foncier étaient arrivés par l'intermédiaire d'individus comme Soldado, qui lui-même n'était pas originaire d'Arimum, mais usait de son charisme pour se comporter comme le « propriétaire » des lieux.

> « C'est bien ce que je dis, je ne sais pas comment ils ont fait pour entrer à Arimum. C'est comme pour Mariete et Aílton. Ils sont entrés par l'intermédiaire de quelqu'un d'autre. Aílton et Mariete, c'est Soldado et Cabocla qui les ont fait entrer ».
>
> Femme mariée, 71 ans, habite Arimum.

Parmi ces familles installées à Arimum et dont la permanence n'est pas considérée comme très *légitime* par la narratrice, se trouvent Mariete et Aílton. Ce couple est arrivé dans les années 1980, lorsque Mariete fut nommée institutrice du village. Son mari, Aílton, occupa par la suite (tout au long de la décennie de 1990) la fonction de président de la communauté, avant d'être désigné cacique lorsque l'*aldeia* fut fondée, en 2003.

L'amitié Mariete-Aílton / Cabocla : un processus de « domestication »

Avant leur arrivée à Arimum, la classe était assurée depuis plusieurs années par l'institutrice Michele. Depuis que le village avait accédé au statut de « communauté », il était doté d'une école enregistrée à la commune de Santarém[286]. Le président de la communauté

[286] Auparavant, certaines familles se cotisaient pour rémunérer une institutrice « privée », qui faisait cours dans une pièce de la maison d'Elisabete du Mangal, que celle-ci prêtait en guise de salle de classe.

était chargé de recruter l'institutrice, et la municipalité finançait son salaire. Recruter une enseignante n'était pas toujours chose aisée car il fallait trouver quelqu'un d'instruit souhaitant s'installer dans le village. En général, elles venaient plutôt du Lago Grande, où les villages étaient plus anciens, davantage peuplés et où des écoles fonctionnaient depuis plus longtemps. Il s'agissait donc d'aller convaincre une institutrice (parfois en la débauchant) de prendre résidence avec sa famille à Arimum. Or, dans le cas présent, il semblerait que c'est Mariete qui séduisit une partie des membres du village pour se faire embaucher. Le récit suivant revient sur la façon dont elle se lia d'amitié avec Soldado et *Dona* Cabocla (les représentants de la Cabocla-zada) et finit par se voir proposer l'emploi d'institutrice, que Michele occupait jusqu'à ce moment. Raymundo, président de la communauté à l'époque, fut également exclu de ce choix, comme je le montrerai plus loin.

> « Ils sont comme ça: s'ils ne m'aiment pas, alors ils me jettent et toi s'ils t'aiment bien, ils te mettent à ma place.
> – Mais pourquoi ? Ils n'aimaient pas Michele ?
> – C'est parce que Mariete a commencé à se plaindre, tu sais comment elle est: elle disait qu'elle n'avait pas de terre, qu'elle n'avait pas où habiter, que ci, que ça ... Alors ils lui ont donné la place de Michele : « *Alors frangine*, on s'appelait 'frangine' entre nous, *tu es capable d'être institutrice ici ? Alors on t'embauche et l'autre s'en va* ». Elle a dit qu'elle en était capable. Et voilà ! Qui ne voudrait pas ? Ils lui ont fait une sacrée fleur. [...] Et personne ne s'en doutait... parmi nous, je veux dire ... parce qu'eux, ils étaient au courant. Soldado le savait, Cabocla le savait, sa fille le savait, l'autre fille aussi… Ils le savaient tous, parce que certains soirs, Aílton et Mariete étaient allés chez eux. Mais personne ne savait ce qu'ils tramaient tous ensemble. Ils avaient un petit groupe électrogène, alors ils venaient de nuit et ils apportaient de l'alcool de canne, du poisson… Ils les amadouaient ».

La narratrice explique que cela faisait plusieurs mois que Soldado et Cabocla, ainsi que leurs enfants, fréquentaient Mariete et Aílton. Ils se lièrent d'amitié (ce sentiment est exprimé par le verbe *amansar*, c'est-à-dire « apprivoiser », qui évoque dans ce cas précis la fourberie et la captivité[287]) pendant des soirées bien arrosées qu'ils organisaient entre eux et auxquelles n'étaient pas conviées les autres familles. A l'époque, Mariete et Aílton vivaient à Aratapi, une pointe en amont de Vila Brasil. Il fallait une bonne heure de barque à moteur pour arriver dans le Macaco, ce qui suggère un véritable effort de la part du couple, pour s'y rendre. Par ailleurs, cette relation reposait sur un marchandage puisque le couple fournissait de l'alcool de

[287] Par la suite, ils ne parvinrent plus à faire partir le couple, se retrouvant pris à leur propre jeu (cf. ci-après).

canne et du poisson à ses hôtes. Les autres familles se doutaient bien que quelque chose était en train de se tramer, mais personne ne savait exactement de quoi il retournait.

La réunion : nomination de Mariete et renvoi de l'institutrice Michele

Avant le début des vacances scolaires, Michele demanda qu'on organise une réunion, pour faire le point sur l'école. Cet évènement fut choisi par la Cabocla-zada pour destituer en public, et sans consultation préalable des autres familles, l'institutrice alors en place et nommer Mariete.

> « Ce jour-là, c'était un dimanche, juste avant les vacances, la *comadre* Michele a organisé une réunion à l'école, après la messe. Elle était en train de parler lorsque Mariete et Aílton sont arrivés. On a tous pensé qu'ils venaient juste se promener, pour connaître le village. Mais ils ont passé le muret et ils sont rentrés. Ils nous ont salués, bonjour, tout ça, et ensuite Mariete s'est assise sur une table. Alors, Cabocla s'est levée et a dit : « *Regardez tous, je vous présente notre nouvelle institutrice* ».
> – Michele n'était pas au courant ?
> – Non. « *À partir d'aujourd'hui, ce sera elle notre institutrice, ici* ». J'ai regardé mon mari, il m'a regardé… Nous, on était assis de ce côté-ci, et les autres, de l'autre côté. Ça ressemblait à de la politique. Alors ma *comadre* Michele les a regardé comme çaaaaaa et elle a dit : "*Qu'est-ce que vous dites ? Vous me mettez à la porte ? Mais ce n'est pas vous qui êtes venus me chercher ? Et maintenant vous voulez me jeter ? Et bien soit ! J'accepte*". Alors, elle a ramassé tous ses cahiers, elle a tout pris ce qui était à elle, et elle a dit : "*Je pars, je m'en vais, mais pas parce que j'ai été chassée*".
> – Comment ça ?
> – "*Pas parce que j'ai été chassée*", tu vois, "*pas renvoyée par eux*". Et elle a quitté le village.

La réunion était en train de se dérouler, en fin de matinée, lorsque Mariete et Aílton arrivèrent. Alors, un membre de la Cabocla-zada présenta Mariete comme étant dorénavant la nouvelle institutrice du village, prenant une partie des présents par surprise. Cette façon de faire était choquante car elle contrevenait à deux pratiques locales. Premièrement, elle imposait une décision sans qu'aucune réunion n'ait été au préalable organisée. En effet, même si les réunions ne sont pas forcément des lieux démocratiques dans le sens où chacun aurait le même droit de parole (chap. 9), elles ont un caractère informatif et ont un rôle symbolique important dans le fonctionnement de la communauté. Dans les faits, la décision avait été prise par deux fratries-résidentielles s'exprimant d'une seule voix (à la façon d'une faction) – cette pratique est finalement assez banale – mais sur la forme, elle était imposée sans même respecter un semblant de démocratie communautaire.

Par ailleurs, la façon de procéder à la destitution, frontale et publique, contrevenait aux règles de bienséances qui veulent que l'on respecte la dignité des personnes. L'institutrice déchue était également prise de court et se voyait destituée alors même qu'elle était en plein exercice de ses fonctions, en train de réaliser un compte-rendu des activités scolaires en fin de semestre, avant le début des vacances. Cette idée est soulignée par la narratrice lorsqu'elle rapporte les paroles de Michele. Celle-ci commence par rappeler que ce sont eux, les gens d'Arimum, qui étaient venus la chercher à Vila Brasil, où elle résidait jusqu'alors. Elle ajoute que de la même façon qu'elle a accepté de venir, elle accepte de partir. Elle précise que c'est parce qu'elle le souhaite, et non parce qu'elle est en train de se faire « chasser » (*escorraçada*). Ce terme est le même qui avait été utilisé pour parler du départ de Soldado lorsqu'on lui avait ordonné de quitter le São João et qu'il était partit s'installer dans le Mangal (« *Ele não ia falar... porque ele ia pegar pra ele, porque eles iam dizer « ah!* ***Tu saíste de lá escorraçado****, nós te jogamos de lá ». Ele só disse que ele saiu de lá porque ele quis sair para a cabeceira* »; chap. 4). Ceci fait référence à la bienséance qui veut que l'on prenne garde à ne pas faire perdre la face publiquement à son interlocuteur.

Un coup de force des institutions communautaires par la Cabocla-zada

Finalement, il s'agissait d'un véritable coup de force au sein d'une institution villageoise (l'école), orchestré par un groupe factionnel, la Cabocla-zada. La narratrice exprime cette idée lorsqu'elle s'exclame « ça ressemble à de la politique ». Lorsque la scène se déroule, il y a « les autres de notre côté » et « ceux de l'autre côté ». Le clivage factionnel semble à première vue se résumer aux membres de la Cabocla-zada d'un côté, et aux autres familles – dont fait partie la narratrice, membre du groupe du Sepetú – de l'autre.

> « Alors j'ai dit: « Tu sais quoi ? Je m'en vais ». Je suis partie et les autres sont partis aussi, du moins ceux qui étaient de <u>notre</u> côté.
> – Et c'était qui ?
> – Et bien les gens de chez nous. Il y avait Luis avec sa femme, Gilberto avec sa femme et les enfants ... On était bien peu. Et de leur côté à eux, il y avait Soldado, Cabocla, ses deux filles, Jasiva … Ah ! et il y avait aussi la sœur aînée de mon mari. Elle, elle était de notre côté ».

Ainsi, la Cabocla-zada est présenté comme numériquement supérieure le jour de la réunion. Les familles alliées à l'institutrice déchue sont celles qui constituent la fratrie-résidentielle du Sepetú (la narratrice, son mari, et sa belle-sœur), auxquelles il faut ajouter le commerçant Gilberto et son beau-frère Luis, qui n'avaient pas réellement de poids au sein du

village, car ils n'étaient pas liés à une famille locale. Sans doute suivent-ils le mouvement des mécontents, parce qu'ils travaillaient alors en collaboration avec les gens du Sepetú. Notons que Jasiva, présentée comme faisant partie de la Cabocla-zada, était aussi la belle-sœur de la narratrice. Cette femme avait épousé, contre l'avis de ses parents, un fils de Mestre Espelho, le guérisseur Yuri, et le couple ne s'était pas établi dans le Sepetú ; il vivait en agrégat dans le Macaco, auprès des germains du mari (chap. 6).

La scène décrite, avec la Cabocla-zada d'un côté et « les autres » de l'autre, illustre un clivage social qui apparaît dans l'organisation spatiale de la scène. Une rangée de pupitres était occupée par un groupe factionnel, et l'autre par un ensemble de familles considérées comme un groupe factionnel rival. Comme je l'ai montré dans le chapitre précédent, seule la Cabocla-zada est une alliance politique organisée et peut réellement être comparée à une faction. Le récit *égo*centré de la narratrice présente le positionnement de la fratrie-résidentielle du Sepetú. Je la questionne ensuite au sujet de Raymundo, à l'époque président de la communauté. Elle répond qu'il n'était assis d'aucun côté spécifique.

À l'instar de l'épisode de la crise de « la crapaude », Raymundo est une fois de plus mis à l'écart d'une décision communautaire. On retrouve le personnage fantoche, sans allégeance et sans alliés politiques, au point de n'avoir pas été mis au courant de ce qui se tramait. Pourtant, il ne se retire pas de la scène comme les autres familles et il a ensuite la responsabilité d'entériner la décision. La narratrice traduit cela par l'idée selon laquelle Raymundo était assis au milieu d'autres tables d'écolier (*ele tinha outras carteiras*), ce qui lui valait une position médiane. Ainsi, non seulement le contrôle de l'école en tant qu'institution est pris par un groupe factionnel *puissant*, la Cabocla-zada, mais la propre présidence du village est vidée de ses fonctions. L'ensemble des institutions communautaires étaient maîtrisées.

Invitée à préciser qui était dans chaque camp, la narratrice classe Elisabete du Mangal, du côté des vaincus et la famille d'Antonella parmi les indécis. Elle suggère qu'il n'est pas improbable qu'Antonella se soit rangée du côté de Soldado, car elle s'entendait très bien avec eux à ce moment-là. Les autres fratries-résidentielles, Taglia-zada, Sucuri-zada et les gens de Garimpo, semblent absentes de cette intrigue. En effet, les premiers vivent retirés sur leur terrain du Sarará et prennent rarement part aux affaires du village. Les seconds n'étaient pas revenus de Vila Brasil à cette époque. Quant au groupe résidentiel de Garimpo, il est systématiquement exclu des décisions de pouvoir. Face à la Cabocla-zada, se trouvait un

ensemble de fratries-résidentielles frustrées, ce que nous pourrions appeler le *groupe des mécontents*. Ces familles ne parvenaient pas à trouver un point d'adhésion commun.

11.2 Mobilisation des factions : le champ « communautaire », une arène politique par excellence

La division factionnelle au sein du village trouve un terrain propice à son développement dans les affaires « communautaires ». Comme on peut le voir dans cet exemple, la discorde émane de la nomination d'un fonctionnaire public au sein d'une institution communautaire (l'école). Dans l'exemple de Lago da Praia, développé dans le chapitre précédent, c'est également au sujet du contrôle des institutions communautaires (l'église et la coordination du village) que se cristallise une dynamique factionnelle. Il semblerait que le factionnalisme local résulte en partie de l'ambivalence structurelle de la notion de « communauté » (chap. 3) : d'un côté, la « communauté » est pensée comme un simple concept, de l'autre, elle est mise en pratique comme un espace d'exercice du pouvoir. Les fratries-résidentielles se mobilisent alors de façon à accaparer les fonctions de pouvoir et de prestige (président de la communauté, catéchiste, représentant syndical) et les emplois publics au sein du village. Les premières ne sont pas rémunérées, mais permettent à leur titulaire un accès privilégié aux sources de financement (institutions publiques, associations, ONG, etc.) et une meilleure information sur la législation et les procédures juridiques, notamment dans le domaine du foncier.

Enjeux de pouvoir : une alternance des anciennes familles aux nouveaux venus

Dans son récit, la narratrice insiste sur la position minoritaire des familles qui soutenaient l'institutrice Michele (groupes résidentiels du Sepetú et du Mangal), face à la majorité écrasante de la Cabocla-zada[288]. Les partisans de l'institutrice en place étaient les familles qui l'avaient recrutée, et dont on se souvenait qu'elles avaient été les occupants les plus anciens des pourtours du lac d'Arimum (chap. 4). Tout indique que ce qui se jouait était un reversement de tendance : suite à l'émergence de la Cabocla-zada comme groupe factionnel, et à un dépeuplement relatif du Sepetú et du Mangal (sans doute dû à un effet cyclique ; cf. chap 4), les familles les plus anciennes d'Arimum se retrouvèrent affaiblies au profit de familles arrivées plus récemment, dans le sillage de Soldado puis de *Dona* Cabocla.

[288] La Taglia-zada est absente de cette intrigue, de même que la fratrie-résidentielle de Garimpo.

Deux institutrices avaient précédées Michele. Elles avaient été choisies par le président de la communauté (Raymundo) accompagné d'un fils de *Dona* Elisabete (fratrie-résidentielle du Mangal). La première était originaire du Lago Grande, l'autre de São José (**Figure 3**)[289]. La troisième, Michele, fut choisie par Raymundo et Lucas, le catéchiste de Vila Brasil, parent avec la fratrie-résidentielle du Sepetú. L'institutrice était mariée à un homme originaire de Vila Brasil, membre de la fratrie-résidentielle fondée par le fils de Maria Eduarda, lequel avait reçu en héritage les terrains du *centre* d'Uxícara (chap. 4). Michele avait été recrutée sur la base de ce réseau d'interconnaissance, avec l'appui de son neveu Lucas.

Pour ces trois institutrices, le président de la communauté avait effectué le recrutement accompagné d'un représentant d'une fratrie-résidentielle. Avant d'entériner le choix, une réunion communautaire avait systématiquement été organisée (même si, de toute évidence, il ne s'agissait que de valider formellement une décision prise au préalable). Les fratries-résidentielles alors engagées dans le recrutement des institutrices étaient celles du Mangal et du Sepetú, c'est-à-dire parmi les plus anciennes des lieux. D'ailleurs, *Dona* Elisabete (Mangal) avait mise à disposition un espace de sa maison en guise de salle de classe, avant qu'une école ne soit construite avec un financement public.

La nomination de Mariete contrevenait à tous ces principes. Elle intervenait en excluant de la décision les deux fratries-résidentielles qui avaient été jusque-là actives dans le choix des instituteurs ; elle fut réalisée sans consultation communautaire ; le président de la communauté ne fut pas impliqué ni même consulté. Enfin, c'est un autre groupe, composé de familles installées à Arimum depuis une période plus récentes, qui était l'acteur du changement. Sans doute, la proximité temporelle de cet évènement avec la crise de « la crapaude » participa à renforcer le pouvoir de la Cabocla-zada et à affaiblir Raymundo et les autres familles. Déjà, dans cette première affaire, les gens du Sepetú s'étaient opposés à la Cabocla-zada[290]. Il semble que le clivage Cabocla-zada / Sepetú[291] ait été récurrent (il l'est toujours aujourd'hui). La rupture semblait consommée entre ces deux groupes. Cette situation n'est pas totalement indifférente à une certaine rivalité entre Soldado et *Seu* Ítalo (patriarche du groupe résidentiel du Sepetú) (chap. 3). En effet, leurs terrains étaient limitrophes, aussi

[289] Territoire limitrophe de Macaquinho, d'où était originaire le groupe résidentiel d'Elisabete.
[290] En revanche, les gens du Mangal étaient absents de l'affaire, tandis que ceux de Garimpo appuyèrent ceux du Sepetú.
[291] Le Sepetú était le groupe résidentiel dans lequel j'étais hébergée. J'ai donc eu accès à davantage d'informations les concernant que je n'en ai eu des autres fratries-résidentielles. Il est donc possible (et même probable) que ce clivage n'était pas limité à Cabocla-zada / Sepetú (Cabocla-zada / Mangal, Cabocla-zada / Garimpo, etc.). Ce qui est certain, en revanche, c'est que les opposants à la Cabocla-zada ne formaient pas de front uni.

bien le long des essarts que dans la zone résidentielle, ce qui devait être à l'origine de conflits de voisinage[292]. Les autres fratries-résidentielles se positionnaient, parfois de manière indécise. Raymundo se trouvait au centre, tentant d'arbitrer les querelles.

De l'ambivalence du concept de « communauté »

Nous avons vu que la « communauté » fut initialement conçue comme un simple concept, défini par la participation de familles à un ensemble d'institutions « communautaires » (chap. 4) – comme l'école, les lieux de culte, l'association sportive (équipe de football). Cette participation ouvrait droit à l'utilisation d'infrastructures « communautaires » – comme le terrain de football, la salle communale (*barracão*), le puits, éventuellement la cabine téléphonique – et à la construction d'une maison dans le village. En revanche, cette participation communautaire ne dérogeait en rien aux pratiques d'occupation traditionnelle de la terre par les fratries-résidentielles[293]. Et au sein d'une fratrie-résidentielle toutes les unités domestiques ne participent pas forcément à la même communauté[294]. Ainsi, la communauté est considérée comme une institution à laquelle on s'affilie et non comme une unité discrète géographiquement et socialement définie.

Depuis le début des années 2000, l'inscription administrative auprès d'une « communauté » est devenue indispensable pour les riverains s'ils veulent percevoir des prestations publiques telles que le versement d'allocations (pensions de retraites, bourses d'étude pour les enfants scolarisés, etc.), s'ils veulent s'inscrire au syndicat des travailleurs ruraux de Santarém (STTR) ou du syndicat des pêcheurs (Z20), s'ils veulent recevoir l'installation de l'électricité, le crédit-logement et le matériel agricole destinés aux « populations traditionnelles » du PAE Lago Grande. Des associations communautaires juridiquement constituées et affiliées à la FEAGLE ont été créées en 2005 à cet effet.

Dès lors, même si la « communauté » n'est pas en soi une unité sociale faisant sens pour ses adhérents (la fratrie-résidentielle jouant ce rôle), elle est devenue – et a été conçue dès le début de son fonctionnement comme telle – un interlocuteur de l'Etat et de ses institutions. La « communauté » est donc officiellement considérée comme une unité discrète, une sorte de

[292] Ítalo et Soldado ont été les « deux premiers habitants de la *vila* », chacun en occupait un versant (chap. 3).
[293] A l'exception des fratries-résidentielles qui cédèrent une partie de leur terrain pour ériger le village. Celles-ci se retrouvèrent ensuite avec un territoire extrêmement réduit (Stoll et Folhes, 2014).
[294] C'est le cas de la fratrie-résidentielle du Macaco, où une unité domestique participe à Vila Brasil, tandis que toutes les autres participent à Arimum. Dans le Macaquinho, certains groupes domestiques participent à Arimum, d'autres à São José. La fratrie-résidentielle Taglia se divise entre les membres du São João, qui participent à Arimum, et ceux du Sarará et du Camuci, qui participaient à Lago da Praia et participent depuis 2004 à Santa Luzia. Dans le Sepetú, trois familles participent à Garimpo et une à Arimum.

sous-division administrative officieuse de la *vila*[295]. Ses représentants – le président, le catéchiste etc. – ont un rôle charnière entre l'intérieur et l'extérieur : ils ont la responsabilité du dialogue entre les riverains et les institutions publiques (municipales, étatiques, et fédérales). Ceci implique de porter à la connaissance des institutions des demandes locales mais également d'importer l'Etat et les institutions dans le village. Le représentant de la communauté est ainsi celui qui négocie les emplois publics au sein du village, l'implantation de projets et d'infrastructures ; il peut donc orienter les décisions institutionnelles de façon à favoriser son propre groupe résidentiel, en proposant, par exemple sa nièce comme candidate au poste d'institutrice, pour l'école du village, ou recréer une relation clientéliste avec ses administrés, en distribuant stratégiquement les emplois contre d'autres types de faveurs.

Ainsi, même si les décisions affectant le territoire du groupe (et son positionnement politique) sont prises au sein des fratries-résidentielles, celles qui relèvent de la sphère villageoise – ou « communautaire » – concernent les enjeux de pouvoir et de prestige et sont débattues sur un mode factionnel. Il n'est donc pas étonnant que tout ce qui touche à l'école, la catéchèse et la coordination du village soit l'objet de disputes de cet ordre.

La prise d'indépendance des exclus du pouvoir :
scission d'une fratrie-résidentielle et fondation d'une nouvelle communauté

Pour certaines familles du *groupe des mécontents*, la difficulté d'accès aux fonctions de pouvoir et de prestige du village d'Arimum devint un objet de rancœur de plus en plus important. C'était notamment le cas des habitants du lieu-dit Garimpo, un *centre* d'Arimum. Malgré leur participation au groupe de catéchèse et la fonction d'agent de police communautaire d'un de leurs membres, l'accès aux postes de coordination, comme la présidence de la communauté leur restait fermé. A cela s'ajoutait un mécontentement croissant lié à la mauvaise gestion des deniers de la communauté. Au début des années 1990, c'est Aílton, le mari de l'institutrice Mariete, qui était le président d'Arimum. Les habitants de Garimpo le soupçonnaient de détourner des fonds obtenus suite à des demandes aux institutions et autres organismes extérieurs *au nom* de l'ensemble des villageois, ce qui leur était intolérable.

Finalement, les enfants de *Dona* Edna décidèrent de fonder leur propre communauté. Pour cela, il suffisait de se désaffilier administrativement de celle d'Arimum, puis d'entamer

[295] Au Brésil, il n'existe que trois divisions administratives légales : les Etats, les communes (*municípios*) et les *vilas*. La *vila* est la plus petite unité administrative.

une procédure de reconnaissance d'une nouvelle communauté. Concrètement, il s'agissait de participer, de façon autonome, à la Semaine de catéchèse annuelle, organisée par la prélature du diocèse de Santarém. En 1995, la nouvelle communauté fut reconnue par le diocèse sous le nom de « communauté » Nossa Senhora de Fátima (chap. 3, 4), du nom de la sainte patronne choisie pour l'occasion. Les institutions continuent à ne pas reconnaître le lieu-dit Garimpo. Le village s'appelle officiellement Nossa Senhora de Fátima. Dans l'Arapiuns, en revanche, il continue à être désigné par les riverains sous le nom Garimpo. Lorsque les habitants actuels de Garimpo-Notre Dame de Fátima relatent la trajectoire de leur groupe résidentiel, tout porte à croire que dans le choix de cette sainte patronne (ayant engendré le nouveau toponyme), la référence à la date de commémoration, qui correspond à la date anniversaire de l'abolition de l'esclavage au Brésil, a davantage pesé que le signifiant lié à l'apparition de Sainte Fátima aux trois pastoureaux[296]. Deux raisons semblent présider à ce choix. La première renvoie à l'histoire familiale, élaborée à partir de la figure d'un patriarche fils biologique d'une esclave du Lago Grande. La seconde évoque l'idée d'un affranchissement de Garimpo de la tutelle d'Arimum. Cette émancipation ne fut pas chose aisée, et demanda l'intervention d'acteurs extérieurs. En effet, d'après les récits, le président d'Arimum de l'époque, faisait tout ce qui était en son pouvoir – notamment jeter des sorts – pour empêcher la scission de Garimpo[297].

Pour qu'il les aide dans leur projet, les habitants de Garimpo firent appel à Mestre Dada, un guérisseur professionnel de São Miguel (Arapiuns). Le jeune homme se rendit à plusieurs reprises dans le village, lorsqu'on le sollicitait, afin de réaliser des « travaux » de purification et de « nettoyage », dans le but d'éliminer les mauvaises énergies, et autres agents pathogènes pouvant freiner la fondation de la nouvelle communauté (« gros œil », envie, sorts, etc.).

> « L'atmosphère était vraiment pesante. J'y suis allé une fois à cause des institutrices: aucune ne voulait rester plus de deux jours là-bas. Elles voulaient toutes partir. Les gens élevaient des poules, des porcs, et les animaux mourraient. Un homme du village m'a demandé de venir voir ce qui se passait. Il est venu me chercher à São Miguel avec son bateau. J'ai été très bien reçu. Dans ce lieu, il y a une histoire avec cet homme qui s'appelle Aílton. Il a le livre [de Saint Cyprien] et il était fâché avec eux. Ils se disputaient à cause de lui parce qu'il voulait tout diriger, alors qu'eux, ils voulaient fonder leur propre communauté. Alors lui, il leur envoyait des 'bombes' pour que tout crève. Il n'y a

[296] Les pastoureaux sont trois enfants portugais qui ont vu par trois fois l'Ange à Fátima puis la Vierge Marie, entre 1916 et 1917. Ils offrirent ensuite leur vie en sacrifice en guise de réparation pour les péchés du monde. Deux des enfants décédèrent d'une pneumonie, la troisième devint religieuse. Ils ont été béatifiés en 2000.

[297] La sortie de ce groupe familial du giron administratif d'Arimum signifiait une perte non seulement d'effectif mais aussi de pouvoir de négociation auprès des institutions (moins d'élèves dans les classes, c'est moins d'instituteurs, donc moins de postes à pourvoir et moins de pouvoir entre les mains du président, etc.).

> que les gens qui ne sont pas morts là-bas. Même les plantes crevaient. Il voulait diriger leur communauté alors qu'elle était en train de se former. Et comme il était le président d'Arimum, il voulait tout dominer, et Garimpo était en train de se séparer. Alors c'était la guerre ».
>
> Guérisseur professionnel, 38 ans, habite à Alter do Chão

D'après le guérisseur, Aílton tentait d'interférer dans les affaires de la nouvelle communauté en cours de formation. Comme les dirigeants de Garimpo rejetaient son autorité, il leur jetait des sorts – les fameuses « bombes » – de façon à ce que rien n'aille de l'avant. Les cultures étaient dévastées, les animaux d'élevage tombaient malades et mouraient. Lors d'un séjour, ce guérisseur « découvrit » qu' Aílton possédait le livre de Saint Cyprien. Il l'accusa publiquement, devant l'ensemble des habitants d'Arimum et de Garimpo, et lui demanda alors de sortir son livre. D'après lui, Aílton se serait exécuté, devant une assemblée de badauds curieux. Ce n'est assurément pas chose commune de confondre un sorcier de la sorte !

> « Il l'a montré. Il l'a apporté sur la table, il y avait un tas de gens qui voulaient voir. Il a dit que c'était pour se défendre au cas où quelqu'un se batte avec l'un de ses fils à l'école. Quand ça arrivait, il ne se passait pas un jour avant que le type ne soit enterré ».

Cet épisode ébranla profondément la position d'Aílton qui fut dorénavant connu comme un sorcier. Contrairement à ce que l'on pourrait penser, cette découverte ne mena pas à un lynchage ou à une crise de sorcellerie. Le guérisseur conseilla qu'on le laissât en paix puisqu'il pourrait faire du mal si on le provoquait. Mais lors des élections suivantes, Aílton ne fut pas réélu. Un fils célibataire de Vivi, agrégat de la Cabocla-zada[298], et militant actif dans le diocèse de Santarém, lui succéda dans cette fonction.

11.3 Changement d'alliance: de la Cabocla-zada au groupe des mécontents

La nomination de Mariete comme institutrice fut un évènement marquant au sein de la communauté : les rapports de force avaient tourné au bénéfice de la Cabocla-zada. Le couple s'installa dans la *vila* avec ses sept enfants[299] (les aînés étaient déjà mariés). Soldado et Cabocla pensaient s'assurer l'appui politique de ce nouveau groupe résidentiel qui était arrivé par leur entremise, et s'annonçait nombreux.

Cependant, à l'usage, ils se sentirent floués :

[298] Notons qu'il s'agit une fois de plus d'un individu fantoche, sans terre, sans fratrie-résidentielle, et dépendant de la Cabocla-zada.
[299] Elle en eut quatre de plus à Arimum, dont une fille du Boto (chap. 5).

> « Maintenant ils s'en veulent. Comme j'ai dit à ma *comadre*. Parce qu'elle m'a dit : « *Aah, je ne sais pas quoi faire pour renvoyer ces gens d'ici* ». « *Aah comadre, compadre, c'est vous qui les avez fait venir ici. Ce n'est pas moi, c'est vous* ». Mais alors maintenant mon amie, pour les faire partir, ce sera seulement les pieds en avant ».

Mariete se révéla une institutrice exécrable ; son mari, à qui l'on confia plusieurs fonctions communautaires, fut l'auteur d'escroqueries et larcins. Finalement, la Cabocla-zada finit par se retourner contre eux et par les exclure du pouvoir.

La tromperie du couple Mariete-Aílton

À cette période, le président de la communauté, Raymundo, tomba gravement malade puis décéda (chap. 10). Le guérisseur local, Soldado, accusa Violeta de l'avoir ensorcelé (interlude, chap. 10) tandis que la situation factionnelle à Arimum (et la façon dont Raymundo avait été évincé) et les inimitiés interpersonnelles incitaient sa veuve à penser qu'il pouvait s'agir d'un méfait de la Cabocla-zada. Après le décès du premier président de la communauté, i fut proposée à Aílton, mari de la nouvelle institutrice Mariete, d'occuper cette fonction. L'homme fut choisi pour son éloquence et sa débrouillardise pour dialoguer de manière convaincante avec les institutions publiques, notamment avec les élus municipaux.

Pendant toute la durée de son mandat, qui fut apparemment assez long, Aílton réussit à obtenir avec habileté divers financements et aides en nature de la commune et de certains politiciens locaux. Or, les actuels descendants de la Cabocla-zada et des autres familles se souviennent de cette période comme d'une escroquerie de la part du couple. Après un certain temps (sans doute plusieurs années et plusieurs mandats), ils découvrirent qu'une grande partie des subventions que le président de la communauté obtenait après négociation auprès de diverses organisations et institutions était détournée à son propre profit. Finalement, on lui attribue aujourd'hui une bonne part de la « décadence de la communauté » et des infrastructures qui avaient été mises en place par les fondateurs. En guise d'exemple, les villageois citent le démantèlement de la salle communale, initialement construite par Soldado, puis améliorée du temps de Raymundo, grâce à une aide de la municipalité. Le toit était couvert de tuiles en argiles, qui furent retirées sous prétexte de vétusté, et revendues une à une par l'intéressé. Par ailleurs, aucun nouvel équipement collectif ne vit le jour, comme la construction d'un puits ou un groupe électrogène. En revanche, la maison du couple finit par être l'une des mieux équipées du village, avec un puits personnel, un groupe électrogène, etc. ce qui éveilla les soupçons. Les villageois découvrirent que des jouets de Noël avaient été livrés par une ONG à qui une demande avait été formulée au nom de la communauté. Ceux-ci

furent saisis et revendus par le président sans que les villageois puissent en profiter. Les exemples comme celui-ci sont nombreux et les détournements devinrent de plus en plus importants.

Le non-respect des pratiques d'occupation du territoire

Pour parfaire la réputation de fourbe dont jouissait le couple, il convient de revenir sur un conflit foncier qui l'opposa, dès son arrivée, à Custódio, propriétaire d'un entrepôt de vente de bois et de charbon, à Santarém. Cet homme d'affaire, originaire de Cametá (bas-Tocantins, à proximité de Belém), résidait en ville. Il possédait de la famille dans l'Arapiuns, notamment à Vila Brasil, et épousa en secondes noces une fille Taglia du Camuci, ce qui suggère que les cercles d'interconnaissance de cette famille se déployaient jusqu'en ville. La dot de la jeune fille consista en un lopin de terre choisi par le commerçant dans le territoire de la Taglia-zada. Son choix se porta sur la pointe du *navio*, à savoir l'un des deux caps situés de part et d'autre de l'entrée du lac d'Arimum (l'autre cap est connu sous le nom de pointe de la *boca* et est occupé par la Sucuri-zada). Ce terrain était enclavé entre le Sarará, en aval, la *boca* en amont, le São João, à l'arrière et, l'Arapiuns, à l'avant. Il incluait une portion de forêt vierge intacte, de même qu'une source d'eau douce. Enfin et surtout, il était localisé au bord de la rivière, ce qui permettait aisément d'y faire accoster un bateau ou d'y monter un entrepôt travaillant directement avec les bateaux de ligne (à l'image de celui existant autrefois sur la pointe du Toronó ; chap. 5).

Dans l'Arapiuns, Custódio était considéré comme un homme qui avait réussi et il jouissait d'une opulence certaine. Il était « respecté » en raison de sa supériorité sociale :

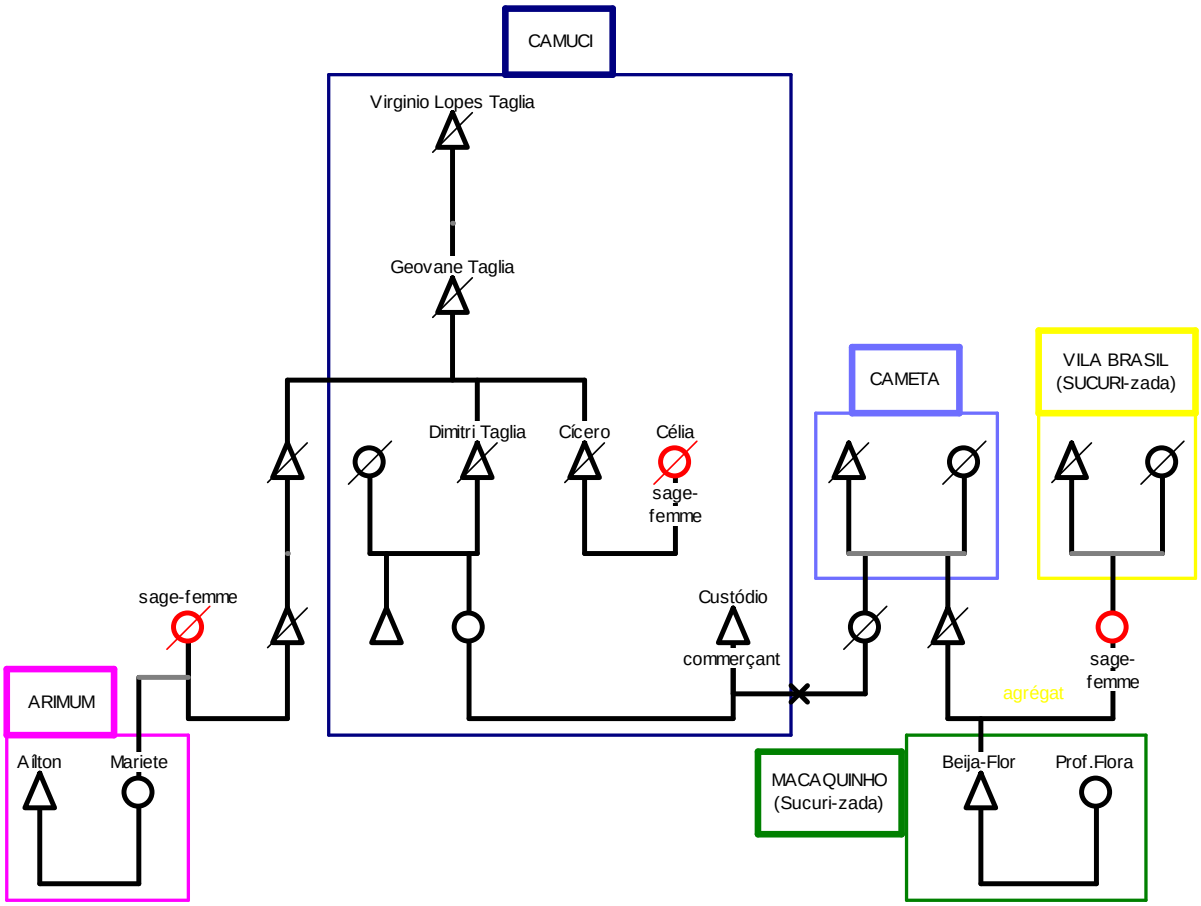
> « Custódio était le propriétaire de l'Estancia Maracanã, près de la capitainerie. Il pouvait se payer un homme de main ». Homme marié, 67 ans, habite à Arimum.

Sa présence entre le Sarará et l'entrée du lac d'Arimum était justifiée par l'alliance matrimoniale qu'il avait contractée avec les Taglia et les liens qu'il entretenait avec la Sucuri-zada (entre la pointe de la *boca* d'Arimum et Vila Brasil). En effet, le frère de sa première épouse (dont il était veuf) avait épousé une Sucuri de Vila Brasil. Ce couple sans terre résida quelques années dans le Sarará, pour s'occuper du terrain de l'exploitant de bois. C'est pendant cette période que naquit *Seu* Beija-flor [300], le futur mari de l'institutrice Flora.

[300] Aujourd'hui, Antônio revendique comme *sien*, un terrain dans le Macaquinho, où il aurait vécu quelques années en compagnie d'un oncle. Il avance comme argument qu'il est un enfant d'Arimum et que son cordon ombilical est enterré dans le Sarará (chap. 4).

Depuis le début des années 1980, le couple Aílton et Mariete avait quitté le Lago Grande et demeurait à Aratapi, auprès des parents d'Aílton. Ces derniers n'étaient pas originaires des lieux mais s'y étaient installés avec leurs enfants célibataires, non sans conflit avec la fratrie-résidentielle traditionnellement maîtresse des lieux. Mariete a pour argument qu'elle est de la famille Taglia du Camuci. En effet, le mari de sa mère était parent avec eux, sans pour autant « faire partie de la famille ». Aílton et Mariete tentèrent de se rapprocher du lieu ; ils s'y rendaient régulièrement pour pêcher.

Figure 71: Généalogie du conflit opposant Custódio à Mariete et Aílton



Lorsque le couple s'installa à Arimum, après la nomination de Mariete comme institutrice, à la fin des années 1980, Custódio semblait définitivement parti vivre à Santarém. Aílton et Mariete y ouvrirent alors un abattis (sans demander la « permission » au « maître des lieux ») et se rendirent à l'INCRA pour déclarer *leur* terrain. Dans un premier temps, Custódio et Aílton s'accordèrent pour se partager le terrain. Mais dix ans plus tard, ne voyant toujours pas l'exploitant de bois occuper le terrain, Aílton et Mariete se l'approprièrent intégralement. L'affaire fut alors portée devant la justice, en 2001, sur initiative de Custódio, après plusieurs médiations infructueuses auprès d'institutions à Santarém (à l'INCRA et au

forum). Malgré l'affirmation de Mariete selon laquelle elle et son mari auraient gagné le procès (en partie parce qu'ils s'identifient comme Indigènes), l'affaire est toujours en cours d'attente de jugement, dans une liste de litiges « non prioritaires »[301].

Après toutes ces tromperies dans divers registres, les familles de la Cabocla-zada, pourtant à l'origine de la venue d'Aílton et Mariete à Arimum, se retournèrent contre eux. Et ce couple vint grossir les rangs du *groupe des mécontents*.

***

Evolution de la constitution des groupes factionnels à Arimum entre la fin des années 1970 et le début des années 2000

A Arimum, la Cabocla-zada peut être assimilée à une faction. Nous avons vu que ce groupe d'intérêt repose sur des alliances matrimoniales et sur un ensemble d'intérêts communs (chap. 10). Il s'auto-identifie comme un groupe cohérent et soudé et est désigné par les autres sous l'appellation Cabocla-zada, à partir du nom d'une de ses figures emblématiques et du suffixe « -zada », utilisé traditionnellement pour désigner les fratries-résidentielles. La Cabocla-zada est donc composée de deux fratries-résidentielles (Soldado-zada et groupe du Macaco), des familles agrégats de ces deux groupes (les enfants de Mestre Espelho et Cabocla mariés avec des conjoints sans-terre[302], la famille du frère de Soldado et celle de Vivi et Gustavo, ancien beau-frère de Soldado) et éventuellement de quelques familles d'indécis venant occasionnellement les soutenir selon la situation (par exemple l'Antonella-zada à certaines occasions).

Face à la Cabocla-zada, jusque dans les années 2000, il n'existait pas vraiment de front uni formant à proprement parler une faction, ce qui renforçait la supériorité des premiers. Un ensemble de fratries-résidentielles se trouvaient mises à l'écart du pouvoir. Nous avons vu que certaines (groupes du Sepetú, du Mangal) avaient bénéficié d'un certain prestige, notamment en raison de leur antériorité dans les lieux, mais qu'elles l'avaient totalement perdu à partir du moment où fut créée la Cabocla-zada. D'autres familles étaient constamment discriminées et tenues à distance, parce qu'elles véhiculaient une image de sauvagerie. C'est le cas, notamment de la famille Tapajós, installée à Garimpo. Aujourd'hui encore, certains se remémorent la « sauvagerie » de ces gens à l'époque où ils s'installèrent dans cette forêt « vierge » et « sauvage ». Ainsi, un jour où j'allais prendre le bateau à Vila Socorro, un vieil

[301]Processo 0004272-93.2001.8.14.0051, 3a vara civil de Santarém.
[302] Dona Marília et son mari ; Jasiva et Yuri.

homme me raconta comment « les gens de Garimpo » avaient autrefois reçu la visite d'un prêtre et qu'ils l'avaient séquestré en coupant la corde permettant de faire démarrer le moteur de son bateau (une attitude de gens vraiment peu civilisés selon lui !). Paradoxalement, cette image joua plutôt en leur faveur puisque parmi les groupes qui s'identifient aujourd'hui comme « Indigènes », les régionaux leur accordent une certaine légitimité, qu'ils dénient aux autres. Cette discrimination frustrait les ambitions des dirigeants de Garimpo et ce groupe résidentiel finit par prendre son essor en tant que « communauté » autonome.

Après la scission entre le couple Aílton-Mariete et la Cabocla-zada, le premier vint grossir les rangs du *groupe des mécontents*. Ce groupe continuait à se déterminer en creux, dans la mesure où il s'agissait des familles qui ne faisaient pas partie de la Cabocla-zada ou ne lui prêtaient pas allégeance. En revanche, l'absence de positionnement de certaines fratries-résidentielles (Taglia-zada, groupe du Macaquinho), et l'indécision des autres qui, selon l'objet de la discorde, appuyaient l'un ou l'autre camp (notamment le groupe du Mangal, la Sucuri-zada, la famille de Raymundo), rendaient une certaine plasticité aux disputes factionnelles, sans que deux groupes bien définis semblent émerger.

