



HAL
open science

Tant de maîtres, temps de mal-être : inceste et couvade chez les riverains du bas-Tapajós (Amazonie brésilienne)

Émilie Stoll

► To cite this version:

Émilie Stoll. Tant de maîtres, temps de mal-être : inceste et couvade chez les riverains du bas-Tapajós (Amazonie brésilienne). Trophées. Etudes d'ethnologies et d'indigénismes amazonistes offertes à Patrick Menget, 2016. halshs-01837927

HAL Id: halshs-01837927

<https://shs.hal.science/halshs-01837927>

Submitted on 13 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.

Tant de maîtres, temps de mal-être

Inceste et couvade chez les *ribeirinhos* du bas-Tapajós (Amazonie brésilienne)

Emilie Stoll

Résumé : Dans le bas cours de l'Amazone, au Brésil, les populations riveraines métisses mettent en œuvre un ensemble de pratiques évoquant une société « à couvade » telle qu'analysée dans les travaux pionniers de Patrick Menget (1979 et 1989). Or, contrairement aux exemples amérindiens, la couvade des riverains métis ne s'accompagne pas d'une théorie des substances fondée sur une conception physiologique autochtone. L'argument développé est que la couvade métisse met l'accent sur les enjeux sociologiques de la « communauté de substances » plutôt que sur une théorie onto-génésique particulière. L'importance des relations interpersonnelles dans les rituels qui forment la couvade avait déjà été évoquée par Menget dès 1989 (p. 84). Pourtant, cet aspect n'a pas été particulièrement exploré dans les études postérieures, lesquelles ont privilégié une analyse des structures, plutôt que des relations. Cette chronique est ainsi une invitation à repenser ce phénomène sous l'angle de l'intersubjectivité.

*

* *

Un jour d'été, la fille de mon hôte, de deux ans mon aînée, me montra lors d'une promenade dans le cimetière que les tombes des jeunes enfants étaient orientées dans le sens inverse de celles des adultes : « les petits anges ont les pieds tournés vers la rivière tandis que les pêcheurs sont tournés vers la forêt ». Ce détail insolite ajoutait un élément de plus parmi tout un ensemble de pratiques et de discours qui évoquent une société amazonienne « à couvade » telle que conceptualisée par Menget (1979, 1989). Après plus d'un an de terrain dans l'Arapiuns¹ je pensais avec amusement au désespoir initial qui m'avait saisie, dix mois plus tôt, en arrivant dans ce village métis d'Amazonie. Partie au Brésil pour étudier un groupe d'Indiens – de fait, ces riverains en cours d'ethnogenèse revendiquent une identité indigène –, je m'étais heurtée aux métadiscours sur la tradition et l'ethnicité en total décalage avec les pratiques que je pouvais observer sur place. Mon directeur de thèse, Patrick Menget, m'avais alors envoyé un courriel rassurant dans lequel il me promettait qu'il m'emmènerait lors d'une visite prochaine voir de « vrais » Indiens, les Munduruku du Tapajós. Toujours est-il qu'après

¹ Dernier affluent de la rive gauche du Tapajós, Amazonie brésilienne, État du Pará, commune de Santarém.

dix mois, et l'abandon de mon enquête sur l'ethnogenèse au profit de l'étude des pratiques religieuses et des ragots de sorcellerie, j'avais la pleine conscience d'évoluer au cœur d'une société autochtone qui n'avait rien à envier aux « Indiens à plumes » d'Amazonie. Non seulement les riverains de l'Arapiuns possèdent un riche et original arsenal de pratiques, idéologies et systèmes de pensée², mais ils l'entretiennent et le renouvellent au moyen d'une sociabilité en réseau, principalement fondée sur la circulation d'individus et de commérages au sein d'un vaste espace. L'étude de la couvade et de son contrepoint – l'inceste – en est un exemple révélateur. En outre, il permet de s'interroger sur les dynamiques sociologiques de ce phénomène, dans le prolongement des travaux pionniers initiés par Patrick Menget chez les Indiens Ikpeng d'Amazonie centrale, dans les années 1970.

