

Qui est le grand méchant loup ? : transformations nocturnes effrayantes et identification de l'inceste en Amazonie

Émilie Stoll

▶ **To cite this version:**

Émilie Stoll. Qui est le grand méchant loup ? : transformations nocturnes effrayantes et identification de l'inceste en Amazonie. Cahiers d'anthropologie sociale, 2017, 15, pp.18-38. halshs-01837254

HAL Id: halshs-01837254
https://shs.hal.science/halshs-01837254

Submitted on 12 Jul 2018

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

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

STOLL, Emilie, « Qui est le grand méchant loup ? Transformations nocturnes effrayantes et identification de l'inceste en Amazonie », *L'Herne – Cahiers d'anthropologie sociale*, n. 15, (dossier : La peur de l'inceste, coord. A. Michelet et J. Caruso), 2017, p. 18-38. http://www.editionsdelherne.com/publication/la-peur-de-linceste/

Emilie Stoll[i]

Qui est le grand méchant loup ?
Transformations nocturnes effrayantes et identification de l'inceste en Amazonie

Who is the Big Bad Wolf?
Frightening nocturnal transformations and identification of incest in the Amazon

Résumé : Dans le bas-Amazone riverain, au Brésil, certaines personnes âgées ayant commis des actes d'inceste subissent l'opprobre de leurs pairs en étant désignés comme coupables de transformations nocturnes incontrôlées, en animaux ou hybrides. Dans des anecdotes de seconde main rapportées oralement, ces figures de la transformation – les *engerados* – sont décrites comme provoquant l'effroi de ceux qui les rencontrent au détour du chemin. Pourtant, aucune interaction spécifique ne semble en jeu dans ces affaires. Au petit matin, les langues se délient afin de spéculer et découvrir l'identité du villageois supposé se transformer. Dans une société rurale traversée par les pratiques considérées incestueuses, ces discours se politisent et sont utilisés à des fins diffamatoires.

Abstract: In the Lower Amazon, Brazil, the so-called *engerados* are identified old villagers supposed to turn into animals or hybrids at night, as a tribute for having practiced "sinful" incestuous relations during their life time. This paper builds on gossips aiming at denunciating kins or allies for being incestuous. Second-hand stories recount fortuitous encounters between villagers and *engerados*. In these narratives, the *engerados* inspire fear and provoke somatic disagreements to anyone at sight, even though no interaction is looked for. In the morning, gossips spread rapidly to speculate and discover who is the *engerado*, the villager having transgressive sexual practices. In a rural society where incest is quite common, these gossips turn to be powerful tools for defamation in specific social and political contexts.

Mots-clés : inceste, Amazonie, transformations nocturnes, engerado, loup-garou

Key-words: incest, Amazonia, nocturnal transformation, engerado, werewolves

Emilie Stoll est docteure de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes en anthropologie. Elle étudie les rivalités entre parents en Amazonie riveraine, ainsi que les trajectoires sociales, résidentielles et identitaires divergentes qui en résultent. Elle est actuellement post-doctorante à l'Institut de Recherche pour le Développement, en accueil à l'UMR 208 Patrimoines locaux et gouvernance (IRD-MNHN).

Introduction

De nombreuses études réalisées dans les villages riverains d'Amazonie brésilienne font état de ragots au sujet de villageois suspectés de se transformer la nuit en animaux ou en hybrides, mules sans tête, loup-garou, etc. [Cascudo, 1954 ; Galvão, 1955 : 74 ; Slater, 1994 : 141-142 ; Villacorta, 2000 ; Tiphagne, 2005 : 165-170 ; Fares, 2008 ; Vaz, 2010 : 148 ; Silva Júnior et Simões, 2014]. Ces manifestations nocturnes sont généralement reléguées par les chercheurs au rôle de vignettes illustrant l' « univers transformationnel » des populations d'Amazonie – présenté comme hérité des Amérindiens précolombiens dont elles sont en partie issues [Wawzyniak, 2012 ; Maués, 2012 ; Mahalem de Lima, 2015 : 65]. Pourtant, localement, ces transformations nocturnes sont associées à des accusations d'inceste [Harris, 2000 : 101 ; Villacorta, 2000 ; Fares, 2008 ; Stoll, 2014 ; Mahalem de Lima, 2015 : 200]. Or, cet aspect est passé sous silence ou relégué au second plan. Peu d'ethnologues en ont proposé une lecture pragmatique, préférant étudier des modes relationnels plutôt que des interactions sociales. Les travaux sur des phénomènes similaires dans les autres parties du monde suivent également d'autres voies[ii]. Les transformations nocturnes (en loup-garou, garou, windigo, etc.) sont analysées selon une approche psychiatrique [Littlewood, 2001 ; Baratta et Weiner, 2012], psychologique infantile [Birraux, 2007] ou adolescente [Moisseeff, 2004, 2005]. Certains se sont intéressés aux théories théologiques chrétienne et gréco-romaine de la transgression [Harf-Lancner, 1985] ou encore au répertoire folkloriste de récits conçus comme des croyances populaires [Le Diberder, 1912 ; Cascudo, 1954 ; Demers et Gauvin, 1982] ou des traditions orales [Podruchny, 2004].

À partir d'exemples ethnographiques de la rivière Arapiuns[iii] (bas-Tapajós, Amazonie, Brésil) et d'une mise en perspective régionale, je montrerai qu'appréhendées dans leur contexte d'énonciation, ces figures transformationnelles sont des individus incestueux, et non des personnages issus d'un panthéon mythique ou légendaire. Les récits faisant état d'une rencontre avec des êtres à transformation nocturne décrivent en premier lieu l'effroi ou la commotion suscités chez les villageois qui en font l'expérience. Dans un second temps, ils partent en quête de l'identité d'un coupable. Leur évocation revient à identifier publiquement une personne aux mœurs sexuelles transgressives.

Enquêter sur les pratique sexuelles incestueuses est particulièrement délicat, surtout lorsqu'elles impliquent une inversion de la chaîne générationnelle (parent/enfant, oncle/nièce, ascendant/descendant). Les riverains d'Amazonie connaissent l'existence des services sociaux de protection de l'enfance (*Conselho Tutelar*) et craignent de se faire retirer leur progéniture, sur laquelle ils comptent pour réaliser leurs activités productives [Medaets, 2015]. Et ce d'autant plus que le Brésil s'est doté d'un cadre normatif particulièrement contraignant, avec des mesures comme l'interdiction de la fessée et du travail infantile [Medaets, 2014, 2016]. Dans le bas-Tapajós, comme dans une bonne partie de la zone rurale amazonienne [Ruzany *et al.*, 2012 : 128], de nombreux témoignages font état de pratiques d'inceste qui ne sont pas recensées par les services de l'enfance ou les autorités sanitaires. Le thème de l'inceste est pourtant particulièrement présent dans les discussions quotidiennes des populations, dans le registre des récits de rencontres nocturnes avec des êtres à transformation, les *engerados*.