Il résultait de cette configuration que sur une longue période (environ 25 ans) le village d'Arimum fut principalement gouverné par des proches de la Cabocla-zada, et ce dans tous les aspects de la vie sociale. Nous avons vu que c'était le cas de la fonction honorifique de président de la communauté, occupée premièrement par Raymundo (fantoche), puis Aílton (nommé par la Cabocla-zada), puis un fils de Vivi (agrégat de Soldado), puis un petit-fils de *Dona* Cabocla (agrégat dans le Macaco). Dans les années 2000, une fille Taglia assuma la présidence de la communauté, remplacée à nouveau par un petit-fils de *Dona* Cabocla, actuellement dans cette fonction. C'était le cas de l'octroi des emplois publics (institutrice, agent de santé[303]). Il en était de même pour les aspects religieux. Le premier catéchiste d'Arimum fut Arnaldo, fils de *Dona* Antonella. Quant au saint patron, c'est São Benedito (saint Benoît l'Africain, le « saint des Noirs » et patron des collecteurs de latex) qui fut élu. La statuette qui le représentait appartenait à Soldado ; il avait organisé plusieurs fêtes patronales dans le São João, puis dans le Mangal avant que ne soit fondée la communauté. Après la construction de la chapelle, il en fit don au village, de façon à ce que la communauté soit en charge de l'organisation de la fête. Or, à l'époque, d'autres habitants du lac organisaient des fêtes en l'honneur d'un saint. Ainsi, avant même l'arrivée de Soldado à

[303] Aílton occupa le poste d'agent de santé jusqu'à ce qu'une dénonciation lui fit perdre cet emploi. C'est une jeune femme de Garimpo qui fut nommée à sa place (chap. 9).

Arimum, la mère de Maria Eduarda célébrait São José[304] dans le Sepetú, Elisabete organisait la festivité de Nossa Senhora da Trindade dans le Mangal et Jacqueline fêtait Santo Antônio dans le Macaco. Promouvoir São Benedito comme patron était donc un acte politique.

Ce qui surprend est la permanence au pouvoir d'un individu comme Aílton pendant plusieurs mandats, et, de manière plus générale, de la Cabocla-zada. Plusieurs facteurs peuvent expliquer ceci, à commencer par un certain manque d'intérêt des habitants couplé aux pratiques locales d'expression de la contrariété. D'une part, la communauté pouvait certes représenter un enjeu de pouvoir et de prestige certain, elle n'en demeurait pas moins relativement sans importance pour les membres des fratries-résidentielles. Au mieux, se placer aux commandes de la communauté apportait un certain prestige voire un revenu. Ne pas s'y trouver ne changeait rien au quotidien des riverains. Dès lors, les familles agrégats ou qui avaient peu de terre étaient davantage intéressées à participer activement à la communauté. Ceci explique l'absence de la Taglia-zada ou du groupe du Macaquinho dans ces évènements. D'autre part, les règles du savoir-vivre font que l'on n'exprime pas ouvertement un mécontentement en se disputant verbalement. En général, la contrariété est exprimée par le départ de la scène (ce que font les partisans de l'institutrice déchue : ils quittent la salle de classe avec elle) puis par l'absentéisme.

Un peu plus tard, la famille de la narratrice du début du chapitre va même quitter Arimum pour s'installer en ville, à Santarém, pendant une période de dix ans, pendant laquelle ses membres ne se rendent que sporadiquement dans le Sepetú. De la même façon, le groupe résidentiel de Garimpo prend son indépendance politique et administrative en fondant sa propre communauté. A ces facteurs vient s'ajouter la structure démographique locale : la Cabocla-zada est en pleine expansion démographique tandis que les groupes résidentiels plus anciens sont dans une phase cyclique décroissante.

Cette situation est clairement observable à l'heure actuelle. Sur les quelques 35 familles nucléaires installées à Arimum en 2012, 15 faisaient partie de la Cabocla-zada (dont 8 familles dans la Soldado-zada et 7 dans le Macaco), ce qui représente 41%. Les autres fratries-résidentielles[305] se répartissent comme suit :

[304] Aujourd'hui cette statuette pieuse se trouve dans l'église de la communauté Jacarezinho (Lago Grande).
[305] J'y inclue les trois familles du Macaco qui participent à Vila Brasil et qui vivent dans le Macaco.

Mangal (Elisabete)	Macaquinho (Otávio)	São João[306] (Taglia)	Sepetú[307] (M. Eduarda)	Ponta boca (Sucuri)	Mangal (Raymundo)	Ponta navio (Aílton)
2	4	2	4	2	4	2

Le détachement administratif d'Arimum des gens de Garimpo participa également à affaiblir le *groupe des mécontents*. En effet, à l'instar de la Cabocla-zada, ce groupe résidentiel était en pleine expansion démographique, en début de cycle de développement. En 2012, le village de Garimpo comptait 18 familles réparties comme suit :

Garimpo (Tapajós)	Misericórdia (Uxízal)	Sepetú (M.Eduarda)
12	3	3

La configuration générale fut modifiée à partir de la fin des années 1990, lorsque la fonction de président de communauté se trouva valorisée par une offre externe de projets que la conjoncture régionale avait accrue. En 1998, une unité territoriale fut créée dans l'interfluve Tapajós-Arapiuns : la Réserve extractiviste Tapajós-Arapiuns (Resex). Initialement, il avait été proposé que la rive gauche de l'Arapiuns en fasse partie. Finalement, ce projet avorta pour un ensemble de raisons, la principale résidant dans la complexité foncière locale due surtout à l'historique d'occupation du Lago Grande (chap. 2). La région fut donc assistée par un ensemble de bailleurs de fonds qui souhaitaient mettre en œuvre des programmes de développement. A cette période, l'Etat commença à réfléchir à l'implantation d'une autre modalité foncière pour l'interfluve Arapiuns-Lago Grande. L'afflux de capitaux et d'acteurs externes variés favorisa la naissance et la cristallisation de factions (et ce dans toute la région). A Arimum, la situation changea radicalement en 2003, lorsqu'une institution extérieure au village – la Fondation nationale de l'Indien (FUNAI) – offrit l'argument pouvant servir à cimenter le *groupe des mécontents* autour d'un trait diacritique qui leur serait propre, tout en leur garantissant un appui institutionnel et un relai de leurs revendications : l'indianité.

[306] Si l'on compte le territoire entier de la Taglia-zada, les groupes domestiques sont répartis comme suit : 3 dans le Camuci, 2 dans le Sarará, 2 dans le São João.
[307] Sur les 4 familles, 3 se décidèrent à participer à la communauté Garimpo au milieu des années 2000.

Chapitre 12

… et les conflits identitaires

« Indigènes » *versus* « populations traditionnelles »

A mon arrivée à Arimum, en février 2011, une réunion fut organisée par le « cacique » (représentant des Indigènes), dans la « *maloca* » (maison indigène circulaire). Une quinzaine d'adultes étaient présents, accompagnés de quelques adolescents et des enfants en bas âge. Ils se présentèrent comme les habitants de l' « *aldeia* » (village indien) Arimum, représentant neuf familles, issues de (ou agrégées à) cinq fratries-résidentielles : Sepetú (1 famille), Raymundo-zada (4), Aílton-zada (1), Sucuri-zada (2), Mangal (1). Or, il s'avéra que ces familles, qui s'identifiaient comme « Indigènes Arapium » et se disaient majoritaires, ne représentaient en fait qu'une fraction de la totalité des habitants du village. Les autres familles, qu'on me présenta par la suite comme « les Blancs », ne s'identifiaient pas comme indigènes et avaient conservé les signifiants « communautaires » antérieurs au processus d'ethnogenèse. Ils ne revendiquaient aucune identité ethnique particulière. En revanche, ils étaient considérés par l'Etat brésilien comme des « populations traditionnelles » et jouissaient, à ce titre, de certains programmes publics d'octroi de crédits et de régulation foncière, à partir d'une modalité collective d'usufruit de la terre (le PAE Lago Grande).

Au début de l'année 2011, seulement cinq familles non-indigènes[308] possédaient une maison dans la *vila* ; fin 2012, cinq maisons supplémentaires avaient été construites et étaient occupées pendant le week-end. En effet, la plupart de ces familles résidaient près de leurs abattis, sur des caps et dans des *centres* éloignés du village, nécessitant l'usage d'une barque pour s'y rendre. Les familles indigènes tournaient cela à leur avantage et se présentaient aux visiteurs comme numériquement supérieures, ce qui, à première vue, semblait confirmé par la configuration du village et l'absence de circulation des autres familles en son sein, en dehors

[308] Parmi celles-ci, trois étaient des agrégats.

d'évènements spéciaux[309]. Au bout de quelques mois, je découvris que les familles non-indigènes n'étaient pas moins de vingt-six au total (soit presque trois fois plus que celles des Indigènes), réparties entre cinq fratries-résidentielles (Tableau 15 et annexe F) : Macaco (9 familles), São Geraldo (1), Soldado-zada (6), Macaquinho (4), Taglia-zada (4), Mangal (1), Sucuri-zada (1)[310]. La majorité vivait retranchée sur la pointe du Macaco, où un terrain de football et quelques infrastructures collectives[311] avaient été érigés.

Dans cette partie, je montrerai que cette division au sein du village d'Arimum est présentée comme identitaire, mais qu'elle relève d'une radicalisation des logiques factionnelles décrites dans les chapitres 10 et 11. Les groupes factionnels se mettent en branle occasionnellement lors de disputes politiques, au sujet du contrôle des institutions-clés du village. Dans le cas présent, elles s'étaient cristallisées de telle manière qu'elles imposaient de nouveaux axes de mobilité au sein du village. La division effective en deux villages n'avait pas eu lieu mais le dialogue et la circulation entre les villageois étaient rompus (à un point tel que je ne pris conscience de la supériorité numérique des familles non-Indigènes qu'après plusieurs mois). En fondant une *aldeia* avec sa propre coordination indigène (cacique, *tuxaua*, *pajé*), concurrente de la « communauté » et de ses représentants (président, catéchiste), les familles indigènes instauraient un *contre-pouvoir* qui était *légitimé* et relayé par des institutions efficaces, et plus puissantes car moins anonymes (les organisations indigènes[312] et indigénistes[313]) et par des interlocuteurs différenciés et différenciant (SEMED, Police fédérale, Ministère public fédéral).

12.1 Recrutement des groupes factionnels : « Indiens » *vs* « traditionnels »

A Arimum, une division « identitaire » oppose, depuis 2003, un groupe de familles qui ne revendique aucune assignation identitaire spécifique à un autre, dont les familles s'identifient comme « Indigènes ». Je me référerai dorénavant au premier groupe sous

[309] Activités organisés par l'école, l'ecclésia ou lors de la visite d'acteurs externes.
[310] Parmi ces familles, deux (issues du São Geraldo et du Macaco) ne participaient pas à la communauté Arimum mais à celle de Vila Brasil.
[311] Une salle communale, un puits, une baraque d'artisanat et un espace de travail collectif de l'association Jararaca. Les enfants allaient à l'école dans la *vila* d'Arimum et/ou à Vila Brasil.
[312] Le GCI (Groupe de conscientisation indigène) et le CITA (conseil indigène Tapajós Arapiuns) ont été fondés à Santarém en 1997 et 2001.
[313] A Santarém, les Indigènes étaient soutenus par une organisation juridique (Terra de Direitos), la CPT, les frères Franciscains (CIMI, etc.), et par plusieurs programmes de recherche académiques : projet « nouvelles cartographies » (coord. Alfredo Wagner, UFAM - Manaus), projet « élaboration de la carte des populations traditionnelles, des conflits socio-environnementaux et des usages de la biodiversité dans la zone de la route BR-163 (Pará) » (coord. Rodrigo Peixoto, MPEG/UFPA – Belém), projet « Programa de Políticas Afirmativas para Povos indígenas e Populações Tradicionais/PAPIT » (coord. Jane F. Beltrão, UFPA – Belém), projet « Cabanagem » (coord. FlorêncioVaz, UFOPA – Santarém).

l'appellation de « traditionnels »[314]. Ce groupe est composé de la Cabocla-zada (fratrie-résidentielle du Macaco et Soldado-zada) et de deux fratries-résidentielles originaires du Lago Grande, dont l'activité économique principale est l'élevage bovin (les gens du Macaquinho et les habitants de São João issus de la Taglia-zada[315]) ; il compte 26 familles, soit environ 137 personnes. Le second, qui se définit lui-même comme « les Indigènes », inclut la fratrie-résidentielle du Sepetú, la Raymundo-zada et la famille d'Aílton (9 familles, 43 personnes). Deux fratries-résidentielles sont réparties de part et d'autre (celle du Mangal et la Sucuri-zada) : ce sont des *indécis*, qui continuent à entretenir des relations ambivalentes avec les deux camps, pour pallier leur manque de cohésion interne. J'ajoute que les habitants de Garimpo, ancien *centre* d'Arimum, devenu « communauté » Nossa Senhora de Fátima, s'identifient également comme « Indigènes », de l'ethnie Tapajó (en référence à leur patronyme). Ils soutiennent les familles indigènes minoritaires à Arimum. Leur village a été rebaptisé « *aldeia* » Garimpo. En 2012, il comptait 18 familles, réparties entre trois fratries-résidentielles : Tapajós (12 familles), Uxízal (3), Sepetú (3)[316]. Le recrutement des familles au sein de ces deux groupes rivaux (« traditionnels » et « Indigènes ») suivait ici clairement un découpage assurant le maintien de l'intégrité territoriale des fratries-résidentielles[317]. Sur quelle base s'est opéré le processus de recrutement des fratries-résidentielles par les groupes factionnels ?

Mobilisation des cercles d'interconnaissance basés sur la parenté et l'ecclésia

- La participation au mouvement de femmes de Santarém

Depuis que les habitants de Garimpo avaient pris leur autonomie vis-à-vis d'Arimum et « marchaient de leurs propres pieds » avec leur propre communauté (chap. 3 et 4), leurs nouveaux dirigeants commencèrent à s'investir dans les mouvements sociaux régionaux. Une représentation du Syndicat des travailleurs ruraux (STTR) s'implanta ainsi dans le village, de même qu'une coordination de catéchèse dépendant désormais de la paroisse São Raymundo Nonato (Ordre des Verbitas), à Santarém[318]. Enfin, et surtout, c'est dans le « mouvement des

[314] Cette appellation n'est pas en usage localement. Les villageois qui s'identifient comme Indigènes appellent leurs rivaux « les Blancs ».
[315] Les autres membres de cette fratrie-résidentielle participent à la communauté Santa Luzia.
[316] Sur les quatre familles du Sepetú, trois participent à Garimpo et une à Arimum.
[317] Nous avons vu dans le chapitre 10 que ce n'était pas le cas à Lago da Praia où le clivage identitaire divisait les groupes résidentiels.
[318] Dans les années 1950, la paroisse Nossa Senhora de Asunção de Vila Franca, s'est éteinte et a été transférée à Santarém, sous la juridiction des Verbitas, de São Raymundo Nonato. Malgré sa plus grande proximité géographique, la paroisse Nossa Senhora de Nazaré de Vila Curuai, dirigée par les Franciscains puis par le

femmes » du bas-Amazone que s'investirent ces villageois de Garimpo. L'organisation des femmes travailleuses du bas-Amazone (OMT-BAM) est une émanation féministe du STTR, très active dans la zone rurale. Dans les années 1990, sa présidente était Eunice Sena, sœur du père Edilberto Sena, grand acteur des luttes sociales à Santarém et coordinateur de la commission diocésaine Justice et Paix. Le siège de l'OMT-BAM se trouve en ville, dans le quartier Mapiri, à quelques minutes de marche du port du Mapiri. C'est un lieu de rencontre pour les femmes de toute la région. L'organisation propose un ensemble de formations techniques[319] à ses membres ainsi qu'un appui institutionnel. Elle réalise un travail de « conscientisation » visant à promouvoir des valeurs de dignité, de justice et d'égalité pour l'accès à la terre, au travail rural et à l'intégrité physique des populations rurales de la région. Les membres les plus actifs de l'OMT-BAM sont au fait de l'ensemble des politiques et enjeux sociaux débattus dans les forums des associations progressistes de la région, comme le STTR, les commissions du diocèse de Santarém (commission pastorale de la terre ; commission Justice et Paix, etc.). Ces femmes voyagent à travers l'Etat du Pará et même jusqu'à Brasília, envoyées en délégation pour participer à des évènements politiques majeurs où sont débattus des thèmes comme la régularisation foncière des espaces ruraux d'Amazonie et l'accès aux droits sociaux.

A l'époque, la famille Sena était largement impliquée dans l'ensemble de ces mouvements sociaux : ses membres s'étaient associés à quelques militants de la première heure, proches des institutions ecclésiastiques, et pour certains originaires du Lago Grande. En effet, les familles qui le pouvaient quittaient souvent la zone rurale pour s'installer plusieurs années en ville, où seraient scolarisés leurs enfants. Elles s'installaient dans les quartiers pauvres de Santarém (à l'époque, Mapiri, Aldeia, Aparecida[320]) et s'investissaient fréquemment dans l'ecclésia, dont ils savaient qu'elle leur permettrait d'accéder à un type d'éducation que l'école publique n'était pas à même d'offrir à leurs enfants. En effet, c'est en prêchant la parole de Dieu lors de la catéchèse que les dirigeants politiques locaux (à tous les échelons: communauté, ville, région) se sont formés aux techniques oratoires nécessaires à leur ascension sociale.

---

diocèse, ne fut jamais en charge des riverains de l'Arapiuns. Elle est en revanche responsable des villages du Lago Grande. Ceux de la *várzea* d'Arapixuna dépendent de la paroisse Sant'Ana, à Vila Arapixuna.

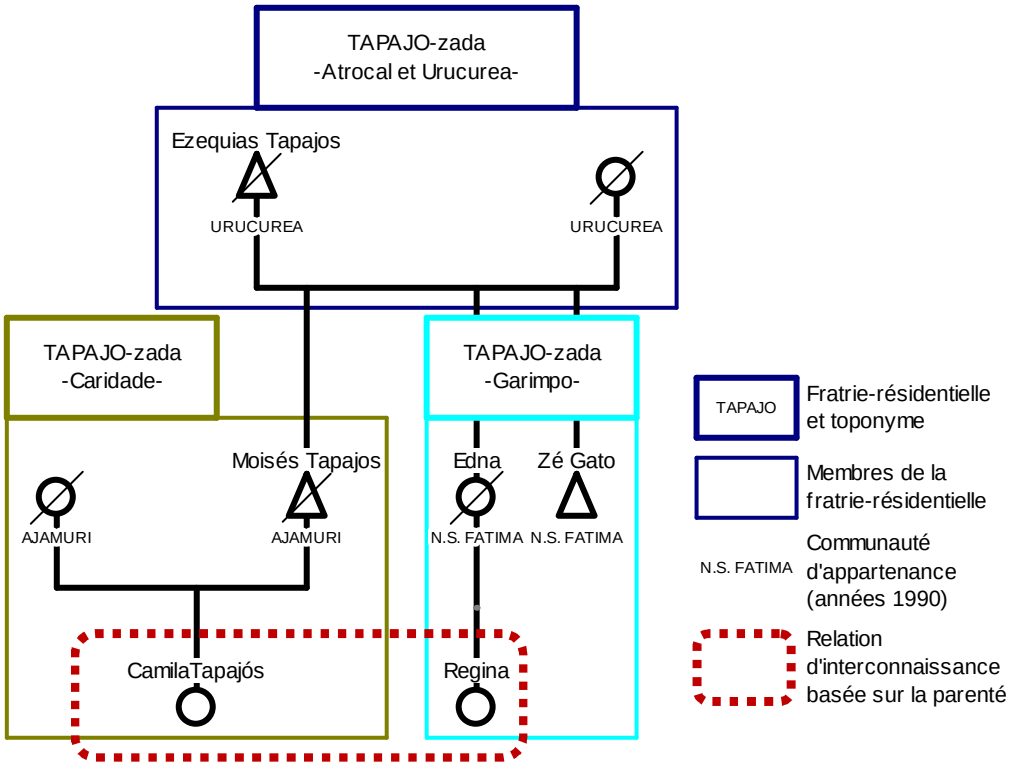
[319] Des cours en tous genres étaient proposés (dactylographie, alphabétisation, rédaction de rapports, etc.) pour former les jeunes dirigeantes communautaires ; mais également des formations techniques liées au travail agricole (vaccination du bétail, techniques de production agricole, etc.) et des formations sur les savoirs traditionnels (plantes médicinales, artisanat, etc.).

[320] Aujourd'hui, ces quartiers ne sont plus considérés comme des zones périphériques de la ville. Les riverains de l'Arapiuns s'installent désormais dans les quartiers Aeroporto Velho, Rodagem, Santarenzinha, São Cristovão.

- Réseaux d'interconnaissance campagne-ville basés sur la parenté

C'est ainsi que Regina, l'une des fondatrices de la communauté Nossa Senhora de Fátima, fille d'Edna, participa, avec sa cousine Camila Tapajós, à l'OMT-BAM. Celle-ci était la fille de Moisés Tapajós, frère d'Edna et Zé Gato, qui s'était installé à Ajamuri après son mariage avec une autochtone (chap. 6). Camila y était née et y avait passé sa petite enfance. Puis la famille avait déménagé à Santarém où les enfants furent scolarisés et prirent résidence une fois adultes.

Figure 72: Liens de parenté entre Regina et Camila



Pendant toute cette période (une vingtaine d'années), la famille de Moisés conserva son terrain, le lieu-dit Caridade, dans la communauté d'Ajamuri, où elle se rendait occasionnellement, comme par exemple pendant les vacances scolaires. D'après les conceptions locales, Regina et Camila étaient « parentes » (ce sont des cousines germaines) mais ne faisaient pas partie de la même « famille » (elles appartiennent à deux fratries-résidentielles distinctes). La trajectoire des deux cousines diffère beaucoup. Regina a passé son enfance au bord de la rivière, entre les plantations de caoutchoutiers d'Urucureá (bas-Arapiuns) et les centres forestiers d'Atrocal (haut-Arapiuns). Elle vit de l'agriculture familiale et réside dans une maison en palmes. Camila, en revanche, a grandi à Santarém, où elle a suivi des études, travaille, et possède une maison confortable dans le quartier Mapiri, non loin du

siège de l'OMT-BAM. Tout sépare ces deux femmes. Lorsque Régina commença à s'investir dans les mouvements sociaux en ville, suite à la fondation de sa communauté, elle activa son réseau d'interconnaissance, fondé sur des liens de parenté. Camila, de son côté, participait depuis son adolescence aux activités de la pastorale, promues par le diocèse de Santarém. C'est ainsi qu'elle avait adhéré à l'OMT-BAM, mais également à d'autres associations qui faisaient la promotion de projets de développement pour le Lago Grande et les communautés riveraines de la région, dont les fondateurs étaient des proches des animateurs religieux.

- Le rôle du réseau de l'ecclésia dans les processus de mobilisation politique à Santarém et au Brésil dans les années 1980-1990

La décennie de 1990 fut féconde et vit se développer, à Santarém, les activités d'un ensemble d'institutions et d'acteurs aux visées progressistes, notamment grâce au zèle militant du père Edilberto Sena[321], alors coordinateur de la pastorale de la jeunesse du diocèse. Cette prolifération des mouvements sociaux est à re-contextualiser dans l'effervescence politique du Brésil de l'époque. En 1988, la nouvelle constitution fédérale reconnaissait les droits des Indiens et des *quilombolas* (descendants d'esclaves noirs marrons), et leur faisait une place neuve pour l'accès à la terre, à une éducation différenciée et aux soins. Ce contexte avait permis l'éclosion d'une multitude d'organisations indigènes et indigénistes (Albert, 1997, 2001) notamment grâce aux efforts de missionnaires catholiques influencés par la théologie de la libération (et sa doctrine « d'option préférentielle pour les pauvres ») et par la « pédagogie des opprimés »[322] élaborée par le philosophe Paulo Freire.

A Santarém, les premières organisations émanant de la pastorale furent le groupe de défense de l'Amazonie (GDA)[323] et le centre d'appui aux projets d'action communautaire (CEAPAC)[324]. Toutes deux furent fondées à la fin des années 1970 et au début des années 1980 par le religieux et de jeunes recrues de la pastorale. On y retrouve notamment deux

[321] Certains de ses détracteurs disent qu'il est le plus grand créateur d'ONG de Santarém.
[322] Pour Freire, l'alphabétisation est un instrument de révolution culturelle et une façon de « conscientiser » les masses des situations de dépendance sociale dans lesquelles elles se trouvent. La pédagogie de Freire fut à l'origine du concept américain d'*empowerment*, élaboré pour décrire les mouvements Noirs.
[323] Fondé en 1978, le GDA a pour objectif la sensibilisation et la mobilisation des citoyens dans la lutte pour une meilleure qualité de vie et la préservation du patrimoine culturel et historique des populations amazoniennes. Cette institution réalise des activités liées à l'éducation environnementale, des projets auprès des communautés du Lago Grande, elle offre un appui technique et réalise de la surveillance environnementale.
[324] Fondé en 1983, le CEAPAC promeut des projets d'organisation de la production rurale et de renforcement politique et économique des communautés rurales. Il propose des projets qui génèrent des revenus complémentaires pour les familles : artisanat, foires agro-écologiques, etc. (http://www.ceapac.org.br/).

sœurs originaires d'Ajamuri (Isa Cabocla[325] et Maria José), la sœur d'Edilberto (Eunice Sena) et d'autres personnes qui deviendront par la suite des personnalités importantes dans le paysage politique de Santarém, que ce soit comme cadre du parti des travailleurs (PT) dans le STTR (par ex. Socorro Pena[326]) ou comme militants engagés dans les mouvements sociaux dont, plus récemment, le mouvement indigène de Santarém (par ex. Antônio José, Valeria, Gleisi, Zenilda). Le centre d'étude, de recherche, de formation des travailleurs et travailleuses du bas-Amazone (CEFT-BAM)[327], fut fondé et animé par les mêmes militants.

- Déplacement du discours militant vers la thématique écologique à partir de 1992 et émergence de mouvements sociaux liant identité et écologie

A partir du Sommet de la terre de Rio de Janeiro (1992), se met en place un cadre juridique favorable à la création d'unités territoriales d'usage direct[328], aux modalités collectives d'usufruit, destinées aux populations rurales dites « traditionnelles ». Il s'agissait, dans le cadre de la réforme agraire, d'une redistribution destinée à certaines populations rurales incitées à adopter un discours écologique, puisque la gestion de leur territoire était en principe fondée sur des considérations environnementales. L'une des modalités foncières était la réserve extractiviste (Resex).

Les militants de Santarém étaient des ecclésiastiques et des civils, ces derniers souvent originaires des « communautés ». Dans ce contexte, un petit groupe de religieux (frère Florêncio Vaz, sœur Manuela, sœur Ivete) et de sympathisants issus du Lago Grande (on y retrouve Zenilda et Isa Cabocla ; y apparaît Camila Tapajós) et du bas-Tapajós (la sœur de Florêncio, Miguel Lima) créèrent le groupe Ajuricaba[329]. Il s'agissait d'organiser un mouvement d'adhésion et de « conscientisation » en faveur de la création d'une Resex, dans l'interfluve Tapajós-Arapiuns. Cette unité de conservation permettrait aux riverains de régulariser leur situation foncière et de garantir ainsi leur permanence sur ces terres, que convoitaient des entreprises d'exploitation de bois.

[325] Elle a été secrétaire des affaires indigènes pour l'Etat du Pará, sous l'administration d'Ana Júlia de Vasconcelos Carepa entre 2007 et 2011. Lorsque le PT accéda au pouvoir, en 2007, de nombreux cadres et militants furent promus à des postes dans l'administration étatique.
[326] Elle se maria ensuite avec un des frères Martins, famille puissante de Santarém, affiliée au PT.
[327] Antenne régionale du bas-Amazone du Groupe de travail amazonien (GTA, http://www.gta.org.br), créé comme un groupe de *lobbying*, peu avant le « Sommet de la terre » à Rio de Janeiro, en 1992. Il représente les minorités ethniques et leur propose un soutien institutionnel dans les conflits socio-environnementaux ainsi que pour la mise en place de projets de production familiale durables.
[328] Unités habitées par des populations (à l'inverse de celles destinées à une exploitation des ressources naturelles et ne pouvant pas en principe être légalement occupées).
[329] Chef indien de l'Amazonas qui avait pris la tête d'un groupe de révoltés pendant la Cabanagem.

Parmi les membres du groupe Ajuricaba, ceux qui venaient de l'ecclésia avaient fréquenté le groupe de réflexion des religieux Noirs et Indigènes (GRENI), interne à l'Eglise catholique, et destiné aux membres des ordres souhaitant « récupérer ou affirmer leurs *racines ethniques et raciales* » (Vaz, 2010: 31). L'un d'entre eux, Florêncio, était natif de Pinhel (bas-Tapajós). Après que ses parents se furent installés en ville, il avait intégré le séminaire pour ensuite entrer dans l'ordre des frères mineurs (franciscains). Et c'est avec l'autorité morale de sa soutane qu'il se dédia à la « conscientisation » des villages du bas-Tapajós.

Ainsi, dès les débuts, la lutte pour la terre des riverains du bas-Tapajós, de l'Arapiuns et du Lago Grande fut articulée, depuis la ville, par des militants en partie issus des communautés rurales mais qui avaient tous suivi une trajectoire militante passant par la pastorale. Une pastorale indigène prit son essor au sein même de l'Eglise, et répandit ses idées dans le groupe Ajuricaba, que se mit à fréquenter Camila Tapajós, la cousine de Regina.

- <u>La mobilisation pour la création de la Resex Tapajós-Arapiuns (1998) et l'essor du mouvement indigène de Santarém</u>

La mobilisation des secteurs progressistes eut gain de cause en 1998, lorsque fut officiellement créée la Resex Tapajós-Arapiuns. La nouvelle unité territoriale était destinée aux « populations traditionnelles » et leur assurait un droit d'usufruit collectif, exclusif et permanent pendant dix ans. La terre restait la propriété de l'Union mais ses habitants, constitués légalement en *posseiros*, étaient en principe protégés d'éventuelles invasions d'entreprises d'extraction de bois. A la même date, les habitants de Taquara, un village situé dans la Forêt nationale du Tapajós, sur la rive droite du Tapajós, s'auto-identifièrent comme « Indigènes mundurucu » et demandèrent à la FUNAI la démarcation d'une terre indigène. Celle-ci viendrait se superposer à l'unité de conservation créée dans les années 1970. Sur l'impulsion du frère Florêncio, une nouvelle organisation dotée d'un cadre idéologique bien rôdé (Vaz, 2010 ; Boyer, 2014b) fut créée en lieu et place du groupe Ajuricaba : le groupe de conscientisation indigène (GCI), d'inspiration directe de la pédagogie des opprimés de Freire (1970). L'objectif était de faire prendre conscience aux riverains de la région (c'est-à-dire aux *caboclos*) qu'ils étaient le fruit d'un métissage dû aux vicissitudes de l'histoire et qu'ils étaient donc les descendants des Indiens qui peuplaient la région à l'époque précoloniale. En « assumant » leur ascendance indigène, par un travail de retour aux racines, ils pourraient bénéficier d'un ensemble de droits et prestations que la constitution brésilienne de 1988 garantissait aux Indiens, en tant qu'occupants « immémoriaux » des terres qu'ils habitent

(art. 231). Il s'agissait notamment de la démarcation définitive d'une terre indigène, d'un accès différencié à l'éducation et à la santé, ainsi que d'une mise en valeur culturelle et identitaire. On leur proposait donc une solution valorisante pour sortir des situations de dépendance sociale et d'invisibilité dans lesquelles la plupart se trouvaient.

En 1998, un jour que Regina se trouvait à Santarém, au siège du mouvement des femmes, sa cousine Camila Tapajós la convia à une réunion d'information du GCI, qui se tenait à la paroisse. L'idée de revendiquer ses racines indiennes était d'autant plus séduisante que la forte mobilisation pour la création de la Resex avait frustré les militants de la rive gauche de l'Arapiuns, qui n'avait finalement pas été incluse dans les limites de la nouvelle aire territoriale. Regina commença à fréquenter les réunions du GCI, dans un premier temps sans réel appui de ses proches et des autres dirigeants de Garimpo. Mais bientôt, l'agitation militante locale fut relayée par les institutions publiques : en 2001, un premier groupe technique (GT), mandaté par la FUNAI, fut chargé de réaliser un relevé des villages mundurucu du bas-Tapajós (Funai/Almeida, 2001) ; en 2003, la FUNAI délégua un deuxième GT pour réaliser un relevé préliminaire des communautés de l'Arapiuns qui s'identifiaient comme Indigènes (Funai/Canêdo, 2004)[330]. A cette occasion, les techniciens visitèrent Garimpo. L'arrivée, dans le village, d'une institution fédérale dont les membres s'intéressaient à la valorisation du patrimoine (matériel et immatériel) local et formulait des promesses similaires à celles du GCI (en termes d'avancée des droits sociaux) fut décisif pour l'adhésion « identitaire » du groupe villageois. Le jour suivant, des habitants d'Arimum demandaient au GT de leur rendre visite car ils étaient intéressés pour s'identifier comme Indigènes.

Après l'affirmation pionnière de son indianité par la communauté Taquara, les adhésions de nouveaux villages se propagèrent comme une traînée de poudre, de part et d'autre du bas-Tapajós, puis de l'Arapiuns. C'est ainsi que l'éventualité d'une reconnaissance indigène de Garimpo par la FUNAI déclencha l'intérêt d'Arimum pour faire de même. Quels leviers favorisèrent le recrutement en chaîne de villages indigènes ?

[330] Sans doute est-il utile de mentionner les liens de « filiation » existant entre les différents GT en cours dans la région depuis les années 1990 : l'anthropologue mandatée dans les années 1998 par l'IBAMA pour réaliser une première étude sur les communautés localisées dans la Flona Tapajós (dont Taquara) avait entamé une recherche doctorale dans la région et s'était rapprochée des membres du GCI. Elle intégra par la suite le GT de la FUNAI de 2003, comme membre de l'équipe, et finit par coordonner l'ensemble des travaux de six GT déployés par la FUNAI, en 2008, afin d'identifier les terres indigènes de l'Arapiuns et du bas-Tapajós.

Le processus de recrutement des villages indigènes

- Retour au point de départ : une dispute de terre à Ajamuri (Lago Grande)

Camila était originaire du Lago Grande ; son père, Moisés Tapajós, y avait été le premier président de la communauté d'Ajamuri. Il venait de l'Arapiuns et avait épousé une autochtone issue d'une fratrie-résidentielle possédant des terres[331], et avec elle il occupait un terrain baptisé Caridade, adjacent à la *vila*. Son beau-père, qui n'était pas natif du lieu, avait pris l'initiative d'organiser des rassemblements de *voisins* chez lui, sous la forme de célébrations religieuses : en 1952, sur son invitation, un prêtre vint célébrer la messe. L'année suivante, il revint et une chapelle fut érigée, en hommage à Nossa Senhora das Graças, qui deviendrait la patronne du village.

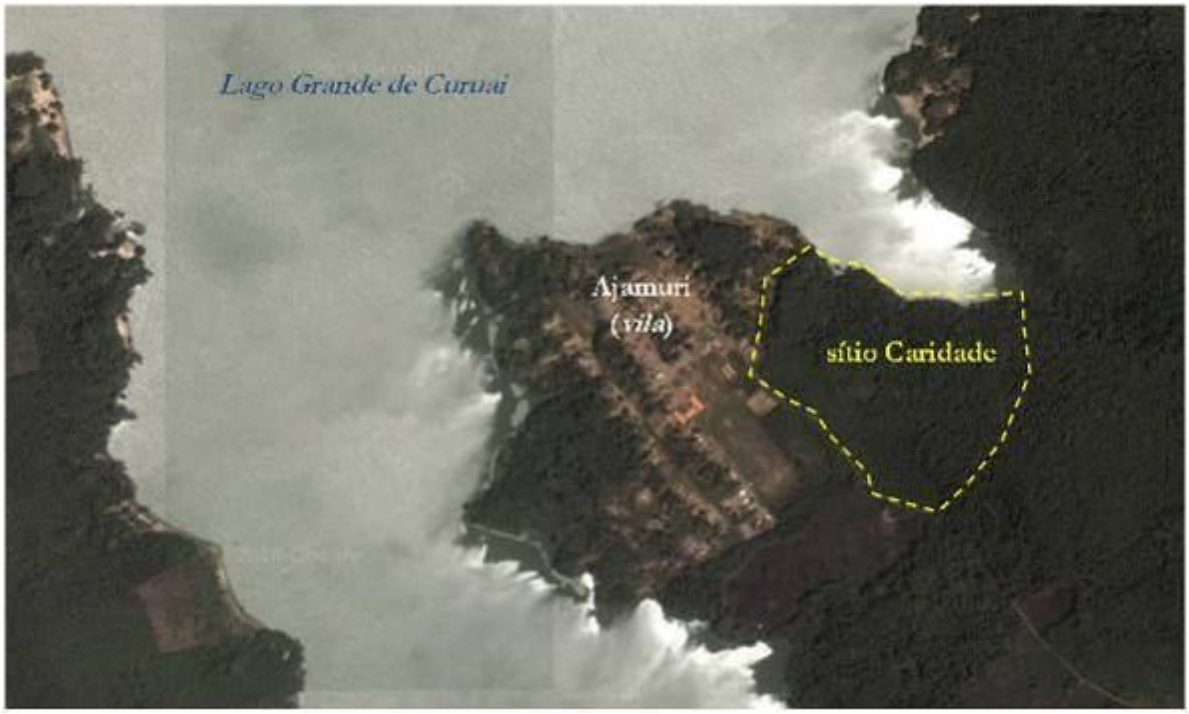
La fondation officielle du village d'Ajamuri est datée de 1954 par un document rédigé postérieurement (en 1989 et signé par Marcelo Tapajós[332], neveu de Moisés, alors « représentant de la communauté »), faisant état d'une *donation de terre* de la part de quatre primo-habitants, à l'emplacement où serait érigée la *vila*, sous la condition que cette terre *ne pourrait être vendue* (histórico da comunidade de Ajamuri, 1989). Dans ce document, Moisés figure comme président, son beau-père comme vice-président et deux autres personnes issues d'une autre famille assument les fonctions de secrétaire et trésorier. Aucun des donateurs ou de leurs descendants ne semble présent dans la coordination du village. Cette configuration présageait la segmentation factionnelle future de la communauté. En tant que président, Moisés jouissait d'un grand prestige et était chargé, entre autres choses, d'indiquer les « terres libres » aux nouveaux arrivants et d'attribuer les lots destinés à la construction d'institutions communautaires (chap. 3). Au fil des ans, son charisme s'effrita, miné par les luttes factionnelles. Après l'éloignement prolongé de sa famille, dans les années 1960, pour la scolarisation des enfants à Santarém, la présidence resta malgré tout aux mains des Tapajós jusqu'au milieu des années 1990, le neveu d'Ulysse étant encore en poste en 1995.

Après une analyse des documents acheminés au MPF de Santarém[333], il est possible de comprendre qu'à partir des années 1990, le nombre croissant de familles vivant à Ajamuri avait abouti, en 1995, à la rédaction d'une liste d'attente pour accéder à un lot de terre dans le village. La terre étant considérée comme *collective* et *inaliénable* depuis sa *donation* par les

[331] J'ignore si la fratrie-résidentielle dont il s'agit est celle de la mère de l'épouse du jeune homme ; ou si son beau-père est le primo-occupant récent d'une « terre libre ».
[332] Fils de la sœur de Moisés. Il commence à occuper son terrain (Serrão) en 1976, date du décès de son oncle.
[333] Procédure n°1.23.002.000245/2006-61, enregistrée au MPF de Santarém en 2006.

trois primo-habitants, l'usage qui en était fait par les familles dotées fut étudié. Or, c'est justement à cette période que la famille de Camila et celle de Marcelo Tapajós s'enquirent de faire régulariser leur terrain auprès de l'INCRA et d'y déclarer plantations et cultures, de façon à prouver l'occupation effective des lieux. En effet, dans le village, on les menaçait de confisquer leur terre pour y établir de nouvelles familles qui en avaient davantage besoin. Moisés Tapajós s'était apparemment établi sur une parcelle du terrain initialement *donné* pour fonder la *vila*. Son beau-père, qui avait été à l'initiative du regroupement des habitations pour former un village, n'était pas né à Ajamuri. De toute évidence, les fondateurs de la communauté ne faisaient pas partie des fratries-résidentielles les plus anciennes (un peu à l'image du rôle joué par Soldado à Arimum). À la fin des années 1990, les descendants des primo-habitants saisissent les institutions communautaires, contestant le maintien immuable du lieu-dit Caridade (un îlot de verdure jouxtant un ensemble semi-urbain décharné [**Figure 73**] de plusieurs centaines d'habitants), alors que ses occupants résidaient à Santarém.

Figure 73: Communauté d'Ajamuri et lieu-dit Caridade



Source : Google Earth

C'est à cette époque que Camila adhéra au mouvement indigène, avec l'intention de demander la démarcation de Caridade comme une terre indigène.

- La cooptation des cousins de Garimpo

Dans les récits des habitants de Garimpo et du Sepetú, la formation de la communauté de Nossa Senhora de Fátima – un processus qui s'étale entre 1995 et 1998 – coïncide avec un ensemble d'évènements placés sous le signe de la rancœur, et présentés comme liés entre eux bien qu'ils interviennent dans plusieurs registres, à plusieurs échelles et s'inscrivent dans des chaines évènementielles passées qui n'ont pas toujours de maillon commun :

- Naissance de la fille de l'institutrice de Garimpo en 1997, après une aventure avec Mundinho, le fils de *Dona* Marília. Cette grossesse hors mariage est le motif d'une forte inimitié de la *tuxaua* de Garimpo (mère de l'institutrice) envers la Cabocla-zada (d'où est issu le jeune homme) (chap. 9).

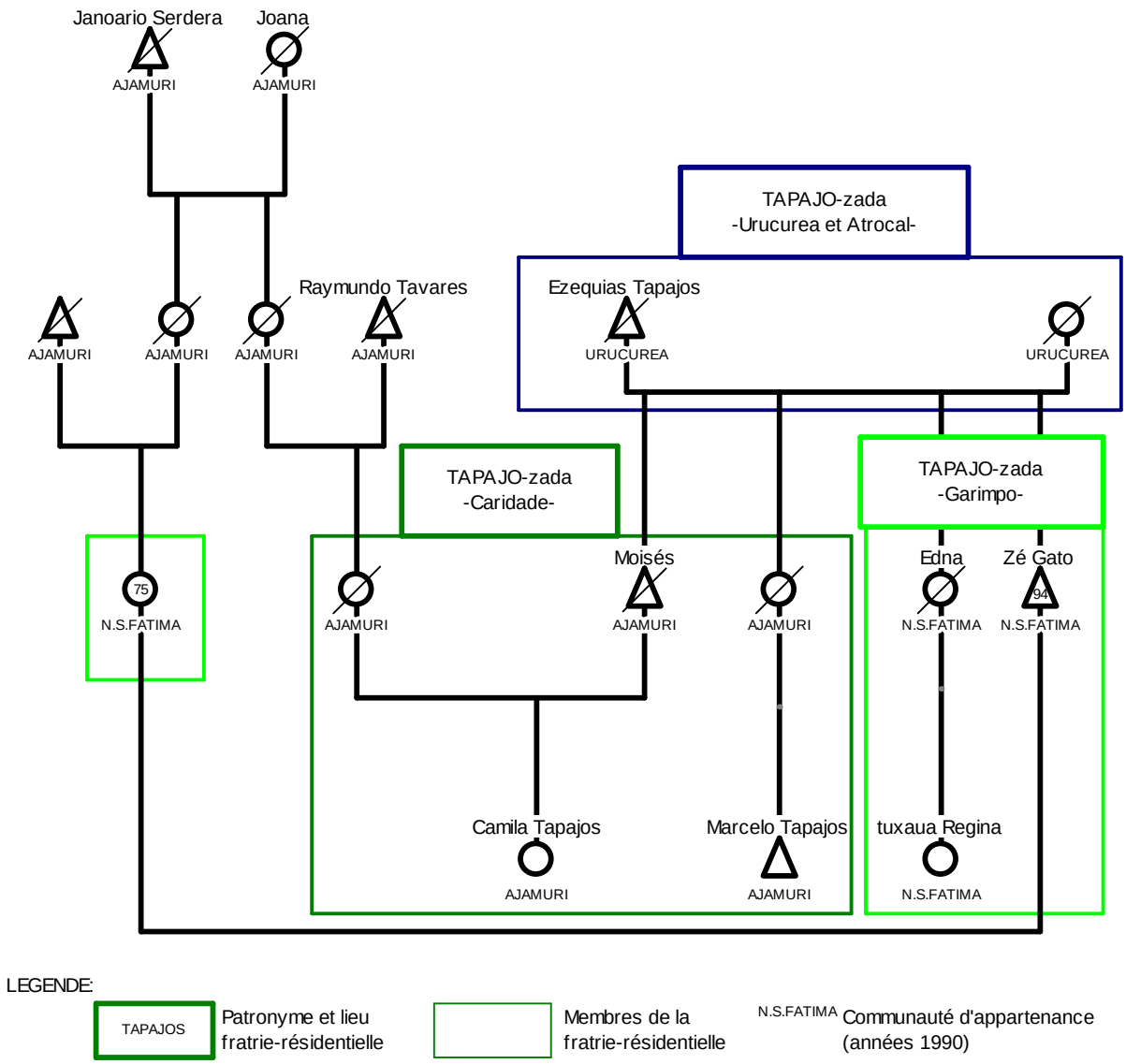
- Dispute des gens de Garimpo avec Aílton, alors président d'Arimum et intervention du guérisseur Mestre Dada, aux alentours de 1997-1998 (chap. 11).