Dans une société amérindienne comme celle des Ikpeng, dont l'altérité paraît radicale à l'anthropologue, l'institution de la couvade semble participer d'un système idéologique cohérent sur la physiologie humaine (d'origine paternelle), pensée lors de la période post-natale comme directement affectée par l'addition ou la soustraction par les géniteurs (masculins et féminin) de fluides et humeurs corporels (Menget, 1979). Cette théorie indigène dite « des substances » a ensuite fait école dans les études postérieures chez les groupes des basses terres d'Amérique du Sud. Or, que dire d'une société comme celle de l'Arapiuns, où la pratique de la couvade n'est a priori pas corrélée à une théorie physiologique spécifique ? On écartera d'emblée l'argument culturaliste facile (et fallacieux) sur la « perte » d'une partie des croyances liée au métissage culturel de ces populations. En effet, les riverains du bas-Amazone ont développé certains aspects de la couvade dans une direction qui permet d'appréhender tout l'enjeu sociologique de l'affaire ; car même si l'on peut tenter de faire dialoguer ces pratiques rituelles avec une ontogenèse spécifique (chose plus ou moins aisée selon les groupes), il s'agit aussi indéniablement d'une affaire de relations sociales et de sociabilité.

Il me semble que pour rester fidèle aux pratiques et conceptions des riverains de l'Arapiuns, on ne peut qu'insister – et en cela rendre justice à Menget (1979) qui l'avait très justement perçu – sur la flexibilité de la couvade. Plutôt que d'interdits fixes et rigides, les tabous de divers ordres sont mis à l'œuvre selon la « conscience » et le bon vouloir propre à chacun, de manière graduelle, avec le risque assumé d'être soi-même ou de voir son enfant ou son conjoint tomber malade, en fonction des relations sociales en jeu.

² Qui est loin de correspondre à l'image de descendants d'Indiens acculturés encore trop souvent (à tort) véhiculée.

Dans l'Arapiuns, la femme enceinte est, dès la période de gestation, soumise à un certain nombre de précautions, notamment alimentaires. Elle évite certains aliments dits *remosos* ou « forts », qui pourraient provoquer des troubles somatiques mineurs mais désagréables (Maués et Maués 1980: 47-76). Par ailleurs, elle ne doit pas consommer de gibier ou de poisson tué par quelqu'un d'autre que son mari, sous peine de rendre le chasseur incapable de chasser ou pêcher pour une période prolongée (Galvão 1976 [1955]: 65). Ce manque de chance chronique à la chasse ou à la pêche est appelé *panema*, un état conçu comme pathologique (Matta 1967), et qui ne peut être soigné qu'en faisant appel à un guérisseur ou en réalisant soi-même un rituel qui a ni plus ni moins pour effet secondaire la fausse couche de la femme coupable de gourmandise.

L'accouchement a lieu dans la maison, en présence des femmes. La parturiente est semi-assise dans un hamac, les pieds par terre, et prend appui sur les sangles latérales pour forcer, tandis que la sage-femme, assise en dessous, sur un petit tabouret, réceptionne le nouveau-né. Le placenta et le cordon ombilical sont enterrés par la grand-mère au fond du jardin, derrière la maison.

Après l'accouchement, la mère et le père sont soumis à une diète alimentaire prohibant l'ingestion d'aliments dits *remosos* (voir tableau). Notons que cette liste est propre au bas-Arapiuns et qu'elle change radicalement d'une localité à l'autre. Par exemple, dans une localité au nord de Belém (bas-Amazone), une guérisseuse d'origine apiaká ayant vécu un temps à Itaituba (Tapajós) m'avait affirmé que les fruits comme l'açaí étaient extrêmement *remosos*. Or, ces mêmes fruits sont ceux autorisés lors de la couvade dans l'Arapiuns. De la même façon, une même personne peut considérer à un moment donné qu'un aliment est *remoso* puis le citer à un autre moment comme autorisé. Enfin, une série d'aliments (notamment les fruits) sont ajoutés librement sans faire l'unanimité selon les expériences propres à chacun. Dans le littoral *paraense* du Salgado, Maués et Maués (1980 : 70-71) ont entendu dire, par exemple, que manger des fruits acides peut rendre vulnérable aux sorts et donner lieu à des maladies du foie (d'après leurs informateurs, l'açaí et le *bacaba* sont également à l'origine de cette pathologie).

