Donner la vie, accepter la mort

Accouchement et statut du fœtus dans un village du nord-brésilien

Thierry Valentin

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/pa/1688>
DOI : 10.4000/pa.1688
ISSN : 2273-0362

Éditeur

Université Lumière Lyon 2

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2003
Pagination : 30-38
ISBN : 1643-7706
ISSN : 1634-7706

Référence électronique

Thierry Valentin, « Donner la vie, accepter la mort », *Parcours anthropologiques* [En ligne], 3 | 2003, mis en ligne le 06 juillet 2021, consulté le 21 juillet 2021. URL : <http://journals.openedition.org/pa/1688> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/pa.1688>

DONNER LA VIE, ACCEPTER LA MORT ACCOUCHEMENT ET STATUT DU FŒTUS DANS UN VILLAGE DU NORD BRÉSILIEN

03

30
→

Sur le terrain, tout ethnologue rencontre un certain nombre de personnes exemplaires, qui lui semblent concentrer, dans leurs paroles et leurs actes, une part essentielle de la culture étudiée. De ces personnes, certaines finissent par se démarquer plus encore, tant leurs qualités humaines, et l'intensité d'une relation nouée avec le chercheur, augmentent cette exemplarité d'une forte teneur affective. Plus tard, le retour sur les moments passés au sein d'une autre société, l'image immédiate qui en affleure, prennent souvent la forme de visages particuliers : ceux de ces personnes auprès desquelles nous nous sommes scientifiquement et moralement endettés. Notre insolvabilité me semble claire face à cette dette, ce qui ne doit pas pour autant nous économiser un nécessaire travail de reconnaissance. Ce numéro spécial de *Parcours Anthropologiques* me permet aujourd'hui de m'y exercer, la seule évocation de la thématique du « vivant » me renvoyant inexorablement au souvenir de Dona Paula¹.

Amie et voisine âgée de plus de soixante-dix ans, Dona Paula disait avoir été une accoucheuse de grande réputation, mais que son état de santé ne lui permettait plus d'exercer sa « profession ». Souffrante, souvent alitée, elle semblait frappée d'une diversité de maux lui paralysant, selon les jours, les yeux, la tête, les mains ou les jambes. Malgré tout, quand la douleur lui en laissait le répit, elle assumait ses travaux domestiques, cultivait un grand nombre de plantes médicinales – dont elle faisait don à tout le voisinage – et n'oubliait jamais d'allumer une pipe de gros tabac, le soir, quand elle arrêtaient enfin de se dédier aux autres.

Alors que j'évoquais un jour son état de santé avec son beau-frère, je m'entendis répondre que les proches de Dona Paula avaient toujours été contre son travail car, pour elle comme pour toutes les autres, la « destinée des accoucheuses » était, à terme, de mourir « mystérieusement ». Plus précisément, on m'expliqua alors que toutes les maladies de Dona Paula étaient une conséquence directe de son ancienne profession, et donc pas uniquement, comme j'avais d'abord cru le comprendre, la raison de son interruption d'exercer. Celle qui symbolisait la possibilité de l'enfantement, de l'irruption de la vie, devenait ainsi la victime fatale des actes fondamentaux qu'elle avait longtemps accomplis au bénéfice de tous. Ce paradoxe intrigant me poussa alors à m'en entretenir avec elle, puis, à la suite de ce qui se dégagea de nos conversations, à interroger la question de l'accouchement plus que je ne le pensais initialement. Par effet de liaison

progressive, j'en vins alors à devoir comprendre certains aspects du statut symbolique localement alloué à la physiologie féminine et à la figure de l'enfant, à naître (le fœtus) ou récemment né (le nourrisson). De l'immédiate ambiguïté qui se dégagea du recoupement des énoncés recueillis, il sembla alors que l'histoire du travail de Dona Paula pouvait se positionner au centre d'un scénario culturel implicite, où l'accoucheuse, la mère et son enfant étaient tous engagés dans un véritable combat pour la vie, ou contre la mort. Il apparut également que ce combat dépassait de loin les seuls aspects de la pratique obstétrique, puisqu'il semblait finalement relever d'un incessant travail de définition des attributs et des limites de l'humanité.

Preneuse de vie

Les mains et le don

La relation à l'accoucheuse commence dès le moment où celle-ci est choisie et appelée pour diagnostiquer le nouvel état d'une femme, par palpation de son ventre et détection de la présence du fœtus. Une différence est faite, dans les termes, entre les accoucheuses ou « assistantes » [assistente] et les sage-femme [parteira], c'est-à-dire celles qui suivirent un stage pratique officialisant leur fonction. Mais, dans les faits, rien ne favorise l'une ou l'autre de ces catégories de professionnelles aux yeux des villageoises. Ce qui dicte le choix d'une femme en particulier, pour accompagner une grossesse et finalement assurer l'accouchement, relève plus de l'intimité qu'elle possède avec la parturiente, de la « confiance » qu'on peut lui porter et du degré de réputation qu'elle possède pour ce travail. Ces paramètres font que les femmes choisissent parfois une assistante lointaine au détriment d'autres aides habitant un endroit plus proche, et acceptent ainsi de courir le risque de la voir arriver après la délivrance.

C'est ainsi que Dona Paula commença son office d'accoucheuse par hasard, comme cela s'avère souvent le cas pour cette profession sans école ni diplôme, dans laquelle on finit un jour par entrer parce que, ce jour là justement, aucune autre n'était disponible. Alors qu'elle habitait encore dans un hameau retiré, elle pratiqua un premier acte auprès de sa nièce.

« C'est sa mère qui m'a envoyée chercher pour que je reste avec elle tant qu'elle allait au village chercher l'assistante. Alors il n'y a pas eu le temps. Dieu m'a aidée, l'a aidée, et ça a été rapide. Alors j'ai pris [peguet] cet enfant. Je

n'avais jamais pris. Alors c'est rentré, c'est passé par mes veines, j'ai fait cet accouchement et rien [de mal] ne s'est passé. Ce fut ainsi, de don [de dom]. »

Même si elle avait déjà aidé à de nombreux accouchements², et qu'elle s'était « aidée » elle-même par deux fois où elle avait dû accoucher toute seule, Dona Paula venait là de franchir une certaine ligne : elle était passée de femme « qui aide » à femme « qui sait », d'assistante ponctuelle à accoucheuse reconnue et bientôt recherchée pour son « don ».

Ce don est couramment désigné par l'usage du verbe « prendre ». Être accoucheuse, c'est être celle qui sait « prendre les enfants [pegar criança] », dans une référence explicite à l'usage essentiel des mains durant le travail. Mais c'est aussi, en amont, être celle qui sait « étirer les ventres » [puxar barriga] ou « mettre en ordre les ventres » [ajetar barriga] des femmes en cours de grossesse, en cas de douleurs prénatales ou si leur enfant est « de travers », dans une position insatisfaisante. Ces mêmes mains sont alors l'instrument de l'auscultation comme des gestes de remise en place du fœtus, et furent surtout, dans les mots mêmes de Dona Paula, comme les portes par lesquelles son savoir « rentra » instantanément lors de son premier accouchement, pour ensuite passer par ses « veines », par son sang, et se répandre en elle pour l'habiter désormais. Elle avait reçu, dans un vocabulaire proche de celui des bénisseurs ou des soigneurs³, un « don » : celui de prendre la vie avec ses mains.