- Retour dans le Sepetú de la famille de Juliano, le fils aîné de Juliana et Ítalo, et de son épouse Sófia, en 1997, après dix ans passés à Santarém suite à des ensorcellements successifs (le beau-frère par alliance, agrégat de la Cabocla-zada, était soupçonné) et un litige successoral (chap. 6, 8). La famille construit sa nouvelle maison sur le terrain du Sepetú (et non dans la *vila* d'Arimum comme précédemment) et choisi de *quitter* la « communauté » d'Arimum pour désormais participer à celle de Nossa Senhora de Fátima (dont elle se désolidarisera en 2004).

- *Dona* Regina et le fils aîné d'Ítalo et Juliana, parés des fonctions de *tuxaua* et premier cacique, commencent à fréquenter ensemble les assemblées indigènes du GCI dès 1998.

Au-delà de la régularisation de leur territoire, la démarcation éventuelle d'une terre indigène est pensée par les dirigeants de Garimpo comme une manière de tourner à leur avantage un ensemble de vexations perçues, depuis plusieurs décennies, comme provenant de la Cabocla-zada. Par ailleurs, les terrains de Soldado et de ses descendants sont adjacents au Sepetú et se situent à l'arrière du périmètre de la communauté Nossa Senhora de Fátima : dans le cas où ils seraient inclus dans la TI Cobra Grande et cette famille expropriée, cela permettrait d'agrandir le territoire du village.

Figure 74: Liens de parenté entre les habitants de Garimpo et Caridade



Pour Camila Tapajós, l'adhésion de Garimpo permettrait de rendre viable son projet de faire de son terrain Caridade une terre indigène. En coupant légèrement sur les terres d'un grand *fazendeiro* local, il était possible de relier Caridade à Garimpo en un territoire unifié (**Figure 75**). Ce rapprochement fonctionnait d'autant mieux que les habitants de Garimpo et Caridade avaient des liens de parenté aussi bien du côté Tapajós (dont l'histoire est plutôt liée à l'Arapiuns), que du côté Cerdeira, dont étaient issues la grand-mère de Camila et la belle-mère de son cousin Zé Gato, fondateur de Garimpo (et actuel habitant de la *vila* d'Arimum).

Une réaction en chaîne

- Alignement des fratries-résidentielles d'Arimum

A partir du moment où une famille du Sepetú, qui avait quitté Arimum pour Garimpo, adhérait au mouvement indigène – et que des questions territoriales étaient en jeu –, les autres groupes domestiques de cette fratrie-résidentielle (qui habitaient la *vila* d'Arimum) s'enquirent de savoir de quoi il s'agissait : la nièce de Juliano, le cacique de Garimpo fut celle qui sollicita la réunion d'éclaircissement auprès du GT de la FUNAI à l'occasion de sa venue, en 2003. Lors de cette réunion, les explications des techniciens furent suffisamment convaincantes pour que l'ensemble des familles adhère à l'idée de s'identifier comme Indigènes. De prime abord, sur le principe, tous les habitants d'Arimum présents à la réunion, parmi lesquels les membres de la Cabocla-zada, virent un intérêt à adhérer à cette catégorie juridique. Ceci contrecarrait les plans élaborés par les premiers adhérents à la cause : si la Cabocla-zada s'identifiait comme indigène, elle pourrait s'emparer de ce nouvel instrument pour asseoir son autorité sur les institutions indigènes, et l'ordre politique local resterait inchangé. Les dirigeants indigènes sapèrent donc méthodiquement le consensus installé : ils émirent des ragots disant que la FUNAI venait voler les terres des travailleurs ruraux, et que la terre indigène était une modalité collectiviste, ce qui mettait à mal la notion de maîtrise du territoire par les fratries-résidentielles, etc. Au bout de quelques mois, « plus personne » (parmi la Cabocla-zada) ne souhaitait être indigène à Arimum. Restèrent fidèles à la cause les membres de la fratrie-résidentielle du Sepetú et le couple Aílton-Mariete, qui y avait vu une opportunité de gagner le procès qui les opposait à Custódio, au sujet du terrain de la pointe du Navio (chap. 11).

Au gré des querelles, d'autres familles s'alignèrent sur les Indigènes. C'est le cas notamment des enfants de Raymundo, Filipe (le propriétaire de la moto dans l'histoire du décès d'Apiaká) et Prof. Flora. Cette dernière avec son mari, étaient entrés en conflit avec le groupe résidentiel du Macaquinho, au sujet d'un terrain (chap. 4) ; d'après certains Indigènes, cet incident fut déterminant dans l'adhésion de ce couple au mouvement. Le fils, Filipe, était aussi le gendre de Zé Gato (fondateur de Garimpo). Ce dernier était venu s'installer avec son épouse près de chez lui, dans les années 2000, suite à un différend avec ses neveux de Garimpo (chap. 6). Il continuait néanmoins d'entretenir des relations cordiales avec ceux-ci, grâce à son statut de doyen du groupe résidentiel Tapajós, revalorisé dans le contexte d'ethnogenèse. En effet, Zé Gato parlait encore un peu le nheengatu et il était le dépositaire de

la mémoire familiale. Les agrégats de ces familles (principalement les enfants de Zé Gato), qui habitent dans la *vila* d'Arimum, assumèrent également l'identité ethnique.

L'alignement sur les Indigènes s'était réalisé selon deux logiques : la première, basée sur un principe d'unité politique de la fratrie-résidentielle, entraîne une série de conversions en chaîne pour assurer le maintien de l'unité territoriale ; la seconde semble dictée par des conflits ponctuels (principalement fonciers, la démarcation d'une terre indigène assurant un certain *statut quo* au sujet de l'occupation, lorsqu'elle est jugée *illégitime*) qui nécessitent un soutien extérieur que peut leur apporter le groupe des Indigènes, désormais unis à la façon d'une faction. Il serait toutefois simpliste et erroné de cantonner l'adhésion à l'indianité aux familles en manque de terre. En effet, ce sont principalement des fratries-résidentielles possédant préalablement une terre qui en sont les principaux promoteurs. Même si, dans les discussions, la démarcation de la terre est le principal argument mis en avant – que ce soit pour légitimer une régularisation foncière dans une unité territoriale distincte de celle du PAE Lago Grande[334] ou pour lancer des commérages perfides au sujet de l'expulsion prochaine des familles non-indigènes – c'est davantage le champ politique qui est en jeu, à savoir l'administration des institutions villageoises (école, coordination, église), dans une pure logique factionnelle. En 2012, voici comment se présentait la répartition des deux groupes factionnels à Arimum et Garimpo :

Tableau 15: Factions « Indigène » et « traditionnelle » à Arimum et Garimpo*

« Indigènes »		**« traditionnels »**	
Fratrie-résidentielle	N° familles	Fratrie-résidentielle	N°familles
Sepetú	1 + 3*	Soldado-zada	6
Raymundo-zada	4	Taglia-zada (S. João)	4
Sucuri-zada (Boca et Jutaí)	2	Sucuri-zada (Navio)	1
Aílton-zada	1	Macaquinho	4
Mangal	1	Mangal	1
Tapajó-zada (Garimpo)	12*	Macaco	9
Uxízal	3*	São Geraldo	1
	T = 27		**T = 26**

[334] Le PAE offre une concession d'usage limitée (10 ans), tandis que la terre indigène est en principe définitive.

L'adhésion des communautés voisines au mouvement indigène

En 2003, le GCI et le CITA organisèrent une grande assemblée dans le bas-Tapajós afin de préparer la venue du GT de la FUNAI. Pour l'occasion, la *tuxaua* de Garimpo invita le président (et fondateur) de la communauté Caruci, qu'elle avait rencontré lors d'une réunion de district de la catéchèse. En effet, les villages situés entre Caruci, en amont, et Coroca, en aval, faisaient tous partie de la même circonscription pastorale. *Seu* Fernando vivait sur la pointe du Toronó, sur la terre de ses beaux-parents, avec son épouse, issue de la Balboa-zada[335] de Lago da Praia, le village voisin. Il avait longtemps travaillé comme militant pour le STTR, avant de s'en éloigner et de s'investir dans d'autres luttes sociales, auprès de la pastorale. Il s'y rendit et invita les neveux de son épouse pour l'accompagner. Lago da Praia était alors secoué par une crise politique interne sur fond religieux (chap. 10). Une délégation, menée par l'ancien président déchu de Lago da Praia, se rendit à la réunion.

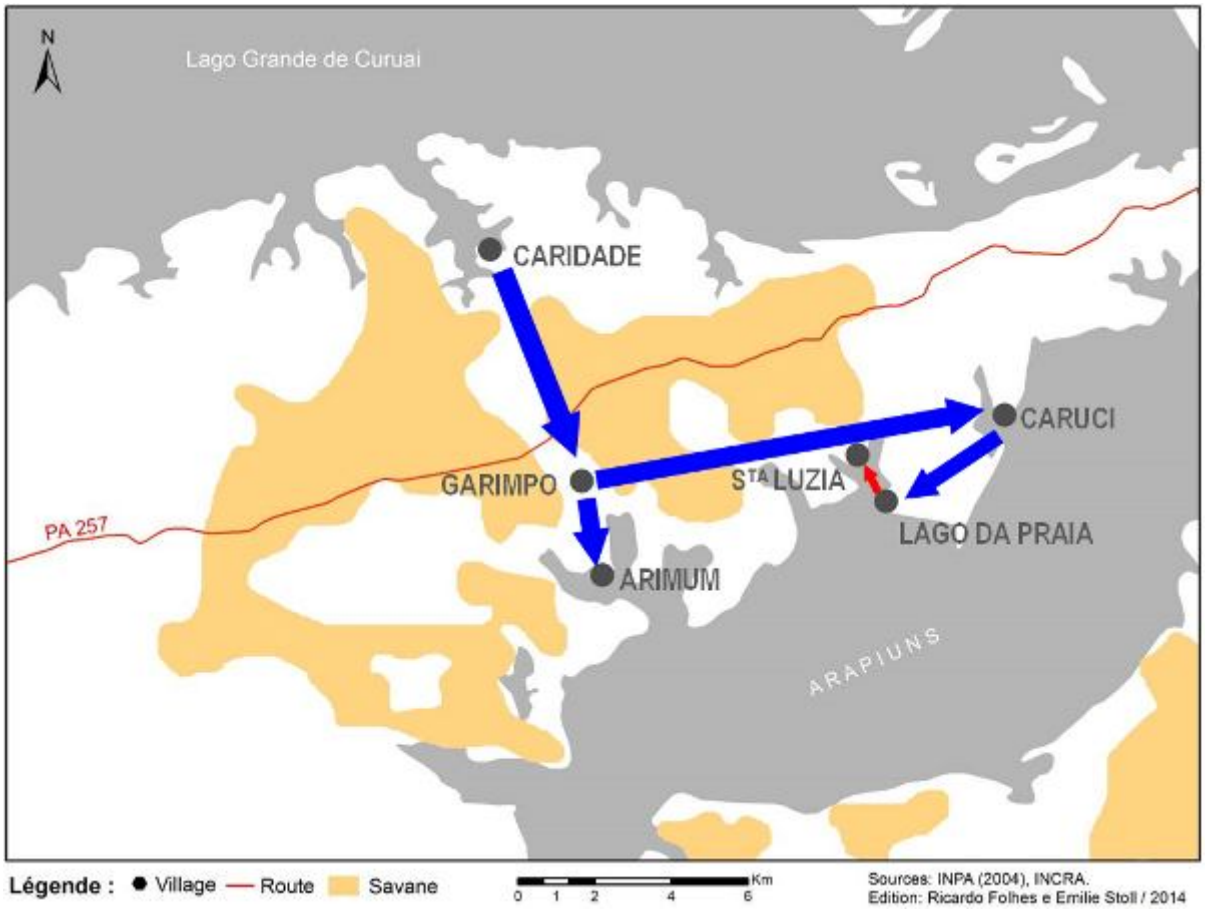
Caruci était une petite communauté formée récemment (1991)[336], principalement peuplée de familles arrivées assez tardivement. L'adhésion à l'assignation ethnique fut quasi unanime, sans doute grâce au charisme de son président, *Seu* Fernando, considéré comme une personne exemplaire et dévouée, sans ambition personnelle[337]. Une fois l'adhésion identitaire d'une famille de la Balboa-zada définie, l'ensemble des unités domestiques de cette fratrie-résidentielle adhéra au mouvement, à l'exception d'une, qui s'était rebellé contre l'implantation de l'église évangélique (chap. 10) et était partie fonder Santa Luzia. De la même façon qu'à Arimum, un effet d'enchaînement présida l'alignement des familles de part et d'autre d'une ligne factionnelle exprimée sous la forme « Indigènes » *versus* « traditionnels », ou, pour le dire autrement, partisans de la démarcation d'une terre indigène *versus* partisans du PAE Lago Grande. A Lago da Praia, la scission produisit deux villages, en 2004 : l'*aldeia* Lago da Praia, d'un côté, principalement dominée par la Balboa-zada, et la « communauté » Santa Luzia, de l'autre, administrée par la fratrie-résidentielle de Violeta (chap. 10). Cette scission ravivait d'anciennes divisions autrefois exprimées dans d'autres registres, comme celui de la sorcellerie (interlude, chapitre 10).

Le circuit d'adhésion au mouvement indigène par les villages de l'Arapiuns a donc suivi la réaction en chaine suivante : Ajamuri (Caridade) > Nossa Senhora de Fátima (Garimpo) et

[335] Une partie des familles de la Balboa-zada participe à Caruci, tandis que les autres (majoritaires) participent à Lago da Praia (sauf une qui participe à Santa Luzia).
[336] Avant cette date, qui correspond à la construction d'une église et d'une salle communale à Caruci, les habitants participaient aux communautés Lago da Praia et Araci.
[337] Lorsque son gendre et ses fils prirent la relève à la tête du mouvement, en 2008, le village fut divisé.

Arimum > Caruci > Lago da Praia, pour finalement déboucher sur la fondation d'une nouvelle communauté, Santa Luzia. Cette configuration inespérée permettait d'envisager la revendication d'une terre indigène qui serait continue et engloberait les quatre villages (**Figure 75**).

Figure 75: Propagation des nouvelles *aldeias* dans le bas-Arapiuns



12.2 La mise en patrimoine comme embrayeur de violence

L'idée développée dans cette section est que les revendications identitaires des Indigènes, conçues comme une mise en patrimoine, seraient une sorte d'« embrayeur de violence »[338] (Favret-Saada, 2009) dans les conflits factionnels locaux : elles avaient permis la mise en place d'un contre-pouvoir effectif par les familles du *groupe des mécontents*. L'identité indigène avait permis leur organisation en tant que faction.

[338] Dispositif mis en place par la désorceleuse du bocage pour convertir les ensorcelés passifs en ensorcelés agressifs c'est-à-dire en sorciers (de leur sorcier, qui est toujours un voisin).

Deux écoles, égales en dignité

A Arimum, la dynamique factionnelle du village est immédiatement visible par la présence de deux écoles au sein du village. Cette institution, communautaire par excellence, est vouée à activer les clivages au sujet de la redistribution des emplois publics (chap. 11). Le groupe scolaire São Sebastião, créé lors de la fondation de la communauté Arimum, dans les années 1970, a reçu un nouveau bâtiment en brique, construit par la commune en 2006. L'édifice a été bâti à l'extrémité du cap surplombant le lac d'Arimum, de façon à ce qu'il soit visible depuis son entrée par les bateaux, un peu à la façon des églises évangéliques, qui signalent la présence des villages. A quelques mètres de là, les Indigènes ont érigé une *maloca*-école en 2008. La fondation est en ciment, sa structure en bois et sa toiture en palmes de *curuá*. Il s'agit d'un bâtiment semi-pérenne, qui implique de remplacer la couverture et une partie de la structure tous les trois ans (comme la plupart des maisons du village, construites avec ces mêmes matériaux) (**Figure 76**). L'école indigène est considérée comme précaire par ses usagers, mais la mairie ne semble pas disposée à engager des travaux de construction d'une seconde école, alors même que la première possède à peine suffisamment d'enfants inscrits pour faire fonctionner une classe multi-niveaux, et que le nombre d'élèves inscrits à l'école indigène varie du tout au rien d'une année sur l'autre, selon le degré de cohésion de ces neuf familles[339]. En revanche, elle finançait le salaire de deux institutrices.

- <u>Une rivalité pour le pouvoir communautaire</u>

La dispute au sujet de l'école commença, comme dans les années 1970 (chap. 11), à propos de la nomination des institutrices. Trente ans plus tard, le groupe qui s'identifie aujourd'hui comme « Indigène » (et qui n'étaient autrefois qu'un groupe de mécontents face à la Cabocla-zada) ne parvenait toujours pas à placer ses candidats comme instituteurs au sein du village. La Cabocla-zada ne choisissait que *ses* institutrices, ce qui était motif de grande frustration.

Après le deuxième passage de la FUNAI à l'été 2008, les tensions étaient grandes entre les « Indigènes » et les « traditionnels ». Suite à plusieurs vexations, mais après avoir reçu des marques d'estime des techniciens mandatés par l'organe indigéniste, les Indigènes décidèrent de construire un édifice dans lequel ils pourraient se réunir. Ils choisirent comme

[339] En 2011, l'école indigène fonctionnait avec trois classes : une classe multi-niveaux de primaire et deux classes pour adultes. En 2012, l'école indigène ne comptait plus qu'une classe de primaire de 6 élèves (Figure 76).

emplacement un ancien arbre fruitier qui avait été autrefois planté par le groupe résidentiel du Sepetú, du temps où Ítalo occupait l'un des versants de la pointe d'Arimum (chap. 3, **Figure 26**). Son fils, qui était jusque là cacique à Garimpo, avait finalement décidé de *quitter* ce village et de redevenir membre d'Arimum, au sein de la coordination indigène, où il fut nommé premier cacique. En construisant cet édifice, les Indigènes partaient du principe qu'ils utilisaient un lieu qui avait autrefois appartenu au groupe résidentiel du Sepetú.

Pendant les travaux de construction, la présidente de la « communauté » (à l'époque Bela de la Taglia-zada) vint leur demander ce qu'ils étaient en train de faire. En effet, dans la *vila*, espace communautaire (qui n'est en principe propriété de personne), la règle veut qu'il faille demander l'autorisation au président pour ériger une nouvelle maison, autorisation prise en réunion communautaire et qui est en général toujours accordée. Les Indigènes outrepassaient cette règle, en se fondant sur les pratiques d'occupation du sol par les fratries-résidentielles (ce lieu appartiendrait au groupe du Sepetú, qui y avait planté un arbre fruitier, et il vient d'être cédé par son « maître » pour l'*aldeia*). Le président de la communauté campa sur ses positions et dit que les Indigènes devaient lui demander l'autorisation pour construire un édifice, ou celui-ci serait démoli. Mais les Indigènes continuèrent la construction. Le lendemain, trente habitants « traditionnels » s'y rassemblèrent, menaçant de détruire la *maloca*. Les Indigènes sortirent des armes (fusils, machettes) et la police fut dépêchée depuis Vila Curuai, pour prévenir une émeute. A son arrivée, les Indigènes refusèrent de reconnaître son autorité, arguant que seule la police fédérale pouvait intervenir dans une terre indigène en cours d'identification (ce qui s'avérait exact). Le statut quo fut déclaré et les Indigènes eurent gain de cause.

Le président de la communauté avait perdu toute autorité sur le groupe indigène, lequel comptait des alliés extérieurs puissants qui lui assuraient un traitement différencié. Cet évènement marqua la prise de conscience de tous que la configuration permettait la constitution d'un contre-pouvoir qui n'aurait aucun compte à rendre aux « traditionnels », à savoir la coordination de la communauté et les institutions qui la soutenaient (INCRA, STTR, etc.). La *maloca* devint une école indigène ; les institutrices furent recrutées au sein des familles indigènes. Comme la SEMED avait répondu favorablement aux demandes des Indigènes, et affichait officiellement (sous le gouvernement du PT) un programme d'éducation différenciée pour les écoles indigènes, la *maloca*-école d'Arimum bénéficia d'avantages spécifiques auxquels ne pouvait prétendre l'école São Sebastião, comme par exemple la création d'emplois supplémentaires (avec des critères différenciés pour l'ouverture

de nouvelles classes – 3 élèves au lieu de 6 – et des assistants pédagogiques supplémentaires : vigile-concierge, cuisinière), la distribution d'un surplus de nourriture pour la confection des repas ou encore l'acheminement d'essence pour le fonctionnement d'un groupe électrogène permettant d'éclairer la salle de classe pendant les cours du soir. Juste à côté, dans le bâtiment scolaire neuf en dur, tout était prévu pour accueillir le matériel et l'illumination, mais l'école était dépourvue de groupe électrogène ; les parents d'élèves avaient organisé un roulement de façon à ce que chacun donne une demi-journée de son temps pour confectionner gracieusement le repas aux enfants. Ces différences créaient un sentiment d'injustice au sein du village.

- Une rivalité institutionnelle

Depuis 2005, le PAE Lago Grande a été officiellement créé par l'INCRA, au bénéfice des familles « traditionnelles ». La mise en place de cette unité territoriale a exigé la fondation d'une fédération d'associations communautaires (la fédération des associations d'habitants et communautés de l'établissement agro-extractiviste de la *gleba* Lago Grande – FEAGLE), responsable de l'administration des ressources et des projets du PAE, ainsi qu'organe juridique au nom duquel sera remise la fameuse concession d'usage collectif, qui assurera aux autochtones une présence pérenne et la possession de la terre pour les dix prochaines années. Pour s'affilier à la FEAGLE, les communautés de l'Arapiuns et du Lago Grande ont dû fonder leurs propres associations communautaires, pour les représenter au sein de la fédération. Les présidents de communauté sont ainsi devenus des présidents « d'association communautaire ». A Arimum, l'association des habitants et des producteurs agro-extractivistes de la communauté Arimum (AMPACAR) a été fondée en 2005.

La création du PAE Lago Grande a mobilisé les efforts de l'ensemble des entités sociales progressistes de la région, notamment le STTR et certaines ONG, comme le projet Saúde e Alegria. Pour ces acteurs institutionnels, la création d'une terre indigène qui viendrait se superposer au PAE est un projet susceptible de menacer la stabilité de la nouvelle unité territoriale, d'autant plus que sa régularisation foncière est toujours en cours (en partie en raison de la complexité de la structure foncière locale ; cf. chap. 2), ce qui a rendu la délivrance de la concession d'usage jusqu'ici impossible. De leur côté, les Indigènes du bas-Arapiuns se sont organisés de façon à pouvoir se présenter comme un ensemble institutionnel cohérent et uni devant les institutions. *Seu* Fernando, de Caruci, a été l'initiateur de l'association indigène de la TI Cobra Grande (le conseil indigène de la terre Cobra Grande –

COINTECOG), fondée également en 2005. Certaines revendications, comme l'éducation scolaire différenciée, sont désormais portées à Santarém par les représentants de la COINTECOG, et négociées avec davantage de poids qu'auparavant. Ceci a eu des effets bénéfiques, puisque des écoles en briques ont été construites dans les villages, sur le modèle de celles de la commune de Santarém, à Arimum (2006), Lago da Praia (2010), Caruci (2010), Santa Luzia (2011) et Garimpo (2011) (**Figure 76**).

Les écoles de Caruci et Lago da Praia comportent quatre salles chacune et accueillent de nombreux élèves. Celles d'Arimum (São Sebastião et la *maloca*) et de Garimpo possèdent deux salles chacune. Dans ce dernier village, où la démographie est galopante, une annexe en bois et en palmes de *curuá* a été construite par les habitants pour y accueillir deux salles supplémentaires. À l'inverse, l'école São Sebastião (des « traditionnels ») d'Arimum peine à remplir une salle pour la classe de primaire. Les élèves de collège et lycée prennent le bateau du ramassage scolaire et vont à l'école à Vila Brasil, qui possède un pôle d'enseignement important. Les classes de l'école indigène de ce même village ont également un effectif très réduit. La dynamique cyclique de ces peuplements transparaît lorsque l'on observe le nombre d'élèves inscrits dans les villages.

Figure 76: Ecoles des villages indigènes de la TI Cobra Grande

Ecole indigène S. Francisco (Lago da Praia)

Ecole indigène Nsa Sra do Carmo (Caruci)

L’école São Sebastião, à Arimum, août 2012 (© Corinne Choulet).

La *maloca*, école indigène N. Sra Aparecida, à Arimum, août 2012 (© Brigitte Choulet).

La cuisine de l'école indigène ; à l'arrière plan, l'école São Sebastião, 2012 (© C. Choulet).

C'est l'heure du goûter ! Cantine de l'école indigène d'Arimum, août 2011.

Restauration de la couverture et charpente de la *maloca*-école d'Arimum, août 2011.

La classe unique de l'école indigène d'Arimum (6 élèves), en août 2011.

Ecole indigène Nsa Sra de Fátima, *aldeia* Garimpo, août 2012 (© Corinne Choulet).

Annexe de salles de classe, école N. Sra Fátima, Garimpo, août 2012 (© Corinne Choulet).

Classe de CP (6 élèves), école indigène N. Sra de Fátima, Garimpo, novembre 2011.

Classe multi-niveaux (13 élèves), école indigène N. Sra de Fátima, Garimpo, novembre 2011.

Classe de 6e (3 élèves), école indigène N. Sra de Fátima, Garimpo, novembre 2011

Classe de 5e (2 élèves), école indigène N. Sra de Fátima, Garimpo, novembre 2012.

Classe de 4e (4 élèves) et 3e (2 élèves), école indigène N. Sra de Fátima, Garimpo, nov. 2011.

Classe d'alphabétisation des adultes (4 élèves), école indigène N. Sra de Fátima, nov. 2011.

Quelques remarques sur le projet de périmètre de la TI Cobra Grande

Au printemps 2008, un autre GT fut mandaté par la FUNAI pour réaliser l'identification des limites de ce qui pourrait devenir la TI Cobra Grande (Funai/Lima, 2009). Les ragots précédèrent l'arrivée des techniciens, qui furent accueillis dans un climat de tension extrême : d'un côté, les Indigènes survoltés et, de l'autre, les « traditionnels » échaudés, décidés à défendre leur terre, même s'il fallait en venir aux armes. Le dialogue était impossible et les familles non-indigènes limitèrent autant que possible la circulation des experts sur leurs terres. La proposition de périmètre de l'unité territoriale fut donc produite, à l'époque, à partir des indications des seuls Indigènes. Grosso modo, elle englobait le territoire des quatre anciennes communautés Lago da Praia, Caruci, Nossa Senhora de Fátima et Arimum, exception faite du Macaco. Elle avait comme limite, au nord, la Translago ; à la hauteur de Garimpo, un bras s'étirait au-delà de la route, au nord, en direction d'Ajamuri (Lago Grande), afin d'inclure le lieu-dit Caridade, coupant à travers les savanes interfluviales (Funai/Lima, 2009). Cette configuration reflétait le point de vue de la faction indigène et suscitait un tollé de la part des familles non-indigènes. Pour celles-ci, les Indigènes essayaient de « leur prendre leur terre », avec l'appui d'une institution fédérale déléguée depuis Brasília, à laquelle ils avaient eu accès en « feignant d'être des Indiens » après avoir « dupé » les représentants de l'institution (qui ne connaissent pas les réalités locales). Cette façon de faire, *au nom des institutions publiques* et du *droit constitutionnel*, dérogeait aux pratiques locales d'occupation, de transmission et d'usage du sol. Pour la première fois, ces institutions paraissaient puissantes. En effet, celle qui était en charge de la réforme agraire depuis 1975, l'INCRA, s'était avérée absente et inefficace à légaliser les occupation ou résoudre les litiges fonciers. Faute de mieux, les pratiques de transmission au sein des fratries-résidentielles s'étaient perpétuées depuis des générations et régissaient en partie[340] le marché de la terre. Deux aspects du tracé de la TI étaient source de conflit à Arimum :

L'inclusion, dans la TI, de la zone de savane interfluviale d'Ajamuri

Une partie du territoire de la communauté Ajamuri, jusqu'à la Translago, est une savane (**Figure 75**) dont il est admis qu'elle « appartient » à une famille d'éleveurs du Lago Grande qui y fait paître son bétail. Celle-ci est appuyée par les autres familles d'Ajamuri, qui ne conçoivent pas qu'un seul groupe résidentiel (celui de Camila Tapajós), qui plus est

[340] Les relations de patronage (et les actes d'achat/vente qui en découlent) interfèrent dans le marché de la terre.

n'occuppe pas son terrain de manière permanente, puisse exiger la démarcation d'une terre indigène sur le périmètre d'une communauté qui ne se revendique pas comme telle.

Pourquoi la zone de savane, improductive pour l'agriculture sur brûlis, est-elle importante pour les Indigènes ? Pour que Caridade puisse être incluse dans la TI Cobra Grande il serait nécessaire – c'était la justification souvent avancée – de couper à travers la zone de savane pour y accéder. En effet, la demande de démarcation d'un îlot séparé aurait peu de chance d'aboutir. Mais cette avancée de la TI au-delà de la route Translago ne se limite pas à une mince bande de terre, elle est même assez importante et englobe les terrains d'Uxízal, dans la communauté Misericórdia (qui appartenait autrefois au groupe résidentiel d'Uxízal). En effet, l'*aldeia* Garimpo est actuellement constituée de trois fratries-résidentielles : les Tapajós (majoritaires), les gens d'Uxízal et trois familles du groupe du Sepetú. La *vila* a été construite sur le territoire des premiers. Pour que la communauté prospère, les fondateurs incitèrent des groupes résidentiels des alentours à venir participer à leur école, église, équipe de football, etc. C'est ainsi que ce regroupement communautaire eut lieu. Or, au milieu des années 2000, le groupe d'Uxízal, qui vivait à Misericórdia, dans l'interfluve entre Ajamuri et Garimpo, se dispersa suite à un conflit intrafamilial. Pendant l'absence du groupe, le patriarche, resté sur place, tomba malade et « vendit » le terrain au *fazendeiro* voisin (celui-là même qui possède la savane interfluviale), en échange de médicaments. Il s'agit d'un exemple typique d'appropriation illicite de terre en profitant de relations asymétriques de pouvoir (*grilagem*). Quand ils revinrent sur leurs terres, les gens d'Uxízal se rassemblèrent sur un petit lopin de terre qu'ils avaient acquis « contre une carabine », localisé au-deça de la route Translago, entre la piste et le couvert forestier appartenant aux Tapajós. En demandant que le périmètre de la TI traverse la Translago et passe sur une zone de savane avant de se prolonger jusqu'à Caridade, les dirigeants de Garimpo s'assuraient que le terrain de Misericórdia y soit inclus, de façon à ce que les gens d'Uxízal n'empiètent pas, dans le futur, sur leur propre territoire. Le périmètre proposé reproduit ainsi une occupation du sol selon les bornes traditionnelles des fratries-rasidentielles.

L'exclusion du Macaco

Le Macaco est en revanche resté en-dehors des limites de la terre indigène, suite à la résistance affichée de ses habitants et en raison de sa situation géographique excentrée, par rapport aux territoires des fratries-résidentielles indigènes. Sur la carte produite dans le

rapport d'identification préliminaire (Funai/Lima, 2009), le symbole d'un village apparaît au Macaco, avec le toponyme « São Geraldo ». Les indications des Indigènes avaient fait du territoire de cette fratrie-résidentielle une « communauté » autonome et distincte de celle d'Arimum. Par ailleurs, ils l'avaient affublée du nom du terrain de *Dona* Alana alors même qu'il s'agit d'un objet de dissension entre les habitants du lieu (chap. 4). En désafiliant du village d'Arimum le groupe résidentiel le plus nombreux, cela revenait à affaiblir considérablement l'effectif de familles « traditionnelles » et à renforcer celui des Indigènes.

Par ailleurs, la terre indigène engloberait dans son périmètre les essarts et terrains de la Soldado-zada, qui étaient dans le prolongement de la *vila* d'Arimum, présentée comme l'épicentre social local. La division initiale pour l'occupation du cap de la *vila* (chap. 3, **Figure 26**) refaisait surface.

La mise en patrimoine*[341] *comme embrayeur de violence

- La prise de conscience[342] des Indigènes : « on va montrer notre visage »

Le passage du GT de 2008 avait créé une conjoncture favorable aux Indigènes. Ils se retrouvèrent investis d'une plus grande crédibilité et d'un pouvoir de négociation accru, aussi bien vis-à-vis des institutions que des associations communautaires non-indigènes. Ils sortaient de l'ombre et se trouvaient soudainement valorisés par un ensemble d'*incubateurs institutionnels*[343] (comme par exemple les anthropologues liés aux institutions ou les organisations indigènes de Santarém) garants d'une certaine efficacité. Lors de mon arrivée, en 2011, j'ai constaté qu'en huit ans de militance, les familles indigènes avaient obtenu davantage d'avancées sociales qu'en quarante ans de travail avec l'INCRA.

D'une certaine façon, les familles indigènes prenaient leur revanche d'une situation vécue comme une oppression et subie depuis trop longtemps. Faisant initialement partie d'un *groupe des mécontents*, ces familles se trouvaient désormais sous une bannière ethnique qui

[341] La mise en patrimoine est pensée ici selon une approche constructiviste, pragmatique et critique, et est appréhendée à travers l'observation des pratiques et leurs modalités d'usage. Le terme *patrimoine*, « renvoie à la fois aux aspirations des groupes à mettre en valeur leurs biens culturels, aux logiques transnationales de reconnaissance politique et à un champ des sciences sociales en extension » (Bondaz et al, 2014: 24). A l'échelle locale, c'est « la mutation d'un bien *ordinaire* en bien *distingué* qui est en jeu dans le champ contemporain du patrimoine » (*ibid* : 11). Ce processus de traduction, négociation et transformation peut recouvrir des usages multiples, comme les revendications identitaires, mais pas uniquement. Ils peuvent être stimulés par un processus mémoriel, des dynamiques de transmission (au nom de la « tradition »), le lien au passé et à l'histoire etc. (*ibid* : 10).

[342] Je fais ici référence à la « conscientisation » de la « pédagogie des opprimés » de Freire (1970).

[343] Acteurs de l'élite qui stimulent et soutiennent la formation de groupes, et vont au-delà du rôle traditionnel d'alliés du mouvement (Houtzager, 2004).

leur donnait une unité, autour de dirigeants. Si l'on suit João Pacheco de Oliveira (1977: 203) selon qui une faction prend corps à travers un schème idéologique permettant de s'auto-désigner par une identité propre (« nous, les Indigènes ») en opposition à celle donnée au groupe rival (« eux, les Blancs », « eux, les gens de la Cabocla-zada »), les Indigènes formaient désormais une faction qui pouvait tenir tête à la Cabocla-zada et à ses alliés. Le poids politique des Indigènes d'Arimum résultait de leur alliance avec ceux de Garimpo, ce qui équilibrait numériquement les deux factions (Tableau 15), ainsi que de la configuration territoriale des terrains de ces familles.

Pour la démarcation de leur terre, en prenant comme base territoriale ce qui serait un contour de la *communauté* – bien qu'elle ne soit pas en réalité conçue comme une entité spatiale figée mais plutôt comme un agglomérat de territoires occupés par les groupes domestiques qui y participent (chap. 3) –, les Indigènes ignoraient l'organisation territoriale telle qu'elle était pratiquée au quotidien, à savoir répartie entre les fratries-résidentielles. En reprenant à leur compte un découpage administratif (la communauté comme entité discrète) qui ne correspondait pas à la conception territoriale locale, mais à celle de l'Etat brésilien, ils rendaient légitime aux yeux de l'Etat une terre indigène tout en réalisant une véritable désintégration des institutions (communautaires) préalablement en place. D'ailleurs, ils avaient déjà cessé de les reconnaître en fondant leur propre coordination et leur propre association. On peut se demander en quoi cela diffère du processus de scission et de formation d'une nouvelle communauté : pourquoi ne pas faire comme Santa Luzia et partir ? La réponse réside à mon sens dans la dispute concernant le terrain où fut fondé la *vila* d'Arimum : les deux groupes qui s'opposent depuis des temps anciens (la Soldado-zada et les gens du Sepetú) occupent chacun un versant de la pointe et du *centre* attenant. Même en imaginant qu'une nouvelle communauté se soit formée dans le Macaco (ce qu'auraient souhaité les Indigènes), les terrains de Soldado attenants à la *vila* se seraient retrouvés au cœur du territoire indien ; ce qui posait problème.

Les « traditionnels » se retrouvaient pris à leur propre filet : ils s'étaient servis d'une alliance factionnelle pour établir leur suprématie dans les institutions communautaires, se servant de catégories forgées pour répondre aux institutions, sans pour autant les intégrer à leurs pratiques d'occupation du sol[344]. Les laissés pour compte de ce partage inéquitable re-

[344] Pour une réflexion sur la (dés)illusion communautaire, cf. Stoll et Folhes, 2014a.

sémantisèrent ces catégories pour répondre aux critères d'une assignation identitaire qui avait bénéficié de facteurs contingents.

Un appareillage discursif aux mains des factions

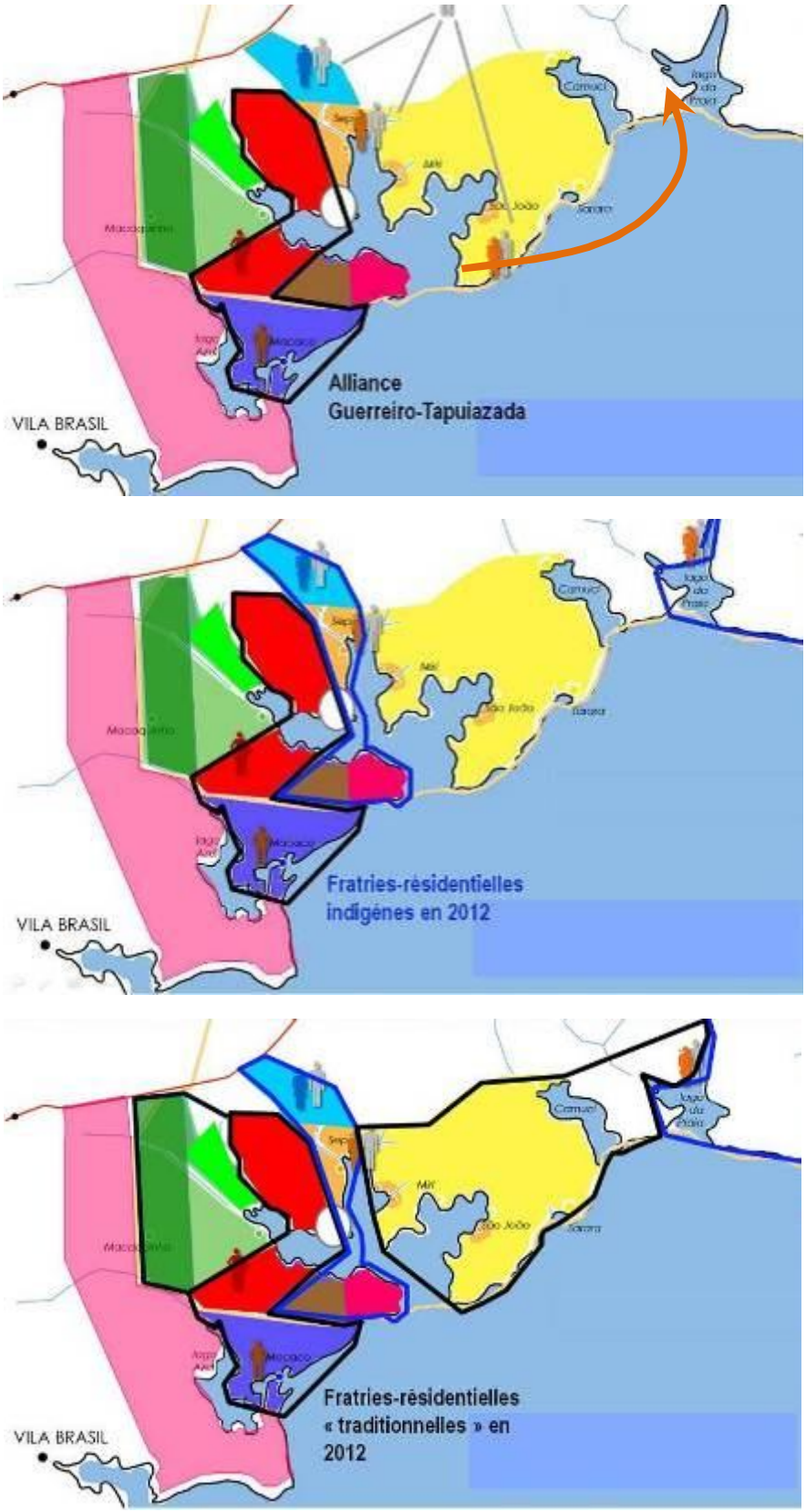
Il apparaît que les récentes revendications identitaires se situent dans la continuité des pratiques factionnelles. Elles ont en outre la spécificité de trouver dans les disputes foncières, c'est-à-dire des querelles de voisinage relevant d'une autre échelle d'analyse (celle des fratries-résidentielles), un terrain d'expression fertile. La démarcation d'une terre indigène impliquerait d'exproprier les familles « traditionnelles »[345]. C'est dans tous les cas le discours que relayaient les dirigeants indigènes auprès de la faction rivale.

Ironiquement, dans ces disputes politiques, la Cabocla-zada faisait front avec la Taglia-zada et le groupe résidentiel de Santa Luzia (fondé par Violeta), faisant fi de disputes passées au sujet de l'ensorcellement prétendu de trois membres de la Cabocla-zada par Andrelino (et qui avait entraîné sa formation). De leur côté, les Indigènes comptaient dans leurs rangs des familles d'humeur querelleuse, comme celle d'Aílton et Mariete, contre qui ils s'étaient longtemps rebiffés : les disputes passées au sujet de l'évincement de l'institutrice Michele par Mariete ou l'envoi des « bombes » sur Garimpo par Aílton (chap. 11) semblaient oubliées. Si bien qu'aujourd'hui, on observe une certaine correspondance – qui n'est pas totale en raison des cas mentionnés précédemment – entre les fratries-résidentielles qui s'opposent dans le cadre de conflits *sorcellaires* et la composition des factions dans les conflits présentés comme *identitaires* (**Figure 77**).

Dans ces disputes, trois logiques s'emboîtent ou parfois se télescopent. 1) La première est interne, guidée par les enjeux du cycle de développement et de la perpétuation de la fratrie-résidentielle (chap. 4). Des rivalités surgissent lorsqu'il s'agit d'exclure une partie des descendants pour perpétuer le groupe sur son territoire (chap. 6). Ceci peut déboucher sur une crise de sorcellerie, comme ce fut le cas dans l'histoire du cerf encorné ; 2) La seconde concerne des disputes de voisinage, entre fratries-résidentielles, souvent au sujet des limites d'un terrain ou d'une appropriation litigieuse. C'est par exemple, la relation d'Aílton avec Custódio, celle de *Seu* Beija-flor avec le groupe du Macaco, ou encore celle, larvée, de Soldado avec Ítalo. Ces disputes peuvent créer des mésalliances temporaires ou définitives ;

[345] Même si dans la constitution de 1988 la création d'une terre indigène implique la « désintrusion » du territoire de tout habitant non-indigène, dans ce cas précis aucune institution ne songe sérieusement à retirer les populations « traditionnelles » des lieux. D'ailleurs, un processus de médiation était en cours en 2012.

