TASSINARI Antonella Maria Imperatriz, *No bom da festa: o processo de construção cultural das famílias karipuna do Amapá*, EDUSP, São Paulo, 2002, 413 p., bibl., ill., cartes

Gérard Collomb

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/jsa/8393>

DOI : 10.4000/jsa.8393

ISSN : 1957-7842

Éditeur

Société des américanistes

Édition imprimée

Date de publication : 2 décembre 2007

ISSN : 0037-9174

Référence électronique

Gérard Collomb, « TASSINARI Antonella Maria Imperatriz, *No bom da festa: o processo de construção cultural das famílias karipuna do Amapá*, EDUSP, São Paulo, 2002, 413 p., bibl., ill., cartes », *Journal de la Société des américanistes* [En ligne], 93-2 | 2007, mis en ligne le 05 février 2008, consulté le 04 septembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/jsa/8393> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/jsa.8393>

Ce document a été généré automatiquement le 4 septembre 2022.

Tous droits réservés

TASSINARI Antonella Maria
*Imperatriz, No bom da festa: o processo
de construção cultural das famílias
karipuna do Amapá*, EDUSP, São Paulo,
2002, 413 p., bibl., ill., cartes

Gérard Collomb

- 1 Installés sur la rivière Curipi, au nord de l'État d'Amapa (Brésil), les Karipuna ne sont devenus officiellement « Indiens » que dans les années 1930, lorsque le Brésil a compris l'intérêt qu'il y avait à contrôler ces populations, jusque-là quasi ignorées, établies à la frontière avec la Guyane française. Il fut alors décidé de mettre sous la tutelle du Serviço de Proteção aos Índios (SPI) ces gens que l'on considérait depuis la fin du XIX^e siècle comme des « Indiens civilisés » ou des *caboclos*, qui parlaient le créole guyanais ou le portugais plutôt qu'une langue indigène, qui se disaient « catholiques » et se considéraient eux-mêmes comme *misturadas*.
- 2 Dans cet ouvrage, tiré de sa thèse soutenue à Sao Paulo, Antonella Tassinari se refuse à lire l'histoire des Karipuna comme le résultat d'un processus d'« acculturation », elle s'attache au contraire à montrer comment se sont formées, en un peu plus d'un siècle, une culture et une société karipuna originales, à partir des groupes d'origines diverses qui s'étaient rassemblés dans cette petite région de l'Uaçá. Pour l'essentiel ces groupes étaient composés de familles indiennes venues du bas Amazone et du Para, quelques-unes de Guyane française, d'autres issues des deux autres composantes indigènes de la région, Palikur et Galibi-Marwono.
- 3 « Nous sommes tous mélangés » disent d'eux-mêmes les Karipuna... La première partie de l'ouvrage explore la construction sociale du monde karipuna, en s'interrogeant sur la signification de cette formule. L'étude des généalogies villageoises fait apparaître un double niveau d'organisation des relations sociales : d'une part, une grande densité de liens d'alliance et de parenté reliant entre elles les familles des villages, qui se pensent

comme descendantes des quelques familles fondatrices. À ce premier niveau de la société karipuna, qui dessine un profil endogame et refermé sur le groupe local, s'oppose un autre niveau, où les relations sociales sont, au contraire, pensées sur le mode de l'ouverture et de l'échange hors du groupe local, valorisant les alliances avec des familles indiennes des autres groupes de la région, ou avec des familles non indiennes. C'est à travers cette double représentation, qui fonde une double stratégie d'alliance – alliance avec le très proche, pour « renforcer le groupe, ne pas mélanger le sang », et alliance avec le lointain, l'extérieur, « pour ne pas vivre comme des bêtes » –, que se construit la société karipuna, selon un modèle social original qui articule les familles entre elles et permet la construction de frontières sociales et qui, dans le même temps, les insère dans les réseaux élargis d'échanges matrimoniaux de cette petite région. L'auteur montre comment ce modèle social d'ouverture et de fermeture se donne à comprendre à travers la version karipuna du mythe de la « grande couleuvre », connu des trois peuples présents dans la région : le mythe tente de résoudre l'opposition entre « vivre isolé » et « établir des contacts avec les voisins », à travers le récit de la destruction de la figure de la grande couleuvre, qui représente métaphoriquement le danger que comporte en lui une trop grande diversité ethnique et la construction de relations d'affinité trop étendues.

- 4 Dans la seconde partie du livre, Tassinari s'attache à l'étude des nombreuses fêtes collectives qui ponctuent le cycle annuel des villages. Ces fêtes représentent aujourd'hui des espaces privilégiés dans lesquels se donne à lire le modèle social qui est au cœur de ce travail. Ce sont les fêtes civiles, fête nationale et « Journée de l'Indien », tournois de football, assemblées politiques indigènes de la petite région de l'Oiapoque, mais surtout les fêtes religieuses. Celles-ci ressortissent à la fois à la sphère catholique et à la sphère chamannique, les deux étant les composantes complémentaires et non contradictoires d'une religiosité karipuna. La plus importante est la « grande fête » – a Festa do Divino, la fête du Saint-Esprit – dont la préparation est prise en charge par une famille, qui réalise ainsi un vœu fait antérieurement ou qui paye une guérison obtenue. Les fêtes du *ture* en représentent le pendant non catholique, elles sont l'occasion pour les villageois de festoyer avec les esprits – les *karuana* – et de les remercier par une offrande de *casiri* (bière de manioc) de leur intervention lors d'une séance de soins conduite par un chamane.
- 5 Loin de constituer des moments culturellement et socialement segmentés, toutes ces fêtes, explique Tassinari, forment système et doivent être étudiées dans leur ensemble comme un fait social total. Leur préparation et leur déroulement sont conduits sur le mode des grands *maiuhi* au cours desquels est mobilisée l'entraide mutuelle pour les travaux agricoles ou pour la construction d'une maison ; une manière de faire qui confronte l'idéal d'autonomie et de fermeture des familles karipuna, tel qu'il est mis en œuvre dans les stratégies d'alliances locales, avec la nécessité d'établir des rapports d'entraide élargis, au-delà du noyau familial. Par ces formes de travail collectif et de coopération, les familles mobilisent entre elles de multiples réseaux d'échange et d'appui, formalisés aux différents niveaux d'organisation de la société karipuna : famille étendue, groupes locaux, communautés de villages. Les fêtes karipuna sont ainsi des moments au cours desquels se reforme le groupe élargi, et elles sont l'occasion de la rencontre du groupe local et de son extériorité : non seulement elles mettent en jeu et donnent à voir les relations de sociabilité, mais aussi elles les produisent.

- 6 À travers cette ethnographie, agréablement restituée et subtilement analysée, l'auteur montre que l'émergence des Karipuna comme un collectif conscient de lui-même s'est faite à travers ce qu'elle appelle un « processus de construction culturelle », c'est-à-dire tout à la fois la production de référents symboliques partagés fondant une identité ethnique et le placement de frontières culturelles. Ces familles d'origine différente ont créé du lien social, elles ont pu bâtir un collectif et faire vivre des réseaux sociaux qui organisent la vie sociale et économique du groupe, tout en l'articulant aux autres groupes présents dans l'espace régional. Travaillant cette question des « identités émergentes », l'ouvrage contribue à une lecture critique de l'idée de culture, pour l'inscrire dans des processus de création ou d'invention, dans la fluidité et dans l'historicité de ce que Cardoso de Oliveira désignait – ainsi que le rappelle Tassinari – comme des « catégories de désordre ».
-

AUTEURS

GÉRARD COLLOMB

LAIOS/EREA, CNRS, Paris