« Alors je commençais déjà à avoir une idée. Dieu m'aidait. Qui nous aide, c'est Dieu et Notre Dame, non ? Alors j'ai démenagé ici. Alors ma belle-sœur est tombée enceinte. Elle avait parlé avec les sages-femmes d'ici. Alors elle a parlé avec une, son nom c'était Isabel, mais celle-ci en assistait une autre, alors elle s'est rappelé : « Ah, mais ma commère Paula prend les bébés aussi, vas-y Raimundo » (...). Le temps passa, passa, passa, alors ils revinrent parler à nouveau avec moi. »

Dona Paula commença donc une longue carrière, au cours de laquelle elle eut à mobiliser pratiquement des savoirs qui lui venaient « directement », comme si elle les avait « rêvés », sans que personne ne les lui enseigne. Ces connaissances, communes à toutes praticiennes « de don », leurs permettent de répondre à des situations de diverses gravités. Quand les massages [massagem] ou les « étirements » [puxado] sur le ventre ne suffisent pas, une pharmacopée spécifique peut alors être utilisée. Pour faciliter la « chute » [queda] de l'enfant, on peut notamment fabriquer des « petites pilules » de *manjerona* (*Origanum marjoranum*) et d'*arruda* (*Ruta graveolens*) « bien écrasés » – si la femme ne peut avaler, on lui frotte alors les feuilles broyées sur le ventre et sur les hanches⁴. Les savoirs botaniques des accoucheuses incluent également toute une série de plantes utilisables pour les soins féminins postnataux⁵, voire pour pratiquer des avortements⁶. Mais le caractère localement réprouvé de ce dernier type d'acte est renforcé par l'idée que la praticienne en a généralement « autant à souffrir » que le fœtus, qui s'en « venge » ainsi.

Certains accouchements particulièrement difficiles demandent parfois d'autres techniques, pour lesquelles sont nécessaires quelques accessoires

appartenant au mari de la femme. On peut coiffer celle-ci de son chapeau, prendre sa sandale gauche et la battre sur sa hanche droite ou, enfin, lui faire revêtir sa chemise, de préférence suée, mais « à l'envers », une fois les manches retroussées. Si la présence physique des hommes est systématiquement impossible lors de l'acte, ces appels épisodiques à l'autorité virile du géniteur de l'enfant sont réputés être d'une grande efficacité.

La promesse et le nom

Si tout ceci ne suffit encore pas, l'accoucheuse peut employer certaines « petites prières » [rezinha] propres à aider la femme à se « désoccuper » rapidement. La formulation de la prière se doit d'être accompagnée de plusieurs « signes de la croix » faits sur le ventre de la mère. Deux saintes spécifiques y sont interpellées ainsi :

« Ma Sainte Marguerite / Je ne suis ni enceinte ni accouchée / Enlève cette chair pourrie / Que j'ai dans mon ventre. »⁷ Et aussi : « Oh, Notre Dame du Bon Accouchement / Aidez cette femme à avoir son bébé. »

Un autre recours est possible par la formulation d'une « promesse », où l'on offre une contrepartie au saint choisi, en cas d'accomplissement du « miracle » demandé. Formulée par les parents, le mari ou l'accoucheuse elle-même, la promesse peut alors échapper à l'une des saintes protectrices des parturientes pour s'adresser au saint de dévotion, masculin ou féminin, de la personne qui l'interpelle.

« Il y a beaucoup d'enfants pour lesquels les parents demandaient : « Quel nom met-on ? ». Alors je disais : « Mettez celui-ci... ». Comme pour ce petit Nazareno, de Socorro qui allait mal. C'était la veille du *Cirio* [Procession de Notre Dame de Nazareth]. Alors j'avais de la peine. J'ai dit : « Oh Notre Dame de Nazareth, aidez cette femme à avoir cet enfant. Si c'est un homme, ce sera Nazareno. Si c'est une femme, ce sera Nazaré. » Elle [la Sainte en procession le lendemain] est passée bien ici, et quand elle est arrivée bien ici, devant la fenêtre, Socorro a « lancé » [lançou] Nazareno. »

Les contreparties d'une promesse peuvent être multiples et doivent toujours être explicitées clairement quand on la formule. Hormis les « paiements » classiquement proposés en toutes occasions⁸, certains sont spécifiquement adaptés aux cas d'accouchements difficiles. On peut ainsi promettre que l'enfant, à un certain âge, participera à la procession de la fête du saint – vêtu en « petit ange » [anjinho] dans le cas de Notre Dame de Nazareth –, promettre de ne lui couper les cheveux, pour la première fois, que le jour de cette fête, et ceci à un âge donné – le plus souvent à sept ans –, ou promettre de donner le prénom du saint à l'enfant.

Cette promesse du prénom est souvent celle que formulent les accoucheuses, parce qu'elles ne peuvent s'engager sur des paiements trop lourds à accomplir ou trop lointains dans le temps⁹. Surtout, elles privilégient souvent cette promesse parce qu'elles sont, fréquemment, celles qui se chargent de donner leur prénom aux enfants qu'elles ont mis au monde. Dans un cas particulier, elles ne peuvent s'adresser qu'à un saint spécifique : quand un enfant risque de

mourir parce qu'il a le cordon ombilical enroulé autour du cou, le miracle est demandé à Saint Antoine de Padoue, saint « marieur » [*santo casamenteiro*]. Cet accident lors de l'accouchement est dit annoncer que l'enfant pourrait avoir une destinée de soigneur, le cordon symbolisant l'expression d'un lien comparé à celui du « mariage » des spécialistes avec le monde enchanté, et le danger alors encouru rappelant le moment de la « petite mort » initiatique, nécessaire à une renaissance en tant que thérapeute ritualiste. De fait, presque tous les soigneurs « de don » rencontrés sur le terrain se prénommaient Antônio.

Le travail et la peine

Dona Paula gardait avec soin une double feuille de papier jauni et déchiré par endroits, où elle avait noté le prénom de « ses » enfants au fur et à mesure des accouchements. La fréquence de son écriture parmi quelques autres montrait que beaucoup de parents n'avaient pas pu « signer » eux-mêmes son « registre », c'est-à-dire écrire eux-mêmes le prénom du bébé. Fragile état-civil lui étant parfois demandé en consultation, des années plus tard, par des parents voulant prouver et officialiser la naissance d'un enfant auprès de l'officier d'état civil, son « document » était tout à la fois la mémoire et la fière justification de ses travaux.

Ces feuillets ne comportant que le prénom des enfants, Dona Paula avouait ne plus se souvenir du nom de famille de tous les parents. Parfois, un jeune adulte venait lui demander sa bénédiction sans qu'elle ne le reconnaisse. Dona Paula était la « marraine de prise » [*madrinha de pegação*] de chaque enfant, et chaque parent était donc son compère ou sa commère. À tous ceux-ci venaient se rajouter ceux qui l'étaient devenus parce qu'elle était la « marraine de baptême » de leurs enfants. Malgré les recoupements fréquents entre les uns et les autres, elle se retrouvait ainsi au centre d'un vaste réseau de parenté symbolique, tissé de son action.

