

2m11.3333.7

Université de Montréal

Religion et Modernité : La réactualisation
d'un mouvement millénariste du Brésil méridional

Par :
Maude Désilets

Département d'Anthropologie
Faculté des Arts et Sciences

Mémoire présenté à la Faculté des Études Supérieures
en vue de l'obtention du grade Maître ès Sciences (M. Sc.)
en anthropologie

Juillet 2005

© Maude Désilets, 2005



GN

4

U54

2006

V. 002

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :
Religion et Modernité : La réactualisation d'un
Mouvement millénariste du Brésil méridional

Présenté par :
Maude Désilets

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Bernard Bernier :
Président rapporteur

Robert Crépeau :
Directeur de recherche

Claude Gélinas :
Membre du jury

Résumé

Ce mémoire explore le thème de la religion en contexte de modernité. Le moine «São João Maria», figure de l'univers religieux des «*Caboclos*» (Métis) et des Amérindiens kaingang du Brésil méridional, saint guérisseur issu du catholicisme populaire, sert de fil conducteur à cet ouvrage. Également un personnage historique de la fin du XIX^e et du début du siècle dernier, alors chef d'un mouvement millénariste aux traits contestataires, ce même moine occupe une place centrale dans l'histoire régionale. La répression par l'armée brésilienne des participants de ce mouvement politico-religieux, principalement des «*Caboclos*», a mené à l'épisode sanglant de la guerre du *Contestado* (1912-16). La recherche de terrain à l'été 2004 a révélé que le personnage participe non seulement de la spiritualité et de la construction identitaire kaingang et cabocla, mais aussi de celle des «*Branços*» (*Blancs*), bien que différemment, à travers un projet de réactualisation historique financée par le gouvernement provincial. La question principale de ce mémoire consiste à étudier comment le culte à São João Maria et la réactualisation de ces événements de guerre s'articulent dans la société régionale. L'analyse du phénomène contribue dès lors à éclairer les stratégies identitaires des différents groupes, en précisant par qui, pour quoi et comment celles-ci sont mises en œuvre, tout en explorant les passages entre les contextes sociaux, religieux et historiques.

Mots Clés

Anthropologie, ethnologie, Brésil, religions, modernité, mouvement politico-religieux

Abstract

This thesis explores religion in a context of modernity. The monk «São João Maria», a figure of the southern Brazilian «*Caboclos*» (Metis) and Kaingang Indians religious universe, a saint healer that stems from popular Catholicism, works as the main thread of this work. Also an historical character of the ending XIX century and beginning of the XX century, then leader of a contentious millenarian movement, this same monk holds a central place in the regional history. The repression by the Brazilian army of the participants of this political-religious movement, mostly «*Caboclos*», led to the bloody episode of the «Contestado war» (1912-1916). The summer 2004 field work revealed that this character participates in the spirituality and identity construction of the «*Caboclos*» and the Kaingang Indians. But also, he is important for the «*Branços*» (*White*), though differently, through a historical reactualisation project financed by the provincial government. The principal question consists in studying how the São João Maria cult and the reactualisation of these war events are articulated in the regional society. The analysis of the phenomenon contributes to the understanding of the different groups identity strategy, specifying from whom, why and how they are put to work, while exploring the passages between the sociological, religious and historic contexts.

Key Words

Anthropology, ethnology, Brazil, religions, modernity

Table des matières

	Pages
Résumés	i
Table des matières	iii
Liste des figures	vi
Lexique	vii
Remerciements	ix
1-Introduction	1
<u>1.1-Problématique</u>	5
2-Méthodologie : de la revue de littérature aux données ethnographiques	8
<u>2.1-Définition des termes : Identités régionales multiples : L'Indio, le Caboclo et le Colono, l'élite et l'État Nation</u>	8
<u>2.2-L'information : les lieux et les informateurs</u>	11
2.2.2-L'analyse : les entrevues sélectionnées et la grille d'analyse	14
<u>2.3-Positionnement par rapport à la recherche et cadre théorique</u>	16
3-Contextualisation	19
<u>3.1-Contexte religieux dans le sud du Brésil : authenticité ou syncrétisme?</u>	19
3.1.1-Historique du contexte religieux dans la région du <i>Contestado</i> : le catholicisme populaire	20
<u>3.2-Les 3 vies du personnage de São João Maria selon l'histoire officielle</u>	25
3.2.1-Le dépaysement comme forme d'ascèse : la notion d'étranger	30
<u>3.3-Historique du <i>Contestado</i></u>	31
3.3.1-Géographie	31
3.3.2-Peuplement	32

3.3.3-Contexte politique : agitations et politique foncière	33
3.3.4-Le mouvement politico-religieux du <i>Contestado</i>	37
3.3.5-Le tabou	40
<u>3.4-Culte millénariste et Sébastiannisme</u>	42
<u>3.5-Les lieux de culte aujourd'hui</u>	48
4- Chapitre Premier : Mémoire et vécu : le culte à São João Maria	
pour les informateurs Kaingang et Caboclos	49
<u>4.1-La nature du personnage</u>	50
4.1.1 Ce qui diverge, ou en définitive, converge	52
<u>4.2-La temporalité</u>	54
<u>4.3-Descriptions physiques et habitudes de vie</u>	55
<u>4.4-Son travail et celui des guérisseuses Kaingang</u>	57
<u>4.5-Les mythes, pouvoirs et prophéties</u>	60
4.5.1-La transmutation	60
4.5.2- La multiplication des pains	61
4.5.3- Les prémonitions	61
4.5.4- Le châtiment	62
4.5.5- L'omniscience et l'omniprésence	63
4.5.6- L'immortalité	64
5- Chapitre deuxième : La symbolique du personnage	65
<u>5.1-Le lien avec l'histoire officielle de la guerre du <i>Contestado</i></u>	68
<u>5.2- Qui est São João Maria en définitive?</u>	69
<u>5.3- Le partage culturel entre les Kaingang et les Caboclos</u>	72
<u>5.4-Conclusion : une place toujours libre</u>	74
6- Chapitre troisième : la revitalisation de la guerre du <i>Contestado</i> : une	
démarche de l'élite locale	78
<u>6.1-Les cérémonies de commémoration comme mythe fondateur</u>	82
<u>6.2-Les cérémonies de commémoration comme négociation :</u>	

<u>la victoire morale de l'oppressé</u>	88
<u>6.3-L'homme du <i>Contestado</i> comme identité locale</u>	91
<u>6.4-Conclusion : La conciliation des différentes visées</u>	98
7- Chapitre quatrième : Au-delà du discours officiel	100
<u>7.1-La philosophie du parc thématique du <i>Contestado</i> : conserver l'«âme cabocla»</u>	100
<u>7.2-Une brèche dans le mur séparant l'élite et la classe populaire : le mysticisme chez l'élite</u>	102
<u>7.3-Conclusion : le pouvoir d'émouvoir</u>	104
8-Conclusion : Le personnage de <i>São João Maria</i> et la revitalisation des événements de la <i>guerra do Contestado</i> dans un contexte de modernité et de globalisation	108
<u>8.1-Comparaison de la vision du personnage de <i>São João Maria</i> chez les trois groupes identitaires</u>	108
<u>8.2-Lien potentiel entre la reconnaissance d'une identité légitime locale et les projets de développements du MERCOSUL</u>	112
Bibliographie	115
Annexe I : Carte géographique de la région du <i>Contestado</i>	xi

Liste des figures

	Pages
Figure 1 : Photo du parc du moine à la ville de Lapa (Photo : Maude Désilets :2004)	2
Figure 2 : Photo culte du moine São João Maria (source : Pereira de Queiroz, 1957)	4
Figure 3 : Carte Géographique du Brésil (source : www.guianet.com)	12
Figure 4 : Carte géographique de l'état de Santa Catarina (source : www.v-brasil.com)	12
Figure 5 : Photo de Pedro, un Caboclo de la région d'Ipuaçu (photo : Robert Crépeau, 2004)	22
Figure 6 : Photo de statuettes votives (photo : Maude Désilets, 2004)	24
Figure 7 : Carte géographique de la région du Contestado (source : Thomé, 2002)	xi
Figure 8 : Photo de la guérisseuse Kaingang Diva à l'église Catholique (Photo : Robert Crépeau, 2004)	75
Figure 9 : Plan du parc thématique du Contestado (source : Telles, 2002)	79
Figure 10 : Symbole de l'ordre des chevaliers (source : manifeste produit par Irés Lopes sa Silva)	104

Lexique

Branco : Se traduit par «Blanc» : nom attribué aux Européens ou aux descendants d'Européens. Ces derniers sont également nommés «*Colonos*».

Caboclo : Nom attribué à un individu issu d'un métissage entre Européen et Noir, ou Européen et Amérindien, selon la région. La complexité de ce terme identitaire est explorée tout au long du mémoire.

Cadre Saint : Ville sainte, ou aussi *redouto*

Catarinense : Individu provenant de l'état de Santa Catarina.

Colono : Nom attribué aux descendants d'Européens, voir aussi «*Branco*».

Contestado : Région de 32 000 kilomètres carrés localisée actuellement dans le nord-ouest de l'état de Santa Catarina et dans le sud-ouest de l'état du Paraná, anciennement contestée entre ces deux états, délimitée par les rivières Negro et Iguaçú au nord, et les rivières Canoas et Uruguay au sud, la Serra Geral à l'est et la frontière du Brésil et de l'Argentine à l'ouest.

Coronel ou Coroneis (pluriel): Titre donné dans l'intérieur du Brésil aux grands propriétaires terriens provenant de l'institution de la garde nationale, créée pour assurer l'ordre dans l'immense territoire [...] Les *fazendeiros* (propriétaires terriens) étaient presque tous des colonels de la garde nationale. Le terme en vint à désigner un riche propriétaire terrien, sans avoir de connotation militaire.

Fazendeiro : Riche propriétaire terrien.

Indio : Amérindien.

Jagunço : Guerriers religieux de l'intérieur du Brésil.

Kaingang : Communauté Amérindienne habitant le Sud du Brésil, appartenant au tronc linguistique Gé.

Millénarisme ou messianisme : mouvement ou croyance basé sur l'espérance en la venue d'un messie qui établirait un royaume divin, impliquant l'abolition des vicissitudes du temps présent et l'instauration (ou la restauration) d'un ordre social harmonieux.

Pinheiro : Pin (*Araucaria Brasiliensis*) ayant la forme d'un parapluie renversé.

Redouto : Ville sainte où se réfugiaient les rebelles.

Riograndense : Synonyme de Gauchó, ou celui qui est né dans l'état de Rio Grande do Sul.

Serra Geral : Chaîne de hauteurs isolant l'intérieur des terres du littoral.

Sertão : Terres peu connues de l'intérieur du pays, dû à l'ouverture récente des voies de communications les reliant à la côte brésilienne.

Tropeiro : Muletiers et bouviers qui traversaient les états du sud du Brésil avec leur caravane.

Remerciements

Ce travail est l'œuvre conjuguée des efforts de plusieurs personnes, qui m'ont offert leur aide sous différentes formes pendant les deux dernières années. Mes parents, qui sont là depuis le début et qui fournissent un soutien sans faille, sont les premiers de tous à qui j'aimerais exprimer ma gratitude. J'ai toujours pu compter sur eux pour un appui moral et affectif, logistique et même intellectuel.

Ensemble, Robert Crépeau, Rogerio Rosa, Nelson Arruda et moi-même avons collaboré tout au long du projet de recherche. Une meilleure connaissance du sujet d'étude a été possible au sein de ce groupe de recherche, avec qui il a été extrêmement agréable de travailler. Un immense merci à mon acolyte Nelson Arruda, qui au cours des deux dernières années, a su montrer une patience et un soutien hors pair. Véritable inspiration pour moi, Nelson m'a permis de profiter grandement de ses compétences en tant que chercheur et technicien.

Nos collègues de l'Université Fédérale de Santa Catarina ont été de précieux alliés lors de notre séjour à Florianópolis. Merci à Eliana Diehl et Aldo Litaiff pour leur accueil chaleureux, au professeur Silvio Coelho dos Santos qui nous a guidés lors de nos recherches, et aux chercheurs Joi Cletison et Cesar Goes avec qui nous avons partagé les résultats et les pistes de nos recherches respectives. Les données en archives récoltées par Magda Vicini ainsi que sa connaissance des gens de la région de Xanxeré nous ont été très utiles.

Le travail de recherche en sciences humaines requiert la participation active d'individus sans lesquels aucun résultat n'est possible. En ethnologie, l'implication des informateurs peut être particulièrement assidue et parfois intime. Notre travail de terrain au Brésil à l'été 2004 a énormément profité d'une relation réciproque de communication intense entre les gens de la région de l'intérieur des terres et notre groupe de recherche. Je tiens à remercier chaleureusement les gens de la communauté Kaingang de Xapecó, particulièrement les guérisseuses

Matilde, Diva, Ivanira et leurs familles qui nous ont accueillies à bras ouverts et ont contribué à notre bien-être. Merci pour nous avoir accordé votre temps, votre confiance et vos nombreuses connaissances. Je mentionne également la grande collaboration des informateurs Caboclos, toujours disposés à nous communiquer leurs récits.

Je suis très reconnaissante envers un informateur privilégié, Irés Lopes da Silva, qui n'a jamais hésité à me fournir de l'information à distance par Internet, même une fois le travail de terrain terminé au Brésil, et également envers l'énergique Vicente Telles. Ces derniers, qui mettent leur talent et leur âme à la «cause du Contestado», nous ont permis de mieux comprendre une démarche tout à fait originale.

