

## Du *caboclo* à l'indigène : réflexions sur l'ethnogenèse au Brésil

Florent Kohler

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jsa/10736>  
DOI : 10.4000/jsa.10736  
ISSN : 1957-7842

### Éditeur

Société des américanistes

### Édition imprimée

Date de publication : 23 juillet 2009  
Pagination : 41-72  
ISSN : 0037-9174

### Référence électronique

Florent Kohler, « Du *caboclo* à l'indigène : réflexions sur l'ethnogenèse au Brésil », *Journal de la société des américanistes* [En ligne], 95-1 | 2009, mis en ligne le 10 juin 2014, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/jsa/10736> ; DOI : 10.4000/jsa.10736

---

## DU CABOCLO À L'INDIGÈNE : RÉFLEXIONS SUR L'ETHNOGÈNESE AU BRÉSIL

Florent KOHLER \*

Les populations *caboclas* du nord et du nord-est du Brésil présentent une grande homogénéité de pratiques et de représentations. Nous suggérons que cette convergence s'explique non tant par un substrat originel que par la similarité de l'oppression dont ces populations ont été victimes, en particulier l'évangélisation qui a entraîné une forme d'amnésie touchant aux origines. Cependant, le monde ancien persiste, souterrain et invisible, de même que les créatures qui l'habitent, dont on dit qu'elles sont « enchantées ». Or, depuis une trentaine d'années, on assiste à une reconfiguration radicale du rapport que les *caboclos* entretiennent avec leur passé : la scolarisation, en permettant l'accès à l'histoire nationale et sa réinterprétation locale, est devenue un moteur essentiel de la résurgence ethnique et de la revendication territoriale. On voit ainsi émerger, en lieu et place du *caboclo* marginalisé, la figure de « l'indigène ». Nous proposons donc de replacer le phénomène dit d'« ethnogenèse » dans ce contexte plus ample de relecture du passé, qui s'accompagne de l'élaboration collective d'un mythe pan-indien des origines. [Mots-clés : *caboclo*, évangélisation, mythe, histoire, Pajelança, ethnogenèse.]

*From caboclo to native: reflections on ethnogenesis in Brazil.* Practices and representations of *caboclo* populations from North and Northeast Brazil display significant homogeneity. I suggest that this convergence results less from common ancestral origins than from a similarity in the oppression that these populations suffered, specifically in the form of evangelization which brought on a form of amnesia regarding origins. Nevertheless, the ancient world survives, though now underground and invisible, much like the mythical creatures that dwell there, which are said to be « enchanted ». Yet, for over thirty years, a radical reconfiguration of the relationship that the *caboclo* maintain with their past has emerged. Schooling, by facilitating access to national history and its local reinterpretation, has become a driving force behind their ethnic resurgence and territorial claims. Hence the emergence, instead of that of the marginalized *caboclo*, of a new figure: that of « the Native ». I am therefore attempting to inscribe this phenomenon of so-called « ethnogenesis » into its broader context of general reinterpretation of the past, which goes along with the collective elaboration of a pan-Indian myth of origins. [Key words : *caboclo*, evangelization, myth, history, Pajelança, ethnogenesis.]

\* Université François Rabelais Tours, UFR Lettres et langues, 3 rue des Tanneurs, 37041 Tours cedex [florent.kohler@orange.fr].

*Journal de la Société des Américanistes*, 2009, 95-1, pp. 41-72. © Société des Américanistes.

*Del caboclo al indígena : reflexiones en torno a la etnogénesis en Brasil.* Las poblaciones *caboclas* del Norte y Nordeste del Brasil presentan gran homogeneidad de prácticas y representaciones. Sugerimos que esta convergencia se explica no tanto por un sustrato original sino por la similar opresión sufrida por dichas poblaciones, en particular la evangelización que ha acarreado una forma de amnesia en lo que se refiere a sus orígenes. No obstante, el mundo antiguo persiste, subterráneo e invisible, al igual que las criaturas que lo habitan, de las que se dice que están « encantadas ». Ahora bien, desde hace unos treinta años, asistimos a una reconfiguración radical de la relación que mantienen los *caboclos* con su pasado : la escolarización, al permitir el acceso a la historia nacional y a su reinterpretación local, se ha convertido en un motor esencial del resurgimiento étnico y de la reivindicación territorial. Así surge, en lugar del *caboclo* marginado, la figura del « indígena ». En consecuencia, nos proponemos situar el fenómeno llamado « etnogénesis » en ese contexto más amplio de relectura del pasado, que va acompañado de la elaboración colectiva de un mito pan-indio de los orígenes. [Palabras claves : *caboclo*, evangelización, mito, historia, Pajelança, etnogénesis.]

Toute réflexion qui prend pour objet un champ d'étude élargi peut être taxée de généralisation, à plus forte raison si cet objet a de multiples facettes – c'est le cas du *caboclo* – et résulte d'un processus dont la désignation même est décrite : la *caboclisation*<sup>1</sup>. Ce dernier terme recouvre un phénomène qu'aucun autre ne saurait recouvrir, tandis que la désignation *caboclo* elle-même serait à écarter comme péjorative, si elle n'était si productive dans le discours des premiers concernés<sup>2</sup>.

Deux rapprochements seront effectués dans cette étude, tous deux susceptibles d'être discutés. Ils doivent nous mener à aborder la question du rôle des stéréotypes dans l'« endoconstruction » d'une identité générique et des rapports entre idéologies et cosmologies.

Le premier rapprochement consiste à dire qu'il existe nombre de similitudes entre *caboclos* amazoniens et *caboclos* nordestins, car l'histoire du peuplement de l'Amazonie est depuis plus d'un siècle indissociable de celle du Nordeste. Dire que le terme *caboclo*, ici et là, ne recouvre pas la même réalité (population rurale ou riveraine en Amazonie, Indien dans le Nordeste) traduit le fait qu'il est difficile d'appréhender des phénomènes sur une vaste échelle, ce à quoi cette étude voudrait précisément s'atteler. Pour cela, nous nous appuyerons sur nos terrains bahianais et amazoniens : terres indigènes Pataxó (Bahia, 2001-2007), terres indigènes Uaçá, Amapá (Karipuna, Galibi-Marworno et Palikur, 2005-2007), réserve de développement durable de la rivière Iratapuru (Amapá, 2007)<sup>3</sup>, et communautés traditionnelles du littoral *amapaense* (Vila Velha do Cassiporé, Quilombo de Cunani)<sup>4</sup> en 2007 également. De ces différents terrains est né le constat de similitudes qui dépassent les dissemblances, ou qui s'offrent, tout au moins, comme des énigmes pour le chercheur.

Le deuxième rapprochement consiste à montrer qu'il existe un rapport entre cosmologies amérindiennes et cosmologies *caboclas*, qu'il faut analyser en termes

de transposition et de fragmentation, et comme résultat d'un choc historique. Nous postulons que la spatialité est le principal support de la mémoire *cabocla*, faute de conserver une continuité que l'on pourrait qualifier de causale dans le rapport du mythe à l'histoire. Nous insisterons particulièrement sur le caractère d'amnésie volontaire de cette transposition, en nous appuyant sur deux contributions qui compléteront notre approche, celle de Julie Cavnac (2003 ; 2004 ; 2005) pour le Rio Grande do Norte et celle de Nicolas Tiphagne (2005) pour l'île de Marajó. L'aire géographique que nous nous proposons d'aborder couvre donc les États de Bahia et Rio Grande do Norte, le nord-est du Pará et l'Amapá. Mais des points de similarité existent d'un bout du continent à l'autre, comme en témoigne l'ouvrage de Pascale de Robert (2001) sur les « gens du blé » de l'Apure vénézuélien. Nous pensons que ces similarités traduisent un même processus de spatialisation du passé, d'un bout du continent à l'autre, et souhaitons ainsi ouvrir un champ de discussion.

Nous suggérons enfin que ces populations vivent à l'heure actuelle un bouleversement équivalent du fait de la scolarisation, qui permet une appropriation de l'histoire du Brésil et sa transposition dans l'ordre du mythe – ce que nous appellerons « Mythe des 500 ans ». Le phénomène d'« ethnogenèse » correspondrait ainsi à l'élaboration d'un mythe collectif qui transcende les particularités régionales pour consacrer l'émergence de l'« Indigène », une nouvelle façon, pour les communautés rurales, de penser leurs origines et leur histoire au sein de la société nationale. Nous parlons d'« endoconstruction » : ce terme un peu barbare désigne le fait que cette identité est construite par les intéressés eux-mêmes, dans le passage d'une identification à l'autre. Prenant position dans la polémique qui opposa autrefois Eduardo Galvão (qui voyait dans les populations *caboclas* un phénomène stabilisé) et Darcy Ribeiro (qui les voyait comme une étape sur le chemin de l'intégration nationale), nous postulons que les *caboclos* peuvent aujourd'hui, dans certains contextes, opter pour l'intégration dans une société qui n'est pas la société nationale, mais celle des peuples indigènes, désormais acteurs politiques à part entière.

## LA CABOCLISATION

La « Guerre Juste », définie au temps des Croisades, fut adaptée aux réalités du Nouveau Monde : paganisme et anthropophagie ouvraient aux colons un champ d'intervention dont ils usèrent pour annexer des territoires et se procurer de la main d'œuvre. Par le *resgate*, les colons pouvaient s'approprier les captifs issus des guerres tribales, tandis que le *descimento* consistait en la déportation de groupes entiers à des fins d'évangélisation (la « réduction », du latin *reducere*, « remettre sur la voie »). Le regroupement (*aldeamento*) qui en découle déséquilibre le *sex ratio*, implique la convivialité de groupes éloignés et l'imposition d'une

langue commune (que cette langue soit le portugais, le nheengatu ou le galibi), ainsi que la déstructuration, du fait de l'éclatement des villages, des formes traditionnelles de hiérarchie. La réduction, démarche initiale de ce processus de conversion à une société paysanne,

constituait l'acte de sédentarisation en soi : don d'outils de culture, d'animaux domestiques, labour des parcelles, entretien des producteurs en attendant les premières récoltes. [...] La réduction est en premier lieu un appareil idéologique qui coiffe les communautés indigènes. Une superstructure au sein de laquelle l'idéologie joue un rôle dominant. Ainsi la morale matrimoniale et sexuelle catholique jette les bases de la petite production familiale, introduit un paternalisme des maîtres toujours vivace au xx<sup>e</sup> siècle. Ainsi la disparition imposée des *malocas* (habitations collectives) a dû saper certaines coopérations traditionnelles et le pouvoir des chefs. (Delanay 1984, pp. 49-50)

Avec l'institution, par la loi des Libertés (1755), des *Directorias de Índios*<sup>5</sup>, le modèle jésuitique de l'aldée sera perpétué, avec cette différence que la gestion des villages sera confiée à un laïc, le « Directeur des Indiens », généralement épaulé par un religieux. Ce modèle d'organisation se veut transitoire ; il a pour objectif la pleine intégration des rémanents, par le contact permanent avec des colons et le métissage forcé. Il aura pour résultat d'aggraver, du fait de la piètre moralité des directeurs, la condition économique et psychique de leurs administrés. Luiz Mott (1988) dresse un portrait extrêmement sombre de cette période : travail forcé, fabrique d'artisanat épuisante et mal rémunérée, vente d'enfants, alcoolisme, seront bien souvent le lot des catéchumènes, minés de l'intérieur, plutôt qu'une réorganisation sociale permettant de résister aux atteintes de l'extérieur. Ces conditions effroyables entraîneront nombre de désertions. On fuira les regroupements pour rejoindre, lorsqu'ils subsistent, des groupes préservés, ce qui favorisera les « mélanges mythologiques » (Tiphagne 1998, p. 32), ou pour former de petits noyaux d'habitations, comptant généralement sur les futures naissances pour créer de nouveaux peuplements. C'est là, probablement, l'origine de nombre de foyers *caboclos* ou *ribeirinhos* implantés le long des bras de rivières, tant dans le Nordeste qu'en Amazonie.

Les missionnaires et les administrateurs qui leur succéderont auront donc consacré l'émergence d'une société rurale avec, en Amazonie, une prédominance des activités de collecte (« l'extractivisme ») et l'insertion dans des réseaux de clientèles grâce au système de l'*aviamento* (système de dette entretenue imposant l'échange de produits de collecte contre des biens manufacturés), un système solidement ancré dans les pratiques sociales et économiques de la région, induisant, selon Pierre et Françoise Grenand (1990), la dispersion des noyaux familiaux, leur éloignement des centres de distribution, ainsi qu'une tendance marquée au nomadisme et à l'opportunisme économique<sup>6</sup>. Cette prédominance ne doit toutefois pas occulter l'existence de groupes sédentaires, à l'origine des villages de pêcheurs ou d'horticulteurs, ceux que l'on appelle les *ribeirinhos*

(notons que *ribeirinho* est une désignation commode, mais jamais employée dans l'intimité, au contraire du terme *caboclo*).

