

Des restrictions de comportements et d'accès y sont aussi attachées. Cet ensemble de caractères nous autorise à la considérer comme une tradition "sacrée". Le silence respectueux qui entoure sa lecture et l'exigence qui plane de ne pas interrompre le cours des paroles, sont l'expression métonymique de cette sacralité.

Il n'est pas dans les objectifs de cette étude d'évaluer ces œuvres mais seulement d'y faire référence, de les interroger et de les discuter ponctuellement tout au long des différents thèmes que nous aborderons. Nous suivrons la même démarche avec les travaux à caractère monographique de différents auteurs, les chroniqueurs missionnaires, les voyageurs et naturalistes (BARBOSA RODRIGUEZ, SPIX & MARTIUS, 1938 ; 1853 ; BEATES, 1975 ; HERRIDON & GIBBON, 1853 ; COUDREAU, 1897), ethnologues s'attachant à des thèmes plus amples sur des "aires culturelles" comme celle du Madeira-Tapajós (MENENDEZ, 1981-2 ; 1984 ; 1982), l'histoire indigène de l'Amazonie (CARNEIRO DA CUNHA, 1992 ; MOREIRA NETO, 1988 ; VIVEIROS DE CASTRO & CARNEIRO DA CUNHA, 1993), l'histoire générale de la région (REIS, 1940, 1989), des linguistes, des essayistes et autres qui ont contribué, chacun de leur point de vue, à une meilleure connaissance et compréhension des Sateré-Mawé.

Je propose ici une sorte de retour au regard élémentaire ethnographique, et prends des distances vis-à-vis de tout support théorique susceptible de rendre opaque ou de déformer la réalité étudiée. Je prétends privilégier le point de vue des Indiens, leurs multiples voix et celles des autres acteurs, la description de leurs comportements tels qu'ils se présentent au présent ethnographique et tels qu'ils ont été enregistrés dans leur mémoire, la tradition orale, dans les archives officielles et dans les travaux historiques sur la région. Je tente d'explorer les possibles relations entre divers éléments, les contrastes entre les représentations et les pratiques, la configuration des relations socio-politiques effectives. Finalement, j'examine les affinités et les différences avec les résultats d'autres études ethnologiques portant sur des sociétés lupi.

P R E M I È R E P A R T I E

L E S S A T E R É - M A W É À L ' É P R E U V E D E
L ' H I S T O I R E

1. UNE PERSPECTIVE HISTORIQUE DE LA TERRITORIALITÉ ET DE L'IDENTITÉ DES SATERÉ- MAWÉ

À la mémoire de l'ethnologue Miguel MENÉNDEZ

Selon les ethnologues qui tentèrent d'identifier par une approche culturaliste comparative des aires d'intégration socio-culturelle du Brésil amérindien, l'interfluve Madeira-Tapajós se présentait jusqu'aux années 1950 comme un "tout ethnographique intégré", dominé par de groupes de filiation tupi ou du moins, à forte influence tupi (GALVÃO, 1960 : 16, 26 ; STEWARD, 1948 : 834). Dans ce contexte, il est nécessaire de préciser certains points essentiels à propos des Sateré-Mawé et nous nous appuyerons principalement pour cela sur les travaux ethno-historiques de MENÉNDEZ (1981-2, 1984-5, 1992).

1.1. Démographie et diversité sociale d'origine

Les premiers chroniqueurs des XVII^e et XVII^e siècles comme Carvajal [1542], Cristóbal de Acuña [1639] et Maurício de Herarte [1662], ainsi que les missionnaires des dix-septième et dix-huitième siècles, font état d'une importante densité démographique et d'une forte diversité sociale le long de l'Amazonie. Un informateur tupinambá mentionne ainsi à Acuña l'existence de dix-huit groupes dans la partie nord de notre zone d'étude. L'évêque de Belém, João de São JOSÉ (1847), qui a parcouru la région du Tapajós lors de ses voyages pastoraux entre 1762 et 1763, commente l'importance de la population : "il suffirait [de la population] de n'importe laquelle de ces rivières, et non des plus importantes, pour peupler le Portugal" (p. 91) et estime que la "nation diluée" des "Magués" comprend environ soixante mille personnes (p. 507). A propos d'un des groupes vivant sur la rive gauche du Madeira, les Arara, RODRIGUEZ [1714] relate qu'ils sont "aussi nombreux que les feuilles de la forêt qu'ils habitent", et sur des Tora il fait le commentaire suivant : "Ils sont en tel nombre que les autres nations les appellent la *Journière*"¹.

¹ Les principaux chroniqueurs missionnaires de cette première période de contact, en plus de ceux cités dans ce paragraphe, sont BERTENDORF [1661-89] (1910) et DANIEL [1750-57; ou 1797] (1840, 1841, 1878). Les dates entre crochets indiquent l'année de rédaction des chroniques telles que PORRO (1985) les cite. Quant à la date à laquelle le Père João Daniel aurait écrit son œuvre, l'historien Varrinaguén indique dans la présentation de l'édition publiée par la *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, l'année 1797 comme plausible. Il existe une deuxième édition intégrale du *Tesouro*, en deux tomes, dans les *Anais da Biblioteca Nacional*, vol. 95, 1975.

1.2. Deux anciennes références prégnantes

Les Tupinambá (alors habitants de l'île - ou de l'ensemble d'îles - de Tupinambarana) et les Tapajó (habitants de l'embochure de la rivière du même nom) ont exercé jusqu'au milieu du dix-septième siècle une dominance politique et/ou démographique sur les autres groupes du sud de l'Amazonas, à travers le commerce, le contrôle et la réduction en esclavage de certains autres groupes mais surtout à travers des mariages inter-ethniques². Ceux-ci auraient progressivement atténué les différences et permis une certaine fusion entre groupes. Cette hégémonie même même Henriette à se référer à la "province des Tupinambaranas" et à celle "des Tapajós", comme étant les aires d'influence de ces groupes dominants. Selon MENÉNDEZ (1981-2 : 315), qui s'appuie sur des données archéologiques de NIMUENDAU (1949) et de MEGGERS (1971), l'aire d'influence de ces derniers se serait étendue sur une profondeur de 180 km sur la rive gauche de la rivière du même nom. Ce même auteur définit une aire d'influence des Tupinambá, sur une bande de 100 km de long au sud de la grande île entre les rivières Abacaxis et Mamunú (cf. Carte n° 1).

Ces Tupinambá auraient fait partie du grand courant migratoire qui, issu du domaine côtier de Bahia, Pernambuco, Paraíba, Maranhão et Pará, a remonté l'Amazonie en plusieurs vagues. Selon Acuña, ils auraient dominé jusque 1639 des territoires s'étendant sur 900 lieues, dont 76 tout au long de l'Amazonie. Une partie d'entre eux aurait remonté le Madeira, jusqu'au plémont andin, puis serait redescendue s'installer dans la région des îles Tupinambarana³. FERNANDES (1989 : 50), s'appuyant sur les informations d'ACUÑA (1942) et de HENRIETTE (1956), souligne à bon escient qu'il a dû s'agir d'un véritable exode.

