

## *Introduction*

« En souffrant et en chantant,  
ils adoucissent la férocité des ennemis. »

Silva Coutinho, 1861.

En mai 2000, je suis partie pour la ville de Lábrea, afin de pouvoir me rendre, pour la première fois, dans un village paumari. Après plusieurs années de travail chez les Javaé de l'Ilha do Bananal, dans l'État du Tocantins (Brésil central), j'avais décidé de commencer des recherches auprès d'un peuple relativement peu étudié. La région du cours moyen du Rio Purus, aux confins des États de l'Amazonas et de Rondônia, dans le sud-ouest de l'Amazonie brésilienne, semblait idéale. On ne savait pas grand-chose des peuples qui l'habitaient et surtout des groupes de langue de la famille arawá, petit ensemble culturel et linguistique qui n'avait fait l'objet que de brèves descriptions déjà datées (à l'exception des Kulina) et de travaux linguistiques principalement menés par des missionnaires évangéliques. Une collègue du Museu Nacional, travaillant depuis peu chez les Apurinã, me parla des Paumari qu'elle avait rencontrés en ville. Elle me décrivit des gens qui riaient, aimaient chanter et vivaient des ressources aquatiques, ce qui lui rappelait les Karajá, grands piroguiers et gens du fleuve. Cela me parut très séduisant.

Après un long périple, je débarquai avec Sebastián, mon compagnon à l'époque, dans cette petite ville amazonienne, située au bord du Rio Purus, où l'on croisait dans les rues plus de vautours que de chiens. Après quelques jours de pourparlers avec le responsable local de la FUNAI (Fondation nationale de l'Indien), je profitai de l'un de ses voyages sur l'Ituxi pour prendre contact avec les Paumari. La FUNASA (Fondation nationale de la santé)

venait d'implanter, avec le concours de la toute jeune organisation politique autochtone OPIMP (Organização dos Povos Indígenas do Médio Purus), un projet de soins et d'infrastructures de santé dans toute la région<sup>1</sup>. De nombreux habitants issus des villages du lac Marahã se rendaient en ville à cette époque. Le premier contact avec un couple de Paumari fut assez révélateur de ce que j'allais trouver, par la suite, sur le terrain.

Ils nous interrogèrent tout d'abord sur nos intentions. J'expliquai, tant bien que mal, en quoi consistait mon travail, et ils retinrent que nous étions là pour apprendre leur langue, comme l'avaient fait jadis les missionnaires évangéliques Shirley Chapman et Meinke Salzer. Ils nous firent comprendre que nous devons nous y mettre tout de suite. Ils nous demandèrent de sortir nos carnets et de commencer à noter. Tout en conversant, ils nous signifièrent qu'il n'y avait rien de très intéressant à voir chez eux, car leur « vieille culture » était maintenant révolue et qu'ils étaient chrétiens. Quelques minutes plus tard, après que j'eus inscrit maladroitement quelques mots sur mon carnet, la femme proposa de nous vendre un peu d'artisanat.

Rien de plus banal, à l'occasion de n'importe quel premier entretien entre l'ethnologue et les gens avec lesquels il se destine à travailler. Mais quelle ne fut pas ma surprise quand, une fois arrivée au village, il devint presque impossible d'établir quelque relation que ce fût sans que s'ouvrent des négociations, à mes yeux fort compliquées, pour savoir comment seraient rémunérés la réponse à une question, la visite à un endroit, le poisson apporté. Il est inutile de dire que je ne m'attendais pas à être reçue, logée, nourrie, bien au contraire. Nous étions particulièrement préoccupés de les rassurer sur notre autonomie et de ne pas apparaître comme excessivement dépendants d'eux en termes d'alimentation et de déplacements. Nous nous installâmes dans une pièce inoccupée du Pôle de Santé du projet mentionné ci-dessus, qui venait d'être construit à la va-vite. Lors de mon deuxième séjour, en 2001, seule cette fois, je disposais de l'ancien dispensaire de la mission, qui était désaffecté et que

---

1. Cette première organisation autochtone régionale a fait faillite en 2007, précisément à cause de problèmes de gestion liés au projet de santé. En 2010, la Fédération des organisations et des communautés indigènes du moyen Purus (FOCIMP) a été fondée.

les missionnaires avaient mis à ma disposition. Dès le premier voyage, j'avais emporté des vivres et de l'essence, de façon à ne devoir solliciter mes hôtes que le moins possible.