Enfin, je remercie tout particulièrement mon directeur de recherche, M. Crépeau. Merci de m'avoir guidée de façon très pertinente durant toute la durée de ma maîtrise, de m'avoir offert la chance peu commune pour un(e) étudiant(e) d'accompagner un anthropologue expérimenté sur le terrain, et ainsi d'apprendre de façon directe et concrète sur le métier de chercheur. Mais surtout, je remercie l'humain respectueux et dévoué derrière le professeur.

1-Introduction

Pendant ses 10 années de recherches avec les Amérindiens kaingang du sud du Brésil, Robert Crépeau a exploré l'évolution spirituelle de ses informateurs de la région de Xapecó, qui s'inscrivent de plus en plus dans un contexte de modernité avancée. Parmi les figures de leur univers religieux, un personnage discret mais bien présent attire l'attention : le moine «São João Maria» (Saint Jean Marie), un saint guérisseur issu du catholicisme populaire, qui agit en tant que guide selon plusieurs femmes guérisseuses kaingang. Non satisfait d'occuper le monde surnaturel, plusieurs personnes affirment également l'avoir vu se promener dans la région. Chose curieuse, un informateur affirme que son grand-père conversait avec lui au début du siècle dernier, tandis qu'une autre l'accueillait brièvement chez elle, il y a à peine vingt ans.

Lancés sur la trace du mystérieux personnage, nous commençons notre recherche de terrain sur la côte de l'état de Santa Catarina. Presque impossible de tirer quelque information sur le saint en question en discutant avec les habitants des petites, comme des grandes villes. Lorsque nous entrons à l'intérieur des terres afin d'atteindre la région de Xapecó, il paraît clair que nous pénétrons dans un monde distinct de la côte, tranché par les montagnes de la *Serra Geral* que nous devons gravir. Il n'y a pas que le paysage qui change, passant d'un décor de plages entourées par la forêt atlantique, ponctué de villes comme Florianópolis avec ses cinq cent mille habitants, à un dénivelé montagneux et verdoyant, puis subséquemment, à une quasi plaine agricole sur un plateau beaucoup moins peuplé. La culture de la côte aussi, plus moderne et libérale, contraste avec celle de l'intérieur, davantage rurale et plus conservatrice.

Or, plus nous avançons, plus il devient aisé de rencontrer des gens susceptibles de nous entretenir sur le personnage. Dans la municipalité de Curitiba, on nous guide à tour de rôle vers la source d'eau sainte de São João Maria, un espace aménagé avec une arche surplombant une pompe d'où jaillit cette eau, utilisée au même titre qu'un remède ou pour baptiser. La route nous mène en fin de parcours à l'ultime lieu de pèlerinage, le *parque do monge* (parc du moine) de la ville de Lapa dans l'État du Parana, où se trouvent une source d'eau sainte et une grotte considérée comme l'ancien

lieu de repos du saint homme. La paroi rocheuse regorge d'ex-votos laissés par des dévots (voir figure 1). Des photos de gens, des statuettes de saints, des plaques vissées dans la roche, des croix, des béquilles devenues inutilisées et même des offrandes de nourriture attestent que les *promessas* (promesses) ont été remplies : lorsqu'un dévot demande une guérison, il formule une promesse qu'il doit remplir une fois la guérison obtenue. C'est ainsi qu'un homme a construit de ses mains un escalier creusé à même la pierre menant à la source d'eau sainte. Pour le reste de l'aménagement, il est intéressant de constater que le gouvernement provincial a investi des centaines de milliers de dollars afin de permettre l'accès à la grotte, «dont l'importance touristique et sociale était parmi les priorités les plus évidentes» du secrétariat de l'état du Parana (trad. libre)¹ (Gorniski : 2003, 73). L'exploitation du parc touristique, aujourd'hui visité par des milliers de touristes et pèlerins de la région, et même des pays voisins, d'Argentine par exemple, a été cédée à la compagnie privée Paranatur (ibid.).

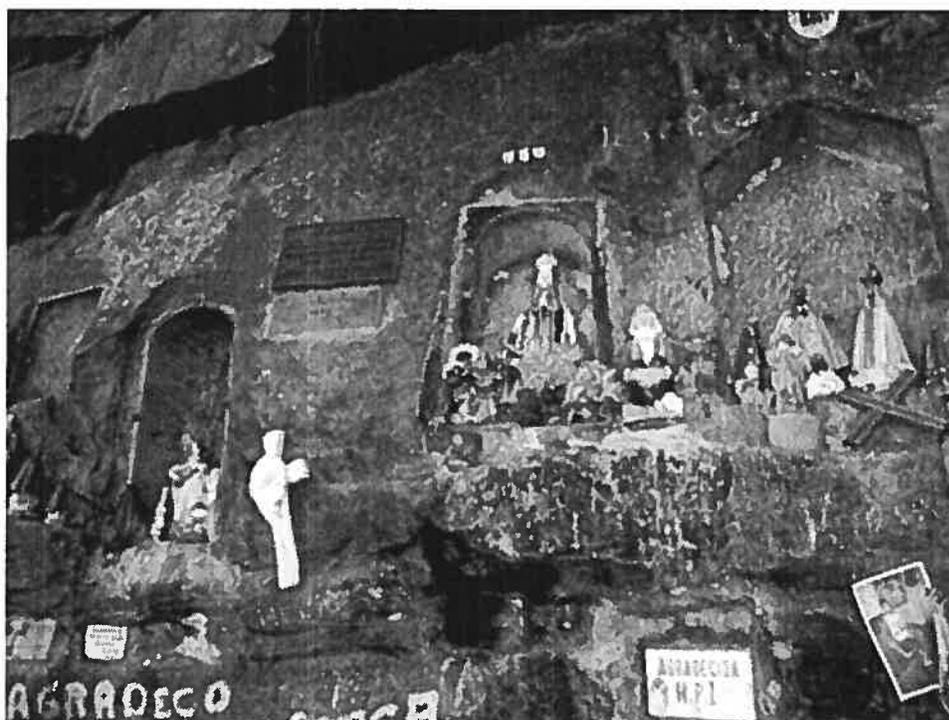


Figure 1 : Paroi rocheuse près de la source d'eau sainte du parc du moine, à Lapa
(photo : Maude Désilets, 2004).

¹ «...pela sua importância turística e social, estava dentre as prioridades mais evidentes ...»

Lorsque j'ai décidé de réaliser ma maîtrise sur ce personnage, j'ai d'abord effectué une volumineuse recherche sur Internet. À mon étonnement, je réalisais que São João Maria participe non seulement de l'identité des Kaingang, mais aussi de celle des «*Caboclos*» (Métis) et des «*Branços*» (Blancs) de la région. De nombreux sites Internet informent sur un projet de revitalisation historique de cette région dite du «*Contestado*».

Or, le moine, un personnage historique de la fin du XIX^e au début du XX^e siècle, occupe une place centrale dans l'histoire régionale, ayant fait figure de chef spirituel d'un mouvement millénariste aux traits contestataires. Ce mouvement politico-religieux a pris forme au début du XX^e siècle, alors que le gouvernement mettait en branle de grands développements économiques, comme un chemin de fer financé par la vente de 15 kilomètres de terres à une compagnie américaine exploitant des scieries alimentées par un déboisement mécanisé, entraînant une dépossession territoriale de milliers d'habitants.

On peut parler ici d'un véritable choc de la modernité. C'est, entre autres, la transition rapide au capitalisme, on parle d'une transformation complète des référents économiques en moins de 10 ans, qui aurait donné lieu à une crise sociale et économique et créé des exclus. La répression des participants de ce mouvement politico-religieux, principalement des *Caboclos*, a mené à l'épisode sanglant de la guerre du Contestado (1912-16), opposant les troupes du gouvernement au groupe des rebelles.

São João Maria le saint guérisseur, et São João Maria le chef d'une bande de rebelles. Avais-je affaire au même personnage?



Figure 2 : Photo culte de São João Maria. On la retrouve sur plusieurs autels de dévots, et plus récemment, dans la majorité des livres d'histoire du Contestado (Source : Pereira de Queiroz, 1957).

De façon encore plus étonnante, l'initiative de la réactualisation de ces événements épineux ne provient pas du groupe principalement concerné, c'est-à-dire les «Caboclos», mais plutôt d'une élite régionale d'origine principalement européenne qualifiée de «*Branços*» (Blancs) ou «*Colonos*» (Colons), appuyée par l'État brésilien. Par exemple, le gouvernement de l'état de Santa Catarina finance un projet de parc thématique du Contestado, où les événements de la guerre sont reconstitués. Le travail de terrain a su révéler que derrière le personnage se cache un système de croyances, mais ce dernier permet également de révéler une dynamique identitaire entre les différents groupes de la région (pour simplifier : *Indios* (Amérindiens), *Caboclos* (Métis) et *Branços* (Blancs)).

1.1-Problématique

La question principale de ce mémoire consiste à étudier comment le culte à São João Maria et la réactualisation du mouvement politico-religieux sont articulés dans la société régionale, en étudiant les rôles idéologiques et pragmatiques qui sont attribués au personnage. L'analyse du phénomène contribue dès lors à éclairer les stratégies identitaires des groupes, en précisant par qui, pour quoi et comment celles-ci sont mises en œuvre, tout en explorant les passages entre les contextes sociaux, religieux et historiques et les connexions local-global.

À cette question principale se greffent des questions secondaires, définissant la problématique plus en détail. La première concerne le partage culturel entre Kaingangs et *Caboclos* en ce qui a trait au culte à São João Maria. Se manifeste-t-il de façon semblable chez certains de ces habitants non amérindiens de la région du Contestado, mais qui partagent tout de même beaucoup d'éléments culturels avec les Kaingang? Ensuite, comment et pourquoi se présente cette récente mise à jour des événements du Contestado par l'élite régionale? Enfin, la dévotion à São João Maria se restreint-elle seulement à la classe populaire, où la retrouve-t-on également chez l'élite? Bref, dans la région de Xapecó, le personnage de São João Maria traverse-t-il les groupes identitaires et les couches de la société de la même façon?

Avant de partir sur le terrain, mes hypothèses avançaient que nous retrouverions des éléments culturels similaires chez les *Caboclos* et les Amérindiens Kaingang par rapport au culte en question. De plus, je croyais que la dévotion n'existait pas chez l'élite, que le mouvement politico-religieux, d'une certaine façon, se divisait de cette manière : «politico» chez l'élite par une appropriation de l'histoire, et «religieux» chez la classe populaire par une dévotion à São João Maria. Je croyais également pouvoir inscrire la problématique dans un contexte de mondialisation en établissant un lien entre la revitalisation de l'histoire de la guerre du Contestado et les projets de développement à grande échelle du MERCOSUL. Ce projet vise l'intégration économique du cône Sud de l'Amérique du sud, c'est-à-dire qu'il aspire à instaurer un marché libre entre le Brésil, l'Argentine, le Paraguay et l'Uruguay. Pour ce faire, les

plans d'intégration physiques considèrent d'importantes infrastructures comme la construction de canaux, de réseaux ferroviaires et de gazoducs pour lesquels on s'attend à des investissements de cent milliards de dollars américains minimum².

Selon plusieurs sources écrites mentionnées plus bas, les événements de la guerre du Contestado étaient absents des livres d'histoire nationale et des enseignements scolaires jusqu'à très récemment. Occultés pendant près d'une centaine d'années, le tabou se brise aujourd'hui avec les projets de revitalisation historique. Lorsqu'on constate l'injustice portée aux habitants, littéralement marginalisés et opprimés par la politique de développement et de progrès de l'époque, on est porté à se demander quel intérêt les acteurs de l'État Brésilien investissent-ils dans la réactualisation de cette histoire oubliée. Est-ce uniquement afin de stimuler le tourisme à l'intérieur des terres, d'une importance minime comparé à la côte, ou y a-t-il une volonté de la part de l'État de renforcer l'ordre établi, en montrant sa capacité de répression d'une éventuelle dissidence? Peut-être, mais ces hypothèses élaborées avant mon travail de terrain ont été considérablement nuancées ou même infirmées à la lumière des données recueillies au sein de la société régionale du Contestado. Ce n'est, à mon sens, pas une preuve de la fragilité des hypothèses, mais plutôt de la force de la recherche de terrain. En effet, les produits de la littérature historique ne reflètent pas nécessairement ce que nous avons retrouvé sur le terrain, n'exposant qu'une partie du phénomène. Tout spécialement, ils inscrivent souvent la dévotion au moine dans un passé lointain, éteint avec la fin du mouvement millénariste. Pareillement, si les livres historiques reconnaissent la place de São João Maria dans la mémoire collective des *Caboclos*, son importance pour les Kaingang n'y est pas du tout évidente.

La multiplicité des groupes identitaires de la région à l'étude sera plus facile à saisir dans la partie méthodologique qui suit cette introduction, de même que les méthodes de récolte et d'analyse de données, ainsi que l'approche théorique. La contextualisation familiarisera le lecteur au contexte religieux, historique et politique du Contestado. Le

² Ces informations sont disponibles sur le site officiel du gouvernement Brésilien sur le MERCOSUL : www.mercosul.gov.br

premier chapitre présente surtout des données de terrain brutes fournies par les informateurs kaingang et *caboclos*, tandis que le deuxième chapitre se veut une synthèse de ces informations. La démarche de réactualisation de la guerre du Contestado par l'élite locale sera explorée dans le troisième chapitre, et le quatrième réserve des surprises quant à la réalité qui se trouve au-delà du discours officiel de cette dernière.

2- Méthodologie : de la revue de littérature aux données ethnographiques

2.1- Définition des termes : Identités régionales multiples : l'«*Indio*», le «*Caboclo*» et le «*Colono*», l'élite et l'État-Nation.