"Ils partirent en très grand nombre, laissant vides quatre-vingt quatre villages où ils vivaient, il n'y demeura pas une seule des créatures avec lesquelles ils étaient venus. [...] Ils disent aussi que, comme ils étaient en aussi grand nombre et que ces espaces déserts ne pouvaient suffire à les alimenter tous ensemble, ils se divisèrent..."

ACUÑA (1942 : 63)

"[...] Ils arrivèrent en ce lieu, qu'ils trouvèrent fertile et [habité] par de nombreux Indiens, et comme il leur semblait propice, ils s'y installèrent et conqurirent leurs habitants, les réduisant en esclavage, après un certain temps, ils se marièrent les uns avec les autres et s'apparentèrent..."

HENRIETTE (1956, III : 181)

A l'époque de la pénétration coloniale, lors de la deuxième moitié du dix-septième siècle, les Tupinambá étaient les seuls à parler la *Lingua Geral* dans la région, ils avaient donc un rôle

² La dominance démographique de ces groupes est seulement suggérée pour les Tapajó par HENRIETTE (1956), et par les résultats des recherches archéologiques (NIMUENDAU, 1949).

³ Le plus ancien témoignage d'un Européen sur ces migrations date de 1539 (MUNES, 1840). HENRIETTE (1956) cependant pense qu'elles auraient débuté en 1600 (à propos de ces sources et d'une discussion générale sur les migrations tupi, voir MÉTRAUX, 1927; FERNANDES, 1989 : 50, 87, 97, et SUSNIK, 1975).

d'intermédiaires entre les colonisateurs et les populations autochtones. Ils facilitaient ainsi les transactions de toute sorte, participaient aux *troups de resgate* (expéditions à la recherche de main d'œuvre indigène) et aux actions des missionnaires.

Durant plus d'un siècle, après l'installation des premières missions ou des villages missionnaires de la Compagnie de Jésus, ordre auquel la Couronne portugaise avait confié la région, il n'y eut pratiquement pas d'autres types d'implantation extérieure permanente. Les troupes militaires et les commerçants ne faisaient que transiter par la région, à des fins de reconnaissance, d'exploitation des produits forestiers ou de recherche de main d'œuvre indigène (*resgates de Indios*)⁴.

1.3. Les missions ou les premières implantations étrangères

Les premières bases missionnaires remontent à 1661 chez les Tapajó et à 1669 chez les Tupinambarana. Le Père João DANIEL (1841 : 175) commente ce dernier ethnonyme de la manière suivante : "La nation Tupinambarana est très apparentée à celles des Tupinambazes si ce n'est pas la même, [il y a] seulement une légère corruption de la langue de communication avec les autres nations". MÉTRAUX (1927 : 22) confirme cette appréciation en considérant que Tupinambarana n'est qu'un synonyme de Tupinambá.

Du point de vue sémantique le suffixe tupi "-rana"5 (Tupinambá-rana) semble correspondre dans la langue Sateré-Mawé à /ran/, un morphème polyvalent dont l'une des fonctions est adverbiale et qui indique la persistance. Ce serait plus ou moins l'équivalent de "encore" ou de "proche" et, dans ce deuxième cas, ce suffixe marque de petites différences parmi un ensemble d'objets perçus comme appartenant "encore" à une même catégorie de référence. Celle-ci prend le statut de taxon, implicite ou non, dans lequel sont insérées les catégories en opposition de "vrai", "authentique" ou "propre" (/sese/) et de "faux" ou "impropre" (/rayn/), c'est-à-dire tout ce qui gravite autour mais n'est pas équivalent au paradigme "véritable". On peut alors proposer des hypothèses : que "Tupinambarana" désignerait les groupes résultant d'un métissage avec les Tupinambá, et que le nom de Tupinambarana n'aurait plus été employé lorsque les ethnonymes particuliers auraient été connus.

En 1719, le Père Jacinto de Carvalho, qui fut missionnaire chez ces Tupinambarana, évoque en ces termes leur localisation et leur diversité originale au seuil de leur homogénéisation chrétienne :

"A cent-trente lieues du Rio Tapajós, se trouve la Résidence des Tupinambaranas, sur un lac de cinq lieues de large et de vingt de long. Mais cette nation habite non seulement en sa proximité mais aussi à proximité de nombreuses autres [lacs], le

⁴ Le *resgate* (littéralement le "sauvetage" en français), de supposés captifs indiens qui auraient été destinés à l'anthropologie par leurs ennemis, a constitué le support juridique d'un esclavage légalisé (pour un panorama général de la législation coloniale, voir FERROU-MOÏSES, 1992a : 115-132).

⁵ Selon LEMOS BARECSA (1956 : 83), "Rana, opposé de *eté*, signifie "semblable, proche, ce qui y ressemble le plus mais n'est pas identique, pseudo", dou "mal fait, brut, grossier".

long du Rio Amazonas, qui reçoit de nombreuses rivières et dans lesquelles, on rencontre chaque jour différentes nations de diverses langues. Parmi celles-ci, les Coroéis, Abacaxis et Comandis, près de quinze mille personnes se sont faites chrétiennes ..."

LEITE (1943, III : 589 npp)

Après s'être d'abord installée en un lieu instesté de moustiques, la mission de Tupinabarana s'est transférée en ce "beau lac ou rio", comme le dit BETENDORF (1910 : 36)⁶, partant vraisemblablement du lac de Uaicurapá à l'embouchure du rio Marmuru (où débouche le Maraquá - rivière dont l'ancienne dénomination était "Tupinabarará"). Le nom de la mission, selon une relation de 1678, était Santa Cruz dos Andirazes (LEITE, 1943, III : 385-386). Son premier responsable, Antônio da Fonseca (1698), dédoublait cette mission en en fondant une autre, à huit heures de navigation en amont, qui reçut le nom de Santo Inácio. Pour cela, il bénéficia de l'appui du principal chef des Tupinabarana, João Cumaru, "réputé pour ses guerres, et pour cela nommé Capitaine Mór des siens"⁷.

L'influence missionnaire s'étendait sur une région qui peu à peu se révélait un continuum territorial et culturel :

"Navigant de deux à trois jours sur une rivière en amont, on arrive aux Magazas, dans la terre sur laquelle le Père supérieur José Ferreira a fait établir une résidence en l'an 1696..."

BETENDORF (1910 : 37)

1.4. Une société segmentée

Le rapide déclin démographique des deux populations Tupinambá et Tapajós, signalé par les chroniqueurs, a été dû à leur localisation, toute proche du front de colonisation, aux épidémies et à la situation de violence que celle-ci a engendré. DANIEL (1975, I : 283) raconte qu'en l'an 1750, trois-mille personnes moururent de la rougeole dans les missions. SÃO JOSÉ (1870 : 91), évêque du Gran Pará, sans préciser la date ni l'aïe, dit que les morts par rougeole et variole étaient "presque soixante-mille". De vingt à trente familles éparpillées et un grand village de 500 familles de Tapajós à l'embouchure de la rivière sont signalés au début de la colonisation mais cinquante ans plus tard, ce groupe disparaît pratiquement des chroniques. De même, les Tupinambá sont rarement mentionnés. On peut cependant se demander si ce déclin, n'a pas été seulement démographique et s'il n'a pas correspondu aussi à une sorte de rétraction ethnique, identitaire. Il faut remarquer que les habitants du sud de l'île se

⁶ Les imprécisions géographiques sont fréquentes dans les premières descriptions d'une région au réseau hydrographique aussi complexe et changeant que le réseau amazonien. Betendorf se réfère au "beau lac ou rivière" comme étant formé en partie des eaux venant de l'Andirazes, en partie de l'Amazonas.