Aliments	Spécificité dans l'Arapiuns en 2012
Végétal	interdits : la bière de manioc (<i>tiborna</i> ...), certains dérivés du

	manioc amer (tapioca ...)
Fruits	interdits : orange, pastèque, citron, ananas, mangue ... autorisés : cajou, açaí, bacaba ...
Poisson	interdits : tous les poissons lisses (surubim, tucunaré ...) et certains à écailles (mapará, dorade ...) autorisés : poissons à écailles (caratinga, traíra, jaraki, pacú ...)
Viande	interdits : la plupart du gibier (tatou, cerf, paca, caïman) + le porc autorisé : agouti + volailles élevées à la maison

En plus des tabous alimentaires, les parents de l'enfant s'astreignent à la continence et limitent leurs activités et déplacements. Le père ne va pas à la chasse (ni à la pêche) et évite de se rendre dans les abattis. En principe, la mère observe une période de réclusion (le *resguardo*), ne sort pas de la maison pendant huit jours (période pendant laquelle la maison reste fermée), puis restreint ses déplacements pendant quarante jours aux alentours de la maisonnée (maison, cuisine, et espace extérieur où se trouvent les plantes aromatiques, le manioc doux, la « salle de bain », les latrines et le poulailler). Elle évite de se rendre dans les abattis (où est planté le manioc amer à la base de l'alimentation), dans la forêt et surtout près de la rivière. Ni le père ni la mère ne peuvent s'y baigner pendant la durée de la couvade. Pendant cette période, le couple reçoit des aliments de la part des maisonnées intégrées dans leur réseau de redistribution de nourriture, c'est-à-dire principalement les membres du groupe résidentiel (des parents), mais aussi de certains alliés et amis issus d'autres groupes. Au bout de deux mois, le couple reprend peu à peu ses activités. La première année de vie de l'enfant est ponctuée par de nombreux mini-rituels permettant sa bonne croissance, réalisés par le père (pour que l'enfant coure vite, soit intelligent, etc.) ou la mère (pour que l'enfant possède certaines caractéristiques physiques, aptitudes à la vannerie, etc.) (Stoll, 2014 : 329).

Les riverains de l'Arapiuns expliquent clairement que s'ils enfreignent les tabous de la couvade, ils mettent en péril la santé du nouveau-né et des parents. Ils étendent également la communauté de substance aux plantations (manioc amer) situées dans les abattis puisque se rendre aux champs provoquerait la perte des récoltes par le pourrissement des tubercules. Ces restrictions concernant l'alimentation et les activités formant la couvade sont les mêmes mises en œuvre, pour une durée plus brève (environ quinze jours) en cas de décès d'un membre de la maisonnée. J'ai ainsi assisté aux funérailles d'un enfant en bas-âge (environ un an) lors desquelles ces restrictions étaient étendues aux frères et sœurs du défunt. L'une des

conséquences était qu'aucun des membres de la communauté de substance (parents et frères et sœurs du défunt) ne pouvait assister à la mise en terre du corps, sous peine de tomber malade ou de voir les plantations pourrir selon un processus de mimétisme avec le corps en décomposition. Selon le même principe, dans un village plus en aval de l'Amazone, on a dit à Galvão ([1955] 1976 : 65) que les deuilleurs ne mangeaient pas de fruits « car cela ferait pourrir leurs dents ». D'après cet auteur, « certains croient que le simple fait de passer sous un arbre causerait la perte des fruits » (*id.*). Dans l'Arapiuns, les grands-parents du défunt, qui vivaient pourtant dans sa maison, étaient présents au cimetière (donc exclus de la communauté de substance ?).

Dans l'Arapiuns, une communauté de substance est sans doute à l'œuvre, en revanche elle n'est pas corrélée à une théorie physiologique ou ontogénésique. Les riverains ne partagent pas les idées sur la conception que peuvent avoir la plupart des groupes indiens des basses terres (à savoir un utérus réceptacle et un embryon uniquement formé par les fluides masculins, puis une consolidation post-natale grâce au lait maternel). Mais comme le relevait Menget (1989 : 93), parmi ces sociétés qui partagent ces idées, toutes ne pratiquent pas la couvade. Et dans l'Arapiuns, nous avons une couvade déconnectée de telles idées. Ici, ce qui gouverne le corps des personnes, avant les fluides, est la « mère du corps » (*mãe do corpo*), décrite comme « une espèce de grosse boule qui vous met dans tous les états lorsqu'elle n'est pas à sa place » et située entre le nombril et l'œsophage. Nous sommes ici davantage dans des questions sociologiques de maîtrise qui rappellent la relation asymétrique entre les humains et les « maîtres », des entités protectrices (du gibier, des écosystèmes, etc.) qui cohabitent avec eux (Fausto, 2008; Stoll, 2014). Ce rapprochement n'est d'ailleurs pas fortuit lorsque l'on s'intéresse aux autres situations auxquelles sont associées les pratiques à l'œuvre dans la couvade.