Chez les populations de l'Arapiuns, la filiation est cognatique. Dans la pratique, les unions matrimoniales sont plutôt réalisées « au plus loin » géographiquement – afin de préserver les relations de bon voisinage – et généalogiquement. Même s'il est possible d'observer des unions entre cousins germains bilatéraux, celles-ci sont loin de constituer un archétype et sont même critiquées ; les riverains préfèrent en effet investir dans la circulation des individus et densifier une occupation réticulaire de l'axe fluvial, source de socialité [Stoll, 2014]. La définition de l'inceste est consensuelle : sont considérées incestueuses les relations sexuelles entre frères et sœurs et entre ascendants et descendants biologiques ou classificatoires directs (parent/enfant, beau-parent/bel-enfant, grand-parent/petit-enfant, oncle/nièce, tante/neveu). A partir de cette définition locale, environ 40% des familles des villages[iv] où j'ai séjourné étaient concernées par des suspicions ou des ragots d'inceste. Seule une d'entre elles avait été effectivement inquiétée par les services de l'enfance pour un cas de mauvais traitements avérés sur mineure, à une période où la famille résidait en ville.

Les transformations nocturnes ne sont jamais *d'emblée* présentées comme directement associées à un inceste. Ce n'est que hors contexte accusatoire que l'on peut espérer obtenir une explication plus générale sur ce phénomène. Ainsi, à mon arrivée au village, très vite les habitants m'affirmèrent qu'ils suspectaient un villageois en particulier (qu'ils nommèrent) de se transformer la nuit en cheval, et parfois en loup-garou : c'était « un *engerado* ». Sur le moment, je compris qu'il existait une tension vis-à-vis de l'incriminé, sans savoir exactement de quoi il retournait. Ce n'est que plusieurs mois plus tard que j'appris que les transformations en *engerados* sous-entendaient une imputation d'inceste. Ces allégations interviennent dans de petits villages (une vingtaine de familles) où tout le monde se connait mutuellement. Afin de préserver une cordialité de façade nécessaire à l'unité villageoise, la plupart des motifs de discorde circulent par l'intermédiaire de ragots [Brison, 1992 ; Stoll, 2014]. C'est notamment le cas des rivalités factionnelles pour l'accès au pouvoir et aux ressources, ainsi que des disputes de terre entre parents.

En Amazonie, le terme *engerado* n'est pas particulièrement répandu. Il est même spécifique à la microrégion du bas-Tapajós. Les populations y ont forgé une terminologie qui leur est propre pour parler d'inceste. Véritable concept, le néologisme *engerar-se* (se transformer) et ses déclinaisons – *engerado* (personne transformée) et *engeração* ou *engeramento* (processus de transformation) – expriment le phénomène général de transformation nocturne en pénitence d'un inceste. Le substantif *engerado* est construit à partir du verbe « générer » (*gerar*) auquel est accolé le préfixe « en » qui suggère le mouvement vers soi, exprimant l'idée de s'auto-générer. Ailleurs en Amazonie, ces transformations nocturnes en animaux valant accusation d'inceste sont également fréquentes, mais exprimées par un vocabulaire moins spécifique, comme le verbe « générer » sans préfixe (*gerar*), ou encore les expressions « se tranformer » (*transformar-se*) ou « se changer en » (*virar*). C'est par exemple le cas chez les riverains de la rivière Parú et de la région de Parintins, légèrement en amont :

> [Dans le Parú] on ne se marie pas entre frère et sœur car ces relations sexuelles pourraient engendrer un cheval ou un autre animal domestique. Slater, qui a fait du terrain vers Parintins (Etat de l'Amazonas), signale que l'inceste peut résulter en la transformation du couple *lui-même* en animal domestique [Harris, 2000 : 101].

Outre les animaux, d'autres figures présentent des caractéristiques semblables. Parmi les plus répandues, citons le loup-garou (*lobisomem* ou *labisônho*) [Harris, 2008] et la *matintaperera*, une vieille femme qui se transforme la nuit en sorcière volante et/ou en hibou [Cascudo, 1947 : 380, 1954 : 392 ; Villacorta, 2000 ; Fares, 2008 ; Silva Júnior, 2014]. L'*engerado* du bas-Tapajós inclut l'ensemble des transformations nocturnes, y compris ces figures. Il peut prendre n'importe quelle apparence. En général, un individu se transforme en animal de ferme (cheval, bouc, porc, truie) ou en prédateur (jaguar, hibou). Plus rares, quelques occurrences de végétaux (souche d'arbre, plante d'ornement) et d'artefacts (vase, sac de farine) viennent compléter le tableau.

La transformation en *engerado* est conçue comme involontaire et inéluctable, chez des personnes âgées ayant eu des relations sexuelles transgressives par le passé. Il s'agit principalement d'inceste, mais pas seulement, puisque, comme nous le verrons, certaines figures font référence à la lascivité [Tiphagne, 2005 : 165-170], à l'avortement [Harris, 2000 : 101] et aux relations sexuelles avec un prêtre [Fares, 2008 : 320]. L'*engeração* est pensée comme une « pénitence » méritée, une sorte de contrepartie infernale pour avoir commis « un péché mortel »[v]. Lorsqu'il atteint un âge avancé, le « pécheur » est condamné à endosser cette condition d'être alterne jusqu'à son trépas. Rien ni personne ne peut y remédier, pas même le guérisseur-chamane, puisqu'il ne s'agit ni d'une pathologie ni d'un ensorcèlement. Les *engerados* et autres loups garous sont des figures de la transgression morale. Leur identification au sein du village permet de démasquer et de stigmatiser les coupables d'inceste.

Pour le montrer, je présenterai l'effroi et la commotion suscitées par ces créatures lorsque leur présence est détectée au sein du village ; puis comment cette découverte est suivie de paroles et d'actions visant systématiquement à débusquer et identifier un villageois en particulier. Enfin, les accusations d'*engerados* sont genrées et peuvent être associées à d'autres registres puisés dans le répertoire de la transgression sexuelle et de la sorcellerie. Le point commun à toutes ces affaires est l'identification publique – fondée ou diffamatoire – d'une personne du groupe, entachant sa réputation à l'intérieur comme à l'extérieur du village.

I/ Une rencontre nocturne fortuite qui provoque l'effroi

S'il est une activité à laquelle les populations riveraines du bas-Amazone s'adonnent volontiers, c'est raconter des histoires au sujet de rencontres et d'interactions avec des non-humains (fantômes, monstres et esprits sylvestres, entités subaquatiques, sirènes, etc.). Parmi ces récits, les histoires d'*engerados* se distinguent par leur contenu, mais surtout par leurs modalités d'énonciation. Il s'agit toujours d'un discours oral rapporté, sous forme de ragot, au sujet d'une tierce personne supposée avoir aperçu, de nuit (c'est-à-dire dans des conditions de visibilité altérées), un animal, un être ou un objet dont la nature semblait douteuse. Ces ragots sont souvent véhiculés par des membres de la famille ou des alliés. Le récit ne pointe pas vers une interaction entre l'animal aperçu et le villageois, mais il s'emploie à décrire avec minutie les menus éléments permettant d'inférer qu'il s'agit d'un *engerado* : des images sonores et visuelles propres aux *engerados*, ainsi que des indices somatiques chez celui qui en est le témoin. Ce dernier n'étant jamais le narrateur de l'histoire.

Images sonores, traces et constat de visu : présence d'engerados dans l'espace villageois

La présence d'un *engerado* est détectée dans l'espace villageois ou dans des zones forestières périphériques fréquentées pendant la journée. Ces créatures circulent la nuit dans des espaces familiers de jour. Dès lors, nul n'est à l'abri d'une rencontre fortuite. Les anecdotes colportées font état de personnes sorties la nuit pour se rendre aux toilettes, aller chercher de l'eau au puit, fumer une cigarette ou pour aller chasser. Soudain, le villageois est surpris par la présence anormale d'un animal ou d'une créature identifiés postérieurement comme *engerado*. Cette présence se manifeste sur le moment *de visu* ou par des images sonores caractéristiques.