Le Brésil se caractérise par un très riche métissage, autant sur le plan culturel que phénotypique. Par souci de clarté, je commencerai par énoncer les nombreux sens investis dans l'expression «identités régionales multiples». Premièrement, il y a trois grandes dénominations identitaires utilisées par les habitants de la région : «*Indio*» (Indien ou Amérindien), «*Caboclo*» (Métis) et «*Colono*»³ ou «Branco» (Colon ou Blanc). Les *Caboclos*⁴ du sud du Brésil sont perçus comme des Métis entre *Indio* et *Colono*, mais aussi «*Negro*» (noir)⁵ dans une moindre proportion. Le terme «*Caboclo*» est également utilisé dans les ouvrages historiques comme synonyme des «habitants du Contestado» ou du *Sertão* (intérieur brésilien).

Deuxièmement, ces dénominations doivent être employées prudemment, car un même individu possède généralement plusieurs origines. Selon la circonstance, on utilise une des trois identités. De plus, une personne peut être indiquée comme étant *Indio*, *Caboclo*, ou *Colono* et ne pas se considérer comme tel.

Troisièmement, ce découpage identitaire est intersubjectif. Cette réalité s'illustre avec l'exemple d'un seul individu : Rildo. Le père de Rildo, João Maria, de descendance *Indio* et *Colono*, est *Caboclo*. Il réside dans la petite ville d'Abelardo Luz avec d'autres habitants de toutes identités. La mère de Rildo est d'origine Italienne, donc *Colona*. Rildo, pour sa part, est né au Pinhalzinho, sur la terre indigène, et a grandi parmi les Kaingang. Bien que l'ascendance autochtone de Rildo soit plus éloignée que celle de son père, Rildo se considère et est considéré comme Kaingang -donc *Indio*- par

³ «*Colono*» est un terme d'auto-appellation qui implique l'ascendance européenne, le plus souvent portugaise, italienne, allemande ou polonaise, ou provenant de l'état de Rio Grande do Sul.

⁴ Le terme «*Caboclo*» est à utiliser avec prudence car il peut être perçu de façon péjorative, souvent associé à l'ignorance et au rustique.

⁵ Il y a par contre très peu d'individus possédant une ascendance africaine dans le Sud du Pays. Ils sont surtout présents dans le nord-est du pays dû à leur déportation massive à l'époque de l'esclavage (aboli en 1850) pour la culture de la canne à sucre (Burns, 1970). Les *Caboclos* du sud du Brésil résultent donc principalement d'un métissage d'Autochtones et de descendants d'Européens. (Pereira de Queiroz, 1957)

certains de ses compères, tandis que son père se considère, et est considéré comme *Caboclo*. Ainsi, d'autres critères que la descendance peuvent entrer dans l'attribution d'une identité, comme le lieu d'habitation ou de naissance et l'enculturation, c'est-à-dire l'apprentissage et l'éducation culturelle reçue et promue.

Les facteurs socio-économiques peuvent également influencer la dotation de l'identité. Schématiquement, la richesse économique et le statut social se répartissent de façon croissante en commençant par les *Indios*, les *Caboclos*, et les *Colonos*. Ces identités régionales multiples sont mouvantes, circonstancielles, personnelles et sujettes à interprétation. Le découpage identitaire présent tout au long du mémoire est donc arbitraire. Je retiens surtout la vision de chacun sur lui-même pour déterminer le groupe identitaire d'un informateur. Ceci étant clarifié, je m'abstiendrai d'utiliser les guillemets aux termes «Indio», «Caboclo» et «Colono», ainsi que l'italique, intégrant ces mots à mon texte comme éléments centraux à la problématique.

La majorité des Brésiliens possède des origines multiples. Logiquement, on pourrait dire que ces derniers sont Caboclos (Métis) par ce métissage. Ce n'est pourtant pas aussi élémentaire, car le terme «Caboclo» semble désigner un groupe culturel en particulier, dont les limites mouvantes seront explorées tout au long du mémoire. La sociologue Pereira de Queiroz donne la définition suivante du terme «Caboclo» : «Métis de Blanc et d'Indien pendant les premiers temps coloniaux. Puis, l'expression s'étendit à tous les habitants de l'intérieur Brésilien, en opposition à citadin et à étranger ou immigrant» (Pereira de Queiroz, 1957 : Glossaire). Pour illustrer la plasticité de ce terme identitaire, je cite Angelina, une guérisseuse de la ville d'Ipuaçu dont le phénotype est davantage issu du mélange entre Afro-Brésilien et Européen. Angelina est une Cabocla, habitant à Ipuaçu, un village Colono qui se situe à côté de la réserve amérindienne Xapecó. Elle affirme : «Je suis Cabocla pure» (*Eu sou pura Cabocla*) (Angelina, Ipuaçu, 6 juillet). Le terme «Caboclo», même s'il se traduit par «Métis», indique donc plus qu'un simple métissage, puisque Angelina distingue les caboclos «purs», qui sont selon elle un mélange entre personnes de peau noire et personne de peau blanche. Ce terme, dont le sens diverge selon les régions, les

personnes et les époques, se réfère donc ici à un groupe culturel plus ou moins circonscrit, une identité relationnelle dans un contexte pluraliste.

Dans ce mémoire, le terme «élite» est utilisé dans le sens classique d'une minorité disposant d'un prestige, de privilèges découlant de qualités naturelles valorisées socialement -par exemple la race ou le sang-, ou de qualités acquises -culture, mérites ou aptitudes- (Busino, 1992). Les informateurs identifiés «élite» s'inscrivent tous dans le groupe identitaire des Colonos. Vicente Telles, historien amateur, propriétaire du terrain où se situe le parc, organisateur de la cérémonie de commémoration de la «*feira do Contestado*» (fête du Contestado) et auteur-compositeur-interprète d'un opéra sur la guerre, ainsi que Irés Lopes da Silva, architecte employé par l'État pour la réalisation du parc thématique du Contestado, appartiennent à l'élite intellectuelle. Ils agissent au niveau de l'idéologie, servant de référence aux dirigeants ainsi qu'aux dirigés, de même qu'Espiridão Amin, ex-gouverneur de l'état de Santa Catarina, important initiateur du projet de revitalisation, à qui on peut ajouter la fonction d'élite dirigeante jouissant d'un pouvoir exécutif.

Notez que le terme «élite» n'est pas utilisé ici en opposition à la «masse» ou au «peuple», mais plutôt afin de démarquer les individus actifs à la revitalisation de l'histoire du Contestado. Effectivement, des élites possédant un même prestige et un savoir raffiné existent à l'intérieur de la classe populaire. Les guérisseuses kaingang représentent un exemple d'élite «organique» politico-religieuse, selon les termes de Gramsci, même si elles n'appartiennent pas à la minorité dirigeante.

L'emploi du concept «d'État-Nation» ou de «l'État» dans un contexte démocratique demeure à préciser. L'État semble souvent perçu comme une entité hégémonique, une sorte de complot de quelques individus, l'élite dirigeante, qui contrôle politiquement et idéologiquement les citoyens. Ces derniers sont seulement des robots porteurs de culture et de cet ordre établi. Il n'en est rien. L'État domine l'individu, certes, mais pas selon un complot. Il est fragmenté et n'est pas solidaire. Il s'articule plutôt comme un amas de pratiques et d'intérêts divers. Les groupes politiques sont interdépendants et

gouvernement plutôt selon un consensus et une négociation (Busino, 1992). Le citoyen n'a pas de mode d'emploi du quotidien et peut s'exprimer à travers les interstices des États-Nations.

Enfin, il est intéressant de constater que j'utilise moi-même les multiples facettes du personnage dans ce mémoire. Par exemple, je parle du moine lorsqu'il s'agit de ses activités humaines et j'évoque le saint quand il est question de ses pouvoirs surnaturels et de la spiritualité qui l'entoure. Toutefois, le lecteur doit considérer cette approche avec modération, car il n'est pas toujours aisé de disséquer le champs d'action de ce personnage selon ces deux catégories tellement elles s'entrecroisent dans la réalité des informateurs.

2.2- L'information : les lieux et les informateurs

Nous avons effectué le travail de terrain dans le sud du Brésil à l'été canadien 2004, c'est-à-dire l'hiver brésilien aux mois de juin et juillet dans l'état de Santa Catarina (voir figure 3). Une première partie a eu lieu à l'Université Fédérale de Santa Catarina dans la ville côtière de Florianópolis, pour une recherche en archives et en bibliothèque, ainsi que pour l'échange avec les collègues de travail, professeurs en anthropologie et chercheurs, notamment Cesar Goes⁶. La deuxième partie s'est déroulée à l'intérieur des terres, dans la région de Xapécó aux environs de la petite ville de Xanxerê où nous étions basés (voir figure 4).

⁶ Ce dernier, dont les recherches s'avèrent très utiles sur un plan comparatif, étudie au doctorat en Sociologie à l'UFRGS (Rio-Grande do Sul) et travaille à l'élaboration d'une historiographie du moine dont les activités couvrent les quatre états du sud du Brésil (São Paulo, Paraná, Santa Catarina et Rio Grande do Sul).

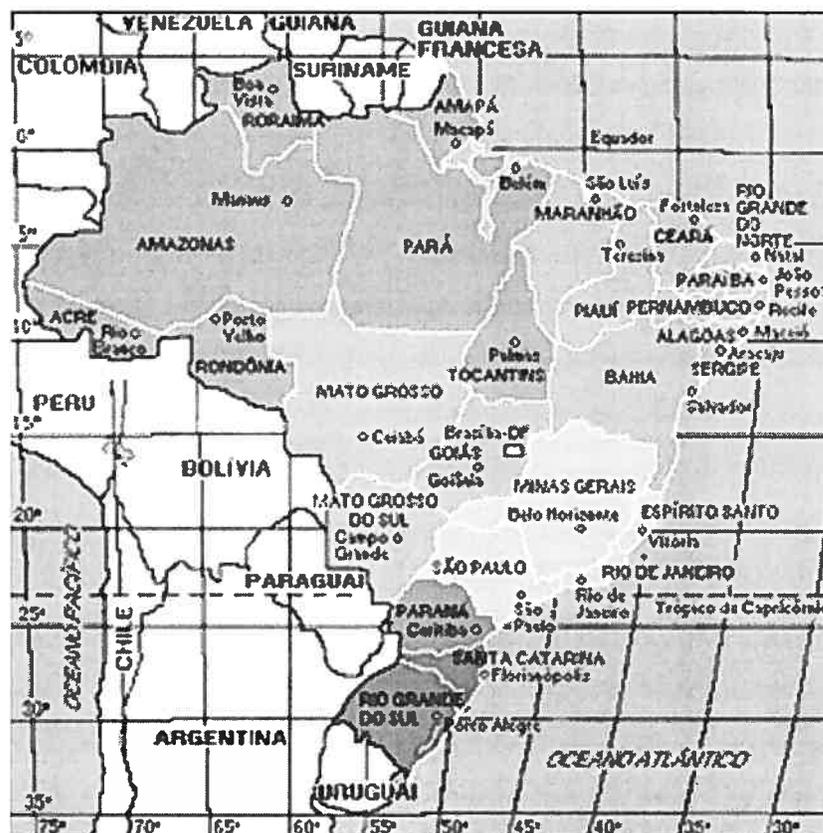


Figure 3 : Carte du Brésil. Les recherches ont été effectuées dans l'état de Santa Catarina, dans le sud du pays (source : www.guianet.com).



Figure 4 : Carte de l'état de Santa Catarina. Notez que Xaçim s'écrit Chapecó sur la carte (source : www.v-brasil.com).

Le groupe de recherche était composé du professeur Robert Crépeau, de Nelson Arruda, étudiant à la maîtrise en anthropologie, de Rogério Rosa pour une brève période de 10 jours, étudiant au doctorat en anthropologie, et de moi-même. Selon nos tâches respectives, M. Arruda et M. Crépeau filmaient les entretiens, les lieux et les événements. M. Crépeau, M. Rosa et moi dirigions les entrevues, conjointement pour certaines et seuls pour d'autres. Les informations récoltées ont servi pour mon analyse, mais constituent aussi un corpus de données ethnographiques accessible à toute l'équipe de recherche. Citons la grande collaboration et l'intérêt de tous nos informateurs.

La région de Xapecó demeure ébranlée par l'éclatement du conflit territorial du Toldo Imbu⁷ entre les agriculteurs Colonos et les Kaingang en février 2004 qui a donné lieu à un échange de tirs et à la mort d'un agriculteur. Nous étions les premiers chercheurs à retourner sur le terrain depuis les événements. La tension était toujours palpable, et le conflit encore à régler.

En plus de réaliser des entrevues, nous avons participé aux activités quotidiennes, méthode propre à l'observation participante. Pour saisir les représentations du personnage, nous avons observé et enregistré par vidéo et photo d'une part les *altars* (autels) des dévots, des *capelinhas* (petites chapelles), des sources d'eau sainte de São João Maria et la présence de croix de cèdre⁸. Nous avons également participé à un culte évangélique ainsi qu'à un culte de guérison dans une église catholique.

D'autre part, nous avons porté notre attention sur les productions symboliques que l'élite investit dans les médias, les plaques commémoratives, les statues, les musées, l'imagerie pédagogique, les lieux touristiques comme le «*Parque do Monge*» (parc du

⁷ Le territoire du Toldo Imbu est situé sur une réserve délimitée par les autorités brésiliennes, mais qui a fait l'objet d'un contrat en blanc (fausse vente) entre un Colono et un fonctionnaire de la SPI (Société de protection des Indiens, l'équivalent du ministère des affaires indiennes au Canada).