Les bénéfices d'un tel travail se retrouvaient surtout dans cette constitution d'un ensemble de personnes avec lesquelles les bases d'une – relative – obligation d'entraide étaient ainsi posées. Comme pour les soigneurs et les bénisseurs, le travail de l'accoucheuse s'inscrit dans une obligation de « charité », d'aide gratuite à ceux qui peuvent en avoir besoin. Le « don de Dieu » comporte ainsi sa contrepartie négative dans l'abnégation qu'il impose. En échange, Dona Paula recevait parfois quelques « remerciements » matériels. La rétribution exceptionnellement demandée ne l'était que pour les « étrangers », ceux qui, potentiellement, ne s'inscriraient jamais dans la logique de l'entraide.

« Certains me donnaient un cruzeiro, de la farine, du maïs, une volaille. Pas tous. Des fois, je faisais payer ceux que je ne connaissais pas, en paiement du voyage. Et ils payaient vraiment. Certains m'appellent « commère », mais d'autres ne m'amènent même pas les enfants pour prendre leur bénédiction. »

Titrée comme « Relation de naissances » et portant la précision qu'elle « commença en 1973 », la liste de Dona Paula commence par Maria Benedita,

celle qui fut sa première « prise ». S'arrête-t-elle à son dernier enfant ? Est-elle exhaustive ?

« Il y en a beaucoup où je n'ai pas fait signer. Il y a beaucoup d'enfants. On en a quatre cents et combien déjà ? [Moi : Non, il y en a deux cents deux]. Deux cents deux ? Tu vois, je dis qu'il y en a au moins deux cents qui n'ont pas signé. Ça donnerait presque les cinq cents, sans compter tous les morts. »

Son dernier accouchement ne datait que de 1995. Dona Paula avait donc travaillé durant vingt-trois ans, et il était difficile de savoir avec quelle fréquence elle avait dû sortir de chez elle pour partir aider une femme. Bien qu'elle ne comptait pas « tous les morts » – pour lesquels elle avait pourtant dû aussi travailler –, ces « presque cinq cents » accouchements l'occupèrent peut-être plus de deux ou trois fois par mois, visites prénatales en sus.

Le don de soi que suppose une telle activité est énorme. Dona Paula devait sortir tant sous la pluie que sous le soleil de midi, de jour comme de nuit, au moindre appel qui lui était fait. Les distances à parcourir étaient souvent grandes, à pied, à l'arrière d'une bicyclette ou parfois en canoë : on venait la chercher depuis les hameaux reculés comme depuis les îles et les plages de toute la région. Son travail accompli, elle repartait aussitôt, ne prenant pas le temps de se reposer.

Preneuse de mort

Le sang et le venin

Le travail de Dona Paula lui imposait une succession de « chocs », causés par la différence de température entre l'extérieur froid et humide et l'intérieur chaud et sec des maisons, mais aussi par une propriété particulière de l'état de grossesse. La véritable « chaleur », tout autant symbolique que proprement thermique, est celle dégagée par la parturiente elle-même, et son sang en apparaît à la fois comme le véritable siège et comme le vecteur de sa transmission à l'accoucheuse.

« Il y a des fois que j'allais prendre des enfants très loin, je sortais d'ici à minuit, une heure, sous la pluie, les éclairs, le tonnerre, pour aller secourir une femme. Elle terminait d'avoir l'enfant et je m'en allais. Ça ici, c'est une chaleur, c'est un risque de vie. Un risque de vie pour moi et pour la dame qui va avoir le bébé (...). C'est de là que vient mon problème. »

En situation normale, comme par exemple dans le soin de blessures ou de coupures, le contact avec le sang ne suppose pas de précaution particulière. Le statut de ce liquide change pourtant nettement dès qu'il ressort de la physiologie féminine. Le sang de règles est l'objet de nombreuses craintes, tant la femme en période de menstruation est jugée « vénéreuse » : elle peut, par simple contact, « brûler » les plantes des jardins et, si elle consomme une prise d'un chasseur ou d'un pêcheur, attirer sur eux une redoutable *panema*, sorte de force négative frappant l'homme d'un état morbide, qui entraîne pour lui une incapacité totale d'accomplir ses tâches productives¹⁰. De plus, cette période menstruelle est également signe d'un grand danger pour la femme, qui doit s'empêcher de fréquenter les espaces naturels – notamment aquatiques – où vivent les entités

enchantées. Ces dernières sont souvent attirées par la « force » du sang féminin, qui opère alors comme un véritable « appel », un lien dressé entre les mondes humains et enchantés. En cas de rencontre avec l'un de ces êtres, la femme court non seulement le risque d'être agressée, mais aussi celui de devoir entretenir un rapport sexuel qui peut, à termes, l'amener à accoucher d'un enfant hybride¹¹.

La femme enceinte est dite encore « plus vénéneuse », encore « plus *panema* », c'est-à-dire être à la fois plus dangereuse et plus en danger. La période de grossesse dure bien plus longtemps que celle de la menstruation, et le sang conservé à l'intérieur du corps de la femme, qui ne sortira que lors de l'accouchement, est souvent désigné comme étant un « venin » encore plus puissant. Plus que le sang de règles, le sang de couches semble tenir à la fois d'une image positive – il apparaît en situation d'enfantement – et d'une image négative – un certain nombre d'accouchements étant fatals. Son action létale n'est pas renvoyée à une extériorité : vie et mort s'y entremêlent, pratiquement et intimement.

Dona Paula disait n'avoir jamais utilisé de gants, contrairement à ses collègues sages-femmes qui en avaient reçu – avec des ciseaux pour couper les cordons ombilicaux – lors de leur stage de formation. Ses mains furent donc en contact systématique avec le sang et les matières expulsés. Dans de nombreuses familles isolées, la présence d'autres aides féminines y étant difficile, Dona Paula se chargeait également de nettoyer le nouveau-né et les linges imbibés de sang, parfois même d'enterrer le cordon ombilical et le placenta dans le jardin, à l'abri des volailles et des chiens¹². Il n'y avait souvent « même pas une *cachaça* pour [se] laver », alors que ce distillat de canne à sucre est considéré comme le seul liquide propre à neutraliser les effets nocifs du sang. De plus, pendant le travail, il en était souvent et violemment expulsé, qui « explosait » sur ses bras et sa poitrine.