Les récits sur les rencontres en face à face mettent l'accent sur la présence inopinée et insolite d'un animal ou de l'étrangeté du lieu dans lequel il est aperçu. C'est un cheval blanc dont personne n'est le propriétaire, un jaguar au comportement étrange, ou une truie et sa portée de gorets criards aperçus à l'entrée du cimetière. Un ou plusieurs détails saugrenus laissent penser que la scène est anormale et qu'il ne s'agit pas d'un animal comme les autres. Le contact visuel est parfois ponctué d'éléments insolites comme une boule de feu qui tournoie et se déplace à vive allure. Ce dernier élément est d'ailleurs intégré à certaines figures, comme la mule-sans-tête, une femme transformée qui galope, effrénée, une boule de feu à la place de la tête, effrayant ceux qu'elle croise sur son passage [Cascudo, 1954 : 412]. La *cumacanga* est aussi décrite comme « une sorte de loup-garou dont la tête se détache du corps pendant la nuit. Le corps reste allongé dans le hamac tandis que la tête, sous forme d'une boule de feu, se déplace dans les airs » [Cascudo, 1947 : 353].

Lorsqu'ils ne se montre pas de *visu*, l'*engerado* révèle sa présence par des images sonores bien connues des riverains. Les équidés (chevaux, mules-sans-tête, etc.) laissent entendre le bruit du galop de leur course folle qui résonne dans la nuit « *parará parará parará* ». La *matintaperera* vole au-dessus des toits, sous forme de hibou, en sifflant « *fiiite fiiite fiiite* » [Cascudo, 1954 : 557 ; Villacorta, 2000 : 50 ; Silva Júnior, 2014]. Dans l'exemple suivant, le bêlement d'un bouc invisible *engerado* sème la terreur dans le village de Pinhel (bas-Tapajós). L'auteur de cette description est un ancien villageois devenu prêtre puis anthropologue, possédant par ailleurs des liens de parenté avec l'homme suspecté de se transformer :

> Les gens disent que Venceslau Vaz se transformait (*se ingerava*) en bouc ou en cheval. (…) Ses voisins confirment que plus d'une fois ils ont entendu le bêlement caractéristique de l'animal provenant de la maison de cet homme. Cependant, personne n'a vu le bouc. Ils avaient tous peur car ils savaient qu'il s'agissait de quelqu'un d'*ingerado*, puisqu'il n'y avait pas et il n'y a toujours pas d'ailleurs, de bouc dans ce lieu. La bête bêlait en en direction des tombes situées à l'entrée du village [Vaz, 2010 : 168].

La présence d'un *engerado* peut aussi être détectée *a posteriori*, le lendemain, par des indices tels que des empreintes d'animaux dont la trajectoire paraît curieuse. Par exemple des traces de félin qui suivraient le chemin (plutôt que de couper à travers la forêt), ce qui indique qu'assurément, il ne s'agit pas d'un jaguar comme les autres.



Figure 1 - Un cheval dont personne n'est le propriétaire...
© E. Stoll 2015 (Nova Vista, Arapiuns)

Un effroi somatique chez le témoin de la scène

Cette sensation d'être en présence d'autre chose que d'un simple animal est souvent renforcée par des signaux corporels mettant en garde le villageois témoin de la scène. Le frisson (*arrepio*) incite ainsi le promeneur nocturne à faire demi-tour. C'est le cas d'un chasseur du village qui, parti chasser le tatou de nuit, pensait se trouver en présence d'une proie, lorsqu'un frisson lui indiqua qu'il devait rebrousser chemin, quitte à rentrer bredouille chez lui. Le lendemain matin, son épouse le raconta à son cousin qui en fit état à sa sœur, et celle-ci à ses voisins. Aux alentours de midi, les ragots avaient établi que le frère du chasseur (lui-même père de l'épouse du frère du cousin) était un *engerado* (Figure 2).

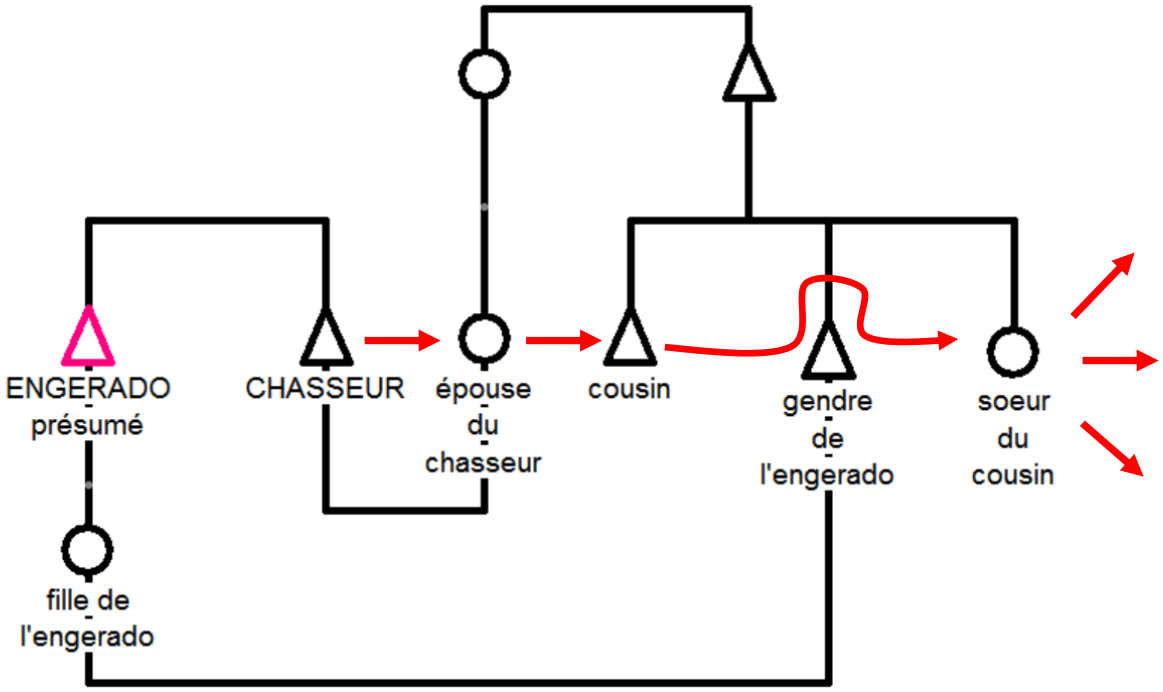


Figure 2 : Circuit d'un ragot familial de présomption d'engerado

La rencontre avec un *engerado* provoque ainsi un effroi somatique qui se manifeste par la chair de poule. Les riverains expriment cette idée par l'idée selon laquelle la rencontre auditive ou de *visu* surprend et provoque un sentiment de peur. Cette perception est exprimée par le verbe *malinar*, spécifiquement utilisé pour exprimer la surprise et les désagréments somatiques qu'elle entraîne, suite à l'interaction avec un non-humain, comme par exemple un *engerado*. *Malinar* peut être traduit par « effrayer, surprendre » mais également par « faire du mal ». Dans le cas qui nous occupe, la simple rencontre avec un *engerado* surprend et effraie, sans pour autant que l'*engerado* démontre de la malice ou une volonté spécifique d'agir sur le passant. Pourtant, la rencontre provoque des effets non-désirables, puisque le villageois est inéluctablement gagné par la peur. C'est par exemple le cas dans une anecdote rapportée dans un article publié sur le blog du village de Boim (bas-Tapajós), où est dénoncée la présence d'un *engerado* dont l'identité reste encore à établir. On peut y lire qu'un villageois s'est retrouvé, de nuit, nez à nez avec une énorme truie noire près du cimetière ; la surprise et l'effroi l'incitent alors à prendre ses jambes à son cou, au point de faire un malaise et de tomber dans la rivière [Serrão, 2013 : §4].