⁸ Cette tradition associée au moine veut que l'on plante en terre une croix confectionnée de deux branches de cèdre. Cette essence possède la vertu de continuer de pousser même privée de ses racines, et l'apparition de nouveaux rameaux feuillus symbolisent l'espoir et la guérison miraculeuse.

moine) de la ville de Lapa, et enfin, nous avons suivi un groupe d'étudiants lors d'une visite guidée du «*Parque temático do Contestado*» (parc thématique du Contestado) de la ville d'Irani.

Ma méthode a simplement été de suivre la trace de São João Maria. Cette approche peut se comparer à la «*thick description*» de Geertz (1983), qui n'exige pas une monographie exhaustive d'une communauté. Plutôt, à partir d'un phénomène culturel -les combats de coq balinais dans le cas de Geertz-, on construit une toile qui tisse des liens entre d'autres éléments culturels qui permettent de comprendre d'autres niveaux d'organisation de la culture étudiée. Contrairement à cet auteur, tous les groupes identitaires de la région sont à l'étude dans ce travail, et c'est São João Maria qui permet de révéler les jeux identitaires entre eux. J'ai d'abord observé la symbolique du personnage là où on remarque sa mémoire et même sa présence le plus vivement sur le terrain, c'est-à-dire parmi les Kaingang qui habitent la *Terra Indígena Xapecó* (terre indigène Xapecó, une réserve autochtone fédérale de 15 000 hectares d'une population de 4000 personnes, située près de la petite ville d'Abelardo Luz.. Je me suis ensuite tournée vers les Caboclos de divers municipalités nommées plus bas, puis vers l'élite régionale, résidant dans les villes de Xanxerê et d'Irani. Je cite les guérisseuses kaingang Matilde, Diva et Ivanira⁹ comme informatrices principales avec qui nous avons initié la recherche, pour subséquemment remonter leurs réseaux de connaissances.

2.2.2- L'analyse : les entrevues sélectionnées et la grille d'analyse

Considérant les 34 entrevues réalisées avec 24 différents informateurs, et devant l'impossibilité de tout analyser le substantiel corpus de données récoltées, j'ai choisi d'en transcrire intégralement en portugais, la langue originale, quelques-unes de chacun des trois groupes identitaires. J'ai donc sélectionné un entretien avec la guérisseuse Kaingang Ivanira, des extraits avec trois Caboclos, soit Alfonso de Palmas, João Maria de la ville d'Abelardo Luz et d'un troisième, résident d'Ipuçu, Pedro. Pour

⁹ Même si les informatrices guérisseuses sont toutes de sexe féminin, ceci n'implique pas que les hommes ne peuvent exercer ce travail. Nous pouvons cependant avancer comme hypothèse que les femmes sont plus visibles puisque le catholicisme connaît une plus grande popularité chez ces dernières, et que la pratique de guérison guidée est associée directement avec cette religion. Également, le soin des enfants, relevant davantage du rôle féminin, peut avoir influencé certaines femmes à exercer la pratique, comme c'est le cas pour Ivanira.

ce qui est de l'élite, j'ai opté pour des discussions avec Irès Lopes da Silva et avec Vicente Telles.

Cette grille de questions a été utilisée avec flexibilité lors d'entrevues semi-dirigées pour couvrir le thème de la place de São João Maria dans la cosmologie des informateurs kaingang et caboclos :

- 1- Connaissez-vous des histoires sur São João Maria?
- 2- D'où viennent ces histoires, et quand cela s'est-il passé?
- 3- Avez-vous déjà eu un contact personnel avec lui?
- 4- Comment les baptêmes sont-ils célébrés?
- 5- Avez-vous un autel? Accepteriez-vous de nous le montrer?
- 6- (Devant l'autel) Pouvez-vous nous décrire votre autel?
 - 6.1- Qui sont les personnages représentés ?
 - 6.2- Quelle est la place de São João Maria parmi eux?
- 7- Est-ce que vous participez aux fêtes religieuses de votre communauté? Quelles sont ces fêtes?
- 8- Connaissez-vous la guerre du Contestado? D'une cérémonie de commémoration ou de la fête du Contestado?
- 9- Vous êtes né ici même? Vos parents et grands-parents aussi?

D'autres grilles de questions plus spécifiques ont été élaborées pour les entrevues avec les guérisseuses et les élites. Dans nos entretiens avec les guérisseuses qui ont São João Maria comme guide, nous demandions toujours de dépeindre le moine physiquement et dans ses comportements, de décrire ses pouvoirs et leurs interactions avec lui. Avec les élites, nous avons abordé les thèmes de l'initiative des activités commémoratives, du financement et de la philosophie du parc thématique, de la place des Autochtones dans l'histoire nationale et de la dévotion à São João Maria.

J'ai ensuite procédé à l'élaboration d'une grille d'analyse afin de comparer les similitudes et les écarts entre Kaingang et Caboclos. J'y ai compilé les informations sur São João Maria provenant d'entrevues avec quatre Kaingang, soit Crecinio et les trois guérisseuses citées plus haut, ainsi qu'avec quatre Caboclos, soit João Maria Mendez de la ville d'Abelardo Luz, Alfonso de Palmas, Pedro d'Ipuaçu et Maria d'Araça. J'y ai organisé les données selon sept points élaborés au chapitre un. Une analyse qualitative

du discours a également été réalisée pour d'autres entrevues, et je présenterai les autres informateurs cités tout au long du mémoire.

2.3- Positionnement par rapport à la recherche et cadre théorique

Mon travail collabore au projet de recherche «Spiritualité Amérindienne et modernité avancée : le cas du Brésil et du Québec» dirigé par Robert Crépeau, professeur au département d'anthropologie à l'Université de Montréal, conjointement avec Claude Gélinas, professeur en sciences humaines des religions de l'Université de Sherbrooke. M. Crépeau se concentre sur le personnage de São João Maria dans la communauté Kaingang de Xapecó. Ma tâche consistait plutôt à étudier l'empreinte du moine dans la société Brésilienne régionale. Quant à M. Gélinas, il concentre son étude sur le personnage de Jean-Baptiste Boucher chez les Atikamekw du Québec, dans le but d'une étude comparative quant à la présence d'un personnage étranger, mais participant à l'identité de ces deux communautés autochtones.

Ce travail anthropologique propose un regard panoramique, ou holistique, où toutes les dimensions sont importantes. Je ne prétends pas offrir une analyse et une description exhaustive du phénomène. Seulement, le sujet ne sera pas réduit, par exemple, à sa dimension politique ou économique. Le personnage me permet de recouper entre les dimensions politiques, religieuses, sociales, économiques et culturelles. Je suggère également une approche régionale, mais s'inscrivant dans un contexte national : la littérature consultée sur le thème de la guerre du Contestado et sur le moine est une littérature régionale, bien ancrée à l'intérieur des terres de l'état de Santa Catarina, mais elle participe à l'élaboration de l'identité nationale.

Vu l'intérêt des vingt-cinq dernières années pour les événements de la guerre du Contestado et pour l'histoire des habitants de cette région, nous avons maintenant accès à une quantité notable de livres historiques récents (Derengoski, 2000, Diacon, 1991, Fachel, 1996, Machado, 2004, Valentini, 1998). Je ne cite ici que quelques-uns parmi des dizaines d'auteurs, sans oublier l'œuvre de l'historien Nilson Thomé, auteur de 16 livres sur le Contestado, considéré dans la région comme l'autorité sur le sujet. La

revue de cette littérature locale m'a menée à utiliser ici principalement cinq ouvrages historiques, pour des fins de simplification. J'ai d'abord choisi les incontournables publications des sociologues Pereira de Queiroz (1957, 1965) et Vinhas de Queirós (1966) puisqu'ils sont cités dans tous les ouvrages subséquents sur les cultes millénaristes brésiliens ou sur le Contestado, mais davantage pour leur richesse ethnographique due à l'utilisation de témoignages en addition aux sources écrites. Je me sers également des travaux historiques de Valentini (1998) et de Fachel (1996) pour leur actualisation des données en archives sur São João Maria.

Une recherche Internet réalisée à l'automne 2003, lors de laquelle j'ai analysé plus de cinquante sites, a fourni une quantité considérable d'information pertinente par leur actualité et leur caractère régional et local, et a permis d'élaborer mes hypothèses. Plusieurs de ces sites sont des articles du journal régional A Notícia disponibles sur Internet, qui suit les activités de réactualisation historique de près. D'autres sites cités en bibliographie présentent les activités de commémoration de la guerre du Contestado, des recueils de contes, des manifestations artistiques et des sites touristiques reliés à cet épisode historique par exemple. On retrouve également nombre de sites historiques contenant des chronologies et des photos d'époque où on peut voir différentes photos de São João Maria, et d'autres qui font la promotion de livres historique à vendre sur Internet.

J'ai également porté mon attention sur des recueils de contes et de poésie (Leonardos, 1996), des romans inspirée de l'épopée (de Oliveira Neto, 1996) et même un film de fiction. Le cinéaste Sylvio Black, en avance sur son temps, réalisait le film *A Guerra dos pelados* (la guerre des «têtes nues») en 1971, faisant référence aux Caboclos du mouvement millénariste qui avaient pris l'habitude de se raser la tête. Citons également le vidéo de Armando Lacerda intitulé *La Guerra do Contestado* (2000). De plus, l'État fournit maintenant des outils éducatifs aux écoles, comme une série télévisée sur l'histoire des événements, avec son livre accompagnateur (Sachet et Sachet, 2001).

Seront mises à profit les théories anthropologiques de Herzfeld (1987, 1992, 1997) sur la symbolique de l'État-Nation, de Tambiah (1981) et Turner (1972) sur le rituel et de Connerton (1989) sur les cérémonies de commémorations. J'utilise aussi les travaux de Crépeau (1994, 1997) qui contiennent des données provenant d'informateurs Kaingang. D'autres disciplines contribuent également à la compréhension du phénomène. Le sociologue Pécaut (1989) nous renseigne sur les intellectuels et l'État brésilien, les historiens Telmo (1994) et Macca (2003), et bien sûr la Bible, enrichissent le contexte religieux, tandis que la clinicienne De Plaen (2000) aide à saisir l'influence de la culture sur le concept de guérison. Plusieurs autres auteurs défilèrent lors de la lecture du mémoire et seront présentés en temps et lieu.

J'ai choisi d'exposer ces théories de concert avec les données ethnographiques, en les intégrant au fil des chapitres, plutôt que d'en expliquer la nature dans cette partie méthodologique. Autrement, elles paraîtraient décharnées et sans lien avec le sujet. À travers ce cadre théorique et mon analyse, je m'efforce de tourner le projecteur vers les informateurs eux-mêmes. L'autorité de l'ethnographe est basée sur l'interprétation, la sélection et la mise en texte des faits et des dialogues du terrain. En résulte un texte discursif -un récit-, circonstanciel -sans prétention holistique- et intersubjectif -ne pouvant se soustraire à la subjectivité de l'ethnologue et des informateurs-. Sans affirmer avoir accompli une collaboration hors pair pour ce mémoire, je désire tout de même privilégier l'interprétation des informateurs, leur subjectivité et leurs actions à la mienne et à celle des auteurs, afin de partager cette autorité ethnographique (Clifford, 1983) et donner la parole aux informateurs. J'ai la conviction que les données ethnographiques parlent d'elles-mêmes, et ce principe sous-tend l'entièreté du mémoire. J'ai donc inclus des sections intégrales d'entrevues pour que le lecteur ait accès au discours original. Elles sont traduites en français pour une meilleure compréhension immédiate, mais la version originale en portugais est néanmoins disponible en bas de page.

3- Contextualisation

3.1 Contexte religieux dans le sud du Brésil : authenticité ou syncrétisme?

Le terme religion présente plusieurs dimensions. Pour ce qui est de la dimension institutionnelle, la majorité des Brésiliens sont catholiques, à l'instar de leurs voisins sud-américains. Actuellement, l'évangélisme connaît une expansion considérable au Brésil, des grandes mégapoles aux petites communautés autochtones. L'évangélisme est lié au pouvoir dans les réserves : plusieurs élites kaingang mènent un culte évangélique, prononçant des discours religieux et moraux, avec la participation de fidèles offrant des témoignages. On retrouve plusieurs autres religions au Brésil, comme le candomblé, d'origine africaine et plusieurs formes de chamanisme autochtone. Plusieurs anthropologues rapportent la présence de «syncrétismes» religieux, mélange entre religions autochtones et catholicisme par exemple. Cependant, la question de l'authenticité ou du syncrétisme du complexe religieux des informateurs Kaingang constitue un faux débat : leurs pratiques chamaniques ancestrales se construisent en interaction dynamique avec la religion coloniale. Leur culte aux saints catholiques, expliqué plus loin, constituerait une participation des communautés autochtones à la vie nationale, comparable à l'exemple des autochtones mexicains Otomis (Galinier, 1990).

La proximité physique et culturelle des Caboclos et des Kaingang aurait fourni une porte d'entrée au catholicisme chez ces derniers (Telmo, 2004). Cependant, le professeur kaingang Pedro Krexó ne croit pas au syncrétisme. Il considère que malgré la présence des religions des Blancs dans les réserves, un noyau religieux kaingang existe :

Aujourd'hui il y a les évangéliques, plusieurs sectes religieuses, il y a la catholique, mais en plus, malgré qu'il y ait ces autres religions, il existe la religion propre du peuple [kaingang] à l'intérieur de la tradition, à l'intérieur des coutumes. Le travail qui est fait par exemple par São João Maria, ces valeurs qui existent dans les familles kaingang, elles ont toutes à voir avec la religion. La propre, et la mélangée avec la catholique des Blancs. Elle est présente dans ces familles, qui travaillent avec les herbes médicinales, les guérisons, les consécration, les personnes qui ont cette foi en l'eau sainte. Elle est présente (trad. libre)¹⁰ (Pedro Krexó, 23 juin, Sede : chef lieu de la réserve Xapecó).

