

FRANÇOISE GRENAND ET PIERRE GRENAND

L'identité insaisissable

Les Caboclos amazoniens

Nous nous proposons ici de traiter sur un mode critique l'émergence de l'identité cabocla, élément culturel incontournable de l'Amazonie brésilienne contemporaine. Notre présente approche, fondée sur une expérience de terrain de cinq années, sort du champ classique de l'observation ethnographique pour se tourner vers un examen de la littérature brésilienne considérée comme source de documentation. En effet, comment rendre compte autrement d'un syndrome qui est au cœur de la réalité amazonienne, celui de la non-intégration sociale de la majeure partie de sa population. L'étude de communautés exsangues ou au contraire dilatées, l'analyse de systèmes de parenté éclatés, l'appréhension d'espaces domestiqués résiduels et menacés, ainsi que la description de langues moribondes nous entraîneraient inmanquablement à des conclusions partielles, nous faisant renouer avec les rêves et les angoisses des auteurs du XIXe siècle. Pourtant, ce sont ces mêmes auteurs qui nous livrent, aujourd'hui encore, une masse d'observations toujours valides et dont nous nous servirons pour tenter de comprendre comment, des quartiers et des faubourgs les plus socialement défavorisés de Manaus et de Belém jusqu'aux petits affluents les plus idylliques du Rio Negro, on peut être Caboclo.

Ce mot polysémique exprime une réalité de tous les jours, du jugement politique au rapport économique, de l'insulte à l'amour,

sans recouvrir cependant une quelconque notion de classe qui pourrait avoir comme équivalent "prolétaire" ou "travailleur". En bref, les Caboclos sont une catégorie démographiquement dominante, ravalée à un rang sociologiquement subalterne. La complexité de compréhension de l'identité cabocla réside essentiellement dans sa mobilité dans le temps et l'espace et dans la difficulté à lui assigner des limites.

Après avoir dégagé la signification du fait caboclo dans le discours des autres, nous poursuivrons par l'analyse de son émergence, analyse à la fois historique, sémantique et écologique : par l'approche historique, nous dégagerons, dans les phases importantes de la colonisation de l'Amazonie brésilienne, les étapes allant de la déstructuration du monde amérindien à la constitution inarticulée d'un monde métis. L'approche étymologique et sémantique du mot *caboclo* nous permettra ensuite de cerner les représentations et de sonder les fantasmes brésiliens, chez les intellectuels comme dans les milieux populaires, et de mieux comprendre la relation entre les charges négatives et positives d'un même mot. Enfin, grâce à une analyse étayée d'exemples comparatifs, nous montrerons que l'adaptation postulée des Caboclos à leur environnement amazonien ne vaut que tant que l'on se réfère au Brésilien moyen et non si on la compare à ce à quoi elle prétend se mesurer, la réelle adaptation des Amérindiens, celle-ci étant non seulement assurée par une fine connaissance du milieu, mais encore sous-tendue par une philosophie globalisante de leur univers.

*L'intégration inachevée :
discours en marge du devenir amazonien*

Le discours sur les Caboclos en tant que groupe humain apparaît au XIXe siècle, c'est-à-dire alors que ce terme est employé depuis plusieurs siècles. Le fait caboclo est alors strictement lié à la transmutation des Amérindiens par le métissage et l'acculturation, et donc à leur éventuelle place dans la formation d'une nation brésilienne qui se cherche. Il est en effet extrêmement frappant de constater, et ceci est au cœur de notre analyse, le déséquilibre idéologique constant qui mène à toujours considérer le Caboclo sous l'angle de la transformation de l'Amérindien, et jamais sous celui de la transformation de l'Européen, alors que, objectivement, il est reconnu comme étant le produit des deux.

On peut aujourd'hui affirmer que cette question du métissage au Brésil, mythifiée par les intellectuels brésiliens puis européens des années 1930 et vulgarisée par les livres scolaires dès les années 1960, continue, de nos jours, à littéralement empoisonner le discours socio-politique au Brésil. C'est d'ailleurs en raison de l'importance subjective dont peut être investi le contenu d'un mot que nous avons consacré une partie de notre étude à l'approche étymologique et

sémantique du terme caboclo. Que le lecteur, jusque-là, veuille bien considérer le Caboclo comme le produit historique d'un métissage à mille facettes.

Certes, tous les voyageurs qui ont parcouru l'Amazonie au XIX^e siècle (essentiellement des Européens) ont exprimé leur opinion sur les Indiens dits "civilisés" et sur les métis, mais c'est avec Couto de Magalhães (1875) et José Veríssimo (1878) que le débat est lancé, véritable interrogation fondée sur une évidence : les métis et les Indiens "domestiqués" forment l'essentiel de la population de l'Amazonie explorée ; ils sont dégradés physiquement, moralement et intellectuellement¹, mais force est de constater qu'ils constituent la main-d'œuvre quotidiennement employée dans la région [Lecointe 1922]. Ce constat, somme toute fort simple, est encore aujourd'hui au centre des débats sur le développement de l'Amazonie. Un autre thème, secondaire chez nos deux auteurs mais qui occupera une place primordiale au XX^e siècle, est celui de la responsabilité des colonisateurs (et non de la colonisation en soi)². Leurs interrogations les amènent à des conclusions aussi tonitruantes que vacillantes : Magalhães lance l'idée de protection des Amérindiens survivants, avec cependant le devoir, pour un État moderne comme le Brésil, de favoriser leur intégration harmonieuse. Veríssimo préconise, lui, de vivifier le Brésil par un apport accru de sang neuf, celui des Européens ; porteur d'une volonté rationalisante, il s'interrogera néanmoins sur la viabilité d'une nation puisant ses forces à l'extérieur, et conclura à la nécessité d'une grande intégration des Amérindiens et des métis.

Le boom du caoutchouc et son cortège de violences³, puis la grande crise de 1915 vont occulter ce débat jusqu'à la Seconde Guerre mondiale. Dans les années 1950, l'Amazonie présentera le même panorama qu'un siècle plus tôt : foule anonyme de métis sans identité apparente et à qui personne ne prête attention ; Indiens sauvages (*bravos*), obstacle au progrès, image qui alimente toute sorte de rêve ; artificielle économie de prédation ; nature sauvage, elle aussi, et pourtant envahie, meurtrie, spoliée, au nom de la conquête de la frontière, ce mythe sans cesse recommencé comme un cauchemar de paludéen.

Depuis le début du siècle, il existe une littérature ethnologique de qualité, mais à l'exception des travaux de Nimuendaju, qui replace toujours ses écrits sur les Amérindiens dans le contexte qu'il qualifie de "néo-brésilien", il s'agit essentiellement de monographies et la nature

1. Ceci évidemment en fonction d'une indianité de référence supposée belle, forte et pure.

2. Veríssimo, suivant en cela Voltaire, considère le Portugal comme la nation la plus arriérée d'Europe, ayant fait aggravant, envoyé au Brésil ses rebuts sociaux.

3. Destruction physique, puis déstructuration massive de nombreuses ethnies amérindiennes, pourvoyeuses, à leur corps défendant, d'un nouveau contingent de futurs Caboclos.

réelle des rapports entre les groupes humains de l'Amazonie reste ignorée. Il faut attendre les travaux de Lévi-Strauss [1955], ou ceux de Wagley [1953] et Galvão [1955], qui vont s'intéresser autant aux Caboclos qu'aux Amérindiens, pour entrevoir l'échec de la colonisation en Amazonie, l'existence de communautés culturellement syncrétiques, la persistance du choc avec les sociétés amérindiennes.