⁷ Le nom de /Cumaru/ apparaît dans la liste des clans fournie par les Sateré-Mawé en 1995. Les familles vivant sur le rio Sapucaia Mirim et à Santa Cruz dans la région de l'Andirá y apparaissent (voir la photo N° 78, de João Daniel Francisco Andrade de Freitas, Kumaru, résidant dans ce dernier village).

démarquaient à l'époque des autres par leur importante productivité tant pour les produits traditionnels, le guaraná et la farine de manioc, que pour les produits extractivistes demandés par le commerce colonial : la salsa ou *salsaparilha* (*Smilax spp.*) et le pau-cravo (*Imilia quiryria Diopyllum caryophyllatum*). Il pouvait donc être intéressant pour les Tupinambá de se repier chez eux.

MENÉNDEZ (1981-2 : 355) attire l'attention sur le fait que le rio "Magué" apparaît au début du XVIII^e siècle comme étant "le plus peuplé et le plus riche en noms de tribus", il aurait pu faire la même observation pour les rivières Andirá et Maraquá. De nos jours, ce sont les rivières Maué et Andirá qui, en raison de l'importance de leur population, ont servi de référence pour tracer les limites de l'Aire Indigène Sateré-Mawé. Comme on peut le constater sur la carte n°1, la ligne de démarcation de la réserve laisse à l'écart de vastes zones de leur territoire historique qui, dans les années 1970, période qui a précédé l'implantation définitive de la réserve, faisaient l'objet d'une forte occupation par les fronts d'expansion de la société nationale. Cela a été le cas du bassin du rio Maraquá qui, depuis la période d'exploitation du caoutchouc, a souffert de l'impact des différences vagues de l'expansion nationale pour l'exploitation du bois, puis pour le développement de l'élevage, et enfin l'exploitation minière. Après de violentes pressions, la majeure partie de la population autochtone de cette région s'est réfugiée vers les territoires de leurs proches, surtout vers la région de l'Andirá et du Marau. MENÉNDEZ (*idem*) démontre que ce furent précisément les contingents indigènes des rivières Maués, Andirá, Maraquá - dans la région intermédiaire de la zone Madeira-Tapajós, qui "entrèrent dans la littérature sous le nom générique de Tupinabaranas".

En 1714, le jésuite Bartolomeu RODRIGUES (1943), résidant dans la mission des Tupinabarana, au voisinage du lac Uaicurapá, ou en amont du Marmuru, fournit dans un rapport établi à l'intention de ses supérieurs une liste de 85 ethnies désignant la population établie dans la région Madeira-Tapajós. Si l'on retire de cette liste les vingt-sept noms des tribus localisées dans la région des rios Madeira et Mamoré, il en demeure cinquante pour la partie intermédiaire de la région, et huit qui désignent explicitement des groupes liés aux "Tupinabarana". Parmi les ethnies relevées dans la zone intermédiaire, dix-neuf sont associées au "rio dos Magués" (Maué) : il est probable que la définition de cette zone s'étendait bien au-delà et, pour des raisons identiques à celles déjà signalées pour le Maraquá, soit aujourd'hui limitée à la zone des rios Marau, Urupadi, Manjuru, Miriti. Une carte du territoire occupé par les Maués dans les années 1950, établie par LEACOCK (1964) inclut encore tout le bas Urupadi et une partie du rio Maués, zones aujourd'hui situées hors de leur zone de réserve officielle.

Treize des ethnies sont associées par le missionnaire au rio Andirá et quinze au rio *Matiaçá/Acuriatá* (actuellement Maraquá). En se référant à la même aire intermédiaire du Tapajós-Madeira, intercalée entre les listes de l'Andirá et du Maraquá, le jésuite mentionne encore le rio Guamuru (?) auquel il associe deux autres ethnies.

MENÉNDEZ (1992 : 282) considère que ce grand nombre d'ethnies (*s.l.*) correspond, selon toute vraisemblance, à des groupes locaux qui appellent la question de leur intégration dans des unités sociales plus larges. En réalité cet auteur affirme, en s'appuyant sur le cas de la "Nation des Uru", habitant dans la région du Madeira et dont les chroniqueurs

soulignent l'organisation sociale hiérarchisée et la centralisation politique et économique (cf. LEITE, 1943, III : 392), que "très fréquemment ces groupes faisaient partie d'unités sociales plus amples". Cette généralisation ne semble pas être en accord avec les données que je présenterai par la suite dans ce travail et il me semble plus prudent de considérer que de telles unités se sont constituées au fur et à mesure par des alliances contractées entre groupes qui maintenaient auparavant des relations, certes plus ou moins hostiles, mais qui se souderaient face à la pression commune exercée par la guerre de pénétration coloniale. Il faut bien souligner que de telles unités étendues ne préexistaient probablement pas à l'épisode de la colonisation. La proposition de FAUSTO (1992 : 389) comme quoi les anciens Tupinambá avaient "une structure de type réseau. Des villages liés les uns aux autres, [qui] formaient des "ensembles multi-communautaires" avec des limites flexibles et surtout sans centre", me semble relever d'une tentative de mise en forme des informations issues de la tradition orale ethno-historique, des récits mythiques (/sehay poi?i/) et des chants de Waumai, à propos des relations entre les /ywaniatá/ (cf. infra) et le problème d'une organisation sociale étendue.

En général, les chroniqueurs assimilaient les anciens ethnonymes à des "nations". On note toutefois que le vocable "nation" a été jusqu'à aujourd'hui conservé dans le Portugais parlé par les Sateré-Mawé, et que ces derniers font correspondre ce nom au terme vernaculaire /ywaniatá/. L'annexe /ywaniatá/ permet de confronter les listes de "nations", "groupes", "hordes" ou /ywaniatá/ élaborées au cours de l'histoire par différents auteurs, mais cette confrontation, à l'heure actuelle, ne permet pas d'apporter une réponse précise sur le contenu de chacun des ces termes.

Nos recherches de terrain sur ce thème nous permettent cependant de préciser le concept de /ywaniatá/ pour les Sateré-Mawé : il s'agit d'une catégorie classificatoire qui s'applique à divers ensembles susceptibles d'être identifiés à l'intérieur du grand domaine du vivant /Aitaité/. Mais si l'usage du terme est restreint à leur société, il ne s'applique plus qu'à la notion minimaliste de clan patrilinéaire (BONTE & IZARD, 1992).

D'autre part, la confrontation des listes de /ywaniatá/ effectuées au cours des différentes recherches ethnographiques sur cette ethnie soulève de nombreuses questions. On peut en particulier se demander si certains noms, qui ont été considérés comme des ethnonymes, ne résultent pas simplement d'une mauvaise compréhension entre chercheur et informateur due à un manque de maîtrise de la langue. Ainsi, le nom de la nation "Aitorá", citée par RODRIGUES (1714), et probablement celui de la nation "Ainturia" citée par PEREIRA (1954 [1939]), veulent simplement dire "nous tous".