Des engerados super-agentifs mais malicieux malgré eux

Dans les récits de rencontre avec les *engerados*, aucune interaction ou « champ de communication illusoire »[vi] ne se met en place entre le villageois témoin et l'animal. Le paradoxe réside donc dans le décalage perceptible entre la super-agentivité de l'*engerado* (une personne coupable d'inceste, qui se transforme la nuit en créature et provoque des effets somatiques indésirables sur les passants) et l'absence d'action spécifique réalisée par ce dernier dans le but d'interagir avec le promeneur. Sous sa forme animale, l'*engerado* est plutôt inoffensif voire même vulnérable, puisque son comportement trop sociable pour un animal et les lieux où il déambule en font une proie facile pour un chasseur mal avisé. Des faits-divers circulent au sujet d'accidents de chasse, lorsqu'une proie est retrouvée sous la forme d'un

cadavre humain le jour suivant. Slater [1994] donne l'exemple d'un grande truie noire abattue au bord du chemin ; il se dit qu'au petit matin, les villageois retrouvent à sa place une vieille femme qui s'était prostituée dans sa jeunesse.

Finalement, à l'inverse d'autres corpus (par exemple ceux au sujet de l'interaction entre un humain et une entité subaquatique), ces récits ne portent pas sur l'interaction entre deux êtres. Grâce aux ragots de seconde main qui circulent et déforment l'histoire[vii], l'accent est mis sur l'identification de la nature d'*engerado* de l'être rencontré. Celle-ci est corroborée par la description de la peur et des effets somatiques ressentis par celui qui l'entend ou l'aperçoit.

II/ Des actes et des paroles visant à identifier un villageois en particulier

Une fois l'identification de la nature de l'*engerado* établie, les ragots se focalisent sur son identité. Le récit bascule dans un registre spéculatif afin de découvrir *qui* se transforme au sein de la sphère villageoise, ce qui est le nœud de l'affaire. Plusieurs types d'actions peuvent être entreprises afin de confondre l'individu incestueux. Mais son identification passe fondamentalement par la circulation de ragots au sein de cercles familiaux et d'interconnaissance mutuelle, où est réalisée une anamnèse des pratiques déviantes, permettant *in fine* de faire émerger le nom d'un coupable.

Des actes : provoquer l'interaction pour marquer l'engerado

Si l'interaction avec le promeneur nocturne n'est pas recherchée par *l'engerado* et n'est pas centrale dans le récit de la rencontre, elle peut être désirée et provoquée par les villageois eux-mêmes. Des récits font état de battues nocturnes organisées afin de débusquer et marquer l'*engerado* (en le frappant violemment) de telle façon qu'au petit matin, le coupable soit couvert d'hématomes et puisse être identifié. De telles anecdotes sont rapportées par plusieurs auteurs (par ex. Galvão [1955 : 74]). Dans l'affaire du bouc invisible de Pinhel citée ci-avant, la réclusion puis le départ du village de l'homme suspecté de se transformer ne font que renforcer les soupçons à son égard ; les autres villageois pensent qu'il cherche à dissimuler les marques (blessures) de son escapade nocturne :

> Un jour après les évènements [l'apparition d'un bouc *engerado*], le suspect s'enferma chez lui et n'en sortit que pour quitter le village. Les gens pensent qu'il est parti [en ville] pour se faire soigner suite aux morsures des chiens qui l'ont attaqué pendant la nuit [Vaz, 2010 : 168].

À Boim, l'auteur du blog relate que suite à la commotion suscitée par le malaise de l'homme ayant croisé la truie, les hommes du village ont organisé une battue, alors toujours en cours :

> Des villageois, en signe de solidarité [avec l'homme effrayé par l'*engerado*], sont partis en chasse de la fameuse truie, qui est une personne *engerada*. Ils ne l'ont pas trouvée. […] Mais la battue continue. Mercredi 16 octobre, certains l'ont aperçue dans le quartier du Tucumatuba. Les plus téméraires du village assurent que la fin des *engerados* est proche [Serrão, 2013 : § 4-5].

Dans ces exemples, les villageois – et non l'*engerado* – sont à l'initiative d'une interaction dont l'objectif est de *marquer* le coupable, pour ensuite l'identifier et le confondre.

Les récits de rencontre avec la *matintaperera* vont dans le même sens. Celui qui entend son sifflement peut prononcer à voix haute une invitation à revenir chercher du tabac le lendemain : « *Matinta, passe ici demain chercher ton tabac !* ». La femme qui se transforme viendra alors au petit matin s'asseoir sur le bas de la porte chercher son dû, permettant son identification. Dans le récit suivant, un guérisseur de l'île de Colares (estuaire de l'Amazone) raconte à une anthropologue comment ce procédé lui a permis de découvrir qu'une autre guérisseuse de l'île est une *matintaperera*, jetant ainsi le discrédit sur une consœur rivale :

> « C'était une nuit de pleine lune, il était déjà tard dans la nuit, j'étais dans mon hamac quand j'ai entendu son sifflement, *fiiiiiiti*, de plus en plus fort, *fiiiiiiiiiiiiiiti*. Alors j'ai dit, *« passe ici demain chercher un peu de café et du tabac »*. Elle a continué à siffler encore un bon moment. Puis elle a arrêté. Alors je suis sorti dehors. (...) J'ai vu une femme aux longs cheveux lui cachant le visage. Elle faisait un bruit de porc, et avait l'air d'un oiseau qui essayait en vain de voler. Alors j'ai répété *« reviens demain chercher du café et du tabac »*. Le lendemain, très tôt – je ne vais pas te dire son nom mais sache que c'est une guérisseuse – elle est venue et m'a demandé un peu de café. Puis j'ai vu qu'elle s'était cassée l'omoplate, alors j'ai eu la confirmation, c'était elle la *matinta*, et elle m'a dit qu'elle devait faire pénitence chaque nuit, et qu'elle s'était cassé une aile. Elle m'a demandé de n'en parler à personne, elle avait besoin que je la soigne. Je l'ai soignée, elle a guéri, mais seulement de l'omoplate, car pour son fardeau il n'a pas de remède » (guérisseur de 55 ans) [Villacorta, 2000 : 51].

Ce récit décrit le mécanisme qui permet d'identifier la *matintaperera*, en lui demandant de revenir le lendemain matin. Comme dans les exemples d'*engerado* ci-dessus, une blessure physique la confond le jour suivant.