Figure 77: correspondance spatiale des clivages « sorcellaires » et « identitaires »



3) La dernière coïncide, à l'échelle *communautaire*, avec les disputes factionnelles pour accaparer pouvoir et prestige au sein des institutions villageoises. Cette dernière logique (des rivalités communautaires) se déploie à une échelle territoriale distincte de celle des deux premières (rivalités intra et inter-fratries) et repose, non pas sur une base foncière, mais sur un recensement administratif. Ainsi, nous avons vu qu'au sein d'une fratrie-résidentielle, tous les groupes domestiques ne participent pas forcément à la même communauté. Ceci explique sans doute que les clivages résultant des rivalités factionnelles (ou communautaires) ne correspondent pas toujours exactement à ceux des disputes foncières entre fratries-résidentielles. Néanmoins, dans l'ensemble, il est possible de percevoir une correspondance dans les lignes de partages liées aux disputes factionnelles. La dimension territoriale motrice des affiliations identitaires dans ces conflits apparaît clairement lorsque l'on cartographie les groupes factionnels.

Localement, de nombreux ragots circulèrent insistant sur l'expropriation prochaine des familles non-indigènes. Ce type d'argument, utilisé par les Indigènes, leur permettait d'instaurer un climat de violence symbolique envers leurs rivaux. La mise en patrimoine de l'identité et du territoire incarnait désormais l'axiome de la violence symbolique des relations entre factions (comme la sorcellerie a pu l'être, bien qu'elle n'ait pas disparu). En découlèrent un ensemble de re-sémantisations afin de légitimer de part et d'autre la catégorie identitaire légale endossée.

- La production de cartographies : la mise en patrimoine du territoire

Deux processus de mise en patrimoine sont désormais à l'œuvre (indigène et traditionnel). Ils proposent une *vision patrimoniale de l'environnement et du territoire*. Les Indigènes ont déterminé des « lieux sacrés » correspondant aux « portes d'entrée » de la cité enchantée et à certains points saillants du paysage local, comme la colline sur laquelle était autrefois construit un poste radio, le Sepetú, la pointe du Navio, un lieu dans la forêt où le sol résonne et où les villageois de Garimpo racontent qu'il y a de l'or enchanté (chap. 5). Et les « traditionnels » organisent désormais des visites sur un « sentier des herbes médicinales » et produisent de l'artisanat dont les fibres végétales sont exploitées dans leur territoire selon des principes de gestion forestière traditionnelle.

Comme la dispute paraissait territoriale, les alliés externes de chacune des factions leur proposèrent la réalisation d'ateliers cartographiques. Avec les techniciens de la FUNAI, les Indigènes dessinèrent, en 2003 puis en 2008, une « carte de la TI Cobra Grande » : elle

représente un territoire unique qui englobe les cinq communautés (Funai/Lima, 2009). Cette carte indiquait la présence anonyme d'une partie des familles opposées à la création de l'unité territoriale (celles du Macaco n'y figuraient pas). La modification des limites de la communauté d'Arimum fait que le nombre d'habitants indigènes s'y trouve supérieur (58%), alors que ces familles sont inférieures numériquement si on comptabilise toutes les familles d'Arimum (Tableau 15). Il faut dire qu'à l'époque, la plupart des familles du Macaco s'étaient repliées sur leur territoire et avaient démonté leur maison de la *vila* (où elles passent généralement le weekend) afin d'exprimer leur désaccord. Pour des observateurs externes, comme l'étaient les techniciens de la FUNAI, ceci pouvait être interprété comme un signe manifeste qu'elles ne faisaient pas partie de la communauté.

Figure 78: Plan du village d'Arimum pour le programme d'écotourisme

Source : PSA, 2011, modifié.

Or, un changement radical de stratégie opéra entre 2011 et 2012, période pendant laquelle je résidais régulièrement dans le village : les familles du Macaco réoccupèrent l'espace villageois. Elles construisirent cinq nouvelles maisons, ainsi qu'une baraque d'artisanat pour la réception des vacanciers (dans le cadre du programme d'écotourisme). À ces constructions s'ajouta une maison des instituteurs, située du côté de l'église, où étaient concentrés la salle communale et le terrain de football. Cette nouvelle organisation spatiale fut entérinée par la création d'une brochure avec le plan du village, destinée au programme d'écotourisme d'Arimum (**Figure 78**). La division du village entre le versant d'Ítalo et celui de

Soldado y apparaît très clairement (en pointillés jaunes). Sur cette carte, la maison de Prof. Flora n'y figure pas.

En décembre 2011, une « carte de la communauté » fut inaugurée par les « traditionnels ». Elle avait été réalisée par un technicien cartographe de Saúde e Alegria, guidé par Aracú, l'actuel président de la communauté. Cette ONG était la première institution de la région à avoir réalisé dès 2007 de la cartographie participative avec les riverains, notamment pour consolider la création du PAE Lago Grande (Folhes et al, 2007). Des partenariats avaient à l'époque été conclus avec l'INCRA et la FEAGLE pour produire des bases cartographiques qui serviraient d'instruments pour tenter de résoudre le casse-tête foncier de la *gleba* Lago Grande. En 2011, dans le cadre de cette coopération, l'ONG avait été chargée d'ébaucher une réflexion sur les normes d'usage des ressources naturelles, dans quelques villages pilotes : le règlement qui serait produit suite aux discussions pourrait ensuite être étendu à l'ensemble des communautés du PAE. C'est dans ce contexte qu'avait été réalisée cette carte. Elle répondait en outre à une demande des habitants qui avaient eu accès au rapport préliminaire de la FUNAI et s'insurgeaient contre la « création » d'une communauté imaginaire « São Geraldo » dans le Macaco. Pour les représentants de l'ONG, en revanche, il semble que la finalité de ce travail cartographique ait toujours été un plan d'usage des ressources. Sur le document produit, apparaissent nominativement les maisons des villageois ainsi que leurs essarts et leurs pâturages. Quelques familles indigènes n'y sont pas représentées : c'est le cas de la Prof. Flora. Je rappelle qu'en décembre 2011, date de cette réunion, cela faisait huit mois qu'Apiaká était décédé et le nom de Prof. Flora circulait parmi ceux des sorciers potentiels (chap. 9).

La carte fut présentée par les dirigeants communautaires comme un outil de définition du *contour* de la communauté, c'est-à-dire de son périmètre, sur lequel portait le désaccord. Cette carte d'Arimum venait contrecarrer l'interprétation indigène des limites du village (qui excluait le Macaco et en faisait une « communauté »). En même temps, elle excluait le terrain du Sepetú (d'où était issu le cacique d'Arimum), comme s'il appartenait au village de Garimpo. Ce tracé le réduisait au passage aux espaces occupés par les habitations et la zone limitrophe à Garimpo : les essarts du cacique, accolés à ceux de la Soldado-zada, se retrouvent inclus dans un espace à usage spécifique d'Arimum[346] alors que sa maison était

[346] Après avoir observé la manière dont ont été réalisé la carte et les chemins d'accès réels parcourus pour prendre les points GPS, je pencherais davantage pour une erreur non-intentionnelle du cartographe de l'ONG, lors de son élaboration en laboratoire (erreur qui n'aurait pas été relevée par les habitants d'Arimum, dont la

rejetée du côté de Garimpo. C'est à ce dernier village qu'avait été rattaché le Sepetú. L'enjeu semblait davantage territorial pour les « traditionnels » que pour les Indigènes. Une vieille femme, après avoir rappelé le lien affectif qui l'attachait à ses essarts, s'exclama même que cet effort de cartographie était important pour « protéger les pointes » (« *segurar nossas pontas* »). En examinant la carte présentée, je m'aperçus qu'il s'agissait en réalité d'un « plan d'usage » (PSA, 2011) des ressources naturelles de la communauté, où avaient été délimitées des zones d'usage soutenable et des zones de production. Ce plan fut accompagné d'une discussion sur les règles d'usage des ressources[347] pour appuyer la consolidation juridico-administrative du PAE Lago Grande, une unité territoriale axée sur le respect de normes environnementales.

Dans cette course à la cartographie, ce qui était en jeu était le concept de « communauté ». Les Indigènes, issus d'un ensemble de familles frustrées par le fonctionnement antérieur de leur communauté d'origine, avaient entamé, lors du processus de cartographie, une déconstruction relative de la notion de communauté, en jouant sur son ambigüité intrinsèque et sur la relation ambivalente qu'elle entretient avec le concept de fratrie-résidentielle. D'ailleurs, les « traditionnels » n'étaient pas dupes. De la même façon que la coordinatrice du groupe d'artisanat expliquait à la fille du cacique (qui m'accompagnait ce jour-là) que son père habitait dans le périmètre de Garimpo et non dans celui d'Arimum, elle ajouta ennuyée que le problème se posait au sujet de trois habitations du Macaco qui étaient localisées à Arimum mais participaient à la communauté Vila Brasil. A travers leurs disputes, Indigènes et « traditionnels » s'étaient approprié des instruments qui leur étaient propres pour manipuler face à l'Etat des catégories interprétatives (la communauté, les assignations ethniques) qu'on leur avait jusqu'à présent imposées mais dont ils s'emparaient dans un processus de mise en récit (controversée) de leur histoire.

***

Dans les deux chapitres précédents, nous avons vu que le regroupement administratif des villages en « communautés » ouvrait un champ propice à la distribution factionnelle des familles et fratries-résidentielles de part et d'autre d'un axe diviseur, qui est mobilisé lors de situations politiques liées aux enjeux de pouvoir communautaires. J'ai analysé les formes de recrutement de chacun des groupes factionnels et montré qu'à Arimum, l'alignement s'opère

---

capacité à lire la carte était limitée) davantage qu'une soustraction malintentionnée et volontaire des essarts du cacique.

[347] Par exemple, l'interdiction de la chasse à courre, de la pose de filets aux mailles trop serrées, etc.

selon l'appartenance ou l'allégeance à l'une ou l'autre fratrie-résidentielle. La mobilisation est donc réalisée sur base résidentielle, dans un premier temps, puis sur base émotionnelle, dans un deuxième temps, selon la relation tissée avec le groupe : dette symbolique, affinité de corporatisme, sentiment de frustration etc. Les membres de la faction recrutés selon le second critère peuvent, au cours du temps, s'en désolidariser, comme ce fut le cas de Mariete et Aílton, ou encore du président Raymundo. C'est cette segmentation factionnelle qui fut actionnée lors des récentes disputes au sujet des revendications identitaires, conduites par un segment familial contestataire, qui avait fondé Garimpo, et par le *groupe des mécontents* d'Arimum. Ils s'unirent sous une bannière commune : « Indigènes ».

Le recrutement du groupe factionnel indigène ne s'est donc pas réalisé autour d'une figure charismatique (comme ce fut le cas de la Cabocla-zada ou de la faction non-indigène de Santa Luzia) mais *par défaut*, en contestation à la domination de la Cabocla-zada. L'alignement des autres fratries-résidentielles (notamment les indécis) s'effectue selon une réaction en cascade, suite au positionnement initial de certaines familles. Dans ce contexte, l'affirmation identitaire, conçue comme une mise en patrimoine à fonction méta-mémorielle, fait office d' « embrayeur de violence » (Favret-Saada, 2009: 86), ouvrant la voie à une véritable « conscientisation » (au sens de Freire) et une prise de pouvoir valorisante.

L'accès des Indigènes à des postes de prestige et de pouvoir au sein de leurs nouvelles coordinations et les dynamiques internes aux fratries-résidentielles ont dessiné un nouveau paysage politique. Or, il est déjà traversé par de nouvelles luttes internes[348], et laisse présager le retour d'un nouvel ordre factionnel et de nouvelles divisions. Rien n'assure que dans les prochaines années des changements d'alliance n'aient pas lieu, accompagnés de changements d'assignation identitaire.

[348] Notamment des familles laissées pour compte dans le partage des nouvelles ressources.

Conclusion

À l'issue de ce cheminement, que doit-on comprendre ou déduire des faits et discours exposés tout au long de ces chapitres ? L'objectif de ce travail ne fut pas d'enquêter sur la légitimité des revendications identitaires des riverains de l'Arapiuns, mais d'en comprendre les logiques sociales. Celles-ci vont dans le sens de leur participation active à la « modernité amazonienne » (Nugent *et al*., 2004) ; elles attestent de la façon dont les riverains lient dans leurs pratiques quotidiennes et leurs représentations le micro-local au macro-régional voire au national. J'ai cherché à comprendre à l'échelle du village, quels étaient les motifs et les dynamiques sous-jacents à des conflits aujourd'hui présentés comme « identitaires ». Des histoires qui y circulent sous la forme de commérages mettent en scène des individus, des groupes résidentiels ou des formations politiques qui s'affrontent lors de crises de sorcellerie. Celles-ci s'étalent sur plusieurs années pendant lesquelles viennent se greffer d'autres histoires connexes, et débouchent sur l'accusation d'un sorcier, toujours suivie du départ forcé de l'accusé (donc de la migration d'une famille). Lors de ces crises de sorcellerie, le village a tendance à se scinder autour de deux interprétations contradictoires ('untel est un sorcier' *versus* 'ce n'est pas un sort, mais une pathologie envoyée par un être enchanté'). J'ai montré que cette polarisation reflète l'état factionnel du village, qui peut se modifier au cours du temps.

J'ai dégagé deux types de griefs qui sont directement liés au processus d'ethnogenèse : des disputes territoriales et des rivalités pour l'accès aux emplois publics et à la coordination de la « communauté ». L'étude du second, à travers les jeux factionnels locaux, est un phénomène classique qui a été largement analysé chez les populations rurales et indigènes (Oliveira Filho, 1977) et a nourri nombre de travaux sur l'ethnogenèse (Arruti, 2005 ; Valle, 1999 ; Oliveira Filho, 1999). Toutefois, les raisons profondes des affiliations factionnelles restent souvent elliptiques. Or, je montre que le recrutement des membres des factions se fait

autour d'une figure-clé qui réalise des alliances stratégiques, et qu'il est déterminé par l'appartenance des unités domestiques à des groupes résidentiels organisés en « fratries-résidentielles ». Celles-ci sont les « maîtresses » des différents territoires qui composent le village. C'est au sein et entre ces groupes que se cristallisent les conflits fonciers. J'analyse ainsi comment ces sphères distinctes de pouvoir (territoire des fratries et pouvoir communautaire) se retrouvent liées en tant que maillons de chaînes d'histoires, qui traversent les générations. Par l'anamnèse qui les compose, les ragots d'imputations sorcellaires drainent dans leur sillon l'historique de relations conflictuelles, qui reflète la configuration factionnelle actuelle. Leur étude permet donc d'appréhender de l'intérieur les points de tension préexistants aux conflits actuellement associés à la revendication identitaire.

Pour cette raison, ce travail est partiellement consacré à décrire l'espace socio-territorial et l'organisation sociale des fratries-résidentielles. Celles-ci se reproduisent dans un espace fixe et borné, par un mécanisme d'exclusion systématique d'une partie des descendants. Cet état de fait attise la rivalité entre les germains, c'est-à-dire entre frères et sœurs mais également entre cousins. Ce processus d'exclusion peut parfois advenir après qu'un couple a reçu son propre terrain. Il aboutit à de nouvelles familles sans terre, dont la trajectoire mobile les incite souvent à intégrer la fratrie-résidentielle d'un germain, sous la condition d'agrégat. Il découle de cela que des germains – c'est-à-dire des parents au premier degré – se retrouvent répartis dans des fratries-résidentielles distinctes, qui parfois s'opposent. Cette organisation socio-spatiale repose sur un principe d'union de ses membres vis-à-vis de l'extérieur ; ceci entraîne parfois des situations où des frères et sœurs s'affrontent dans des conflits du type de ceux observés dans ces villages : des germains s'identifient comme « Indigènes » mais ce n'est pas le cas de leur sœur qui réside sur le territoire d'un autre groupe résidentiel du village.

Pour résumer, nous avons donc un processus d'ethnogenèse actionné par une faction villageoise (constituée de plusieurs fratries-résidentielles) qui souhaite accaparer le pouvoir « communautaire ». Les conséquences territoriales corrélées à l'adoption de l'assignation identitaire (la démarcation d'une terre indigène) remettent alors en cause la domination de leur territoire par les fratries-résidentielles de l'autre faction. C'est sur ce point que se cristallisent les hostilités.

L'une des raisons à ceci est que, contrairement au parti-pris de nombre d'études, l'unité sociale discrète pertinente ici pour appréhender la sociabilité locale n'est pas le village (la

communauté), mais la fratrie-résidentielle. C'est au sein de ce groupe de parents que sont prises les décisions affectant la terre ou encore la vie politique locale lorsqu'il est membre de la coordination du village. La « communauté » n'est considérée que comme une affiliation parmi d'autres à ceci près qu'elle est devenue obligatoire ; bien que les riverains puissent choisir à quelle « communauté » ils s'affilient, et ce choix n'est pas toujours dicté par l'éloignement géographique. Qu'est-ce donc alors que cette « communauté » invoquée par les pouvoirs publics et autres acteurs externes comme une entité territoriale et humaine homogène et coopérative ? Mes recherches montrent que l'image d'un « groupe de voisinage » (Araujo, 1993) qui serait solidaire et moralement responsable, tel qu'idéalisé par nombre d'acteurs externes, ne correspond pas vraiment à celle d'arène politique traversée de conflits en tous genres vécue par les riverains. On pourrait dire que la « communauté » est une sorte de catalyseur des imputations sorcellaires, puisqu'en son sein elles ne font que se démultiplier. Ainsi, au fur et à mesure qu'a opéré le regroupement des populations (dans les années 1970 avec l'arrivée des théologiens de la libération), puis le décloisonnement des villages (arrivée des institutions publiques comme l'INCRA et, à partir des années 1990, d'une myriade d'acteurs militants en faveur des populations rurales à statuts spéciaux : « traditionnelles », indiennes, *quilombolas*, etc.), et leur organisation en entités capables de recevoir et d'administrer des projets et des ressources (associations communautaires etc.), les conflits internes se sont intensifiés. Dans ce mouvement, dont nous avons vu qu'il s'accompagne de repositionnements identitaires concurrents, l'accès aux droits sociaux et à la citoyenneté des uns est perçu par les autres comme une rétrocession des leurs : le traitement différencié de l'école en est un exemple ; les menaces formulées au sujet de la possible expropriation des « traditionnels » de leurs terres en est un autre. C'est donc dans l'articulation de la « communauté » avec l'extérieur (principalement avec la ville de Santarém et les pouvoirs publics) que surgissent les enjeux factionnels ; les parties qui s'opposent sont nourries des velléités des fratries-résidentielles. Ainsi s'organise l'articulation entre l'espace sociopolitique local (les fratries-résidentielles) et l'extérieur (via la « communauté »).

En arrivant dans un village, il n'est pas rare qu'un autochtone vous affirme qu' « ici, nous sommes tous parents », ce qui contribue à entretenir cette illusion communautaire (chap. 3 ; Stoll et Folhes, 2014). Techniquement parlant, cette affirmation est correcte. Mais dans la pratique, ces parents sont répartis entre des fratries-résidentielles, lesquelles sont divisées en deux factions rivales. Aussi, lorsque les ONG et les chercheurs viennent proposer des projets, ils ne s'adressent pas à des « communautés », mais à des factions. De cette façon, le projet

d'artisanat et celui d'écotourisme implantés à Arimum en 2009 ne comptent, dans la pratique, qu'avec la participation de la Cabocla-zada et plus spécifiquement de la fratrie-résidentielle du Macaco (dominante dans cette faction). De la même façon, mon arrivée dans le village a été initialement cooptée par la faction indigène et plus spécifiquement la fratrie-résidentielle du Sepetú (où je logeais) : ce ne fut qu'au prix d'un grand effort que je parvins à naviguer entre les deux camps. En 2012, nous étions trois ethnologues à réaliser du travail de terrain dans ce village : l'une avait été cooptée par le groupe du Macaco (Medeiros, 2013), et les deux autres, dont je faisais partie, initialement par les « Indigènes ». Les groupes s'allient ainsi habilement à des projets et à des acteurs pour se consolider dans leurs luttes factionnelles. Dans ces jeux d'alliances, l'ethnogenèse n'est qu'une possibilité parmi d'autres et rien n'empêche de penser qu'à une autre période ou dans un autre village, une modalité discursive différente soit actionnée : conversion au pentecôtisme (Boyer, 2009 ; chap. 10), « collectifs » *versus* « individuels »[349] (Sauma, 2009), division par affiliation professionnelle, scission et formation d'un nouveau village, etc. Lorsque l'on observe les différents registres utilisés pour exprimer les divisions villageoises, il apparaît que les disputes « identitaires » remplacent en quelque sorte celles jusqu'ici présentées comme « sorcellaires ». Ainsi, les riverains rendent « audibles » leurs doléances auprès d'acteurs externes prêts à les appuyer. En plus d'une légitimité, ils gagnent en efficacité. L'ethnogenèse constituerait donc un discours « moderne », puisque la modernité est finalement le processus d'autoréflexion permettant de passer de la tradition au *traditionalisme* (Gosselin, 1975 ; Menget et Molinié, 1993). Derrière l'« indianité » se cachent donc d'autres rivalités. Celles-ci ont une origine et suivent une trajectoire dont l'ethnologue n'est amenée à voir qu'un fragment, à un moment spécifique d'une ligne temporelle sur le long cours. Il existe des motivations précises à l'origine de la mobilisation identitaire du bas-Arapiuns. Or celles-ci ne sont pas toujours là où on les attend (disputes de « petits » contre des « grands », une réifications mobilisée dans l'image des gens de l'Arapiuns contre les gens de la *várzea*), mais davantage à chercher dans les règles de sociabilité quotidiennes, dans les pratiques de transmission de la terre au sein des familles, dans les rivalités entre germains que cela stimule, dans des imputations sorcellaires diverses, et au final, dans un climat de méfiance et suspicion généralisé.

Ce constat vient casser le stéréotype du *caboclo* situé hors du temps, dans un état de résilience voire de soumission qui expliquerait sa vie « arriérée » malgré sa participation

[349] Discours actionné dans le cadre de disputes identitaires dans des villages de la rivière Erepecuru (Trombetas) en relation au mode d'occupation de la terre : les *quilombolas* se définissent comme « collectifs » et désignent les « traditionnels » par le qualificatif « individuels ».

active dans l'économie régionale. Dans tous les récits présentés au fil de ce travail, il apparaît toujours en toile de fond que les riverains de l'Arapiuns sont liés avec la ville de Santarém, pour des raisons économiques mais pas seulement. Au début du XXè siècle, c'est déjà à Santarém que se rend le guérisseur *sacaca* Merandolino dans sa peau d'anaconda (chap. 5), sans doute pour vendre ses produits. Dans les années 1930, c'est au port de Santarém que Cardoso et sa fille Zezé rencontrent le « *macumbeiro* » qui diagnostique que le père de son prétendant lui a envoyé un sort (interlude). Plus tard, dans les années 1970, Santarém est un lieu privilégié pour s'installer temporairement et éviter un conflit avec un parent proche (chap. 6). J'ai également montré combien ce rapport ville/campagne est perçu et élaboré par les riverains, dans d'autres champs sociaux que celui économique, comme par exemple celui de la sorcellerie (chap. 8). Assurément, si Arimum est aujourd'hui dépourvu de commerce et d'église évangélique, la raison à cela n'est pas à chercher du côté de son « isolement », tout aussi relatif qu'il soit. En effet, les riverains sont plus que jamais connectés avec la ville et entretiennent une vision régionale de leur territoire, vision qui mériterait d'être approfondie dans de futurs travaux.

Ces remarques en appellent d'autres, comme le rôle imparti par les riverains aux institutions avec lesquelles ils interagissent. En effet, force est de constater qu'elles sont présentes dans les discours et les actes, même lorsque l'affaire en jeu est à première vue un phénomène local. Ainsi, au plus fort de la crise de « la crapaude », c'est la police que les deuilleurs menacent de saisir si Andrelino et Violeta ne paient pas l'ensemble des dépenses liées aux enterrements (interlude). C'est à l'hôpital de Santarém que décède Apiaká, ensorcelé avec un os de cerf (chap. 9). Dans la dispute de terre entre Custódio et Aílton pour la pointe du Navio, la justice est saisie (tribunal des affaires civiles) (chap. 10). Lorsque le fils d'Ítalo est écarté du partage de l'héritage par son père, il demande le concours du fonctionnaire de l'INCRA pour éviter d'être évincé (chap. 6). Quand les habitants d'Ajamuri revendiquent la redistribution du terrain de Caridade à d'autres familles, les descendants de Moisés commencent par tenter de faire régulariser leur occupation auprès de l'INCRA, puis saisissent les institutions indigénistes. Lorsque l'épouse du cacique de Lago da Praia est accusée d'avoir ensorcelé Andrelino, son mari menace de se rendre au MPF à Santarém ; institution auprès de laquelle les habitants de Garimpo sont également allés déposer plainte contre l'invasion de leurs abattis par le bétail d'un voisin. C'est aussi auprès des services à l'enfance de la mairie que la jeune institutrice d'Arimum menace de se rendre suite aux révélations d'inceste de son oncle. Ainsi, à chaque fois qu'un différend surgit, les riverains font appel aux institutions

étatiques, ou menacent de le faire, sans pour autant forcément en espérer une solution. De cet état de fait surgit un paradoxe : les riverains luttent pour avoir accès à ces services qui sont corrélés aux droits citoyens ; ces services finissent par être là et ne sont pas si inaccessibles que cela[350]. Pourtant, la façon particulière dont les riverains se les approprient (et pas uniquement en ce qui concerne la santé) pose la question de leur perception de ces modes relationnels et de la forme de la relation de « maîtrise » (Fausto, 1998; chap. 4) qui est en jeu.

En effet, la situation sociale décrite ici laisse apparaître que les riverains de l'Arapiuns maîtrisent parfaitement les échelons du pouvoir (fratrie-résidentielle, faction, municipalité, Etat, Union) et savent se jouer des différentes catégories (« communauté », « aldeia », divers groupe ayant adopté une assignation identitaire). Or, l'étude des relations locales montre bien que tout est affaire de relation et non de groupes sociaux ou de structures. La fratrie-résidentielle est définie en relation à ses membres et à un territoire ; les groupes factionnels en relation à des alliances politiques entre fratries-résidentielles et à un centre de pouvoir à accaparer ; la « communauté » en relation à l'affiliation de fratries-résidentielles et à la reconnaissance par l'Eglise catholique et les institutions de l'Etat. Entre ces différentes sphères de pouvoir, sont réparties des fratries qui continuent à opérer en tant que germains, malgré leurs divisions à plusieurs niveaux (appartenance « familiale » et territoriale, participation factionnelle, affiliation « communautaire »). Ainsi, un frère apparenté dans une autre fratrie-résidentielle continuera à utiliser des espaces de collecte du groupe de ses parents avec l'autorisation bienveillante de ses germains. En revanche, il s'opposera à ceux-ci dans des conflits « communautaires », lesquels sont présentés comme une rivalité pour l'accès aux ressources naturelles ou de manière plus générale comme une dispute territoriale. Reste à savoir comment intégrer, dans les expertises anthropologiques commandées par l'Etat et destinées à permettre la mise en œuvre des démarcations territoriales, l'ambivalence inhérente à l'idée de « communauté » ainsi que la relation avec les autres sphères de pouvoir locales que j'ai dégagées dans ce travail.

« Disputes », « conflits », « rivalités ». Tout au long de ces pages, j'ai rapporté des cas ethnographiques au sujet de différentes modalités d'antagonismes, toujours accompagnée par des situations de violence, localement conçues comme telles. Si le thème de la violence a pris une part aussi importante dans ce travail c'est parce qu'il s'agit d'une réalité très présente

[350] Un poste de santé est implanté à Vila Socorro (Lago Grande) situé à 12 kilomètres d'Arimum et accessible à bicyclette par la route Translago ; un autre se situe à Vila Curuai. Pourtant, ce n'est que le huitième jour, lorsqu'Apiaká est à l'article de la mort qu'il est finalement dépêché à l'hôpital de Santarém, après avoir consulté plusieurs guérisseurs incapables de le guérir. En revanche, ces institutions sont parfois défaillantes.

dans les discours et les actes des riverains, au point qu'on pourrait dire qu'elle est routinisée. En effet, jour après jour, des mini-drames s'égrenaient, au point de devenir une toile de fond quotidienne. Cette violence adopte plusieurs formes, comme la latence, exprimée par un sentiment de méfiance envers et contre tous. Elle peut consister en des agressions physiques, comme les disputes au couteau lors des fêtes dansantes, qui finissent fréquemment avec des blessés, au point que les villages qui en ont les moyens paient des policiers militaires de Vila Curuai pour servir d'agents de sécurité privés lors de ces divertissements. Rappelons-nous du soulèvement armé à Arimum lorsqu'éclata, en 2008, une dispute entre « traditionnels » et « indigènes » au sujet de la construction controversée de la *maloca*. Les faits-divers de meurtres sont monnaie courante et leur résolution par la violence peut compter avec la complicité de la police militaire. A Vila Curuai, un jeune homme avait tué la veille un villageois : il fut lynché publiquement en 2012 devant les policiers passifs (cf. note 264). Dans la même ville, l'année dernière, deux cousins se sont battus et l'un a tué l'autre, avant de s'enfuir ; lorsque la police a retrouvé le meurtrier, vers Óbidos, une dizaine de jours plus tard, elle l'a présenté aux parents du défunt avant de l'emmener en garde à vue ; ceux-ci (respectivement son oncle et sa tante) lui ont fait déterrer le cadavre de leur fils et extraire une bague en or qui avait été placée dans la bouche du défunt avant sa mise en terre « pour faire revenir son meurtrier » (Ricardo Folhes, communication personnelle). Dans un registre moins spectaculaire mais tout aussi violent se déploient les crises de sorcellerie, la prolifération des imputations sorcellaires et leurs conséquences. Dernièrement, les (faux) ragots au sujet de l'expulsion prochaine des « traditionnels » de leurs terres par la FUNAI participent à ce climat de violence. En considérant que les discours identitaires font figure d'*embrayeur de violence* (chap. 12), et qu'ils renvoient donc à une certaine pratique sorcellaire (le retour du sort), doivent-ils être considérés comme une forme insidieuse de production de violence ?

La présence de cette violence et de la méfiance qui l'accompagne prennent place dans des contextes sociaux déterminés et que j'ai qualifiés comme étant des contextes relationnels (la fratrie-résidentielle, la « communauté », les « Indigènes », etc.). Il me paraît pertinent dans ce contexte de reprendre l'idée développée par Whitehead (2002 : 246) selon laquelle la violence est une *performance culturelle* posant d'une part la question des acteurs et de l'audience, et de l'autre celle des coûts politiques et des bénéfices. Ainsi, la sorcellerie, comme forme de violence privilégiée, n'a pas de *fonction sociale* ; c'est un mode relationnel et un langage opérant dans des contextes spécifiques et entre certains individus en particulier (notamment les germains). Or, à la lecture des matériaux présentés, il est évident que cette

forme d'expression culturelle ne doit pas être comprise comme un particularisme local, un entre-soi exotique. Toutes les situations sorcellaires impliquent une relation avec l'extérieur et on pourrait même dire qu'elles s'en nourrissent : c'est à Santarém que les riverains vont consulter les meilleurs guérisseurs, les invitent à venir dans leur village ; ils vont également y porter auprès des autorités leurs récriminations au sujet d'accusations mensongères. Par ailleurs, les contextes et les champs de pouvoir (comme la sphère « communautaire ») dans lesquels opèrent les formes de violence sont en partie créés par l'Etat et les acteurs externes ; à moins que les institutions n'y interviennent comme médiatrices ou alliés (comme dans le cas de la police militaire cité plus haut). Pourtant, invoquer ici une explication post-colonialiste (la sorcellerie comme résultat de l'assise coloniale ou comme acte de résistance ; cf. Taussig, 1997: 127, 137; Whitehead, 2002: 195-8) ne paraît pas justifié. Ces discours ne sont pas nés d'une rupture institutionnelle[351] (la « modernité » postcoloniale), au mieux s'y adaptent-ils. Les imputations et accusations sorcellaires ne constituent donc pas un mécanisme de régulation local qui permettrait la perpétuation de normes (territoriales, de sociabilité, d'union) et le maintien d'un *équilibre* social ; elles doivent être comprises en tant que relations sociales, qui permettent la mise en œuvre de pratiques (territoriales, de sociabilité, d'union), et en tant que langage, par lequel ces pratiques sont pensées. Ceci explique ainsi pourquoi l'exclusion des germains est réalisée par des moyens violents comme la sorcellerie.

Dès lors, si l'on considère que la sorcellerie et la violence sont des formes d'expression culturelle, il s'agit de thématiques pertinentes (bien que peu étudiées pour elles-mêmes et souvent évacuées dans des notes de bas de page) pour analyser les situations sociales observables sur le terrain, comme les rivalités liées à des processus d'ethnogenèse.

[351] Les accusations diffamatoires du Directeur de Vila Franca, pendant le Directoire des Indiens, au sujet de sa prétendue métamorphose nocturne en loup-garou (Harris, 2008) montre que ces mécanismes de violence perdurent à travers le temps et s'adaptent aux institutions en place.

Sources et Bibliographie

Sources primaires non-publiées

Documents d'archives

Arquivo Publico do Estado do Pará (APEP), *Annaes da Bibliotheca*, tome 3, Belém, SECULT Pará, 1968 (Sesmarias).

Arquivo Publico do Estado do Pará (APEP), *Anais*, vol. 2, tome 1, Belém, SECULT Pará, 1996 (Période coloniale).

Arquivo Publico do Estado do Pará (APEP), *Anais*, vol. 4, tome 1 et 2, Belém, SECULT Pará, 2001 et 2004 (Cabanagem).

Arquivo Publico do Estado do Pará (APEP), Fonds du Secrétariat de la Présidence de la Province, cod. 888 (Cabanagem).

Arquivo Publico do Estado do Pará (APEP), Catalogue des sesmarias, livres 14, 15, 16, 19, 20, Belém, APEP/SECULT, 2009.

BETTENDORFF, João Felipe, « Carta ânua do Padre João Felipe Bettendorff, [Superior] de toda a Missão do Estado do Maranhão, escrita no ano de 1671, no mês de agosto, ao Nosso Muito Reverendo Pai, o Padre João Paulo Oliva, Prepósito Geral da Companhia de Jesus », traduite du latin par Karl Harenz, ARSI, Bras. 9, XXXVII, 259r-267v, 1671, inédit.

MUNIZ, João de Palma, *Índice geral dos registros de terra: publicação oficial organizada na administração do Exm. Snr. Dr. Augusto Montenegro*, 1e série, tome 6 (municipios de Portel, Porto de Móz, Prainha, Quatipurú, Salinas, Santarém, Santarém-Novo, São Caetano de Odivellas, São Domingos da Boa Vista, São Miguel do Guamá, São Sebastião da Boa Vista, Soure, Souzel, Vigia e Vizeu), Belém, Imprensa Oficial do Estado do Pará, 1909.

Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, Commissão especial de discriminação de terras devolutas da União do Estado do Pará (CE-PA/04): Edital de convocação: prazo de 60 dias, *Diário Oficial da União*, n. 3884, section 1, partie 2, 3 octobre 1977, p. 3884-3890.

Recenseamento do Brazil, Realizado em 1 de setembro de 1920, Relação dos proprietarios dos estabelecimentos ruraes recenseados no Estado do Pará, Ministerio da Agricultura, Industria e Commercio, Directoria Geral de Estatistica, República dos Estados Unidos do Brazil, Rio de Janeiro, Typ. da Estatistica, 1927.

Histórico da comunidade de Ajamuri, 1989 (feuilles n°13-14, de la procédure administrative n°1.23.002.000245/2006-61, MPF).

Rapports administratifs

FUNAI, Relatório de levantamento preliminar sobre as comunidades ribeirinhas do baixo Tapajós (coord. Rita Heloísa Almeida), Brasília, 2001.

FUNAI, Relatório de levantamento preliminar das comunidades do rio Arapiuns e baixo Tapajós (coord. Karina Soares Canêdo), Brasília, 2003.

FUNAI, Relatório circunstanciado de identificação e delimitação da terra indígena Cobra Grande (coord. Leandro Mahalem de Lima), Brasília, 2008. (version préliminaire)

INCRA, Consulta jurídica sobre o atendimento dos requisitos legais para servir como base para o georreferenciamento da gleba pública federal denominada 'Lago Grande da Franca', considerando as conslusões e recomendações do Relatório técnico da ação Lago Grande, referente à Ordem de serviço n°45/2011/INCRA/SR-30 de agosto de 2011, Santarém, 2013.

Cartes et plans

Le Cointe, Carte du bas-Amazone, de Santarém à Parintins, 2011.

Mapeamento comunitário dos impactos da soja em Santarém e Belterra (Pará), Greenpeace / STTR de Santarém / PSA / STR de Belterra, 2000.

Folhes R. T. (coord.), « Uma Cartografia da Memória : mapeamento participativo socio-ambiental », fascicule Comunidades tradicionais do PAE Lago Grande, Santarém, Projeto Saúde e Alegria, 2007.

Planta Fundiária do PAE Lago Grande, Ricardo Theophilo Folhes / Projeto Saúde e Alegria, Santarém, 2008.

Comunidade de Arimum – Plano de uso, Projeto Saúde e Alegria, 2011.

Sources primaires publiées

Presse et journaux

Almanak Laemmert. Annuário commercial, industrial, agricola, profissional e administrativo da Capital Federal e dos Estados Unidos do Brasil, Rio de Janeiro, Hénault & Cia, années 1910 à 1912; 1914 à 1915; 1917; 1924.

A Província do Pará (Belém), « A miséria dos servidores do Estado », 27/09/1921.

A Província do Pará (Belém), « O levante do 26 BC: o que houve em Santarém ? », 08/08/1924.

A Província do Pará (Belém), « Marinha, infantaria, cavalharia, artilharia e aviação para a obra sacrosanta da integralização completa do Brasil », 12/08/1924.

Blog de la Vila de Boim, 18/10/2013, « Boim contra os engerados: pessoas que se 'transformam' de bichos podem estar com os dias contados », accès le 01/03/2014.

Diocese de Santarém, *Anuário,* s.n., Santarém-Pará, Tiagão, 2006.

Prelazia de Santarém, *Anuário*, n. 7 à 12, 14 à 17, s.n., Santarém, Tiagão, 1970 à 75, 1977 à 80, 1983.

Chroniques

ACUÑA, Cristóbal de, *Novo descobrimento do grande rio das Amazonas*, [1641], trad. H. Ferreira, Rio de Janeiro, Agir, 1994.

ALBURQUERQUE, Martinho de Souza e, « Roteiro corographico da viagem de Martinho de Souza e Alburquerque, governador e capitão general do Estado do Brazil, determinou fazer ao Rio das Amazonas, em a parte que fica comprehendida na capitania do Grão-Pará », [1784], *RIHGB*, 2 serie, t.5, vol. 15, 1849, p. 289-335.

BATES, Henry Walter, *The Naturalist on the River Amazons*, [1863], 2 ed., London, John Murray, 1864.

BETTENDORFF, João Filipe, *Crônica da missão dos padres pa Companhia de Jesus no Estado do Maranhã*, [1671], Brasília, Edições do Senado Federal, 2010, 803 p.

CARVAJAL, Frère Gaspar de, *Amazonie, ventre de l'Amérique. Relation de la première descente de l'Amazone*, [1542], trad. Laure Técher, Grenoble, Ed. Jérôme Million, 1994.

CASTELO BRANCO, José Moreira Brandão de, « Nos vales do Xingu e do Tapajós », *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, vol. 231, 1956, p. 3-137.

COUDREAU, Henri Anatole, *Voyage au Tapajoz (28 juillet 1895 – janvier 1896)*, [1896], Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

DANIEL, Padre João, *Tesouro descoberto no Máximo rio Amazonas (1722-1776)*, 2 volumes, Rio de Janeiro, Contraponto editora, 2004, vol.1, 597 p., vol.2, 622 p.

FLORENCE, Hercule, « Esboço da viagem feita pelo Sr de Langsdorff no interior do Brasil, desde setembro de 1825 até março de 1829 », *RIHGB*, partie 1: tome 38, 1è partie, 1875, p.355-469; partie 2: tome 39, 2è partie, 1876, p. 157-182.

HERIARTE, Maurício de, *Descripção do Estado do Maranhão, Pará, Corupá e rio das Amazonas feita por Maurício de Heriarte, ouvidor-geral, provedor-mór e auditor, que foi, pelo governador D. Pedro de Mello, no anno de 1662*, Vienna d'Austria, Imprensa do filho de Carlos Gerold, 1874.

LISTER MAW, Henry, *Journal of a passage from the Pacific to the Atlantic: crossing the Andes in the northern provinces of Peru and descending the River Marañon or Amazon*, London, Murray, 1829

NIMUENDAJÚ, Curt U., « Excursões pela Amazônia », [1927], trad. Thekla Hartmann, *Revista de Antropologia (USP)*, v. 44, n. 1, 2001, p. 189-200.

NIMUENDAJÚ, Curt U., « The Tapajó », [1939], trad. John Howland Rowe, *The Kroeber Anthropological Society Papers*, n. 6, 1952.

NIMUENDAJÚ, Curt U., « The Maues and the Arapium », *In:* STEWARD, Julian H., *Handbook of South American Indians*, vol. 3, Washington DC, Smithsonian Institution, 1948, p. 245-254.

NIMUENDAJÚ, Curt U., *Cartas do Sertão de Curt Nimuendajú para Carlos Estevão de Oliveira*, Lisboa, Museu Nacional de Etnologia/Assírio & Alvim, 2000.

NORONHA, José Monteiro de, *Roteiro da viajem da Cidade do Pará, até as últimas colônias do Sertão da Província,* [1768], Pará, Typografia de Santos e irmões, 1862.

SÃO JOSÉ, D. Fr. João de, *Viagem e visita do sertão em o Bispado do Gram-Pará em 1762 e 1763,* [1847], *RIGBH,* t. 9, 2 ed., 186x, p. 34-107, 179-182.

SCHWEBEL, João André (capitão engenheiro), *Collecçam dos prospectos das aldeas e lugares mais notáveis* (1756), carnet de dessins.

SMITH, Herbert H., *Brazil, the Amazons and the coast,* 1879.

SPIX, Johann Baptist von, MARTIUS, Carl Friedrich Philip von, *Travels in Brazil in the years 1817 – 1820 (undertaken by command of His Majesty the King of Bavaria),* trad. H. E. Lloyd, 3 vol., London, Longman, Hurst, Rees, Orme, Brown and Green, 1824.

STRADELLI, E., « Vocabulários da língua geral portuguez-nheêngatú e nheêngatú-portuguez, precedidos de um esboço de grammatica nheênga-umbuê-sáua mirî e seguidos de contos em língua geral nheêngatú poranduua », *RIHGB,* tome 104, vol. 158 (2° de 1928), 1929.

Bibliographie

ADAMS, C., MURRIETA, R., NEVES, W., « As sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade », *in: Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade,* São Paulo, Annablume, 2006, 15-30.

ALBERT, Bruce, *Temps du sang, temps des cendres : représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne),* Thèse de Doctorat, Nanterre, Université Paris X, 1985.

ALBERT, Bruce : « Territorialité, ethnopolitique et développement : à propos du mouvement indien en Amazonie brésilienne », *Cahier des Amériques Latines,* n. 23, 1997, p. 177-2010.

ALBERT, Bruce, « Associations amérindiennes et développement durable en Amazonie brésilienne, *Recherches Amérindiennes au Québe*c, vol. 31, n. 3, 2001, 49-58.

ALENCAR, Edna Ferreira, « Paisagens da memória: narrativa oral, paisagem e memória social no processo de contrução da identidade », *Teoria & Pesquisa,* v. XVI, p. 43-56, 2007. », 2007.

ALMEIDA, Mauro W. Barbosa, « Direitos à floresta e ambientalismo :seringueiros e suas lutas », *Revista Brasileira de Ciências Sociais,* vol.19, n°55, junho 2004, pp. 33-53.