Ainsi, on peut les mettre en regard avec deux autres tabous, à savoir, l'interdit aux femmes de se baigner dans les cours d'eau pendant leur cycle menstruel, et l'interdit, aux femmes toujours, de manipuler les instruments de chasse ou de pêche de leur époux, sous peine de le rendre *panema*. Ces deux cas qui sont les plus fréquemment cités soulèvent une interrogation. Ces interdits – qui sont aussi à l'œuvre dans la couvade et relèvent d'un même champ sémantique – ne sont en réalité pas destinés à assurer la bonne santé de la femme (et ce contrairement à ce qui peut être avancé dans un premier temps pour fournir une explication rapide à l'anthropologue). Ils sont en réalité destinés « aux autres ». Dans le premier cas (*panema*), le destinataire de l'interdit est le chasseur ou le pêcheur, qui peut être le mari (dans

le cas de la manipulation des armes) ou un autre homme inséré dans le circuit commensal du groupe (dans le cas de l'ingestion du gibier par la femme enceinte). Dans le second cas (baignade), il s'agit de protéger la prochaine personne (qu'il s'agisse d'une autre femme, d'un homme ou d'un enfant) qui se baignerait à l'endroit même où la femme menstruée ou en période de réclusion serait allée. En effet, les entités subaquatiques (également appelées « maîtres » et « mères ») n'aiment pas l'odeur du sang « qui pue ». L'effraction de l'interdit attire leur attention, leur fait « sortir la tête [de l'eau] », puis envoyer un regard pathogène (*olhada de bicho*) au prochain baigneur se rendant à cet endroit. Lorsqu'elle est dans un état liminaire (menstruation, grossesse), la femme est donc potentiellement dangereuse pour les autres, notamment pour ses proches, qui mangent avec elle et partagent les mêmes espaces de baignade et d'habitation, soit principalement des parents, des alliés ou des affins. Il en est de même pour les membres de la communauté de substance pendant la couvade. Tout est donc affaire de relations : des humains entre eux et au regard d'un autre collectif avec lequel ils entretiennent une relation de maîtrise, celui des « mères »-entités subaquatiques.

Tous les actes de la couvade sont amplement commentés et répétés dans un circuit de ragots qui correspond à des réseaux d'interconnaissance étendus. Leur non-respect à la vue de tous peut avoir des conséquences sur les relations interpersonnelles. Ainsi, la fausse couche d'une femme pourra être interprétée à la lumière d'une entorse à la pratique qui veut que la femme enceinte ne consomme pas le gibier d'un homme extérieur à la maisonnée, mais aussi et surtout à la malveillance du chasseur qui, pour se venger d'être devenu *panema*, a réalisé un rituel dont il savait qu'il porterait préjudice à la future mère en provoquant la perte de son enfant. Ainsi, régulièrement, les riverains préfèrent s'engouffrer dans les méandres de la sociabilité et des relations de pouvoir et de domination qui les lient entre eux et à d'autres collectifs plutôt que de mettre en avant une théorie physiologique indigène. Le langage des relations sociales (quelles soient amicales ou teintées de rivalité) est toujours préféré à une interprétation sur les structures (qu'il s'agisse de règles normatives ou de théorie physiologique). Or, comme l'ont montré les auteurs comme Patrick Menget, la couvade est avant tout une affaire de relation – peu importe le langage employé pour la décrire – entre des personnes spécifiques (père, mère et nouveau-né). D'ailleurs, « il existe un peu partout dans ces sociétés des individus qui ne respectent guère la couvade, et n'en souffrent aucune conséquence visible. C'est affaire de décision personnelle, et aussi de situation » (Menget 1989 : 94).