C. Wagley est le premier à nous offrir une étude monographique consacrée à une communauté cabocla et qui montre l'émergence d'une société simple, recomposée à partir d'apports culturels pourtant très diversifiés, dont celui, non négligeable quoique constamment éludé ailleurs, du monde portugais rural et chrétien. Ce travail présente cependant des défauts : le premier est de suggérer que la communauté étudiée constitue une unité type, masquant la diversité historique, économique et écologique des communautés caboclas, et surtout occultant la fragilité du tissu social, liée à l'extrême mobilité des individus, thème essentiel sur lequel nous reviendrons. Le second défaut est d'esquiver l'osmose qui continue d'exister entre les communautés amérindiennes acculturées et les communautés caboclas. Le troisième, enfin, est d'introduire, avec réserve il est vrai, la notion de communauté en équilibre, sorte de compromis viable entre les savoir-faire amazoniens hérités du monde amérindien et les impératifs économiques d'une société en voie de développement. Autant de thèmes qui vont alimenter les débats ultérieurs, avec en particulier celui ouvert par D. Ribeiro dans *Frontières indigènes de la civilisation* [1970], qui va étudier ce qu'il nomme l'histoire de "la transfiguration de l'Indien". Ribeiro montre, en termes autant qualitatifs que quantitatifs (ce qui est nouveau), le poids de l'antagonisme entre Amérindiens et colonisateurs dans l'histoire du Brésil et en analyse les modalités. Cependant, à la fois marxiste et nationaliste, il annonce l'inéluctabilité de l'intégration finale des Amérindiens, les Caboclos représentant une phase transitoire permettant l'émergence d'une véritable "ethnie brésilienne", selon sa propre expression, curieuse s'il en est pour un anthropologue. La conclusion à l'édition française, plus tardive (1979), apporte d'ailleurs une nuance, puisqu'elle introduit l'idée de l'irréductibilité culturelle minimale de certains groupes amérindiens, pourtant supposés en fin de parcours de l'acculturation. Gageons que l'ampleur prise par les travaux que R. Cardoso de Oliveira, un des meilleurs élèves de Ribeiro, effectua chez les Tikuna [1972] et les Terena [1976], sont à la base de cette évolution de pensée.

En effet, Cardoso de Oliveira postule que partout où il n'y a pas dispersion physique ou perte du territoire, les Amérindiens, même à la suite de chocs culturels successifs, peuvent réussir à ne pas perdre une identité minimale autour de laquelle ils restent soudés. Ils ne sont donc "caboclisés" qu'en apparence. Malheureusement, l'auteur ne s'interroge

ni sur la nature des Caboclos, dont il ne parle qu'indirectement, ni sur la place de ce fait social dans l'ensemble brésilien.

R. Cardoso de Oliveira est représentatif du courant né au Brésil au début des années 1970, qui va s'illustrer dans la défense des sociétés amérindiennes et dont il a souvent été dit qu'il était une réponse larvée à l'oppression du gouvernement militaire. Outre que ce courant, base d'un humanisme militant dans un Brésil multi-racial et multi-ethnique, va permettre la floraison d'une brillante littérature anthropologique, il analyse clairement les notions d'ethnicité, d'identité et de résistance culturelle. Par ce biais, le sort politique des communautés paysannes va resurgir dans la littérature militante et la comparaison entre la similitude des destins des Amérindiens, des Caboclos et des petits immigrants deviendra constante.

Dans les années 1980, le thème du Caboclo est devenu à la mode. Bien loin pourtant d'être appréhendée sous toutes ses facettes, et malgré son extension erronée à la totalité du petit paysannat amazonien, l'image qui prévaut est celle de la solution humaine optimale enfin trouvée pour une exploitation douce d'une Amazonie postulée comme indispensable à la survie de l'humanité. De culture insaisissable, la culture cabocla est devenue culture symbolique.

Cette tendance idéalisante est à l'honneur dans l'ouvrage dirigé par E.P. Parker [1985], première tentative d'approche de la culture cabocla comme une réalité autonome. Si ce travail a le mérite d'éclaircir la position de la culture cabocla dans l'univers amazonien, d'en montrer les origines et de mettre en évidence l'enjeu qu'elle représente dans le développement, il soutient, par le biais de la théorie des stratégies adaptatives, l'idée déjà avancée par E.F. Moran [1974] d'une adaptation optimale dans le contexte de l'Amazonie contemporaine, minimisant ainsi, et de façon considérable, les systèmes imbriqués de dépendance économique au profit d'une autonomie qui serait réussie. Par ailleurs, il postule la société cabocla comme menacée par les projets de développement, au même titre, sinon plus, que les sociétés amérindiennes, cependant qu'il esquive de façon opportune l'analyse des rapports dialectiques qu'ont entretenus et qu'entretiennent toujours les Amérindiens, les Caboclos et la société nationale.

Face à cette vision simplificatrice, l'ouvrage historique de C. de Araujo Moreira Neto [1988] rétablit pour le moins ce rapport dialectique entre les sociétés amérindiennes intactes et les communautés d'Indiens détribalisés, appelés anciennement Tapuios, démontant admirablement la complexité des situations créées par la colonisation portugaise. Pourtant, après avoir analysé la formation d'une masse d'individus culturellement au bord du vide, à la fois rejetés loin d'un monde amérindien devenu mythique et maintenus hors de la société nationale naissante, il reste silencieux sur leur devenir dans l'Amazonie du

XXe siècle, faisant simplement allusion, ici ou là, à leur fusion dans la société nationale en tant que "paysans amazoniens" (*sertanejos amazônicos*). Autrement dit, le mot caboclo lui-même, encore trop proche sémantiquement de l'Indien, semble avoir été soigneusement évité par l'auteur. Faut-il voir pointer ici, se cachant derrière une analyse historique incomplète, un certain aveuglement nationaliste ?

En définitive, l'ensemble des analyses, à l'exception de celles de Parker et Galvão, qui idéalisent la place des Caboclos dans l'Amazonie contemporaine, envisagent la "caboclisatation" comme une phase transitoire de transformation de l'Amérindien. La question reste de savoir : transformation vers quoi.

Nous allons tenter à présent de passer en revue les différentes composantes de l'identité cabocla, sa mobilité spatio-temporelle, sa nature symbolique profonde et son degré d'insertion dans l'univers amazonien.

Le cadre historique d'une ablation identitaire

Quel est le processus qui, à la suite du choc entre deux mondes, put permettre l'émergence d'un troisième, marqué par d'incommensurables pertes culturelles et victime de toute une série de discriminations ? Comment est-on arrivé à cette "culture résiduelle" [Carneiro da Cunha 1986] dont les critères d'identification sont certes fluctuants mais dont l'existence, tant du dehors que du dedans, est bien perceptible ?

Deux mécanismes historiques nous semblent essentiels à démontrer. Il s'agit tout d'abord de rechercher les origines de l'hétérogénéité et de la diversité des communautés amazoniennes contemporaines, puis de comprendre la mise en place de la double articulation sociétés amérindiennes/monde caboclo, monde caboclo/société nationale.

S'inscrivant dans une perspective linéaire de l'histoire, la plupart des auteurs, tels Ribeiro ou Moreira Neto, ont totalement négligé les aspects à la fois répétitifs et synchroniques de phénomènes socio-culturels caractéristiques des sociétés latino-américaines. Alors que le schéma exploration → conquête brutale → développement économique est à peu près applicable aux États-Unis, il l'est beaucoup moins au Brésil, même s'il est utilisé à des fins idéologiques évidentes par les gouvernements contemporains. Les historiens, sociologues et économistes brésiliens ont fort bien montré que les économies prédatrices, caractérisées par ce qu'ils nomment si justement les cycles (cycle du bois du Brésil, cycle du cuir, de la canne à sucre, de l'or, du café, du caoutchouc, etc.) n'induisent jamais un véritable développement au niveau micro-régional, notion chère aux géographes brésiliens, et encore moins un développement cumulatif. Elles débouchent sur un épuisement

de la ressource recherchée, auquel s'ajoute parfois celui de l'espace naturel afférent, et engendrent toujours l'appauvrissement global des populations engagées, à l'exception d'une étroite oligarchie, bien souvent pérenne d'un cycle à l'autre. C'est alors que les nouveaux espaces conquis se recroquevillent. Pourtant, ces cycles sont de véritables modèles qui collent à la société brésilienne et sans cesse semblent resurgir. L'actuelle ruée vers l'or du Roraima est, en termes sociologiques, la parfaite reproduction de celle du Minas Gerais au XVIII^e siècle, cependant que le front d'élevage du Para est identique à celui du Goiás du début du XIX^e.