Spoliation de terres, éclatement des parentèles et, surtout, perte des transmissions traditionnelles, horticoles, médicinales, signeraient la rupture définitive avec le monde amérindien. Une cosmologie tient en effet aux mots qui la décrivent, aux contenus sémantiques qui sont la source même des transformations des signifiés et leurs intersections <sup>7</sup>. Ainsi que l'expose Delaunay (1984, p. 52) :

Une conséquence tout aussi grave de l'atomisation des unités de production, de leur isolement social et de leur instabilité spatiale sera de provoquer des ruptures dans la diffusion du savoir. Le patrimoine des connaissances [...] s'étiolé progressivement faute d'être régulièrement transmis au long des générations. Nul doute que l'éclatement des communautés domestiques est à l'origine de la déperdition de ses connaissances techniques, de certains déséquilibres diététiques, de la mauvaise gestion de l'espace rural.

C'est sur une longue période qu'il faut considérer la destruction des populations originelles – même si, à l'échelle locale, le processus fut très rapide. Dans l'extrême-sud de Bahia, dans ce qui est aujourd'hui la terre indigène du mont Pascal, une ou deux générations suffirent à faire de groupes distincts – Maxakali, Kamakã-Mongoiό, Pataxό, Botocudos, groupes extrêmement mobiles du fait de la persécution dont ils étaient victimes – des paysans catholiques, sédentaires, parlant portugais. Or l'histoire de cette conversion relativement récente (seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle) n'est relatée nulle part. Les Capucins italiens n'ont laissé aucune trace, sinon dans des élaborations complexes <sup>8</sup>, comme refoulées de la mémoire collective. La violence, tant psychique que physique, de leur catéchèse marquée par l'ultramontanisme (Arenz 2003), explique en partie cette amnésie. Ne perdons pas de vue toutefois qu'il s'agit d'une amnésie volontaire (Pollack 1986). Cette proposition nous amènera à constater qu'il existe des stratégies psychiques permettant, dans certains contextes, de se réappropriier un passé que l'on a jusque-là rejeté, le statut de *caboclo* semblant bien souvent préférable à celui d'Indien mangeur de viande crue qui, pour un catholique, constitue un repoussoir.

## MÉTISSAGES

La réorganisation du système serait ainsi totale, tant du point de vue cosmologique que social et économique. La sauvegarde de l'économie domestique (Delaunay 1984, p. 48), rendue nécessaire par la réduction de la taille des groupes, entraîne la mise en place d'un lien d'interdépendance, le *compadrio*, permettant de recréer des groupes d'entraides à une échelle interethnique. De la même manière, les confréries et les fêtes de saints sont autant d'adaptations à la réalité

nouvelle, impliquant la réorganisation d'un système fondé sur la solidarité et l'échange de services et de nourriture (Galvão 1955, p. 21). À cela vient s'ajouter une stratégie d'alliances par les mariages interethniques (Guzmán 2006).

Le métissage s'opère par absorption d'éléments extérieurs, souvent noirs, parfois blancs, mais aussi, et surtout, par l'union avec des migrants. La forte présence africaine dans le Nordeste et, dans une moindre mesure, dans le Nord du Brésil a mené à une intégration progressive des affranchis ou esclaves fugitifs au sein des villages issus des regroupements (Pompa 2003 ; Guzmán 2006), phénomène qui s'est poursuivi au xx<sup>e</sup> siècle par la mobilité des populations rurales. Des centaines de milliers de Nordestins furent ainsi déplacés en Amazonie lors des cycles du caoutchouc (1860-1910, puis 1941-1945). Or ces Nordestins étaient eux-mêmes des *caboclos*, fruits d'un même processus de transformation, mené par des colons et des religieux sur les mêmes principes ; ces mouvements de population expliquent en grande partie l'homogénéisation des croyances et pratiques du paysannat brésilien.

La mobilité ne doit cependant pas fausser la perspective. Pierre et Françoise Grenand, qui se focalisent sur les *caboclos* amazoniens vivant de l'extraction de produits forestiers, associent cette activité itinérante au pillage des ressources naturelles. Nous ne contesterons pas que l'absence d'ancrage puisse se traduire en absence de scrupule, mais cela n'est certainement pas le fait d'une détermination propre aux *caboclos*. Un certain nombre d'affaires ont montré que des communautés indigènes « préservées » n'hésitaient nullement à brader leur patrimoine contre des espèces sonnantes et trébuchantes, en particulier. C'est par exemple le cas des Terena, lorsque leur implantation territoriale est le résultat d'un mauvais compromis<sup>9</sup>.

Les mouvements de population expliquent également la relative homogénéité des pratiques thérapeutiques<sup>10</sup> désignées par le terme de *pajelança*, associant, à plus ou moins haut degré, des rituels chamaniques d'origine tupi, des transes de possession issues des cultes africains et des prières inspirées de la religion catholique. Les *pajés* les plus puissants ont la capacité de voyager au fond des rivières et de rester plusieurs jours d'affilée sous les eaux. La cure s'effectue une fois le *pajé* possédé par son *companheiro do fundo*, également nommé *bicho*, *caboclo* ou *karuãna*. Mais les *pajés* ne se contentent pas de « voyages chamaniques ». Ils forment de véritables guildes et se déplacent constamment, aussi bien pour pratiquer des cures que pour consulter un confrère au sujet d'un cas difficile, pour s'approvisionner en simples et remèdes préparés, comme me le confia, sur le marché Ver-o-Peso de Belém, une commerçante à l'étal bien garni. Le voyage est d'ailleurs essentiel pour se construire une réputation, comme le suggère l'exemple mentionné par Carneiro da Cunha (1998, p. 12) de ce *pajé* amazonien recherché pour avoir suivi l'initiation chamanique dans le Ceará :

*Viagens mais conformes à nossa definição usual acentuam seu prestígio, ou mesmo, [...] substituem uma aprendizagem de tipo tradicional. Crispim, um Jaminaua do alto Bagé,*

*durante decênios e até sua morte no começo dos anos 80, foi o mais reputado xamã do alto Juruá, tanto junto aos índios como aos seringueiros. De sua vida, conta-se que, criado por um padrinho branco que o teria levado para o Ceará e [...] para Belém, onde teria estudado, ele teria voltado para o alto Juruá. Para Crispim, sua reputação xamânica explica-se por sua estada e seus estudos em dois lugares particularmente significativos : o Ceará (a cerca de quatro mil quilômetros dali), de onde provêm quase todos os seringueiros da região [...], e Belém, um dos últimos nós da rede do caucho.*

Bien entendu, il existe des variantes locales liées à l'histoire de chaque communauté. C'est ainsi que, chez les Pataxó de Bahia, les *encantados* sont généralement d'origine humaine, et leur ambivalence tient davantage au fait d'être à la fois sauvages et catholiques, plutôt qu'humains et animaux. De même, on peut observer dans ce groupe une moindre spécialisation de la fonction de *pajé*, dans la mesure où la population a été dispersée à plusieurs reprises : au sein de nombreuses familles réside un individu susceptible d'accueillir les esprits ou entités – un phénomène que Capiberibe (2001) observe également chez les Palikur de l'Amapá après leur conversion au protestantisme et l'expulsion des *pajés*<sup>11</sup>.

Notre propos était ici d'appréhender une certaine convergence dans les pratiques, résultant d'une communauté de destin et de chemins entrecroisés. Toutefois, et compte tenu de l'immensité de l'espace considéré et des décalages historiques dans la conversion des Amérindiens au paysannat *caboclo*, l'homogénéité des représentations cosmologiques demeure en grande partie inexplicée. Une distance considérable les sépare de leur univers d'origine. Parmi les populations amérindiennes, nombreuses furent celles qui, ayant subi le Contact, se réorganisèrent en conséquence, y compris dans la manière de se penser, tels les Paumari du Haut Purus étudiés par Bonilla (2007), qui ont intégré à leur représentation du monde naturel la structure socio-économique de l'*aviamento*, ou encore les Tenetehara du Maranhão qui adoptèrent certains aspects et croyances catholiques sans bouleverser leur société native, comme l'explique Galvão (1955, pp. 174-175) : « *Todo o processo de aculturação e de mudança cultural tem centro na sociedade e cultura aborígenes. É a transformação de um povo com tradição tupi-guarani em participante de uma outra tradição onde já existem elementos comuns* ». On pourrait en dire de même des Palikur qui, d'après nos observations, pensent l'histoire de leur conversion au protestantisme comme une réponse à une longue succession d'agressions chamaniques, dont la mémoire reste vive.

Tous les peuples entrés en contact avec la société nationale, y compris par le biais de l'évangélisation, ne se sont donc pas « caboclisés ». Pour parler de *caboclos*, il faut qu'un certain nombre d'événements se soient produits en un laps de temps limité – déplacement, conversion, mélange interethnique, métissage, nouvelles techniques de subsistance –, mais aussi, et surtout, du fait de la transition rapide d'une langue à l'autre et de la rupture de transmission qui en découle, une forme d'amnésie touchant aux origines. C'est donc la rupture (linguistique et généalogique) qui caractérise les *caboclos*, et cette rupture assumée justifie qu'on

les distingue d'autres Amérindiens contactés par la société nationale : les *caboclos*, jusque très récemment, ne se pensaient pas comme des descendants des populations amérindiennes. Dans les récits que nous avons entendus, chez les collecteurs de noix du Brésil de la rivière Iratapuru ou de cacao du fleuve Cassiporé, chez les Karipuna et Galibi Marworno du bassin de l'Uaçá (Amapá), les Pataxó de Bahia, l'histoire du groupe est celle d'une substitution, à la différence des Palikur, des Wayampi et autres peuples dont l'ascendance indigène n'est jamais questionnée. Comment et pourquoi cette représentation a-t-elle évolué ? Comment passe-t-on du *caboclo* à « l'indigène » dans certains groupes, d'autres n'en éprouvant nullement la nécessité (comme c'est le cas à Iratapuru) ? C'est là la question à laquelle nous allons à présent tenter de répondre, en nous attachant tout d'abord à ce qui, dans l'effondrement généralisé, manifeste une étrange forme de permanence : le monde souterrain.

## LE MONDE SOUTERRAIN ET SES HABITANTS

Qu'il soit le résultat d'un déluge ou de la chute du ciel, le monde souterrain des Amérindiens présente un certain nombre de constantes : une première humanité laissa la place à des êtres qui se différencièrent progressivement pour donner les hommes, les plantes et les animaux. Le monde souterrain est ainsi peuplé de monstres cannibales (Yanomami) ou de petits hommes noirs (Kanamari). C'est là également que peuvent se réfugier les morts, perpétuant leur mode d'existence et leur organisation sociale à mesure que les familles se reforment, décès après décès (Wari'). La constitution d'un espace à trois dimensions (ciel, terre, inframonde) est indissolublement liée à l'origine du temps actuel. Le mythe rejoint ici l'histoire : la migration des âmes, la dispersion des groupes, l'apparition du gibier trouvent là un registre explicatif. L'humanité actuelle s'inscrit comme résultat de bouleversements ayant entraîné une stratification de l'espace et une série de transformations des êtres et des choses.

Pour les Yanomami, les premiers ancêtres sont ainsi devenus des monstres cannibales, tandis que ceux qui parvinrent à la surface du ciel tombé se transformèrent en gibier. Les Yanomami actuels seraient les revenants des hommes souterrains (Albert 1985, pp. 745-747). Quant aux défunts yanomami, ils voient les vivants comme des spectres (*ibid.*, p. 635) : leurs jours sont nos nuits, et le monde céleste où ils habitent est susceptible de tomber à nouveau, comme par empilement successif – le monde terrestre devenant à son tour monde souterrain, les vivants, des monstres cannibales, et les spectres, des vivants. Chez les Kanamari également, la chute du ciel intervient alors qu'hommes et bêtes ne sont pas encore différenciés. L'humanité enterrée lors du cataclysme était constituée de *gente negra*. Les survivants se dispersèrent et se transformèrent en gibier jusqu'à ce que les hommes naissent à nouveau (Carvalho 2002, pp. 279-280).

Chez les Wari', en revanche, l'inframonde (subaquatique) est celui des morts, où n'existent plus d'affins, mais uniquement des consanguins, « *onde todos se tornam jovens e belos, vão viver nas casas de seus parentes mortos e, quando querem ver os vivos, sobem à terra na forma de queixadas* » (Vilaça 1996, p. 119). C'est également sous l'eau que se déplacent les chamanes yagua décrits par Chaumeil (2000), la surface de la terre devenant alors le ciel. Chaque ville explorée par le chamane est le correspondant invisible des villes terrestres, espaces que ce dernier doit apprivoiser avant d'inciter son groupe à se déplacer.