Cela est particulièrement visible dans le traitement qui est donné à l'inceste. Comme le font couramment les membres des sociétés amazoniennes, les riverains de l'Arapuani considèrent que certains individus ayant commis un inceste dans leur jeunesse se transforment en animal à la nuit tombée, pendant leurs vieux jours. Ce sont les-dits *engerados*. Est considéré incestueux la personne qui a des relations sexuelles avec ses frères et sœurs ou avec ses ascendants. Le destin des incestueux est donc de devenir des êtres alternes, humains le jour, animaux la nuit (Stoll 2015). Or, la description de cette transformation utilise le vocabulaire du catholicisme, de la faute morale et de la rédemption. Aucune allusion ne fait référence à une transformation de type animiste ou pouvant être interprétée comme telle. De fait, la transformation en soi n'intéresse pas vraiment les villageois, ni même la rencontre avec un *engerado* par un témoin oculaire. D'ailleurs, ces histoires sont toujours racontées comme étant de seconde main ; le protagoniste de l'histoire n'est jamais le narrateur (Stoll 2015). En revanche, c'est dans la dissémination du ragot, le plus souvent par les germains de l'accusé (qui ne font pas toujours partie de son groupe résidentiel), que le phénomène d'*engerado* prend toute son ampleur. Une fois que l'histoire « a pris », dans un contexte d'énonciation précis, lorsque plusieurs strates d'histoires au sujet d'actes malveillants culminent, un villageois se voit estampillé *engerado* présumé. Malgré tout, il n'est pas inquiété, même si sa réputation est mise à mal, ce qui était déjà souvent le cas.

Ainsi, la transformation nocturne des *engerados* est, par le biais du ragot, une condamnation morale davantage que naturelle. La couvade, même si elle « porte sur un ensemble social, et non [...] [sur] un individu » (Menget, 1979 : 247) peut aussi être étudiée du point de vue des dynamiques sociales et de l'intersubjectivité. Cela permet de concilier la fluidité des tabous et la liberté réelle de les enfreindre, tout en sachant le risque de porter préjudice à autrui. Au-delà des dérangements somatiques pouvant nuire aux membres de la communauté de substance, certaines effractions – et ce sont justement les moins tolérées : le bain en rivière, etc. – actualisent en effet la relation aux entités subaquatiques et aux différents « maîtres » (du corps, du lieu, des espèces) auxquels sont soumis les riverains. Il serait dès lors intéressant d'approfondir la configuration sociale de la couvade et les phénomènes sociologiques auxquels elle participe (rivalités entre riverains, etc). D'ailleurs, la maîtrise corporelle des riverains ne semble-t-elle pas elle-même dévolue à une « mère » issue d'un autre collectif que celui des humains ?

Références citées

STOLL, Emilie, « Tant de maîtres, temps de mal-être : inceste et couvade chez les riverains du bas-Tapajós », in : Erikson, P. (éd.), *Trophées. Etudes d'ethnologies et d'indigénismes amazonistes offertes à Patrick Menget*, Paris, Société d'Ethnologie, 2016, p. 225-232.

Fausto, C., « Donos demais: maestria e domínio na Amazônia », *Mana*, 14(2), 2008: 329-366.

Galvão, E., *Santos e visagens : um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas*, [1955], 2e éd., São Paulo, Nacional, 1976.

Matta, Roberto, « La panema : un essai d'analyse structurale », *L'Homme*, 7(3), 1967: 5-24.

Menget, P., « Temps de naître, temps d'être », in : Izard, M., Smith, P. (eds), *La fonction symbolique*, Paris, Gallimard, 1979: 245-264.

Menget, P., « La couvade, un rite de paternité ? », in : Augé, M. (ed), *Le Père. Métaphore paternelle et fonctions du père : l'interdit, la filiation, la transmission*, Paris, Delanoël, 1989 : 87-103.

Maués, M. A. M., Maués, R.H., *O folclore da alimentação : tabus alimentares da Amazônia*, Belém, Falangola, 1980.

Stoll, E., *Rivalités riveraines: territoires, stratégies familiales et sorcellerie en Amazonie brésilienne*, Thèse de doctorat, Paris, EPHE, 2014.

Stoll, E., « Gossiping over a sack of manioc flour. 'Engerado' narratives in the Lower Amazon », manuscrit, 2015.