ARAÚJO, Roberto, *La cité domestique: stratégies familiales et imaginaire social sur un front de colonisation en Amazonie brésilienne,* Thèse de Doctorat, Nanterre, Université Paris X, 1993.

ARAÚJO, Roberto, « Manejo ecológico, manejos políticos : observações preliminares sobre conflitos sociais numa área do Baixo Amazonas », *In*: D'Incao, M. A., Silveira, I. M. (eds), *Amazônia e a crise da modernização,* 2° ed., [1994], Belém, MPEG, 2009, pp. 297-304.

ARAÚJO, Roberto, "De la "Communauté" aux "populations traditionnelles"", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos,* Coloquios, 2009, http://nuevomundo.revues.org/index56593.html

ARAÚJO, Roberto, LÉNA, Philippe, « Da predação à sustentabilidade na Amazônia: a difícil metamorfose », *in*: Araujo, Roberto, Léna, Philippe (eds.), *Desenvolvimento Sustentável e Sociedades na Amazônia*, Belém, MPEG, 2010, pp. 13-55.

ARAÚJO, Roberto, SCHIAVONI, Gabriela, « A ilusão genealógica: parentesco e localidade na fronteira agrária da Amazônia », *Agricultura Familiar: Pesquisa, Formação e Desenvolvimento*, vol.1, n.3, 2002, p. 15-39.

ARENZ, Karl Heinz, *São e Salvos: a pajelança da população ribeirinha do Baixo Amazonas como desafio para evangelização*, Quito – Equateur, Abya Yala, 2003.

ARENZ, Karl Heinz, « Do Alzette ao Amazonas: vida e obra do Padre João Felipe Bettendorff (1625-1698) », *Revista Estudos Amazônicos (UFPA)*, vol. 5, n. 1, 2010, p. 25-78.

ARNAUD, Expedito, *O índio e a expansão nacional*, Belém, CEJUP, 1989.

ARRUTI, José Maurício Andion, *Mocambo : antropologia e história no processo de formação quilombola*, Bauru: Edusc, 2005.

AUGÉ, Marc, *Théorie des pouvoirs et idéologie*, Paris, Hermann, 1975

BAMBERGER, Joan, « The myth of matriarchy: why men rule in primitive society », *in*: Rosaldo, M. Z., Lamphere, L. (eds), *Woman, Culture, and Society*, Stanford University Press, 1974, p. 163-280.

BARRIGA, Letícia Pereira, *Ecuipiranga, o berço revolucionário no baixo-Amazonas (1835-1837)*, Trabalho de conlusão de curso (Histoire), Belém, Université Fédérale du Pará, 2007.

BARROSO, W., *Lago Grande: boletim de amostra*, Curuai, 1988.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto, « As etnogêneses : velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político », *Mana*, vol.12, n°1, 2006, pp. 39-68.

BEALS, Alan R., SIEGEL, Bernard J., *Divisiveness and social conflict: an athropological approach*, Stanford, Stanford University Press, 1966.

BECKER, Howard, *Outsiders : études de sociologie de la déviance*, [1963], trad. J.-P. Briand et J.-M. Chapoulie, Métailié, 1985.

BENATTI, José Heder (eds), *A questão fundiária e o manejo dos recursos naturais da várzea: análise para a elaboração de novos modelos jurídicos*, Manaus, Ibama/ProVárzea, 2005.

BOLAÑOS, Omaira, *Constructing Indigenous Ethnicities and Claiming Land Rights in the Lower Tapajós and Arapiuns Region, Brazilian Amazon*, PhD, Gainesville, University of Florida, 2008.

BOLAÑOS, Omaira, "Reconstructing indigenous ethnicities: the Arapium and Jaraqui peoples of the Lower Amazon, Brazil", *Latin American Research Review*, vol.45, n.3, 2010, p. 63-86.

BOLAÑOS, Omaira, "Redefining identities, redefining landscapes: indigenous identity and land rights struggles in the Brazilian Amazon", *Journal of Cultural Geography*, vol. 28, n°1, fev. 2011, p. 45-72.

BONDAZ, Julien, GRAEZER BIDEAU, Florence, ISNART, Cyril, LEBLON, Anaïs, « Relocaliser les discours sur le « patrimoine » », *in* : *Les vocabulaires locaux du « patrimoine » : traductions, négociations et transformations*, Berlin, Lit, 2014, p. 9-30.

BONHOMME, Julien, *Les voleurs de sexe : anthropologie d'une rumeur africaine*, Paris, Seuil, 2009.

BONHOMME, Julien, « L'homme est-il un gibier comme les autres ? Prédation, sorcellerie et contre-sorcellerie chez les Mitsogo du Gabon », *in* : Cros, M., Bondaz, J., Michaud, M. (eds), *L'animal cannibalisé : festins d'Afrique*, Paris, Archives contemporaines, 2012, p. 185-199.

BONHOMME, Julien, FAVRET-SAADA, Jeanne, « La sorcellerie en Afrique et en Europe : cycle de l'Université populaire du Quai Branly », décalages : les Autres et Nous, conférence enregistrée au théâtre Claude Lévi-Strauss, le 12 avril 2012.

BOUGEROL, Christiane, *Une ethnographie des conflits aux Antilles : Jalousie, commérages, sorcellerie*, Paris, PUF, 1997.

BOUGEROL, Christiane, « Commérages et adresses indirectes : l'exemple antillais », *in* : Masquelier, B., Siran, J.-L. (eds), *Pour une anthropologie de l'interlocution : rhétoriques du quotidien*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 359-381.

BOURDIEU, Pierre, *Le Sens Pratique*, Paris, Minuit, 1980.

BOYER, Véronique, *Femmes et cultes de possession au Brésil*, Paris, L'Harmattan, 1993.

BOYER, Véronique, « Do "mau-olhado" à "coisa-feita" ou o caminho para a mediação do filho de santo », *in*: D'Incao, M. A. & Silveira, I. M. da, *A Amazônia e a crise da modernização*, Belém, MPEG, 1994, p. 207-212.

BOYER, Véronique, « O pajé e o caboclo: de homem entidade », *Mana*, vol. 5, n. 1, 1999, p. 29-56.

BOYER, Véronique, *La renaissance des perdants : Expansion évangélique et migrations en Amazonie brésilienne*, Paris, IRD/Karthala, 2008a.

BOYER, Véronique, « Passado português, presente Negro e indizibilidade ameríndia : o caso de Mazagão Velho, Amapá », *Religião e Sociedade (Rio de Janeiro)*, vol. 28, n. 2, 2008b, p. 11-29.

BOYER, Véronique, « Misnaming social conflict: 'Identity', land and family histories in a *Quilombola* community in the Brazilian Amazon », *Journal of Latin American Studies*, vol. 46, n.3, 2014a, p. 527-555.

BOYER, Véronique, « Regimes de diferenciação, registros de identificação: identidades, territórios, direitos e exclusão social », *in*: Birman, P., Leite, M. P., Machado, C., Carneiro, S. de S. (eds), *Dispositivos urbanos e trama dos viventes: ordens e resistências*, Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, 2014b, p. 181-196.

BOYER, Véronique, « Dispositifs administratifs, discours anthropologiques, récits locaux : accès à la citoyenneté et reconduction des stéréotypes », miméo, 2014c.

BOYER, Véronique, « Énoncer une « identité » pour sortir de l'invisibilité : la circulation des populations entre les catégories légales (Brésil) », miméo, 2014d.

BRENEIS, Donald L., MEYERS, Fred R. (eds), *Dangerous words: language and politics in the Pacific*, New York, NY University Press, 1984.

BRISON, Karen J., *Just talk: gossip, meetings, and power in a Papua New Guinea village*, Berkeley, University of California Press, 1992.

CALAME-GRIAULE, Geneviève, LIGERS, Z., « L'homme-hyène dans la tradition soudanaise », *L'Homme*, t. 1, n. 2, 1961, p. 89-118.

CANTO, Sidney Augusto, *Cronologia eclesiástica da Diocese de Santarém*, Santarém, Tiagão, 2007.

CANTO, Otávio do, *Várzea e varzeiros da Amazônia*, Belém, MPEG, 2007.

CANTO, Otávio do, *Conflito socioambiental e (re)organização territorial: mineradora Alcoa e comunidades ribeirinhas do projeto agroextrativista Juruti Velho*, Thèse Doctorat, Porto Alegre, UFRGS, 2012.

CASCUDO, Luís da Câmara, *Geografia dos mitos brasileiros*, [1947], 2 ed, São Paulo, Global, 2002.

CASCUDO, Luís da Câmara, *Dicionário do folclore brasileiro*, Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro, 1954.

CHAMBOULEYRON, Rafael, « Plantações, sesmarias e vilas : uma reflexão sobre a ocupação da Amazônia seiscentista », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [en ligne], Débats, 2006. URL: http://nuevomundo.revues.org/2260

CHAMBOULEYRON, Rafael, *Povoamento, ocupação e agricultura na Amazônia colonial (1640-1706)*, Belém, Açaí, 2010.

CHAUMEIL, Jean-Pierre, « Echange d'énergie : guerre, identité et reproduction sociale chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne », *Journal de la Société des Américanistes*, t. 71, 1985, p. 143-157.

CLEARY, David, « Lost altogether to the civilized world: race and the Cabanagem in Northern Brazil, 1750 – 1850 », *Comparative Study of Society and History*, vol. 40, n. 1, 1998, p. 109-135.

COIMBRA, Creso, *A Revolução de 30 no Pará: análise crítica e interpretação da Históra*, Belém, Conselho Estadual da Cultura, 1981.

COULY, Claire, *La biodiversité agricole et forestière des Ribeirinhos de la Forêt Nationale du Tapajós (Pará, Brésil)*, Thèse de Doctorat, Paris, MNHN-Brasília, UnB, 2009.

CRAVALHO, Mark, « Shameless creatures: an ethnozoology of the Amazon river dolphin », *Ethnology*, vol. 38, n. 1, 1999, p. 47-58.

CRAVALHO, Mark, *An invisible universe of Evil: supernatural malevolence ans personal experience among Amazonian peasants*, Thèse de Doctorat (PhD), San Diego, University of California, 1993.

CUNHA, Manuela Carneiro da et ALMEIDA, Mauro, « Populações tradicionais e conservação », Biodiversidade Amazônia, Consulta 99, GT Unidades de Conservação, Macapá, 1999.

DAVIES, Owen, *Grimoires: a history of magic books*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

DENEVAN, William M., « A bluff model of riverine settlement in prehistoric Amazonia », *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 86, n. 4, 1996 p. 654-681.

DESCOLA, Philippe, « Anthropologie de la nature », enseignement 2012-2013, cours : les formes du paysage (suite), Paris, Collège de France, 2013, p. 679-701.

D'INCAO, Maria Conceição, ROY, Gérard, *Nós, cidadãos aprendando e ensinando a democracia*, São Paulo, Paz e terra, 1995.

DUTRA, Manuel, « Cuipiranga : aqui os cabanos ganharam e perderam », *Gazeta de Santarém*, n° spécial Cabanagem, Santarém, 22 juin 2009.

EMPERAIRE, Laure (éd), *La forêt en jeu. L'extractivisme en Amazonie centrale*, Paris, IRD, 1996.

ERIKSON, Philippe, « Altérité, tatouage et anthropophagie chez les Pano : la belliqueuse quête du soi », *Journal de la Société des Américanistes*, t. 72, 1986, p. 185-210.

ESTERCI, Neide, « Conflitos ambientais e processos classificatórios na Amazônia brasileira », *Boletim Rede Amazônia*, ano 1, n. 1, 2002, p. 51-62.

EVANS-PRITCHARD, E. E., *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, (1937) Paris, Gallimard, 1972.

FARAGE, Nádia, *As Muralhas dos Sertões: os povos indígenas no rio Branco e a colonização*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, ANPOCS, 1991.

FARIAS, William Gaia, « Militares e civis forjando o "Tenentismo" no Pará », *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*, São Paulo, 2011.

FAULHABER, Priscila, *O Lago dos Espelhos: etnografia do saber sobre a fronteira em Tefé/Amazonas*, Belém, MPEG, 1998.

FAUSTO, Carlos, « Donos demais : maestria e domínio na Amazônia », *Mana*, vol. 14, n. 2, 2008, p. 329-366.

FAVRET-SAADA, Jeanne, *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard, 1977, 427 pp.

FAVRET-SAADA, *Désorceler*, Paris, Editions de l'Olivier, 2009, 167 pp.

FÉLIX, Camila Corrêa, *Sentidos da ação: proteção e perigo numa comunidade remanescente de Quilombo do Rio Trombetas*,Mestrado, Rio de Janeiro, PPGAS / UFRJ, 2011.

FLORIDO, Antonio Carlos Simões, « Breve histórico dos censos agropecuários », s.r. URL: http://www.ipeadata.gov.br/doc/HistoricoCensosAgropecuarios.pdf

FOLHES, Ricardo T., *Cenarios de mudanças de uso da terra na Amazônia: explorando uma abordagem participative e multi-escala no PAE Lago Grande, em Santarém, Para*, Dissertaçao de Mestrado, Belém, UFPA/PPGCA, 2010.

FOLHES, Ricardo T., AGUIAR, Ana Paula Dutra de, Araujo, Roberto, « Cenarios participativos de mudanças no uso da terra na Amazônia: o caso de Vila Brasil no PAE Lago Grande, PA », *Campo-territorio: revista de geografia agraria*, vol. 7, n. 14, 2012, p.1-34.

FORTES, Meyer, « Introduction », *in* : GOODY, J. (ed.), *The developmental cycle in domestic group*, Cambridge, Cambridge University Press, 1962, p. 1-14.

FREIRE, José Ribamar Bessa (ed), *A Amazônia Colonial (1616-1798)*, Manaus, Metro Cúbico, 1991.

FURTADO, Lourdes, « Comunidades tradicionais : sobrevivência e preservação ambiental », *in*: D'Incao, M. A., Silveira, I. M. (eds), *Amazônia e a crise da modernização*, 2 ed., [1994], Belém, MPEG, 2009, p. 65-72.

GALVÃO, Eduardo, « A vida religiosa do caboclo da Amazônia », Boletim do Museu Nacional, Antropologia, n. 15, 1953.

GALVÃO, Eduardo, *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas*, [1955], 2e ed., São Paulo, Nacional, 1976.

GARFINKEL, Harold, « Conditions of successful degradation ceremonies », *American Journal of Sociology*, vol. 61, n. 5, 1956, p. 420-424.

GEFFRAY, Christian, *Chroniques de la servitude en Amazonie brésilienne*, Paris, Karthala, 1995.

GESCHIERE, Peter, *Sorcellerie et politique en Afrique: la viande des autres*, Paris, Karthala, 1995.

GLUCKMAN, Max, « Analyse d'une situation sociale dans le Zoulouland moderne », (1940), trad. Y. Tholoniat, présentation de B. de l'Estoile, *Genèses*, vol. 72, n. 3, 2008, p. 119-155.

GLUCKMAN, Max, « The logic in witchcraft », *in*: *Custom and conflict in Africa*, [1956], Oxford, Basil Blackwell, 1966.

GLUCKMAN, Max, « Gossip and scandal », *Current Anthropology*, vol. 4, n. 3, 1963, p. 307-316.

GOFFMAN, Erving, *La mise en scène de la vie quotidienne*, [1959], tome 1 : *La présentation de soi*, trad. A. Accardo, Paris, Minuit, 1973.

GOFFMAN, Erving, *Les rites d'interaction*, [1967], trad. A. Kihm, Paris, Minuit, 1974.

GOFFMAN, Erving, *La mise en scène de la vie quotidienne*, tome 2 : *Les relations en public*, [1971], trad. Kihm, Paris, Minuit, 1973.

GOMES, Denise M. C., « Cronologia e conexões culturais na Amazônia: as sociedades formativas da região de Santarém – PA », *Revista de Antropologia (USP)*, v. 54, n. 1, 2011, p. 269-314.

GOODY, Jack, « The fission of domestic groups among the Lodagaba », *in :* Goody, J. (ed.), *The developmental cycle in domestic groups*, Cambridge University Press, 1962, p. 53-91.

GOODWIN, Marjorie Harness, « He-said-she-said: formal cultural procedures for the construction of a gossip dispute activity », *American Ethnologist*, vol. 7, n. 4, 1980, p. 674-695.

GOODWIN, Charles, GOODWIN, Marjorie H., « Interstitial argument », *in*: Grimshaw, A.(ed), *Conflict talk: sociolinguistic investigations of arguments in conversations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

GOSSELIN, Gabriel, « Tradition et traditionalisme », *Revue française de sociologie*, vol. 16, n. 2, 1975, p. 215-227.

GOW, Peter, « The perverse child: desire in a Native Amazonian subsistence economy », *Man*, New Series, vol. 24, n. 4, 1989, p. 567-582.

GOW, Peter, *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*, Oxford, Claredon Press, 1991.

GRIMSHAW, Allen (ed), « Introduction », *in*: *Conflict talk: sociolinguistic investigations of arguments in conversations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 1-20.

GROSS, Daniel R., « Factionalism and Local Level Politics in Rural Brazil », *Journal of Anthropological Research*, vol. 29, n. 2, 1973, p. 123-144.

HARRIS, Mark, *Life on the Amazon: the anthropology of a Brazilian peasant village*, New York, Oxford University Press, 2000.

HARRIS, Mark, « Peasants in the floodplain: Some elements of the "agrarian question" in Riverine Amazonia », *in:* Nugent, S., Harris, M. (eds), *Some other Amazonians: perspectives on Modern Amazonia*, Londres, Institute of the study of the Americas, 2004, p. 57-83.

HARRIS, Mark, « O lobisomen entre índios e brancos: o trabalho da imaginação no Grão-Pará no final do século XVIII », *Revista IEB*, n. 47, 2008, p. 29-55.

HARRIS, Mark, *Rebellion on the Amazon: The Cabanagem, Race and Popular Culture in the Brazilian Amazon 1798-1840*, New York, Cambridge University Press, 2010.

HERITIER, Françoise, *Les deux sœurs et leur mère : anthropologie de l'inceste*, [1994], Paris, Odile Jacob, 1997.

HOUTZAGER, Peter P., *Os últimos cidadãos: conflito e modernização no Brasil rural (1964-1995)*, São Paulo, Editora Globo, 2004, 297 p.

IMBIRIBA, Sebastião, « Mário Fernandes Imbiriba: ensáio biográfico », Blog Reflexões Amazônicas: URL: http://imbiriba.blogspot.fr/2006/11/mrio-f-imbiriba_116432703123159758.html

IMBIRIBA, Sebastião, « Mário F. Imbiriba: ensáio biográfico », Cadernos do IHGTap, n.2, 2013.

INGOLD, Tim, *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*, London, New York, Routledge, 2000.

IORIS, Edviges , *A Forest of Disputes: struggles over spaces, resources, and social identities in Amazônia*, PhD, Gainesville, University of Florida, Florida, 2005.

IORIS, Edviges Marta, « Itendidades negadas, identidades construídas: processos identitários e conflitos territoriais na Amazônia », *ILHA Revista de Antropologia*, vol. 11, n. 1-2, 2009, p. 220-264

IORIS, Edviges Marta, « Fragmentos que fazem diferença : narrativas indígenas na reconstrução do passado e das identidades étnicas », *Antropologia em primeira mão (UFSC)*, vol. 125, 2011.

KOHLER, Florent, « Du Caboclo à l'indigène : réflexions sur l'ethnogenèse au Brésil », *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 95, n. 1, 2009, p. 41-72.

LACAZE, Lionel, « La théorie de l'étiquetage modifiée, ou l'« analyse stigmatique » revisitée », *Nouvelle revue de psychosociologie*, vol. 1, n. 5, 2008, p. 183-199.

LACOMBE, Zéline, *Conflits de pêche et enjeux de territorialité à Acutireçá, Lago Grande da Franca*, Maitrise d'anthropologie, Lyon, Université Lumière, 1997.

LAGROU, Els, « Rir do poder e o poder do riso nas narrativas e performances kaxinawa », *Revista de Antropologia (USP)*, v. 49, n. 1, 2006.

LÉNA, Philippe, « Les rapports de dépendance personnelle au Brésil », *Lusotopie*, 1996, p. 111-122.

LEROY, Jean-Pierre, *Uma Chama na Amazônia,* Rio de Janeiro, Vozes/FASE, 1991.

L'ESTOILE (2006), exposition sur les paysans sans terre du Pernambuco, *A gente passou a ser gente. Transformações sociais em Rio Formoso e Tamandaré*, 1997-1999, Centro Cultura Rio Formoso, PE.

LEVI-STRAUSS, Claude, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.

LIMA, Deborah de Magalhães, T*he Social Category Caboclo: the History, Social Organization, Identity and Outsider's Social Classification of the Rural Population of an Amazonian Region (the Middle Solimões)*, PhD, Cambridge, Cambridge University, 1992.

LIMA, Deborah de Malgalhães, « A construção histórica do termo Caboclo : sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico », *Novos Cadernos NAEA*, vol.2, n.2, 1999, p. 5-32.

LIMA, Deborah de Magalhães, « The roça legacy: land use and kinship dynamics in Nogueira, an Amazonian community of the Middle Solimões region », *in*: Nugent, S., Harris, M. (eds), *Some others Amazonians: perspectives on Modern Amazonia*, London, Institute for the study of Americas, 2004, p. 12-36.

LIMA, Deborah et POZZOBON, Jorge, « Amazônia socioambiental :sustentabilidade ecológica e diversidade social », *Estudos Avançados*, vol. 19, n°54, 2005, pp. 45-76.

LOSONCZY, Anne-Marie, « Le destin des guerriers : agression chamanique et agression guerrière chez les Embera du Choco », *Journal de la Société des Américanistes*, t. 72, 1986, p. 157-183.

LOSONCZY, Anne-Marie, « "Sentirse Negro" Empreintes du passé et mémoire collective au Chocó », *Annales : Histoire, Sciences Sociales*, 59è année, n. 3, 2004, p. 589-611.

LOUREIRO, Antônio, *Amazônia 1000 anos*, Manaus, Metro Cúbico, 1982.

MARWICK, Max, *Sorcery in its social setting: a study of the Northern Rhodesian Cewâ*, Manchester, University Press, 1965.

MASQUELIER, B., SIRAN, J.-L., *Pour une anthropologie de l'interlocution : rhétoriques du quotidien*, Paris, L'Harmattan, 2000.

MAUÉS, Raymundo Heraldo, *A Ilha Encantada : Medicina e Xamanismo numa comunidade de pescadores*, Belém, UFPA, 1990.

MAUÉS, Raymundo Heraldo, *Padres, Pajés, Santos e Festas : catolicismo popular e controle eclesiástico*, Belém, CEJUP, 1995.

MAUÉS, Raymundo H., « Malineza (Evil): an Amazonian concept », *in*: Nugent, S.; Harris, M. (eds), *Some other Amazonians: perspectives on modern Amazonia*, London, Institute for the Study of the Americas, 2004, p.118-127.

MAUÉS, Raymundo Heraldo, « As lendas e o simbolismo sobre o Boto na Amazônia », *in*: *Pajelanças e Religiões africanas na Amazônia*, Belém, UFPA, 2008, p. 349-354.

MAUÉS, Raymundo Heraldo, « O perspectivismo indígena é somente indígena ? Cosmologia, religião, medicina e populações rurais na Amazônia », *Mediações (Londrina)*, v. 17, n. 1, 2012, p. 33-61.

MAUÉS, Raymundo Heraldo, VILLACORTA, Gisela Mocambira, « Pajelança e encantaria amazônica », *in*: Prandi, R. (ed), *Encantaria brasileira: o livro dos Mestres, Caboclos e Encantados*, Rio de Janeiro, Pallas, 2001, p.11-58.

MAUÉS, Raymundo Heraldo, VILLACORTA, Gisela Macambira (eds), *Pajelanças e Religiões africanas na Amazônia*, Belém, UFPA, 2008.

MEDAETS, Chantal, « Apprendre malgré les adultes ou comment la modalité de l'apprentissage informe son contenu », présentation orale, Journée jeunes chercheurs du CANTHEL 10 juin 2013.

MEDEIROS, Thais Helena, *Redes de sociabilidade e comércio na floresta : artesanías em palha de tucumã entrançam grupos e vidas nas enseadas do rio Arapiuns, Santarém-Pará*, Mémoire, Manaus, Universidade Federal do Amazonas, 2013.

MEGGERS, Betty Janes, « Environmental limitations on the development of culture », *American Anthropologist*, vol. 56, 1954, p. 801-824.

MEGGERS, Betty Janes, *Amazônia: a ilusão de um paraíso*, São Paulo, USP, 1987.

MEGGERS, Betty Janes, « Aboriginal adaptation to Amazonia », *in*: Prance, G., Lovejoy, T. (eds), *Amazonia*, Oxford, Pergamon Press, 1985.

MEIRA, Márcio (org.), *Livro das canoas: documentos para a história indígena da Amazônia*, São Paulo, NHII/USP-FAPESP, 1994.

MENGET, Patrick, « Temps de naître, temps d'être : la couvade », In : Izard, M., Smith, P., *La fonction symbolique*, Paris, Gallimard, 1979, p. 245-264.

MENGET, Patrick, « Delights and danger: notes on sexuality in the Upper Xingu », *Working paper on South American Indians*, n. 5 (Sexual Ideologies in Lowland South America), 1984.

MENGET, Patrick, « La couvade, un rite de paternité ? », in : Augé, Marc (ed), *Le père : métaphore paternelle et fonctions du père : l'interdit, la filiation, la transmission*, Paris, Delanoë, 1989, p. 87-103.

MENGET, Patrick, MOLINIÉ, Antoinette, « Introduction », *Mémoire de la tradition*, Paris, Société d'ethnologie, 1993, p. 9-20.

METRAUX, Alfred, *La civilisation matérielle des tribus Tupi-Guarani*, Paris, Paul Geuthner, 1928.

MORÁN, Emílio, MCCRACKEN, Stephen « The developmental cycle of domestic groups and Amazonian deforestation », *Ambiente & Sociedade*, vol. 7, n. 2, 2004, p. 11-44.

MOREIRA NETO, Carlos de Araújo, *Índios da Amazônia: de maioria a minoria (1750-1850)*, Vozes, Petrópolis, 1988.

MUSUMECI, Leonarda, *O mito da terra liberta*, São Paulo, ANPOCS, 1988.

NICHOLAS, Ralph W., « Segmentary factional political systems », *in*: Swartz, M. J., Turner, V. W., Tuden, A. (eds), *Political anthropology*, Chicago, Aldine Press, 1966, p. 49-59.

NUGENT, Stephen, *Amazonian caboclo society: an essay on invisibility and peasant economy*, Oxford, Berg, 1993.

O'DWYER, Eliane Cantarino, « A construção da várzea como problema social na região do baixo Amazonas », *in*: Lima, D. de M. (ed), *Diversidade socioambiental nas várzeas dos rios Amazonas e Solimões: perspectivas para o desenvolvimento da sustentabilidade*, Manaus, ProVárzea, 2005, p. 207-264.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de, *As facções e a ordem política em uma reserva tükuna*, Mémoire de Mestrado, Brasília, UnB, 1977.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (org.), *A viagem de volta*, Rio de Janeiro, Contracapa, 1999.

OVERING, Joanna, « Images of cannibalism, death and domination in a non-violent society », *Journal de la Société des Américanistes*, tome 72, 1986, p. 133-156.

PAINE, Robert, « What is gossip about? An alternative hypothesis », *Man*, New Serie, vol. 2, n. 2, 1967, p. 278-285.

PANTOJA Mariana Ciavatta, *Os Milton: Cem anos de história nos seringais*, Rio Branco, Edufac, 2 ed., 2008.

PANTOJA, Mariana Ciavatta, « À propos de quelques dilemmes politiques, intellectuels et existentiels : le récit d'une anthropologue spécialiste de l'Amazonie », *Brésil(s). Sciences humaines et sociales*, n. 4, 2013, p. 51-52.

PARKER, Eugene (ed.), *The Amazon Caboclo: Historical and Contemporary Perspectives*, Virginia: Studies in Third World Societies Publication, 1985.

PENNA, Domingos Soares Ferreira, *A região occidental da Província do Pará*: *resenhas estatísticas das comarcas de Óbidos e Santarém*, Belém, Typografia do Diário de Belém, 1869.

RAFFLES, Hugh, *In Amazonia: A Natural History*, Princeton, Princeton University Press, 2002.

REICHEL-DOLMATOFF, Gérard, *Desana: le symbolisme universel des Indiens Tukano du Vaupés*, [1968], Paris, Gallimard, 1973.

REIS, Arthur Cezar Ferreira, *Santarém: seu desenvolvimento histórico*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1979.

RICARDO, Fanny (ed), *O desafia das sobreposiçoes:terras indigenas e unidades de conservaçao da Amazônia*, Sao Paulo, ISA, 2004.

ROOSEVELT, Anna Curtenius, « The rise and fall of the Amazon chiefdom », *L'Homme*, vol. 33, n. 126-128, 1993, p. 255-283.

SANTOS, Paulo Rodrigues dos, *Tupaiulândia (Santarém-Pará)* [1971], è ed., Belém, Grafisa, 1974.

SAUMA, Julia Frajtag, « Ser coletivo, escolher individual : território, medo e família nos Rios Erepecurú e Cuminã », *Anais do 33 Encontro Anual da ANPOCS*, 26-30/10/2009.

SCHAAN, Denise Pahl (coord.), « Um porto, muitas histórias : objetos arqueológicos do Porto de Santarém e seus contextos », Exposition, du 18 avril au 20 mai 2012, Museu João Fona, Santarém.

SIEGEL, Bernard J., BEALS, Alan R., « Conflict and factionalism dispute », *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 90, n. 1, 1960a, p. 107-117.

SIEGEL, Bernard J., BEALS, Alan R., « Pervasive factionalism », *American Anthropologist*, New series, vol. 62, n. 3, 1960b, p. 394-417.

SILVA, Tatiana Lins e, *Os Curupiras foram embora: economia, política e ideologia numa comunidade amazônica*, Dissertação de Mestrado, Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1980.

SILVA, Isabelle Braz Peixoto da , *Vilas de Índios no Ceará Grande: dinâmicas locais sob o Diretório Pombalino*, Campinas/SP, Pontes Editores, 2005, 208 p.

SILVA, Ligia Osorio, *Terras devolutas e latifúndio: efeitos da Lei de 1850*, Campinas, Unicamp, 2008.

SILVERMAN, Marilyn, *Rich people and rice: factional politics in rural Guyana*, Leiden, L. J. Brill, 1980.

SIOLI, Harald, O rio Arapiuns: estudo limnologico de um corpo d'agua da regiao do terciario, plioceno, serie das barreiras, do Baixo Amazonas, BTIAN, n. 32, Belém, Pará, 1956.

SLATER, Candace, *Dance of the dolphin: transformation and disenchantment in the Amazonian imagination*, Chicago & London, The University of Chicago Press, 1994.

SMITH, Herbert H., *Brazil, the Amazons and the coast*, 1879.

SMITH, Nigel, « Enchanted forest: folk belief in fearsome spirits has helped conserve the resources of the Amazon jungle », *Natural History*, vol. 92, n. 8, 1983, p. 14-21.

SMITH, Nigel J. H., *The enchanted Amazon rain forest: stories from a vanishing world*, Gainesville, University Press of Florida, 1996.

SOMMER, Barbara, « Colony of the Sertão: Amazonian expeditions and the Indian slave trade, *The Americas*, vol. 61, n. 3, (Rethinking bandeirismo in Colonial Brazil, 2005, p. 401-428.

STENBORG, Per, SCHAAN, Denise Pahl, AMARAL-LIMA, Márcio, « Precolumbian land use and settlement pattern in the Santarém region, Lower Amazon », *Amazônica*, vol. 4, n. 1, 2012, p. 222-250.

STEWART, Pamela J., STRATHERN, Andrew, *Witchcraft, sorcery, rumors, and gossip*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

STOLL, Emilie, FOLHES, Ricardo Theophilo, « Frères ennemis : la participation à l'épreuve des factions en Amazonie brésilienne », *Cahiers des Amériques Latines*, n. 72-73, 2013, p. 141-160.

STOLL, Emilie, FOLHES, Ricardo Theophilo, « La (dés)-illusion communautaire: de l'ambivalence de la notion de « communauté » en Amazonie brésilienne », *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 100, n. 1, 2014, sous presse.

STOLL, Emilie, « Montrer l'autre pour dire le soi, montrer le soi pour dire l'autre : la « Farce des Nègres » du bas-Tapajós », miméo, 2014a.

STOLL, Emilie, « Gossip about a sack of manioc flour: *engerado* narratives in a village community in the lower Tapajós region (Brazilian Amazon) », mimeo, 2014b.

SZWED, John, « Gossip, drinking and social control: consensus and communication in a Newfoundland Parish », *Ethnology*, vol. 5, n. 4, 1966, p. 434-441.

TAUSSIG, Michael, *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem. Um estudo sobre o terror e a cura*, São Paulo, Paz e Terra, 1993.

TAUSSIG, Michael, *The magic of the State*, New York, Routledge, 1997.

TAVARES, Rufino Luís, *O Rio Tapajós: memória onde se estuda semelhante tributario do Amazonas*, Rio de Janeiro, Typographia Nacional, 1876.

TAYLOR, Anne-Christine, « Des fantômes stupéfiants : langage et croyance dans la pensée achuar », *L'Homme*, t. 33, n. 126-128, 1993, p. 429-447.

TEIXEIRA, Raquel Dias, « Todo lugar tem uma mãe : sobre os filhos de Erepecuru », *Anthropológicas*, ano 10, vol. 17, n. 2, 2006, p. 117-146.

TESTART, Alain, *Des mythes et des croyances : esquisse d'une théorie générale*, Paris, MSH, 1991.

TIPHAGNE, Nicolas, *Entre Nature et Culture, les enchantements et les métamorphoses dans le monde 'caboclo' de l'Est de l'île de Marajó*, Thèse de Doctorat, Université Paris 7 Diderot, 2005.

TRECCANI, Girolamo D., « O título de posse e a legitimação de posse como formas de acquisição da propriedade », *Revista de procuradoria geral do estado do Para*, v. 20, 2009, p. 121-158.

VALENTIN, Thierry, *L'Amazonie métisse: narrations et définitions des figures de soi et d'autrui au sein de villages ruraux du Nord du Brésil – Etat du Pará*, Lyon, Université Lumière ; Fortaleza, Universidade Federal do Ceará, 2002.

VALLE, Carlos Guilherme do, « Experiência e semântica entre os Tremembé do Ceará », *in*: OLIVEIRA, J. P. De (ed), *A viagem da volta*, Rio de Janeiro, Contracapa, 1999, p. 279-337.

VAZ, Florêncio de Almeida, « As comunidades Munduruku na Flona do Tapajós», *in*: Ricardo, F.(ed), *O desafio das sobreposiçoes: terras indígenas e unidades de conservaçao da Amazônia*, Sao Paulo, ISA, 2004, p.571-574.

VAZ, Florêncio de Almeida, *A emergência étnica de povos indígenas no Baixo Rio Tapajós, Amazônia*, Thèse de Doctorat, Salvador, Universidade Federal da Bahia, 2010.

VELHO, Otávio, « The peasant and the Beast », *European Review of Latin American and Carribean Studies*, n. 51, 1991, p. 7-25.

VERÍSSIMO, José, « As populações indígenas e mestiças da Amazônia : sua linguagem, suas crenças e seus costumes », *RIHGB*, t. L, 1887, p. 295-390.

VILLACORTA, Gisela Macambira, *As mulheres do Pássaro da noite : Pajelança e feitiçaria na Região do Salgado (Nordeste do Pará),* Dissertação de Mestrado, Belém, UFPA/PPGCS, 2000.

WAGLEY, Charles, *Uma comunidade amazônica, estudo do homem nos trópicos,* trad. C. da Silva Costa, [1953], 2 éd., São Paulo, Nacional, 1977.

WAGNER B. A., Alfredo, « Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais », *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*, vol. 6, n.1, 2004, p. 9-32.

WAWZYNIAK, João Valentin, « 'Engerar' : uma categoria cosmológica sobre pessoa, saúde e corpo », *ILHA (Florianópolis)*, vol. 5, n. 2, 2003, p. 33-55.

WAWZYNIAK, João Valentin, « Humanos e não-humanos no universo transformacional dos ribeirinhos do rio Tapajós - Pará », *Mediações (Londrina),* v. 17, n. 1, 2012, p. 17-32.

WEBER, Florence, « Settings, interactions and things: a plea for multi-integrative ethnography », *Ethnography*, vol. 2, n. 4, 2001, p. 475-499.

WEINER, Annette, « From words to objects to magic: "hard words" and the boundaries of social interaction », *in*: Brenneis, D. L., Myers, F. R. (eds), *Dangerous words: language and politics in the Pacific*, New York, New York University Press, 1984, p. 161-191.

WHITEHEAD, Neil, *Dark Shamans: Kanaimà and the Poetics of Violent Death*, Duke University Press, 2002.

WHITEHEAD, Neil, WRIGHT, Robin (eds.), *In darkness and in secrecy: the anthropology of assault sorcery in Amazonia*, Duke University Press, 2004.

Liste des sigles

CEB : *comunidade eclesial de base* (communauté ecclésiale de base). Regroupement de populations rurales autour d'un lieu de culte catholique. Les CEB furent encouragées par les théologiens de la libération et donnèrent naissance à des villages, appelés « communautés ».

CEDI : *centro ecumenico de documentação e informação* (centre oeucuménique de documentation et d'information). Organisation non-gouvernementale indigéniste fondée par des missionnaires catholiques. Deviendra par la suite l'Institut Socioenvironnemental (ISA).

CIMI : *conselho indigenista missionário* (conseil indigéniste missionnaire). Organisation non-gouvernementale indigéniste fondée par des missionnaires catholiques. Le CIMI possédait une antenne régionale, gérée par un frère franciscain à Santarém jusqu'en 2012.

CPT : *comissão pastoral da terra* (commission pastorale de la terre). Commission interne à l'Eglise catholique fondée en 1975 pour appuyer les luttes territoriales des petits agriculteurs.

FEAGLE : *federação das associações de moradores e comunidades do assentamento agroextrativista da gleba Lago Grande* (fédération des associations d'habitants des communautés de l'établissement agro-extractiviste du Lago Grande). Organisation représentante des populations résidant dans le PAE Lago Grande vis-à-vis des institutions et acteurs externes.

FUNAI : *fundação nacional do índio* (fondation nationale de l'Indien). Institution fédérale rattachée au ministère de la Justice en charge de la protection des Indiens et de la démarcation de leurs terres.

ICMBio : *instituto Chico Mendes de conservação da biodiversidade* (institut Chico Mendes de conservation de la biodiversité). Organisme en charge des unités de conservations sous la juridiction du ministère de l'environnement.

INCRA : *instituto nacional de colonização e reforma agrária* (institut national de colonisation et de la réforma agraire). Institution fédérale en charge de régulariser et redistribuer les terres en zone rurale.

ISA : *instituto socioambiental* (institut socio-environnemental). ONG indigéniste et écologiste.

MEB : *movimento de educação de base* (mouvement d'éducation de base). Programme d'éducation mis en place par l'Eglise catholique afin d'appuyer les CEB : alphabétisation, radio, etc.

MPF : *ministério público federal* (ministère public fédéral). Institution fédérale chargée d'épauler juridiquement les demandes des populations résidant dans des unités territoriales fédérales.

ONG : organisation non-gouvernementale.

PAE Lago Grande: *projeto de assentamento agro-extrativista Lago Grande* (projet d'établissement agro-extractiviste Lago Grande). Unité territoriale fédérale sous la tutelle du ministère de la réforme agraire, créée sur ordonnance en 2005, et destinée aux populations traditionnelles localisées dans l'interfluve Arapiuns-Lago Grande (commune de Santarém).

PT : *partido dos trabalhadores* (parti des travailleurs).

RESEX Tapajós-Arapiuns : *reserva extrativista Tapajós-Arapiuns* (réserve extractiviste Tapajós-Arapiuns). Unité de conservation sous la tutelle du ministère de l'environnement, créée par loi en 1998, et destinée aux populations traditionnelles localisées dans l'interfluve Tapajós-Arapiuns (commune de Santarém).

SEMED : *secretaria municipal da educação* (secrétariat municipal de l'éducation) de Santarém.

SNUC : *sistema nacional de unidades de conservação* (système national d'unités de conservation). Législation créant des unités territoriales aux statuts spécifiques.

STTR : *sindicato dos trabalhadores e trabalhadoras rurais* (syndicat des travailleurs et travailleuses ruraux). Organisme d'affiliation des agriculteurs pour la réception des allocations sociales.

TI Cobra Grande : *terra indígena Cobra Grande* (terre indigène Cobra Grande). Territoire indien en cours de création, sous la juridiction de la FUNAI/ministère de la Justice, venant se superposer sur une fraction du PAE Lago Grande, dans le bas-Arapiuns (commune de Santarém).

UFOPA : *universidade federal do Oeste do Pará* (université fédérale de l'ouest du Pará). À Santarém.

UFPA : *universidade federal do Pará* (université fédérale du Pará). À Belém.

Glossaire

Bas-Amazone : Méso-région comprenant 12 communes : Oriximiná, Faró, Terra Santa, Juruti, Óbidos, Curuá, Santarém, Belterra, Alenquer, Monte Alegre, Prainha, Almeirim.

Banca : Lieu d'exercice du guérisseur professionnel, à la campagne ou en ville.

Bicho : désigne les « mères » des lieux (êtres enchantés), les monstres sylvestres et les individus se comportant comme des bêtes.

Boto : dauphin rose d'Amazonie connu pour être un être enchanté. Il se transforme en jeune homme vêtu de blanc pour séduire les riveraines lors des fêtes.

Cabana : magasin urbain spécialisé dans la vente d'artefacts religieux pour les cultes afro-brésiliens.

Cabanagem / cabano : conflit armé (1832-1841) / insurgé.

Caboclo : dans la littérature scientifique, désigne les populations rurales métisses d'Amazonie ; dans l'emploi qui en est fait localement, appellatif très péjoratif pour désigner un individu « arriéré ».

Cachaça : alcool de canne.

Cacique : chef indigène du village, spécialisé dans les affaires internes.

Centro : centre (forestier) éloigné du village, où se situent les abattis des riverains.

Comadre ou *compadre*: désigne la marraine ou le parrain d'un de ses enfants.

Curador, curandeiro : chamane non-indigène, guérisseur.

Curupira : créature sylvestre associée à la « mère » de la forêt ou au maître du gibier.

Encantado : entité subaquatique « enchantée ».

Encante : habitat, dans la cité enchantée, d'un *encantado*.

Engerado : être alterne né de la transformation nocturne d'un humain en animal ou artefact.

Fazendeiro : fermier possédant du capital et de grands cheptels.

Freguesia : clientèle locale d'un patron/commerçant ; et désigne le peuplement autour de l'échoppe.

Garrafada : décoction de plantes médicinales conditionnée dans une bouteille et vendue en boutique.

Gleba : aire territoriale continue qui est enregistrée au cadastre au nom de l'Union sous un titre foncier unique et qui peut être destinée à diverses finalités (unité de conservation, etc.).

Igapó : forêt inondée ; écosystème riche en faune, formé principalement de palmiers et d'espèces aquatiques, localisé à l'endroit où un ruisseau formateur se jette dans un lac ou une rivière.

Macumbeiro : terme pour désigner les sorciers ou les chefs de culte afro-brésiliens.

Marmota : apparition de revenant.

Maromba : petit enclos en bois sur pilotis pour accueillir le bétail pendant la crue.

Marreteiro, regatão : commerçant ambulant pouvant se déplacer en bateau ou en moto.

Misura : apparition fantasmagorique (revenant, spectre, être enchanté, curupira, etc.)

Pajé : cf. *curador*

Pajelança : chamanisme spécifique aux populations rurales non-indigènes d'Amazonie.

Panema : mauvaise chance à la chasse ou à la pêche due à un désordre d'ordre cosmologique.

Piracaia : festin collectif de poissons pêchés en grande quantité pendant la journée, en été.

Piracema : période où les poissons remontent les cours d'eau pour frayer.

Piracui : farine de poisson.

Posse, posseiro : occupation et occupant d'une terre sans titre foncier.

Ribeirinho : riverain, habitant du bord de la rivière en Amazonie.

Sacaca : guérisseur puissant.

Tapiri(zinho) : petite maison de fortune construite avec les matériaux disponibles sur place.