Il est habituel de considérer l'histoire des rapports entre conquérants et sociétés amérindiennes de deux points de vue : soit en fonction des étapes successives de la conquête de l'espace brésilien⁴, soit en fonction des politiques (ou des attitudes) à l'égard des populations indigènes [Hemming 1978, 1987], aboutissant peu ou prou à la même périodisation :

XVI^e siècle : conquête brutale ayant pour corollaire la destruction physique des Amérindiens, leur mise en esclavage, le métissage intertribal forcé.

XVII^e siècle et première moitié du XVIII^e : évangélisation forcée mais protectionniste.

Seconde moitié du XVIII^e siècle : assimilation planifiée de l'époque pombaline⁵.

XIX^e siècle : négation et refoulement de l'indianité.

XX^e siècle : protectionnisme officiel dans le cadre d'aires réservées.

Or, le travail de documentation effectué depuis plus de vingt ans par les mouvements indigénistes brésiliens laisse entrevoir une autre lecture de l'exploitation de l'espace par les Brésiliens et de leurs attitudes face aux Amérindiens. L'espace conquis sur des bases prédatrices est soumis à de nouvelles prédatrices conditionnées par les intérêts économiques du moment et l'émergence de technologies nouvelles. Tel rio exploité au XVIII^e siècle pour ses tortues attire aujourd'hui les collecteurs de poissons d'aquarium ; telle région où l'on saignait l'hévéa il y a quatre-vingts ans est aujourd'hui envahie par les orpailleurs. S'il y a bien eu conquête d'un espace brésilien global, à une échelle plus petite, nous assistons à un retour permanent du phénomène d'exploitation à outrance.

Il en va de même en ce qui concerne les différentes attitudes politiques marquant les rapports entre Brésiliens et Amérindiens. Le massacre des Yuma ou celui des Cintas Largas au cours des dernières décennies sont

4. Dans cette optique, l'actuelle et désastreuse opération Calha Norte, visant au strict contrôle militaire de toute la frontière septentrionale du pays, peut en être considérée comme l'ultime avatar.

5. Le marquis de Pombal (1699-1782), ministre portugais, mena au nom de son roi une politique musclée de despote éclairé. Au Brésil, il pratiqua une politique d'intervention étatique, et s'illustra en particulier par son action contre les jésuites.

dignes des atrocités des Bandeirantes du XVI^e siècle, cependant que l'actuel royaume des Salésiens chez les Tukano du haut Rio Negro est l'héritier des Républiques guaranies des jésuites du XVIII^e siècle. Quant à la toute récente politique des colonies agricoles indigènes du Président Sarney (1985-1989), on peut déjà en trouver une préfiguration dans les villages amérindiens contrôlés par un "directeur" portugais veillant au développement de leur production, les célèbres *povoações* (village de rassemblement) de Lobo d'Almada de 1790. On peut enfin citer le cas des actuels Mura, Amérindiens non reconnus en tant que tels, qui se voient journellement nier leur identité, comme on le faisait au temps de l'Empereur Don Pedro II, qui régna de 1831 à 1891.

Il faut souligner que ces diverses situations, qui ne sont ici qu'évoquées, peuvent être rencontrées simultanément dans n'importe quelle région de l'Amazonie et à n'importe quel moment de son histoire. C'est cette juxtaposition dans le temps et l'espace qui fonde le caractère insaisissable de l'identité cabocla contemporaine, en même temps que son hétérogénéité.

Autrement dit, à partir de la fin du XVII^e siècle, au fur et à mesure que les ethnies amérindiennes tombent dans le filet protectionniste des missionnaires catholiques, seule alternative à la barbarie esclavagiste portugaise qui étend progressivement son réseau jusqu'aux rivières les plus reculées, cette progression s'accompagne d'une concentration sans cesse approvisionnée d'ethnies les plus diverses linguistiquement et culturellement, engendrant ainsi une situation de *syncrétisme culturel* (ou d'acculturation interethnique), dont les traits dominants vont progressivement émerger.

Il convient avant tout d'insister sur les énormes réductions, ablations, et autres simplifications que purent représenter ces amalgames forcés de peuples différents : perte de dizaines de langues remplacées par un tupi véhiculaire, la *lingua geral* ou *nheengatu* ; disparition progressive de la vie cérémonielle et festive, des structures politiques et sociales, et surtout, disparition de cette multiplicité de gestes quotidiens qui, rites ou étiquettes, donnent leur armature, leur couleur et leur saveur à une société.

Persistèrent encore, durant la période missionnaire, l'organisation communautaire et l'ensemble des activités de subsistance, tous les autres aspects de la vie ancienne disparaissant dans une clandestinité se vidant de son sens au fil des décennies, ce qui allait conférer à la culture cabocla son caractère presque intrinsèque de honte de soi.

Les missions favorisèrent donc, à leur insu, les futures communautés caboclas auxquelles l'époque pombaline donna les véritables conditions de leur émergence : en effet, entre 1755 et 1798, la politique du ministre Pombal, nourrie de l'esprit antireligieux et rationaliste du temps, va tenter la seule assimilation des Amérindiens réellement pensée

et planifiée de l'histoire du Brésil en les considérant comme des acteurs à part entière de l'économie régionale. Le refus massif de cette politique par les Portugais créoles aura des conséquences en totale contradiction avec le projet initial : la langue véhiculaire tupi (en principe prohibée dans le projet de Pombal) se frottera au portugais et donnera naissance au parler si caractéristique des Caboclos amazoniens ; les Amérindiens pacifiés (*mansos*) et détribalisés, rendus indispensables par leur excellent niveau de savoir-faire, entreront de plain-pied dans le système de prédation qui perdure aujourd'hui dans l'univers amazonien ; enfin, cette intégration dans une économie de marché très diversifiée et couvrant une énorme aire géographique leur restituera la grande mobilité spatiale dont les missions les avait frustrés⁶ et qui caractérise encore aujourd'hui les Caboclos.

A la veille de l'Indépendance du Brésil (1820), nous postulons que l'univers caboclo est globalement en place, avec ses activités toutes issues d'un savoir-faire amérindien mais désormais profondément asservies à l'économie de marché et son indispensable mobilité liée au mode d'exploitation de l'espace, le tout néanmoins toujours assorti d'une référence, assourdissante et honteuse, à une éthique sauvage supposée porteuse de liberté.

Un événement historique va définitivement sceller les limites de l'identité cabocla : il s'agit du mouvement de la *cabanagem*, qui tenta désespérément de ne pas laisser tous les fruits de la récente indépendance du pays dans la corbeille d'une bourgeoisie et d'une noblesse créoles que le peuple ne distinguait pas des véritables colons portugais. Cette révolte aux faciès multiples, pour laquelle les Indiens pacifiés et les métis s'enthousiasmèrent, ensanglanta l'Amazonie durant vingt ans et marqua profondément l'identité cabocla jusqu'à nos jours [Di Paolo 1986]. Pour les Caboclos, la révolte de la *cabanagem* fut pleinement motivée par un rejet de leur intégration au sein d'une nation brésilienne balbutiante, ce rejet leur conférant paradoxalement une identité sociale et culturelle, alors que la logique néo-coloniale eût voulu faire d'eux une classe de prolétaires amazoniens.