Ce contact avec le sang fut un jour particulièrement brutal, alors que Dona Paula avait été appelée pour assister la jeune Sidiane lors de son premier accouchement : son « premier ventre » – les jeunes femmes qui n'ont encore jamais connu ce moment fondamental, qui les fait passer du statut de « fille » à celui de « mère », présentent toujours un risque d'accouchement difficile, voire périlleux, pour elles comme pour leur bébé. L'enfant de Sidiane était prêt à sortir, mais la jeune fille, sous le coup des douleurs, refusait de se coucher sur son lit et se débattait quand Dona Paula tentait de s'en approcher pour l'aider. Pensant qu'elle courait le risque de « faire du mal » à son enfant, Dona Paula demanda qu'elle soit maintenue par deux hommes de sa famille, rompant ainsi l'exclusivité féminine de tels moments. Il fallut « enchaîner » Sidiane debout, et elle eut son fils ainsi, « en pieds », Dona Paula étant obligée de s'accroupir entre ses jambes pour pouvoir attraper la tête de l'enfant. Alors que l'accouchement allait se terminer, une « poche de sang [hémorragique] éclata » sur la tête de Dona Paula, qui prit alors ce qu'elle appelle un « bain d'accouchement » [*banho de parto*].

« C'est depuis cette fois que je suis restée avec ce problème à ma tête. C'est la seule qui m'a donné ce travail, un grand travail, jusqu'à ma vie. J'ai

attrapé cette maladie. Le sang m'a lavé la tête (...). Ça m'a donné une migraine telle que j'en suis restée stupide [*lesa*]. Après le bébé il y a toujours cette bourse d'eau, mais ce n'est que cette fois que j'ai vu cette boule de sang. Les autres femmes n'ont jamais eu ainsi d'hémorragie. »

Cet épisode traumatisant, ayant exceptionnellement mis la tête de Dona Paula en relation avec un liquide dangereux, masque donc une interminable série de mise en contact non-protégé du sang avec ses mains. Il faut alors se souvenir que ces mêmes mains furent le média de l'irruption du « don » en Dona Paula, c'est-à-dire celles qui permirent symboliquement le passage du sang de la femme en couche dans celui de Dona Paula. Cette contamination d'abord positive, puisque permettant la transmission du don, du savoir, s'avère également porteuse, conjointement, d'une négativité étrange : le sang est à la fois ce qui permet l'accès au travail et ce qui finit par le remettre en question¹³. Prendre les enfants est donc prendre quelque chose d'autre en soi et pour soi. Reste le problème de la compréhension de ce qu'est exactement ce « quelque chose ». Seulement le sang ? S'en arrêter là serait ne pas avoir vraiment abordé ce dont le sang peut être le véhicule, c'est-à-dire l'origine et la substance mêmes du « venin ».

33

Le ventre et le microbe

Dans la région ici prise en compte, la grossesse d'une femme peut être désignée par plusieurs expressions. Le terme « enceinte » [*grávida*] étant peu employé, on dit plus souvent qu'elle est « en gestation » [*gestante*], « pleine » [*prenha*], ou « ventrue » [*buchuda* ou *barriguda*]. Tout être humain possède un ventre [*bucho* ou *barriga*], mais celui des femmes peut être nommé d'une manière spécifique [*ventre*], qui désigne la « sorte de sac vide » dans lequel le futur enfant trouvera domicile. Cette représentation d'un lieu du corps féminin « vide » d'organe entraîne la conception que seul l'homme est doté d'un corps « entier » (Motta-Maués, 1993 : 107). Par contre, les femmes possèdent un organe supplémentaire, invisible, désigné comme « mère » ou « propriétaire du corps » [*mãe* ou *dona do corpo*], qui est dit animer et réguler l'ensemble de leurs cycles physiologiques. De là, des « cordes » sont dites relier la « mère du corps » à l'utérus, sortes de canaux par lesquels peut s'écouler le sang menstruel ou d'accouchement (Motta-Maués, 1993 : 107-108).

Le stade initial de la conception d'une vie se joue exclusivement dans le corps du père qui, individu « entier », est pensé comme l'unique créateur d'une forme de vie « déjà entière ». On dit que « l'homme a l'enfant en premier », c'est-à-dire que l'enfant préexiste formellement dans le sperme masculin sous une forme invisible, ou comme un « microbe » contenu dans une « goutte » finalement déposée dans le ventre de la mère (Motta-Maués, 1993 : 130). C'est là que la croissance du fœtus pourra se poursuivre, l'une des « cordes » – le cordon ombilical – assurant la transmission du sang depuis la « mère » du ventre.

Le corps féminin semble donc, symboliquement, le lieu d'une double dépossession de sa fécondité. Premièrement, l'existence d'une « mère » ou

« propriétaire » du ventre reprend, jusque dans l'énoncé de son « invisibilité », les termes mêmes de définition des êtres dits « enchantés », entités tutélaires de toutes espèces et espaces naturels, dont elles supervisent librement les dynamiques¹⁴. En ce sens, les femmes apparaissent comme habitées par une autre forme vitale, dont dépendrait le fonctionnement de leur physiologie intime. Deuxièmement, la simple réception d'un embryon déjà conçu, exclusivement « fabriqué » par le père, brise la possibilité d'envisager qu'elles puissent être directement coproductrices de cet enfant à venir. Cette seconde forme vitale entretiendra ensuite une relation essentielle avec la « mère » du ventre, pourvoyeuse des flux nourriciers, beaucoup plus qu'avec une mère humaine ne faisant qu'abriter une relation entre deux altérités envahissantes.

Double dépossession, ou double possession ? L'interprétation qui commence à se dessiner ne repose, pour l'instant, que sur un jeu d'analogies détectables entre certains points des dynamiques de la fécondité féminine, et d'autres issus des faits de possession par des entités enchantées. Les villageoises – pas plus que les villageois – n'explicitent jamais une telle idée, et les soigneurs, pourtant spécialistes de la résolution des cas de possession, ne sont pas appelés pour participer à des travaux d'accouchement. Reste que, d'une part, la femme semble bien habitée, en permanence, par une entité métaphoriquement de même sorte que celles qui gouvernent la nature¹⁵, et qui prennent parfois compte des corps humains possédés, et que, d'autre part, l'enfant ponctuellement reçu est bel et bien pensé comme une sorte d'entité exogène et venant contaminer le corps de sa mère. De plus, le moment de la grossesse est décrit comme un moment de « maladie » – de même que les moments de possession ou d'initiation –, durant lequel le corps de la femme est dit « ouvert » – de même que le corps du possédé ou du soigneur. L'ouverture du corps, brèche invisible la rendant vulnérable à toutes agressions magiques externes, est aussi la condition de la sortie de son « venin » interne, qui peut atteindre son entourage suivant un principe similaire à certaines agressions venues des entités enchantées¹⁶.

Le « venin » de la femme n'est donc pas directement le sien, mais celui de ces deux êtres qui se servent d'elle comme d'une enveloppe protectrice. Sa grossesse, cette maladie dont elle souffre et qui la rend *panema* malgré elle¹⁷, est parfois décrite comme un moment où le fœtus « la mange par dedans », lui « suce le sang » ou lui « vole son ombre », selon des expressions identiques à celles employées pour décrire l'action des enchantés sur les êtres humains. Le signe de cette action agressive du couple formé par la « mère » du ventre et le fœtus se révèle nettement lorsqu'un chasseur ou un pêcheur décide de se soigner d'une *panema* causée par une femme enceinte : le mal en est retourné non pas vers la mère mais vers son enfant, qui meurt immédiatement, la femme avortant d'un fœtus « tout noir, tout brûlé ».