Tauari : cigare du guérisseur, réalisé avec l'écorce odorante de l'arbre du même nom.

Terreiro : lieu de culte afro-brésilien, en ville.

Tuxaua : chef indigène du village, spécialisé dans les affaires externes.

Várzea : terres fertiles inondables localisées le long du lit de l'Amazone.

Vila : désigne l'habitat groupé, le village ; peut également désigner une unité administrative (district).

Table des matières

Résumé 3

Sommaire 5

Remerciements 7

INTRODUCTION 9

PARTIE 1 VIVRE LE LONG DE L'ARAPIUNS 25

Au port de Santarém … 27

Chapitre 1 Perception et pratiques d'un double écosystème 29

1.1 Caractères naturels 29

1.2 Deux écosystèmes : várzea et terre ferme 31

La várzea : une terre fertile à l'occupation ancienne 32

La terre ferme : bancs de sable, rivières de la faim et cultivateurs de manioc 34

La cyclicité des eaux 40

1.3 Le bas-Arapiuns : une « zone tampon » entre terre ferme et *várzea* 41

Le bas-Arapiuns : zone-tampon et lieu de passage 41

La définition d'une identité régionale contrastive 46

Chapitre 2 Historique de l'occupation régionale 53

2.1 Ère jésuite et expansion économique de Santarém 56

1653-1757 : Présence jésuite et formation des missions du bas-Tapajós 56

Expansion de la culture du cacao et de l'élevage bovin pendant l'ère jésuite 58

La distribution des sesmarias aux colons 59

2.2 Le Directoire des Indiens (1755-1778) 61

Réorganisation administrative du territoire et consolidation du peuplement 61

2.3 La période transitoire : de la pré à la post-Cabanagem 64

Années 1790 à 1830: Période post-Pombal et pré-Cabanagem : Expansion économique, assise portugaise et éclosion de tensions sociales 64

1832-1841 : La Cabanagem dans l'Arapiuns 70

2.4 La « Belle époque » : cycle du caoutchouc et urbanisation de Santarém.....73

1850-1900 : Boom du caoutchouc et âge d'or de Santarém.....73

Situation foncière et dynamiques d'occupation à l'aube du XXe siècle 80

Chapitre 3 La formation des « communautés » de l'Arapiuns.....89

3.1 Formation des premiers villages de l'Arapiuns.....95

Des petits hameaux dispersés entre les méandres de la rivière aux premiers villages 95

Le commerçant, une figure charismatique.....98

3.2 Le rôle de l'église catholique dans la genèse des « communautés ».....103

La mise en place des communautés ecclésiales de base.....103

Fondateur(s) et premier président de la communauté.....106

La réorganisation « communautaire » de l'espace 109

Changer de communauté, en créer de nouvelles.....110

3.3 L'arrivée des institutions de l'Etat et l'enfermement conjoncturel.....113

L'invasion de spéculateurs dans la région.....114

L'arrivée de l'INCRA dans les communautés du bas-Arapiuns.....116

INTERLUDE HISTOIRES D'ENSORCELÉS 121

A Un mariage contre une machine à coudre (années 1930) 124

B La « crapaude » et les « malinados » d'Arimum (années 1970) 127

C Le cerf encorné (années 1970 / années 1990) 133

D Le décès d'Andrelino et la tromperie du « *macumbeiro* » de Manaus (2011)....136

PARTIE 2 ORGANISATION SOCIO-TERRITORIALE 141

Chapitre 4 Les « Fratries-résidentielles » 143

4.1 Les dynamiques du peuplement de la « communauté » d'Arimum 144

Des familles de « grands Blancs blonds » installées le long de l'Arapiuns 144

Les prémices de la formation du peuplement à Arimum.....150

Trajectoires migratoires de familles de l'Arapiuns à la recherche de « terres libres ».....*152*

La fondation de la « communauté » d'Arimum et le peuplement par les agrégats *157*

La formation de la « communauté » Nossa Senhora de Fátima (Garimpo).....161

4.2 L'organisation des groupes résidentiels.....164

Une analyse des groupes domestiques sur trois générations.....164

La relation du groupe domestique au territoire du groupe résidentiel 169

Répartition et transmission des terres 176

4.3 Les « fratries-résidentielles » 183

Qui peut créer son groupe domestique sur le territoire du groupe résidentiel ?.183

Les alliances sur trois générations formées à Arimum et Garimpo 189

Les alliances matrimoniales à Arimum : à la recherche d'une terre 193

Quel modèle matrimonial pour le bas-Arapiuns ? 197

Chapitre 5 Les autres « maîtres » des lieux.....213

5.1 Qui sont les *encantados* ?.....215

Les êtres enchantés : « Enchantés » et habitants des « enchantements » 215

Des entités de la pajelança cabocla 219

Les êtres enchantés : des entités écologiques ?.....220

5.2 Des histoires spatialement localisées : une éthique paysagère ?.....223

La perception des lieux saillants du territoire de la fratrie-résidentielle.....224

La formation de la toponymie locale 226

La formation paysagère atypique : des « îles venues en marchant ».....227

5.3 Les interactions sociales entre les humains et les êtres enchantés 234

Créer des alliés : enchantement d'humains par séduction et commensalité 235

Créer des parents : rapts et enchantements d'enfants.....237

La gestation de bébés du Boto : reproduction et infanticide 238

De la cachaça contre des poissons : contrats entre pêcheurs et botos 241

5.4 Les *encantes* : une forme d'attachement au lieu 243

Deux histoires de guérisseurs au sujet du pajé sacaca Merandolino 244

Inscription de ces histoires dans une trame généalogique, historique et spatiale 245

Territorialité et inscription spatiale des histoires de vie et des encantes.....247

Chapitre 6 L'exclusion comme mode de reproduction.....253

6.1 Frères ennemis : accusations de sorcellerie et migration (1995).....254

6.2 Un fils contre son père : du statut d'agrégat à celui d'héritier (1987).....259

6.3 Les neveux contre leur oncle : de maître du lieu à agrégat.....264

PARTIE 3 LE CHAMP DE LA SORCELLERIE DANS L'ARAPIUNS.....271

Chapitre 7 Apprendre à se désorceler 273

7.1 Être ensorcelé dans l'Arapiuns.....274

Le diagnostic initial : la maladie est du ressort du guérisseur.....275

La notion de 'judiaria' (le sort).....276

La confirmation du diagnostic sorcellaire auprès d'une institution médicale 277

7.2 La figure du guérisseur 278

De « naissance » ou par « apprentissage » 278

Les individus « nés avec un don mais qui refusent de s'y soumettre ».....283

La pajelança : une technique rituelle de possession 285

7.3 Le rapport ville-campagne dans le processus de guérison.....288

Pajé, curador, curandeiro : 3 guérisseurs aux pratiques rituelles différenciées.288

Guérisseur et macumbeiro : cohabitation de deux systèmes rituels.....290

Comment choisit-on son guérisseur ?.....294

7.4 Le traitement de l'affliction 302

Le guérisseur « découvre » et « enseigne le remède » 303

La mise en pratique du traitement par le patient 304

Les techniques pour se protéger.....307

Chapitre 8 La sorcellerie, entre pratique quotidienne et figure prédatrice 319

8.1 La sorcellerie comme pratique 320

La connaissance de « prières apprises dans les livres » *320*

Le sorcier « jette des sorts aux autres ».....*322*

La sorcellerie comme une pratique et un savoir-faire technique.....*325*

8.2 La figure du sorcier : un individu mi-homme, mi-bête 333

Un guérisseur qui a basculé du côté obscur *333*

Le sorcier, une créature au service du diable.....*335*

Un individu antisocial, qui se nourrit de ses méfaits.....*340*

8.3 « Nos aïeuls étaient de grands sorciers » : discours nostalgique et élaboration identitaire 345

« Les Indiens étaient (et sont toujours) de grands sorciers » *346*

« Les Anciens étaient de grands sorciers » (parce qu'ils étaient des Indiens)....*349*

L'Indien « sauvage », une altérité relative, un alter presque ego.....*352*

Chapitre 9 Mots prononcés et non-dits* *357

9.1 L'ensorcellement d'Apiaká : étouffé par un os de cerf 361

La photographie d'Apiaká….....*361*

La reconstitution d'une chaîne d'évènements passés : qui en veut à D. Marília ? *363*

La formation d'une réputation : qui est Dona Marília ?.....*368*

La circulation de la parole et des imputations.....*369*

9.2 Sur qui se cristallisent les accusations ? 374

Le cadre : des récits de rencontre avec un engerado.....*375*

Les dynamiques langagières : l'émergence du récit d'engerado.....*377*

Qui est accusé d'être un engerado ? *378*

9.3 Pouvoir des mots et crise de sorcellerie dans les interactions.....387

La bienséance dans l'Arapiuns : cordialité de façade et non-dits.....*387*

La manipulation de la parole : ragots et réunions communautaires *390*

Le pouvoir d'élocution du guérisseur.....*392*

La crise de sorcellerie : le sorcier présumé est accusé publiquement *394*

PARTIE 4 LE FACTIONNALISME DANS L'ARAPIUNS ….....**401**

Chapitre 10 … et les conflits sorcellaires ***.....403***

10.1 La « Cabocla-zada » : de l'alliance familiale au groupe factionnel 404

Une alliance matrimoniale tripartite.....*404*

Un désaccord sur le diagnostic : sorcellerie versus enchantement *408*

Une histoire de famille ?.....*412*

10.2 Disputes factionnelles, sorcellerie et réseaux d'interconnaissance 414

Actionnement des réseaux et réinsertion du groupe domestique sorcier.....*415*

Peuplement de Lago da Praia et organisation des dynamiques factionnelles.....*417*

Alliances politiques et coordination du village.....*419*

Chapitre 11 … et les conflits « communautaires »**.....425**

11.1 Réactivation du clivage Cabocla-zada *versus* les autres familles : une dispute au sujet du choix de l'institutrice du village 426

L'amitié Mariete-Aílton / Cabocla : un processus de « domestication » *426*

La réunion : nomination de Mariete et renvoi de l'institutrice Michele *428*

Un coup de force des institutions communautaires par la Cabocla-zada.....*429*

11.2 Mobilisation des factions : le champ « communautaire », une arène politique par excellence.....431

Enjeux de pouvoir : une alternance des anciennes familles aux nouveaux venus431

De l'ambivalence du concept de « communauté » *433*

La prise d'indépendance des exclus du pouvoir : scission d'une fratrie-résidentielle et fondation d'une nouvelle communauté *434*

11.3 Changement d'alliance: de la Cabocla-zada au groupe des mécontents 436

La tromperie du couple Mariete-Aílton.....*437*

Le non-respect des pratiques d'occupation du territoire.....*438*

Chapitre 12 … et les conflits identitaires **.....445**

12.1 Recrutement des groupes factionnels : « Indiens » *vs* « traditionnels » 446

Mobilisation des cercles d'interconnaissance basés sur la parenté et l'ecclésia 447

Le processus de recrutement des villages indiens.....*454*

Une réaction en chaîne *458*

L'adhésion des communautés voisines au mouvement indigène.....*460*

12.2 La mise en patrimoine comme embrayeur de violence 461

Deux écoles, égales en dignité.....*462*

Quelques remarques sur le projet de périmètre de la TI Cobra Grande.....*473*

La mise en patrimoine comme embrayeur de violence.....*475*

Un appareillage discursif aux mains des factions.....*477*

CONCLUSION.....485

Sources et Bibliographie.....493

Liste des sigles 509

Glossaire 511

Table des matières.....513

Table des illustrations.....520

Liste des tableaux.....523

Table des annexes.....524

Annexes 525

Table des illustrations

Figure 1: Localisation des villages de l'étude 13
Figure 2: Localisation régionale de Santarém et du bas-Amazone.....23
Figure 3: Localisation des villages mentionnés.....24
Figure 4: La rencontre des eaux 30
Figure 5: Deux écosystèmes – terre ferme et várzea (commune de Santarém).....33
Figure 6: Canal du Jari, savanes et villages de l'étude.....36
Figure 7: La várzea - Canal du Jari, várzea d'Arapixuna, au début de l'étiage (août 2012) 37
Figure 8: La terre ferme - Rivière Arapiuns, villages d'Arimum et Garimpo.....38
Figure 9: Accès aux villages de l'Arapiuns depuis Santarém 42
Figure 10: maromba au nord du Lago Grande de Curuai (1997) 43
Figure 11: flux hommes/bétail de la várzea à la terre ferme 44
Figure 12: Céramiques tapajônicas.....54
Figure 13: La Forteresse et la mission du Tapajós (par J. A. Schwebel) 57
Figure 14: Occupation régionale pendant la période jésuite (1661-1757) 60
Figure 15: Occupation régionale Lago Grande et Arapiuns pendant la période coloniale (1661-1821)68
Figure 16: Conflits de la Cabanagem dans l'Arapiuns et le Lago Grande (1832-1837).....72
Figure 17: Théâtre Vitória de Santarém, construit en 1854 74
Figure 18: Les notables en costume devant leur maison Belle époque, dans la rue A. Pimentel 76
Figure 19: La plage de Santarém en bordure du quartier Aldeia.....77
Figure 20: La plage et le port de Santarém au XIXe siècle.....79
Figure 21: Le centre-ville de Santarém et ses institutions, depuis le port, en 1898.....81
Figure 22: Répartition du n° de déclarations de posse pour la paroisse de Santarém 84
Figure 23: « Guerre » et migration à l'origine du peuplement d'un centre d'Uxícara.....92
Figure 24: Occupation territoriale approximative des groupes résidentiels et communautés 97
Figure 25: 1er congrès de l'Eucharistie à Santarém (1960) 104
Figure 26: Emplacement de la vila d'Arimum (1974) 108
Figure 27: Formation des communautés par scission 111

Figure 28: Les habitants de Nsa Sra de Fátima devant la chapelle, en 1996 112
Figure 29: Histoire « un mariage contre une machine à coudre » 126
Figure 30: La crise de « la crapaude » 129
Figure 31: La crise du « cerf encorné » 134
Figure 32: La crise du « décès d'Andrelino » 138
Figure 33: Généalogie de la famille Imbiriba : une famille originaire de Ceará 146
Figure 34: Occupation du Lago Grande par les Imbiriba et les Taglia 147
Figure 35: Occupation spatiale des primo-habitants d'Arimum début XXe 151
Figure 36: Répartition territoriale dans les années 1970 157
Figure 37: Relation entre groupes domestiques et groupe résidentiel 169
Figure 38: Changement de la structure foncière à Arimum entre 1924 et 1974 176
Figure 39 : Organisation sociale en fratries-résidentielles 188
Figure 40: unions pratiqués par la génération N0 (des fondateurs) d'après les récits 190
Figure 41: Cycle de développement de la « Cabocla-zada » 194
Figure 42: Cycle de développement de la famille de Vivi 196
Figure 43: La fratrie des terrains « du Singe » 200
Figure 44: le Macaco et ses habitants 202
Figure 45: Camuci, Sarará, São João et leurs habitants 204
Figure 46 : Zé Gato, un chasseur de cerfs 222
Figure 47: L'île du Tatou à Arimum 228
Figure 48: Le Sepetú, une « île venue en marchant » 230
Figure 49: Exclusion d'Inês et Anélio 258
Figure 50: Exclusion de Sófia et de Juliano 263
Figure 51: Exclusion de la « Gato-zada » de Garimpo 267
Figure 52: Zé Gato entouré de ses nièces devant la nouvelle école indigène de Garimpo 269
Figure 53: La cabana, une boutique d'articles ésotériques pour cultes de possession 291
Figure 54: Fabrication d'artisanat « de protection » par un spécialiste rituel à Arimum 293
Figure 55: Le guérisseur Pedrinho dans sa *banca* à Curuá, 2012 298
Figure 56: Un homme donne un « bain » à base d'herbes médicinales à son chien 306
Figure 57: Port de colliers de protection par les Indigènes de l'Arapiuns 310
Figure 58 : Dona Marília et son fils cadet Apiaká, février 2011 361
Figure 59: Lien entre les participants du commérage, présents sur le bateau 362
Figure 60: Généalogie de l'affaire d'après le récit de la Tuxaua 367
Figure 61: Généalogie de l'affaire d'après le commérage de Mariete et Prof. Flora 371
Figure 62: Généalogie de l'affaire d'après le récit de l'autre institutrice indigène d'Arimum 373
Figure 63: Protagonistes du ragot autour du sac de farine 380
Figure 64: Itinéraire du ragot sur le sac de farine engerado 384

Figure 65: La « Cabocla-zada » 405
Figure 66: Fratries-résidentielles soutenant le diagnostic cosmologique 409
Figure 67: Lien de parenté entre la Cabocla-zada et Violeta 413
Figure 68: Migration du couple Andrelino-Violeta 415
Figure 69: Répartition des occupants de Lago da Praia 418
Figure 70: les fratries-résidentielles résidentes à Lago da Praia (sauf les métayers du colonel) 422
Figure 71: Généalogie du conflit opposant Custódio à Mariete et Aílton 439
Figure 72: Liens de parenté entre Regina et Camila 449
Figure 73: Communauté d'Ajamuri et lieu-dit Caridade 455
Figure 74: Liens de parenté entre les habitants de Garimpo et Caridade 457
Figure 75: Propagation des nouvelles *aldeias* dans le bas-Arapiuns 461
Figure 76: Ecoles des villages indigènes de la TI Cobra Grande 465
Figure 77: correspondance spatiale des clivages « sorcellaires » et « identitaires » 478
Figure 78: Plan du village d'Arimum pour le programme d'écotourisme 480

Liste des tableaux

Tableau 1: périodes de l'histoire foncière au Brésil 80
Tableau 2: Répartition des déclarants et des *posses* de la paroisse de Santarém.....85
Tableau 3: Répartition par profil des déclarants de plus de 5 *posses*.....86
Tableau 4: Situation territoriale des unités domestiques d'Arimum et de Garimpo.....185
Tableau 5: Répartition des 53 chefs de famille (Arimum + Garimpo) en 2012 198
Tableau 6 : Cycle de développement de la fratrie-résidentielle du Macaco.....202
Tableau 7: cycle de développement de la fratrie-résidentielle Taglia.....206
Tableau 8: cycle de développement de la fratrie-résidentielle des Tapajós de Garimpo 209
Tableau 9: les êtres enchantés de Garimpo et Arimum.....218
Tableau 10: Individus médiums à Arimum et Garimpo.....285
Tableau 11: Entités de la pajelança et chanson entonnée à leur arrivée.....287
Tableau 12: Différences de vocabulaire ville/campagne 292
Tableau 13: Vocabulaire en usage dans l'Arapiuns pour désigner les sorts.....325
Tableau 14: Récapitulatif des séquences de l'épisode d'ensorcellement.....366
Tableau 15: Factions « Indigène » et « traditionnelle » à Arimum et Garimpo* 459

Table des annexes

Annexe A. Liste des personnages ……..526

Annexe B. Expéditions et voyageurs ayant fait escale à Santarém entre 1524 et 1924 …….531

Annexe C. Sesmarias concédées dans la région de Santarém de 1746 à 1821 ……...535

Annexe D. L'invasion des terres de Vila Brasil par le *fazendeiro* Zé Miguel ……540

Annexe E. Récits d'ensorcelés : « la crapaude » et autres histoires ……549

Annexe F. Population d'Arimum et Garimpo en 2012 ……557

Annexe G. Généalogies ……560

Annexe H. Récits sur le Jurupari métis ……562

Annexes

A. Liste des personnages cités

(noms fictifs)

Maria Eduarda †	Fondatrice du Sepetú	Fondatrice de la fratrie-résidentielle du Sepetú (Arimum) ; possède aussi un *centre* à Uxícara.
Dona Juliana †	Fille de Maria Eduarda	Vit dans le Sepetú avec son mari. Mère de Juliano, Conserva, Jasiva et d'une fille.
Seu Ítalo †	Mari de Juliana	Vit dans le Sepetú, originaire d'Aratapi. Il est l'un des deux 1ers habitants de la pointe de la *vila* d'Arimum (versant Est) (décédé en 2012).
Conserva	Fils d'Ítalo et Juliana	Premier commerçant d'Arimum (ancien apprenti de *Seu* Dourado à Vila Brasil). Après avoir été ensorcelé pour avoir refusé de vendre de l'alcool à crédit, il est parti vivre à Manaus.
Jasiva	Fille cadette d'Ítalo et Juliana	Epouse du guérisseur Yuri de la Cabocla-zada. Elle a été exclue de la fratrie-résidentielle du Sepetú et vit comme agrégat dans le Macaco. Ne s'identifie pas comme indigène
Juliano	Fils aîné d'Ítalo et Juliana	Epoux de Sófia. Habite dans le Sepetú. Il est le cacique d'Arimum et s'identifie comme Indigène.
Dona Sófia	Épouse de Juliano	Habite dans le Sepetú. Elle s'est faite ensorcelée par le mari de Jasiva. Elle s'identifie comme Indigène.
Dona Jacqueline †	Fondatrice du Macaco	Demi-sœur d'Elisabete. Vit dans le Macaco avec son fils André. Possède aussi un *centre* à Uxícara.
Seu André	Fils de Jacqueline	Habite le Macaco. S'est marié à Liliane, la fille aînée de *Dona* Cabocla. Ne s'identifie pas comme Indigène.
Milena	Fille d'André et Liliane	Fille d'André. Habite dans le Macaco et est voisine avec *Dona* Alana, laquelle l'accuse de l'avoir ensorcelée. Elle ne s'identifie pas comme Indigène. Elle participe à la communauté Vila Brasil.
Dona Alana	Fondatrice du São Geraldo	Occupation litigieuse d'un terrain dans le Macaco. En conflit avec le groupe résidentiel d'André. Participe à Vila Brasil. Ne s'identifie pas comme Indigène.
Dona Elisabete †	Fondatrice du Mangal	Demi-sœur de Jacqueline, membre de la fratrie dite « du singe ». Habite la crique du Mangal.
Seu Otávio	Occupant du Macaquinho	Descendant d'une occupante du Macaquinho. Originaire de Peré (Lago Grande), il est éleveur de bétail. Il ne s'identifie pas comme Indigène.
Maria Juana †	Fondatrice d'Uxícara	Primo-habitante d'Uxícara. Belle-mère du commerçant *Seu* Dourado (fondateur de Vila Brasil).
Seu Dourado †	Commerçant de Vila Brasil	Se marie avec la fille de Maria Juana à Uxícara et fonde la « communauté » Vila Brasil sur le terrain du groupe
Seu Lucas	Catéchiste de Vila Brasil	Se présente comme le fils adoptif de *Seu* Dourado. Originaire de la pointe d'Aratapi (Vila Brasil).

Careca Cardoso †	Commerçant à São Miguel	Grand-père paternel de Lucas. Commerçant charismatique de la pointe Morena de São Miguel, était considéré comme le « maître de l'Arapiuns » dans les années 1960.
Maria Carambola †	Fondatrice d'Aratapi	Grand-mère maternelle de Seu Lucas. Fondatrice de la fratrie-résidentielle de la pointe d'Aratapi (Vila Brasil)
Raymundo †	1er président d'Arimum	Militaire à la retraite installé à Arimum. Décède ensorcelé. Ses enfants s'identifient come Indigènes.
Prof. Flora	Fille de Raymundo	Institutrice indigène à Arimum. Accuse *Dona* Marília d'avoir ensorcelé sa mère et Soldado d'avoir ensorcelé son père. S'identifie comme Indigène.
Filipe	Fils de Raymundo	Indigène à Arimum. Propriétaire de la moto.
Seu Beija-flor	Mari de Prof. Flora	Indigène issu de la Sucuri-zada de Vila Brasil, né sur la pointe du Sarará. Occupe de façon litigieuse un terrain dans le Macaquinho, motif d'une inimitié avec Otávio.
Mestre Soldado †	Guérisseur d'Arimum	Originaire de Carariacá (Arapixuna) ; 1er mariage avec une fille de Bacuri (veuf) ; 2e mariage avec Samira, parente avec les Taglia. S'installe à Arimum dans les années 1960 et fonde la Cabocla-zada.
tia Samira †	Epouse de Soldado	Parente avec la Taglia-zada du Camuci.
Dona Antonella †	Chef de fratrie-résidentielle près du Mangal	Arrivée à Arimum à la fin des années 1960. Possède un terrain près du Mangal. Mère d'Anélio, d'Arnaldo et d'une fille. Accuse sa belle-fille d'avoir ensorcelé son mari.
Arnaldo †	Fils d'Antonella	Échappe à la mort après avoir été ensorcelé par la « crapaude » ; est accusé de sorcellerie pas Sófia.
Anélio	Fils d'Antonella	Quitte Arimum après avoir été exclu de la fratrie-résidentielle par sa sœur et sa mère. Vit actuellement avec sa femme à Bacuri.
Inês	Epouse d'Anélio et fille de Vivi	Accusée de sorcellerie par sa belle-sœur et sa belle-mère ; quitte Arimum et retourne vivre à Bacuri avec son mari.
Gustavo †	Père d'Inês	Décédé dans les années 1970 après avoir rencontré un cerf invisible lors d'une partie de chasse.
Vivi †	Mère d'Inês	Sage-femme ; épouse de Gustavo et mère d'Inês; amante de Soldado. Agrégat de Soldado.
Gustavinha	Fille de Vivi	Fille cadette. Epouse d'Ismael, habite à Garimpo.
Dona Zezé	Sucuri-zada de Vila Brasil	Fille cadette de la Sucuri-zada. Épouse un homme qui perdra sa jambe après avoir été mordu par un serpent
Osório	Neveu de Zezé (Sucuri-zada)	Chasseur dans l'épisode de l'ensorcellement d'Apiaká. Habite la pointe du Jutaí et s'identifie comme indigène.
Virginio Lopes-Taglia †	Fondateur du Camuci	Déclare une *posse* en 1904. Eleveur de bétail du Lago Grande.
Orlano Taglia †	Fils de Virginio	Père des deux enfants de Maria Eduarda.

Geovane Taglia †	Fils de Virginio	Père de Cícero et Dimitri.Ses descendants vivront dans le Camuci et le Sarará.
Cícero Taglia †	Fondateur du Sarará	Petit-fils de Virginio Taglia, originaire d'Itacomini. Amant de D. Zezé, puis il épousera Célia. Père de Violeta, Basílo etc. Fondateur du groupe du Sarará et éleveur de bétail.
Célia Taglia †	Epouse de Cícero	Sage-femme originaire de Vila Socorro (Lago Grande)
Violeta Taglia	Fille de Cícero et Célia	Epouse d'Andrelino ; Quitte Arimum après être accusée de sorcellerie ; fondatrice de Santa Luzia.
Clenilda Taglia	Fille de Cícero et Célia	Habite à Santa Luzia. Mariée à Fofo Balboa.
Nilda Taglia	Fille de Cícero et Célia	Habite à sur la pointe du Sarará et participe à Santa Luzia.
Basílo Taglia	Fils de Cícero et Célia	Habite le São João. Eleveur de bétail. Participe à Arimum; et ne s'identifie pas comme Indigène
Nildozinho Taglia	Neveu et gendre de Basílo	Mari de la fille aînée de Basílo ; habite le São João ; Participe à Arimum; et ne s'identifie pas comme Indigène.
Bela Taglia	Fille de Basílo	A été présidente de la communauté d'Arimum en 2008. Ne s'identifie pas comme Indigène. Divorcée. Serait accompagnée par une Pomba-gira.
Dimitri Taglia †	Petit-fils de Virginio frère de Cícero	Mari de la sœur du commerçant Gilberto. Père du « caporal » et des gens de la Taglia-zada occupant actuellement le Camuci.
Diva Taglia	Fille de Dimitri	Epouse de Custódio. Habite à Santarém.
Custódio	Gendre de Dimitri Taglia	Commerçant à Santarém. A reçu la pointe du Navio en dot. A entamé une action en justice contre Aílton qui s'y est établi sans son accord.
Gilberto †	Commerçant à Arimum	Commerçant originaire de Jacaré (Lago Grande) installé à Arimum, après s'être fait céder un terrain par Seu Ítalo. Il était le beau-frère par alliance de la Taglia-zada.
Luis †	Beau-frère de Gilberto	Aidait Gilberto pour tenir le commerce à Arimum.
Mestre Anacleto †	Guérisseur de Pianã	Père des trois frères chercheurs d'or, mariés à Arimum. Savait se transformer en vase d'argile et en souche d'arbre. A soigné le fils de *Dona* Antonella (épisode « crapaude »).
Andrelino †	Fils de M. Anacleto Chercheur d'or	Mari de Violeta ; accusé d'avoir ensorcelé les enfants de Soldado ; habite à Santa Luzia (décédé en 2011). Ne s'identifiait pas comme Indigène.
Adriel	Fils de M. Anacleto Chercheur d'or	Mari de la fille aînée d'Ítalo et Juliana ; habite le Sepetú. Accusé d'être un *engerado* sac de farine. Participe au mouvement indigène de Garimpo.
Adrino	Fils de M. Anacleto Chercheur d'or	Mari de la fille aînée d'Edna, de la Tapajó-zada. Connaît des prières. S'identifie comme Indigène Tapajó (Garimpo).

Mestre Espelho †	Mari de *D.* Cabocla	Ancien guérisseur dans le lago Grande ; habite à Arimum comme agrégat dans le Macaco. Allié de Soldado.
Dona Cabocla †	Epouse d'Espelho	Sage-femme professionnelle. Figure centrale de la Cabocla-zada. Est agrégat dans le Macaco.
Yuri †	Fils de Cabocla et Mestre Espelho	Guérisseur à Arimum ; agrégat dans le Macaco. Décédé en 2004 des suites d'une morsure de serpent à sonnette.
Liliane †	Fille aînée de Cabocla et Espelho	Epouse d'André, habite la pointe du Macaco. Ses enfants sont les héritiers légitimes du Macaco.
Dona Marília	Fille de Cabocla et Mestre Espelho	Sage-femme à Arimum. Agrégat de Soldado. Ne s'identifie pas comme Indigène.
Apiaká †	Fils de D. Marília	Décédé ensorcelé avec un os dans la gorge (2011)
Mundinho †	Fils de D. Marília	Décédé ensorcelé avec un trou dans le ventre (2004)
Aracú	Fils de D. Marília	Président de la communauté d'Arimum en 2011-2012. Vit comme agrégat dans le Macaco et ne s'identifie pas comme Indigène.
Humberto Soriano †	Fondateur de la Soriano-zada	Habitait à Lago da Praia, décédé à Óbidos.
Cristiano	Gendre d'Humberto	A vendu le terrain de son beau-père à Andrelino et Violeta; propriétaire du bateau de ligne Rethenor. Est évangélique, participe à Sta Luzia et ne s'identifie pas comem Indigène.
Eva	Sœur de Cristiano	Epouse du voisin de Violeta (le cacique de Lago da Praia); Indigène et évangélique (issue de la Balboa-zada)
Gonçalo Fernandes Imbiriba †	*Fazendeiro* à Lago da Praia	Propriétaire de la *fazenda* São José, à Lago da Praia Eleveur de bétail originaire du Ceará.
colonel Mário Imbiriba †	Fils de Gonçalo	Militaire reconverti dans l'élevage après sa retraite. Se dispute le terrain de Lago da Praia avec Rosiene Balboa.
Rosiene Lopes-Balboa †	Fondatrice de la Balboa-zada de Lago da Praia	Parente avec la Taglia-zada. Se disputait l'occupation de Lago da Praia avec le colonel Mário Imbiriba et a finalement emménagé sur la pointe du Toronó. Fondatrice d'une des branches de la Balboa-zada (qui ne s'identifie pas comme indigène).
Benizio Tapajós †	Beau-frère de Rosiene	Epoux de la sœur du mari de Rosiene Balboa. Co-résident sur la pointe du Toronó avec Rosiene. Fondateur d'une des branches de la Balboa-zada (qui s'identifie comme Indigène).
Fofo Balboa	Fils de Rosiene	Premier président de Lago da Praia. Est entré en conflit au sujet du terrain cédé à la commeunauté Lago da Praia. Participe aujourd'hui à Sta Luzia et ne s'identifie pas comme Indigène.
Aílton	2e président d'Arimum	Arrivé à Arimum dans les années 1980 ; suspecté de détournements de fonds. Mari de l'institutrice Mariete. S'identifie comme Indigène.

Mariete	Institutrice à Arimum	Arrivée à la fin des années 1980 ; est nommée à la place de l'institutrice Michele. S'identifie comme Indigène.
Michele	Institutrice à Arimum	Se fait renvoyer de ses fonctions suite à l'arrivée de Mariete dans les années 1980.
Ezequias Tapajoz †	Patriarche Tapajós	Fils d'une esclave du Lago Grande. Collecteur de latex à Urucureá et producteur agricole chez ses fils à Atrocal. Apparaît parmi la liste des producteurs ruraux de Santarém lors du recensement économique de 1920.
Zé Gato	Fils d'Ezequias Tapajoz	Cadet de la fratrie Tapajós. Epouse une femme d'Ajamuri ; fondateur de Garimpo. Après s'être fait expulser de la fratrie-résidentielle, il est parti s'installer comme agrégat auprès d'un gendre (Filipe), à Arimum. S'identifie comme indigène Arapium.
Ismael	Fils de Zé Gato	Habite à Garimpo auprès de ses cousins. S'identifie comem Indigène Tapajó.
Dona Edna Tapajós †	Fille d'Ezequias	Co-fondatrice de Garimpo avec son frère Zé Gato.
Tuxaua Regina	Fille d'Edna	*Tuxaua* de Garimpo. Militante indigène de la première heure.
Moisés Tapajós †	Fils d'Ezequias Tapajoz	Epouse une fille à Ajamuri et devient le premier président de la « communauté ». Fonde le lieu-dit Caridade.
Camila Tapajós	Fille de Moisés	Militante du mouvement indigène à Santarém.
Marcelo Tapajós †	Neveu de Moisés	Fils de la sœur de Moisés. A été président de la communauté d'Ajamuri dans les années 1990.
Isa Cabocla	Fille d'Ajamuri	Petite-fille des primo-habitants d'Ajamuri à la trajectoire semi-urbaine. Militante du mouvement indigène à Santarém de la première heure. A occupé la fonction de secrétaire aux droits indigènes de l'État du Pará sous l'administration PT d'Ana Júlia. Rivale de Camila Tapajós.
Seu Fernando	Cacique de Caruci	Né à Anã, a grandi dans le Mentai. Premier président puis cacique de Caruci. Fondateur de la COINTECOG.
Mestre Dada	guérisseur	Originaire de São Miguel (Arapiuns), habite à Alter do Chão (Tapajós). Spécialisé dans la guérison des enfants.
Mestre Santiago	guérisseur	Originaire et habitant d'Araci (Lago Grande).
Dona Umbelina	guérisseuse	Originaire et habitante de Vila Curuai (Lago Grande).
Merandolino †	Guérisseur *sacaca*	*Pajé sacaca* enchanté sur la pointe du Toronó. Habitait le Mentai (Arapiuns) et le Cacaual Grande (Arapixuna).
Baldoíno de Mello †	Guérisseur *sacaca*	Enchanté à Serrinha, rivière Erepecuru, Trombetas.

B. Expéditions

et voyageurs ayant fait escale à Santarém entre 1524 et 1924

DATE	EXPEDITION	CHRONIQUES DISPONIBLES
1542	Expédition espagnole de Francisco de Orellana Descente de l'Amazone depuis le Pérou jusqu'à l'embouchure	Le Frère Gaspar de Carvajal participe à l'expédition. *Relation de la première descente de l'Amazone*, 1542 (manuscrits conservés à la Real Academia de la Historia et à la Biblioteca Nacional de Madrid)
1626 1628	Conduite de *tropas de resgate* par le mercenaire portugais Pedro Teixeira Remontée de l'Amazone pour capturer des esclaves	Le Frère capucin Cristovão de São José accompagne l'expédition. Mentionné par Bernardo Pereira de Berredo, dans: *Annaes históricos do estado do Maranhão em que se dá notícia do seu descobrimento e tudo o mais que nelle tem succedido desde o anno, em que foy descuberto até o de 1718*, 1748.
1630	Expédition de commerce anglaise Installation d'une plantation de tabac chez les Tapajós	Les Tapajós trucident les Anglais. Mentionné par le Père Cristobal de Acuña, dans *Novo descobrimento do grande rio das Amazonas,*1641.
1637	Expédition espagnole de Juan de Palácios Descente de l'Amazone depuis Quitos jusqu'à l'estuaire	Les Frères franciscains Domingo de Brieva et Andrès de Toledo, survivants de l'expédition, arrivent jusqu'à Belém. Mentionné par le Frère Laureano de la Cruz, dans: *Nuevo descubrimiento del rio de Marañón llamado de las Amazones*, 1651.
1637	Expédition portugaise de Pedro Teixeira Remontée de l'Amazone de São Luis do Maranhão jusqu'au Pérou	Participent à l'expédition Pedro da Costa Favella, Bento Rodrigues de Oliveira et le chroniqueur Maurício de Herarte. *Descripção do Estado do Maranhão, Pará, Corupá e rio das Amazonas feita por Maurício de Heriarte, ouvidor-geral, provedor-mór e auditor, que foi, pelo governador D. Pedro de Mello, no anno de 1662*, 1874.
1638/ 1639	Retour de l'expédition de Pedro Teixeira Descente de l'Amazone depuis le Pérou jusqu'à Belém	Le Frère Cristobal de Acuña participe à l'expédition *Novo descobrimento do grande rio das Amazonas*, 1641.
1661	Mission jésuite Fondation de la mission des Tapajós par le Père jésuite João Felipe Bettendorff	*Crônica da missão dos padres pa Companhia de Jesus no Estado do Maranhã*, 1671.
1689/ 1691	Mission jésuite Remontée de l'Amazone par le Père jésuite Samuel Fritz	"Diário da descida do Pe S. Fritz, missionário da Coroa de Castella no rio Marañon, desde San Joaquim dos Omaguas até á cidade do Grão-Pará, no anno de 1689; e volta do mesmo Padre desde a dicta cidade até á aldêa de Laguna, cabeça das missões de Mainas, no anno de 1691", *RIHGB*, 1918.
1722/ 1776	Mission jésuite Résidence du Père jésuite João Daniel dans les missions du bas-Tapajós	*Tesouro descoberto no Máximo rio Amazonas (1722-1776)*
1743	Expédition scientifique française de Charles-Marie de La Condamine Descente de l'Amazone depuis le Pérou	La Condamine est accompagné de M. Godin de Odonais et Mme Godin réalise également le voyage. LA CONDAMINE, C.-M., *Relation abrégée d'un voyage fait dans l'intérieur de l'Amérique méridionale, depuis la côte de la mer du Sud, jusqu'aux côtes du Brésil et de la Guyane, en descendant la rivière des Amazones*, 1745. ODONAIS, M. Godin, *Relation de l'émeute populaire de Cuença au Pérou*, 1745. GODIN, Mme, *Lettre de Madame des Odonais, contenant la relation du voyage de Madame Godin, son épouse*, 1745
1746	Expédition commerciale du Sergent João de Souza Azevedo Descente du Tapajós depuis l'Arinos	

	et découverte de la route maritime reliant Cuiabá à Santarém	
1762/ 1763	Visite paroissiale par le Révérant Dom João de São José, évêque Remontée de l'Amazone depuis Belém	*Viagem e visita do sertão em o Bispado do Gram-Pará em 1762 e 1763,* [1847], *RIGBH*, t. 9, 2 ed., 186x, p. 34-107, 179-suiv.
1768	Visite paroissiale par le Vicaire de Belém José Monteiro de Noronha Remontée de l'Amazone depuis Belém	*Roteiro da viajem da Cidade do Pará, até as últimas colônias do Sertão da Província,*1768
1783/ 1792	Expédition scientifique du naturaliste luso-brésilien Alexandre Rodrigues Ferreira Remontée de l'Amazone	"Diário da viagem filosófica pela capitania de S. José do Rio Negro", *RIHGB*, 1887.
1784	Visite des Vilas par le gouverneur du Grão-Pará Martinho de Souza e Albuquerque Remontée de l'Amazone	« Roteiro corographico da viagem de Martinho de Souza e Alburquerque, governador e capitão general do Estado do Brazil, determinou fazer ao Rio das Amazonas, em a parte que fica comprehendida na capitania do Grão-Pará: tudo em destino de ocularmente observar e soccorrer a praça, fortalezas e povoações que lhes são confrontadas », *RIHGB*, 1849.
1819/ 1820	Expédition scientifique autrichienne par les naturalistes allemands Von Spix et Von Martius	*Travels in Brazil in the years 1817 – 1820,* 1824.
1826/ 1833	Expédition scientifique française en Amérique du Sud par le naturaliste Alcide Dessalines d'Orbigny	*Voyage pittoresque dans les deux Amériques (1826 – 1833),* 1836.
1828	Expédition du Consul russe G. H. Langsdorff Descente du Tapajós depuis le Mato Grosso jusqu'à Santarém	Hercule Florence, peintre français, accompagne l'expédition. Expédition au Brésil de la mission russe du Commandant Langsdorff : 1824-1829, album de croquis. « Esboço da viagem feita pelo Sr de Langsdorff no interior do Brasil, desde setembro de 1825 até março de 1829 », *RIHGB*, 1869.
1828	Relation du Commandant militaire João Roberto Aires Carneiro	Document disponible aux archives publiques de Belém : APEP, cod. 451
1828 ou 1830	Expédition anglaise de l'officier Henry Lister Maw Descente de l'Amazone depuis le Pérou jusqu'à Belém	*Journal of a passage from the Pacific to the Atlantic: crossing the Andes in the northern provinces of Peru and descending the River Marañon or Amazon,* 1829
1831/ 1832	Expédition scientifique du naturaliste allemande Eduard Friedrich Poeppig Descente de l'Amazone depuis le Pérou jusqu'à Belém	*Reise in Chile, Peru und auf dem Amazonenstrom ... 1827-1832*
1835	Expédition anglaise des officiers W. Smyth et F. Lowe Descente de l'Amazone	*Narrative of a journey from Lima to Pará across the Andes and down the Amazon, undertaken with a view of ascertaining the practicability of a navigable communication with the Atlantic, by the rivers Pachitea, Ucayali an Amazon,* 1836.
1837	Exploration des Guyanes par le français Edmond d'Adam de Bauve	« Itinéraire des excursions faites par M. A. de Bauve pour l'exploration des Guyanes », *Bulletin de la Société de Géographie,* 1837.
1842	Expédition du Prince Adalbert de Prusse Descente du Xingu	*Travels in the South of Europe and in Brazil with a voyage up to the Amazon and the Xingu,* 1849.
1846	Expédition française du Comte de Castelnau dans les Amériques Descente de l'Amazone	*Expédition dans les parties centrales de l'Amérique du Sud : de Rio de Janeiro a Lima e de Lima au Pará, exécutée par ordre du gouvernement français pendant les années 1843 à 1847,* tome 6, 1851.