L'inframonde amérindien est donc marqué par une forme de « perspectivisme »<sup>12</sup> qui n'est plus lié au corps, mais à une position dans un espace stratifié. Ce qui importe, c'est qu'il y ait une continuité interprétative entre ce monde-ci et l'au-delà ou l'en-deçà, continuité qui s'exprime dans le chamanisme. D'une part, les *pajés* ont accès aux différents mondes ; d'autre part, les points de vue associés aux corporalités diverses sont accessibles aux chamanes du fait d'une commune origine, la dispersion et la différenciation étant postérieures à la catastrophe.

C'est, selon nous, la rupture de continuité qui caractérise le monde souterrain des *caboclos*. Nous avons, ailleurs, étudié le mythe de Juacema raconté par les Pataxó de Bahia (Kohler 2004b). Juacema est une pointe du littoral de Bahia où les Portugais établirent autrefois une ville. Cette ville fut détruite par des Indiens sauvages, Tapuios ou « Baquirá », émergeant de sous la terre où ils se déplaçaient en creusant des tunnels. Ces accès au monde souterrain, de vastes puits creusés dans la terre rouge, demeurent. La ville détruite ressurgit parfois, la nuit, et l'endroit tout entier est frappé d'enchantement. Nous avons mis en évidence le fait que l'ethnonyme « Baquirá » semblait se référer au nom populaire de l'engoulevent, *bacurau* – oiseau qui, dans les mythologies amérindiennes, est un messager du monde des morts (Kohler s. d.). Cette analyse était congruente avec la perception du temps des Pataxó, le passé demeurant inscrit dans le paysage et réémergeant, parfois, sous la forme d'urnes funéraires ou d'ossements, ou d'accidents géographiques telles les falaises rongées de Juacema. Dans leur conception de l'histoire, il apparaît clairement que les Pataxó sont des successeurs, et non des descendants, d'une humanité ancienne ayant résidé en ces lieux, humanité susceptible de se manifester sous les formes des esprits *caboclos*, « incorporant » les danseurs en transe lors de certaines cérémonies, celles du Toré particulièrement. Les indiens Tapuios (dont l'existence est attestée sous le nom d'Aymoré, et qui ont provoqué les destructions de villes et de comptoirs à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle), se fondent parmi les éléments du passé et basculent dans un temps stratifié.

De la même manière, dans le Rio Grande do Norte, l'évocation du « temps des Hollandais » est un registre explicatif à la fois d'un arrière-plan historique et des accidents géographiques et des ruines qui ponctuent le paysage. Selon Cavignac (2003), ce sont les Hollandais qui assument le rôle des Portugais dans la colonisation, certains témoignages allant jusqu'à évoquer « l'importation » des Indiens venus d'Europe, niant ainsi les origines noires. Les Bataves, poursuit-elle,

malgré une présence n'ayant pas excédé une trentaine d'années dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle,

*são apresentados como os construtores da maior parte dos monumentos históricos, inclusive os mais recentes. Aqui e ali, de forma ímpar, os holandeses aparecem como aqueles que deixaram os marcos históricos no interior do Rio Grande do Norte (pinturas indígenas em particular) e uma « descendência » : após a vitória dos portugueses, eles teriam se refugiado no sertão, sobretudo no Seridó; a prova disto é a grande quantidade de « galegos » na região, de pele clara e de olhos azuis. [...] Por outro lado, a referência a minas e túneis, [...] atesta a existência de construções subterrâneas de dimensões extraordinárias. (ibid.)*

Mais les habitants de la région décrivent aussi ces Hollandais comme des « petits hommes noirs », travaillant la nuit, et se déplaçant dans des souterrains : « *Aquilo ali foram os franceses, como é que diziam mesmo ? [...] São os flamengos. Tem uns negrinhos pequenos. Eles só trabalhavam à noite naquela casa. São uns negrinhos pequenos : flamengos* » (Cavignac 2004). Les Hollandais et les Indiens se fondent en « petits hommes noirs » vivant dans des souterrains, rejoignant ainsi la vision répandue de l'inframonde comme représentation d'un temps aplani, où le passé se stratifie tout en manifestant sa présence invisible.

Ce qui semble donc caractériser ce temps d'avant, c'est qu'il fusionne les différents temps préchrétiens, comme l'illustre l'étude de Robert (2001, p. 329) sur les « gens du blé » des Andes vénézuéliennes :

C'est dans ces temps mythiques que l'on replace les premiers hommes, ou plutôt les premiers êtres qui ont habité la haute vallée : les Indios, également appelés Judíos. Repoussés dans les confins du temps [...] et de la mémoire, les Indios ne sont pas considérés comme des ascendants directs par les « gens du blé » qui n'en parlent pas spontanément et dont ils se démarquent explicitement (par exemple à travers leurs pratiques alimentaires).

Les populations paysannes de l'Apure décrivent donc les temps anciens comme celui d'Indiens sauvages, confondus avec les Juifs<sup>13</sup>, bestialisés, que le Christ, de passage sur terre, achèvera de transformer en animaux.

Les Tapuios vus par les Pataxó de Bahia sont des mangeurs d'aliments crus et ne reconnaissent « ni père, ni frère, ni mère » (Kohler 2004a) ; les *indios* vus par les gens de l'Apure sont bruns, ont les cheveux raides et épais, un sang pesant et, surtout, ils parlent mal :

Par certains aspects, les Indiens ainsi racontés rappellent les *cheses* [esprits] qui sont les maîtres du Páramo [les hauts plateaux] et qui, pareillement, ne sont des gens qu'en apparence. Vivant sous les lacs ou dans leurs sépultures, ils appartiennent peut-être au même peuple d'êtres chtoniens et autochtones. D'ailleurs le passé « d'avant » est un temps de la confusion, de même que le Páramo est un lieu de l'ambiguïté où les frontières entre les êtres et les choses sont moins certaines. Si le temps d'avant était espace, il serait Páramo. (Robert 2001, p. 344)

Ces confusions manifestent les bouleversements introduits par l'évangélisation. On peut se demander si les Pères n'auraient pas provoqué une forme de jeu de dominos : les convertis descendant désormais d'Adam, créature de Dieu, leurs prédécesseurs – les Indiens cannibales et païens en qui des chrétiens ne pouvaient se reconnaître – basculèrent dans le monde souterrain qui leur préexistait. Le temps de l'indétermination entre hommes et bêtes qui, dans le monde amérindien, entraînait la progressive différenciation des corps, l'apparition du gibier et des plantes cultivées, se mue ainsi en un temps préchrétien où la confusion homme-bête est due à l'ignorance du baptême, instrument majeur de la socialisation catholique. Dans certains cas, le passé colonial lui-même est subsumé, entraîné dans l'inframonde, emportant avec lui l'histoire biblique contenue dans l'Ancien Testament. C'est le baptême qui introduit la rupture définitive des hommes et des animaux. L'exécration de l'Indien sauvage et la dénégation des origines sont déclenchées mécaniquement par la conversion. Cet Indien n'a cependant pas disparu pour laisser place au converti – et encore moins pour lui donner naissance. S'il a disparu, c'est tout simplement parce qu'il n'est plus visible.

Les mondes souterrains ne sont pas des vestiges du passé : ils manifestent une coprésence. Ils sont certes les signes d'un temps qualitativement différent, mais ils sont aussi des données objectives de l'espace, susceptibles d'interférer dans le présent. En d'autres termes, si l'on peut dire qu'il s'agit de portes ouvrant sur un passé qualitativement autre, il faut attirer l'attention sur la matérialité de ces portes : collines, bosquets, « soupirs » (sources), grottes, urnes enterrées... sont autant de passages vers l'inframonde, les royaumes invisibles. Julie Cavignac (2005, p. 13) associe ce monde enchanté au travail de métaphorisation qui suivit le traumatisme de la colonisation :

*Aquí (à Carnauba dos Dantas) a natureza não habitada torna-se o « lugar de vida » do sagrado autóctone e o revelador dum passado longínquo. O sobrenatural é também associado a um passado longínquo, a um encantamento. Os habitantes encantados são mantidos longe dos homens. É como se o passado, localizado nas águas fosse « encoberto », aterrado com os testemunhos da história sangrenta: massacres, epidemias, mortes violentas e inumanas. Temos, então, a convicção que essa representação do mundo natural sagrado se apresenta, de um modo metafórico, como a colonização.*

Or l'ambivalence de ce passé réside en ceci que la temporalité *cabocla* a exclu le rapport causal du passé au présent, du fait de la conversion. Ce qu'elle a conservé, c'est le rapport spatial, la « mise en espace », la scène de ce passé mythique, devenu un espace mythique susceptible de se manifester ou de s'inscrire dans l'espace présent. Ce qui articule le mythe et le présent n'est pas une continuité temporelle, mais une continuité spatiale, une « syntopie »<sup>14</sup>. La superposition implique certes une succession temporelle (par la transition de la surface vers les profondeurs), mais en aucun cas une continuité généalogique – tous les interlocuteurs mettent un point d'honneur à souligner cette rupture. Tout *caboclo*

vivrait ainsi avec l'idée qu'il occupe un espace superposé à un autre, devenu invisible ; il se serait substitué à un peuple autrefois présent, sans que rien ne permette de comprendre les raisons de sa propre présence en ce lieu et dont l'origine se dissout au-delà de trois ou quatre générations.

Le sacré autochtone, écrit Cavignac (2004), se constituerait en un mythe « morcelé » (*mito esfacelado*) en de multiples figures et représentations, le plus souvent associées à des lieux, qui trahissent la présence invisible de royaumes enchantés. Comme si ne demeuraient, à jamais séparés, que les « structures » d'un côté et les éléments (ou « mythes ») de l'autre, sans qu'aucun rituel ne les fasse désormais coïncider. On peut dès lors se demander si les sites « sémiophores »<sup>15</sup> et leur cortège de manifestations affranchies du réseau mythique où elles trouvaient à s'insérer n'auraient pas un effet anxiogène, un effet « d'inquiétante étrangeté » selon l'expression de Freud. Les créatures qui hantent l'univers *caboclo* ont la particularité d'être hybrides, ou liminaires, comme l'indiquent leurs dénominations : *bichos visagentos*, *bichos homens*, ou leur apparence anthropomorphe, tel le Jurupari, le Curupira ou Caipora. Comme une métamorphose inachevée, l'indifférenciation des origines semble se manifester à mi-chemin de l'humanité et de l'animalité, la grande forêt ou la rivière étant le lieu de surgissement de créatures effrayantes, dont l'appellation trahit parfois l'essence préchrétienne (il en est ainsi de la *gentia* des Pataxó, créature sylvestre aux apparences de jeune fille pourvue de crocs), tandis que leur comportement semble renvoyer à un substrat amérindien, tel le Tupichua des Guarani Mbya – ou « esprit de la viande crue » – décrit par Clastres (1975, p. 115).

L'exemple du *bicho homem* des Pataxó est particulièrement éclairant. Cette « bête-homme » vivant dans des terriers est invulnérable, car couverte d'un pelage métallique – ressemblant en cela au Mapinguari du monde amazonien<sup>16</sup>. On ne la voit jamais – car on ne survivrait pas à sa rencontre –, mais on entend ses cris qui emplissent de frayeur. Le seul moyen d'en venir à bout serait de frapper en rythme le canon d'un fusil, jusqu'à ce que le poil de la créature se hérisse et dévoile son nombril, seul point sensible de son individu<sup>17</sup>. Parallèlement, et sans lien apparent, les Pataxó décrivent des *onças peladas*, des jaguars nus, des jaguars à peau d'homme, résultant de la métamorphose d'Indiens non baptisés. Or ces deux créatures trouvent leur origine dans la cosmologie maxakali, dont on suppose que dérivent les populations de Pataxó actuelles. Selon les Maxakali (Álvares 1992, pp. 109-110), le monstre Inmõxa, métamorphose *post mortem* du guerrier ennemi, errant seul dans les forêts, recherche les corps humains abandonnés pour s'en emparer et pour, sous la forme d'un jaguar, dévorer les vivants. Les corps susceptibles d'être ainsi transformés étaient ceux des Maxakali mal enterrés, incomplètement incinérés, ou qui de leur vivant n'avaient pas respecté le *resguardo de sangue*, les prescriptions relatives au sang – éviter la viande crue et les rapports sexuels durant les menstruations, rester reclus en cas de blessure ouverte, etc.