¹⁰ «Hoje tem os evangelicos, tem varias seitas religiosas, tem a católica, mais além disso, apesar de ter essas outras religiões, existe a propria do povo dentro da tradição, dentro dos costumes. O trabalho que é feito por

En plus de mentionner le travail hérité de São João Maria, M. Krexó fait également référence au Kiki Koia¹¹, nommé «fête des morts» dans la littérature anthropologique (Crépeau 1994, 2002), pour distinguer le noyau de la religion Kaingang.

Une seconde dimension de la religion rend compte des manifestations humaines de recours au surnaturel -pratiques religieuses, rituels, adorations, superstitions- qui organisent le monde symbolique d'un groupe. Les rituels et pratiques de guérison s'inscrivent dans ce religieux, autant pour le chamanisme que pour le catholicisme populaire :

La croyance que la maladie est le produit des forces du mal et que seulement le rite arrive à éloigner le mal et à protéger le corps contre l'influence des forces négatives est, certainement, l'expression religieuse la plus évidente et la plus forte entre tous les groupes culturels (trad libre)¹² (Telmo, 1994 : 215).

Si le Brésil est partagé sur le plan des religions, un point commun l'unit : la grande majorité des Brésiliens sont croyants, classes sociales et origines identitaires confondues.

3.1.1 Historique du contexte religieux dans la région du Contestado : le catholicisme populaire

Une véritable famille ou classe de guérisseurs, bénisseurs, pénitents, moines, devins et célébrants laïques existaient dans le Contestado des derniers siècles, agissant comme spécialistes des forces surnaturelles ou religieuses, des relations humaines et des phénomènes de la nature (Vinhas de Queirós, 1966). Pour les habitants de l'intérieur des terres, ils symbolisaient le secours spirituel et physique même s'ils n'étaient pas reconnus par l'Église officielle. Les prêtres et les médecins étant quasi absents –ils ne

exemplo do SJM, esses valores que existem nas famílias kaingangs, elas tem toda a ver com a religião. A própria e a misturada com a católica dos Brancos. Ela tá presente nessas famílias, que estão trabalhando com as ervas medicinais, as curas, os benzimentos, as pessoa que tem aquela fé na água santa. É presente»

¹¹ Le rituel du Kiki, en plus de permettre aux âmes des morts de quitter le cimetière, donne à voir et renforce la complémentarité et l'asymétrie entre les moitiés exogamiques Kamé et Kayru (et leurs sous-divisions Weineke et Votôro, respectivement) qui composent la société Kaingang (Crépeau, 2002).

¹² «A crença de que a doença é produto das forças do mal e de que somente o rito consegue afastar o mal e proteger o corpo contra a influência das forças negativas é, certamente, a expressão religiosa mais evidente e mais forte entre todos os grupos culturais»

visitaient même pas les villages une fois l'an- , on comptait sur ces guérisseurs et prêcheurs itinérants pour se guérir, se protéger de la malchance et des attaques, baptiser les enfants et célébrer les fêtes religieuses :

La figure des pèlerins résulte de l'accommodation nécessaire entre un territoire énorme et le manque de prêtres; des laïques qui voulaient faire pénitence eurent la permission d'arborer la soutane, de prêcher et d'organiser quelques cérémonies du culte (Pereira de Queiroz, 1957 : 224).

Selon Pereira de Queiroz, la «religion rustique» provient de l'ajustement du catholicisme portugais du XVI^e et du XVII^e siècle aux conditions de vie de la colonie brésilienne. On retrouvait les neuvaines, les pèlerinages et les fêtes religieuses qui forment le cœur de la religion au Portugal. La fête du *Divino Espirito Santo*¹³ (fête de l'Esprit Saint), héritée des Açoréens, constituait la célébration principale du *Sertão*.

À mesure que l'Église occupait une plus grande présence, les gens ne cessèrent pas de préférer ces intervenants aux sacerdoces. Plusieurs raisons expliquent le manque de confiance des habitants du Contestado envers les membres de l'Église. Premièrement, ils exigeaient un montant pour réaliser les baptêmes, les messes et les mariages, tandis que les moines et pénitents n'acceptaient souvent que ce dont ils avaient besoin pour leur subsistance :

Les Caboclos étaient pauvres, mais même en dehors de toute question d'argent, le paiement d'une cérémonie religieuse leur paraissait immoral. N'était-ce pas établir une distinction – seuls ceux qui payent seront sauvés? Les prêtres ne faisaient-ils pas vœu de pauvreté? En tout cas, les moines faisaient ce vœu et vivaient en conséquence : la manière de vivre de João Maria l'attestait pleinement (Pereira de Queiroz, 1957 : 114).

Deuxièmement, le catholicisme populaire était fortement imprégné de pratiques magiques d'origines médiévales européennes, indigènes ou africaines que les

¹³ La fête du *Divino* était organisée par un *festeiro* (maître de cérémonie), choisi chaque année. Un groupe de musiciens parcourait les campagnes pour annoncer la fête avec la bannière du *Divino*, un drapeau rouge orné du symbole de l'esprit saint, la colombe blanche. Selon la croyance, l'Esprit Saint descend sur les croyants pour accomplir des miracles, souvent des guérisons. Ces fêtes sont toujours célébrées aux Açores, ainsi que dans différentes parties du Brésil, dont à Florianópolis. Un groupe de chercheurs à l'Université Fédérale de Santa Catarina, le *Nucleu dos Estudos Açorianos* (groupe d'études açoréennes) dirigé par Joi Cletison, se dédie en partie à l'étude de ces fêtes.

missionnaires méprisaient et tentaient d'abolir, tandis que les usages des moines et des pénitents se fondaient sur ces croyances et s'intégraient au mode de vie des habitants.

Il existait donc un état de tension entre les Caboclos et le petit nombre de prêtres existant sur le territoire du Contestado. Les prêtres les assimilaient aux païens; mais les Caboclos, convaincus d'être bons chrétiens et bons catholiques, ne se voyaient pas du tout semblables aux païens. La religion qu'ils connaissaient s'était formée dans l'isolement des forêts, de la rencontre de divers types de croyants; elle était plus efficace, effective, utile, agissante,- «vraie»- que celle à péchés des prêtres et des missionnaires (ibid.).

Même si les activités de cette famille de pénitents ont eu pour effet de retarder l'enracinement de l'Église catholique officielle, elle est aujourd'hui bien implantée. Chaque petite communauté possède au moins une église catholique¹⁴ et les saints canonisés occupent maintenant une place cruciale (figure 5).



Figure 5 : Pedro, Caboclo de la région d'Ipuacu, devant son *altar* (autel) situé dans sa chambre à coucher (Photo : Robert Crépeau : 2004).

Ce sont ces *santos* (saints) bienfaiteurs qui meublent la spiritualité et, sous forme d'images ou de statuettes, peuplent les *altars* (autels) présents dans tous les foyers des

¹⁴ Également, on retrouve depuis récemment autant d'églises évangéliques dans les communautés kaingang.

catholiques¹⁵ brésiliens. Cependant, ils s'intègrent à un catholicisme populaire et répondent à des attentes immédiates du monde profane. L'anthropologue brésilien Gilberto Freyre observe que les Brésiliens traitent leurs saints avec une familiarité stupéfiante :

Ils les lient à leurs sucreries, à leurs amours, à leur nourriture, à leur bœufs, à leurs porcs, à leurs labours, à leurs fêtes les plus joyeuses. (trad. libre)¹⁶ (Freyre dans Macca 2003 :47). Les saints du Brésil forment un panthéon lyrique, domestique et festif (trad. libre)¹⁷ (Macca, 2003 : 47).

Dans ce pluralisme et cette adoration des différents *santos*, chaque saint propose une spécialité. Pour une urgence, c'est à *Santo Expedito* que l'on doit s'adresser. Il agit dans les plus brefs délais pour des causes justes : représenté en habits de guerre, il tient une croix où est inscrit «*hodie*», qui signifie «aujourd'hui» en latin. São Roque est le spécialiste des animaux et São Sebastião, de la guerre, de la faim et des épidémies. La sainte la plus connue et sollicitée au Brésil est sans contredit Nossa Senhora Aparecida¹⁸, la vierge noire, patronne du Brésil.

Pour certains habitants du sud du Brésil, surtout les informateurs caboclos et kaingang, São João Maria fait partie intégrante de cette famille de *santos*, même s'il n'est pas canonisé. D'ailleurs, ce détail demeure inconnu des croyants et ne présente aucune importance. À titre de preuve, son intégration dans la cosmologie se matérialise dans le marché lucratif de la foi catholique populaire. On voit en figure 6 des statuette de São João Maria sur la tablette du haut à droite, assis dans sa posture traditionnelle, la jambe

¹⁵ Nous avons pu constater l'absence de tels autels dans la maison des Évangéliques (*Crentes*) pour qui il est interdit d'adorer un saint en particulier, une image, ou une figurine.

¹⁶ «Liga-os aos seus doces, aos seus namoros, às suas comidas, aos seus bois, aos seus porcos, às suas lavouras, às suas festas mais alegres»

¹⁷ «Os santos populares no Brasil formam um panteão ao mesmo tempo lírico, doméstico, e festivo»

¹⁸ La légende de Nossa Senhora Aparecida remonte en 1717, où le corps d'une statue de la vierge aurait été repêché par des pêcheurs dans la rivière Paraíba, une journée où aucun poisson ne mordait. La tête, repêchée dans le filet suivant, était couverte de limon puisqu'elle reposait au fond de la rivière, d'où sa couleur noire. Les filets suivant ramenèrent des milliers de poissons, une pêche miraculeuse. La dévotion à la vierge noire n'a cessé d'augmenter ensuite jusqu'à sa proclamation de patronne officielle du Brésil en 1931 et la construction de l'énorme Basilica Nova à São Paulo commencée en 1955, visitée par 6 millions de personnes par année (Macca, 2003).

droite et le bras droit croisé pas dessus le gauche, en compagnie des autres *santos* au magasin du *parque do monge* (parc du moine), dans la ville de Lapa.



Figure 6 : Statuettes votives de São João Maria, en haut à droite, dans un magasin du parc du moine, près de la ville de Lapa (Photo : Maude Désilets, 2004).

Pouvons-nous alors dire que nous nous situons dans un espace intermédiaire entre le profane et sacré? Ce n'est pas si simple. Nous nous trouvons certes en marge de l'Église catholique institutionnalisée, mais toujours dans le domaine du sacré. Tous les aspects de la religion sont embrassés, c'est-à-dire les prières, la foi, la communion, l'efficacité, les obligations et engagements et l'explication d'un sens partagé de la vie. Il s'agirait donc d'un «sacré» non institutionnel.

3.2 Les trois vies de São João Maria selon l'histoire officielle

«Comme des hommes réels peuvent se transformer en mythes, il existe des mythes qui s'incarnent dans des hommes et des femmes en chair et en os. Nous pouvons appeler ceci un processus d'assomption de personnalité mythique» (trad. libre)¹⁹ (Vinhas de Queirós, 1966 : 59).

Tous les livres historiques sur le Contestado se réfèrent au *monge (moine)*, un personnage extraordinaire et mystérieux à l'image des vieux pèlerins des légendes moyenâgeuses vêtus de bure, portant les cheveux longs et la barbe, allant pieds nus ou en sandales et s'appuyant sur un bâton. Si il n'y a qu'un seul São João Maria selon les informateurs lors de la recherche de terrain, l'histoire officielle en reconnaît en fait trois. La littérature historique expose cette vision unitaire du moine dans le catholicisme populaire, et bien que personne ne sut jamais très bien où finissent les activités du premier et où commencent celles des suivants, certaines données sont précisées sur trois hommes d'influence ayant prêché sous cette identité. Je présente ici un résumé de ces données.

Le premier moine, João Maria d'Agostini, un Italien né au Piémonte en 1801, a acquis une renommée dans tout le sud du Brésil, jusqu'en Argentine et en Uruguay. On le disait homme miraculeux : les sources d'eau qu'il sanctifiait étaient employées comme remède. Il guérissait avec des prières et l'eau sainte mélangée avec des plantes, essentiellement avec la *vassourinha*, communément utilisée pour nombre de symptômes. Cependant, pour les croyants, la vertu n'était pas investie dans la plante, mais bien dans le pouvoir du moine (Vinhas de Queirós, 1966 : 46). Dans son pèlerinage, il cheminait de village en village pour baptiser, prêcher, guérir et célébrer des mariages.

Les archives n'indiquent pas s'il faisait partie d'un ordre religieux en particulier. Peut-être était-il Franciscain, mais plus probablement, nous émettons l'hypothèse qu'il se rattachait à l'ordre de Saint-Augustin qui possédait une tradition de moines errants,

¹⁹ «Assim como homens reais podem transformar-se em mitos, existem mitos que se encarnaram em homens e mulheres de carne e osso. Pederíamos chamar a isto um processo de assunção de personalidade mítica»

d'où pourrait provenir le nom «Agostini». Les seules spécifications par rapport à sa profession sont mentionnées par le notaire de la ville de Sorocaba dans l'état de São Paulo lors de l'arrivée du moine le 24 décembre 1844 : il parle du «Fr. João Maria d'Agostini, né au Piemonte en Italie, âgé de 43 ans, profession d'ermite solitaire, venu pour exercer son ministère. Il a déclaré habiter dans les forêts autour de la ville...» (trad. libre)²⁰ (Valentini, 1998 : 62). Toutefois, il est certain qu'il était habilité à pratiquer la messe, car le vicaire Pe. Luis de Carvalho l'autorisa à célébrer dans l'église de la ville de Lapa entre 1840 et 1850 (ibid.).