1846/ 1847	Expédition scientifique du naturaliste nord-américain William Edwards Remontée de l'Amazone depuis Belém	*A voyage up the River Amazon including a residence at Pará,* 1847.
1846/ 1848	Expédition scientifique du naturaliste italien Gaetano Osculati	*Ezplorazione delle regioni equatoriali lungo il Napo,* 1854.
s.d. post-1848	Expédition de descente des rivières Arinos et Tapajós jusqu'à Santarém (Anonyme)	« Memória da Nova Navegação do rio Arinos até a villa de Santarém », *RIHGB,* 185**?**
1849	Expédition scientifique du botaniste britannique Richard Spruce en Amazonie Remontée de l'Amazone	*Mr Spruce's voyage to Para.1849* *Voyage up the Amazon river.* 1850 *Journal of an excursion from Santarem, on the Amazon river, to Óbidos and the Rio Trombetas,* 1850
1851	Expédition scientifique des naturalistes britanniques Alfred R. Wallace et Henry W. Bates Remontée de l'Amazone (1 an passé à Santarém en 1851)	Wallace : *Viagens pelos rios Amazonas e Negro,*1854. Bates: *The Naturalist on the River Amazons,* 1863.
1850/ 1851	Expédition exploratoire de l'Amazone par les militaires nord-américains William L. Herndon et Lardner Gibbon	*Exploration of the Valley of the Amazon, made under direction of the Navy Department, by Herndon and Gibbon,* 1854.
1852	Expédition d'ouverture des voies navigable de João Rodrigues de Medeiros Remontée du Tapajós	L'expédition est attaquée par les Indiens Mundurucu et fait demi-tour
1859	Voyage sur l'Amazone du peintre français François-Auguste Biard	*Deux années au Brésil,* 1868.
1860	Voyage de Alejandro de Belmar aux Provinces brésiliennes	*Voyage aux provinces brésiliennes du Pará et des Amazones en 1860, précédé d'un rapide coup d'œil sur le littoral du Brésil,* 1861.
1861/ 1862	Expédition de l'explorateur britannique William Chandless Rivières Arinos, Jurena et Tapajós	« Notes on the rivers Arinos, Juruena and Tapajós », *The Journal of the Royal Geographical Society,* 1862.
1862	Voyage du Lieutenant Antônio Carlos de Mariz e Barros dans la corvette brésilienne Belmonte le long de l'Amazone	« Voyage de la corvette brésilienne Belmonte dans les Amazones en 1862 », *Revue Maritime et Coloniale,* 1864. *Annales Hydrographiques,* 1865.
1864/ 1865	Expédition de M. et Mme Agassiz le long de l'Amazone Suisses naturalisés nord-américains	*Voyage au Brésil,* 1868.
1865	Expédition d'Aureliano C. Tavares Bastos pour l'ouverture de l'Amazone à la navigation	*O Vale do Amazonas: estudo sobre a livre navegação do Amazonas, estatística, producções, commercio, questões fiscaes do valle do Amazonas,* 1866.
1865	Expédition de l'ingénieur militaire João Martins de Souza Coutinho	
1868	Expéditions du naturaliste Domingos Soares Ferreira Penna (fondateur du Museu Paraense Emílio Goeldi) suite à son installation à Santarém	*A região occidental da Província do Pará*: *resenhas estatísticas das comarcas de Óbidos e Santarém,* Belém, 1869.
1869	Expédition du français Paul Marcoy en Amérique du Sud	*Voyage à travers l'Amérique du Sud de l'océan Pacifique à l'océan Atlantique,* vol. 2, 1869.
1870	Voyage scientifique nord-américain « Morgan expedition », organisée par le Prof. C. F. Hartt, naturaliste	Participent à cette expédition les scientifiques et étudiants : Orbille A. Derby, Richard Rathbun, John Clarck et Herber Smith. Smith: *Brazil, the Amazons and the coast,* 1879.
1872	Mission officielle pour l'étude sur la construction d'une route reliant le haut	Participent à cette mission les militaires brésiliens : Julião Honorato Correia de Miranda et Antônio Manoel Gonçalves

	et le bas-Tapajós	Tocantins. Rapport publié en annexe de la Falla du Présidente Abel Graça du 15 août 1872. Articles de Tocantins sur les Mundurucu (publiés dans les revues RIHGB et RIHRJ, 1877)
1875	Expéditions du naturaliste João Barbosa Rodrigues (fondateur du Jardin botanique de Manaus) suite à son installation à Santarém	*Exploração e estudo do valle do Amazonas. O rio Tapajós,* 1875. *Relatório sobre o Rio Tapajós,* 1885.
1876	Expéditions du Commandant militaire Rufino Luís Tavares le long du Tapajós, suite à son installation à Santarém	*O Rio Tapajós: memória onde se estuda semelhante tributario do Amazonas, não só como elemento de riqueza e uma das melhores vias de communicação, como também porque todo o território que banha é o mais apropriado para o estabelecimento de colônias agrícolas e industriais,* 1876.
1876	Expédition scientifique nord-américaine du Smithsonian Institute Exploration des Andes et descente de l'Amazone	Ont participé de l'expédition : C[el] Staunton (Ingham University), F.S. Williams, P.V. Myers (Williams college), Bushnell (Williams College) et James Orton. Orton: *The Andes and the Amazon: or, across the continent of South America,* 1870.
1876 1878	Expédition en Guyane puis le long de l'Amazone en passant par le Jari par le médecin-major français Jules Crevaux	*En radeau sur l'Orénoque : des Andes aux bouches du grand fleuve,* 1882. *Voyages dans l'Amérique du Sud,* 1883. *Tour du monde,* 1881.
1888/ 1890	Expédition de la Société de Géographie de Rio de Janeiro dirigée par le Capitaine Antônio Lourenço Teles Pires Etude de l'accessibilité des sources du Tapajós	Participent à l'expédition : Oscar de Oliveira Miranda, José Carlos da Silva Teles, Augusto Ximento Villeroy
1888	Enquête impériale sur l'Etat des communes du Pará, dirigée par Manoel Baena	*Informações sobre as comarcas da Província do Pará,* Belém, 1885.
1895/ 1896	Expédition scientifique par le naturaliste français Henri Anatole Coudreau Exploration du Tapajós	*La France Equinoxiale : voyage à travers les Guyanes et l'Amazonie,* 1886. *Voyage au Tapajoz (28 juillet 1895 – janvier 1896)*
1908	Voyage de découverte du français Paul Walle sur le caoutchouc le long de l'Amazone	*Au pays de l'or noir : le caoutchouc du Brésil,* 1911. *Au Brésil : Etat de Pará,* 1912.
1922	Expédition du français Paul Le Cointe en Amazonie	*Amazonie brésilienne, xxxx* « La plantation du caoutchouc dans le bas-Amazonie », *Bulletin de la Société de Géographie commerciale de Paris,* 1905. *O Estado do Pará : a terra, a água e o ar,* 1945
1922/ 1923 1926	Expédition scientifique de l'archéologue Curt U. Nimuendajú à Santarém	« The Tapajó », [1939], *The Kroeber Anthropological Society Papers,* 1952.

C. Sesmarias concédées dans la région de Santarém (de 1746 à 1821)

DATE	TITULAIRE DE LA SESMARIA	LOCALISATION DE LA SESMARIA[352]
1746	João Caetano de Souza e Silva *Frère de Lourenço Xavier, ancien soldat* *Ses descendants ont servi le Conseil de Santarém*	ARAPIXUNA Igarapé Uaripira, Tapajós (Dutra, 2009; Harris, 2010)
1747	Lourenço Xavier de Souza e Silva *"habitant du Tapajós"* *Frère du sesmeiro João Caetano de Souza e Silva*	ARAPIXUNA 'Furo' de Uarapixuna, rivière Tapajós 1 x 0,5 légua *"Furo que faz o rio Tapajos com o rio Amazonas chamado Uaropixuna"* (APEP Anais T3, p.103; livre sesm. 14, p. 22v ; Harris, 2010)
1751 Confirmée par le Roi en 1756	Manoel João Baptista *"habitant du Tapajós"*	LAGO GRANDE DA VILA FRANCA / ARAPIUNS Igarapé Pucá, rivière Arapiuns 2 x ¼ léguas *"Tem cocaes um furo braço que vai do Amazonas até o Tapajós chamado igarapé Puca ou furo dos Arapiuns que fica debaixo da boca do Lago das Garças"* (APEP, livre sesm. 14, doc. 133, f. 99v; livre sesm. 15, doc. 149, f. 80v; Harris, 2010)
1752	Manoel Corrêa (Picanço) *Conseiller municipal de Santarém.* *Il s'agissait de la plus prestigieuse famille de la région. En 1778, elle comptait 39 esclaves (Harris, 2010, p.78)*	VÁRZEA ARITAPERA/TAPARÁ Aritapera, district de Santarém (Dutra, 2009)
1755	Joaquim da Costa Pereira	ARAPIXUNA Fleuve Amazone, district de Santarém (Harris, 2010)
1758	Antônio Miguel Ayres Pereira *On peut se demander s'il y avait une relation avec les frères Capitão José Miguel Ayres et André Miguel Ayres, qui étaient des chevaliers nés à Lisbonne, et frères de Francisco Miguel Ayres, Capitaine de mer et guerre des navires de la Couronne, marié à Belém (São José, 1847, p. 88)*	MONTE ALEGRE (Harris, 2010)
1760	Manoel Corrêa (Picanço) (2è sesmaria)	LAGO GRANDE DA VILA FRANCA Une île de l'igarapé Arapary, fleuve Amazone (Source: Harris, 2010)
1761	**João da Costa Pereira**	??? Aninduba (Dutra, 2009)
1762	Victorino Antônio Pimentel	ALENQUER (Harris, 2010)
1766	Domingos Rebello	ITUQUI Fleuve Amazone, district de Santarém Igarapé da Praia (Dutra, 2009; Harris, 2010)
1771	[Constantino] Manoel Marinho (Gamboa ?)	ALENQUER

[352] La localisation sur la carte des sesmaria a été réalisée par Mark Harris (2010). Je me base donc sur ces travaux.

	Cabo da canoa à Óbidos (Blanc pauvre) *Père de Vincente Marinho de Vasconscelos (Harris, 2010)*	embouchure de la rivière Surubiú, district d'Alenquer (Harris, 2010)
1777	Domingos Corrêa (Picanço) *Planteur de cacao (possédait environ 5000 pieds.* *Les descendants sont devenus juge à Alenquer, conseiller municipal à Santarém. Un des fils faisait partie des rebelles du 'ponto cabano' à Ecuipiranga (Harris, 2010)*	CURUÁ Lac de Curuamanema, district d'Alenquer (Dutra, 2009; Harris, 2010)
1778	José Gonçalves Marques	AMAZONE Igarapé Itamaraca, district de Santarém Várzea de l'Amazone, ilha do meio, au nord du Lago Grande (Harris, 2010)
1778	José Gonçalves Marques	VÁRZEA ARITAPERA/TAPARÁ Fazenda Tapará, district de Santarém Várzea proche du Lago Itarim, au nord d'Ituqui (Dutra, 2009 ; Harris, 2010)
1778	José Pereira Ribeiro	AMAZONE Igarapé Itamaraca, district de Santarém Várzea de l'Amazone, ilha do meio, au nord du Lago Grande (Harris, 2010)
1779	Manoel Antônio de Oliveira Pantoja	ARAPIXUNA Fleuve Amazone, district de Santarém (Harris, 2010)
1780	Vicente Marinho de Vasconcellos (Gamboa?) *Fils du sesmeiro Constantino Manoel Marinho*	CURUÁ Igarapé boca da Curuá, district d'Alenquer (Harris, 2010)
1780	Manuel Rodrigues Pinto	AMAZONE District de Santarém Au sud du lago grande do Jauari (Dutra, 2009 ; Harris, 2010)
1781	Joaquim Francisco Printes	CURUÁ Fleuve Amazone, district d'Alenquer sud du Lago dos Botos (Harris, 2010)
1781	José Ricardo Printes	CURUÁ Fleuve Amazone, district d'Alenquer sud du Lago dos Botos (Harris, 2010)
1782	**Felippe Corrêa de Sá**	**???PLANALTO** **Posseiro de Umarituba**
1784	Manoel Gomes Monteiro	ARAPIXUNA Fleuve Amazone, district de Santarém (Harris, 2010)
1786	Mauricio José de Souza	ARAPIXUNA Igarapé Itanduba, district d'Obidos (Harris, 2010)
1787	Manoel Baptista	AMAZONE Igarapé Cuticanga, district d'Óbidos au nord de Arapixuna, ilha do meio (Harris, 2010)
1792	Constantino Manoel Marinho (Gamboa) (2e titre de sesmaria)	ÓBIDOS Igarapé Parana-mirim, district d'Óbidos Loc. entre Óbidos et Faró (Harris, 2010)
1794	João Caetano de Souza e Silva (2e titre de sesmaria)	FARÓ (Dutra, 2009 ; Harris, 2010)
1795	Ana Xavier Freire da Silva	ALENQUER Fleuve Amazone, district de Monte Alegre Loc. Îles au sud d'Alenquer (Harris, 2010)

1795	Constantino Manoel Marinho (Gamboa) (3e titre de sesmaria)	FARÓ (Harris, 2010)
1796	João de Gama Lobo (de Anveres), *Officier civil producteur de cacao et propriétaire d'esclave (Harris, 2010, p. 81)* *Epoux de Anna Micaela, sœur de Antônio José Malcher, un militaire ayant émigré de Mazagão (Afrique)*	MONTE ALEGRE Côte des Cueiras, district d'Óbidos, fleuve Amazone Au sud d'Ituqui (Harris, 2010)
1801 (16/08)	José Cavalcanti de Albuquerque *Militaire et administrateur brésilien* *Planteur de cacao, propriétaire de 12 esclaves.* *Époux de l'indienne Rita Vitória do Carmo.* *Capitaine de la milice de Óbidos en 1818 et ami du sesmeiro Joaquim Pereira (Harris, 2010)*	ÓBIDOS Fleuve Amazone, district d'Óbidos (APEP, Anais, p. 88; livre sesm. 19, p. 180; Harris, 2010)
1801	Policarpio Antoino da Silva	JURUTI Lac de Juruti, district d'Óbidos (Harris, 2010)
1802	Francisco José de Faria	ÓBIDOS (Harris, 2010)
1802	Francisco José de Faria	ÓBIDOS Rivière Maraca-assu, district d'Óbidos (Harris, 2010)
1802	Thomaz Luiz Coelho	ITUQUI Île d'Ituqui, fleuve Amazone (APEP, Anais T3, p. 145; livre 19, p.186; Harris, 2010)
1803 Confirmée par le Prince régent en 1806	Luiz de Miranda, *« Habitant de la Villa de Santarém »*	LAGO GRANDE DA VILA FRANCA 2 x 1 légua "*Tem Fazenda de gado vacum no igarapé Urini, districto de Villa Franca e quer aumenta-la: da boca do igarapé Inanú correndo para cima a mão izqu. pela margem do Lago Grande até boca do ig. Urini onde terminão os campos*" (APEP, Livre 16, doc. 21, f. 035v; livre 19, doc. 225, f. 191; Harris, 2010)
1803 Confirmée par le Prince régent en 1807	Luis Angelo Baptista *"habitant de la Villa de Santarém"*	LAGO GRANDE DA VILA FRANCA 1,5 légua "*Aumentar uma fazenda de gado no districto da Villa Franca: Agoa Preta correndo arriba*" (APEP, Livre 16, doc. 26, f. 042v; livre 19, doc. 222, f. 190; Harris, 2010)
1803	Mauricio José Valdão *Planteur de cacao, possédait 20 000 pieds (Harris, 2010)*	CURUÁ Rivière Surubiu, district d'Alenquer (Harris, 2010)
1804	Jozé Baptista da Silva	LAGO GRANDE DA VILA FRANCA 2 x ½ léguas "*Fazenda de gado criada no campo de uma ilha que fica no Lago Grande da Villa Franca*" (APEP Livre 20, doc. 14, f. 010v; Anais APEP livre 20, p. 9v)
1804 Confirmée par le Prince régent en	João Batista da Silva *"habitant de la Villa de Santarém"*	LAGO GRANDE DA VILA FRANCA 2 x 2 léguas "*Fazenda de gado vacum em um campo do igarapé Cajurapó no Lago Grande da Villa Franca*" (APEP, livre 20, doc. 15, f. 011; livre 16, doc

1808		25, f. 041 ; Harris, 2010)
1804	João Pedro de Andrade	ÓBIDOS Igarapé Curumumcury, district d'Óbidos Loc. Óbidos, nord du Lago Grande (Harris, 2010)
1804	José Ricardo Picanço *Juge à Alenquer et Conseiller municipal (Harris, 2010)*	ÓBIDOS Rivière Sapucuá, district d'Óbidos (município Oriximiná) (Dutra, 2009; Harris, 2010)
1804	José Joaquim Pereira do Lago *Morador da Villa de Santarém* *Juge à Alter do Chão (1799) puis Capitaine de la 2e compagnie des troupes de militia basées à Vila Franca (1805).* *Ami du sesmeiro José Cavalcante, il va l'aider à mater des rébellions d'Indiens insoumis à Vila Franca (1819).* *Propriétaire et protecteur de l'esclave insoumis Antônio Preto. Il aurait aussi une sesmaria à Vila Franca (Harris, 2010, p.164)*	ITUQUI 1 légua de large. "*Tem escravos e carece de terras para empregar-los na cultura. Possue um cacaual e sobra umas terras. Medição a partir do pequeno cacaual de João Mathias de Barros no rio Ituqui, correndo por ele abaixo*". (APEP, livre 20, doc. 19, f. 014v; Dutra, 2009 ; Harris, 2010)
1804	Lourenço Gonçalves Chaves	ITUQUI District de Santarém (APEP, Anais, T3, p. 103 ; livre 20, p.16 ; Dutra, 2009 ; Harris, 2010)
1804	Miguel Antônio Pinto Guimarães *Décédé en 1836, pendant la Cabanagem (Santos, 1974).* *Son fils, du même nom (1808-1882), fut anobli en 1871 et devint Baron de Santarém (Reis, 1979, p. 177 ; Dutra, 2009). Né à Santarém, le Baron de Santarém s'est battu avec les Légaux pendant la Cabanagem. Il a été Commandant du corps de travailleurs de Seizel, Juiz de Paz, coletor das rendas provinciais, delegado de polícia, chefe de senso, delegado literário à Santarém, vereador de Santarém, Gouverneur de la Province.*	ITUQUI District de Santarém (Dutra, 2009 ; Harris, 2010)
1805	José Cavalcante de Albuquerque (2e sesmaria)	LAGO GRANDE DA VILA FRANCA Igarapé do Salé, district de Villa Franca (APEP, Anais, p. 89; livre sesm. 20, p. 18v; Harris, 2010)
1805	Lourenço Xavier de Souza e Silva (2e sesmaria)	LAGO GRANDE DA VILA FRANCA Une île dans le Lago Grande de Villa Franca (APEP, Anais T3, p.103 ; livre 20, p.24 ; Harris, 2010)
1808	João Gomes Pereira	ITUQUI District de Santarém (Dutra, 2009 ; Harris, 2010)
1810	Jacinto Caetano Faria	FARÓ (Dutra, 2009; Harris, 2010)
1810	José Joaquim Pereira do Lago	TAPAJÓS Lac Amupy, district de Santarém (Alter do Chão) (Harris, 2010)
1819	Capitão João Duarte Lobo	TAPAJÓS 1 légua x 814 braças "*recebe una "Sorte de terra" para agricultura no rio Tapajós, subindo na margem direita no distrito da Villa de Pinhel, na boca do Lago*

		das Castanhas ou Catanha [e pauá?] até o piracaná / boca do Lago Preto ou Ipauá-pucuna" Localisé au sud d'Alter do Chão (APEP, livre 20, doc. 127, f. 089; Harris, 2010)
1821	Anna Micaela Malcher *Sœur de Antônio José Malcher, épouse de João da Gama Lobo (Harris, 2010)*	MONTE ALEGRE Aijo, district de Monte Alegre (Harris, 2010)
1821	Francisco José Pereira	ARAPIXUNA Fleuve Amazone, district de Santarém (APEP, Anais T3, p. 54; livre 20, p. 134 ; Harris, 2010)

D. L'invasion des terres de Vila Brasil

par le *fazendeiro* Zé Miguel

Transcription traduite de l'entrevue réalisée le 23/07/2012, à notre domicile de Santarém, avec *Seu* Lucas, qui était à l'époque (1974) catéchiste de Vila Brasil :

« Foi quase desde o início dessas terras aí que ***teve um grande atrito com um grande fazendeiro****, que chamava-se Zé Miguel, Pedro Machado, André Teixeira, e tinha mais um outro que eu esqueci os nomes. 12 comunidades do Lago Grande e 2 no Arapiuns que eram Vila Brasil e Vila Gorete.* ***E ninguém sabe contar essa história desse atrito se não só eu mesmo.*** *Nos fomos lá, no lugar chamado Boa Esperança, lá aonde estava aquele que tomava conta do trabalho dele. 75 pessoas com 14 representantes de cada comunidades, 12 do Lago Grande e 2 do Arapiuns.* ***Quando nos chegamos là, o homem que tomava conta do trabalho do homem era o meu conhecido.*** *Aí chegava gente: "vamos tocar fogo na casa dele", umas dispesas que ele tinha là, os* ***trabalhadores com machados, espingardas, sabe, tudo isso. 76 pessoas.***

– 76 pessoas foram para botar esse cara para correr?

– Isso. Aí, nos marchamos. Na hora de meiodia, no São Jorge, perto do Uruarí, nos fretamos um motor do Chico Lica, aí pra Curuai. Aí nos fomos pra Curuai, de noite, chegamos lá a tarde. ***Quando foi a noite, na boca da noite nos chegamos lá, falando com Frei Gilberto, era um padre que tinha lá.*** *[...]* ***Era vigário do Curuai****. [...] Aí, fomos lá conversar com ele. Queriamos saber do* ***memorandum que tinha tido do juiz pra mandar ele parar o trabalho né, e que constava aqui o agente de polícia né. Tinha difundido o memorandum, em favor do fazendeiro.*** *Aí foi marcado uma reunião um dia depois, lá no Curuai de novo. Nos viajamos a noite inteira de lá pra cá pro Arapiuns. Era só eu*

« C'était presque dès le début de ces terres là ***qu'il y a eu un grand conflit avec un grand éleveur,*** *qui s'appelait Zé Miguel, Pedro Machado, André Teixeira, et il y en avait un autre dont j'ai oublié les noms. 12 communautés du Lago Grande et 2 de l'Arapiuns qui étaient Vila Brasil et Vila Gorete.* ***Et personne ne sait raconter cette histoire à part moi.*** *Nous sommes allés là-bas, au lieu-dit Boa Esperança, où se trouvait celui qui s'occupait de ses travaux. 74 personnes avec 14 représentant de chaque communauté, 12 du Lago Grande et 2 de l'Arapiuns.* ***Quand nous sommes arrivés, celui qui s'occupait du travail de l'homme était quelqu'un que je connaissais.*** *Des gens sont arrivés : « on va mettre le feu à sa maison », quelques marchandises qu'il y avait là,* ***les travailleurs avec des haches, des fusils, tu sais, tout ça. 76 personnes.***

– 76 personnes sont allées là-bas pour chasser ce mec ?

– Oui. Alors on s'est mis en route. A l'heure de midi, à São Jorge, près d'Uruarí, on a affrété un bateau de Chico Lica là, pour aller à Curuai. Donc on est allé à Curuai, de nuit, on est arrivés l'après-midi. ***A la tombée de la nuit, on est arrivés pour discuter avec Frère Gilberto, c'était un curé qui était là-bas. […] C'était le vicaire de Curuai****. [...] Bon on y est allé pour discuter avec lui. Nous voulions savoir au sujet du* ***mémorandum qu'il y avait eu par le juge pour ordonner l'arrêt du travail, hein, et il y avait là-bas l'agent de police, hein. Le mémorandum avait été diffusé, en faveur de l'éleveur.*** *Alors une réunion a été planifiée pour le jour suivant, là-bas, encore à Curuai. Nous avons voyagé toute la nuit de là-bas à ici, à l'Arapiuns. Il n'y avait qu'un monsieur avec*

e um senhor chamado Junito, que me acompanhou. Aí nos voltamos de novo. Era um 125 eu lembro, não deu 127 na primeira reunião porque o barracão estava lotado, não suportou o pessoal, uma outra deu 95, a segunda reunião, mas com o mesmo assunto. Aí nos voltamos. ***Ficou que escolheram uns 14 representantes das 14 comunidades, para ter uma audiência aqui em Santarém com eles, os fazendeiros. Aí o dia da audiência, sabe quanto apareceu ? Só um que chamava-se até hoje*** *Lucas.* ***Só que naquela época, eu tinha uma grande ligação com a Igreja****, entendeu, hoje também eu fiquei assim um pouco mais afastado mas não quer dizer... não mudei de religião não ! Já o sacerdote falecido Dom Tiago que me dava toda cobertura, entendeu. E aí eu foi falar com o já também falecido Arino Pereira que trabalhava com eles. Era sócio deles. Eu fui falar com ele aí no Modelão [mercado Modelo], aí ele ligou o Zé Miguel. Disse que eu estava lá.* ***"Estou aqui no matadoura mas pode trazer ele pra voltar no teu carro, Aí no Amado 2000, na frente do São Francisco",*** *estádio São Francisco. Aí ele me levou.*

Quando chegou lá, achou um cara dentro. Uma mesa como essa aqui, quatro, cinco cadeiras aí, mais um litro de bebida. Eu tomei aquele dia, mas eu não sei que tipo de bebida era até hoje. Sei que era bom. Ai eles chegaram lá: "É você que é o Seu Lucas? Você tem aquele problema das terras là." Eu disse: "Sim." ***Aí o Seu Miguel disse "Olha, vou lhe dizer mesmo: eu admito a sua coragem".*** *Eu disse "porque?". "Não, eu digo porque você nunca sabe ganhar Lucas. Eu não sei se você me conhece?" Eu disse "Eu não". Pessoalmente não conhecia ele.* ***"Pois é. Sabe porque eu digo isso? Porque tirando você desses 14, fica 13. E <u>todos esses 13 trabalharam financiados por mim em juta</u>. E nenhum teve a coragem de chegar aqui para conversar. E você meteu a cara e veiu."*** *Eu disse: "Sim porque eu represento nossa comunidade, então é por isso que estou aqui". Ele disse: "pois é, mas o único*

moi, il s'appelle Junito, pour m'accompagner. Donc on y est retourné à nouveau. Il y avait environ 125 je me souviens, non 127 personne à la première réunion parce que le barracão était rempli, il ne supportait pas autant de monde, à une autre il y a eu 95 personnes, à la deuxième réunion mais sur le même sujet. Alors on est rentrés. ***Finalement, ils ont choisi 14 représentants des 14 communautés, afin de réaliser une audience ici à Santarém avec eux, les éleveurs. Mais le jour de l'audience, tu sais combien sont venus ? Un seul, qui s'appelait*** *Lucas.* ***Sauf qu'à l'époque, j'avais des liens forts avec l'Eglise,*** *tu comprends, aujourd'hui aussi, je me suis un peu éloigné, mais ça ne veut pas dire que… Je n'ai pas changé de religion ! le sacerdoce défunt Dom Tiago me donnait toute sa confiance. Alors je suis allé parler avec Arino Pereira, aussi décédé, qui travaillait avec eux. C'était leur associé. Je suis allé lui parler au Modelão (marché Modelo), où il a appelé Zé Miguel en lui disant que j'étais là.* ***"Je suis ici à l'abattoir mais tu peux l'amener avec ta voiture, ici à l'[église] Amado 2000, en face du [stade] São Francisco",*** *du stade São Francisco. Il m'a emmené. Quand on est arrivé, il y avait un mec à l'intérieur. Un table comme celle-ci, quatre, cinq chaises, plus un litre de boisson. J'ai bu ce jour-là, mais jusqu'à aujourd'hui, je ne sais pas quelle type de boisson c'était. Ce que je sais, c'est que c'était bon. Alors ils sont arrivés : « C'est toi M'sieur Lucas ? Tu as le problème avec les terres là-bas ». J'ai dit : « Oui ».* ***Alors M'sieur Miguel a dit : « Et bien je vais te dire, je dois admettre que tu as du courage ».*** *J'ai dit : « Pourquoi ? ». "Non mais je dis ça parce qu'on ne sait jamais gagner Lucas. Je ne sais pas si tu me connais ? ». J'ai dit: "moi, non". Je ne le connaissais pas personnellement.* ***"Justement. Tu sais pourquoi je dis ça? Parce que si on t'enlève des 14, il en reste 13. <u>Et tous les 13 ont travaillé dans le jute, financés par moi</u>. Et aucun n'a eu le courage de venir ici pour discuter. Mais toi tu es culotté et tu es venu ».*** *J'ai dit : « Oui, parce que je représente notre communauté,*

foi você. Olha, o que nos queremos de você, nos temos uma proposta para você". Eu disse: "Pois não, pode falar". "Lucas, nos sabemos que você tem muitos filhos, tem uma família, com muitos filhos. E que talvez eu não conheça a sua situação. Mas eu sabia por informação que era Lucas uma pessoa humilde. ***Nos queremos lhe oferecer uma oportunidade." Eu digo: "Diga qual a oportunidade ?". Disse: "Olha, nos precisamos de uma assinatura sua só no cartório. Nos lhe damos um carro, uma casa e a administração do nosso trabalho".***

*Quando ele disse assim pois me pegou de surpresa! Aí eu falei pra eles: "**Olha patrão**, eu sei me dispor mas eu vou dar uma resposta ao contrário da proposta. Porque eu veiu aqui representando a nossa comunidade, e sempre foi um avesso que eu tenho um prazer assim de se eu dizer um sim pra você é sim mesmo". Eu disse pra ele.* ***"Pois eu não digo sim pra você aqui, e lá na frente vou dizer pro fulano o contrário do que eu lhe falei aqui. Por isso eu não aceito a proposta. Que se não você é um jogo".*** *Eu disse assim para ele. "Lucas, pense bem. As oportunidades elas são raras. De certo elas não aparecem e está nas suas mãos." Eu digo: "mas meu pensamento é isso". Eu sei que nos levamos mais ou menos mais de uma hora alí sentado, trocando idéia, e eles não me convenceram.* ***Sabe que eles foram dizer pro IBDF que não era IBAMA, né****. Aí, a última palavra que eles dizeram foi "Lucas, não quis aproveitar a oportunidade, então também nos vamos criar mais atrito do que já tem. Isso nos lhe garantimos e* ***nos vamos lhe dar aqui a cópia da licença que o IBDF nos deu.*** *E prometemos aqui de face a face que ninguém vai mexer mais um pau daquele chão aí para nossos trabalhos". "Tudo bem". Agradeci ele, levantei, e vime embora. E foi esse aí esse atrito, logo no início ».*

donc c'est pour ça que je suis ici ». Il a dit : « Oui, mais tu es le seul. Tu sais, ce que nous voulons de toi, nous avons une proposition à te faire ». J'ai dit : « Je vous en prie, vous pouvez parler ». « Lucas, nous savons que tu as beaucoup d'enfants, tu as une famille nombreuse. Sans doute je ne connais pas ta situation. Mais j'ai entendu dire que Lucas était une personne humble. ***Nous voulons te donner une opportunité ». Je dis : « Dites-moi quelle est l'opportunité ? ». Il dit : « Ecoute, nous avons besoin d'une toute petite signature de ta part chez le notaire. Nous te donnons une voiture, une maison et l'administration de notre travail ».***
*Lorsqu'il m'a dit ça, il m'a pris de court ! Alors je lui ai répondu : « **Ecoute patron**, je sais être disposé mais je vais donner une réponse contraire à votre offre. Parce que je suis venu ici pour représenter notre communauté, et ça a toujours été important pour moi que si je dis oui à quelqu'un je lui dis vraiment oui » Je lui ai dit :* ***« Mais je ne vous dis pas oui aujourd'hui ici et ensuite là-bas en face je vais dire le contraire de ce que j'ai dit ici. C'est pour ça que je n'accepte pas votre proposition. Parce que sinon je suis une girouette ».*** *Je lui ai dit comme ça. « Lucas, réfléchis bien. Les opportunités sont rares. Elles n'apparaitront plus et ça ne tient qu'à toi ». Je dis : « mais je vous ai dit ce que je pense ». Je sais qu'on a parlé pendant au moins une heure, assis, échangeant des idées, et ils n'ont pas réussi à me convaincre.* ***Tu sais qu'ils sont allés parler à l'IBDF, ce n'était pas l'IBAMA à l'époque, hein****. La dernière phrase qu'ils ont dit a été : « Lucas, tu n'as pas voulu saisir ta chance, alors nous allons créer plus de conflit qu'il n'y a déjà. Ceci nous te le garantissons et* ***nous allons te donner ici une copie de l'autorisation que l'IBDF nous a donnée.*** *Et nous te promettons ici face à face que personne ne va plus déplacer une brindille de ce terrain là-bas dans le cadre de nos travaux ». « Très bien ». Je l'ai remercié, je me suis levé, et je suis parti. Et c'est ça le conflit qu'il y a eu, tout au début ».*

Correspondance entre le vicaire de Vila Curuai (Lago Grande), Fr. Gilberto Wood, en appui aux habitants des villages locaux, et le *fazendeiro* Zé Miguel (5 janvier 1974) :

CONSELHO CUMUNITARIO DE CURUAI

INCRA-SR-30/STA Fls. 15 Rubrica: PROTOCOLO

Curuai, 5 de janeiro de 1974

Ilmo. Snr. José Miguel Mendonça
Santarém- Pará.

Presado Senhor.

O Conselho Cumunitario de Curuai, do Lago Grande, trás a conhecimento de V.S? que em reunião realizada em 28 p.passado, os senhores Sansão Be nto Lourido e José de Almeida Campos, usando da palavra trouxeram a conhecimento que em reunião realizada na sede do INCRA, ficou acertado a troca de areas dos terenos titulados Deodato I e Deodato II, por outra / area ainda a explorar sem causar prejuisos nu deslocamentos de familias / e se acharem radicadas, assim sendo o Conselho Cúmunitario de Curuai realizou na data de onte 4 de janeiro uma reunião naquela comunidade ou seja o Centro da Serra, para expor o cordo feito em presenças dos membros acima citados, os quais declaram por suas vezes estarem tambem de acordo/ com as condições de os limites da area a escolher, tendo como ponto de base a estrada ou a que será a estrada Curuai a Arapiuns o que poderá ser / feito com mais claresa com Vossa presença em nossa reunião.

Firmamos tambem que recebemos a copia xerox do oficio do IBDF para retirar o embargo ás areas de BôaEsperança, vossa senhoria podendo dar continuidade aos trabalhos de desmatamentos,o que afirmamos que já que o INCRA deu por legais as condições não oferecemos obstaculo, mais nos conta que hoje esta viajando uma comisão para tatar do assunto em apreço das Comunidades do baixo Lago.

Outro sim gostariamos XXX logo que possivel, Vossa senhoria compareça nesta Vila afim de tratarmos dos assuntos que é dos nossos interesse / por fim a estas discordancias que tanto nos tem preocuoados.

Sem mais para o momento, aguardamos.

Atenciosamente.

Pelo Conselho Cumunitario de Curuai.

Frei Gilberto Wood O.F.M.

Frei Gilberto Wood O F M — Coordenador

Antonio Afonso de Oliveira — Secretario

Correspondance du vicaire de Vila Curuai (Lago Grande) destinée à l'INCRA, le 12/11/1974 :

INCRA-SR-30/69 Fls. 16 Rubrica: PROTOCOLO

CONSELHO COMUNITÁRIO DE CURUAI

Vila Curuai, 12 de Novembro de 1.974.

Do: Conselho Comunitário de Curuai.
Ao: Ilmo Snr. EURICO MONTENEGRO JÚNIOR.
Responsavel pela Unidade Fundiária.
Em Santarém - Pará.

Com o presente vimos trazer ao conhecimento de V.Sª nossa relação das comunidades existentes na adjacencia do trecho de preparo de áreas dos Senhores, JOSÉ MIGUEL MENDONÇA e PEDRO MACHADO, bem como as famílias existentes nessas artérias:

São José	-	22 -	Famílias
Murui	-	16 -	"
Peré	-	57 -	"
Água-Fria	-	17 -	"
Bacabal	-	15 -	"
Uruari	-	78 -	"
Inanú	-	110 -	"
São Jorge	-	42 -	"
Vila Brasil	-	63 -	"
Vila Gorete	-	96 -	"

As comunidades citadas declaram terem sido prejudicadas pelas derrubadas feitas no local denominado Boa Esperança, pois er úmica e exclusiva área de terras férteis que se encontrava na região c mo reserva. Os moradores de Murui vinham mantendo suas atividades agríc las nessa área, entre eles Jorge Pereira dos Santos, Divair Santos de A meida e Manoel Conceição de Castro, que exploram suas posses a mais de 4 anos, cujos trechos foram tomados por JOSÉ MIGUEL MENDONÇA, considerado como terras devolutas do Estado, Jorge Pereira dos Santos, declara aind ter sido ele e Lindolfo de Almeida os primeiros colonizadores da entã comunidade de Boa Esperança e até hoje tem residencia e plantações, entr outras 18 pés de seringueiras, adianta ainda que não deu consentimento quem quer que seja explorar as áreas que julga ter direito como posseir

Quanto aos trechos em preparo por José Ferreira e I dro Machado, os circunvizinhos foi quem lhes cederam os direitos de p se, prejudicados ou não, preferem silenciar-se ou dizer ou dizer que posses eram suas e poderiam fazer delas o que quisessem, mas foi const tado que o roçado mandado fazer por ordem de José Ferreira e Pedro Mac do, não foi feito na área cedida pela posseira que lhes vendeu o direi e sim, a mais ou menos um (1) Km a frente, e para preencher a vaga ent

INCRA-SR-30/STA
Fls. 17
Rubrica: 0
PROTOCOLO

a posse e o roçado, será feito um pequeno vaquejador como é designado e que começa com a largura do roçado ou seja 400 metros, termina com 120 metros na margem do Igarapé, verificou-se que no trecho denominado vaquejador, há 21 pés de castanheiras, adiantamos ainda que uma pequena parte do vaquejador está dentro de uma área que desde o Censo Econômico de 1.950 foi deichado como reserva, não sendo permitido a nenhum dos moradores por roçado, para não prejudicar o castanhal ali existente.

Mediante o exposto solicitamos que seja feito acordo com justiça para que não venha causar prejuisos não só em nosso reflorestamento, como em nossa expansão agrícola.

Respeitosamente,

Frei Gilberto Wood O.P.M.

GILBERTO WOOD.
Coordenador

Antonio Souza Oliveira

ANTÔNIO A. OLIVEIRA.
Secretário.

J;O.

Rapport de l'INCRA suite à la visite, par un technicien, des lieux du litige (12 nov. 1974) :

MINISTÉRIO DA AGRICULTURA

INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA - INCRA

INCRA-SR-30/STA Fls. 18 Rubrica PROTOCOLO

18

R E L A T Ó R I O

Aos 06 dias do mês de novembro de 1974, me desloquei de Santarém, para a Região do Lago Grande, afim de resolver problemas de litígios, saindo às 19:00 horas viajando até às 6:00horas do dia 07 sem parada, chegando a cabeceira do Uruari, onde juntamente com o Sr. ZEBINO BARBOSA FONSECA, representante do Sr. PEDRO MACHADO, que está em litígio com as Comunidades de, Cabeceira do Uruari, Centrinho e Vila Peré. E do Sr. JOSÉ MIGUEL que está em litígio com as comunidades Boa Esperança e Bacabal. E do Sr. Davi Bentes Imbiriba (Delegado Sindical dos Trabalhadores Rurais da Comunidade Uruari; seguimos a pé uma distância de 02Kms até a 1ª área em litígio. A 1ª área em litígio está sendo pretendida pelo o Sr. Pedro Machado, o qual adquiriu junto a sra. Cecília Fonseca apenas algumas benfeitorias, como sendo: Uma casa coberta e cercada de palha medindo 04m x 8m; 0,16Ha onde estão situados diversas árvores frutíferas e mais ou menos 03Ha de mandioca em fase de desenvolvimento. Sendo que por ocasião da venda a sra. CECÍLIA FONSECA não específicou as dimensões do terreno, daí então o motivo que levou o comprador a utilizar a área que pertence as comunidades para a construção de um curral e um vaqueijador com a finalidade de chegar até seu campo de pastagem naturais.

Escalreço ainda que conforme entendimentos verbais com alguns moradores das Comunidades tivera oportunidade de constar que os mesmos se sentirão privados da área em questão em virtude dos mesmos se utilizarem da área para o desenvolvimento de suas lavouras. Resolvida a fiscalização da 1ª área em litígios seguimos em transporte local um trecho de 18Km até a 2ª área em litígio que está sendo pretendida pelo Sr. JOSÉ MIGUEL.

MINISTÉRIO DA AGRICULTURA
INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA-INCRA

INCRA-SR-30/STA Fls. 19 Rubrica: PROTOCOLO

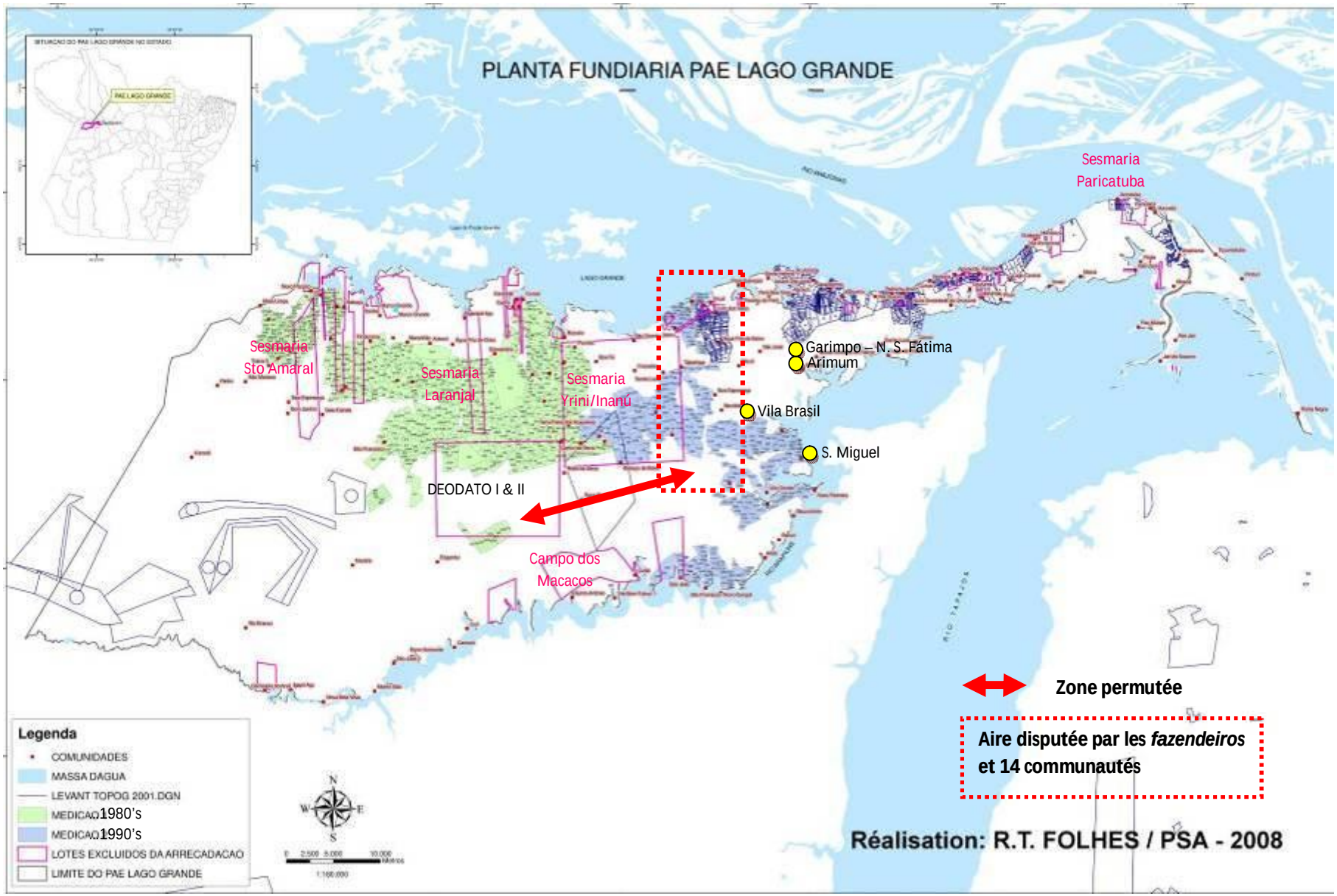
Procuramos o Sr. JOÃO FONSECA que reside a 40 anos juntamente com os seus familiares, na ex-comunidade Boa Esperança onde atualmente é um lote regularizado junto ao INCRA em nome da Sra. DIONEA FONSECA esposa do Sr. JOÃO FONSECA, para dar informações sobre uma área de terra, que extrema a sua. E se o mesmo poderia fazer roçado para plantação de capim, para ampliação de seu campo natural. Então o Sr. JOÃO FONSECA lhe declarou que poderia ampliar esta área, uma vez que a mesma não está sendo explorada pelos moradores locais, daí então a razão que levou o Sr. JOSÉ MIGUEL a derrubar 85Ha.

Terminando a fiscalização pernoitamos na Colonia Boa Esperança, pela manhã regresamos no transporte local para a cabeceira do Uruari, onde apanhamos barco de volta a Santarém.