On constate ainsi que les Pataxó ont opéré un réagencement d'une mythologie ancienne, associée au rituel du *resguardo de sangue*, en isolant ses éléments constitutifs et en les resignifiant séparément, l'ensemble aboutissant à une polarisation assez nette entre société humaine/présent et nature/temps anciens ou païens. Dès lors, *bicho homem* et *onça pelada* deviennent des pièces isolées parmi d'autres dans un bestiaire fantastique dont la particularité est qu'il n'a pas de raison d'être – si ce n'est, peut-être, d'exprimer la crainte que suscite le monde naturel incarné par les anciens Indiens<sup>18</sup>. Ces créatures, de même que les *botos* (dauphins d'eau douce) ou les navires enchantés, seraient selon Tiphagne (2005) des « opérateurs de mémoire » : des signes émanant du passé qui ne se constituent pas en mythe, moins encore en histoire à raconter, sinon sous la forme stéréotypée de la rencontre. Les *caboclos* seraient ainsi en permanence confrontés à leur défaut d'origine :

Les êtres fantastiques et liminaires appartiennent à la mémoire collective *cabocla*. Leur nature hybride fait en quelque sorte écho à l'essence intermédiaire de cette population *cabocla*, elle aussi frontalière, elle aussi située entre deux mondes. Certains des monstres rappellent quelle fut la formation historique coloniale et post-coloniale de la population *cabocla*. La convivialité des *caboclos* avec des êtres fantastiques liminaires les articule, même si c'est le plus souvent de manière implicite, à un passé. Elle leur rappelle par exemple cette période coloniale qui força la rencontre entre de nombreuses populations amérindiennes. (*ibid.*, p. 193)

Mais ces êtres demeurent indéchiffrables. Il en est ainsi du récit que me fit le représentant de la communauté de Vila Velha do Cassiporé de sa rencontre avec un esprit de la forêt, qui l'aborda sur un sentier et le roua de coups ; l'aspect le plus frappant de ce récit est que la rencontre n'est pas porteuse de sens, juste un signe d'un monde qui n'a d'autre particularité que celle de se trouver là. Les créatures issues d'un monde antérieur amérindien se contentent de signifier cette antériorité et renforcent la sociabilité catholique qui oppose le village et le monde anthropisé à l'univers non domestiqué de la forêt et du fond des eaux. La survivance des « Mères » et des « Maîtres » du gibier ou des rivières s'inscrit dans cette lecture aliénée : la prescription d'une juste mesure dans les prélèvements de gibier, le respect dû aux arbres et à la forêt, ne constituent pas un code moral, mais sont de purs obstacles ; on contourne le pouvoir des Mères comme on s'efforce de tromper la vigilance des agents de l'IBAMA (Institut Brésilien de l'Environnement).

## VIOLENCES ET RÉSISTANCES

Le monde ancien et ses vestiges se présentent comme un espace aux règles surannées, qui s'offre à un pillage insidieux. L'économie de subsistance n'est viable que si l'on adopte parallèlement un système économique fondé sur un mode d'exploitation des ressources visant à générer un revenu. Si le *caboclo*

souffre d'une marginalisation sociale et économique, cela n'exclut pas son intégration, par les marges justement, à l'économie informelle, à la société du marché et de l'échange : farine de manioc ou *açaí*, perroquets, oiseaux chanteurs, singes, iguanes, poissons d'aquarium, plantes ornementales ou médicinales, peaux diverses, œufs de tortue... La forêt est riche en produits et en êtres commercialisables. Comme l'observaient Pinton et Empeiraire (1992, p. 699),

À Taperera, il nous est apparu évident que les *caboclos* privilégiaient dans l'espace et dans le temps, et ceci sans état d'âme par rapport aux conditions de reproduction de leur écosystème, les activités les plus rentables sur le plan économique et les plus confortables sur le plan des conditions de travail (sécurité par exemple). On peut seulement affirmer que les *caboclos* dominent parfaitement leur milieu quand il s'agit d'en exploiter économiquement un élément pour leur compte ou à la suite d'une demande extérieure, ce qui n'est pas synonyme d'adaptation. La chasse et la pêche jouent un rôle considérable dans l'alimentation familiale, et les savoir-faire en matière d'appropriation de ces ressources sont bien dominés. Ce qui peut surprendre en revanche, c'est l'attitude prédatrice qu'adoptent les *caboclos* dès lors qu'un marché potentiel s'offre à eux. Le mythe d'un espace amazonien illimité toujours exploitable grâce à la mobilité est pour une part responsable de cette mentalité.

Dans ce système d'échange hiérarchisé, les *caboclos* sont à la base de la pyramide commerciale, donc les plus vulnérables. C'est précisément lorsque la survie des populations *caboclas* est menacée par l'avancée des fronts pionniers et le progressif accaparement des terres par les *fazendeiros* ou les mégaprojets d'infrastructure que les *caboclos*, sommés de se définir par rapport à la société nationale, mais se trouvant en position de faiblesse (pas de titre de propriété, vulnérabilité des familles face à la violence des *grileiros* ou la surdité administrative), peuvent opter pour l'indianité. Il s'agit d'une décision collective qui peut aboutir à d'autres choix, celui par exemple d'être reconnu comme communauté extractiviste, comme c'est le cas à Iratapuru<sup>19</sup>. La question, observe Boyer (2002), se pose dans les mêmes termes pour les communautés *quilombolas* qui n'assument pas un passé d'esclavage.

Les Indiens omáguá ou kambéba du haut et moyen Solimões qui, à force de persécutions, avaient renoncé à toute mention de leur origine indienne, et cela dès le XVIII<sup>e</sup> siècle, ont radicalement changé de discours lorsque la Constitution de 1988 leur offrit la possibilité de le faire sans encourir de représailles (Instituto Socio-Ambiental). Dans le cas des Indiens pankaré (données personnelles) et kantaruré de Bahia, deux groupes issus de migrations individuelles, remontant à plus d'un siècle, d'Indiens pankararu mariés à des non-Indiens, le choix de privilégier l'ascendance indigène s'apparente à ce que l'on appelle les « parentés à option » (Instituto Socio-Ambiental).

L'histoire des Pataxó est exemplaire, car elle est celle d'une intégration manquée, en dépit de leurs efforts, à la population régionale qui s'implanta dans la foulée des grands déboisements du XX<sup>e</sup> siècle. Exclue de leurs terres par la

création du Parc national du Mont Pascal, ils tentèrent de se défendre et n'en furent que davantage stigmatisés. Les Pataxó illustrent parfaitement l'ambivalence du terme *caboclo*. S'ils s'auto-désignèrent ainsi jusqu'aux années 1970, ce fut dans l'espoir d'être considérés comme des *civilisés*, acceptant volontiers les alliances et les mariages mixtes, tandis que la population locale les rejetait. La réévaluation nationale du statut des indigènes, en 1973, inscrite dans la Constitution de 1988, leur permit d'inverser l'image négative que l'on projetait sur eux, en se qualifiant d'Indiens et en en tirant orgueil.

La revalorisation de l'origine indienne est donc possible aujourd'hui, car le contexte sociopolitique est favorable à une telle revendication. L'origine refoulée surgit le plus souvent au détour d'un mytheme, celui de l'arrière-grand-mère indigène capturée par les colons. Dans la série d'ouvrages intitulés *Índio na visão do Índio*, où Sebastian Gerlic laisse la parole aux Indiens eux-mêmes, cette affirmation est un véritable leitmotiv, tant chez les Tupinambá d'Ilhéus (« *A mãe de minha avó foi pegada a dente de cachorro. Ela era cabocla do mato. O povo diz assim porque quando a índia era muito braba e os brancos não conseguiam pegar, colocavam os cachorros pra correr atrás* », Gerlic 2002) que chez les Tumbalalá du São Francisco (« *Nossa bisavó foi apanhada no mato, era chamada de Valentina, porque era valente* », Gerlic 2001). Ainsi que l'expose Julie Cavignac (2005, pp. 4-5) :

*Os conhecimentos nativos, transmitidos preferencialmente pela linha materna, incluem dons, sentidos desenvolvidos ao extremo e uma inteligência fora do comum. [...] Além disso, as netas das « caboclas brabas » contam sempre que essas foram « pegadas a casco de cavalo e dente de cachorro » ; na enunciação desta locução fixada pela tradição oral, a memória de um processo colonizador violento é ativada : os descendentes das populações nativas reafirmam a lembrança de um roubo inicial, privando a índia de sua liberdade e tirando-a de seu habitat natural, o mato. Na mesma ocasião, os relatos denunciam um estupro perpetrado pelos primeiros colonizadores europeus. A memória, neste caso, conservou fielmente os acontecimentos históricos, apresentando-os num modo mítico.*

La réactivation de ce mytheme, fil ténu rattachant les *caboclos* à une origine amérindienne, permet une réévaluation et une relecture de l'histoire. La structure mythique (monde souterrain, esprits *caboclos* ou *karuãna*) bascule du côté de l'agentivité historique. Lorsque cesse la dénégation, resurgit la continuité jusqu'alors refoulée, et l'on voit s'élaborer une histoire faite de violence et de résistance (Alves 2006). C'est donc le statut de victime qui permet le réveil de cette généalogie occultée ou minimisée ; le risque de la spoliation tend de fait à assimiler le sort du *caboclo*, pauvre paysan harcelé par les *fazendeiros*, à celui de l'Indien, jusqu'ici repoussé dans les forêts obscures. Comme l'explique fort bien Alves (*ibid.*, pp. 275-276) à propos d'une communauté rurale du Minas Gerais :

*Os agricultores reconstroem o processo histórico [...] por meio da « memória coletiva », em termos de história – muito marcada pela oposição violêncial/resistência da qual o grupo*

*se considera herdeiro. Os antigos índios e negros, de quem os pequenos agricultores consideram-se descendentes, são exemplos dessa dualidade e estão presentes nas narrativas de tais agricultores como vítimas de violência, mas que de algum modo desenvolveram formas próprias de resistência.*

L'agriculteur interrogé par l'anthropologue renvoie à la grand-mère de sa mère, une Indienne puri « attrapée au lasso », manifestant ainsi l'universalité du mythe... La conquête de la terre par la coopérative d'agriculteurs passe par le rétablissement d'un lien avec le passé, qui s'affirme précisément dans la continuité spatiale : « *Nesse sentido, a terra é o próprio signo de resistência, é aquela que realiza a conexão interna ao próprio grupo – formado pelos que a conquistaram – e deste com o seu passado mítico* » (*ibid.*, p. 276).

Il est remarquable d'observer le transfert de sens qui s'effectue alors, le conflit social dérivant vers le conflit ethnique, marqué par le vocabulaire de la conquête ou reconquête. La figure du paysan pauvre confronté aux « grands » – les *fazendeiros* oppresseurs, les spéculateurs immobiliers – est transfigurée par l'ombre séculaire du génocide amérindien. Le glissement sémantique est palpable dans ces mots prononcés par un Kariri-Xocó (Alagoas) :

*Fomos chamados de Índios até 1798, quando foi fundada a Diretoria dos Índios, começando assim critérios de discriminação. Passaram a nos chamar de caboclos. Os Jesuítas tinham nos obrigado a morar ao redor da Igreja, mas os colonizadores chegando diziam : « Índios saiam daqui, quem vai morar aqui é a classe alta ». Afastaram-nos da Missão e nos reduziram a morar numa rua estreita.* (Gerlic 1999)

Cette déclaration mêle indissolublement rapport social (« *classe alta* ») et rapport ethnique<sup>20</sup>.

Sommés par les circonstances de ressusciter un lien jusqu'ici occulté, de resignifier leur environnement en rétablissant une continuité avec des êtres de nature, les populations *caboclas*, là encore, tendent à adopter un modèle d'organisation qui a fait ses preuves et dont les études dites « constructivistes » ont reconstitué les étapes. Le concept de « territorialisation » adopté par Oliveira (1999), met en évidence la manière dont l'affirmation ethnique implique une réorganisation sociale et culturelle : le contexte politique, favorable à l'autochtonie, incite à ranimer le lien entre généalogie et ancrage. L'enjeu politique que recouvre la reconnaissance d'une identité ethnique et de son support territorial entraîne, selon Jolivet et Léna (2000, p. 10), une « instrumentalisation de la culture, de l'ethnie, du territoire, voire de la religion [qui] semble correspondre avant tout à la recherche d'une reconnaissance sociale [...]. Cette reconnaissance signifie également la possibilité d'accéder aux biens et services. L'insistance sur les particularismes permet de mettre en scène un sujet collectif capable de revendiquer un traitement spécifique au nom de sa différence ». C'est à ce niveau idéologique que s'élabore un discours ethnique visant à mobiliser la communauté

et à affirmer sa différence face aux interlocuteurs régionaux. Toute population traditionnelle peut, à un moment ou un autre de son histoire, opter pour la redéfinition du groupe selon les critères de l'autochtonie. C'est également ce que suggère la demande adressée à une anthropologue d'établir les généalogies des membres d'une réserve d'extraction, souffrant d'un « problème d'identité » – c'est-à-dire d'un problème de légitimité politique (Véronique Boyer, communication personnelle). Une reconnaissance ethnique garantit en effet l'occupation pérenne de la terre, tandis qu'un label « traditionnel » n'offre qu'un contrat de concession, éventuellement révocable (Araújo 2006).