Le boom du caoutchouc de la fin du XIXe siècle, en introduisant massivement en Amazonie des petits paysans misérables venus du Nordeste et essentiellement d'origine blanche, modifia sensiblement la structure du monde caboclo. Pourtant, malgré une baisse sensible du savoir relatif à une nature vue comme étrangère et hostile, générant une aggravation de techniques prédatrices utilisées sans précaution, le boom

6. Paradoxalement, cette mobilité, en rendant le contrôle sur les personnes très difficile à gérer, va permettre à une proportion importante (qui reste à déterminer) d'entre eux de grossir les rangs de populations amérindiennes demeurées libres. Ce mouvement donnera lieu à une intéressante re-tribalisation encore peu étudiée, mais dont on lit les traces dans l'aspect composite de certaines mythologies, dans quelques-uns des emprunts linguistiques présents dans les lexiques, dans la répartition de certains traits technologiques.

du caoutchouc ne semble pas avoir touché à la nature profonde du monde caboclo. Bien au contraire, on constate que les Nordestins, à quelques rares communautés près, repliées sur elles-mêmes, se "caboclisèrent" dans de nombreux domaines, sauf celui de la langue. Rapidement, ces migrants, après une phase de quasi-esclavage sur les zones d'extraction du latex, adopteront le comportement mobile des Caboclos amazoniens, s'intermariant – sauf exceptions notables – avec eux.

Approche étymologique et sémantique d'un mot controversé

Si la littérature scientifique permet d'établir une première approche historique du fait caboclo, la dimension linguistique, par l'étude même du mot caboclo, va permettre d'appréhender cette ambivalence du regard qu'une société coloniale devenue néo-coloniale peut poser de l'intérieur sur l'une de ses composantes culturelles.

Bien que plusieurs millions de personnes soient concernées par l'appellation générique de Caboclos, le mot fait partie du stock lexical problématique existant dans chaque langue : l'étymologie en est incertaine et controversée, cependant que le polysémantisme de ce terme est délicat à cerner et difficile à établir chronologiquement. Les dictionnaires et les différents essais s'accordent pour reconnaître que le terme caboclo est un brésilianisme ; mais presque tous les lexicographes, après avoir présenté plusieurs étymologies et en avoir privilégié une, se laissent entraîner par les sens du mot, aboutissant ainsi à un ordonnancement anachronique. Après un premier tri⁷, on peut distinguer deux courants : l'un est représenté par le *Novo dicionário Aurelio* [Buarque de Hollanda 1975] et le *Dicionário histórico das palavras portuguesas de origem tupi* [Cunha 1982]. Ces ouvrages proposent comme étymologie, l'un le tupi *kari'boka*, "qui vient du Blanc" (*procedente do branco*), cependant que le second penche pour le tupi *kari'uoka*, "la maison de l'homme blanc". Autrement dit, ce premier courant met en avant le fait que caboclo puisse signifier "des Indiens (métissés ou non) vivant en convivialité avec les Blancs". D'autres auteurs, comme T. Sampaio [1928] ou L. da Câmara Cascudo [1974] sont d'avis de faire venir caboclo du tupi *caa'*, "forêt", et *boc*, "qui vient de" (*procedente do mato*), mettant ainsi l'accent sur le côté forestier des Caboclos.

Nous optons pour cette seconde étymologie, d'abord parce qu'elle est la plus simple et ne fait pas subir de distorsions inconsidérées aux phonèmes ; ensuite, elle ne fait pas appel à d'hypothétiques formes

7. Par exemple, nous n'avons pas retenu l'hypothèse absolument sans fondement d'une étymologie africaine.

reconstruites, ni n'oblige à passer par de nombreuses formes médianes, non attestées, ou chronologiquement mal placées dans la chaîne (ce que souligne d'ailleurs de manière fort embarrassée le très scrupuleux Da Cunha) ; enfin, dans d'autres langues tupi encore parlées aujourd'hui comme le tembé, l'urubu ou le wayãpi, *kaapor* ou *ka'apo* sont des mots qui désignent de façon générique "les habitants des grands bois", qu'ils soient hommes ou esprits.

Penchons-nous sur le contenu sémantique du mot caboclo en portugais du Brésil et l'opacité devient totale, un flou, inconscient ou entretenu, c'est selon, nimbant l'idéologie sous-jacente. Les lexicographes relèvent en général les sens suivants : (a) "Indien, indigène", (b) "Indien acculturé, métis de Blanc et d'Indienne".

L. da Câmara Cascudo insiste particulièrement sur le fait que dans son premier sens (a), caboclo fut, jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, le synonyme officiel d'indigène. Da Cunha, ne pouvant escamoter le sens d'indigène, de natif, mais voulant sauvegarder une étymologie centrée selon lui sur l'homme blanc, pense que le mot désignait "des Indiens à demi-acculturés qui vivaient dans les maisons des Blancs". C'est faux, en tout cas pour les premières assertions écrites du mot en 1645, 1648 ou 1660. Bien au contraire, le terme, employé par les Indiens eux-mêmes (des Tupi côtiers), désignait alors leurs ennemis de l'intérieur des terres (dans la forêt), les Indiens Potiguara et autres Tapuia, ce dernier vocable devant d'ailleurs être repris comme synonyme parfait de *kaapor* pendant plusieurs siècles de littérature luso-brésilienne.

Le sens (b), "Indien acculturé", sous la plume du père Fernão Cardim [1980 (1584)], ou "métis de Blanc et d'Indienne" (décret royal de 1755, cf. *infra*), se répandit rapidement, le terme étant non plus employé par des Indiens mais par les Portugais puis les Brésiliens. Dans cette seconde acception, caboclo eut une foule de synonymes tels que *mameluco* [Marcgrave de Liebstad 1942 (1648)], *curiboca* ou encore *tapuio*. Chacun de ces mots eut au départ un sens très précis, à savoir *mameluco* : "métis de Blanc et d'Indien", puis "métis de Blanc et de *curiboca*" ; *curiboca* : "métis de Blanc et de Noir", puis "n'importe quel métis", quels que fussent son type et son degré, car, comme le remarque fort justement Veríssimo [1937 (1878)], de croisement en croisement, les termes subirent toute une série de changements de sens dans lesquels n'intervenaient plus que, et de manière totalement subjective, la nuance de la peau, le grain du cheveu, la courbure de la lèvre.

Ces errances de la raison du blanc au milieu d'une palette rapidement très diversifiée donnèrent par exemple comme explication du mot caboclo : le "mulâtre cuivré à cheveux lisses" de Câmara Cascudo, simple avatar significatif sur la chaîne complexe des métis de métis. Mais il est essentiel de retenir ce sens d'"Indien acculturé" (b), Indien oublié, Indien étouffé, Indien meurtri. J.M. Macedo ne s'y trompe pas lorsqu'il s'écrie

[1856] : "Blanc ! Blanc ! Ne réveille pas dans le cœur de la vieille cabocla les fureurs de la sauvage *tamoya* !" ⁸

Les significations ultérieures du mot caboclo ne seront plus que des glissements de sens presque naturels, en tout cas logiques, agissant l'un à la suite de l'autre, selon les bribes de sens considérées comme les plus pertinentes à une époque donnée. C'est ainsi que Da Cunha, reprenant son énumération, nous donne les sens suivants : (c) "homme de la brousse, de mœurs rustiques, à la peau brûlée par le soleil" – ayant perdu toute référence à l'Indien sauvage, ce sens ne garde des deux premiers que l'habitat rural et la couleur indianisante de la peau. C'est sans doute cette expression de Varela [1869, *apud* Cunha 1982 : 80] qui l'illustre le mieux : "Parfum de Cabocla et de paysanne" ; (d) "rustre opiniâtre" – cette fois-ci, on ne garde du paysan que son caractère supposé dur et fermé, trait qui lui est d'ailleurs presque universellement prêté. C'est exactement le sens de la phrase d'Alencar [1875, *apud* Cunha 1982 : 82] : "C'est un Caboclo un point c'est tout ! Entêté comme est cette sorte de gens !" ⁹ Câmara Cascudo va plus loin en affirmant que "dans le folklore brésilien, le Caboclo est le type même de l'imbécile, du crédule incapable de toute réponse juste ou de tout acte louable". Enfin le sens (e) "habitant de l'Amazonie".