Figure 3 Qui est la matintaperera ?
source : http://cmais.com.br/maiscrianca/vocesabia/o-minusculo-dicionario-de-criaturas-folcloricas

Des paroles : circulation des ragots et émergence d'un coupable

Aux actions mises en œuvre pour marquer l'*engerado* et identifier le villageois coupable d'inceste s'ajoutent des actes de paroles. Dès le petit matin, la nouvelle se répand selon laquelle

untel a vu ou entendu un *engerado* la nuit dernière. Il s'agit toujours d'un discours rapporté : untel dit qu'un tel autre a vu ou entendu ceci ou cela. Très vite, les ragots circulent en suivant les réseaux familiaux (Figure 2) et ne s'intéressent plus qu'à un seul aspect de l'histoire : l'identité de l'*engerado*. Qui donc est le villageois qui se transforme ? A-t-on entendu des bruits suspects provenant de la maison de quelqu'un en particulier ? Qui donc est susceptible de se transformer ? Qui sont les incestueux avérés ?

C'est ainsi que pendant l'un de mes séjours au village, une histoire de chasseur de tatou rentré bredouille s'était transformée en accusation d'*engerado*, avec pour cible un vieillard qui n'était autre que le frère du chasseur (Figure 2). C'est mon hôtesse qui m'informa de cette affaire ; la jeune femme était en outre la nièce de l'incriminé. Très vite, elle en vint à me faire un historique d'anecdotes familiales visant à inscrire son oncle dans une trajectoire transgénérationnelle de « déviance » [Becker, 1985]. Selon elle, l'homme cumulait les traits du mauvais mari (il battait sa femme), de l'alcoolique notoire, du sorcier (il était lui-même le fils d'un guérisseur et connaissait des mauvaises prières) et du père incestueux. Son identification comme *engerado* intervenait d'ailleurs quelques jours après une beuverie lors de laquelle il s'était publiquement vanté d'avoir abusé de ses filles et de ses petites-filles, ce qui avait suscité de l'indignation.

Les histoires d'*engerados* n'ont donc pas le même statut que celles de récits de rencontres avec des non-humains, où un conteur expose (souvent à la première personne) une succession d'actions aboutissant à une interaction périlleuse qui est le cœur du récit. Dans le cas des *engerados*, nous avons affaire à des ragots médisants visant à identifier et à condamner un individu de l'entourage supposé avoir commis un inceste. D'ailleurs, au fur et à mesure que la rumeur enfle, les villageois rendent publics certains détails annexes qui ne l'étaient pas forcément. L'incestueux est souvent pris dans d'autres affaires et cumule les actions socialement condamnables, comme l'alcoolisme, la violence conjugale, la sorcellerie, etc.

III/ Genres, registres et contextes de la transgression morale

Une transformation nocturne genrée …

J'ai pu observer que les hommes sont beaucoup plus représentés que les femmes dans les imputations d'*engerados* ; ils prennent presque toujours l'apparence d'animaux de ferme, comme le bouc, le cheval, le porc. Le cas des femmes *engerados* est plus complexe. Loup-garou mis à part, toutes les autres figures hybrides sont féminines, comme la mule-sans-tête, et des suidés incarnés par la *porca* (un grand cochon noir) et par la truie entourée de gorets criard. Construites à partir d'animaux de ferme, ces créatures sont toutes associées à une transgression sexuelle précise. Ainsi, la mule-sans-tête a couché avec le prêtre ; la *porca* s'est adonnée à la lascivité et la truie porteuse a avorté. Ces transgressions sexuelles féminines informent la pénitence, dont les caractéristiques interactionnelles sont similaires à celles des hommes-*engerados*-animaux de ferme, décrites précédemment (marquage possible de l'*engerado*). Cependant, lorsqu'un inceste est en jeu, les femmes sont mises en scène sous les traits de jaguars et de hiboux, c'est-à-dire de « super-prédateurs » [Bonhomme, 2012 : 188]. L'avatar de la *matintaperera*, figure féminine par excellence (la sorcière du village[viii]), est aussi le hibou.



Figure 4 - Les engerados déambulent dans les espaces villageois semi-isolés
© E. Stoll 2015 (jetée déserte, Vila Curuai, Lago Grande)

Cette différenciation genrée dans le traitement de la conséquence de l'inceste impose plusieurs remarques. Premièrement, on peut se demander jusqu'à quel point la nature domestique (animaux de ferme) ou prédatrice (jaguar) de l'*engerado* affecte les récits de rencontres. En effet, difficile de « marquer » un jaguar ou un hibou. Plus facile de les entendre ou d'en relever les empreintes au petit matin (la rencontre ne se ferait donc pas *de visu*). Dans certaines anecdotes, l'*engerado* prédateur provoque une interaction avec des humains ou des animaux (sauvages et domestiques). La femme *engerado* s'inscrit alors dans une relation de prédation, comme le montre ces anecdotes qui m'ont été rapportées par des villageois, par pure médisance, au sujet de personnes que je ne connaissais pas personnellement :

> « João était parti ramasser ses filets de pêche à la tombée de la nuit, lorsqu'il voit bondir un jaguar [*engerado*]. Un peu plus tard, il aperçoit deux villageoises surnommées 'Maria Porridge' et 'La Mouette', entrer ensemble dans la forêt. 'La Mouette' a disparu ; celle qui se transforme (*se engera*) ['Maria Porridge'] l'a mangée ! ». Anecdote de seconde main rapportée par un homme de Vila Brasil au sujet d'une autre villageoise (Arapiuns).
>
> « Du côté du Camuci, il y avait une femme qui se transformait (*se engerava*) en jaguar. Son fils racontait qu'[au petit matin], elle rentrait à la maison avec un tatou ». Anecdote de seconde main racontée par une femme du groupe résidentiel de Garimpo, alors en conflit avec les gens du Camuci (Arapiuns).

> « À Atrocal, il y avait une femme qui se transformait (*se engerava*) en jaguar et qui mangeait du chien. Au petit matin, elle cuisinait le chien dans le *tucupi*[ix] ». Anecdote racontée par une femme originaire d'Atrocal au sujet d'une de ses parentes. Mon interlocutrice résidait désormais à Garimpo (Arapiuns).

Dans leur pénitence, ces femmes peuvent renverser l'ordre social et s'affranchir de certains interdits, comme la chasse (une activité exclusivement masculine). Elles peuvent également attaquer des humains pour les dévorer. On peut s'interroger sur les raisons sociologiques pour lesquelles les femmes incestueuses deviennent des prédateurs plutôt que des proies ; question à laquelle les riverains du bas-Tapajós n'apportent pas de réponse. Ces femmes seraient-elles des *victime*s d'inceste ?

… qui se déploie dans d'autres registres de la déviance

Comme cela apparaît avec la mule-sans-tête, la *porca* et la *matintaperera*, les récits d'*engerados* se déploient dans d'autres registres que l'inceste. L'incriminé est souvent impliqué dans un ensemble d'affaires moralement condamnables. La transformation nocturne intervient dans un contexte de cumul de pratiques « déviantes » [Becker, 1985] au sujet d'un individu qui transgresse les principes de socialité du groupe, et plus précisément celle de sa famille : alcoolisme, violences conjugales, mauvais traitements des ascendants ou des descendants, etc. Les *engerados* masculins renvoient à l'archétype du fils / père / mari indigne, usant et abusant de son autorité aux dépens de son entourage. Tandis que les féminins incarnent la séductrice tentatrice. Ceci permet, lorsque surgit le nom d'un coupable dans une conversation, de ne pas invoquer *d'emblée* l'inceste, en avançant des arguments (violence, mauvaise conduite) moins choquants.