La revendication ethnique ne se limite pas à arborer des « signes extérieurs d'indianité »<sup>21</sup>. La territorialisation des populations rurales implique une profonde réorganisation et une restructuration du groupe autour de valeurs qui portent le sceau de l'ancestralité. La revitalisation de la pratique du Toré (et, dans une large mesure, sa standardisation) est à cet égard exemplaire, comme contrepoint des pratiques catholiques. Ces pratiques relèvent de domaines séparés et n'entrent pas en concurrence : les saints, créatures célestes, ne se confondent pas avec les *caboclos*, êtres chtoniens, malgré leurs convergences (les saints, eux aussi, sont ancrés dans la localité, mais ils s'apparentent à des *compadres* plutôt qu'à des affins). Le Toré apparaît comme une voie d'accès du passé vers le présent, des profondeurs de la terre vers la surface, par l'ouverture d'un passage pour les créatures du monde souterrain ou subaquatique. Les rituels pratiqués lors des sessions de *pajelança*, marqués par les individualités du patient, du *pajé*, et de l'esprit, acquièrent ici une dimension collective<sup>22</sup>, celle d'un rituel générique transposant ou « codifiant » le temps des Indiens *bravios*, le temps des *gentios*, ainsi que l'observe Grünewald (2005, p. 19) :

*Se os bravios vêm passando o toré para os índios do Nordeste durante tranSES mediúnicos, esta tradução, como na literatura, deve ser pensada em termos da adequação formal dos signos à nova língua, ou, relativamente, ao novo conjunto de relações sociais e semânticas em que cada um dos grupos indígenas do Nordeste se insere.*

Carlo Severi (communication personnelle) observe avec justesse que, dans la pratique du Toré, le flou du système est compensé par la rigidité du rituel. En termes de parenté, le Toré n'affirme pas une continuité ancestrale, mais une affinité dérivant du spatial, une coexistence qui est aussi une forme de corésidence. Tant les *caboclos* des Pataxó (Bahia) que les *karuãna* des Karipuna et des Galibi-Marworno (Amapá) sont perçus comme des alliés émergeant des profondeurs. En cela, et selon notre hypothèse (Kohler 2004b), le rituel est marqué par une ambivalence qui lui donne sa portée symbolique : les créatures du Toré affirment tout à la fois la présence du passé et l'éloignement des origines. Par leur gestuelle agressive, leur langage archaïque (ou supposé tel) balbutié, leur insolence, leur ivrognerie ou, plus directement, par leur aspect zoomorphe, ces

créatures traduisent les multiples degrés de perception de l'Indien sauvage et l'équivalence sémantique entre *brabo* et *bicho*<sup>23</sup>.

## LE MYTHE DES 500 ANS

Il nous reste à considérer l'institutionnalisation de ce passé revisité et son ancrage dans le discours ethnique. Ce que l'on appelle « inversion du stigmaté » est en effet un processus qui ne va pas de soi. Si l'on trouve, dans chaque communauté, des agents culturels avides de dispenser un savoir ancien, on rencontre également nombre d'individus qui rechignent à s'associer au mouvement, et à s'identifier à un archétype marqué par l'anthropophagie et le paganisme. « L'Indien sauvage ne reconnaît ni père, ni mère, tout ce qu'il voit il y plante les dents », confesse Dona Mariazinha, sage-femme du village Pataxó de Barra Velha, qui observe avec réticence ses anciens compagnons emportés par l'effervescence de la « Journée de l'Indien » (qui se tient chaque année le 19 avril). C'est la même réticence qui s'exprime à Vila Velha do Cassiporé, en Amapá, mais cette fois pour dénoncer les pratiques des voisins indigènes (Galibi-Marworno) de Kumarumã :

*Lá o pessoal é muito maligno, malinavam a gente. Aqueles velhos matavam de malineza. Fazem mal pros outros. Até o pai do [meu marido] quase que mataram. Então pensamos vamos embora daqui antes que nos matem. Nós nunca malinaram. Eram os velhos, mas hoje os jovens sabem, os velhos ensinavam pra eles. Malinavam por perversidade mesmo, matavam um ao outro.* (Dona Florentina, 70 ans, protestante, Indienne karipuna ayant épousé un membre de la communauté)

À cet égard, la scolarisation représente une nouvelle étape dont les répercussions sont comparables à celles qu'entraîna l'évangélisation. Nous suggérons que la scolarisation crée « l'indigène » tout comme l'évangélisation a créé, dans un même mouvement, le *caboclo* et « l'Indien sauvage ». Elle permet l'appropriation des figures imposées de l'indianité par des lettrés autochtones, prenant d'autorité la relève des indigénistes (universitaires, agents du gouvernement). L'histoire, explique Brown (1993, pp. 318-319), est ainsi réécrite à l'aide de catégories indiennes dérivées de l'imaginaire national – communauté solidaire, harmonie sociale, pacifisme et respect de la nature :

*Like negritude, Indianism is at bottom essentialist: it posits an « Indian way of being » that transcends the cultural particularities which ethnographers hold so dear. It claims a new view of history, even a redefinition of history itself. And in common with negritude, it draws heavily on Western categories (notably, the « Indian » itself) to frame its critique of the West [...] The reflexivity by which the movement allows its adherents to make self-conscious statements about « what it means to be an Indian » is a product of the Western categories of modernity they explicitly reject.*

Cette appropriation par les instituteurs du passé collectif s'inscrit dans une renégociation du champ politique au sein des communautés :

Doublément reconnus, par la communauté qui a sollicité leurs services et par l'obtention du magistère indigène, ils se pensent comme les dépositaires et les véhicules privilégiés d'une tradition enracinée, garante de la cohésion sociale dont ils sont les hérauts. Un nombre fini d'individus se propose de fixer et de transmettre le savoir des anciens, bien supérieurs en nombre, et de reconstituer un passé en se fondant sur de multiples sources. (Kohler 2006, p. 141)

La légitimation des instituteurs passe, à l'instar des Hussards noirs de la III<sup>e</sup> République, par le recueil des récits et mythes auprès des Anciens et par leur maîtrise du savoir produit par les Blancs, l'histoire du Brésil au premier chef. Ils ont en charge d'insuffler aux jeunes générations « l'orgueil d'être Indien », en exaltant, cela va de soi, la représentation stéréotypée, mais positive, de l'Indien sauvage détenteur de savoirs et de perceptions hors du commun. Les programmes scolaires à destination de « l'Éducation différenciée <sup>24</sup> », élaborés lors d'ateliers réunissant universitaires indigénistes et stagiaires indigènes, tendent à instituer un mythe d'origine relayé de manière indifférenciée par tous les professeurs indigènes du Brésil, à destination de leurs élèves, bien sûr, mais aussi des Anciens, illettrés. Le mythe d'origine est bien l'épisode de la « Découverte du Brésil » par Cabral, qui tend à instaurer un avant, anhistorique, et un après, fait de massacre et de résistance. Dans cette histoire du Brésil vue par les opprimés, les Jésuites sont les premiers d'une longue série d'opresseurs dont les agents de l'IBAMA constituent l'ultime avatar. Loin des mythes de contact relatant en « clé chamanique » (Fausto 2002) l'apparition des Blancs comme résultat de la désocialisation progressive d'un membre du groupe, son éloignement provoquant la perte des liens de consanguinité – ainsi du mythe d'Aukê chez les Parakanã du Pará (*ibid.*, pp. 83-89) ou du mythe d'Oropixi chez les Wari' de Rondônia (Vilaça 2006, pp. 269-273) –, l'élaboration d'un mythe de la découverte s'opère par le réagencement d'éléments historiques qui permet d'embrasser la totalité des enjeux du présent (Da Matta 1981, p. 118 *sq.*). Ce mythe, que nous appellerons le « mythe des 500 ans », débute par la vision édénique et atemporelle d'hommes vivant en harmonie avec la nature, suivie par un cataclysme initial, l'arrivée de Cabral au Brésil :

*Antes do contato com o homem branco, nosso povo era livre, nossas matas e nossos rios sempre saudáveis. Nosso sustento vinha das raízes, frutos, caças, peixes, mariscos, etc.* (Collectif Pataxó 2003, p. 9).

*Cabral não descobriu o Brasil, que o Brasil já era descoberto há 460 anos por nós índios. Então que é que fez Cabral? Destruiu o Brasil, mandou vir bastante gente de outros países pra botar aqui que era nosso.* (Pataxó, données personnelles)

*Dizem que descobriram Brasil, mas o que fizeram foi matar. Ainda hoje a gente continua achando ossos de nossos antepassados.* (Tumbalalá, Gerlic 2001)

*A história de Coroa Vermelha começou há mais de 500 anos, quando os portugueses invadiram as nossas terras, devastando as nossas florestas, massacrando o nosso povo. (Collectif Pataxó 2003, p. 20)*

Au massacre vient s'ajouter la catastrophe écologique de la destruction des forêts, de l'assèchement des rivières ou de leur pollution, une spoliation dont la dénonciation tend à confondre, selon les enjeux locaux, le Blanc et le *fazendeiro* « riche », l'Indien et le paysan pauvre :

*Quando o rico branco chegou, veio com o preto, o Brasil tava lotado de floresta e índio. O branco foi que trouxe desmatção, que trouxe derruba, queima, serraria. (Pataxó, données personnelles)*

*O rio está secando e não está tendo água suficiente para fazer a plantação. Aqui era cheio d'água, muito peixe, e hoje não tem nada ! (Kariri-Xocó, Gerlic 1999)*

*O rio está morrendo por causa do desmatamento, poluição, uso do agrotóxico, adubos químicos e esgotos. O branco faz tudo para destruir a si mesmo e a natureza. [...] Já o índio faz as coisas dentro do equilíbrio da natureza. (Tumbalalá, Gerlic 2001)*

C'est la destruction de la nature, en particulier la disparition du gibier et des sources, qui est à l'origine des maladies :

*Eu imagino que os índios Tupinambá, antes dos portugueses chegarem, eram livres [...]. Eles viviam à vontade, tinham onde morar. Ficava um grupo aqui e quando enjoava desse lugar, já se mudava. Quando eles retornavam para o lugar anterior, esse já tava coberto de mata. Não existia doença. (Tupinambá, Gerlic 2002)*

*De primeiro não tinha essas doenças porque os índios comem as caças do mato e hoje em dia aparece vários tipos de doenças e os índios estão comendo os mesmos alimentos que os não índios comem. (Tupinambá, Gerlic 2002)*

*Antes as pessoas só pensavam em comer. Chovia e o rio enchia, então não faltava comida. Agora com as barragens que os homens fizeram secou tudo e não tem mais nada. Tudo ficou mais difícil. Antes nossa saúde era melhor. Não existia pneumonia. (Tumbalalá, Gerlic 2001)*

Un discours parfaitement explicité par Albino, *pajé* de Barra Velha, village principal des Pataxó, qui illustre l'imbrication des termes forêt/santé//sécheresse/maladie (il s'agit de propos tenus en préalable à une séance de cure chamannique) :

*Dentro da floresta, há água, nasce a chuva, os córregos, tudo é a floresta que chama a água. E onde isso existe, há saúde, nasce da floresta. E então se eu acabar com minha floresta, nós vamos ter muita seca, [...] e muita doença, onde não tem floresta para chamar saúde.*

Dans les mythes amérindiens portant sur le cataclysme initial (chute du ciel, déluge, incendie), une première humanité cède la place à un peuplement tout

d'abord indifférencié, celui des premiers ancêtres se métamorphosant progressivement en gibier. Ainsi est explicitée la différenciation des corps et la perte du monde commun entre humains et animaux. Dans la relecture de l'histoire que nous cherchons à reconstituer, la rupture avec la nature est due, bien entendu, à l'arrivée des Blancs.