Une description physique enregistrée en archive nous indique qu'il était petit, avait la peau claire, les cheveux gris, les yeux pairs, la barbe épaisse et qu'il lui manquait trois doigts à la main gauche (ibid.). Ce dernier détail permet d'établir qu'il ne s'agit pas du premier moine sur la photo culte de São João Maria (figure 2) puisqu'il possède tous ses doigts. Son installation à Sorocaba aurait contribué à la diffusion de sa grande popularité, puisqu'il sagissait à l'époque d'un centre extrêmement fréquenté, où la grande foire annuelle attirait les habitants de tout le sud du Brésil, et même des pays voisins comme l'Argentine et l'Uruguay pour le commerce des mules, des bœufs et du maté. Selon des données en archives compilées par Fachel (1996), il vécut subséquemment à Santa Maria dans l'état de Rio Grande do Sul, puis au mont Botucaraí à Candelaria dans le même état, laissant chaque fois derrière lui des attroupements de fidèles, de malades et de curieux venus pour le consulter. Alertées par la forte concentration du peuple sous le charme d'un seul moine non reconnu par l'Église, les autorités le prirent et le remirent à l'état de Santa Catarina. Voulant l'expulser sous le prétexte qu'il dérangeait l'ordre, on l'aurait même «emprisonné» en 1848 sur l'île déserte de Arvoredo, près de Florianópolis, selon la volonté du moine qui désirait s'isoler. Cependant, les gens continuaient de le visiter avec l'aide des pêcheurs, et il finit par retourner sur le continent. Plusieurs versions circulaient à propos des circonstances de la mort du moine d'Agostini, mais la vérité demeure inconnue. Il disparut vers 1870.

²⁰ «Fr. João Maria d'Agostini, natural de Piemonte, Itália, idade 43 anos, soltero, profissão de solitário eremita, vindo para exercer seu ministério. Declarou residir nas matas do termo da cidade...»

Un deuxième moine a parcouru la région dès 1893 : João Maria de Jesus, qui figure sur la fameuse photo (figure 2). Son origine est controversée. Le frère Rogerio Neuhaus, une des rares personnes ayant écrit sur ses rencontres avec les moines, le cite : «Je suis né en mer, j'ai été élevé à Buenos Aires, et j'ai eu un rêve il y a onze ans. J'ai compris que je devais marcher pendant quatorze ans, sans manger de viande les jeudis, vendredi et samedi, sans arrêter dans la maison de personne» (trad. libre)²¹ (Vinhas de Queirós, 1966 : 49). Son véritable nom serait Atanás Marcaf, et cet auteur lui attribue une origine syrienne. Selon d'autres sources, il était français (Soares, 1931).

Selon un témoignage d'Ângelo Dourado, un médecin des troupes fédéralistes de la révolte de 1893, le moine marchait seul, il acceptait seulement de la nourriture frugale et il ne dormait pas dans les maisons, s'abritant plutôt sous les arbres. Il conversait humblement avec les habitants et tous lui obéissaient. Comme son prédécesseur italien, il guérissait à l'aide de remèdes naturels, d'eau sainte et de prières, il conseillait, enseignait la religion, plantait des croix de cèdre et baptisait, il n'acceptait pas d'argent ni certains aliments et il ne permettait pas de rassemblements autour de lui (Valentini, 1998).

Tandis que le premier moine s'intégrait relativement bien à l'orthodoxie catholique en célébrant la messe à l'église de Lapa, le deuxième était réprimandé par le frère Neuhaus pour interprétations erronées de la sainte Écriture et pour baptiser des enfants, tâche réservée aux pères de la religion officielle. L'appellation de prophète aurait été méritée par ce deuxième moine qui prédisait la fin du monde, précédée de calamités. Par exemple : «il surgirait des lignes de bêtes de fer noires transportant des gens, ou il y aurait une guerre» (trad. libre)²² (ibid.) et bien davantage. L'avènement de la ligne de chemin de fer et la guerre du Contestado concrétisèrent la prophétie, les bêtes de fer noires représentent bien sûr les wagons de train, symbole de la dépossession. Le

²¹ «*Eu nasci no mar, criei-me em Buenos Aires, e faz onze anos que tive um sonho percebendo nêle claramente que devia caminhar pelo mundo durante quatorze anos, sem comer carne nas quartas-feiras, sextas-feiras e sábados, e sem pousar na casa de ninguém*»

²² «*...que surgiriam linhas de burros pretos, de ferro, carregando pessoal,[...] que ia ocorrer a guerra...*»

positionnement politique présente un autre point de divergence : le deuxième moine était partisan d'un retour à la Monarchie (ibid.), tandis que le premier ne semblait pas se prononcer sur les questions de pouvoir. Il attribuait à la République tous les problèmes présents et à venir. Ces problèmes, comme l'expulsion des terres, la pauvreté et la déroute, plusieurs les ressentaient physiquement et moralement. João Maria de Jesus exprimait donc un caractère subversif.

Ce moine aurait disparu aux alentours de 1908. Les circonstances de sa mort demeurent également inconnues. Que ces moines aient emporté le secret de leurs disparitions ajoute au mystère et accentue le pouvoir surnaturel qu'on leur attribue. Un témoignage de 1933 nous renseigne à ce sujet :

Les vrais croyants, qui étaient la quasi-totalité de la population de la région sertaneja, croyaient qu'il s'était seulement retiré : «Le grand saint ne peut pas mourir. Il s'est seulement retiré, pour prouver à ses fidèles, vivant pour un temps indéterminé, enchanté au mont Taió, jusqu'à l'arrivée du temps de revenir pour tout mettre en ordre» (trad. libre)²³ (Vinhas de Queirós, 1966 : 49).

En 1912, un troisième personnage entre en jeu peu après la disparition du moine João Maria de Jesus, connu sous le nom de José Maria. On ne connaît pas son origine véritable : les fidèles ne se préoccupaient pas de la question, car pour eux, il s'agissait de la réapparition de São João Maria. Plusieurs auteurs affirment qu'il se nommait Miguel Lucena Boaventura, soldat déserteur de l'armée brésilienne, appartenant au rang du régiment de sécurité de l'état du Paraná (Vinhas de Queirós, 1966). Il prétend être le frère de João Maria d'Agostini et agit en tant que guérisseur. Selon les archives présentées par Pereira de Queiroz (1957), José Maria était un Métis d'Indio brun, très hâlé; il avait de petits yeux bruns, des cheveux plats et longs et il portait la barbe, fort broussailleuse. Cette description correspond à celle donnée par Vinhas de Queirós (1966) qui ajoute que ce dernier portait un chapeau de *jagatirica* (ocelot). Ce chapeau s'avère une partie importante de la composition identitaire de São João Maria, porté au

²³ «Os verdadeiros crentes, que eram a quase totalidade da população sertaneja da área, acreditavam que êle apenas havia se retirado : « O grande santo não pode morrer. Ele se retirou apenas para provar os seus fieis, vivendo por prazo indeterminado, encantado no morro de Taió, até chegar o tempo de aparecer de nôvo, para pôr tudo em ordem»»

moins par les deux derniers moines sans pourtant être d'usage commun parmi les habitants de la région.

C'est autour de José Maria que s'est cristallisé le mouvement millénariste du Contestado. Tel que présenté dans la partie historique du Contestado, les données sont plus nombreuses sur ce dernier moine dû à son implication dans la guerre. José Maria était un personnage socialement controversé, davantage que le fut João Maria de Jesus. Les différentes sources d'informations sur José Maria prennent donc souvent position soit pour le sanctifier, soit pour le diffamer et remettre en cause son authenticité. Certains de ses contemporains l'ont accusé de crimes libidineux, l'ultime antidote à la sanctification. Selon certains auteurs, son comportement se détache de ses prédécesseurs : «...il n'appréciait pas l'isolement, ne se recueillait pas pour se mettre en contact avec le Créateur, ne se mortifiait pas et ne faisait pas pénitence» (trad. libre)²⁴ (Cabral dans Valentini, 1988 : 77). La particularité fondamentale de José Maria demeure qu'il acceptait les rassemblements, même qu'il appréciait la popularité, ce que ses précurseurs refusaient obstinément. Dû aux circonstances socio-politiques, une masse d'habitants se sont réunis autour de lui, nécessitant davantage que guérison et secours spirituel. Son rôle de guérisseur et de *leader* religieux ne constitua pas sa principale caractéristique :

A mesure que le mouvement se développe après la mort du moine, on ne parle plus de celui-ci comme d'un guérisseur fameux, mais comme d'un chef guerrier invincible (Pereira de Queiroz, 1957 : 157).

Son identité sera englobée subséquemment par «le» saint moine, São João Maria, l'unique personnage encore présent dans la mémoire des habitants du Contestado. Ces trois personnages sortirent de la masse anonyme de moines et pénitents dû à leur charisme et à des circonstances amplifiant leur succès, comme des guérisons spectaculaires. Par exemple, on attribue un miracle à José Maria : «Il aurait réussi, en présence de témoins, à faire revenir à la vie une jeune fille que tous considéraient

²⁴ «...não apreciava o isolamento, não se recolhia para colocar-se em contacto com a Criador, não se mortificava nem fazia penitências.»

morte, qui en vérité était dans un état catalectique» (trad. libre)²⁵ (Vinhas de Queirós, 1966 : 80). De plus, la renommée de João Maria d'Agostini fournissait un tremplin pour João Maria de Jesus, et les prophéties de ce dernier préparaient le terrain pour José Maria, créant un phénomène d'entraînement et «d'assomption de personnalité mythique».

3.2.1 Le dépaysement comme forme d'ascèse : la notion d'étranger

Selon Guillaumont, dans la tradition monastique chrétienne ancienne, le dépaysement est vécu comme une forme d'ascèse, c'est-à-dire une discipline de vie physique et morale pratiquée en vue d'un perfectionnement spirituel. S'il est impossible de rattacher João Maria d'Agostini à un ordre religieux précis, cette notion de dépaysement l'associe néanmoins à la tradition chrétienne. Selon l'auteur, c'est l'archétype de l'étranger qui sous-tend la démarche d'exil volontaire. Dans la littérature monastique, on lit qu'il est impossible de mener le combat spirituel dans sa patrie : «un prophète n'est pas honoré dans sa propre patrie» (Jean 4, 44). Le déracinement peut être le début d'une vie nouvelle, permettant de rompre avec les anciennes habitudes. En quittant patrie, famille et amis, les pèlerins s'arrachent aux soucis de leur vie quotidienne, aux souvenirs qu'il faut oublier et aux obligations envers les leurs. Cet état de tranquillité procure au moine la quiétude essentielle à l'intimité divine : «il pense qu'il ne peut être tout à Dieu que s'il rompt les liens qui l'unissent à ce monde environnant, c'est-à-dire s'il se rend étranger à lui» (Guillaumont, 1979 : 115).

Pour ces mêmes raisons, le moine est convié à une autre démarche fondamentale du monachisme ; la simplicité volontaire, qui le rend étranger au monde matériel dans lequel il vit. Mais, un danger guette toujours. Celui de trouver une nouvelle patrie et famille dans le pays d'exil. Pour échapper à ce danger, le moine doit veiller à ne pas trop se familiariser avec les gens et à ne pas entrer dans un cercle social «...l'étranger

²⁵ «...teria ele conseguido, na presença de testemunhas, fazer voltar à vida uma jovem que todos davam por morta, na verdade em estado cataplético»

est celui qui fuit tout rapport non seulement avec ses proches, mais aussi avec les étrangers eux-mêmes» (Guillaumont, 1979 : 103).

Cette description correspond précisément au mode de vie de João Maria d'Agostini. Il est étranger premièrement par son exil d'Italie, mais aussi par son habitude de ne pas accepter l'hospitalité et de refuser les rassemblements autour de lui. On dit également qu'il ne possédait rien (Pereira de Queiroz, 1968). Cette attitude semble avoir été adoptée de même par João Maria de Jesus, mais pas du tout par José Maria.

3.3 Historique du Contestado

3.3.1 Géographie

Le terme «*Contestado*», qui signifie «contesté», désigne une région de 32 000 kilomètres, actuellement située dans le nord-ouest de l'état de Santa Catarina et dans le sud-ouest de l'état du Paraná. L'aire est délimitée par les rivières Negro et Iguacu au nord, et les rivières Canoas et Uruguay au sud, la Serra Geral à l'est et la frontière du Brésil et de l'Argentine à l'ouest. Riche en maté, la région fut disputée entre les états de Santa Catarina et du Paraná dans les premières années du XX^e siècle (voir figure 7 en annexe). Dans une perspective plus large, l'Argentine convoitait également le sud du Brésil à cette époque. Après plusieurs tentatives d'arbitrage infructueuses et devant l'obstination des deux états, des hostilités se manifestent entre les élites gouvernementales. Cependant, il semble que cette dispute ne constituerait qu'un événement circonstanciel dans la guerre du Contestado. Le problème est multidimensionnel et plus complexe, et s'explique plutôt par les conséquences d'un changement social et économique rapide. Seulement, ce litige aggrave les tensions déjà existantes dans la région en créant un climat d'agitation et de méfiance générale, et en familiarisant les habitants avec le maniement des armes.