Or, la difficulté était là. Tout se passait comme si je ne dépendais pas assez d'eux. Quant aux questions que je posais, elles étaient très fréquemment comprises comme des ordres et traduites par « *Oiara mandou...* » (« *Oiara a ordonné de...* »). Mais je ne saisis leur attitude qu'au fil du temps et des journées où se succédaient parfois leurs demandes. Lorsque je rentrais de la ville, cela devenait insoutenable, à un point tel qu'une file se formait devant chez moi. Cela dura jusqu'au jour où je décidai de ne plus acheter que le minimum et de ne plus apporter d'essence.

Une autre attitude rendait encore plus pénibles leurs demandes constantes. Elles étaient habituellement faites après une longue présentation (personnelle ou collective, selon l'objet de la demande) des souffrances et des maux dont mes interlocuteurs étaient accablés. Toute conversation était entamée sur le ton de la plainte. Ils exposaient les problèmes de santé dont leur famille ou eux-mêmes étaient affligés, la faim qu'ils ressentait, le nombre d'enfants qui étaient décédés, le manque de médicaments, de vêtements, d'argent dont ils étaient victimes depuis le départ des premières missionnaires, etc. Le plus souvent, ils se présentaient à moi soit comme souffrant d'une maladie, soit comme affectés par la maladie ou l'absence d'un proche, puis ils enchaînaient sur une liste de demandes de biens divers, et parfois d'argent.

J'étais tout à fait consciente des conditions historiques auxquelles ce peuple avait dû faire face pour continuer à exister jusqu'à nos jours. Pendant plus d'un siècle, les Paumari, tout comme les autres peuples de la région, avaient été soumis à l'économie du caoutchouc, basée sur l'endettement par avance de marchandise. Particulièrement violent et aliénant, ce système d'exploitation économique est encore très présent, et toute sa force se retrouve dans la façon dont les régionaux traitent les autochtones et, surtout, dont les patrons de la ville et les commerçants du fleuve traitent encore leurs « clients », qu'ils

soient autochtones ou non <sup>2</sup>. Mais la forme sous laquelle cette présentation de soi était faite me surprenait tout de même. Certes, ces gens aimaient chanter et pêcher, mais j'avais la nette impression qu'ils passaient aussi leurs journées à se plaindre et à quémander.

Enfin s'ajoutait le fait que mes hôtes me faisaient remarquer avec insistance qu'ils n'étaient plus les Paumari d'avant, « les anciens », qu'ils ne se considéraient plus comme appartenant à la « vieille culture » et que je perdais mon temps à essayer de les faire parler de mythes, de rituels ou de chamanisme. La question qui se posait donc, par ailleurs, était de comprendre comment cette population qui se décrivait elle-même comme victime de l'Histoire n'avait pas fini par disparaître ou par être totalement digérée dans l'ensemble de la population riveraine régionale.

Il faut préciser qu'après une courte visite en 2000, j'ai débuté le travail de terrain, en 2001, par un séjour de six mois au village de Crispim et une visite rapide de quinze jours à celui de Santa Rita. Or, Crispim est le village de la mission protestante qui, comme nous le verrons, s'est installée auprès des Paumari en 1964. Le reniement par les Paumari convertis au protestantisme de ce qu'ils appellent la « vieille culture » ne m'effrayait pas pour autant, car je savais qu'une majorité des Paumari n'était pas convertie au protestantisme. Dès mon premier séjour, en 2000, j'avais eu l'occasion d'assister à un rituel de puberté au village de Palhal, chez les non-convertis. Mais mon choix de Crispim était surtout lié au fait qu'il s'agissait du village de loin le plus habité (environ 300 personnes toute l'année) et du seul qui, du fait de sa localisation et de son infrastructure, pouvait servir de base pour rendre visite aux autres villages. De plus, il était le seul habité en permanence, alors que les habitants de Palhal, de Santa Rita et de Carrapatinho circulaient constamment entre la terre ferme et la plage. Cependant, en 2002, je partageai mon temps entre les villages de Crispim et Santa Rita, séjournant dans ce dernier la plus grande partie de l'été.

---

2. Pour une description de la logique aliénante et répressive durant l'économie du caoutchouc, voir le roman *Forêt vierge* de Ferreira de Castro (1930) et, bien sûr, les analyses de Geffray (1995 ; 1997), de Gow (1991), de Carneiro da Cunha et Barbosa de Almeida (2002), entre autres.

Après plusieurs mois de difficultés liées à ces permanentes négociations et à ce marchandage constant, je ne pouvais envisager que deux solutions : soit je changeais de terrain, soit j'essayais de comprendre, de façon positive, ce que j'avais commencé par appeler « la commercialisation des relations ».