D'une certaine manière, l'enfant pose donc problème.

L'enfant ambigu

Le poisson et la tripe

Une villageoise, quand elle devient mère, risque fort de connaître la triste expérience de la mort de l'un ou plusieurs de ses enfants. Cette probabilité s'amenuisant pour les générations les plus récentes, elle n'en reste pas moins dans le domaine des événements auxquels toute femme s'attend à être un jour confrontée. Chez les plus âgées d'entre elles, leur demander : « Combien d'enfants avez-vous eus ? » amène presque toujours à s'entendre répondre : « Seulement les vivants ou avec les morts ? ». Et, si l'on en demande la liste « avec les morts », le récit de leur vie se balise de disparitions d'enfants en couches ou dans les mois immédiats qui les ont suivis. Certaines femmes perdirent ainsi plus d'enfants qu'elles n'en « gagnèrent », et les cimetières des villages possèdent tous un coin rempli de petites croix en bois, sans nom, sans mémoire. Les habitants parmi les plus anciens se souviennent d'autres emplacements aujourd'hui vierges, où d'autres enfants, d'autres croix, ont un jour été placés. Mais l'abandon de ces endroits où personne ne vient se recueillir finit toujours par laisser au temps le soin de les effacer.

La grande tendresse qui entoure les enfants – à partir d'un certain âge – est un fait largement constatable au quotidien. Mais la relation qui unit les mères à leurs nourrissons semble légèrement différente. Leur fragilité face aux différentes maladies pouvant les atteindre et la difficulté rencontrée dans l'accès aux soins biomédicaux font de cette partie de leur vie – de la naissance à l'âge où, vers un ou deux ans, on les considère hors d'atteinte – un moment de précautions alimentaires et symboliques particulières. Nourris au sein, ou avec une farine de manioc spécialement préparée¹⁸, ils sont systématiquement mis à l'abri de toute possibilité de mauvais œil, comme de l'action jugée néfaste de la rosée et du froid nocturne. Mais cet ensemble de précautions semble aller de pair avec un relatif détachement émotionnel de la part de la jeune mère, un lien affectif plus fort semblant à ce moment unir l'enfant à ses grands-parents. S'agit-il là d'une précaution liée au fait que le mauvais œil enfantin [*quebranto*] est dit être causé par « l'admiration » que les parents peuvent porter à leur enfant ? S'agit-il d'une indifférence volontaire de la part de la mère, révélant une sorte de crainte, enfouie, de voir son attachement brisé par une mort prématurée et toujours possible ? Ou bien, s'agit-il de l'expression d'un statut particulier de l'enfant, d'une image conditionnant implicitement ce qui ressemble fort, du côté des parents, à une conduite d'évitement du lien affectif ?

Pour commencer à répondre à cette question, il faut alors en appeler à l'histoire de Dona Paula une dernière fois. Consciente de la nocivité de son contact avec le sang, percevant déjà ses premiers effets sur sa santé, et ayant vécu cet épisode particulièrement traumatique du « bain d'accouchement », celle-ci continua pourtant d'exercer au péril de sa vie. Mais il y eut un jour « cette petite » qui mourut « dans [sa] main », lors de ce qui fut donc son dernier accouchement.

Dona Paula se rappelait cette fois où elle pressait des citrons pour y conditionner des petits piments, quand elle fut appelée par son neveu. Sa jeune femme était sur le point d'accoucher prématurément, et l'assistante prévue était partie en voyage la veille. Dona Paula voulut éviter ce travail car elle était malade. Mais personne d'autre n'étant disponible, elle demanda à son fils de l'emmener, montée à l'arrière de sa bicyclette. Elle prépara ses vêtements de rechange propres, ceux qu'elle utilisait toujours pour travailler, et tous deux prirent la route sous la pluie. Sur le chemin cabossé, Dona Paula tomba deux fois.

Quand ils arrivèrent, la jeune fille était couchée, « toute faible », « juste avec une petite toux sèche ». Le jour passa, puis la nuit. Les douleurs augmentaient, mais l'enfant ne se présentait toujours pas. Par deux fois, Dona Paula demanda à ses parents d'envoyer quelqu'un au village pour parler avec une conseillère municipale qui s'y trouvait, et lui demander de venir au hameau avec sa voiture pour emmener la jeune fille à l'hôpital de la ville. La mère de l'adolescente répondit qu'elle devait, par principe, accepter d'accoucher de son enfant à son propre domicile. Au petit matin, son état devint critique, elle commença à « se tordre toute entière », et son mari se décida enfin à partir au village en bicyclette. Avant qu'il ne revienne, la mère ne put que « lancer » l'enfant et mourir quelques minutes après. Pour Dona Paula, le choc fut terrible.

« Tu sais que je suis restée désespérée. Il ne s'était jamais passé une telle chose. J'ai attrapé une crise de nerfs [nervoso], alors je suis restée désespérée, j'ai mis mes mains sur la tête, j'ai crié, demandant secours à Dieu, que... Ah mon frère, j'étais mal, mal, mal. Ce jour, je me suis sentie mal. »

Sa responsabilité dans le drame ne fut jamais évoquée. Elle avait su diagnostiquer le péril à venir, et reconnaître que ce cas-là était au-delà des limites de sa compétence : la jeune fille avait surtout été, aux yeux de Dona Paula, victime des armoiments de sa famille.

« Jolie, elle était très jolie. Quand elle est morte et qu'ils l'ont préparée, sa robe, on aurait dit une petite sainte. Jolie. Alors je me suis dit : « Maintenant, je ne prends plus d'enfant de personne. Il peut en venir des milliers. » Et je n'y suis plus allée, je n'en ai plus pris (...) Je ne veux plus rien pour ça (...). Je suis très gâchée [gastada]. Alors ils ont dit : « Non, vous n'avez pas de culpabilité, car elle devait mourir s'il fallait mourir ». Quand il faut mourir, même le docteur n'y peut rien, n'est-ce pas ? »

La décision d'arrêter son travail fut donc prise à la suite du choc émotionnel que lui occasionna le décès de la jeune fille, sa première et unique morte en couche. Dona Paula avait souvent pris des enfants mort-nés dans ses mains, parfois même « très laids », tout « rongés » par une maladie causée par une « bête » croissant dans le sang maternel, la *mola*¹⁹. D'autres fois, elle avait vu un enfant sortir vivant et s'éteindre « dans [ses] mains ». Mais aucun de ces décès ne l'avait poussée à remettre son travail en question, et elle ne racontait jamais de tels accouchements fatals pour l'enfant. C'était « sans compter les morts ». Les qualités de cœur de Dona Paula font écarter toute suspicion d'insensibilité. Mais cette différence visible d'appréhension entre la mort

d'un bébé et celle d'une mère, toutes deux cas extrêmes, permet alors de mieux comprendre un statut distinct de l'enfant par rapport à l'adulte.