Pour ce qui est de cet ultime sens de caboclo, celui qui prime actuellement, son apparition peut être située vers les années 1895. Il a d'abord été porteur d'une charge négative, fidèle en cela à son étymologie xénophobe, les premiers *kaapor* n'étant rien d'autre, rappelons-le, pour les anciens Indiens Tupi côtiers, que les barbares au sens gréco-latin du terme. Cela dit, aucun des sens passés en revue jusqu'à présent ne peut raisonnablement être connoté positivement. A ce sujet, Câmara Cascudo rappelle opportunément que le roi Don José du Portugal, par le décret du 4 avril 1755, ordonna que fût prohibé l'emploi du mot caboclo (*cabouçolo*), qui eût pu être injurieux, pour ceux de ses vassaux mariés avec des Indiennes ou leurs descendants. Infériorisé dès le départ, le Caboclo le resta. Dans les années 1930, G. Barroso (cité par le même auteur) insiste pour dire que toute la littérature, d'origine blanche, qui lui accorda un statut humiliant, n'était destinée qu'à justifier sa position subalterne et le traitement insultant qu'on lui faisait subir. Et Câmara Cascudo de conclure : le Caboclo accepta, en même temps que la sujétion physique, cette popularité péjorative officialisant l'infériorité de son statut.

Charge négative, donc, mais qui fut tout de suite contrebalancée par une charge positive. Cette ambivalence est d'ailleurs prégnante

8. "Branco ! Branco ! Não acordes no coração da velha cabocla os furores da *tamoya selvagem* !..." Les Tamoyo étaient un peuple tupi habitant la côte du Brésil et allié des Français au XVI^e siècle.

9. "E caboclo e basta. Birrento como esta casta de gente !"

dans le folklore brésilien où le Caboclo peut être d'un côté un rustaud lourd et niais, de l'autre, un paysan madré réussissant à tirer son épingle des mauvais jeux en arrondissant le dos. "On dit méfiant comme un Caboclo", note Câmara Cascudo. Rappelons que le mot au féminin, véhiculant une touche érotique non dissimulée, fut et reste une appellation affectueuse pour la femme dont un homme est amoureux. R. Cardoso de Oliveira [1976] insiste d'ailleurs bien sur le fait que dans les cas de métissage interethnique, la femme indienne (en l'occurrence, il parle de la femme terena) réussit toujours mieux que l'homme son mariage, et donc son intégration à un groupe socialement et économiquement dominant.

Cette ambivalence reste vivace de nos jours. Lorsqu'il tire vers le pôle négatif, le mot caboclo désigne l'homme des fleuves et de la forêt, l'habitant des petits bourgs et des hameaux. On le dit inculte et il a la peau cuivrée : il est donc métis de Blanc et d'Indien, quelquefois même de première génération; voire, comme jadis, Indien acculturé. Ces jugements sont d'ailleurs faciles à vérifier : un de nos informateurs pour la *lingua geral* était un très vieil homme ; il gonflait démesurément la stature de son père, simple "Portugais du Portugal" immigré qui avait donné dans le commerce itinérant sur le fleuve, mais il avait totalement occulté la frêle figure de sa mère, "Indienne de race inconnue" dont il avait perdu la seule photographie et oublié l'emplacement de la tombe. Il est d'autres exemples encore : citons les Indiens Tukano détribalisés du Rio Cuieiras qui, à tout prendre, préfèrent passer pour des Caboclos que d'avoir à expliquer une trajectoire de vie aussi triste que compliquée. Citons les communautés omagua de Téfé qui, fortement soudées quoique sans grand signe extérieur porteur de leur ethnicité, sont sans cesse obligées, face à l'appellation de Caboclos dont on les affuble, de réaffirmer une indianité qui s'effiloche... Citons enfin "ce petit Caboclo de rien"¹⁰ qui, il y a peu d'années, obscur commerçant et simple conseiller municipal, prétendait briguer, au nez de la grande bourgeoisie affairiste de Manaus, la place de maire. Il l'obtint, soutenu d'un côté par le gouverneur de l'État, populiste invétéré qui trouva là un homme de paille, et de l'autre par le peuple qui crut naïvement se reconnaître en lui.

Lorsque, au contraire, le mot caboclo revêt une valeur positive, on parle alors de "race amazonienne" (*raça amazonense*), comme aiment à la glorifier les poètes, les peintres, ou les gouverneurs. Dans ce cas, on oublie le sens de métis inculte pour flatter les origines locales d'un grand homme du moment, à la manière des journaux de Manaus ou de Belém. Les intellectuels n'échappent pas à la règle qui, une fois arrivés au terme du cursus universitaire, s'enorgueillissent d'être Caboclos, marquant par là même leur fierté d'avoir réussi malgré leurs modestes origines.

10. En vérité, les gens parlaient de "este Caboclinho de merda".

Stratégie adaptative ou stratégie de survie ?

L'insertion dans le milieu est l'un des critères les plus souvent avancés pour définir une spécificité cabocla. Il est aussi celui qui a été le plus utilisé dans le débat scientifique contemporain, puisque l'essentiel des références bibliographiques de ces trente dernières années y fait appel. Cette modernité apparente du concept est pourtant inséparable d'une littérature plus ancienne dans laquelle les auteurs ont puisé à l'envi les preuves de l'adaptation des Caboclos à leur milieu.

L'insertion des Caboclos dans le milieu amazonien est, en outre, incluse dans un ensemble théorique largement développé par les chercheurs nord-américains visant à montrer l'adaptabilité de l'homme à des situations extrêmement diverses. Il ne s'agit pas pour eux de traiter de l'adaptation physiologique ou génétique dans des conditions données, mais bien plutôt d'illustrer le concept de *behavioral adaptation* [Hardesty 1977], auquel s'est plus tard superposé celui de *adaptative strategies*.

Si le débat a porté principalement sur les sociétés amérindiennes [Hames et Vickers, eds., 1983], aisément délimitables spatialement et sociologiquement¹¹, les problèmes posés par le développement du bassin amazonien ont amené certains auteurs, en particulier E.F. Moran [1974 et 1981], à tester ces concepts chez les populations rurales non amérindiennes de la même région. Les conclusions optimistes de Moran, elles-mêmes largement présentes chez Wagley [1953], ont débouché, comme nous l'avons vu, sur les schématisations idéalisantes de l'ouvrage collectif de Parker [1985].

Bien que nous pensions, comme l'avance C. Colchester [1981] à propos des sociétés amérindiennes des basses terres, que ni le concept de comportement adaptatif conscient ni celui d'adaptation supra-culturelle ne permettent de rendre compte du développement des sociétés dans une perspective globalisante, nous porterons tout de même notre analyse critique sur le premier point de ce jeu de bascule, puisque, dans la littérature scientifique, il constitue la base du raisonnement visant à prouver l'adaptation des Caboclos amazoniens.

D. Miller [1985 : 168] parle d'adaptation "unique" et "bien harmonisée", caractérisée par "un savoir sur la faune et la flore locales, un système de pratiques et de technologies agricoles issues de sources européennes et amérindiennes et une gamme de stratégies de cueillette et de chasse conçues pour compléter les ressources agricoles". Faisant écho, sur un mode militant, à cette définition, la recommandation finale d'une rencontre organisée en 1988 par l'Institut des Études amazoniennes sur le thème des "réserves extractivistes en Amazonie" affirme que :

11. Pour ce qui est de la délimitation historique, elle est toujours beaucoup moins évidente à établir.

"Chaque *seringueiro*¹² prend soin au minimum de 300 ha de forêt, alliant la production à la conservation, garantissant de cette manière non seulement l'environnement, mais aussi le potentiel économique de la région." [Ribeiro 1990 : 253] Qu'en est-il de la véritable valeur de telles affirmations et de telles définitions ?