L'objectif de ce travail est, de ce fait, double. Tout d'abord, il s'attache à la description d'un peuple de langue arawá qui n'a jamais été étudié. Son premier souci est d'ordre ethnographique. Il faut préciser que le traitement réservé aux mythes et aux rituels est avant tout guidé par ce souci-là. Mon intention a été d'établir les bases sur lesquelles reposera un travail postérieur de réflexion sur la mythologie et les rituels. Le lecteur peut donc ressentir, par moments, qu'un usage trop « descriptif » est fait de ces thématiques, et qu'il peut manquer un recul théorique et comparatif pour leur donner plus de profondeur.

Le deuxième objectif est de rendre intelligible la façon qu'ont les Paumari de s'assujettir à l'Autre, d'une part en se plaçant en position de victime et, d'autre part, en obligeant l'interlocuteur à assumer un rôle de « patron » ou de parent adoptif, pourvoyeur intarissable de biens et d'attentions envers ses « clients » ou enfants adoptifs. Curieusement, cette double attitude vis-à-vis de l'Autre, et de mise au service, et de victimisation, finit toujours par servir les Paumari, ressemblant plus à une technique efficace d'obtention de biens qu'au seul effet d'un asservissement historique. Le flux constant des demandes et leur insistance semblent exercer un pouvoir qui n'est pas sans rappeler, du moins dans ses résultats, le raid, la guerre, la capture de biens et de personnes, ce qui a été désigné comme la « prédation ontologique », c'est-à-dire une « prédation subjectivante », relation par excellence dans les cosmologies amazoniennes (Viveiros de Castro 2002, p. 166-167, p. 180). Ainsi, toute l'ethnographie présentée ici tente de rendre intelligible cette apparente inversion du système de la prédation ontologique décrite par les ethnologues « amazonistes », sans jamais perdre de vue la dimension historique à laquelle elle est attachée. Cela me conduit à proposer en conclusion une hypothèse qui permet d'appréhender cette conception paumari de la relation.

La première partie est consacrée à l'analyse de ce que les Paumari veulent dire lorsqu'ils affirment qu'ils ne sont plus comme « les anciens », que la « vieille culture » est une affaire révolue et qu'aujourd'hui ils sont chrétiens. Ils sont « ceux qui suivent », « ceux qui viennent après », autrement dit, les cadets. En disant cela, ils font référence à plusieurs transformations historiques qu'ils ont subies et auxquelles ils se réfèrent en parlant de « temps » ou d'« ères ». Il s'agit d'explorer la conception paumari du temps et de la transformation, à la manière de ce qu'a développé Gow dans son ethnographie des Piro (1991), puis dans son ouvrage sur les mythes et l'histoire de ce peuple d'Amazonie péruvienne (Gow, 2001). Gow considère que ce que les Piro ont fait des circonstances historiques auxquelles ils ont été soumis est une « innovation audacieuse », au sens que donne Lévi-Strauss à cette expression (Lévi-Strauss, 1943, p. 139). « Ils ne se sont pas seulement soumis, ils n'ont pas juste survécu ou résisté. Ils ont contourné et inventé un nouveau mode de vie qui a rendu leur expérience historique récente cohérente à leurs yeux » (Gow, 2001, p. 9).

La deuxième partie aborde le thème de la personne et de ses transformations. J'y parcours les grandes étapes de l'ontogénèse paumari. D'abord en me penchant sur les rituels *ihinika*, au cours desquels l'âme-corps des enfants est capturée par les esprits des aliments, apprivoisée par ceux-ci puis récupérée par le chamane. Ensuite en décrivant le rituel de puberté féminine, au cours duquel certaines figures relationnelles, telles que le jaguar ou le patron, sont mises en scène.

La troisième partie traite des relations entre proies et prédateurs ainsi que de l'instabilité des positions d'affinité et de consanguinité dans le système dravidien, qui rend possibles les manipulations et les glissements positionnels dans toute dynamique relationnelle (Viveiros de Castro, 2002, p. 401-455 ; Vilaça, 2005). J'y interprète notamment l'adoption, relation privilégiée dans la sociologie paumari, comme une stratégie de politique interethnique comparable à celle que l'alliance peut représenter dans d'autres populations et d'autres contextes amazoniens (Gow, 2001 ; Vilaça, 2000, entre autres). J'analyse également les relations qui lient les Paumari aux patrons célestes qui sillonnent le niveau céleste du cosmos et qui assurent le maintien du monde

et de son équilibre général (cycle des eaux, cycle agricole, communication avec les morts), pour terminer par la description de la sociocosmographie paumari.