Tout accouchement est décrit, tant par les parturientes que par les accoucheuses, comme une « lutte », une « bataille », une « bagarre » non seulement en soi, mais aussi contre l'enfant à naître. Ce dernier est réputé se refuser à la sortie du ventre de sa mère – soit, par extension implicite, à la dissociation d'avec la « mère » du ventre. Si la grossesse est perçue comme une « maladie », dont l'étiologie est attribuée au couple habitant la femme enceinte, l'accouchement devient alors un acte de cure, dont le destinataire n'est pas l'enfant mais la mère contre son enfant, qu'il faut alors parvenir à extirper comme les soigneurs le font des entités habitant les possédés, ou des objets pathogènes ayant pénétré les corps des ensorcelés²⁰. Le vocabulaire employé pour décrire la sortie du nouveau-né est en cela expressif : la femme « jette », « lance », « crache » ou « vomit » son enfant ; ce dernier « tombe », ou alors est « pris », « agrippé », voire « harponné » par l'accoucheuse. Dès que l'enfant est venu au monde, il semble qu'il soit abandonné quelques minutes sans aucun soin, parfois sur le sol même de la maison, l'attention immédiate allant à la parturiente : on dit alors qu'il est plus important de s'occuper en premier « du poisson » – la mère – que « de la tripe » – l'enfant (Motta-Maués, 1993 : 137).

Nulle logique pratique ne dicte cette attitude, récurrente donc ne correspondant généralement pas à une nécessité spécifique d'urgence. D'un point de vue général, ces gestes, relayés par des paroles, peuvent dire qu'une plus grande importance est accordée à une personne déjà constituée qu'à une personne à venir²¹. Mais si l'on s'attache à leur signification immédiate, dans le huis-clos constitué lors de l'accouchement, ils semblent également relever de l'expression d'une punition, voire d'une vengeance affligée à l'enfant pour les souffrances qu'il a causées à sa mère. Plus encore, ils semblent indiquer l'existence d'une sorte de frontière démarquant encore l'enfant de la communauté humaine qui va l'accueillir : on ne le traite alors, ni plus ni moins, que d'une manière identique à celle qui échoit aux animaux domestiques²².

Le baptême et l'appel

Le moment qui devrait marquer la sortie définitive du nourrisson de cet état liminaire est celui du « vrai » baptême, prononcé par un prêtre, selon les rites officiels de l'église catholique. Pourtant, la possibilité d'accomplissement d'un tel rite est souvent difficile. Les visites des prêtres dans les villages ne se font qu'épisodiquement, parfois uniquement lors des fêtes du saint patron de la communauté, ces moments étant des occasions de célébrer collectivement les mariages et les baptêmes. Un enfant peut ainsi passer plusieurs mois avant que ne s'en présente la possibilité. Mais plusieurs facteurs font que, même ainsi, peu d'entre eux ne soient baptisés. Le prix d'une telle cérémonie, payable d'avance, s'avère souvent prohibitif pour des familles dans lesquelles le capital monétaire reste faible. De plus, les autorités de la paroisse exigent des parrains qu'ils se soumettent au préalable à un « cours de

parrainage », devant s'étaler sur plusieurs séances et dans les locaux de l'église en ville. Enfin, difficulté entre toutes, les prêtres refusent de baptiser les enfants de couples religieusement illégitimes, ce qui est majoritairement le cas.

C'est ainsi qu'est privilégié le baptême « à la maison », quelques semaines après la naissance de l'enfant. Bien que contesté par l'église, il permet au moins de tirer l'enfant de l'état qui est alors le sien, de l'intégrer dans la communauté du genre humain, et d'attirer sur lui l'attention d'un ange gardien qui l'accompagnera ensuite tout au long de sa vie. Cette protection le rend moins vulnérable aux agressions magiques, au mauvais œil des hommes comme à l'« assombrissement » par les animaux sauvages et les enchantés. L'enfant n'étant plus « païen » [*pagā*], il peut alors cesser d'être systématiquement protégé par les moyens prophylactiques déjà décrits. Mais, plus qu'une simple protection contre les êtres de la nature, le baptême vient finalement rompre une menace encore plus grande : celle de voir l'enfant se transformer lui-même en enchanté.

Les êtres enchantés les plus agressifs sur les enfants en bas âge sont les « mères d'eau » [*māe d'água*], fréquemment rencontrées lors des baignades dans les rivières, ou près des puits qu'elles habitent. Les villageois qui les aperçurent un jour les décrivent toujours comme de très jeunes filles aux cheveux longs, souvent blondes et dévêtues ou, moins souvent, comme des petits garçons à « la peau noire ». Le terme de « mère » est utilisé comme référence générique aux êtres enchantés, qu'ils prennent forme féminine ou masculine, et les « mères d'eau » n'y font pas exception. Mais, différentes des autres, elles apparaissent toujours sous cette forme enfantine, se « générant » d'enfants mourant dans un état « païen ». On dit que les enchantés s'approprient le pleur [*choro*] de l'enfant malade, qu'ils « approfondissent » vers leur royaume subaquatique. Faire « revenir le pleur » demande alors le travail d'un soigneur expérimenté, car devant effectuer lui-même un voyage dans l'enchantement pour y négocier le retour de l'enfant sur terre. C'est d'ailleurs par un principe relativement similaire que peuvent être détectées, encore au stade fœtal, certaines destinées de « grand soigneur » : l'enfant signalant son élection en « pleurant dans le ventre de sa mère ».

Même de manière posthume, il arrive que ce processus puisse être réversible : alors que la transformation enchantée ne s'est pas encore totalement produite, « l'âme » de l'enfant – selon un schéma proche de celui des âmes pénitentes réclamant leur libération – peut se signaler à un être humain en pleurant sous terre, signe d'une demande d'un baptême salvateur.

« S'il arrive qu'un enfant pleure pour une personne, elle le baptise. Il n'y a rien d'autre à faire. Si elle veut le baptiser avec un nom de femme, c'est Maria. Et si elle veut le baptiser comme homme, elle le baptise comme Manuel : « Manuel, je te baptise au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit, Amen. » Alors il est baptisé, et c'est le parrain. Parce que l'enfant de cette taille, non-baptisé, s'il meurt et est enterré, sans parrain ni marraine, il est païen dans la terre. Et il pleure. Après beaucoup de temps, il doit faire une « vision » [*visão*, apparition fantomatique] de pleurer. C'est vrai. Il pleure sous son morceau de terre. Et la personne qui

l'entend, si elle en a le courage, elle doit le baptiser car il veut être son filleul. Je connais un gars ici, il en a trois, des filleuls comme ça.. »

Mais ces cas sont relativement rares, et l'enchantement s'opère souvent. L'attaque des « mères d'eau » sur les jeunes enfants « païens », leur causant une fièvre aux conséquences mortelles, ne relève pourtant pas d'un caractère foncièrement mauvais. Les enchantés « aiment » les enfants, ne font que « s'attacher » à eux, la conséquence de cette affection étant de vouloir les entraîner « vers le fond » pour en faire des semblables. L'enfant qui meurt et qui s'enchanté répond ainsi à un « appel » qui lui est fait, à une proposition de choisir la vie enchantée dans les abysses plutôt que la vie humaine sur terre. Pour les villageois, la réalité de cette alternative n'est pas difficile à penser, tant les êtres humains et enchantés sont dits être tous deux des « personnes », non seulement de même nature générique mais aussi, en quelque sorte, génétique : tout enchanté « a déjà été un homme », « est attiré par la compagnie des hommes », et même « rêve de se désenchanter », c'est-à-dire de « redevenir un homme ». Ces êtres de la surnature sont en fait représentés comme une autre modalité de l'humanité, vivant juste en un autre lieu du monde. L'ambiguïté de l'enfant, depuis sa forme embryonnaire jusqu'au moment de son baptême, est donc largement compréhensible : quand l'enfant naît, « païen », il n'est qu'une « personne » dont la destinée essentielle est encore à définir, en direction de l'une ou l'autre des formes possibles d'humanité. Le fait que les « mères d'eau » soient les enchantés les plus nombreux désigne bien le stade de la prime enfance comme étant le moment privilégié de cette définition fondamentale²³.