Après l'inceste, le principal motif associé à la transformation nocturne est la sorcellerie. *L'engerado* est souvent pris dans des toiles d'accusation sorcellaire. On peut même aller plus loin et affirmer qu'une équivalence est souvent postulée entre le sorcier et le prédateur sexuel, exprimée dans une sémantique de la commensalité transgressive[x]. Le sorcier « mange » sa victime (il lui jette un sort), par l'intermédiaire d'animaux pathogènes – des insectes xylophages – que l'ensorcelé peut extraire de son corps après un traitement chez le guérisseur. De la même façon, le père incestueux « mange » sa fille (il a des rapports sexuels avec elle) au lieu de manger *avec* sa fille [Bonhomme, 2012 : 190]. Le sorcier et l'incestueux sont réputés être des « *bichos* », c'est-à-dire des animaux, ou plutôt des bêtes, car la différence entre le *bicho* et l'*animal*, c'est que « les *bichos* ça mange les gens » [Medaets, 2015 : 289]. Comme le déclarait une femme âgée de l'Arapiuns, « Le sorcier est une bête (*bicho*) : il tue pour manger (*comer*) ». Nous avons vu que cette affirmation s'applique également à certaines femmes-*engerados*-jaguars qui se transforment pour manger (du chien, du tatou, des humains …).

Dans la pratique, le guérisseur de quelqu'un est toujours le sorcier de quelqu'un d'autre (puisqu'il « renvoie le sort à l'émetteur »). Il est susceptible d'être désigné comme un *engerado*, comme c'est le cas de cette anecdote dans laquelle la fille d'un guérisseur de l'Arapiuns avait entamé une période de réclusion post-accouchement. Alors que son mari était à la chasse, le père de la jeune femme s'introduisit chez elle et voulut la prendre de force. Son gendre le surprit et lui taillada le dos avec sa machette. Or, quelques heures plus tard, le vieillard se balançait paisiblement dans son hamac, soigné grâce à une formule tirée du grimoire Saint Cyprien. Une

autre anecdote fait état des exploits sexuels de Manuel « aux trois triques », guérisseur-rebouteux de l'Arapiuns, qui s'attirait les faveurs des deux filles de son épouses, dont il était le beau-père. La guérisseuse qui s'est cassée l'omoplate est de la même façon accusée par son confrère d'être une *matintaperera*. Enfin, dans l'histoire du chasseur de tatou dont le frère est incriminé, tous deux sont les fils d'un guérisseur controversé, comme le révèle ce témoignage :

> « Ce livre [de Saint Cyprien], jusqu'au milieu, il enseigne des bonnes choses, puis du milieu vers la fin, que des mauvaises choses. Mon père avait ce livre. […] Je pense qu'il connaissait aussi des sorts. Il savait lire, n'est-ce pas ? Personne ne comprenait lorsqu'il lisait, les lettres étaient toutes tordues. Ce n'était pas du portugais. Il savait se cacher, il se transformait (*se engerava*) en souche d'arbre ». Homme âgé, fils d'un guérisseur, suspecté d'être un *engerado* à Arimum (Arapiuns).

Il est ainsi fréquent que les ragots sur des guérisseurs, prétendus sorciers, culminent en allégations d'inceste. Ces individus de « mauvaise vie », inscrits dans la déviance, seraient incestueux et subiraient une transformation nocturne. Dans les deux récits suivants, des hommes, éleveurs de bétail, sont décrits comme violents, sorciers et incestueux :

> « Basílio Pinto, il n'y avait pas un taureau ou un cheval sauvage qui lui résistait quand il récitait sa prière de Saint George. (…) Les Pinto sont respectés parce qu'ils ensorcellent les autres. Ils sont bagarreurs. Lorsqu'ils décident de s'en mêler, ce n'est pas pour rire. Dans leur famille, ils se marient tous entre parents. Maria a eu un fils avec son cousin germain. Son oncle José a des rapports sexuels avec ses filles, son cousin Paulo aussi ». Femme de Lago da Praia issue d'un groupe résidentiel rival de celui des Pinto (Arapiuns).

> « Mon père connaissait des prières féroces pour dompter le bétail. On ne s'entendait pas bien (…). Je l'ai toujours dominé dans la prière. Il voulait battre ma mère lorsqu'il était soûl, il buvait beaucoup, mais je l'en empêchais en récitant mes prières, j'arrivais à le calmer. (…). Mon père a été le premier homme à m'utiliser. Il m'a attachée. J'avais douze ans. On était de l'autre côté du lac. (…) Il voulait me violer (*me judiar*), il voulait me tuer. J'ai réussi à lui échapper. (…) C'était appris dans les livres ; dans ce livre [de Saint Cyprien] qu'il possédait (…). Il attachait son fouet et son livre dans son slip ». Guérisseuse de Vila Curuai, Lago Grande.

Ces récits insistent sur le caractère familial et transgénérationnel de l'inceste et de la sorcellerie. Ils montrent la complémentarité postulée entre un ensemble de pratiques condamnées moralement – violence conjugale, alcoolisme, sorcellerie et inceste – et leur proximité avec certaines activités socialement encadrées et genrées, comme celle de guérisseur ou encore d'éleveur (par ex. les Pinto et le père de la guérisseuse de Vila Curuai).

De l'inceste à la politique

Dans les exemples précédents, le lien entre sorcellerie et inceste est probant, pourtant, ni les hommes de la famille Pinto, ni le père de la guérisseuse de Vila Curuai ont la réputation d'être des *engerados*. Malgré un nombre élevé de familles touchées par des suspicions d'inceste, seule une minorité comptait des *engerados* dans leurs rangs. Les incestueux avérés ne sont donc pas tous des *engerados*. Mais encore, une partie des personnes suspectées un moment ou un autre d'être des *engerados* ne sont pas forcément incestueuses. En effet, ces imputations de transformation nocturne sont diffamantes. Elles servent à faire de la politique

au sens large, dans des cercles d'interconnaissance restreints, où les disputes pour la terre entre parents et où les rivalités entre factions villageoises sont omniprésentes [Stoll, 2014]. Le flou relatif des allégations d'*engerado* – de l'inceste à la sorcellerie – en fait un outil politique redoutable lorsqu'il s'agit de ternir la réputation d'un individu. C'est dans ce sens qu'il est souvent utilisé, par exemple lorsque les villageois mettent en garde un nouveau-venu contre quelqu'un en particulier, comme cela m'est arrivé au début de mon séjour. Plus tard, j'appris qu'une dispute foncière opposait la délatrice au prétendu *engerado*. D'ailleurs, je n'ai jamais entendu parler d'inceste au sujet de cette famille. L'usage politique de ce type d'allégation est ancien et récurrent, comme le montre une correspondance datant de 1793, entre le Directeur du village d'Indiens Vila Franca (bas-Arapiuns) et le Gouverneur de l'État du Pará. Dans cette missive, le premier se défend de se transformer en loup-garou, une calomnie dont l'accuse le sacerdoce local, sur fond de dispute de pouvoir pour la répartition de la main d'œuvre indigène [Harris, 2008].