Une autre question se pose quant à la perte de sens de l'ancienne configuration des /ywaniatá/ au contact des colons et en particulier sous l'influence des missionnaires, par une modification des règles de mariage au profit d'un autre système de découpage des segments sociaux. En tout cas, il semble que les limites des segments sociaux ont subi un processus

8 Apparemment, c'est l'une des formes du pluriel issue de la forme au singulier /w/, "groupe", "clan". Diverses formes de pluriel sont reconnues, /ywaniatá/, /ywanialá-hi/, /ywaniatá/. Cependant, /ywaniatá/ est aussi accepté comme forme du singulier et recouvre celle sur laquelle se construit le pluriel (supplément?) /ywaniatá/.

9 Ils identifient par exemple un nombre important de /maní ywaniatá/: "nations de manioc". [En plus du sens de vivant, /hainá/ signifie: sain, content, joyeux].

continuuel de redéfinition et, en certains cas, de dissolution. On peut aussi proposer une autre grille de lecture de ce phénomène et l'interpréter en fonction de glissements ou même d'ambiguïtés sémantiques dans la notion de /ywaniatá/ au cours des trois siècles et demi de contact. Le dernier relevé montre que ces /ywaniatá/ existent d'une certaine manière (elles sont même nombreuses), dans la mesure où elles sont reconnues par presque tous les membres de la société. La majeure partie des Sateré-Mawé avec qui nous avons travaillé s'auto-reconnaissent et identifient ceux qui, actuellement ou autrefois, sont issus de la même région comme appartenant à telle ou telle /ywaniatá/. Cependant, en pratique, ils ne leur associent plus, au moins de manière explicite, de fonctions importantes, si ce n'est dans le cas de la /ywaniatá/ Sateré et cette importance est alors presque toujours soulignée par les Sateré eux-mêmes. C'est du segment constitué par /sateréywaniatá/ que sont issus les Tuxauas Généraux, comme nous le verrons par la suite.

Certains références traditionnelles contenues dans des récits mythiques, des chants et des récits historiques, permettent de déduire que ces /ywaniatá/, répandus dans des territoires contigus, entretenaient dans un passé lointain des relations déterminées par une "méfiance généralisée". Il y avait des échanges de femmes entre différentes /ywaniatá/, mais aussi de fréquentes accusations de sorcellerie, parfois des alliances guerrières stratégiques entre certaines d'entre elles, et de forts sentiments d'hostilité parmi les autres. Comme le reconnaissent les dépositaires de ces diverses sources traditionnelles, les hostilités qui menèrent parfois jusqu'à la guerre entre /ywanias/ provoquèrent la disparition de certaines d'entre elles¹⁰.

1.5. Mobilité spatiale et homogénéisation culturelle

Un processus d'acculturation inter-tribale, désigné sous le terme de "tupinisation" et que j'analyserai plus tard, s'est développé au cours des multiples contacts et relations inter-tribales liés, entre autres, à l'intense mobilité des groupes situés dans l'intervalle Madera-Tapajós.

On peut y voir deux phases, avant et après la pénétration coloniale. Avant, cette mobilité avait divers motifs, dont les dynamiques propres des relations plus ou moins hostiles, anciennes ou récentes, entre les différentes unités sociales. Parmi les autres facteurs cités dans les diverses sources, on trouve l'expansion territoriale, la guerre, la sujection de certains groupes et le commerce inter-tribal. Après la pénétration coloniale, la mobilité relèvera l'impact direct de cette nouvelle configuration mais aussi ses répercussions sur la dynamique des anciennes relations inter-tribales. L'impact direct le plus évident est bien sûr la chute démographique et ses effets, les déplacements des groupes: soit en direction des fronts de contact, vers les rives des grands fleuves Amazonas, Tapajós, Madeira; ou bien vers les cours

10 L'association entre affinité, accusation de sorcellerie, d'espionnage, de détournement ou d'échanges forcés de techniques, sont des thèmes qui apparaissent principalement dans les récits mythiques. Cela apparaît surtout dans ceux connus par Vidal (cf. mythes n° 18 et 21) et dans les chants du péroné qui évoque la guerre du rituel du Waumai ou de la Tocandeira (cf. Annexe Rituel du Waumai).

inférieurs des rivières nées dans l'intérieur, à la recherche de nouveaux débouchés commerciaux, ou encore vers l'intérieur des terres (vers le "centre" comme on le dit aujourd'hui) à l'abri de la domination coloniale.

Il est important de rappeler à ce propos les deux modalités de base de la colonisation en Amazonie.

- a. La colonisation à objectifs religieux telle qu'elle a été pratiquée par les missions catholiques. Pendant le premier siècle de la pénétration (du milieu du XVII^e au milieu du XVIII^e) la région du Tapajós-Madeira a été essentiellement un domaine jésuite et les Tupinambarana, les ancêtres des actuels Sateré-Mawé, ont subi de plein fouet leur influence. Ce n'est qu'après leur expulsion en 1775, que d'autres ordres (franciscain, carmélite, capucin et bénédictin) sont intervenus dans la région.
- b. La colonisation laïque, dont l'objectif était essentiellement économique et qui visait avant tout la soumission et l'asservissement des populations indigènes, a été accompagnée dès le début, sous une forme plus ou moins masquée, de leur mise en esclavage (les "troups de capture" ou *tropas de apresamento* suivirent les "troups de sauvetage" ou *tropas de resgate*), puis d'autres modalités qui se prétendaient de domination atténuée. Ainsi, la population soumise devait servir de main-d'œuvre pour la construction des résidences, bâtiments administratifs et militaires, ou destinés aux productions agricoles et industrielles du gouvernement, ou pour les élites favorisées lusiennes et néo-brésiliennes de Belém et d'autres villes qui émergèrent le long de l'Amazonie; les indigènes devaient sinon participer aux expéditions de recherche des *drogas do sertão*, c'est-à-dire d'exploitation des ressources forestières. Il s'agissait alors d'un asservissement sans *descriçáo*, sans "descente" vers l'aval ou étaient localisés les établissements missionnaires.

Après l'expulsion des jésuites et l'application de la politique du Marquis de Pombal, se multiplièrent les implantations coloniales laïques, toujours accompagnées ou précédées de celles de nouveaux établissements missionnaires. C'est ainsi que les sites de Maués, Parintins et Barreirinha devinrent des villes.

Toutes les sources insistent sur le rôle modérateur des missions face à la colonisation laïque mais ces missions furent aussi largement responsables du déplacement des Indiens, de deux façons. Tout d'abord, elles stimulèrent, à partir d'un habitat déjà plus ou moins déstabilisé par le contexte général de colonisation, un regroupement vers les établissements des fins de catéchèse. Là, avec l'appui d'un détachement militaire, les Indiens étaient aussi enrôlés dans les activités de production¹¹. Mais cet enrôlement entraîna aussi des mouvements de fuite vers les anciens lieux d'habitat ou vers de nouveaux. Plus éloignés des établissements des missionnaires, vers les hauts cours des fleuves et rivières ou vers le "centre". Plus à l'abri, les nouveaux groupes tentèrent de se reconstruire tant en termes socio-économiques que démographiques.