Atenciosamente,

Marcelino Souza Figueiredo
Tecnico Agricola

Santarém-PA em, 12 de novembro de 1974


PLANTA FUNDIARIA PAE LAGO GRANDE
Sesmaria Paricatuba
Sesmaria Sto Amaral
Sesmaria Laranjal
Sesmaria Yrini/Inanú
Garimpo – N. S. Fátima
Arimum
Vila Brasil
S. Miguel
DEODATO I & II
Campo dos Macacos
Zone permutée
Aire disputée par les fazendeiros et 14 communautés
Réalisation: R.T. FOLHES / PSA - 2008
Legenda
COMUNIDADES
MASSA DAGUA
LEVANT TOPOG 2001.DGN
MEDICAO 1980's
MEDICAO 1990's
LOTES EXCLUIDOS DA ARRECADACAO
LIMITE DO PAE LAGO GRANDE

E. Récits d'ensorcelés

« La crapaude » et autres histoires

Une machine à coudre pour un mariage (années 1930)

N°1. « Cheguei com meus pais no Arimum eu tinha uns 17 anos. Não tinha vizinhos, só tinha lááá na cabeceira. Como meus irmãos eram todos rapaz, eu quero andar em festas tal. A gente não comprava terra. Onde chegava dava a terra. Achavam bonito vir pra cá [na Vila Brasil]. Fizemos roça. Já casei com um homem que morava pra cá, Jorge. Agora, contar a verdade é precisa. Despois de eu casar com esse homem, a minha vida não prestou mais. Aí foi, nos estava com seis meses de casado, aí foi que a cobra mordeu ele. Foi pra Santarém, nesse tempo não tinha barco não tinha nada. Era só canoa. A cobra mordeu ele, aí foi pra Santarém, cortou a perna, ficou só já um pedaço. Agora, eu ainda não tinha nem uma criança ainda pra andar comigo por aí. Aí foi que nos mudemos pra cá [na vila de Vila Brasil], já com ele, pra cá de novo, porque ele tinha parente pra cá. Fizemos uma roça lááá numa colônia que até hoje meu filho trabalha lá. Eu tinha uma cachorrinha. Eu ía daqui, subia ali pelo meio da mata, pra chegar nessa roça muito longe. Só eu e uma cachorrinha. Ia trazendo mandioca. Eu sofri muito na minha vida. Sofri, tudo por conta duma pavulagem. Despois, pronto. Não podia mais trabalhar, tava aleijado. Aí quando ele foi mandar cortar a perna, que a Freira perguntou pra ele: "*O senhor é casado?*" "*Sou*"."*Mas olha, eu vou lhe dizer uma coisa: a sua mulher não vai mais viver com você*", ela disse lá, a enfermeira. Aí ela disse: "*mas si ela não quiser mais estar com você, você vem pra cá que nos vamos arrumar um pé na sapateira pra você trabalhar*". Aí me falaram: "*Deixa, deixa esse homem. Tu estas nova, para o quê que tu quer um aleijado desse?*" Aí eu ficava pensando, ficava pensando assim. Ele era bom. "*Eeeh deixa quieta*". E assim eu fiquei. Despois que ele se acostumou com uma perna, voltou a trabalhar. Trabalhava assim com só uma perna. Trabalhou muito. [...]

– Não tinha curador para curar a mordida de cobra?

– Pra curar assim da picada, não. Mas disseram assim que foi mandado essa cobra, sabe o que é um feitiço. Porque ele era assim, olha: ele tinha uma namorada aqui, deixava aquela uma; já estava com outra, deixava daquela uma; era com outra... E essa dessa mulher que morava lá na cabeceira do Mangal, aí ele deixou e quis casar comigo. Eu disse que não queria com ele. Eu não queria casar, não casar, não casar, não casar com ele, não. E a mamãe: "*Aah, porquê? Casa com Seu Jorge, porque é isto, é aquilo*". Eu disse: "*Eu não quero mamãe, não não não não não! Ele tem muita namorada é assim*". "*Minha filha, olha, si tu casar com ele, eu te dou esta maquina de costura, eu te dou!*". Eu casei e ela não me deu ! Deu pro outro! E eu fiquei com isso. Eu não queria casar. O homem era desordeiro, brigava nas festas, era demais. Tinha um rapaz, ele gostava de mim e eu gostava dele. Ele ficou bravo comigo, ele não falava comigo. [...] Quando chegamos, de morador no Arimum, era só

essa mulher que eu disse que ela enfeitiçou [risos]. Era lááá na cabeceira. Não tinha morador nenhum. Era a Elisabete e a namorada dele, a Diquinha, filha da Elisabete.

– [fille de la narratrice, 60 anos]: Como ela queria que meu pai casasse com a filha dela e ele não casou, aí teve um senhor que ele era curador, o Gonçalo, ele falou que porque ele não casou com a filha dela, aí ela fez uma macumba. E quando a mamãe foi caçar com papai, a cobra mordeu meu pai, que mordeu que não teve jeito não, que teve que cortar a perna dele. Aí foi por isso, ela ficou com raiva porque meu pai não quis casar com a filha dela e casou com a mamãe. A filha é da Elisabete e quem mandou fazer foi a Elisabete. Ela nem mandou fazer, foi ela que fez. Eles trouxeram ele na rede que eles foram buscar que ele ficou caido dentro do mato, pra lá pro Macaquinho, pra lá do Arimum. Ele ficou caido, quando trouxeram, aí ela troce, pegou, um pouco de farinha e levou, né. Quando tiver aí, ele disse que lá, ela deu mais uma dose pra ele de macumba, que era pra ele morrer. Não era pra perna dele ficar daquele jeito, né. Que ela ficou com raiva porque meu pai não casou com a filha dela. O Gonçalo morava pra lá, na Vila Gorete. Foram buscar ele lá. Ele não pude tirar porque ela já tinha feito. Ela era uma mulher muito mal.

– [Narratrice initiale]: O dia que a cobra mordeu ele, saiu tudinha a pele da perna dele com a unha. Ficou aquela pontona de carne. Tava muito feio aquilo. Teve que cortar, né. [...] Antes, eu estava com um rapaz que ia trabalhar pra Belterra. Chegou de lá e o papai disse assim : "*Vai buscar mais mala*". Bora buscar mala. Eu que chego lá de novo, a cobra atira no meu pé. Caí na terra. Aí, "*Vai chamar o Gonçalo*". Aí o Gonçalo veio. Meu pé botava sangue, botava sangue, botava sangue. Ele disse assim: "*Eeeeh é feitiço de Gambôôôa... de moça... enfeitiçouu*". Ele falava tudo feio assim: "*Feitiçooo eeeh cobra que mordeu mandouuu ... não quer que casa o filho dele*". Aí não pensamos mais nisso. Foi, passou um mês, ainda fui pra Santarém e eu andava assim tudo assim pulando, que botava sangue. Aí, tinha um homem lá, achou que não tá mais, papai comprava lá. Ainda não era cidade grande, era só aquela praia. Eu fui lá, foi devagar, e um senhor lhe disse assim: "*Cardoso, essa moça é tua filha?*" "*É*". "*Mas, moça, me dê um cacho do seu cabelo ?*". Meu cabelo era lindo, meu cabelo. Aí o papai disse assim: "*Não, não dá. Não dá que esse aí, ele é macumbeiro!*". Aí ele olhou assim no meu pai e disse: "*Porquê foi isso no pé dessa moça?*". Meu pai disse: "*Foi uma cobra que mordeu ela*". Ele disse: "*Ferra não, Cardoso. Não acho que isso seja uma ferra não*". Ele olhou e ele disse assim: "Ela *não vai casar com o rapaz?*". E o papai disse assim: "*É pra ela casar*". Ele disse: "*Si tu quiser ainda enxergar tua filha, não deixa ela casar com ele. Culpada que não tinha culpa de nada*". O nome dele, do rapaz que queria casar comigo, era Cícero. Era do Itacomini. Ele ia lá, já parava lá em casa. Aí fui e uns seis meses pra lá chegou de Belterra de novo. Aí meu pai despachou ele. Mas não disse assim, que ele poderia ter conversado com ele: "*Olha, assim assim, sabemos que teu pai enfeitiçou ela, a cobra mordeu ela, eu não quero mais*". Mas não! Não fui buscar quando chegou de Belterra, pronto. O pai ficou bravo porque ele saiu de lá e disse que vinha e não disse pra ele. Mas eu não tinha culpa. Ele veio porque ele quis. Aí foi de lá que eu casei com Jorge. Eu gostava dele, ele era um bom rapaz

comigo. Mas ele saiu de lá sem avisar o pai dele: "*Papai vou casar*". Ele saiu assim mesmo porque ele quis [...]. Despois já que ele foi despachado, ele casou com essa mulher, Célia. Então o Basílo, a Nilda, a Clenilda [os filhos dele], quando eu topo com eles, me chamam de "a mais velha" porque era pra mim casar com o pai deles » (11/05,2012 – *Dona* Zezé, 92 ans, veuve, habite à Vila Brasil).

La crapaude et les "malinados" d'Arimum (années 1970)

N°2. "Tem uma sapa mãe do igarapé. Ela já matou três rapaz de Arimum. O irmão caçula da Marília, um outro irmão dela e mais um. A mãe do igarapé bate os cachorros. A gente não pode abusar do que a gente não enxerga" (07/05/2011 – Femme de 59 ans, mariée, habite Garimpo, belle-soeur d'Adrino).

N°3. "Aqui é muito arriscado, tem uma sapa muito brava. Já matou três pessoas. Não é um bicho qualquer" (22/10/2011 - Femme de 59 ans, mariée, habite Garimpo, belle-soeur d'Adrino).

N°4. "Dizem que tem um igarapé que é dela [a noiva encantada da Ponta do Jutaí] e tem que pedir permissão para atravessar. Dizem que é o igarapé que vai para Garimpo. O filho do Soldado e a filha da Dona Cabocla contam que um irmão dela e dois irmãos dele foram pescar ou tirar madeira perto daquele igarapé. Encontraram um enorme sapo. Deram cachaça para o sapo. Chegaram em casa com febre. Três morreram, só um sobreviveu, não lembro qual ... Eles achavam que era o sapo que tinha judiado deles. Teve uma divulgação no rádio sobre "os malinados" (27/07/2011 – Femme mariée, la cinquantaine, habite Santarém, fille du commerçant Gilberto).

N°5. "Um filho do Mestre Espelho e dois do Soldado botaram cachaça na boca do sapo, lá no igarapé. Aí, tinha outro que ainda escapou, que chegou um curador, mas ele já ía atrás. É pra não está mexendo com quem não conhece. [intervention de la fille de la narratrice, 60 ans]: Eles disseram pra eles que era a mãe do igarapé. [Narratrice initiale:] Era mãe do igarapé, não podiam mexer. Dizem que era uma sapa deste tamanho. Porre, né, bora botar cachaça na boca do sapo! Aí pegaram o sapo e meteram a cachaça. Mas é só pra dizer, né. Porque foi coisa mandada, né. O curador ainda curou o Arnaldo (11/05,2012 - Femme de 92 ans, veuve, habite à Vila Brasil).

N°6. "Em 1973 a Violeta morou no Arimum, onde tem a casa da Mariete. Era a casa do finado Antônio Duarte. [...] O pai do Adriel conhecia ele de cima. Depois, ele vendeu essa casa ao Andrelino [...]. O Andrelino foi no garimpo. Ela ficava com muitos homens. A Dona Cabocla tinha um filho, ele tinha 17 anos. A Violeta já tinha quatro filhos. Ela teve um caso com ele. Ela apareceu grávida. Nesse tempo, o Andrelino chegou de garimpo de ouro. Ele descobriu que a criança não era dele. O pessoal começou a comentar e Andrelino brigou com o rapaz. De lá, foram no Lago da Praia e lá ficaram. Eles compraram a casa do Cristiano Balboa. A criança morreu. Era deficiente. Antes de vir no Arimum, eles morava por Atrocal perto do pai do Andrelino. [...] Um filho da Cabocla, um filho do Soldado com a Samira, e outro da Samira foram mortos. Os outros, Arnaldo (filho da Antonella) e Diquito (irmão da Gustavinha), escaparam. Usaram um sapo para fazer feitiço. Todos eles sabiam que era

coisa feita mas para acabar com a confusão, disseram que foi a mãe do igarapé. Disseram que foi o Andrelino que fez. Agora ninguém tem certeza porque tudo é família. O Andrelino morava por Arimum. Depois de suspeito, eles foram embora. Todos eles entediam, só duma panela. Eles se ajuntaram para descobrir mas se calaram porque era da família" (11/12/2011 - Femme mariée, 72 ans, habite Arimum et Santarém).

N°7. "Foi o tempo que me casei. Fui ajudar os pais dele fazer uma farinha no Pianã. Ele era garimpeiro, se agradou, casemos. Teve vinte filhos com ele. Bebia muito e com 42 anos nos separemos. Só que nunca abandonei ele. Quando adoeceu, vinha tratar dele. Morreu. [...] Moremos no Curuatinga, um garimpo no Xingú, no Arimum. Teve um problema com o Cristiano e a mulher e se separaram. Ofereceram a casa onde moravam pra nós. [...] Ás quinze anos, teve um dom [de parteira] que foi de nascença. Comecei a trabalhar de parteira. O primeiro trabalho foi com minha irmã. Acudia ela. Recebi da minha mãe. Não cobrava, mas as pessoas davam uma coisa. O marido foi embora e fiquei sofrendo. Passaram nove anos. Fui fazer um parto na Vila Gorete. Lá, um homem quis viver comigo. Vivi com ele seis anos. Sempre a vida era trabalhar no Lago da Praia. Um pau matou ele. Fiz bem uns duzentos partos. Eu fazia remédios, puxação para aliviar a dôr da criança. Hoje, dão mais valor para pessoas que estudam. Sofri críticas porque sou analfabeta. As outras parteiras me odeiavam. [...] Mestre Soldado bebia muito. Os filhos dele trabalhavam com nós. Foram tirar os estacão e tinha um sapo que sempre mora na beira do igarapé. O sapo faz uma penela e enche de espuma branca. Estavam bêbados, abriram a boca do sapo e deram bebida. O marido falou que talvez era a mãe [do igarapé]. Quando foi 5 horas, chegaram com febre grande e dor na cabeça. Não teve jeito. Os três eram os sobrinhos e morreram. Sobrou o Arnaldo. Lembraram do pai do marido que falou que era a mãe do igarapé que tinha judiado. Salvou o Arnaldo. A tia Samira, mãe de dois dos rapaz mortos. – e a Cabocla – mãe do terceiro – culparam o Andrelino. Fizeram nos dar tudinho a despesa, o caixão ou iriam na policia. O Raymundo [presidente da comunidade de Arimum] defendeu o Andrelino. O velho Soldado falava: "o Andrelino comeu meus filhos mas ele vai me pagar". O Raymundo adoeceu, levamos uma farinha de cooperação. O Soldado dizia pra tia: "a Violeta bateu na cuia de farinha". Era buchuda. Quando foi pra ter, a criança não baixava. Foi buscar o sogro: era baque dele. Foi chamar ele e desfez o que tinha feito. A mãe topou um serra-pau no umbigo da criança" (27/06/2014 - Violeta, veuve, 73 ans, habite à Santa Luzia).

N°8. "Quando cheguei no Arimum, em 1975 por aí, e tenho uma cunhada aí, a Violeta, que era gestante. E tinha o Mestre Soldado. A Violeta tinha uma bodega e ele [Soldado] tomava uma pinga. Ele tava meio porre. Foi lá de novo comprar fiado. Ela não vendeu. O velho falou que ela ía morrer com feitiço na barriga. Era tempo pra ela ter neném. O Andrelino é o meu irmão. O pai parava pra lá. A mãe da Violeta é parteira boa. Chegou lá, pelejou, pelejou, pelejou. Nada dava conta. O Andrelino foi buscar ele, benzeu, benzeu. "Foi o Soldado que enfeitiçou ela! Quando vai nascer, vocês vão ver o que tem dentro da criança". Rezou, rezou. "Cadê a parteira? Olha, agora repara o que tem na criança".

Tinha um grilo e um cerrador trancadinho no umbigo da criança" (Homme marié, 58 ans, frère d'Andrelino, habite à Garimpo).

N°9. "A Violeta não conseguia partejar porque quando era dona de taberna, recusou vender fiado ao Soldado e ele botou uma broca no umbigo da criança. Foi o Mestre Anacleto que tirou com uma oração" (Homme marié, 58 ans, frère d'Andrelino, habite à Garimpo).

Le cerf encorné (années 1970 et 1980)

N°10. « O Soldado morava na cabeceira do Bacuri. Eu tinha cinco anos, o Soldado já estava com dois anos no Arimum. [...] Não tinha aonde trabalhar; a própria irmã dele [do marido] escasseava o terreno pra nós. Ela nos impedia. O terreno ficava, vindo do Mangal, na cabeceira, do outro lado. Foi através da feitiçaria que nos saimos. Jogaram em cima da nossa casa, quase briguei com ela [a cunhada], nos afastamos. [...] O velho Soldado foi o causador da morte do pai, através de uma caçada. Teve um veado invisível mandado. Era um veado preto chifrado. Arrepiou e chegou em casa com muita dor de cabeça. A mãe teve a Gustavinha as quatro horas da manhã. O pai tremia e gemia. Morreu em dois dias. Os irmãos dele foram buscar ele. O finado Manoel Gama de Gurupá disse que foi judiado; a finada Maria Santana de Gurupá também. Depois eu descobri a mãe com o Soldado. Foi há uns 20 anos atrás. O Soldado, bêbado, me acusou de ser feiticeira e de ter encegado o meu sogro, para poder ficar com os bens dele. [...] Quando voltamos no Bacuri, estava abandonado. O pessoal da vila ficou questionando e se revoltaram. Já tiremos o pico no INCRA. Ele foi com o Doutor Servino, do INCRA » (Femme mariée, 42 ans, épouse d'Anélio, habite Bacuri).

Le décès d'Andrelino (2011)

N°11. « Quando Santa Luzia virou comunidade, começaram as polêmicas. Começaram se jogar as dificuldades. [...] O Seu Fernando [Benitez] de Lago da Praia morreu há oito anos. Descobriram que era o pessoal de Santa Luzia. Foi judiaria. Depois, o Felisberto de Lago da Praia faleceu. Foi uma doença do estômago. Teve barriga grande e ficou dois anos doente. Morreu há quatro anos. Foram ver um curador do quilômetro 30, na Colônia de Santarém. Uma pessoa de Vila Socorro indicou ele. O curador falou que umas pessoas vieram do Lago da Praia uns dias antes. O catequista e a Violeta e um filho da Violeta foram fechar um trabalho que ele fazia para Lago da Praia. Ele tinha fechado. Não tinha mais jeito. Ele morreu. Foi uma mulher de Lago da Praia que me contou. Ele [o curador] disse: "*quando chegarem no corpo, não peguem nada que darão*". A mulher do catequista [da igreja católica], comadre do Felisberto, levou coisas. Era o marido dela o culpado. Só que agora estão dizendo que o Andrelino de Santa Luzia morreu há três semanas em Manaus, e dizem que foi feitiço do Lago da Praia. O curador de Manaus falou que era do Lago da Praia. [...] É uma coisa que pega mal porque desafia que não presta para as duas comunidades » (Femme mariée, 59 ans, habite Garimpo, belle-soeur d'Adrino).

N°12. « Foi feito por pessoas por conta de uma briga de terra. A besteira era para ele [o Andrelino] e a mulher dele [a Violeta]. Foi feito em 1998 e só agora que aconteceu. Apareceu no papel. Ele [o curador] fez uma *mandinga*. É tipo uma vidência, permite descobrir a feitiçaria. ”*Você sabe que seu pai não morreu chamado por Deus? Foi coisa feita*”. Era de acabar com a família dele. Pegou folhas de jornal, jogou na panela, atacou fogo, pegou um caderno e rasgou. Colocou na mesa. Depois, com a cinza mandou o rapaz fora ver o que ia aparecer. Não viu nada, chamou dentro, pegou a cinza e esfregou a folha. Sacudia a folga. O nome do rapaz apareceu: o nome do neto do Andrelino [que morreu afogado] e o nome da Violeta. Tinha três caixões. Um era para um filho dela [atual “Presidente da comunidade”], meu tio, que ía morrer afogado. Se não tivesse uma coisa para evitar, ía acontecer. Foi a Eva Balboa [esposa do cacique de Lago da Praia] que fez em 1998. Ela trouxe o papel, a Vioneusa [filha da Violeta e Andrelino]. Tem um negócio lá, na casa dele » (Homme marié, 26 ans, neveu d’Andrelino, habite Garimpo).

N°13. « Tinha dois caixões, da Violeta e do Andrelino, e uma canoa, de um afogado. O feitiço está na casa dele, mas a de lá [a velha, de Lago da Praia]. Se taca fogo no feitiço, ou volta para o dono. Ele não contou quem é, só vai contar quando vai tirar. No meu palpite, foi a Eva [mulher do cacique de Lago da Praia] que fez. É ela que não se dava com todos eles. Ela já sabia de cor, só pode. Ela também é boa, só que não é com todo mundo » (Veuf, la soixantaine, frère d’Andrelino, habite à Garimpo).

N°14. « A esposa do Adrino contou que eles foram para Santa Luzia ver o curador. O homem veio fazer o trabalho. Ele levou o pessoal para cavar onde tinha a judiaria. Ficou escutando a terra. Não tinha nada, já estavam desistindo mas o homem falou que era pra cavar mesmo. Eles ouviram um choro de criança. Falaram que é a primeira criança que morreu judiada. É da mesma família, um filho deficiente. Cavaram, tinha um caixãozinho cheio de besteiras, umas fotos. Tava escrito tudinho a família deles, cada um tinha um jeito de morrer. Tava escrito num papel onde era embrulhada a foto de cada um deles só uma parte da cara. Até chamaram o Cristiano Balboa para filmar. Era osso, cabeça, pelo de bichos, cabelos. O Júnior, neto da Violeta, ia morrer assassinado depois de roubar. A segunda morte ía ser ela. Antes de cavar, que ele fazia a pajelança dele, a mulher do Nildozinho estava lá. [O curador] disse: “*o Nildozinho está muito mal, o irmão dele está correndo na praia. Vamos fazer uma corrente para fazer uma oração*”. Um espírito mal entrou no corpo da mulher do Nildozinho. Essa noite, ela corria, dançava, pintava, fazia muitas besteiras. Petguntaram pra ela: “*É tu a Eva que enfeitiçou o fulano?*”. Ela sacudiu a cabeça. Antes disso, a filha do Andrelino já havia descoberto em Manaus que não era doença de Deus mas judiaria. O curador falou que ía provar que era verdade. A filha trouxe um papel que testemunhava que era verdade. Na terça feira, o cacique de Lago da Praia e a Eva voltaram da cidade no mesmo barco do que a gente. Parece que a Eva teria mandado a irmã dela fazer, lá em Manaus. [...] A Violeta morou uns tempos aqui no Arimum. Começou a ter filhos aí. Depois, se mudou pra Lago da Praia. [...] Quando a esposa do Adrino e a sua irmã, a Regina foram lá,

o curador já não estava mais em Santa Luzia. Tinha ido pra Santarém. Não conseguiram falar com ele » (Femme mariée, la quarantaine, nièce d'Andrelino, habite à Garimpo).

N°15. « Minha filha tirou as fotos. Todo curador que é profissional, que alguém opera nele, quer dizer que incorpora né, ele pode fazer. Há muita enganação. Eram 22h30. Alguém veio me chamar para ver o que tinham tirado. Quando eu cheguei, o curandeiro tava com o Zé Pilintra no corpo. Me identifiquei como cristã e foi em outro canto. Foi eu que abri [o caixão]. É magia negra » (Cristiano Balboa, évangélique, la cinquantaine, frère de l'accusée, commandant du bateau *Rethenor*, Sta Luzia).

N°16. « Um macumbeiro veio de Manaus desenterrar o feitiço e a Eva foi acusada. O cacique, marido dela, está revoltado. Ele está esperando o Cristiano [irmão dela] chegar que eles foram o chamar quando tiraram o feitiço. O cacique está querendo ir no ministério público denunciar as calúnias. O macumbeiro teria falado que outra irmã da Eva, que mora em Manaus, também é feiticeira. Mas como que pode ? Essa irmã está numa igreja, ela é crente faz anos. Só não pode ser feiticeira » (Femme mariée, la quarantaine, évangélique, épouse d'un neveu de l'accusée, directrice de l'école de Lago da Praia).

N°17. « Acusaram a Eva [esposa do narrador] de ter enfeitiçado o finado Andrelino. Foi o pessoal de Santa Luzia, em dezembro passado. Eu queria denunciar no ministério público mas não fui. Foi o Cristiano me falou de não ir. Finalmente o macumbeiro de Manaus era um mentiroso. Depois de receber muito dinheiro de todo mundo, depois de um mês, descobriram mas ele já tinha sumido. Cavaram e tiraram um caixão cheio de imundices. Era um feitiço dele, era mágica » (Homme marié, la cinquantaine, cacique de l'*aldeia*, mari de l'accusée, habite Lago da Praia).

N°18. « Trouxeram um macumbeiro de Manaus, o Baiano. Era muito bom para curar. Mas era mentindo. Gastaram muito, uns R$ 800 para cada trabalho. Mágica é casa do mal. A Violeta [mãe do narrador] dizia que a casa dela era enfeitiçada » (Homme marié, la qarantaine, fils d'Andrelino, président de la communauté Santa Luzia).

N°19. « O Baiano chegou na Santa Luzia através da Violeta. Outros curadores já haviam falado que tinha trabalho feito na casa dela. Ele chegou e fez. Desenterrou um caixãozinho. Desconfiamos porque dois dos nomes nem existiam » (Femme mariée, la trentaine, belle-fille d'Andrelino, institutrice, habite à Santa Luzia).

N°20. « Veio um curador pra cá há poucos tempos, o Baiano. Fez um trabalho pra mim. Não conseguia mais dormir na cama e com barrigona muito grande. Estava cansada. Ele tirou um pinto da minha barriga. Tinha mais de 20 pessoas. Cobrou R$ 800. Ele pediu um resguardo de 40 dias. E melhorei. O pinto se mexia andava. Falou que era macumbaria e que era uma pessoa indígena que tinha feito » (Femme mariée, la quarantaine, fille d'Andrelino, habite Sta Luzia).

N°21. « Ultimamente, veio uma muher de Manaus que acusou a Eva. Eles estavam revoltados. Ela trouxe o macumbeiro e chamou umas famílias para desenterrar o caixãozinho. Desenterraram. O meu irmão foi lá. No final da história, o povo de lá se revoltou contra o Baiano. Ele disse que tinha uma cabeça de bode enterrada na igreja católica. Disse que o feito foi feito em 1997, mas as fotos eram de 2004. Mas olha com o finado marido da professora, foi mandado pelo povo de lá, viu » (Femme mariée, la trentaine, institutrice indigène, nièce de l'accusée, habite Lago da Praia).

F. Population

d'Arimum et Garimpo en 2012

Tableau 1
Composition des maisons en 2012
Arimum : 37 familles, 189 hts

Maisons (Arimum) *indigènes en 2012	N° homme adulte marié	N° femme adulte mariée	N° personne âgée	N° homme célibataires 15 ans et +	N° femme célibataire 15 ans et +	N° enfants 6-15 ans	N° enfants - 6 ans	Total
1 Nezinho*	2	2	0	0	0	1	0	5
2João*	1	1	0	2	1	0	0	5
3Zé Miolo*	0	0	2	0	1	1	0	4
4Rosa*	1	1	0	0	0	2	0	4
5M-José*	1	1	0	1	1	2	2	8
6Carapira*	1	1	1	0	0	3	1	7
7Aluízio*	1	1	0	2	0	1	0	5
8Olegário*	1	1	0	0	0	0	0	2
9Chagas	0	0	0	1	0	0	0	1
10Zenaide	1	1	1	(-1)†	0	1	3	7
11Arruga	1	1	0	3	0	0	0	5
12Nilda	0	0	0	0	1	1	0	2
13Joel	1	1	0	0	0	0	2	4
14 Auricelia	1	1	0	0	0	0	2	4
15Zaza	1	1	0	2	0	2	0	6
16Ivete*	1	1	0	0	0	1	0	3
17Lusmarina	1	1	0	1	1	3	2	9
18Joaquim	0	0	0	1	0	0	0	1
19Osvaldo	0	0	2	0	0	0	0	2
20Dagiso	1	1	-	-	-	-	-	2 ou +
21Nato	1	1	0	0	4	2	2	10
22Mapará	1	1	0	1	4	2	2	11
23Nete	1	1	0	1	1	0	0	4
24Neide	1	1	0	0	0	3	1	6
25Júlio	0	0	1	1	3	3	0	8
26D.Ana	1	1	1	3	0	4	0	10
27Tobias	0	0	1	2	2	0	1	6
28Cleide	1	1	0	1	1	4	2	10
29Merice	1	1	0	2	2	1	1	8
30Valderir	1	1	0	0	0	0	2	4
31Biteco	1	1	0	1	0	2	3	8
32Joãozinho	1	1	0	1	1	2	0	6
33Dilma	0	1	0	1	1	-	0	4
34D.Joana	0	0	1	0	0	0	0	1
35Zé Preto	0	0	0	2	0	0	0	2
occupation non-permanente:								
36 Cabo	1	1	0	0	0	0	0	2
37 Jorge	1	1	0	3	1	0	0	5

(suite)

Garimpo : 18 familles, 84 hts

Maisons (Garimpo) *indigènes en 2012	N° Homme adulte marié	N° Femme adulte mariée	N° personne âgée	N° homme célibataire 13 ans et +	N° femme célibataire 13 ans et +	N° enfants 6-12 ans	N° enfants moins de 6 ans	Total
1Cristina*	1	1	0	1	1	0	0	4
2Lucinha*	1	1	0	0	0	3	1	6
3Maguito	0	0	1	0	0	0	0	1
4Inácia*	1	1	0	1	0	0	0	4
5Cleise*	1	1	0	0	1	2	0	5
6Mira*	1	1	0	0	2	0	0	4
7Raimunda*	1	1	0	0	0	3	0	5
8Saba*	1	1	0	0	0	1	1	4
9Sebastiana*	1	1	0	0	0	0	2	4
10Ana*	1	1	0	1	0	3	0	6
11Bene*	1	1	0	0	0	1	0	3
12Velha	0	0	2	0	0	0	0	2
13irmão Jú.*	1	1	0	0	0	1	1	4
14Júlio A.*	1	1	1	0	0	2	1	6
15Daniel*	1	1	1	0	0	0	3	6
16Antônia*	1	1	0	0	2	3	1	8
17Edimilson*	1	1	0	0	1	3	3	9
18Isac*	1	1	0	0	0	0	1	3

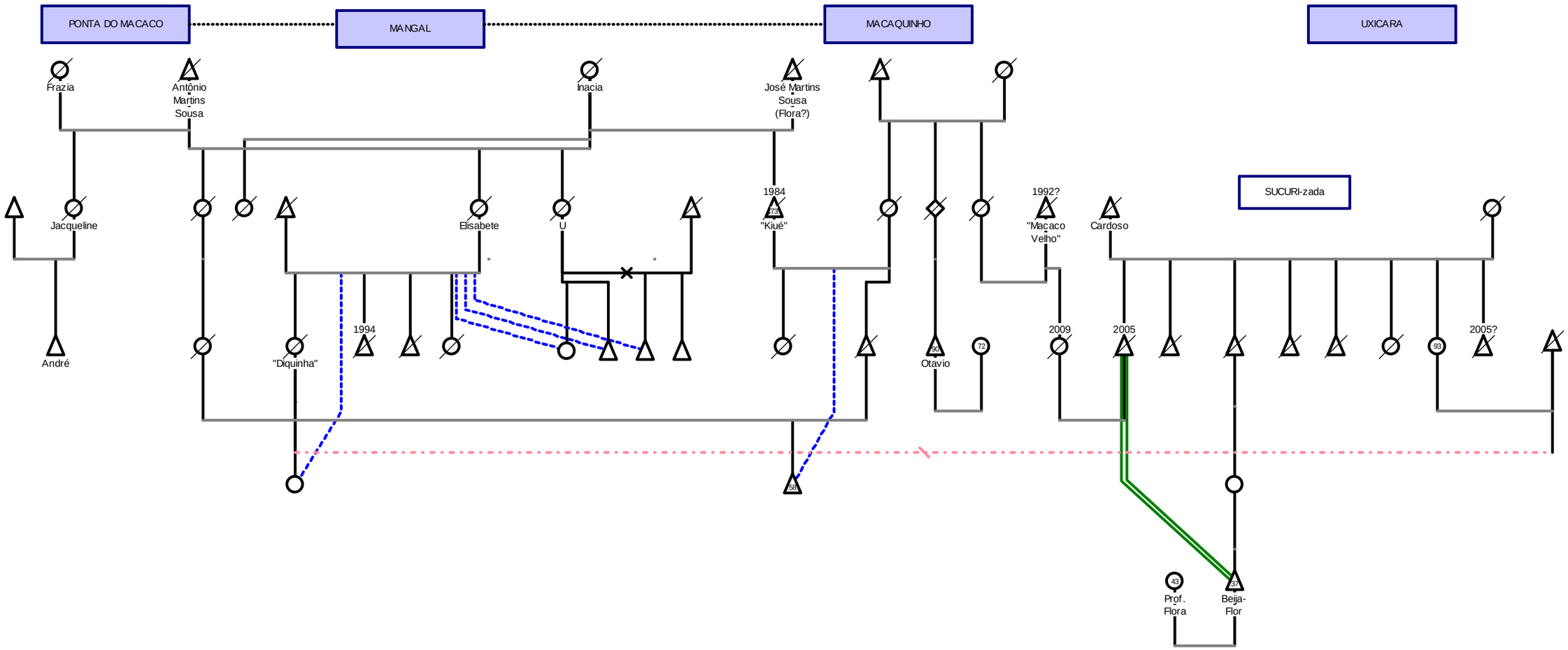
Tableau
composition des groupes domestiques (GD) en 2012
Arimum : 24 GD pour 35 familles (70,58 %)

GD Arimum	N° homme adulte marié	N° femme adulte mariée	N° personne âgée	N° homme célibataire 15 ans et +	N° femme célibataire 15 ans et +	N° enfant 6-15 ans	N° enfants - 6 ans	Dont emploi public	Dont retraité
1Nezinho*	2	2	0	0	0	1	0	1	2
2João*	1	1	2	2	2	2	1	1	2
3Rosa*	1	1	0	0	0	2	0	1	0
4M.José*	1	1	0	1	1	2	2	1	0
5Carapira*	1	1	0	1	3	0	1	½	0
6Aluízio*	1	1	0	2	0	1	0	0	2
7Olegário*	1	1	0	0	0	0	0	0	2
8Chagas	0	0	0	1	0	0	0	0	0
9Zenaide	1	1	1	0	0	1	3	0	1
10Arruga	3	3	0	5	1	1	4	2	2
11Zaza	1	1	0	2	0	2	0	0	0
12Ivete*	1	1	0	0	0	1	0	0	2
13Lusmari	1	1	0	2	1	3	2	0	0
14Osvaldo	0	0	2	0	0	0	0	0	2
15Nato	1	1	0	0	4	2	2	0	0
16Dagiso	1	1	-	-	-	-	-	-	-
17Mapara	1	1	1	1	4	2	2	0	0
18Nete	1	1	0	1	1	0	0	0	0
19Julio	1	1	1	1	3	6	1	0	1
20D.Ana	1	1	1	3	0	4	0	0	1
21Tobias	1	1	1	3	3	4	3	0	1
22Merice	2	2	0	2	2	1	3	0	0
23Biteco	1	1	0	2	1	2	3	0	2
24Joãozinho	1	1	0	1	1	2	0	0	0

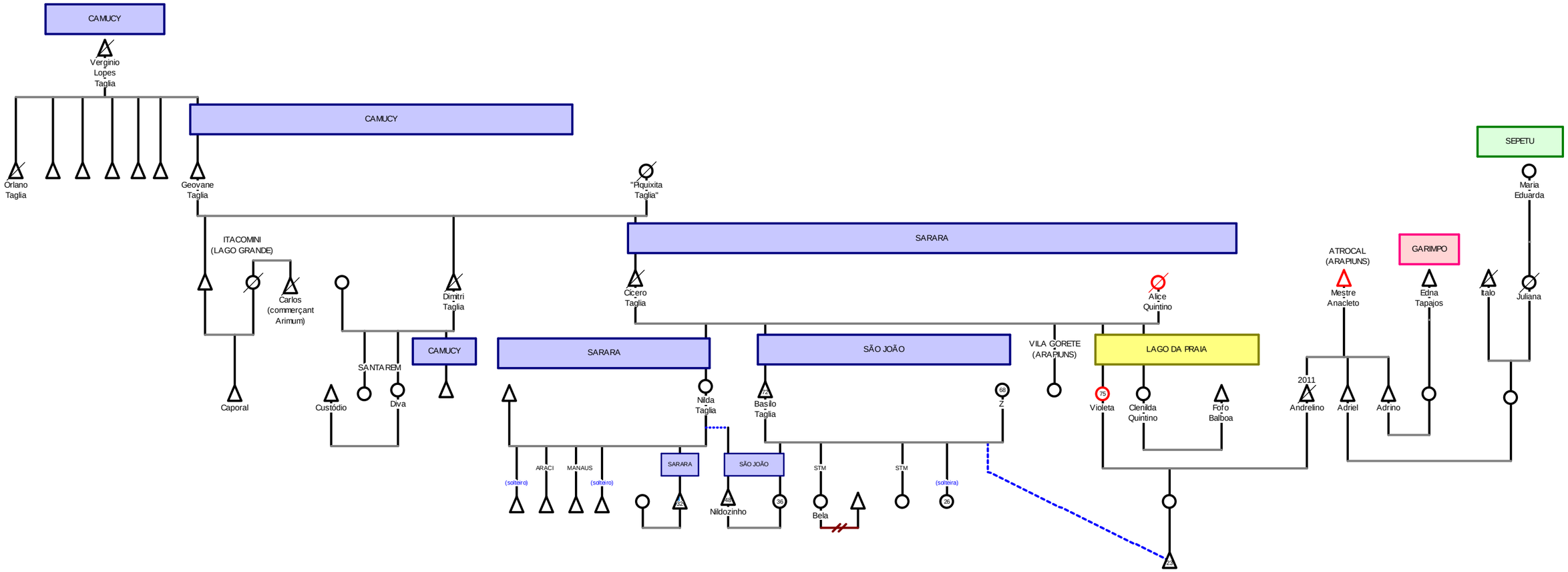
Garimpo : 12 GD pour 18 familles (66,6%)

	adulte	adulte	vieux	celibH	celibF	+13	-6	Emploi	Retraite
1Cristina*	2	2	1	1	1	3	1	1/2	1
2Inácia*	2	2	0	1	0	0	1	1 1/2	2
3Cleise*	1	1	0	0	1	2	0	2	0
4Mira*	1	1	0	0	2	0	0	1 1/2	1
5Raymunda*	2	2	0	0	0	4	1	1/2	2
6Sebastiana*	1	1	0	0	0	0	2	0	0
7Ana D.*	1	1	0	1	0	3	0	1/2	0
8Bene*	1	1	2	0	0	1	0	0	3
9Antônio*	1	1	0	0	0	1	1	1	0
10Júlio*	1	1	1	0	0	2	1	1/2	1
11Daniel*	2	2	1	0	2	3	4	0	1
12Edmilson*	1	1	0	0	1	3	3	0	0

Logiques sociales sous-jacentes aux discours sur la parenté : le cas d'Antônio « fils adoptif » de Santito



Fratrie-résidentielle Taglia : une occupation polarisée entre Camuci, Sarará et São João



H. Récits sur le Jurupari métis

• Histoire grivoise racontée par une vieille femme du bas-Arapiuns (octobre 2011)

« Il y avait un lac. Le Jurupari s'y baignait. Un certain jour, l'homme se rendit là-bas : « mais qu'est-ce donc bien qui vient tellement par ici au bord de ce lac ? ». Alors il alla voir. Il grimpa à l'arbre : c'était le Jurupari. A l'heure dite, il alla se baigner. Il attrapa, prit son machin…son … son « dard » (*a pomba*)… il en venait beaucoup, tout enroulé autour de son bras. Il l'a attrapé, l'a pris. Donc le Jurupari arrive, retire son manteau (capa) de Jurupari … C'était fait de poils, de cheveux, de craberie (caranguejeira), toutes ces choses que l'on trouve sur son manteau. C'est ce qui le protège, n'est-ce pas. Tous types de bêtes : serpents, araignées… Son manteau, c'est tout ça. Toutes les bestioles tout ça…

Il le laissa au bord du ruisseau, et il sortit avec le « dard » enroulé comme ça… comme une grande corde, c'est genre comme une grande corde. Il arriva, il l'a prise pour se baigner et il y jette son « dard ». Alors il est là-dedans, le « dard »… [sons imitant le plaisir]... Puis il commence à le retirer. « Aaaah, mais je sais déjà comment je vais avoir ce Jurupari ! Je vais lui faire une cochonnerie ». En bas, il termina de se baigner et s'en alla. Il sortit en criant, en criant, criant.

L'homme descendit de l'arbre et alla chercher des malaguetas [Capsicum frutescens, piment de Cayenne], beaucoup de piment malagueta. Le lac n'était pas grand. Il prit tout le piment malagueta et le mit dans le lac. Il vit que le Jurupari arrivait pour se baigner, il sauta là-haut. Le Jurupari arriva.

Criant, criant, criant. Il arriva, enleva son manteau, le « dard » entièrement enroulé au bras. Il regarda et vit que l'eau était différente. Il observa l'eau. Il savait que ce n'était pas normal. Alors il regarda de tous les côtés et vit l'homme. Il dit : « descend d'ici ! Pourquoi est-ce que tu as fait ça avec l'eau ?

Descend maintenant ! ». Il descendit et une fois en bas, il lui dit : « maintenant je vais te manger ! » (« pois agora eu vou lhe comer! ».). Quand il accourut pour manger l'homme, celui-ci se jeta dans le manteau de Jurupari. Comme l'homme avait pris le manteau, il ne pouvait plus le manger. Alors il resta à deviser à ses côtés : « si tu ne dis pas que tu ne me manges pas, je ne te rends pas ton manteau.

Si tu dis que tu me manges, je vais emporter ce manteau ». Alors, quand il vit qu'il allait l'emporter, il dit qu'il ne le mangerait pas. Mais c'est encore plus drôle lorsque c'est Benedito qui la raconte, cette histoire de Jurupari ! Mais c'est comme ça, là-haut [en amont, d'où est originaire la narratrice], ils disaient qu'il y en avait de ces bêtes (bichos), à Atrocal ».

• Histoire de Jurupari recueillie par Tiphagne (2008: 161-2), île de Marajó

« 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, appelé mamãgal, qui est un scarabée 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 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 (...) ».

• Histoire du Mapinguari de Basílio de Magalhães, rivière Purús
(*in*: O Folclore no Brasil, 1928) cité par Cascudo (1947 : 259-60), traduction libre.

Deux collecteurs de latex (seringueiros) habitaient dans la même baraque, au fin fond d'une forêt (centro), au bout du monde. L'un d'entre eux avait l'habitude de sortir tous les dimanches pour aller chasser. Son compagnon lui disait :

- Ecoute untel, Dieu a laissé le dimanche pour que l'on se repose. Et il répondait :

- Prie, le dimanche aussi on doit manger…

Et il partait dans la forêt où il restait toute la journée. Suite à l'insistance de son compagnon, celui-ci accepta d'aller faire une partie de chasse avec l'autre, un certain dimanche. Ils s'en furent et finirent par se perdre de vue. Celui qui n'était pas habitué à de telles entreprises marcha longtemps en vain, sans retrouver le chemin et il ne savait déjà plus où était sa tête de tant de confusion. Ce fut à ce moment qu'il entendit des cris hideux et étranges, qui le remplirent d'épouvante. Il grimpa à un arbre à toute vitesse, bien haut et y resta sans bouger pour voir ce que c'était. Les cris se faisaient entendre de plus en plus près, jusqu'à ce qu'il puisse être témoin d'un spectacle terrible qui le rendit presque fou de terreur. Un Mapinguari, ce grand singe (macacão) énorme, très poilu, avec des pieds d'âne tournés vers l'arrière, portait sous son bras son pauvre compagnon de baraquement, mort, déchiqueté, dont le sang s'égouttait. Le monstre, avec des ongles qu'on aurait dit de jaguar, commença à arracher des lambeaux du misérable et les mettait dans sa bouche, grande comme une tombe, déchirée à la hauteur de l'estomac, et qui disait en grondant à haute voix :

- Le dimanche aussi on doit manger !...

Ainsi, le collecteur de latex vit l'étrange bête (fera) engloutir la tête, les bras, les jambes, les viscères et le tronc du pauvre chasseur. Et ainsi s'en alla la bête hideuse, par la forêt, loin, hurlant avec un ton de voix à faire trembler les arbres :

- Le dimanche aussi on doit manger !…