La région du Contestado s'insère dans la plus grande région du *Sertão*, terme qui désigne l'intérieur du Brésil. Le Contestado s'étale sur les plaines de l'*Altiplano* à des altitudes entre 600 et 1500 mètres. Cette zone tempérée, entre 26° et 28° de latitude, est une des régions les plus froides du pays où le thermomètre peut descendre sous zéro en

hiver. Les montagnes de la *Serra Geral* isolent presque complètement l'intérieur des terres, dont l'économie se centre surtout autour de l'agriculture et la foresterie. La vie y est donc économiquement et culturellement différente de celle que l'on mène sur la côte, centre touristique, administratif et commercial de l'état. Cette formation géologique a mené à une évolution quasi indépendante de la côte :

«La mer était la voie ouverte par où circulait la richesse, tandis que le *sertão* était l'isolement qui exigeait l'auto-suffisance...» De cette forme s'est peuplé le littoral, et une histoire bien différente se construisait dans le *sertão*. Ils avaient une autre origine, d'autres coutumes, une autre nature, une autre culture, enfin, une autre histoire (trad. libre)²⁶ (Valentini, 1998 : 27).

Le *Pinheiro* (*Araucaria Angustifolia*), ce grand pin en forme de parapluie retourné pouvant s'élever à plus de 30 mètres, donnait un caractère à la région et nourrissait les habitants avec son fruit, le pignon. Le maté (*Ilex Paraguariensis*), une herbe consommée en infusion par les Autochtones et plus tard popularisée par les Jésuites, poussait à l'état sauvage. Les paysans la récoltaient, la préparaient, et parfois la vendaient, participant au commerce du maté, «l'or vert » qui servait de monnaie d'échange (Diacon : 1991). Davantage qu'une herbe, le maté constitue encore aujourd'hui une composante identitaire des habitants du sud du Brésil. Actuellement, les terres agricoles, principalement en culture de soja, remplacent la forêt native. Le peu de spécimens de *pinheiros* et de maté visibles se situent essentiellement dans des monocultures privées d'exploitation intensive.

3.3.2 Peuplement

Avant l'arrivée des colonisateurs, la région était habitée par les Autochtones Kaingang et Xokleng appartenant au tronc linguistique Gé, et par les Guaranis du tronc Tupi. Les Européens commencèrent à y voyager dans la première moitié du XVI^e siècle. Le *Sertão* a été lentement peuplé par les *tropeiros*, des muletiers et bouviers qui traversaient les états du sud du Brésil avec leur caravane par un étroit chemin, le seul

²⁶ «O mar era a via aberta por onde circulava riqueza, enquanto o sertão era o isolamento que exigia auto-suficiência...». Desta forma, povoava-se o litoral e no sertão construía-se uma história bem diferente. Tinham outra origem, outros costumes, outra índole, outra cultura, enfim, outra história.»

lien entre le sud et le centre du pays. Ils mirent jusqu'au commencement du XIX^e siècle pour conquérir les terres des Autochtones. Ces derniers se voyaient repoussés toujours plus avant dans la forêt, sans toutefois manquer à menacer sérieusement la sécurité des nouveaux venus. Du mélange entre les Colons européens et les Autochtones résultent les Caboclos. Les Kaingang habitent aujourd'hui les états de São Paulo, Parana, Santa Catarina et Rion Grande do Sul, confinés dans les réserves fédérales sous la gouverne de la Funai (*Fundação Nacional do Índio* : Fondation Nationale de l'Indien) (Crépeau, 2002).

Avant les grands développements économiques du XX^e siècle, la région du Contestado se caractérisait par une économie de subsistance ou économie stagnante selon les termes de Diacon²⁷. Cependant, personne ne semblait manquer de nourriture et d'accès à la terre selon cet auteur: «There existed a rustic kind of equality in the Contestado [...] Differences of resources [among patrons and clients] did not lead to serious differences in the standard of life» (Diacon, 1991 : 69). Bien que cette affirmation soit à considérer avec modération, les employés pouvaient cultiver une partie des terres du propriétaire, en obtenir l'usufruit et y élever quelques animaux. Traditionnellement, une relation de réciprocité existait entre les deux, bien qu'asymétrique et autoritaire. Le patron possédait la terre, mais la mettait également à disposition, en plus de procurer les soins médicaux, les semences, du bétail et la protection aux employés. En retour, ces derniers fournissaient de la main-d'œuvre, certains biens de production, et une défense armée contre d'autres élites. Parallèlement, nombre de paysans habitaient librement avec leurs familles sur les *terras devolutas* (terres vacantes ou publiques), sans entretenir de lien avec un patron.

3.3.3 Contexte politique : agitations et politique foncière

Le Brésil obtient l'indépendance du Portugal en 1822 et devient un empire monarchique. Le sud du pays connaît deux importantes révoltes, bien documentées par des historiens régionaux comme Mário Maestri. La première révolte, celle des Farroupilhas de 1835, débuta dans l'état de Rio Grande do Sul pour atteindre ensuite

²⁷ Le terme utilisé est «economic backwater» (Diacon, 1991 : 11)

les états de Santa Catarina et du Parana. Il s'agissait d'un mouvement libéral radical parmi plusieurs autres dans le pays à cette époque, initié par certaines élites, puis qui atteignit un prétendu cataclysme social puisque la force armée se constituait surtout de paysans pauvres et d'ex-détenus. Ces derniers se voyaient récompensés par les élites libérales qui elles, revendiquaient d'abord une autonomie fédérative, puis une république séparatiste (Maestri, 2002). Une forte répression de l'armée assujettit le mouvement en 1845. Le gouvernement Brésilien passe à une République en 1890, ce qui mène à une certaine décentralisation du pouvoir et à la séparation de l'Église et de l'État. La consolidation de la République entraîne des luttes de pouvoir, comme la révolte des Federalistas de 1893-95 débutant encore dans l'état de Rio Grande do Sul pour s'étendre vers ses deux états voisins du nord. La révolte aboutit à une violente guerre civile où deux groupes oligarchiques se disputaient le contrôle politique. Dans le même sillon que la révolte des Farroupilhas, un groupe de libéraux radicaux exigeaient ici une plus grande démocratisation de l'État, alors encore considérablement centralisé sous la gouvernance de Floriano Peixoto²⁸. Tandis que ces deux révoltes résultaient des luttes de pouvoir entre élites pour des questions de développement politique et économique, la guerre du *Contestado*, bien qu'elle eut inclus la participation d'élites divisées dans des camps opposés, était une révolte de marginalisés et soulevait des revendications d'ordre sociale, morale et éthique.

Jusqu'à 1850, la simple prise de possession de terre garantissait la propriété (Vinhas de Queirós, 1966). La Loi agraire de 1850 ne permettait plus l'acquisition de terres vacantes sans titre d'achat, mais jusqu'à la fin du siècle, la présence des habitants déjà en place fut tolérée. Avec la proclamation de l'indépendance et la constitution de 1891, la propriété des terres publiques passait du gouvernement central au provincial contrôlé par les *Coroneis*²⁹, qui se partagèrent à bon marché les dernières extensions disponibles afin de s'attirer des partisans. Dans les faits, la loi agraire de 1850 s'appliqua de façon

²⁸ Référence : www.feranet21.com.br

²⁹ Le terme *coronel* (singulier), ou *coroneis* (pluriel) désigne un titre donné dans l'intérieur du Brésil aux grands propriétaires terriens : «Il provient de l'institution de la garde nationale, créée lors de l'indépendance brésilienne, pour assurer l'ordre dans l'immense territoire [...] Les *fazendeiros* (propriétaires terriens) étaient presque tous des *coroneis* de la garde nationale. Le terme passa à désigner un *fazendeiro* riche, sans avoir de connotation militaire. (Pereira de Queiroz, 1957, Glossaire)

rétroactive, c'est à dire que les paysans devaient maintenant déboursier pour conserver leur terre - ils ne possédaient presque pas d'argent - et ils devaient se rendre à des centaines de kilomètres - ils ne pouvaient pas laisser la ferme - à l'intérieur de 30 jours pour signer des papiers - souvent, l'information ne les atteignait pas et la majorité ne savait ni lire ni écrire- (Diacon, 1991 : 63).

La terre devenait du capital, c'est-à-dire qu'elle constituait désormais un bien de consommation sujet aux fluctuations du marché, ayant une valeur monétaire que quiconque devait déboursier pour y accéder. Transformée en un bien de consommation, on devait la protéger et la clôturer. L'accès aux terres publiques pour la culture et le pâturage, pour la collecte de maté et pour les sources d'eau devenu de plus en plus limité, une classe marginalisée et appauvrie naissait dans la région.

En même temps, la région expérimentait au début des années 1900 l'avènement d'un investissement énorme de capital étranger pour la construction du chemin de fer SPRG (São Paulo-Rio Grande), qui allait réunir les quatre états du sud³⁰. Afin de financer le projet, le gouvernement fédéral concéda 15 kilomètres de terre de chaque côté du chemin de fer au Pennsylvanien Percival Farquhar, propriétaire de la Brazil Lumber Company, une compagnie américaine d'exploitation forestière qui devint la plus grande en Amérique du Sud (Thomé, 1980). Farquhar obtint également le contrôle du chemin de fer SPRG, plusieurs autres concessions ferroviaires et portuaires du pays, ainsi que la Light & Power Co. (Fachel, 1996). L'utilisation de la machinerie a eu pour effet de détériorer l'environnement et de nuire à la récolte du maté. Grâce à une «*formidável advocacia administrativa*» (un travail formidable des avocats) (Vinhas de Queirós, 1966 : 73), le gouvernement reconnaît à la Lumber le droit sur les terres et on assiste à une vague d'expropriation définitive de milliers de familles. La compagnie publie alors ce communiqué :

³⁰ C'est-à-dire les états de São Paulo, Paraná, Santa Catarina et Rio Grande do Sul.

Ceci fait savoir à tous qu'il est expressément interdit d'envahir ou occuper les terrains qui appartiennent à la Compagnie de Chemin de Fer São Paulo-Rio Grande [...] déjà mesurées et démarquées pour elle (trad. libre)³¹ (ibid. : 74).

Ceux qui refusèrent de quitter furent chassés par la police du chemin de fer, engagée par Farquhar. Pour arriver à leur fins, ils incendièrent les maisons et les champs de ceux qui refusaient de quitter, en allant jusqu'à massacrer les familles (Fachel, 1996). Ensuite, la police agit plus pour réprimer les protestations que pour protéger les huit mille travailleurs employés à sa construction et aux scieries. L'année de 1911, où commençait à courir la rumeur que João Maria était réapparu, fut également celle des premières expulsions. La Lumber expulsa les résidents au profit de colons italiens, polonais, allemands sur qui on comptait pour développer la région. Les paysans qui habitaient ces terres depuis des centaines d'années étaient maintenant des intrus et les étrangers devenaient les habitants légitimes. De son côté, avec la concession des terres à des colons, l'État s'assurait l'occupation avec titre d'achat, donc de la possession de son territoire encore disputé avec l'Argentine.

Quelques paysans se tournèrent vers le travail salarié pour la construction du chemin de fer : Diacon parle de 16 heures par jour, 7 jours par semaine. Toutefois, une multitude d'individus se réunirent autour de José Maria sur la terre de Francisco Almeida, un riche propriétaire terrien dont la femme fut guérie par le moine, contribuant à sa célébrité. Il s'agissait surtout des familles expulsées, sans domicile fixe, sans travail et sans source de revenus, situation résultant de la concession de terres accordée à la Brasil Lumber Cie. (Cabral dans Valentini, 1998). Attribuable à une trop grande affluence, le groupe déménage dans le petit village d'Irani, alors sous la juridiction du Paraná. Le gouvernement du Paraná accueillit avec une extrême inquiétude l'annonce du mouvement autour du nouveau moine, jugeant qu'il s'agissait d'une manœuvre de la part de Santa Catarina pour occuper les terres contestées. La nouvelle circule de «l'invasion d'une bande armée d'habitants de Santa Catarina dans la zone litigieuse

³¹ «Este faz saber a todos que é expressamente proibido invadir ou ocupar os terrenos pertencentes à Companhia Estrada de Ferro São Paulo-Rio Grande [...] que já foram ou estão sendo medidas e demarcadas por ela»

pour garantir le droit de Santa Catarina» (trad. libre)³² (Valentini, 1998 : 81). C'est ici le seul lien entre cette guerre civile et le litige pour les terres du Contestado, mais, pour les fidèles de José Maria, la dispute territoriale entre les deux états n'avait aucune importance.

En bref, le transfert de la gestion des terres aux *Coroneis*, leur rareté croissante, leur marchandisation³³, les développements économiques responsables de l'expulsion de milliers d'habitants au profit de la Brasil Lumber Company, la détérioration de l'environnement, l'octroi de ces terres à des Colons étrangers, le tout ajouté à un conflit territorial entre les états de Santa Catarina et du Paraná expliquent les causes politiques de la guerre du Contestado. En transformant la terre en marchandise, on évacue la tradition des paysans qui vient de l'attachement à quelque chose de tangible, de rassurant, d'hérité et à transmettre, c'est-à-dire leurs terres possédées depuis des générations.

La problématique du mouvement des *Sem-Terras*³⁴ (Sans-Terres), étudiée par des collègues de l'Université de Montréal, se rattache à ces événements : bon nombre de participants au mouvement activiste des Sans-Terres sont des descendants de ces anciens habitants expulsés des terres du Contestado.