11 Voir les témoignages sur les surveillances militaires offertes aux missionnaires dans BETENDORF (1910, *passim*), et le cas mentionné par SAO JOSÉ (1947, 187).

1.6. La genèse des "unités étendues"

A partir de la fin du XVIII^e siècle, les références à des unités étendues sur le territoire compris entre le rio Canumá et le Tapajós, sont à chaque fois plus fréquentes dans les chroniques. S'appuyant sur ces sources, PEREIRA (1954 : 12 et 25) qualifie en 1939 l'intervalle Tapajós-Madeira de "carrefour" ethnique et le décrit comme un territoire commun aux Tapajós, Mundurucus, Maués, Apiacás, Kawahwas-Parintins et Muras". Ces désignations devinrent les ethnonymes par lesquels l'histoire subsuma "incroyable" diversité des premières références des jésuites. Le sens attribué au cours de l'histoire au terme "tribu", revendiqué par les Indiens eux-mêmes lors de leurs mobilisations politiques des années 1980, se confond avec celui d'ethnie lorsque celle-ci est comprise comme un ensemble linguistique, culturel et territorial.

L'expansion des Munduruku dans tout l'intervalle Madeira-Tapajós et à l'est de cette dernière rivière est particulièrement notable par son amplitude¹². Les premières données qui font état des Munduruku dans la région des rios Canumá, Abacaxis et Maués (zone "Tupinambarana"), remontent à 1768; celles qui mentionnent les Parintinim, dans une région contiguë, datent de 1817/13. Les premiers attaquèrent la forteresse de Santarém en 1770, ce qui indique une remontée de ce groupe dans la partie nord de l'intervalle Madeira-Tapajós.

Après cette irruption, il semble que la trace des Tupinambarana, aux multiples dénominations, se dilue et se perde. C'est du moins ainsi que MENÉNDEZ (1981-2) commente la disparition des références spécifiques à ce groupe puisque seuls sont mentionnés pendant un certain temps les Sapupé, et l'émergence de références à des unités étendues. L'auteur ne l'a dit pas explicitement mais il est vraisemblable que des conflits territoriaux entre diverses allées indigènes, aggravés par la confrontation avec les fronts de colonisation, aient induit la formation d'entités ethniques étendues, supra-locales, qui existaient jusqu'alors à l'état latent, à peine séparées par des frontières mouvantes, des différenciations d'ordre linguistique et culturel (liées au marquage corporel, par exemple) et aux interactions sociales et économiques variables. En d'autres termes, il est plausible qu'avec l'intensification des conflits, la différenciation par *ywama-in'* n'ait plus été, pour les Indiens comme pour les chroniqueurs et historiens, opérationnelle. Des agrégats de *ywama'* allées avaient cessé leurs hostilités et se seraient unies pour mieux résister aux offensives d'autres groupes indigènes plus éloignés culturellement et socialement, ou à la violence coloniale plus intense après l'expulsion des jésuites.

12 Pour une caractérisation de la mobilité des Munduruku, Parintinim, Mura, Apiaká etc. voir MENÉNDEZ (1981-2, *passim*), pour un résumé sur le cas des Munduruku, voir p. 360. Si des *ywama'* Mawé apparaissent associées aussi à certains points de la zone occidentale de l'intervalle Madeira-Tapajós, la plus grande concentration des villages se trouvaient cependant dans les zones centrale et est. La mobilité des Mura est associée surtout au Madeira (et non à la zone centrale) tout comme celle des Apiaká à la partie sud de cette bande inter-fluviale. Afin de limiter notre approche à la seule histoire des Sateré-Mawé, je ne me réfère ici qu'aux ethnies avec lesquelles ils ont maintenu des relations fortes, qu'il s'agisse d'identification, de fusion, de voisinage, d'alliance ou d'hostilité. Pour d'autres informations sur les autres ethnies voir les travaux de MENÉNDEZ (1984-5, 1992). Selon MINUENDAU (1924, 1948 b), Kawahwa est l'auto-dénomination des Parintinim. MENÉNDEZ (1981-2) répute cette interprétation, ce qui semble aussi être l'opinion des Sateré-Mawé.

RODRIGUES (1882 : 10) insiste sur les relations belliqueuses entre les Maué et leurs voisins, les Mundurucu : ils auraient été ennemis irréconciliables jusqu'à la deuxième moitié du XVIII^e siècle, époque à laquelle ils firent la paix. C'était alors sous le gouvernement de l'Etat du Pará d'Alaide Teive. Pour cet auteur, le rituel d'imposition des tourments *lozandéras* - qu'il transcrit *Vaperá* - était une fête annuelle qui permettait de choisir les guerriers au courage affirmé. Cette capacité de résistance impressionnait fortement les Mundurucu et fonctionnait comme un puissant marqueur ethnique. "Si ces derniers étaient nombreux, les Maués, eux, étaient courageux et résistants à la souffrance", ajoute le naturaliste¹⁴.

La différenciation s'accroît au XIX^e siècle en raison de la guerre du Cabanagem. Ces événements régionaux entraînaient une pression encore plus forte sur les Indiens de la part des administrations aux différents échelons des pouvoirs local, régional, provincial et central, en raison de rivalités pour un contrôle étendu politique et économique. En réalité, la période de gestation des entités dénommées par la suite "tribus" et qui correspondent en pratique à des agglomérats de plus grande homogénéité ethnique, s'est étendue jusqu'au XX^e siècle, sans guère de trêves dans un univers de guerre et de violence. Les guerres inter-tribales et celle liée à la pénétration coloniale s'imbriquèrent dans celle de la révolte du Cabanagem. Le motif de la violence évolua quand se mit en place le cycle économique du caoutchouc et, dans la région des Sateré-Mawé, fut perpétué au cours du XX^e siècle par l'extractivisme du caoutchouc et du bois de rose, comme nous le verrons dans la deuxième partie de ce travail. C'est un trait commun à toutes les phases de l'histoire mais c'est sous le régime impérial puis républicain que les frontières des entités ethniques étendues, au début floues, se précisèrent. La distinction entre les segments alliés internes à ces entités, les *Ywanta-ini*, perdit progressivement sa raison d'être pour en arriver à la situation actuelle, où cette différenciation et les discussions sur ce thème semblent aux Sateré-Mawé sans objet ou même inconvenantes.

1.7. Mobilité et Inter-acculturation

MENÉNDEZ (1984-85) analyse le processus complexe par lequel cette région, porteuse de sociétés et de cultures fort diverses au moment de premiers contacts, est devenue par la suite une aire culturelle tupi (GALVÃO, 1960) et attire l'attention sur plusieurs points.