Il s'agit d'abord d'une rupture de communication, comme le souligne Vidal *et al.* (2001, p. 343) à propos des Galibi Kaliña de l'Amapá<sup>25</sup>, dont le représentant, Geraldo Lod, propose une synthèse admirable :

*Antigamente, dizem os Galibi, os espíritos dos homens e dos animais, que eram gente no seu mundo, se comunicavam. Mas agora, isso acabou. Segundo o senhor Lod, em algum momento, « alguma coisa aconteceu », houve uma ruptura e hoje eles não se comunicam mais. Isso teria acontecido devido à incompreensão dos colonizadores europeus com relação à sabedoria dos índios.*

Dans ce cas, la rupture est introduite par l'absence de respect ou de considération des Blancs à l'égard de la sagesse des Indiens anciens. Mais c'est aussi, parfois, du fait de la modification des habitudes alimentaires, et en particulier l'introduction du sel, justifiant à la fois le déclin physique et la perte de l'odorat (ce qui est implicite ici) :

*O índio só podia ser forte porque não comia sal. Ele caçava e assava o animal na folha da patioba [...]. Então, o de comer era da natureza. (Tupinambá, Gerlic 2002)*

Enfin, et c'est là sans doute l'innovation majeure de cette mythologie indigène, la vision édénique du monde d'avant Cabral, où « Indien et nature ne faisaient qu'un », où « l'Indien vivait en harmonie avec la nature », laisse la place à un rapport trilatéral (Nature//Indien//Blanc), du fait même de la rupture mentionnée précédemment. Dans son désir d'affirmer l'harmonie originelle avec la nature, et donc une différence radicale avec les Blancs, un vieux Pataxó de Barra Velha refusa d'admettre que les Indiens connaissaient l'agriculture avant l'arrivée des Portugais : on ne se nourrissait que « de gibier et des fruits de la forêt », une affirmation que l'on retrouve chez les Indiens kariri-xokó :

*[...] Muitos e muitos anos atrás os povos indígenas mantinham os seus costumes, o seu idioma e a sua religião. Nesse tempo antes da nossa mata ser explorada por eles (os brancos), nós tínhamos como caçar, pescar, viver trajados com roupas e pinturas, depois fomos perdendo o nosso valor, os brancos sempre com direitos e tirando as nossas terras, depois fundaram a escola dos jesuítas para catequizar os indígenas fazendo com que aprendêssemos a falar o português, depois até nos proibiram falar nossa língua [...]. (Gerlic 1999)*

Pour ne pas reconnaître l'origine coloniale du catholicisme, on entend souvent dénoncer les Jésuites comme étant ceux par qui la perversion ou la perte

d'innocence fut accomplie, vision congruente avec celle du temps d'avant Cabral comme un Paradis perdu :

*Quem domesticou os índios aqui foram os Jesuítas [...] Catequizaram os índios, forçando eles a tirar óleo de baleia e carregar pedras para construir a igreja. (Tupinambá, Gerlic 2002)*

*Porque quando foi medido a terra [...], foi quando vieram para cá os italianos, os Jesuítas, porque mediu isso aqui. [...] Porque antes que o Brasil fosse descoberto por Pedro Álvares Cabral, já nós era usufruídos. Alemães e italianos passavam por aqui, já levando suas coisas daqui [...] mas tudo calado. Então quando o índio via aquela navegação, já se aproximava [...], trocava espelho, chapéu, bugiganga, por madeira, por areia. (Pataxó de Cumuruxatibá)*

On notera, dans ces deux dernières citations, la justification progressive d'une entrée dans l'économie de marché, même si c'est de manière marginale, et toujours dans la condition d'exploité (« *forçando eles a tirar óleo de baleia* » – « *nós era usufruídos* »). Ce serait contre son gré que l'Indien, tel Adam après la Chute, doit se tourner vers l'extractivisme ou l'agriculture, transformant un rapport bilatéral – la forêt comme ressource – en rapport trilatéral – la forêt comme source de revenus pour l'accès au marché des Blancs. On discerne ainsi comment l'explication de la situation actuelle des populations *caboclas* ou *remanescentes*, marquée par la précarité, la difficulté d'accès aux soins et aux services, se trouve historicisée par la réinterprétation locale de l'arrivée de Cabral. Au passage, ce « mythe des 500 ans » permet de résoudre la contradiction d'un discours à la tonalité fortement écologiste et des pratiques bien souvent prédatrices. C'est le Blanc qui exige, incite, détruit, réduit l'accès aux ressources : « *O índio só trabalha pra comer. Ele não faz destroço. Não como esses bonecos* » (Pataxó de Cumuruxatiba, parlant des agents de l'IBAMA). Enfin, la réappropriation locale est patente dans l'exemple suivant : une institutrice demanda à une écolière pataxó une rédaction au sujet du massacre de son groupe en 1951 ; la jeune fille écrivit que la police militaire, qui perpétra ce massacre, avait « coupé tous les troncs de Bois Brésil » – l'arbre à la sève rouge qui fut le premier produit exploité et qui donna son nom au pays. On voit ainsi que ce « mythe des 500 ans » permet de fédérer les histoires locales, consacrant l'émergence d'une « Histoire nationale pan-indienne » qui fusionne cataclysmes et maladies, destruction de la forêt et des hommes, spoliations, déclassement social et fierté ethnique.

Les quelques stéréotypes que nous avons relevés finissent donc par se muer en mythèmes, constitués en réseau. Nous les appelons « mythèmes » car le fait de constituer, à partir d'images d'Épinal, un « mythe » – c'est-à-dire un récit possédant une cohérence qui n'est plus celle, historique, de la construction nationale – et d'articuler entre eux des éléments comme le génocide, l'exploitation des ressources, le choc épidémiologique, nous conduit à passer à un autre niveau – de l'idéologique au cosmologique – à mesure que les jeunes générations incorporent

ces représentations et les véhiculent sans autre forme de procès. Considérés dans leur ensemble, ces mythes illustrent à la fois un statut de victime profondément ancré dans les représentations de ceux que l'on appelle « rémanents », mais aussi une rhétorique qui permet l'élaboration d'un discours générique, articulante en termes ethniques une oppression qui est aussi liée aux profondes disparités sociales du Brésil contemporain. Ce discours générique n'obère pas les histoires particulières, mais il permet de consolider, vaille que vaille, l'union des peuples indigènes en offrant un terrain d'entente sur lequel fonder des revendications communes, terrain où peuvent *a minima* se reconnaître tant les Kayapó et les Xavante que les Pataxó et les Kantaruré<sup>26</sup>. Le « mythe des 500 ans » se présente donc comme une inversion, un contre-discours où la colonisation devient synonyme de perte, de destruction, tandis que la mobilisation ethnique équivaut à une reconquête, comme en témoigne cette allocution prononcée par un jeune Pataxó face à un parterre de chefs d'États réunis à l'occasion des célébrations des 500 ans du Brésil :

*Hoje é um dia que poderia ser de alegria para todos nós. Vocês estão dentro de nossa casa. Estão dentro daquilo que é o coração do nosso povo, que é a terra, onde todos vocês estão pisando. Isso é nossa terra. Onde vocês estão pisando vocês têm que ter respeito porque essa terra pertence a nós. Vocês, quando chegaram aqui, essa terra já era nossa. O que vocês fazem com a gente? Nossos povos têm muitas histórias para contar. Nossos povos nativos e donos dessas terras, que vivem em harmonia com a natureza : Tupi, Xavante, Tapuia, Kayapó, Pataxó e tantos outros. [...] Quinhentos anos de sofrimento, de massacre, de exclusão, de preconceito, de exploração, de extermínio de nossos parentes, aculturação, estupro de nossas mulheres, devastação de nossas terras, de nossas matas, que nos tomaram com a invasão. [...] A terra para nós é sagrada. Nela está a memória de nossos ancestrais dizendo que clama por justiça.*<sup>27</sup>

Reconquête de la terre, bien sûr, mais aussi d'une légitimité historique par la résurgence du passé et de l'estime de soi et, surtout, par la réappropriation de la parole. Et cela, non pas uniquement face à la société brésilienne, mais aussi face à leurs pires censeurs, les Indiens historiques, en particulier amazoniens, qui pèsent d'un autre poids dans l'imaginaire national<sup>28</sup>. Les *caboclos* ne se trouvent plus là par un étrange hasard, mais du fait d'un cataclysme au cours duquel le monde ancien a basculé dans le souterrain. Ceux qui ne se transformèrent pas en animaux – jaguar nu, bête-homme, *bichos visagentos* ou *bichos do fundo* – trouvent aujourd'hui la force d'affronter les monstres cannibales, dévoreurs de forêt – les Blancs.

## CONCLUSION

C'est aux différents modes de lecture du passé chez les populations *caboclas* que nous avons consacré notre réflexion. Les multiples acceptions du terme *caboclo* ont fait de ceux qui en sont affublés un objet difficilement saisissable, à l'échelle des régions Nord et Nordeste du Brésil, objet qui inclurait *a minima* les

populations rurales, métissées, de ces régions, dont la caractéristique principale serait non tant d'être métissées que d'être celles qui ont survécu aux premiers chocs de la Conquête, puis se sont fait une place dans le monde résultant de la colonisation et de l'évangélisation. Nous parlons de choc plutôt que de contact car, dans la plupart des cas, l'adaptation aux conditions nouvelles créées par l'avancée de la colonisation se produisit en une ou deux générations, une nouvelle cosmologie se mettant alors rapidement en place – non sans violence, non sans traumatisme durable, refoulement, amnésie. On est frappé toutefois par la remarquable homogénéité du phénomène, marqué par l'émergence de la *pajelança*, par la convergence, en somme, des croyances, des pratiques et des représentations. Si les parcours sont singuliers, on a pu constater à quel point les cosmologies et, par conséquent, les « outils cognitifs » tout autant que l'expérience historique qui les a élaborés sont similaires : royaumes enchantés, mondes souterrains, Indiens sauvages sont des constantes d'un bout à l'autre de l'espace géographique considéré.

L'émergence d'une indianité générique grâce à la revalorisation du statut de l'Indien et à la reconnaissance de droits spécifiques aux peuples autochtones a consacré un mode d'être indigène qui transcende les particularités locales par l'élaboration progressive d'une histoire collective. Celle-ci considère les conditions sociales, économiques, écologiques comme résultat d'une rupture cataclysmique avec le monde naturel, perpétrée par les Blancs, en un processus de double aliénation : aliénation de la nature par appropriation/destruction (s'apparentant à un vol ou un viol) et aliénation de la nature par la rupture de communication (s'apparentant à un divorce). Ces deux aspects fusionnent dans la représentation de l'Indienne arrachée à la forêt, attrapée au lasso. Or, par le biais de la scolarisation et l'accès à l'histoire du Brésil – en particulier sa « Découverte » par Pedro Álvares Cabral –, on voit se forger une transposition mythique de cette histoire nationale. La « vision des vaincus », pour reprendre le titre de Wachtel (1992), permet, à l'échelle du Brésil, d'accorder à ces communautés rurales, génériquement nommées *caboclas*, une raison d'être là. Ce que nous avons appelé le « mythe des 500 ans » apparaît comme la réagrégation des multiples signifiants localisés ; en consacrant la figure de l'Indigène, il est appelé, vraisemblablement, à se substituer aux « mythes morcelés » (Cavignac 2003) qui interdisaient à ceux que l'on appelait jusque-là *caboclos* de se penser dans la continuité des populations natives. En effet, en termes de mobilisation politique, les *caboclos* mis à l'index par les Indiens phénotypiquement purs trouvent dans ce mythe une légitimité trop facilement mise en cause en contexte de crise. Ce que résume parfaitement cette anecdote racontée par un Indien Pataxó à Gabriele Grossi (2004) :

Une fois j'étais dans un shopping là-bas à Salvador, quand est passé un gros portant une pochette sur le côté. « Vous n'êtes pas Indiens ». Il voulait se moquer... Alors, je lui ai dit : « Attends, mon ami. Qui est coupable de cela, c'est nous ? Les coupables, c'est

vous, qui êtes venus ici, avez fait ce que vous avez fait. Et aujourd'hui, vous avez encore le courage de me dire ça ! ». Alors le gars m'a attrapé et m'a pris dans ses bras et il est devenu mon ami. Un type savant, dire des bêtises comme ça ! Le mélange, c'est leur faute, c'est eux qui les ont amenés de là-bas pour faire ce mélange (les Noirs)... Avant qu'ils arrivent, les Indiens étaient purs, après l'arrivée de la civilisation, il n'y a pas eu d'autres moyens... Plus de 500 ans... Moi, je pense que la loi, les autorités brésiliennes devraient respecter l'Indien comme il est aujourd'hui, non comme il a été hier. Le temps passe, tout change... \*

\* Manuscrit reçu en avril 2007, accepté pour publication en janvier 2009.

#### NOTES

Véronique Boyer et Patrick Menget ont, par leur lecture attentive et leurs suggestions, grandement contribué à l'élaboration de cet article. Je les en remercie chaleureusement.