Le caractère "unique" du système caboclo semble bien ne pas être autre chose qu'un postulat pseudo-scientifique. Le savoir des Caboclos sur la faune et la flore locales n'a rien d'original et doit tout à la culture des Amérindiens. De plus, il ressort clairement de nos observations comparatives que ce savoir est en très fort retrait par rapport à ceux dont il est issu : il ne reste plus qu'un tissu fortement rétréci qui se confine essentiellement dans des acquis pratiques dont sont écartés les éléments "superflus" en termes de survie et "improductifs" en termes de rentabilisation immédiate ; c'en est fini de la connaissance subtile et raffinée des Amérindiens, fondée, bien sûr, sur le besoin pragmatique, mais aussi et surtout rattachée à des cultures où la sagesse se définit, entre autres choses, par l'aspiration à connaître et donc à nommer l'univers¹³. Le savoir caboclo, déjà amputé, fut, en outre, passé au filtre des préjugés européens : c'est ainsi que nous n'avons jamais rencontré de Caboclos consommant des insectes ou leurs larves, alors que l'alimentation amérindienne valorise cette précieuse source de protéines.

Quant à l'affirmation selon laquelle l'adaptation cabocla s'appuie sur un "système de pratiques et de technologies agricoles issues de sources européennes et amérindiennes", elle est tout aussi infondée. En fait, nous observons partout une triste et étroite reproduction de l'agriculture amérindienne en ce qui concerne les abattis, cependant que les cultures de décrue empruntent largement au maraîchage de l'Ancien Monde ; ce dernier système étant de surcroît limité géographiquement et largement minoritaire, il ne peut être tenu comme représentatif d'un quelconque compromis. L'influence de l'Ancien Monde n'est perceptible qu'au niveau de l'introduction de nouvelles espèces (manguiers, canne à sucre, salades, etc.), mais il ne s'agit pas d'une spécificité cabocla puisque, pour nombre d'entre elles, ces espèces importées font partie depuis longtemps des inventaires agricoles amérindiens. Le seul domaine où l'on pourrait avancer une amélioration du système caboclo par rapport à l'agriculture amérindienne serait celui des vergers polyspécifiques.

Un autre indicateur pertinent pourrait être celui des rendements

12. *Seringueiro* : 'saigneur d'hévéas', arbre fournissant le caoutchouc.

13. Nous prendrons comme exemples les Wayãpi, Amérindiens de langue tupi, habitant le bassin de l'Oyapock, et les Caboclos de Careiro, île de *várzea* proche de Manaus. Les premiers nomment 107 poissons sur un total de 110 répertoriés dans la région par une mission du Museum national d'Histoire naturelle en 1976, alors que les seconds ne donnent un nom qu'à 54 espèces sur les 164 collectées par l'équipe Orstom-Inpa entre 1984 et 1988. Autrement dit, les premiers attribuent un nom à plus de 97% des poissons qu'ils côtoient ; les seconds à 33% à peine.

en manioc, plante cultivée amérindienne considérée comme la plus caractéristique du système adaptatif caboclo [Ross 1978]. Les résultats comparatifs, portant sur un échantillonnage restreint (cinq communautés caboclas et quatre communautés amérindiennes), nous permettent d'avancer les rendements moyens suivants : 16,6 t/ha pour les Amérindiens et 13,6 t/ha pour les Caboclos¹⁴, ce qui traduit une mauvaise utilisation du milieu, évidente en deux domaines au moins. D'une part, la connaissance des sols (caractéristiques et potentialités) est très affaiblie en comparaison de celle des Amérindiens [Grenand 1980 ; Descola 1986], ce qui contrecarre le choix satisfaisant des parcelles. D'autre part, pour d'impérieuses raisons socio-économiques¹⁵, la rotation des parcelles cultivées sur brûlis est trop rapide, entraînant à plus ou moins longue échéance un appauvrissement des sols et, à terme, une baisse de rendement des plantes cultivées.

Il est difficile d'accorder davantage de crédit aux affirmations selon lesquelles il existerait "une gamme de stratégies de cueillette et de chasse conçues pour compléter les ressources agricoles" ou selon lesquelles "chaque *seringueiro* prend soin" de sa parcelle de forêt. Qu'en est-il de la chasse ? Entre 1950 et 1965, dates auxquelles le peuplement de l'Amazonie intérieure était presque uniquement caboclo ou amérindien, 8 804 637 peaux d'animaux sauvages¹⁶ furent commercialisées pour le seul État d'Amazonas [Salati et Oliveira 1987]. Si l'on tient compte de l'énorme gaspillage de protéines que ce chiffre induit pour une population dispersée et peu nombreuse, il est difficile de conclure que la chasse était pour les Caboclos une activité de subsistance complémentaire et non une activité commerciale prédatrice.

La cueillette, si elle joue bien un rôle important dans l'alimentation amazonienne, en particulier lorsqu'elle s'exerce sur les fruits du palmier açai (*Euterpe oleracea*) ou ceux du châtaignier de Para (*Bertholletia excelsa*), relève essentiellement, selon l'expression des économistes

14. Encore cette moyenne est-elle vraisemblablement biaisée vers le haut par le gros chiffre de 20 t/ha avancé par Moran et résultant d'échantillonnages effectués sur de bons sols de forêt primaire de la Transamazonienne, c'est-à-dire dans des conditions rarement observables chez les Caboclos, mais fréquentes chez les Amérindiens.

15. Elles sont de plusieurs ordres, mais on peut citer : la mauvaise appropriation des terres, exacerbée par l'absence de réforme agraire, qui entraîne le fréquent réemploi forcé de parcelles usées ; le travail salarié temporaire des hommes hors de la communauté, qui entraîne la minimisation du travail masculin, par exemple lors des travaux d'abattage, et aboutit à privilégier la coupe de parcelles mal régénérées, c'est-à-dire à raccourcir le temps de jachère ; citons enfin la part importante que peut prendre dans l'économie domestique la vente de la farine de manioc, ce qui entraîne d'une part une augmentation des surfaces cultivées et d'autre part une tendance à la monoculture du manioc ; toutes ces tendances ne font que renforcer le déséquilibre qui caractérise l'agriculture sur brûlis cabocla.

16. Si l'on tient compte du grand nombre de peaux qui furent distribuées aux différents intermédiaires avant l'enregistrement ou de celles qui échappèrent au réseau de commercialisation, ce total officiel est très certainement inférieur à la réalité.

brésiliens, de l'économie extractiviste, fondée sur le lucre de quelques-uns et l'exploitation du plus grand nombre. C'est ainsi que les soins et l'amour que les saigneurs d'hévéas apportent à l'entretien des arbres de leurs parcelles restent totalement illusoire face à l'avancée de la déforestation et que rien ne pourra faire oublier qu'ils furent, à une écrasante majorité, ceux qui contribuèrent à la réduction de la faune terrestre par la chasse intensive, ceux qui participèrent de la raréfaction des poissons de leurs rivières par des pêches traumatisantes à la dynamite, ceux enfin qui aidèrent à l'élimination ou à l'asservissement des communautés amérindiennes qu'ils se refusaient à côtoyer.

Faute de demande extérieure suffisante, on assiste, depuis ces vingt dernières années, à un relâchement de la pression extractiviste s'accompagnant d'un repli vers une économie autarcique, ce qui a permis à de nombreux observateurs, oublieux des témoignages de l'histoire, de croire que l'on était parvenu à une sorte de compromis idéal entre la vie quotidienne des Caboclos et la demande économique extérieure, de laquelle ils restent plus ou moins dépendants.