Tout d'abord, il semble historiquement invraisemblable de relier les Mundurucu et les Parintinim aux Tupinambá : les chroniqueurs qui parcoururent dès 1668 la zone nord de l'intérieur ne les mentionnent pas. L'auteur estime que le caractère guerrier marqué des deux groupes (respectivement coupeurs de têtes et cannibales) ne pouvait pas les laisser dans l'ombre. L'arrivée dans la région de ces deux groupes, probablement venus du sud, serait récente. Deux hypothèses sont formulées pour les deux groupes : l'un comme l'autre auraient pu venir soit du Mato Grosso, en passant par la Serra dos Aplanés, soit du haut Cururu, un affluent de la rive droite du haut Tapajós. Les Parintinim seraient venus soit du rio Juruna vers

leur zone d'habitation actuelle (les affluents de la rive droite du moyen Madeira), soit du Cururu, expulsés par les Mundurucu, et au moins une partie d'entre eux se serait dirigée vers le nord. Il est tout à fait probable que Mundurucu et Parintinim aient une origine commune, puis aient eu des relations d'hostilité qui se soldèrent par le déplacement de l'un des groupes vers le nord.

En raison du fréquent abandon des établissements missionnaires et de la fuite des Indiens vers l'intérieur des terres, on connaît pour la période comprise entre 1714 et 1768 la localisation de plusieurs groupes Tupinambá. Ceux-ci s'étendent de la région du rio Maués au nord, jusqu'à la confluence du Juruna avec l'Arinos, au sud de la zone Tapajós-Madeira.

Entre 1762 et 1763, João de SÃO JOSÉ (1847 : 100) indique la présence de Magués à environ dix-sept kilomètres à l'intérieur des terres situées sur la rive droite de la rivière du même nom [sur un affluent connu aujourd'hui sous le nom d'Itapacurá, à environ 56° de long. W et 4°30' de lat. S]. Un siècle plus tard, en 1895-96, COUDREAU (sd : 43-44) relève la même information : "On dit qu'il y a un grand nombre de Maués sur le Tapacurá-Mirim, et particulièrement sur le Tracá, affluent de la rive gauche, sur l'Archi qui en est un affluent" [l'embranchure de l'Archi est située à proximité de Vila Nova, face à São Juiç do Tapajós]¹⁵.

Un des ethnonymes qui en 1714 était associé à un groupe sur la rivière Maués et à des Indiens descendus jusqu'à une mission située sur les rives du Tapajós, désigne aussi un groupe localisé à l'embranchure du rio Arinos. Les Sapupé, Periquito et Surinana (s'il s'agit bien d'une variante de Sorianana), également associés à la rivière Maués, se trouvaient presque cinquante ans plus tard entre les 4°30' et 6°50' de lat. S.

Plus d'un siècle plus tard, Martius constate l'existence d'un établissement Maué, au sud des Mundurucu de Vila Nova de Santa Cruz ("la freguesia la plus méridionale de la rivière") : "Le commerce du *guaraná*, dans la préparation duquel ils sont passés maîtres, est particulièrement actif. En amont de leur village appelé Itatuba, la navigation est interrompue par un saut, le Maranhão..." (SPIX & MARTIUS, 1938, III : 118, cf. également d'autres références pp. 109, 124-5, 128, 135, 146, 291, 293, 295-8, 307).

Selon SOUZA (1870 : 25, cité par NIMUENDAJU, 1948), il y avait vers la moitié du XIX^e siècle 3657 Maués¹⁶ répartis en quatre villages dans la région du Tapajós. COUDREAU (sd : 43-44) fait état pour la dernière décennie de ce siècle, en plus des établissements des Maués déjà cités, d'un autre localisé sur l'affluent Montanha, face à l'île du même nom, sur le Tapajós (à environ 57° de long. W et 4° 55' de lat. S), qu'il considère comme étant la frontière méridionale de ce groupe.

"Les Maués vont de cette rivière jusqu'au voisinage de Parintinim dans l'Etat d'Amazonas. Ils se distribuent sur la rive gauche, dans l'intérieur des terres à un jour ou deux de voyage par terre. C'est à Arapim, dans le municipio de Santarém, qu'on dit que réside la force de la nation" (p. 44).

¹⁵ Les données de ce paragraphe ne font pas partie du raisonnement de Menéndez, je n'y ai recouru ici que pour tenter de reconstituer le cadre de la distribution territoriale des groupes qui avaient des traits ethniques communs à l'époque.

¹⁶ Pour d'autres témoignages du contact avec les Maués, à partir de cette rivière, voir le rapport d'Alphonse Maugin de Lincourt, un ingénieur de l'expédition de HERNDON & GIBSON (1853, I : 312-322), KATZER (1901) et KATZE (1933 : 1939).

¹⁴ Celui-ci affirme énergiquement qu'il s'agit d'une tête "à finalité matrimoniale", comme cela avait été déjà suggéré à son époque; inclus par SPix & MARTIUS (1938, III : 297).

Quand NIMUENDAJU (1948 : 246) réalise ses recherches en 1923, il rencontre encore des établissements "Maué" sur les rives du Tapajós. A partir de cette observation directe et de recherches sur les sources historiques, domaine dans lequel il fut un pionnier, il définira une aire d'extension des Maué, s'étendant de l'embouchure du Tapajós et allant jusqu'à 5° de lat. S. et 58° de long. W.

Au début du XXe siècle, tous les villages sauf un, situés le long des tributaires du Tapajós, furent détruits par les colporteurs de latex d'Itaituba qui s'approprièrent de la terre. Il en résulta une nette prise de position des Maués en faveur des forces armées de l'Etat d'Amazonas lors du conflit qui opposa en 1916 cet Etat et celui du Pará (*ibid.*).

Ces différentes données historiques montrent que les déplacements se sont réalisés tant dans le sens nord-sud que sud-nord. Ces incursions dans le territoire des uns ou des autres ont permis l'affirmation de traits culturels communs, la découverte d'affinités, la concrétisation d'échanges. Ainsi, SPIX & MARTIUS (1938, III : 296) mentionnent l'usage en 1820 de sabacanes et de flèches empoisonnées chez les Maué "qu'ils ont acquis de leurs voisins de l'ouest", tandis que leurs arcs "devenaient des objets de commerce pour de nombreuses autres tribus". De même ces expériences ont aussi été le substrat qui a permis d'identifier des incompatibilités, de faire surgir des contradictions, de définir des frontières ethniques. Cependant, tout indique que c'est l'influence coloniale qui a été un élément décisif dans l'approfondissement des frontières qui auparavant étaient floues, et entre lesquelles un usage adéquat de codes diplomatiques (les récits mythiques en fournissent de nombreux exemples) permettait de circuler. Martius mentionne l'exemple des Mundurucu et des Maué qui vivaient "dans une certaine promiscuité"; autrefois ennemis, ils étaient maintenant réconciliés et étaient devenus de puissants alliés (SPIX & MARTIUS, 1938, III : 291, 295). Plus tard, PEREIRA (1954 : 16-7) décrit la relation entre les deux ethnies comme étant d'une hostilité "implacable". Aujourd'hui encore, les représentations des Sateré-Mawé à ce sujet indiquent une hostilité latente malgré ces épisodes historiques de réconciliation (cf. infra). Mais le motif sous-jacent de cette hostilité est l'Etat qui, en tentant d'imposer son hégémonie politique, a flatté l'éthique guerrière des Mundurucu, les appelle à la lutte contre les révoltés du Cabanagem réfugiés sur le territoire maué. Cette confrontation a eu des répercussions sur les Maué (cf. doc. 17 et 64 et 86, Códice 838, Annexe Cabanagem 2), ce qui a perturbé aussi le cadre de leurs relations inter-tribales.