L'aspect diffamatoire de ces accusations permet d'appuyer des représentations sociales – comme la place de la femme dans la société riveraine – et de rappeler, par un discours moraliste, un certain ordre social dominé par le masculin. Ceci transparaît dans les figures des transgressions féminines dont la plus emblématique est la *matintaperera*. Villacorta [2000] a montré que dans l'île de Colares, les femmes qui se lancent dans la carrière de guérisseuse sont stigmatisées et accusées d'être des « oiseaux de nuit » (hiboux), c'est-à-dire des *matintapereras*. Les imputations qui entachent la réputation de ces femmes seraient liées à la transgression du rôle qui leur est traditionnellement imparti. Dans le bas-Amazone, jusqu'à une période récente, les fonctions de pouvoir politique et religieux, comme celle de guérisseur, étaient monopolisées par les hommes[xi]. Alors que de plus en plus de femmes embrassent cette vocation, le glissement de la guérisseuse à la sorcière est mis à profit dans des ragots de transformation qui scellent leur sort et leur réputation.

Considérations finales

Les récits au sujet des transformations nocturnes (en créatures hybrides, comme le loup-garou, et en animaux) sont des allégations médisantes dans le but d'identifier publiquement des villageois aux comportements sexuels et sociaux déviants, principalement incestueux. L'analyse des discours montre que l'enjeu réside non pas dans l'interaction entre deux êtres (peu détaillée) mais dans la perception par les villageois qu'il s'agit bien d'un *engerado*, en raison de la peur qu'il communique invariablement à celui qui l'aperçoit. Puis, l'attention du narrateur se porte sur l'identité du coupable : des actes de marquage et la circulation de ragots accompagnés d'une anamnèse de la déviance permettent de l'identifier. En outre, ces allégations sont genrées et élargies à d'autres registres que l'inceste, comme des sexualités transgressives et la pratique de la sorcellerie.

Je souhaite insister sur le canal de communication privilégié des histoires d'*engerados* – le ragot – et sur la forme que prennent ces histoires : des imputations dirigées à l'encontre d'un villageois en particulier, désigné nominativement et qui possède déjà un certain passif dans la déviance (inceste, maltraitance, alcoolisme, chamanisme, sorcellerie, fils de guérisseur, etc.). Les imputations de transformation nocturne sont de puissants mécanismes sociaux pour faire

circuler de l'information et condamner publiquement les agissements de certains individus, notamment dans les affaires d'inceste. Dans le cadre de jeux politiques locaux, elles sont utilisées à des fins diffamatoires afin de ternir la réputation de certains rivaux.

Qu'advient-il des *engerados* après leur identification ? Certains sont rapidement oubliés, mais d'autres ont la réputation qui persiste et conservent cette triste notoriété bien au-delà de la sphère villageoise. Je n'ai pas eu connaissance de représailles particulières, mais les deux *engerados* notoires qui vivaient dans le village de mon enquête avaient en commun d'être les seules personnes âgées à vivre seules, en retrait du village et, dans l'un des deux cas, des autres maisonnées du groupe résidentiel d'appartenance. Pour autant, ces individus n'étaient pas totalement ostracisés, et ils prenaient ponctuellement part à des activités villageoises (fêtes patronales, où est vendu de l'alcool).

Par-delà la contribution à une meilleure connaissance des formes d'identification de l'inceste en Amazonie riveraine, cet article invite à repenser l'analyse des figures à transformation nocturne qui reposent sur le modèle accusatoire décrit ici. L'approche pragmatique met en évidence les similarités avec ces phénomènes à l'œuvre dans d'autres région du monde. Les loup-garou, *matintaperera*, et autres figures de la transformation nocturne – *runamula* péruvienne[xii], homme-hyène soudanais[xiii], etc. – sont trop souvent décrits comme des entités non-humaines ou des personnages folkloriques. Or, l'appréhension de ces phénomènes dans leur contexte d'énonciation (plutôt que de se focaliser sur l'aspect transformationnel qui les caractérise) permettra de mettre à jour les enjeux sociologiques qui prévalent à ces accusations, ce qui contribuera efficacement à l'étude de l'inceste dans ces sociétés.

Références

BARATTA Alexandre et WEINER Luisa, 2012, « La lycanthropie : du mythe à la pathologie psychiatrique », *L'information psychiatrique*, vol. 85, n° 7 : 675-679.

BECKER Howard Saul, 1985, *Outsiders. Etudes de sociologie de la déviance*, Paris, Métailié.

BIRRAUX Annie, 2007, « Les animaux dans les phobies d'enfant », *Enfances & Psy*, n° 35 : 8-14.

BONHOMME Julien, 2012, « L'Homme est-il un gibier comme les autres ? Prédation, sorcellerie et contre-sorcellerie chez les Mitsogo du Gabon », *in* Michèle Cros, Julien Bondaz, et Maxime Michaud (dir.), *L'animal cannibalisé. Festins d'Afrique*, Paris, Édition des archives contemporaines : 185-199.

BRISON Karen J., 1992, *Just talk: gossip, meetings, and power in a Papua New Guinea village*, Berkeley, University of California Press.

CASCUDO Luís da Câmara, 1947, *Geografia dos mitos brasileiros*, Rio de Janeiro, J. Olympio.

———, 1954, *Dicionário do folclore brasileiro*, Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Cultura, Instituto Nacional do Livro.

DEMERS Jeanne et GAUVIN Lise, 1982, « Frontières du conte écrit : quelques loups-garous québécois », *Littérature*, vol. 45, n° 1 : 5-23.

FARES Josebel Akel, 2008, « A Matintaperera no imaginário amazônico », *in* Maués, R. H., Villacorta, G. M. (eds), *Pajelanças e religiões africanas na Amazônia*, Belém, Ed. UFPA : 311-326.

GALVÃO Eduardo, 1955, *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas*, São Paulo, Companhia Editôra Nacional.

GOW Peter, 1991, *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*, Oxford, Clarendon Press.

HARF-LANCNER Laurence, 1985, « La métamorphose illusoire : des théories chrétiennes de la métamorphose aux images médiévales du loup-garou », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 40, n° 1 : 208-226.

HARRIS Mark, 2000, *Life on the Amazon: the anthropology of a Brazilian peasant village*, London, British Academy.

———, 2008, « O lobisomem entre índios e brancos: o trabalho da imaginação no Grão-Pará no final do século XVIII », *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n° 47 : 29-55.

———, 2015, « Finding Connections Along the River in the Lower Amazon, Brazil », *in* Andrew P. Roddick et Ann B. Stahl (dir.), *Knowledge in Motion: Constellations of Learning Across Time and Place*, Tucson, The University of Arizona Press : 155-178.

LE DIBERDER Yves, 1912, « Bugul-Nôz et Loup-Garou », *Annales de Bretagne*, vol. 28, n° 4 : 559-584.

LIGERS Z. et CALAME-GRIAULE Genevrière, 1961, « L'homme-hyène dans la tradition soudanaise », *L'Homme*, vol. 1, n° 2 : 89-118.

LITTLEWOOD Roland, 2001, « Nosologie et classifications psychiatriques selon les cultures : les « syndromes liés à la culture » », *L'Autre*, vol. 2, n° 3 : 441-466.

MAHALEM DE LIMA Leandro, 2015, *No Arapiuns, entre verdadeiros e - ranas: sobre os espaços, as lógicas, as organizações e os movimentos do político*, Thèse de Doctorat, USP, São Paulo.