1. Ce terme fut forgé par Delaunay (1984) et popularisé par Parker (1985).

2. Nous partageons les scrupules de Lima (1999). Toutefois, s'agissant d'une autodésignation, souvent affectueuse, régulièrement employée par mes interlocuteurs, il peut sembler vain d'entrer dans un débat largement évoqué par Boyer (1992 ; 1999), Reesink (1983) et Grossi (2004). Deborah Lima elle-même, en dépit de ses réticences terminologiques, a participé à l'ouvrage édité par Adams, Murieta et Neves (2006), *Sociedades caboclas amazônicas*.

3. Mission effectuée dans le cadre du projet DURAMAZ, placé sous l'égide de trois laboratoires : à Paris, le CREDAL (CNRS/IHEAL), à Rennes le COSTEL (Université de Rennes) et à Brasília, CDS (Université de Brasília).

4. Missions d'expertise effectuées pour le compte de l'IBAMA Cap Orange (Amapá, Brésil), entre septembre et octobre 2007.

5. Les *Diretorias* sont l'émanation administrative du régime juridique dérivé du *Diretório de Índios*, édicté par le Marquis de Pombal en 1758, d'abord appliqué dans l'État du Grão-Pará e Maranhão (Amazonie actuelle), puis étendu à l'ensemble du Brésil lors de l'unification du territoire en 1771 (Caneiro da Cunha 1992 ; Sommer 2000 ; Sampaio 2007).

6. Le système décrit par Taussig (1987) en Colombie – système fondé sur la terreur comme mode d'enrôlement de la main d'œuvre indigène – ne correspond pas au cadre historique dans lequel nous nous situons, où évangelisation et colonisation vont de pair. Taussig décrit en effet une région entière livrée à des patrons du caoutchouc, sans intervention des religieux. La même violence s'est exercée durant des décennies (de 1890 à 1948) dans le bassin du Jari, tombé sous la coupe du colonel José Júlio de Andrade, avec usage du cep, de l'exécution sommaire, etc. En conséquence, la région s'est vidée de son peuplement initial, remplacé dans les années 1950 par des immigrants provenant du canton de Breves, nord-est du Pará, qui se sont approprié tant les lieux que l'histoire locale (voir Kohler *et al.* 2009).

7. Ainsi, chez les Wayana contemporains, décrits par l'ethnobotaniste Marie Fleury (2007), les noms attribués à certaines plantes (« piment de l'agouti », « griffe du jaguar ») contiennent leurs implications thérapeutiques. Si une nouvelle taxonomie est imposée, ce sont les rapports entre maladie et remède qui viendraient à s'éteindre.

8. Ce point est développé dans Kohler (s. d.). Le passage des Capucins chez les Pataxó a été, semble-t-il, transposé dans un récit à propos du Marquis de Pombal (Ministre du Portugal de 1750 à 1778), devenu un « brave général », dont la fille fut violée et crucifiée par les Jésuites, ce qui entraîna leur massacre et leur expulsion.

9. On pourra consulter, à ce sujet, les *Noticias socioambientais* (06/10/2005) publiées sur le site de l'Instituto Socio-Ambiental ([www.socioambiental.org](http://www.socioambiental.org)), exposant les conséquences du transfert récent,

par la FUNAI, d'indiens Terena, du Mato Grosso do Sul, peuple d'éleveurs en milieu semi-aride, vers le Mato Grosso, en milieu forestier : « *Índios terena invadem terras dos Panará e Kayapó em MT e deflagram conflito. [...] A solução do conflito esbarra em diferentes questões. Uma delas reside na diferença abismal existente entre os Terena e as etnias vizinhas sobre a forma de administrar seus recursos naturais. Esse grupo de índios Terena vem de uma longa história de exclusão territorial, que os sujeitou a uma peregrinação perversa em busca de alternativas de sobrevivência. Sem vínculos históricos com a região onde foram assentados, aparentam pouca adaptação à vida na floresta amazônica, estabelecendo uma relação de exploração econômica intensiva dos recursos que encontraram em seu território e no de seus vizinhos. Eles parecem não se preocupar com sua sustentabilidade futura, fazendo crer que estão de passagem pela região, como se fosse mais um capítulo na história de sua peregrinação* ».

10. Encore une fois, les migrations des *caboclos* nordestins jouent un rôle majeur dans l'harmonisation de ces pratiques (en particulier par l'usage de la *jurema* – *Mimosa nigra* – comme hallucinogène). Voir Boyer (1992, p. 120 sq. ; 1999, p. 44 sq.).

11. « *Com a gradual adesão ao pentecostalismo, o xamanismo palikur passou a ser reduzido à feitiçaria e os pajés foram responsabilizados pelas dissensões intracomunitárias. Contudo, ao adotarem a crença evangélica e o modelo extático do pentecostalismo, os Palikur estenderam a todos a possibilidade da experiência xamânica, antes restrita aos pajés, e passaram a experienciar a divindade cristã através do sonho e do transe* » (Ugo Maia, inédit, *apud* Capiberibe 2001, p. 183). Notons que Pierre Verger (1993) expose un phénomène similaire concernant les esclaves importés d'Afrique, entretenant, du fait de la dispersion, des rapports individuels avec les *orixá*, tandis que ces mêmes divinités faisaient l'objet de cultes spécialisés dans leur région d'origine.

12. L'emploi du terme « perspectivisme », qui fait référence au concept développé par Viveiros de Castro (1996), ne relève pas d'une coquetterie, au vu de sa fécondité pour l'étude des Basses Terres. Selon Viveiros de Castro, l'humanité est la forme du sujet, l'animalité celle de l'objet ; tout sujet est à ce titre un point de vue, la forme du corps n'entrant que secondairement en ligne de compte. Or il nous importe de montrer ici, pour les développements ultérieurs, que la corporéité n'est qu'une manière de penser les perspectives, la position dans l'espace en est une autre.

13. Cette confusion semble dérivée des *moralejas*, rites provenant de la péninsule ibérique qui mettaient en scène l'opposition entre les Moros et les Cristianos.

14. Soit une coexistence de différents espaces en un même lieu.

15. D'après Pomian : « On donnera le nom de "sémiphores" à des objets reconnus dans une société donnée en tant que porteurs de significations » (cité *in* Bensa et Fabre 2001, p. 12).

16. Voici la description du Mapinguari donnée par Benedito Rodrigues, résident de l'Iratapuru : « *Esse Mapinguari não dá pra atirar nele, por causa do forro dele, a bala não entra. Só abaixo do umbigo precisa atirar. Ou dentro da boca, mata. A pele de tudo quanto é bicho ele tem. Quando vai tomar banho no banheiro dele, já me contaram que a gente vai até que ele tira a roupa; aí o cabôco queima ele. Aqui não sei se tem. Sei que ali pra fora tem. O índio não morre, ele vira esse bicho* ».

17. On remarquera au passage l'opposition toute lévi-straussienne du cri (inarticulé par essence) vaincu par le bruit rythmé, versant déjà du côté de la musique.

18. « La rencontre des *caboclos* avec ces géants mythiques [Jurupari et Mapinguari], tous deux issus de la métamorphose d'un vieil Indien et qui s'affranchissent de leur humanité en se cachant derrière une peau animale [...], l'un hurlant, l'autre puant, semble s'inscrire dans une confrontation entre le monde amérindien et celui du *caboclo*. [...] La rencontre est en quelque sorte une remise en jeu de la distanciation du *caboclo* de son origine amérindienne. La personne qui fait face au Jurupari et au Mapinguari peut, par exemple, perdre la parole. Le langage, et notamment le portugais, étant considéré par certains comme l'attribut essentiel de l'homme civilisé, en l'occurrence le *caboclo*, instrument de sa différenciation et de sa mise à distance de l'Indien » (Tiphagne 2005, p. 161).

19. Survient ici la question des alliances stratégiques avec les organes de tutelle : Institut de la Réforme Agraire, Institut Brésilien de l'Environnement, Fondation Nationale de l'Indien, ou organes de représentation des États ; alliances qui vont déterminer la décision de revendiquer ou non tel type de reconnaissance juridique.

20. Une relation du même ordre est établie par les Pataxó lorsqu'ils qualifient les grands propriétaires encerclant leur territoire de *fazendeiros brabos*, « brabo » étant un qualificatif généralement appliqué aux Indiens sauvages. Ici encore, les frontières sont fluctuantes entre ce qui relève de l'éthnique et ce qui relève du conflit social, une fluctuation mentionnée par Araújo (2006) comme constitutive de la figure du « paysan anticapitaliste ».

21. Patrick Menget raconte que les Ikpeng, voyant passer un hors-bord conduit par des Blancs, se dépêchèrent de se dépouiller de leurs vêtements occidentaux pour arborer leurs atours traditionnels. Il serait donc injuste et infondé d'opposer l'authenticité de l'attitude des uns et la théâtralisation des autres, l'une et l'autre attitudes s'expliquant par la complexité – et sans nul doute, une certaine perversité – des rapports interethniques.

22. Selon Ugo Maia Andrade (s. d., p. 19), le rôle du *pajé*, chez les Galibi-Marworno de l'Amapá, serait d'éviter la prise de contrôle du champ social par les *karuãna* et les *bichos* : il doit donc les apprivoiser et organiser des Turé afin que tous les membres de la communauté puissent s'assurer la bienveillance des esprits en dansant et buvant avec eux. « *Aquí, nitidamente, é o social que prevalece sobre a atividade do pajé, controlando-a, ao contrário do que ocorre em algumas sociedades onde o poder de cura do xamã se converte em poder de controle social* ». On peut voir ici, simplement, un *pajé* qui s'affirme comme maître du rituel, un rôle moins clairement défini chez les Pataxó où le *pajé* est d'abord un herboriste ou un *rezador*, et où la plupart des familles comptent en leur sein un individu susceptible d'entrer en une transe médiumnique.

23. Reesink (2000, pp. 388-389) fait observer que la reprise du Toré parmi les Kiriri permet de résoudre une « injonction contradictoire » (*double bind*) : l'Indien actuel ne peut revenir à l'état de *brabo*, de *gentio*. Mais, pour que la « civilisation » ne rompe pas le lien avec les ancêtres, on crée un temps du rituel qui concentre « l'être indien » : « *Parecer e ser índio pode ser viável nesse tempo extraordinário, para que se comunga com o gentio ancestral. De certa maneira, esse é o segredo do sagrado : ter um segredo para segregar e unir, de forma que o conteúdo poderia ser, em última instância, um vazio. Em contrapartida, essa parte do segredo induz a que seja o sagrado do segredo, a função étnica e sociopolítica do segredo o torna, por sua vez, sagrado. [...] Esta é a circularidade entre segredo e sagrado que sustentou a noção de grupo ou nação indígena* » (*ibid.*, p. 391).

24. L'enseignement au sein des communautés indiennes passa de la FUNAI au Ministère de l'éducation et de la culture (MEC) en 1991. Les écoles indigènes sont, depuis lors, administrées par les municipalités auxquelles elles sont rattachées, et financées par les Secrétariats à l'éducation des États fédérés (Souza 2001, pp. 73, 88). L'enseignement différencié, incluant la culture indigène, fut quant à lui promulgué par la Lei de Diretrizes e Bases da Educação (1996). En 1998, le Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas vint spécifier les modalités de cet enseignement (Silva et Ferreira 2001, p. 10).

25. Les Galibi Kaliña de l'Amapá proviennent de la région de Mana, en Guyane française, dont ils ont émigré dans les années 1950.

26. L'angélisme n'est certes pas le point fort de ces Indiens que sont les Kayapó, les Xavante ou les Matis. Ils ne se privent pas d'ironiser sur leurs frères nordestins, métissés et parlant portugais, en les appelant *índios paraguaios*, c'est-à-dire « Indiens de pacotille ». L'important, ici, est précisément que ces propos sont tenus en privé, une solidarité de façade étant de mise, ce qui illustre bien la conscience d'avoir un intérêt partagé à s'inscrire dans une destinée collective. Nous renvoyons à la thèse de Belleau (2007) sur la constitution de la mobilisation politique indigène.

27. Jerri Matalawê Pataxó, cité dans *Porantim*, publication du CIMI (Conselho Indigenista Missionário), Brasília, Maio de 2000, p. 18.

28. Très illustratif, à cet égard, est le récit qui me fut fait de la grande marche indigène de Porto Seguro en l'an 2000, par un des participants galibi-marworno de l'Amapá. La ligne de fracture était liée à l'appartenance régionale, les Indiens du Nordeste, métissés, s'opposant à l'accapement des médias par les Indiens d'Amazonie, réputés « purs » (ce qui est pourtant loin d'être le cas des Galibi-Marworno).