Finalement, lors de la première moitié du XXe siècle, un dernier courant migratoire se fait sentir chez les Maué éparpillés le long de la rive ouest du Tapajós. Ils se dirigent vers la zone nord et centrale de l'interrivue jusqu'à la région qui deviendra leur territoire reconnu et légalement délimité. A la violence du caoutchouc, celle qui imposait des conditions de travail très pénible et l'expropriation territoriale voilées par le fumage du latex, succède une autre violence, parturmée celle-ci à cause de l'exploitation du bois de rose ou d'autres bois précieux. La direction de cette pression sud-est - nord-ouest est parallèle à celle engendrée par l'extractivisme de la noix d'Amazonie qui, elle, émane des villes de Maués, Parintins et Barreirinha et remonte les rivières Maués, Urupaçá et Andirá. Enfin, quand il semblait que leur

territoire se stabilisait, une nouvelle menace de spoliation territoriale se profila à l'horizon avec le projet d'ouverture de route reliant Itaituba à Maués. C'était lors du tournant des années soixante-dix aux années quatre-vingts. Vint ensuite le début brutal, sans préalables, d'un projet d'exploitation pétrolière des aires indigènes Sateré-Mawé et Mundurucu. Replacer dans une perspective historique la mobilisation des Indiens autour de cet événement, parmi d'autres, et ses répercussions dans la configuration politique actuelle des Sateré-Mawé, constitue, à mon sens, une démarche prometteuse pour interpréter leur culture sous divers angles. C'est dans cette perspective théorique et méthodologique que se situent les trois premières parties de ce travail.

1.8. Missions et villes et l'homogénéisation culturelle

Les établissements missionnaires ou étaient "descendus [de l'armonie] des Indiens de toute provenance sont devenus des creusets culturels marqués par les méthodes pédagogiques des missionnaires acquises ou mûries au cours de leurs expériences avec les groupes tupi de la côte. Le principal instrument de cette homogénéisation fut la Langue Générale, dont l'usage fut implanté de manière extrêmement coercitive. C'est un Jésuite lui-même qui s'exprime à ce sujet, le père João DANIEL (1975 : 272) quand il commente la résistance à cet apprentissage des Indiens de langue non tupi :

[Ils] sont si jaloux et attachés à ce dogme de leur propre langue [...] qu'il y en a déjà eu certains qui ont reçu des coups sur les paumes jusqu'à dire au moins basta en Langue générale au missionnaire; avant, ils se laissaient battre les paumes jusqu'à ce qu'elles gonflent et saignent

Il faut ajouter que l'objet pour trapper les paumes (la *palmatória*) semble avoir été si présent dans la vie quotidienne de l'histoire des Sateré-Mawé, qu'il a été pour finir incorporé aux instruments domestiques d'aujourd'hui. On voit dans de nombreuses maisons cet instrument accroché quelque part, en général de manière bien visible. PEREIRA (1954 : 44) inclut même une "palmatória", sur la planche V (objet V) des illustrations sur la culture matérielle des Maué¹⁷. "J'ai pu sentir son fort symbolisme répressif quand, en visite chez quelqu'un, j'ai pris cet objet sur la paroi sans savoir quelle était son utilité ou sa signification, simplement pour admirer la beauté de son bois, du bois du Brésil, et de sa confection. A ce moment, j'ai fait fuir une enfant de moins de dix ans, qui jusqu'alors était restée à mes côtés avec sympathie et curiosité, qui parut en hurlant à la recherche de sa mère. Je n'avais jamais vu ou entendu parler de l'usage d'une *palmatória*, mais il était clair que son usage symbolique, "pédagogique", perdurait.

17 Que l'instrument, sorte de cuillère plate destinée à donner un coup sec sur la paume de la main ait été un important instrument du répertoire des techniques missionnaires de domination des populations indigènes, est évident quand São José (1870 : 87), en énumérant toutes les possibilités d'usage des divers dérivés du lamantin, signale que "son cuir est bon pour les 'palmatórias' (probablement d'une autre confection que celles de bois)."

L'action des pères n'eut pas toujours la même intensité et les établissements missionnaires eurent leurs phases de décadence, en raison principalement de la désertion des Indiens, suivies de phases de nouvelle prospérité, mais leur présence fut malgré tout permanente. Ce fait peut avoir accentué l'homogénéisation culturelle des Indiens déjà amorcée. Ainsi, un établissement créé chez les Tapajó en 1661, qui est décrit comme presque abandonné en 1690, réapparaît au XVIII^e siècle avec une population de "plus de trente cinq mille chrétiens" (père Jacinto Carvalho, *in* LETTE, 1943, III : 362; *apud* MENÉNDEZ, 1992 : 283)¹⁸. On peut également penser aux deux bases de la mission de Tupinambarana qui, après soixante ans d'existence, comptait 495 Indiens. Autour de 1737, cette mission fut transférée au rio Tapajós, sous le nom de Aldeia de Santo Inácio et appelée plus tard Vila Boim.

Une autre mission importante fut fondée en 1696 à la confluence du Madeira avec le Canumã. Selon LETTE (1943, III : 386), elle venait en remplacement d'une mission plus ancienne, celle de Inurises établie en 1683 et initialement située sur le Madeira, à l'embouchure du Matuará. Celle-ci fut abandonnée à la suite d'une attaque de "Blancs qui capturèrent un grand nombre d'Indiens". Le nouvel établissement comptait peu après son installation cinq cents Indiens, puis aurait été divisé en deux autres unités, celle de l'Aldeia de São Francisco Xavier et celle de l'Aldeia de Canumã¹⁹. Cette dernière aurait ensuite été transférée au rio Abacaxis où "il y avait de grandes malocas à la mode indigène, dans chacune d'entre elles vivaient cent personnes". Trente-trois ans plus tard, Abacaxis avait une population de 932 Indiens. A la même époque, l'Aldeia de Canumã, qui lui semble liée, n'avait que la moitié de cette population, soit 425 indigènes²⁰. Plus tard, en 1811, la mission Novo Monte Carmelo do Canomã fut créée ou réactivée (SPIX & MARTIUS, 1938, III : 289).

18 Comme cela est suggéré par certains passages de São José (1947 : 85, 90), on lui aurait aussi envoyé des Indiens Magüés.

19 Selon les cartes de l' *Hidrografia de Pinto* (*apud* LETTE, 1943, III : 388), il y aurait eu deux localités de même nom. L'une est située à l'entrée du rio Canumã et l'autre plus en amont. Selon un autre auteur (LEITE, 1943, III : 388), il y aurait eu la en 1723, un ensemble de trois villages, Nossa Senhora, São Francisco Xavier et São Lorenzo.

20 Cette mission a également été plusieurs fois transférée dans des lieux de plus en plus proches de l'embouchure du Madeira, s'éloignant ainsi de la zone des Sateré-Mawé : en 1757, elle a reçu le nom de Seipa puis, après un nouveau transfert, celui d'Itaquatara (LEITE, 1943, III : 389).