MAUÉS Raymundo Heraldo, 2012, « O Perspectivismo indígena é somente indígena? Cosmologia, religião, medicina e populações rurais na Amazônia », *Mediações - Revista de Ciências Sociais*, vol. 17, n° 1 : 33-61.

MEDAETS Chantal, 2014, « "A prometida": normas educativas e práticas disciplinares em comunidades ribeirinhas da região do Tapajós, estado do Pará », *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, vol. 13, n° 2 : 1-14.

———, 2015, *Malgré les adultes. Une ethnographie des situations non scolaires d'apprentissage chez les riverains du bas-Tapajós (Amazonie brésilienne)*, Thèse de Doctorat, Université Paris Descartes, Paris.

———, 2016, « Despite adults: learning experiences on the Tapajós River Banks », *Ethos*, vol. 44, n° 3 : 248-268.

MOISSEEFF Marika, 2004, « Le loup-garou ou la virtualité régressive du pubertaire masculin », *Revue Adolescence*, n° 47 : 155-171.

———, 2005, « Une variante sur la métamorphose pubertaire », *Enfances & Psy*, vol. 26, n° 1 : 29-42.

PODRUCHNY Carolyn, 2004, « Werewolves and Windigos: Narratives of Cannibal Monsters in French-Canadian Voyageur Oral Tradition », *Ethnohistory*, vol. 51, n° 4 : 677-700.

RUZANY Maria Helena, MOURA Edila Arnaud F., et MEIRELLES Zilah Vieira, 2012, *Adolescentes e Jovens de Populações Ribeirinhas na Amazônia - Brasil*, Rio de Janeiro, Visão Social.

SERRÃO Maikson Santos, « Boim contra os ingerados – Pessoas que se "transformam" em animais podem estar com os dias contados », Blog Vila de Boim, 18/10/2013.

SILVA JÚNIOR Fernando Alves da, 2014, *Representação feminina no mito da Matintaperera em Taperaçu Campo, Brangança (PA)*, Mémoire de Master, Universidade Federal do Pará, Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia, Bragança (Pará), 207 p.

SILVA JÚNIOR Fernando Alves da et SIMÕES Maria do Perpétuo Socorro Galvão, 2014, « O bode da noite nas narrativas orais bragantinas », *Ipiranga Pesquisa*, vol. 2, n° 2 : 70-86.

SLATER Candace, 1994, *Dance of the Dolphin. Transformation and disenchantment in the Amazonian imagination*, Chicago, The University of Chicago Press.

STOLL Emilie, 2014, *Rivalités riveraines : territoires, stratégies familiales et sorcellerie en Amazonie brésilienne*, Thèse de doctorat, Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris ; Universidade Federal do Pará, Belém, 563 p.

TAYLOR Anne-Christine, 1993, « Des Fantômes stupéfiants Langage et croyance dans la pensée achuar », *L'Homme*, vol. 33, n° 126 : 429-447.

TIPHAGNE Nicolas, 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, prémisses d'une identité*, Thèse de doctorat, Université Paris Diderot, Paris.

VAZ Florêncio de Almeida, 2010, *A emergência étnica de povos indígenas no Baixo Rio Tapajós, Amazônia*, Thèse de doctorat, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

VILLACORTA Gisela Macambira, 2000, *"As mulheres do Pássaro da Noite": Pajelança e feitiçaria na Região do Salgado (Nordeste do Pará)*, Mémoire de Master, Universidade Federal do Pará, Belém, 115 p.

VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, 1998, « Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism », *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 4, n° 3 : 469-488.

WAWZYNIAK João Valentin, 2012, « Humanos e não-humanos no universo transformacional dos ribeirinhos do rio Tapajós – Pará », *Mediações - Revista de Ciências Sociais*, vol. 17, n° 1 : 17-32.

---

[i] Post-doctorante à l'UMR 208 Paloc IRD/MNHN, membre des projets Capes-Cofecub et Horizon 2020 Odyssea. Cet article a été partiellement présenté lors du séminaire Art et Performance au Musée du Quai Branly (2014) et de la table ronde « la peur de l'inceste » organisée par Aude Michelet et Juliana Caruso (2e Congrès international de l'AFEA, Toulouse, 2015). Je remercie le Musée du Quai Branly, la Fondation Fyssen et l'Université d'Aberdeen pour leur soutien financier et institutionnel.

[ii] Une étude adopte une approche pragmatique : Ligers et Calame-Griaule [1961].

[iii] Données collectées lors d'un terrain de 24 mois, réalisé en 2011 et 2012, dans quatre villages.

[iv] Ces données se basent sur deux villages, constitués à l'époque, de respectivement 17 et 35 familles. Je n'ai jamais cherché à vérifier la véracité de ces allégations.

[v] Expression utilisée pour désigner le meurtre ou l'inceste.

[vi] Chez de nombreux groupes amérindiens et *ribeirinhos* des basses terres, des interactions peuvent se mettre en place entre agents issus de collectifs distincts à l'insu d'une des parties. Un humain est leurré et se laisse prendre à son insu dans « un champ de communication illusoire » [Taylor, 1993 : 435], entrainant une relation (sexuelle, commensale, etc.) aberrante lors de laquelle il perd son point de vue humain. En adoptant celui d'un autre collectif,

l'individu leurré se transforme définitivement en non-humain. Ce mécanisme est aux fondements du « perspectivisme amérindien » [Viveiros de Castro, 1998].

[vii] Brison [1992] suggère que la déformation systématique provient du discours rapporté qui est essentiel au ragot. Le narrateur n'est plus responsable de ses paroles (puisqu'elles proviennent d'une tierce personne) et a ainsi tendance à les déformer.

[viii] La *matintaperera* est associée à la sorcellerie dans le bas-Amazone. Toutefois, Villacorta mentionne une version où l'origine de cette figure féminine serait « un inceste puni par la transformation en oiseau » [2000 : 48].

[ix] Jus du manioc amer utilisé pour la confection de certains mets traditionnels de l'État du Pará comme le canard au *tucupi* ou le *tacacá* (bouillon à base de *tucupi*, cresson du Pará, tapioca et crevettes séchées).

[x] Au Gabon, Bonhomme a montré que « le cannibalisme, avec l'inceste et l'homosexualité, sont des figures achétypales de la sorcellerie » [Bonhomme, 2012 : 190]

[xi] Il y a toujours eu des femmes guérisseuses dans cette région, mais elles ont toujours été brimées. Par exemple, l'indienne Sabina était chamane à Belém dans les années 1740, et comptait même parmi ses clients le Gouverneur du Pará, avant d'être dénoncée auprès de l'Inquisition [Harris, 2015].

[xii] En voici une description sans analyse des conditions pragmatiques d'énonciation où ces personnages, associés à des démons, sont présentés comme l'« incarnation du désir » : « Le démon des os est décrit comme un squelette aux *yeux rouges*. Il ne parle pas mais *siffle de façon particulière, 'fiin, fiin, fiin'*. […] Un autre démon qui lui est associé, et mentionné avec embarras, est le *runamula* (Quechua, *'homme mule'*). Il est décrit comme une personne avec un *énorme pénis, qui viole* ses victimes jusqu'à la mort » [Gow, 1991 : 187].

[xiii] Caractérisé par ses « appétits sexuels […] et l'identité symbolique établie entre « manger » et « violer » les femmes » [Ligers et Calame-Griaule, 1961 : 97].