Il apparaît ainsi que l'identité cabocla ne réside pas dans son adaptation "unique" au milieu amazonien. Pourtant, d'une manière paradoxale, c'est bien le milieu qui façonne profondément le fait identitaire caboclo, jusqu'à lui imprimer cette déconcertante originalité dont nous avons suivi la construction. En effet, sans l'immensité amazonienne, la population cabocla aurait inmanquablement sombré dans une dépendance quasi féodale, telle que nous l'observons chez les paysans du Nordeste [Delaunay 1988]. Qu'en est-il aujourd'hui ? Quels aspects de la vie cabocla peut-on espérer débusquer dans les grands bois ou saisir dans les reflets de l'eau des fleuves ?

L'habitat : la population se répartit entre les sièges des *municípios*¹⁷ (dont la plupart trouvent leur origine dans les missions religieuses du XVIII^e siècle), des petits villages, des *sítios* (habitations agricoles rassemblant rarement plus de deux familles), des campements provisoires, etc. D'un type d'habitat à l'autre, la mobilité est grande et peut être plaquée strictement sur la chaîne économique (de la production à l'écoulement des produits de la forêt, de la rivière, du verger ou du champ sur brûlis). L'identité cabocla ne peut donc être assignée à un lieu précis, puisque tout point humanisé de l'espace amazonien est sien. Plus encore, le jeu de la mobilité est essentiel en termes de sécurité : un jardinier nous évoquait, en 1985, comment l'anonymat de la ville lui permettait d'échapper à la poursuite des tueurs payés par un coupeur de bois. Celui-ci avait en effet résolu, au bout de six mois de travail sur un chantier perdu au fond de la forêt, d'exterminer son équipe de bûcherons plutôt que de la payer. Un seul survivant fugitif - notre

17. Ce sont les chefs-lieux de communes le plus souvent immenses et quasi désertes.

jardinier – constituait indubitablement une menace... D'ailleurs, la ville est le creuset essentiel de cette mobilité, puisqu'elle est le lieu privilégié des échanges d'informations, des opportunités qui conduisent pêcheurs, chasseurs, collecteurs vers telle ou telle région intéressante sur le plan économique, vers telle ou telle rivière déserte et probablement tranquille. Le recensement Ibge (Annuaire statistique officiel du Brésil) indique, pour l'année 1985 en Amazonie, 45% d'inactifs au-dessus de 10 ans. Mieux que tout autre, ce chiffre, dans sa sécheresse, traduit l'immense variabilité, insaisissable officiellement, des activités du monde caboclo.

L'exploitation du milieu : un observateur extérieur, considérant une communauté ou un *sítio* à un moment donné, serait en mesure de fournir une image précise des activités économiques dominantes, des savoir-faire mis en œuvre pour les mener à bien, des pressions extérieures qui jugulent l'épanouissement des individus, enfin des forces que ces derniers mettent en place pour tenter d'y résister ou de les contourner. Mais cet instantané masquerait le caractère dominant de l'exploitation : l'interchangeabilité des individus et leur capacité à pratiquer, sur le temps long, une gamme très variée d'activités. "Il n'y a qu'un seul métier que je n'ai jamais pratiqué, c'est l'orpaillage", nous dit un jour un layonneur après une longue énumération. Un même homme peut en effet écumer les acajous des bas cours des rivières où ils sont plus faciles à flotter ; quelques mois plus tard, participer à une campagne de capture de poissons d'aquarium¹⁸, parce que le patron paie bien ; la saison suivante, s'embarquer sur un bateau de pêche pour six mois et dévaster des lacs lointains sans états d'âme, puisque c'est loin de chez lui ; on peut le retrouver l'année d'après bûcheron pour une boulangerie¹⁹ parce que ses enfants ont besoin d'aller à l'école, et enfin, quelques années scolaires plus tard, le dénicher retiré sur le *sítio* qu'une veuve lui demande d'entretenir, car la vraie vie est dans la forêt...

L'originalité des Caboclos ne réside donc pas tant dans un illusoire équilibre avec le milieu que dans le déséquilibre permanent de la société, qui fait d'eux des gens toujours aptes ou en tout cas prêts à une quelconque exploitation du milieu ; même lorsqu'on les croit spécialistes d'un type d'activité, leur souplesse native les amène à toujours le considérer comme provisoire, et donc à n'en privilégier aucun. "Je ne serai peut-être plus là à ta prochaine visite", se plaisait à nous répéter un informateur de la *lingua geral* sur un *sítio* du Rio Cuieiras, et un jour ce fut vrai. Ainsi, la grande mobilité dans l'espace et la flexibilité

18. Il peut s'agir en particulier des alevins de *aruanã* (*Osteoglossum bicirrhosum*). Durant les quelques semaines où la mère les garde dans sa bouche, ils sont particulièrement élégants et colorés, mais très vulnérables. Ils sont très prisés au Japon.

19. Presque toutes les boulangeries d'Amazonie, même celles de Manaus, cuisent leur pain au feu de bois, ce qui est la cause de la destruction massive des surfaces boisées qui entourent les zones habitées.

des Caboclos face au travail salarié font de nombre d'entre eux de bons connaisseurs de régions immenses de l'Amazonie ; mais ces connaissances restent la plupart du temps opportunistes, dans la mesure où elles ne sont pas raccordées à une philosophie d'ensemble qui leur donnerait une armature.

La vision du milieu : elle ne se contente pas d'exprimer une quelconque réalité objective. Elle traduit aussi un certain nombre de rêves qui, les renvoyant sans cesse aux deux pôles de leur univers contradictoire, leur dictent leur ligne de conduite. La possibilité de s'enfoncer, un jour ou l'autre, dans la profondeur de la forêt, toujours plus haut, "en tête des rivières" (*rio acima*) comme ils disent ; est un fantasme qu'ils cultivent avec d'autant plus de soin que beaucoup savent qu'ils ne le réaliseront jamais plus, une illusion qu'ils bercent à chaque chagrin, une utopie collective participant de cet idéal de liberté qui colore leur vie. Il est aisé d'en remonter les origines jusqu'aux sociétés amérindiennes dont leurs ancêtres sont issus, bien sûr ; mais on peut tout aussi bien se tourner vers les commanditaires qui, du XVIII^e au XX^e siècle, les lancèrent à l'aventure : de la collecte des cabosses de cacao au recueil du latex d'hévéa, du ramassage de la salsepareille²⁰ à la quête de la graisse de tortue, elle leur imprima ce rythme de vie fractionné et multiple, indéfiniment ressourcé à la chance d'une évasion dans l'immensité amazonienne. Ils y gagnèrent une liberté à chaque fois retrouvée, certes, mais apprirent aussi l'engrenage de la prédation de richesses dont ils perçoivent tout à la fois la démesure et la fragilité. C'est ainsi que, ne pouvant en définitive s'en abstraire, ils reviennent sans cesse vers la cause profonde de leur misère.

Au terme de cette analyse, on aura compris que le degré d'insertion des Caboclos amazoniens, ne pouvant être envisagé comme un équilibre fondé sur des stratégies adaptatives, doit au contraire être appréhendé comme un compromis instable, échafaudé à partir de stratégies de survie minimale, la liberté mille fois perdue restant l'enjeu véritable face à une intégration hypothétique dans la nation brésilienne.

L'avenir : une identité mythifiée

Peut-on en définitive affirmer l'existence d'une identité cabocla à partir de critères d'ethnicité ? Si l'on se réfère à la définition classique qu'en donne F. Barth [1965], selon laquelle l'ethnicité renvoie à l'idée d'un groupe se considérant lui-même comme bien différencié des autres groupes et étant reconnu comme tel par ces derniers, notre analyse offre alors indubitablement une réponse négative.

20. Liane médicinale sauvage du genre *Smilax* qui, considérée aux XVIII^e et XIX^e siècles comme la panacée contre la syphilis, était activement recherchée.