Mais ainsi, l'appréhension du premier âge de la vie et de ses incertitudes renvoie également à une perspective historique. L'indécision initiale de l'enfant peut-être rapprochée de la mémoire d'un antique temps des « premiers âges », que les villageois décrivent comme une époque d'indivision où les formes humaines, enchantées et animales ne correspondaient qu'à des déclinaisons d'une même identité ; et les événements de l'enchantement ou du baptême d'un enfant trouvent un écho dans la conception d'un moment de la « division », scellant la fin du premier âge par partition de cette humanité primordiale en plusieurs espèces aujourd'hui distinctes.

Pour une population métisse, dont l'inscription dans l'histoire pose tout autant de problèmes que son indécision identitaire²⁴, il semble possible de pousser la réflexion encore un peu plus loin : la dramatique se mettant en place autour de la naissance de chaque enfant, les personnages et le scénario non pas joués mais vécus, pourraient tout à fait être pensés comme une manière diffuse de conserver le souvenir de certains processus de rencontres, d'affrontements et d'interpénétrations qui, historiquement, ont été le creuset de la formation de la société ici questionnée. Le fait de conserver ce souvenir dans l'implicite d'un langage corporel ne serait alors pas sans signification, de même que la nécessité apparente d'en rejouer l'histoire à chaque apparition d'un nouveau-né.

Ces éventualités devront être repensées ultérieurement. Ce texte s'achevant sur des questions, les miennes comme celles des villageoises et des villageois étudiés, il est

néanmoins possible d'avancer une réponse à celle qui était posée en introduction : comment Dona Paula a-t-elle ainsi pu pâtir d'avoir été celle qui donna tant de fois la vie ? Écarté le « venin » féminin, écarté le sang, restent donc les enfants eux-mêmes. Parce que ses mains en prirent tellement, parce que cette prise supposait l'irruption et la diffusion en elle d'un être indéfini, Dona Paula toucha souvent, et incorpora peut-être, cette limite d'une identité humaine en perpétuelle genèse. En cela, elle fréquenta les mêmes parages secrets que les soigneurs dans leur commerce

enchanté, ou que les enchantés eux-mêmes dans la profondeur de leurs « royaumes » abyssaux. Mais les soigneurs y sont préparés par une initiation qui leur permet de transformer leur « maladie » initiatique en « travail ». L'accoucheuse, à l'inverse, ne put être que malade de son travail, c'est-à-dire de celui de toutes ces mères qui survécurent un jour parce que Dona Paula accepta le transfert de leur mal, de corps à corps.

Thierry VALENTIN

¹ Ce texte reprend et développe certains points abordés dans ma recherche doctorale, qui porta sur des populations rurales et métisses de l'Amazonie brésilienne (Valentin, 2001a). Le thème ici choisi n'en sera pas épuisé pour autant, tant il implique de nombreux développements au sujet de la société locale mentionnée. D'autres prolongements seraient également nécessaires, en discussion plus large avec les auteurs ayant abordé la question des constructions culturelles des images de la femme et de l'enfant à travers les temps de grossesse et d'accouchement. Ces constructions développant et justifiant souvent l'idée que se fait chaque culture de la constitution de la personnalité humaine, de l'humanité elle-même, il me faudra alors remettre le volet analytique de ce travail à une production ultérieure, cette note ethnographique devant en être considérée comme la nécessaire introduction empirique (Je présenterai cette deuxième partie lors d'un séminaire du CREA, co-animé avec M. Cros en mars 2004).

² En lavant ou préparant les linges, en s'occupant de la toilette du nouveau-né, ou en tuant et préparant la poule bouillie qui doit constituer le premier repas de la parturiente.

³ J'emploierai le terme « soigneur », traduction de *curador*, ou *curandeiro*, en référence aux praticiens locaux, majoritairement masculins, dont les travaux de cure se placent au croisement des héritages du chamanisme amérindien et des pratiques thérapeutiques du catholicisme populaire (voir Galvão, 1976, Laveleye, 2001, Maués, 1990 & 1995 et Valentin, 2001a).

⁴ Ce même *arruda* peut être ensuite utilisé pour panser le cordon ombilical fraîchement coupé, ainsi que comme prophylaxie contre le mauvais œil pouvant atteindre l'enfant après sa naissance (un rameau en est caché sous son oreiller).

⁵ *Cajueiro* (Anacardium occidentale), *açaí* (Euterpe precatoria), *barbatimão* (Maytenus sp.) et *janatiba* (Himatanthus sucuba).

⁶ *Catinga de mulata* (Leonotis neptaeifolia) et *timbó* (Paullinia pinnata) – ce dernier étant un venin piscide particulièrement répandu dans la région amazonienne. Pour l'ensemble de cette pharmacopée, voir Valentin (2001a : 186-200).

⁷ Selon les versions recueillies, cette prière peut aider la sortie de l'enfant, mais aussi permettre l'expulsion du placenta à la suite immédiate de la naissance. Ce moment est évidemment jugé critique car la rétention du placenta peut causer la mort de la femme.

⁸ Entre autres, emmener l'effigie du saint chez soi pour lui organiser une prière collective [*ladainha*], lui offrir de l'argent, des bougies ou tout autre « bijou » [*jóia*], ou tirer des feux d'artifices ou le porter le jour de sa fête (sur le culte des saints, voir Maués, 1995).

⁹ Les parents devraient ensuite l'assumer à leur place, ce qui irait à l'encontre d'un principe fondamental du contrat de promesse (qui promet paie, et paie exactement le saint invoqué).

¹⁰ Sur la *panema*, voir Da Matta (1977), Galvão (1979) et Harris (2000).

¹¹ Si l'enchanté peut prendre l'apparence d'un être humain, il approche souvent la rive où se tient sa victime sous la forme d'un anaconda (Eunectes murinus) ou d'un dauphin d'eau douce (Ignia geoffrensis) – sur la figure particulière du dauphin, voir Slater (1994).