## RÉFÉRENCES CITÉES

- ADAMS Cristina, Rui MURRIETA et Walter NEVES (éds)  
2006 *Sociedades caboclas amazônicas : modernidade e invisibilidade*, Anna-Blumme Editora, São Paulo.
- ALBERT Bruce  
1985 *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, Université Paris X, Nanterre.
- ÁLVARES Myriam Martins  
1992 *Yãmiy, os espíritos do canto : a construção da pessoa na sociedade Maxakali*, dissertação de mestrado, Unicamp, Belo Horizonte
- ALVES Marisa Alice  
2006 « A “Conquista da Terra” : (re)produção social e (re)construção histórica entre agricultores familiares do município de Araçuaia – MG », *Mana* 12 (2), pp. 269-283.
- ANDRADE Ugo Maia  
2007 *O real que não é visto. Xamanismo e relação no baixo Oiapoque*, thèse de doctorat, Université de São Paulo, São Paulo.
- ARAÚJO Roberto  
2006 « De la “communauté” aux “populations traditionnelles” : aspects de la modernité amazonienne », colloque *Des Catégories et de leurs usages en sciences sociales*, Paris, décembre.
- ARENZ Karl Heinz  
2003 *São e Salvo. A pajelança da população do Baixo Amazonas como desafio para a evangelização*, Abya Yala, Quito.
- BELLEAU Jean-Philippe  
2007 *Sociologie du mouvement indien au Brésil : une approche à partir de la théorie du processus politique*, thèse de doctorat, Paris III/IHEAL, Paris.
- BENSA Alban et Daniel FABRE  
2001 *Une Histoire à soi. Figurations du passé et localités*, Éditions de la MSH/Mission du Patrimoine ethnologique, coll. « Ethnologie de la France » n° 18, Paris.
- BONILLA Oiara  
2007 *Des proies si désirables : soumission et prédation pour les Paumari d'Amazonie brésilienne*, thèse de doctorat, EHESS, Paris.
- BOYER Véronique  
1992 « De la campagne à la ville : la migration du caboclo », *Cahiers d'Études Africaines*, XXXII (1), 125, pp. 109-127.  
1999 « O Pajé e o caboclo : de Homem a entidade », *Mana*, 5 (1), pp. 29-56.

- 2002 « Quilombolas et évangélistes : une incompatibilité identitaire ? Réflexions à partir d'une étude de cas en Amazonie brésilienne », *Journal de la Société des Américanistes*, 88, pp. 159-178.
- BROWN Michael F.  
1993 « Facing the state, facing the world : Amazonia's native leaders and the new politics of identity », *L'Homme*, 126-128, XXXIII (2-4), pp. 307-326.
- CARNEIRO DA CUNHA Manuela  
1998 « Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução », *Mana*, 4 (1), pp. 7-22.
- CARNEIRO DA CUNHA Manuela (éd.)  
1992 *História dos Índios no Brasil*, FAPESP/SMC/Companhia das Letras, São Paulo.
- CAPIBERIBE Artionka Manuela G.  
2001 *Os Palikur e o cristianismo*, dissertação de mestrado em Antropologia Social, IFCH/UNICAMP, São Paulo.
- CARVALHO Maria Rosário de  
2002 *Os Kanamari da Amazônia ocidental. História, mitologia, ritual e xamanismo*, FCJA, Salvador.
- CAVIGNAC Julie  
2003 « O tempo dos holandeses: imagens discursivas, paisagem e monumentos de um passado esquecido », comunicação apresentada em 2003 no seminário « memória », DAN, UFRN/CCHLA, s. l.  
2004 « Retóricas do olhar e tramas da narrativa. Historicidade e mitografia em Nísia Floresta (RN) », communication, rencontre de l'ANPOCS, s. l.  
2005 « Um mundo encantado: memória e oralidade como patrimônio imaterial », in *Carnaúba dos Dantas, terra da música. Inventário do patrimônio imaterial de uma cidade do sertão do Rio Grande do Norte*, Petrobras Cultural/Carnaúba dos Dantas, C. dos Dantas.
- CHAUMEIL Jean-Pierre  
2000 *Voir, savoir, pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne*, Georg, coll. « Ethnos », Genève [1983].
- CLASTRES Hélène  
1975 *La Terre sans mal. Le prophétisme tupi-guarani*, Seuil, Paris.
- Collectif Pataxó  
2003 *História do Povo Pataxó*, MEC/ANAÍ/PINEB-UFBA, Salvador [150 p., diffusion restreinte].
- DA MATTÀ Roberto  
1981 *Relativizando : uma introdução à Antropologia social*, Vozes, Petrópolis.
- DELAUNAY Daniel  
1984 « Indien, caboclo et paysan : formation du paysannat dans le Ceará », *Cahiers de l'ORSTOM*, XX (1), pp. 43-67.

## FAUSTO Carlos

- 2002 « Faire le mythe : histoire, récit et transformation en Amazonie », *Journal de la Société des Américanistes*, 88, pp. 69-90.

## FLEURY Marie

- 2007 « Du “piment de l’agouti” à la “fiente d’aigle harpie”. Les animaux entre aliments, maux et remèdes chez les Wayana (Guyane française) », in Edmond Dounias, Élisabeth Motte-Florac et Margaret Dunham (éds), *Le symbolisme des animaux : l’animal, clef de voûte de la relation entre l’homme et la nature*, IRD Éditions, Paris, pp. 835-860.

## GALVÃO Eduardo

- 1955 *Santos e visagens. Um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas*, Cia Editora Nacional, São Paulo.

## GERLIC Sebastián (éd.)

- 1999 *Índio na visão do índio : Kariri-Xocó*, Fazcultura/Governo da Bahia, Bahia.  
 2001 *Índio na visão do índio : Tumbalalá*, Fazcultura/Governo da Bahia, Bahia.  
 2002 *Índio na visão do índio : Tupinambá*, Fazcultura/Governo da Bahia, Bahia.

## GRENAND Pierre et Françoise

- 1990 « L’identité insaisissable du caboclo amazonien », *Études Rurales*, 120, pp. 17-39.

## GROSSI Gabriele

- 2004 *Ici nous sommes tous parents. Fêtes et rituels chez les Pataxó du Mont Pascal*, thèse de doctorat, EHESS, Paris.

## GRÜNEWALD Rodrigo de Azeredo

- 2005 « As múltiplas incertezas do Toré », in Rodrigo de Azeredo Grunewald (éd.), *Regime encantado do Índio do Nordeste*, Fundaj, Ed. Massangana, Recife, pp. 13-38.

## GUZMÁN Décio de Alencar

- 2006 « Índios misturados, caboclos e curibocas: análise histórica de um processo de mestiçagem, Rio Negro (Brasil, séculos XVIII e XIX) », in Cristina Adams, Rui Murrieta et Walter Neves (éds), *Sociedades caboclas amazônicas : modernidade e invisibilidade*, Anna Blume Editora, São Paulo, pp. 67-80.

## JOLIVET Marie-José et Philippe LENA

- 2000 « Des territoires aux identités », in Marie-José Jolivet et Philippe Lena (éds), *Logiques identitaires, logiques territoriales*, Éditions IRD/Édition de l’Aube, coll. « Cahier des Sciences Humaines » 14, Paris, pp. 5-16.

## KOHLER Florent

- 2004a « Le massacre de 51 : un exemple d’élaboration de mémoire collective », in *Histoire, fiction, mémoire*, Cahiers du GRILUA, Université d’Angers, Angers, pp. 321-333.  
 2004b « Le discours ethnique entre mythe et politique : les Pataxó du Mont Pascal », *Revista da ANPOLL* (Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Letras e Linguística), 17, juillet-décembre, USP, São Paulo, pp. 147-175.

- 2006 « Stratégies de l'identité chez les instituteurs Pataxó du Mont Pascal », in Christian Gros et Marie-Claude Strigler, *Être Indien dans les Amériques*, Éditions de l'Institut des Amériques, Paris, pp. 131-146.
- s. d. *Tombeau des Aymorés : le monde souterrain des Indiens Pataxó, Bahia, Brésil*, éditions Peeters/SELAF, Louvain/Paris [à paraître].
- KOHLER Florent, Anna GREISSING et François-Michel LE TOURNEAU
- 2009 « Deux maisons, égales en dignité : une approche anthropologique du développement durable en contexte amazonien traditionnel », *Développement durable et territoire*, revue en ligne, varia, mise en ligne le 18 mai.
- LIMA Deborah M.
- 1999 « A construção histórica do termo Caboclo sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico », *Novos Cadernos do Naea*, II (2), pp. 5-32.
- MOTT Luiz
- 1988 « Os Índios do sul da Bahia : população, economia, sociedade (1740-1854) », in Pedro Agostinho (éd.), *O Índio da Bahia*, Fundação cultural da Bahia, Salvador.
- OLIVEIRA João Pacheco de (éd.)
- 1999 *A viagem da Volta. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*, Contracapa, Ed. Contracapa, Rio de Janeiro.
- PARKER Eugene
- 1985 « Cabocloization : the transformation of the Amerindian in Amazonia 1615-1800 », in Eugene Parker (éd.), *The Amazon caboclo : historical and contemporary perspectives*, College of William and Mary, Virginia.
- PINTON Florence et Laure EMPERAIRE
- 1992 « L'extractivisme en Amazonie brésilienne : un système en crise d'identité », *Cahier des Sciences Humaines*, 28 (4), pp. 685-703.
- POLLACK Michael
- 1986 « La gestion de l'indicible », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 62-63, juin, pp. 30-53.
- POMPA Cristina
- 2003 *A Religião como tradução. Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*, EDUSC, ANPOCS, Bauru.
- REESINK Edwin
- 1983 « Índio ou Caboclo : notas sobre a identidade étnica dos índios do Nordeste », *Universitas*, 32, pp. 121-137.
- 2000 « O Segredo do sagrado : o toré entre os índios do Nordeste », in Sávio Almeida et al., *Índios do Nordeste, temas e problemas*, EDUFAL, Maceió, vol. II, pp. 359-405.
- ROBERT Pascale de
- 2001 *Apprivoiser la montagne : portrait d'une société paysanne dans les Andes*, IRD Éditions, Paris.

SAMPAIO Patrícia Maria Melo

- 2007 « “Vossa Excelência mandará o que for servido...” : políticas indígenas e indigenistas na Amazônia Portuguesa do final do século XVIII », *Tempo*, 12 (23), pp. 39-55.

SILVA Aracy Lopes da et Mariana FERREIRA (éds)

- 2001 *Antropologia, história e educação. A questão indígena e a escola*, Mari/Global/FAPESP, coll. « Antropologia e Educação », São Paulo.

SOMMER Barbara

- 2000 *Negotiated settlements: native Amazonians and Portuguese policy in Pará, Brazil, 1758-1798*, Ph. D., University of New Mexico, New Mexico.

SOUZA Ana Cláudia Gomes de

- 2001 *Escola e reafirmação étnica : o caso dos Pataxó de Barra Velha*, dissertação de mestrado, PPGCS/UFBA, Salvador.

TAUSSIG Michael

- 1987 *Shamanism, colonialism and the wild man. A study in terror and healing*, The University of Chicago Press, London/Chicago.

TIPHAGNE Nicolas

- 1998 *Peut-on parler d'une identité cabocla ? Histoire et réminiscences autour de la Cabanagem chez les métis amazoniens du Pará*, mémoire DESS, Université Paris VII, Paris.

- 2005 *Entre nature et culture. Les enchantements et les métamorphoses dans le monde caboclo de l'Est de l'île de Marajó : invention et discours sur l'autre. Prémises d'une identité*, thèse de doctorat, Université de Paris VII, Paris.

VERGER Pierre

- 1993 *Le Messenger. Photographies 1932-1962*, Édition Revue Noire, Paris.

VIDAL Lux Boelitz, Luís Fábio SILVEIRA et Renato Gaban LIMA

- 2001 « A Pesquisa sobre a avifauna da bacia do Uaçá: uma abordagem interdisciplinar », in Aracy Lopes da Silva et Mariana Ferreira (éds), *Práticas pedagógicas na escola indígena*, FAPESP/MARI, coll. « Antropologia e Educação », São Paulo.

VILAÇA Aparecida

- 1996 « Cristãos sem fé : alguns aspectos da conversão dos Wari », *Mana*, 2 (1), pp. 109-137.

- 2006 *Quem somos nós. Os Wari' encontram os Brancos*, Editora UFRJ, Rio de Janeiro.

VIVEIROS DE CASTRO Eduardo

- 1996 « Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio », *Mana*, 2 (2), pp. 115-144.

WACHTEL Nathan

- 1992 *La Vision des vaincus. Les indiens du Pérou devant la conquête espagnole, 1530-1570*, Gallimard, Paris [1971].