Carte 3 - Etablissements jésuites situés à l'embouchure du Tapajós en 1750

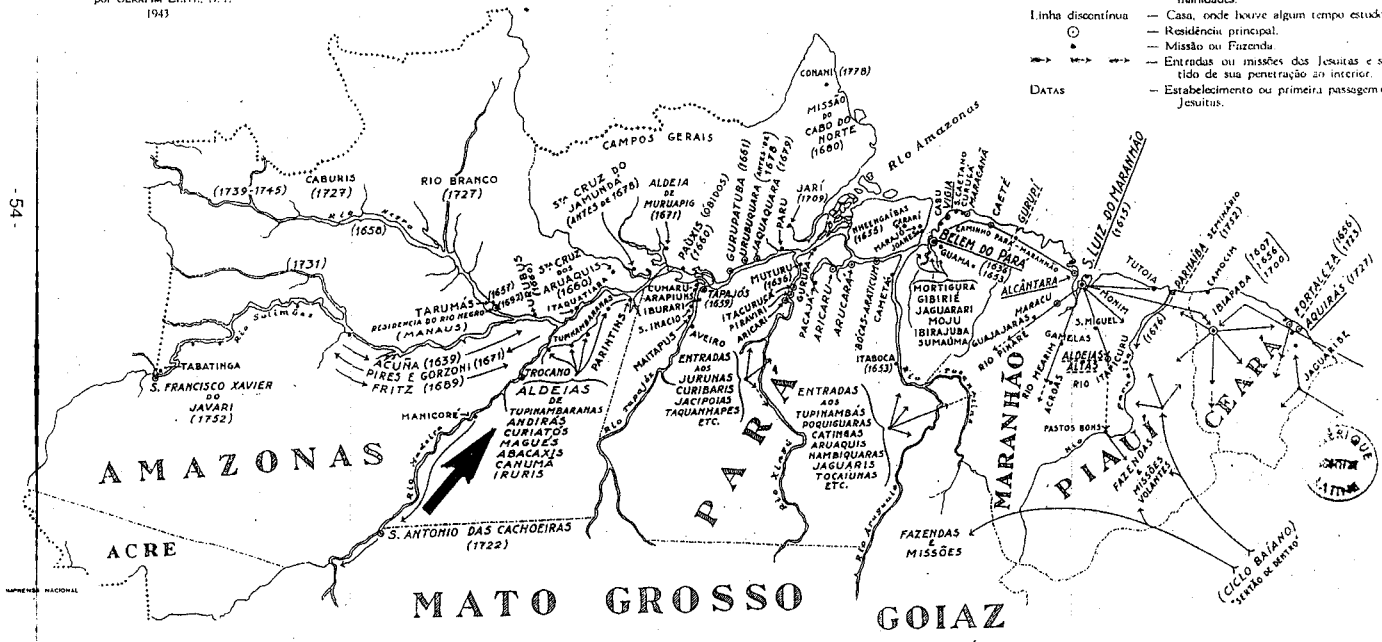


Source: Arch. Dioc. Évora

(Séculos XVII - XVIII)
Mapa organizado, segundo os documentos,
por SERAFIM LEITE, S. I.
1943

LEGENDA

- NOMES SUBLINHADOS: — Colégio, com estudos superiores ou de outras comunidades.
- Casa, onde houve algum tempo estudos.
- Residência principal.
- Missão ou Fazenda.
- Entradas dos missionários das Jesuítas e sentido de sua penetração ao interior.
- DATAS: — Estabelecimento ou primeira passagem de Jesuítas.



Carte 4 - Les jesuites en Amazonie (LEITE, 1943)

La Mission de Pinhel ou de São José de Matiapus fut créée dans la région du Tapajós en 1722: quarante plus tard, elle comptait 320 personnes (SÃO JOSÉ, 1847: 101). Il y eut aussi la mission de Nossa Senhora de Arapurus (1723) fondée également par les Jésuites ou résidait en 1762-3, neuf cents personnes (SÃO JOSÉ, 1847: 106)²¹. La mission de l'André qui, au milieu du XIXe siècle, comptait 507 Maué (Anônimo, 1906; apud MENÉNDEZ, 1992: 295 pp 19), a été très active, du moins durant la période 1849-1855 avec à sa tête un capucin et un Jésuite.

L'homogénéisation culturelle commencée par les missions trouva une suite naturelle avec le développement des vilas, des embryons des futures vilas. En 1820, vingt-deux ans après sa fondation, la Vila Nova da Rainha [Parintins], qui s'était développée autour de la mission de Nossa Senhora do Carmo de Tupinambarana comprenait six cents personnes (SPIX & MARTINS, 1838, III: 124). En vingt ans, sa population fut multipliée par cinq, avec 3048 habitants dont 1812 Indiens (AMAZONAS, 1984: 209). Celle de Lusea, en 1840, soit quarante-quatre ans après sa fondation, qui avait pour noyau initial la mission de Maué, comptait 3415 personnes dont la moitié d'Indiens, 1747 Maué et Mundurukú²².

L'activité missionnaire a attiré la population autochtone de l'intérieur de son territoire vers sa périphérie, où la circulation par le fleuve était plus aisée. L'intérieur des terres demeura, jusqu'au milieu du XIXe siècle, pratiquement inconnu. Au début du XIXe siècle, SOUZA (1870: 425 et 488) commente à propos de la mission de Maué que "ses gentils de ces missions ne travaillaient pas seulement pour approvisionner l'Etat en farines et fabrications de tabacs, mais aussi à la collecte de la saïsepareille et du giroflor de Maranhão" et [plus loin dans le texte] à produire "le beau Guaratã".

C'est dans cette mission de Maué, Uacituba, pour les Indiens, que fut hébergé en 1820 le naturaliste allemand Martius. Son hôte fut le franciscain frère José Alves [ou Alvaresi] das Chagas, connu en raison de son opposition à la politique de l'Etat d'instrumentalisation excessive des Indiens. Ce fut aussi lui qui probablement compléta les informations de Martius sur les Maué, estimant par exemple leur population à 16 000 personnes.

Lors du séjour de Martius de nombreux Maué participèrent à "une grande expédition de collecte de saïsepareille sur le rio Maué". Le naturaliste fut témoin de la résistance de la

21 Situé à l'embouchure du rio Arapurus. Elle se dénomma d'abord Mission de Cumaru, puis devint Vila Franca. En se fondant sur ces données, sur celles du Père João Daniel et probablement de São José, NIMUENDAU (1948: 253-4) revient sur l'identification établie par Martius et par Métraux de la tribu des Arapurus à celle ("la même") des Maué. Il insiste bien sur l'existence de rituels de puberté féminine, et masculine, identiques chez ces deux tribus, mais il souligne que diverses caractéristiques (la nécrophanie, un rituel de nouvelle lune), ainsi que le style des vestes archaïques de céramique trouvés par lui dans la région, suggèrent que le groupe était une ramification (*offshoot*) des Tapajós.

22 La carte statistique de 1840 (Mapa Estatístico) déjà citée différencie dans la population indigène de Lusea (Maué): 1244 "mamelouks", 350 "blancs" et 64 "esclaves", à Tupinambarana: 934 "mamelouks" et "méts" et 302 "blancs" ("mamelouco" et "méts" sont en général des termes synonymes; le premier spécifie un croisement entre Blancs et Indiens - BUARQUE DE HOLANDA, 1975).