On peut aussi appréhender l'identité cabocla à la manière de C.R. Brandão [1986], comme une sorte de déviance d'une culture dominante. Dans le cas présent, il s'agirait d'une déviance face à une société brésilienne prise en tant que culture mais dont les anthropologues, et non des moindres, ne parviennent guère à cerner les traits dominants [Da Matta 1986]. Pourtant cette hypothèse semble la plus cohérente, puisqu'en dehors des récentes perspectives idéalisantes gommant les évidences historiques et économiques, c'est bien à travers une sorte de stigmatisation que les Caboclos trouvent leur place dans l'espace culturel amazonien. Tout se passe comme si, sur un long parcours de cent cinquante ans, ils avaient forgé non pas une conscience de soi, mais une conscience des autres.

Cette rhétorique faisant d'eux des exclus culturels du Brésil n'est cependant à son tour pas suffisante pour rendre compte du dynamisme du fait caboclo, bien perceptible à travers les trajectoires individuelles. Celles-ci sont fortement révélatrices des phénomènes d'intégration qui s'opèrent surtout dans le cadre du tissu urbain et relèvent alors, mais alors seulement, de la dialectique régissant les classes sociales dans les villes amazoniennes. Pourtant, et ceci nous semble original, cette intégration, loin d'entraîner une dilution, s'accompagne d'une exaltation de traits culturels de plus en plus manipulés comme symboles : vocabulaire régional fonctionnant comme un étendard, plats typiques menant jusqu'à braver les interdits nationaux²¹, danses postulées comme spécifiques, besoin effréné de la maisonnette isolée sur la plage d'un fleuve, amour immodéré pour les bains dans les ruisseaux de la forêt, etc. En clair, cette cristallisation participe d'un discours amazonien dont la raison d'être est une opposition croissante à un Sud ressenti comme colonisateur.

Par ce biais, l'identité cabocla, cessant d'être simplement populaire, se découvre "bourgeoise", et son contenu s'édulcore. Du même coup, elle s'en trouve ou va s'en trouver plus ou moins rapidement fixée, condition indispensable à son intégration dans le discours politique régional. Il serait cependant hâtif de prévoir à court terme l'émergence d'un nationalisme amazonien, d'une part parce que les structures coloniales des siècles passés perdurent, d'autre part parce que le pouvoir et dans une certaine mesure le discours restent aux mains de forces allogènes préservant leurs références culturelles (descendants de Portugais et Levantins). Pourtant, on observe incontestablement le glissement d'un fait identitaire initialement atomisé vers des formes régionales d'organisation politique allant du populisme au syndicalisme

21. La *tartarugada*, plat constitué de la grande tortue amazonienne *tartaruga* (*Podocnemis expansa*) farcie et cuite à la braise dans sa carapace, est le repas d'apparat de la grande bourgeoisie amazonienne, alors qu'il s'agit d'un animal dont la capture, la vente et la consommation sont strictement prohibées par la loi fédérale.

et puisant leurs racines dans une identité reconstituée et déjà mythifiée. Mais ceci serait l'objet d'une autre analyse, plus socio-politique qu'anthropologique.

BIBLIOGRAPHIE

- Barth, F.
1965 *Ethnic groups and boundaries : the social organization of cultural differences*. Chicago, Little Brown & Co.
- Brandão, C.R.
1986 *Identidade e etnia : construção da pessoa e resistência cultural*. São Paulo, Ed. Brasiliense.
- Buarque de Hollanda, F.A.
1975 *Novo dicionário Aurélio : novo dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro, Ed. Nova Fronteira.
- Câmara Cascudo, L. da
1974 *Dicionário do folclore brasileiro*. São Paulo, Ed. Melhoramentos.
- Cardim, F.
1980 (1584) *Tratados da terra e gente do Brasil*. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia.
- Cardoso de Oliveira, R.
1972 *O índio e o mundo dos brancos*. São Paulo, Livraria Pioneira Editôra.
1976 *Do índio ao bugre*. Rio de Janeiro, Livraria Francisco Alves.
- Carneiro da Cunha, M.
1986 *Antropologia do Brasil : mito, história, etnicidade*. São Paulo, Ed. Brasiliense Edusp.
- Colchester, C.
1981 "Ecological modelling and indigenous systems of resource use : some examples from the Amazon of South Venezuela", *Antropologica* 55 : 51-72.
- Couto de Magalhães, J. Viera
1975 (1875) *O selvagem*. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia.
- Cunha, A.G. da
1982 *Dicionário histórico das palavras portuguesas de origem tupi*. São Paulo, Ed. Melhoramentos.
- Da Matta, R.
1986 *O que faz o Brasil Brasil ?* Rio de Janeiro, Ed. Rocco.

- Delaunay, D.
1988 *La fragilité séculaire d'une paysannerie nordestine : le Ceara (Brésil)*. Éd. de l'Orstom.
- Descola, P.
1986 *La nature domestique : symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris, Éd. de la Msh.
- Di Paolo, P.
1986 *Cabanagem : a revolução popular da Amazônia*. Belém, Cejup.
- Galvão, E.
1955 *Santos e visagens*. São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- Grenand, P.
1980 *Introduction à l'étude de l'univers wayãpi*. Paris, Selaf.
- Hames, R.B. et W.T. Vickers, eds.
1983 *Adaptative responses of native Amazonians*. New York, Academic Press.
- Hardesty, D.L.
1977 *Ecological anthropology*. New York, John Wiley & Sons.
- Hemming, J.
1978 *Red gold : the conquest of the Brazilian Indians*. Londres, Macmillan.
1987 *Amazon frontier : the defeat of the Brazilian Indians*. Londres, Macmillan.
- Lecoite, P.
1922 *L'Amazonie brésilienne, t. I*. Paris, Challamel.
- Lévi-Strauss, C.
1955 *Tristes Tropiques*. Paris, Plon.
- Macedo, J.M.
1856 *O forasteiro*. Rio de Janeiro, B.L. Garnier.
- Marcgrave de Liebstad, J.
1942 (1648) *História natural do Brasil*. São Paulo.
- Miller, D.
1985 "Highways and gold", in Parker, ed., 1985 : 167-198.
- Moran, E.F.
1974 "The adaptative system of the Amazonian Caboclo", in C. Wagley, ed., *Man in the Amazon*, Gainesville, The University Press of Florida : 136-159.
1981 *Developing the Amazon*. Bloomington, Indiana University Press.
- Moreira Neto, C. de Araujo
1988 *Índios da Amazônia, de maioria a minoria (1750-1850)*. Petrópolis, Vozes.

Parker, E.P., ed.

- 1985 *The Amazon Caboclo : historical and contemporary perspectives.* Williamsburg (Virg.), College of William and Mary.

Ribeiro, B.G.

- 1990 *Amazônia urgente : cinco séculos de história e ecologia.* Belo Horizonte, Editora Itatiaia.

Ribeiro, D.

- 1970 *Os Índios e a civilização. A integração das populações indígenas no Brasil moderno.* Rio de Janeiro, Vozes (trad. fr. : *Frontières indigènes de la civilisation*, Paris, Uge, 1979).

Ross, E.B.

- 1978 "The evolution of the Amazon peasantry", *Latin America Studies* 10 (2) : 193-218.

Salati, E. et A.E. Oliveira

- 1987 "Os problemas decorrentes da ocupação do espaço amazonico", *Pensamiento ibero-americano* 12 : *Medio Ambiente : deterio e recuperacion* : 79-95.

Sampaio, T.

- 1928 *O tupi na geografia nacional.* Bahia.

Verfssimo, J.

- 1937 (1878) "As populações indígenas e mestiças da Amazonia", *Revista trimensal do Instituto historico* 50 : 295-390.

Wagley, C.

- 1953 *Amazon town.* New York, Macmillan.