Dans la conclusion est proposée l'hypothèse selon laquelle on pourrait comprendre la dynamique de la soumission paumari comme une forme de dérision destinée non seulement à désarmer l'Autre et à lui échapper, mais aussi à lui faire la guerre (Deleuze, 1967, 2006), en constituant ainsi une contre-anthropologie du pouvoir et de la domination <sup>3</sup>.

## LE PEUPLE DES EAUX

Les Paumari habitent le cours moyen du Rio Purus, au sud de l'État de l'Amazonas, au sud-ouest de l'Amazonie brésilienne. Ils vivent actuellement dans trois régions assez éloignées les unes des autres : celle du lac Marahã, celle du Rio Ituxi, en amont de la ville de Lábrea, et la région des lacs (Cuniuá, Paricá et Manissuã) du Rio Tapauá, affluent gauche du Purus, en aval de Lábrea. Ces terres habitées sont toutes officiellement reconnues par l'État <sup>4</sup>.

---

3. Une « contre-anthropologie » dans le sens du concept de *reverse anthropology*, proposé par Roy Wagner (1975).

4. Un bref descriptif du milieu écologique de cette région concernant les Terres Indigènes du Marahã et de l'Ituxi se trouve dans Schröder (2002a, p. 223-239 ; 2002 b).

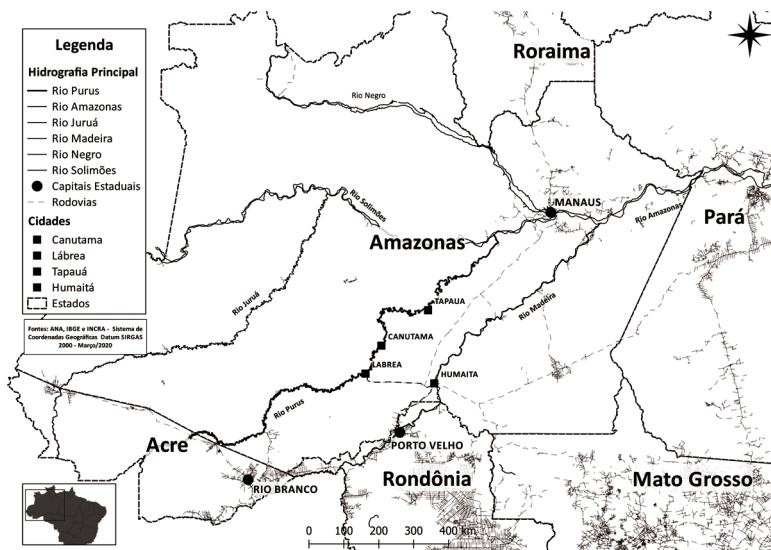


Figure 1 – État de l'Amazonas et principales villes du moyen cours du Rio Purus.

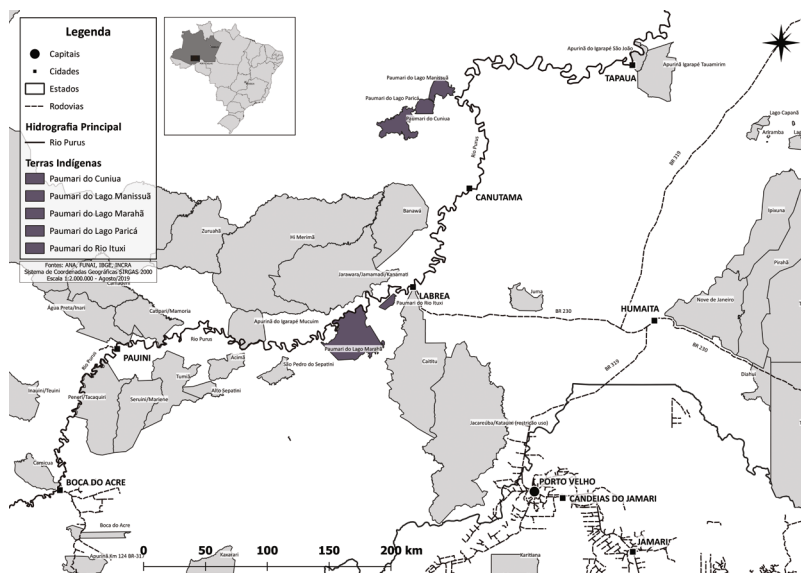


Figure 2 - Localisation des Terres Indigènes paumari reconnues.

[Cartes : Diogo Campos dos Santos]