¹² Lingés souillés, cordon et placenta, quand ils ne peuvent pas être cachés sous le sol de la maison de l'accouchée, doivent être enroulés dans un linge blanc pour pouvoir être enterrés dans son jardin, de préférence au pied d'un grand arbre. Ces précautions sont dites vouloir éviter que la présence des matières – et notamment celle du placenta, que l'on désigne comme « compagne » du fœtus – n'attire les êtres enchantés. Ceux-ci, en s'emparant de ce double métaphorique de l'enfant récemment né, pourraient en effet « assombrir » ce dernier, c'est-à-dire opérer à un rapt de son âme conduisant irrémédiablement à sa mort. Cette menace court particulièrement durant les sept jours qui suivent l'accouchement et vaut également pour la mère (on dit alors que la femme a « un pied dans la sépulture »). Toutes les autres personnes qui furent en contact avec les matières – notamment l'accoucheuse – doivent aussi se protéger, en gardant toujours sur elles une dent d'ail commun et/ou un brin de *cipó d'alho* (Adenocalymna alliaceum).

¹³ Quelque temps avant nos conversations, Dona Paula avait passé des examens médicaux, à l'hôpital de la ville la plus proche, qui avaient révélé son atteinte par un « rhumatisme dans le sang », et ainsi confirmé, à ses yeux, sa contamination.

¹⁴ On parle ainsi de la « mère du poisson », de la « mère du fleuve », du « propriétaire de la forêt »... Au sujet des êtres enchantés, sur des terrains similaires, voir Galvão (1976), Maués (1995), Slater (1994) et Valentin (2001a, 2001b).

¹⁵ Le renvoi à une essence liminaire, entre nature et culture, peut également se lire, par la négative, à d'autres moments de sa vie biologique : à la ménopause, quand la « mère » du ventre d'une femme cesse de lui assurer sa fertilité, cette dernière est dite devenir alors « un homme » (Motta-Maués, 1993 : 124).

¹⁶ Une *panema* de même intensité que celle de la femme enceinte peut également être causée par un « mauvais œil de bête », c'est-à-dire par l'action directe d'une « flèche » invisible et envoyée par le regard d'un enchanté.

¹⁷ De même que la femme se ressent ainsi de sa grossesse, son mari – co-gestation ou contamination ? – est frappé de *saruagem* durant la même période. L'homme *saru* est atteint d'un manque d'énergie et d'une malchance chroniques, et se retrouve également porteur d'un « venin », de moindre force, qui le rend dangereux tant pour les plantations que pour les animaux domestiques.

¹⁸ Les prohibitions ou les prudences alimentaires, c'est-à-dire l'écartement de certaines nourritures « trop fortes » ou la prudence quant aux associations entre plusieurs types de nourritures incompatibles au vu de leurs qualités symboliques, sont également appliquées aux femmes enceintes ou récemment accouchées. Motta-Maués remarque même que la diète imposée aux femmes enceintes est relativement similaire à celle pratiquée au quotidien par les soigneurs (1993 : 112). Au sujet des représentations et pratiques alimentaires, voir également Maués & Motta-Maués (1980) et Laveleye (2001).

¹⁹ La *mola* serait une maladie rongant le fœtus dans le ventre de sa mère. La *mola de carne* en serait la forme la plus grave, car tuant l'enfant à coup sûr. Les villageoises se la représentent comme une sorte de gros caillot de sang, possédant une bouche, et que l'on pourrait diagnostiquer en ce que la mère ressentirait des sortes de « mordillements » internes durant sa grossesse (voir également Motta-Maués, 1993 : 132).

²⁰ Sur ces travaux de cure, voir Maués (1990) et Valentin (2001a).

²¹ Ce qu'une interprétation utilitariste traduirait par une sorte de primauté accordée à l'individu productif.

²² Durant les jours qui suivent l'accouchement, de nombreuses mères ne désignent pas directement l'enfant comme le leur, mais comme une sorte de personne étrangère et se voyant attribuer des qualificatifs non seulement peu affectueux mais également bestiaux.

²³ Ceci étant à rapprocher du fort taux de mortalité enfantine déjà abordé. Les « mères d'eau » sont si nombreuses que, contrairement aux enchantés « adultes », mais comme les enfants aux sépultures abandonnées, elles ne possèdent pas de nom ou de visage individuels.

²⁴ Voir Alencar & Lima (2001), Grenand & Grenand (1990), Harris (2000), Nugent (1993) et Valentin (2001a).

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ♦ ALENCAR E. F. & LIMA D. de M., 2001, « A lembrança da história : memória social, ambiente e identidade na várzea do Médio Solimões », *Lusotopie 2001*, p.p. 27-48, Paris, Khartala.
- ♦ ÁLVARES M. & D'INCÃO M., (orgs.), 1995, *A mulher existe ? Uma contribuição ao estudo da mulher e gênero na Amazônia*, Belém, MPEG.
- ♦ DA MATTA R., 1977, « Panema : uma tentativa de análise estrutural », *Ensaio de antropologia estrutural*, Petropolis, Editora Vozes, p.p. 202-208.
- ♦ GALVÃO E., 1976, *Santos e visagens, um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas*, São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- ♦ GALVÃO E., 1979, « Panema : uma crença do caboclo amazônico », *Encontro de sociedades*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, p.p. 57-62.
- ♦ GRENAND F. & P., 1990, « L'identité insaisissable. Les caboclos amazoniens », *Cahiers d'Etudes Rurales*, 120, p.p. 17-39.
- ♦ HARRIS M., 2000, *Life on the Amazon. The anthropology of a Brazilian peasant village*, The British Academy, Oxford University Press.
- ♦ LAVELEYE D. de, 2001, *Peuple de la mangrove : approche ethnologique d'un espace social métissé (région de Cururupú-Mirinza, Maranhão, Brésil)*, Thèse de Doctorat en Anthropologie, Bruxelles, Université Libre de Bruxelles.
- ♦ MAUÉS R. H., 1990, *A ilha encantada. Medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*, Belém, UFFa.
- ♦ MAUÉS R. H., 1995, *Padres, pajés, santos e festas. Catolicismo popular e controle eclesiástico*, Belém, CEJUP.
- ♦ MAUÉS R. H. & MOTTA-MAUÉS M. A., 1980, *O folclore e alimentação: tabus alimentares da Amazônia (um estudo de caso numa população de pescadores do litoral paraense)*, Belém, UFFa.
- ♦ MOTTA-MAUÉS M. A., 1993, « Trabalhadeiras » e « camarados ». *Relações de gênero, simbolismo e ritualização numa comunidade amazônica*, Belém, UFFa.
- ♦ NUGENT S., 1993, *Amazonian Caboclo society. An essay on invisibility and peasant economy*, Oxford, Berg Publisher, 1993.
- ♦ SLATER C., 1994, *Dance of the dolphin. Transformation and disenchantments in the Amazonian imagination*, Chicago, University of Chicago Press.
- ♦ VALENTIN T., 2001a, *L'Amazonie métisse : narration et définition des figures de soi et d'autrui au sein de villages ruraux du nord du Brésil - État du Pará*, Thèse de Doctorat en Sociologie et Anthropologie, Lyon-Fortaleza, Université Lyon 2-Université Fédérale du Ceará.
- ♦ VALENTIN T., 2001b, « Algumas lembranças e reflexões sobre a topografia encantada de uma vila amazônica », *Revista Ângulos*, 87, p.p. 55-61.