3.3.4 Le mouvement politico-religieux du Contestado

Dès le début des rassemblements, José Maria mit à profit son expérience militaire pour organiser cette masse désarticulée en une véritable microsociété. Il distribuait des tâches d'approvisionnement et de préparation alimentaire et d'organisation de prières. Alors que les hostilités s'aggravaient, il formait des commandos de défense et des unités stratégiques. La plus célèbre était l'unité de garde des 12 *pares da França* (12

³² «...uma invasão de «um bando arnado de Catarinenses» na zona litigiosa, para garantir o direito de Santa Catarina»

³³ Le terme utilisé par Taussig est «*Commodification*».

³⁴ Le mouvement activiste des Sans-Terres, en branle actuellement, consiste en un regroupement organisé de Brésiliens n'ayant pas accès à la terre. Ils occupent des terres appartenant à de riches propriétaires terriens en y créant des COOP d'agriculture, jusqu'à leur expulsion, malgré les quelques cas de revendication concédées par le gouvernement.

pairs de France), composée de 24 lieutenants sacrés³⁵, inspirée de l'Histoire de Charlemagne et les 12 Pairs de France. Ce roman chevaleresque, le plus populaire et le plus lu dans le Sertão de l'époque, racontait les exploits des douze Pairs, ou chevaliers, contre les rois de Fez et de Tunis pour exterminer les infidèles et imposer la vraie foi catholique. José Maria donnait des lectures du livre, et nommait ses 24 lieutenants par leur bravoure dans les combats. Les *Pares* agissaient également pour faire respecter la loi à l'intérieur du groupe et comme garde du corps de José Maria.

Dans ses prêches, le moine José qualifie la République de maléfique et déclare la Monarchie qui prévalait anciennement comme la forme de gouvernement sacrée, celle voulue par Dieu. Les autorités, qui les persécutèrent premièrement pour une supposée invasion, menèrent ensuite une véritable guerre de répression afin d'unifier la population sous le régime républicain et éliminer toute forme de dissidence monarchique. De plus, l'attroupement ravive leur mémoire encore fraîche de la révolte sanglante des Canudos, un autre mouvement millénariste finalement supprimé par le gouvernement brésilien en 1897. Le moine José Maria est tué à la première escarmouche avec les autorités dans la ville d'Irani, la même année de son ascension en 1912 et en même temps que João Gualberto, le capitaine de l'armée gouvernementale. La mort du moine a eu pour effet de calmer le mouvement pendant près d'un an, pour revenir d'une façon plus déterminée et organisée par la suite.

Après la mort de José Maria, un nouveau caractère est donné au mouvement par les fidèles. On croit que le moine n'est pas mort et qu'il attend au paradis, avec les fidèles morts dans l'affrontement, le moment d'établir une ville sainte. Des intermédiaires ont des visions, le moine parle à travers eux et on lui obéit : il ordonne de se rendre à la ville de Taquaruçu pour fonder la ville sainte. Le but est de s'extraire du monde impur régi maintenant par la République. Très importante est la notion de pureté. Le mouvement messianique du Contestado constitue un mouvement intégriste et totalisant, ses adeptes recherchent une forme absolue, un salut total de la République, ce monde d'intérêts commerciaux infidèle aux volontés de Dieu. Par exemple, les

³⁵ Le terme «pairs» ressemble au terme portugais «*par*» qui signifie paires, d'où la confusion : 12 paires font 24 lieutenants.

fidèles bannissent religieusement la vente à l'intérieur de la ville sainte. On allait jusqu'à exécuter un individu qui refusait de partager ses biens avec la communauté (Diacon 1991) :

La norme idéale essentielle du cadre saint était l'égalité. Suivant un dicton des campements, «celui qui avait quelque chose, devait moude ; celui qui n'avait rien devait moude aussi, parce qu'à la fin tous seraient égaux». Ceci voulait dire que tout ce qu'un frère possédait, l'autre devait posséder aussi (Pereira de Queiroz, 1957 : 187).

Les autorités voyaient le mouvement des rebelles comme une menace à la sécurité de la Nation, mais surtout à son unité. Les habitants de la cité sainte, en s'excluant de la société et du marché, menaçaient le nouvel ordre mondial et cette menace justifiait une répression. Ce n'est pas le fait de croire en un messie, mais de se détacher de la République et de bannir la vente qui était perçu comme une atteinte à l'intégrité de la Nation, au droit de commerce, et motivait la peine de mort.

L'armée gouvernementale attaque donc à répétition les rebelles qui fuient et reforment aussitôt leurs *redoutos* (refuges). Lors d'une prise d'assaut, les soldats du gouvernement voient fondre sur eux les 24 lieutenants sacrés habillés de blanc sur des chevaux blancs, protecteurs de la cité sainte. Les troupes gouvernementales battent en retraite, effrayées. José Maria avait protégé les siens, ce qui contribua à convaincre de nombreux autres nouveaux adeptes à se joindre au mouvement de résistance. Les rebelles provoquent vraiment la peur et on les nomme désormais les fanatiques. Ils se battent avec des épées de bois et grâce à une fine connaissance du terrain, ils arrivent à vaincre les troupes armées de mitraillettes et de canons. Ils se cachent même dans les troncs des *pinheiros* pour se protéger, si bien que les troupes se plaignent d'affronter un ennemi invisible. Les autorités utilisaient les termes péjoratifs «*fanaticos*» (fanatiques) et «*iluminados*» (illuminés) afin de discréditer les participants à la rébellion :

Le fanatisme et l'ignorance sont des étiquettes normalement utilisés par les élites dominantes pour désigner les conduites et valeurs des groupes qu'ils oppriment, ne

comprennent pas et, dans des rares cas, veulent comprendre pour des motifs évidents (trad. libre)³⁶ (Velho, 1987 : 30).

L'attaque de février 1914 va changer la nature du mouvement. Les troupes du gouvernement massacrent les femmes et les enfants dans la ville sainte non gardée. Jusqu'alors, plusieurs auteurs présentent les fidèles comme étant plutôt pacifiques et cherchant seulement à vivre d'une façon idéalisée. Après le massacre, ils adoptent une toute autre attitude : ceux qui ne peuvent être sauvés doivent mourir. Il s'ensuit une véritable guérilla des rebelles contre l'armée. Les «fanatiques» tuent des centaines d'«impurs» et détruisent les établissements du chemin de fer. Dans son époque de gloire, vers le milieu 1914, le mouvement compte environ 20 000 fidèles et la voie ferrée est presque abandonnée (Vinhas de Queirós, 1966). La révolte prit fin en 1916 quand les autorités procédèrent au siège de la cité sainte et à la mise à mort des fanatiques par la famine et la maladie.

3.3.5 Le Tabou

J'introduirai ici un point central : on dénonce l'omission des événements de la *guerra do Contestado* (1912-16) dans l'histoire régionale et nationale, ainsi que dans l'enseignement scolaire, mais également son absence comme expérience passée et partagée par un grand nombre de Brésiliens : «la *guerra do Contestado* est restée un thème tabou pendant des dizaines d'années» (trad libre)³⁷ (M. Pereira, 1998). Les auteurs d'articles de journaux (M. Pereira, 1998 et de Souza, 2001) et de sites Internet³⁸ réclament le droit de savoir. Paolo Ramos Derengoski, un auteur brésilien de la région du Contestado, explique sa décision d'écrire un livre sur ces événements après avoir découvert en France que la *guerra do Contestado* était mieux connue dans ce pays qu'au Brésil même (Siega, 2001). En effet, jamais il n'en avait entendu parler pendant

³⁶ «*Fanatismo e ignorância são os rótulos normalmente usados pelas elites dominantes para designar as condutas e valores dos grupos que elas oprimem, não compreendem e, em poucos casos, querem compreender, por motivos óbvios*»

³⁷ «*A Guerra do Contestado permaneceu durante dezenas de anos como tema tabu*»

³⁸ www.cwb.matrix.com.br/sensur/contestado.htm,

www.cacador.com.br/conttur/contestado.htm

sa vie au Brésil. Y a-t-il eu une volonté des autorités de faire oublier ce récit?

Probablement, si on s'inspire des théories de Connerton :

The attempt to break definitively with an older social order encounters a kind of historical deposit and threatens to founder upon it. The more total the aspiration of the new regime, the more imperiously will it seek to introduce an era of forces forgetting (Connerton, 1989 : 12).

En regardant du côté de la situation politique de l'époque, le gouvernement militaire du milieu du XX^e siècle aurait bien pu favoriser cet «oubli forcé». Après tout, la démocratie est bien jeune au Brésil, de retour seulement depuis 1985 :

Maintenant jusqu'au bout un contrôle rigoureux sur la vie politique et sociale, ce régime [le gouvernement militaire] assure pendant quinze ans une mainmise sans faiblesse sur «l'espace public» [...] La censure existe dès les premières années. Elle s'exerce sans mesure avec la prolongation de l'Estado Novo et l'interdiction des partis politiques. L'encadrement et la propagande sévissent. Le patriotisme est enseigné dans les écoles et dans les associations sportives (Pécaut, 1989 : 55).

En contrepartie, un auteur régional prétexte que le triste épisode demeure inconnu parce que l'attention de la presse et de l'opinion publique se tournaient uniquement vers la première guerre mondiale de 1914-18, contemporaine avec la guerre du Contestado de 1912-16 (Sovierzoski, 1999). Tandis que les révoltes des Farroupilhas (1835-45) et des Federalistas (1893-95) sont connues de tous et occupent une place centrale dans l'histoire nationale, pourquoi la révolte du Contestado est demeurée occultée jusqu'à récemment? Les deux points énoncés plus haut, c'est-à-dire la censure militaire et l'omniprésence de la deuxième guerre mondiale sont possibles et compatibles, mais la réponse vient peut-être du côté de la nature des acteurs de ces révoltes : tandis que les deux premières résultaient de litiges entre élites, la guerre du Contestado était menée par un groupe marginalisé et stigmatisé. Or, les historiens, s'intéressant principalement au vécu des «grands hommes», ont senti le besoin de relater les deux premières révoltes, et de laisser dans l'ombre la dernière, qui ne leur appartenait pas.

3.4 Culte millénariste et Sébastiannisme

Bonte et Izard fournissent une définition générale du culte millénariste. Notez qu'ils considèrent le terme «millénarisme» comme un synonyme du terme «messianisme» :

La notion de messianisme renvoie aux traditions religieuses juives et chrétiennes, mais s'applique surtout à des mouvements qui sont apparus en Europe durant le bas moyen âge et, beaucoup plus récemment, chez de nombreux peuples colonisés. Pour les mouvements messianiques, l'espérance en un royaume divin et en la venue d'un messie implique l'abolition des vicissitudes du temps présent et l'instauration (ou la restauration) d'un ordre social harmonieux. Cette espérance est devenue une référence idéologique pour des groupes ou des peuples en situation de crise ou d'assujettissement. [...] Ce sont des déclassés qui ont suivi prophètes et messies, radicalisant les conflits sociaux de leur époque pour la faire accoucher d'un monde nouveau (Bonte et Izard, 1991 : 463).

Deux phénomènes sociaux sont désignés par le terme messianisme : 1-la croyance messianique, ou la croyance en un messie qui établira ou rétablira l'âge d'or, et 2-le mouvement messianique, ou l'action d'un groupe organisé par un leader qui agit politiquement dans le but d'obtenir cet état (Pereira de Queiroz, 1957). La croyance messianique la plus étudiée est la juive, mais on en retrouve partout sous des formes variées. Le cas du Contestado comporte les deux dimensions, c'est-à-dire la croyance et le mouvement. Nous pouvons donc parler d'un mouvement millénariste, la croyance étant sous-entendue. On attendait le retour de José Maria, mais également, on agissait concrètement pour un retour à la Monarchie, ou l'ancien Empire, qui devait abolir le mal accompli par la République.

Ce que José Maria et son entourage entendaient par Monarchie n'était cependant pas la restauration de l'ancien empire monarchique Brésilien, mais plutôt un système qui s'opposait au régime des *Coroneis* (colonels) qui prévalait. La Monarchie revendiquée représentait le mélange entre un passé idéalisé où les *Coroneis* n'avaient pas cette immunité absolue et où la religion participait au pouvoir, et d'un nouveau monde inspiré par le récit de Charlemagne et par le sébastiannisme expliqué plus bas, où chacun vivrait en paix et dignement selon les lois dictées par José Maria (Vinhas de Queirós, 1966). Quelles sont les vraies raisons ayant mené à cette rébellion à caractère messianique dans le Contestado? Il existe plusieurs explications proposées par les auteurs et journalistes régionaux du milieu du XX^e siècle. Trop souvent par contre, ces

ouvrages perpétuaient la stigmatisation des Caboclos. Par exemple, l'ouvrage de Aujor Avila da Luz (1952) qui s'intitule «*Os Fanáticos, Crimes e Aberrações da religiosidade de nossos Caboclos*» (Les fanatiques, Crimes et Abberations de la religiosité de nos Caboclos) explique le phénomène par la pauvreté et l'ignorance de ces habitants. Certains sont allés plus loin que ces réponses superficielles. Je présente donc un résumé des théories de Pereira de Queiroz (1957, 1965), puisqu'elle a étudié cette manifestation de millénarisme de façon complète, de Diacon (1991) qui souligne des points représentatifs de la société de l'époque et enfin, de Taussig (1980) qui, même s'il apporte un regard extérieur avec son travail sur les miniers colombiens, permet une approche parallèle et comparative.

Le mouvement fournit d'abord un espace de revendications sociales et territoriales. Un billet écrit par les rebelles trouvé dans une des gares du train est explicite à cet égard: «Le gouvernement de la République renvoie les fils brésiliens des terres qui appartiennent à la Nation pour les vendre aux étrangers, nous sommes maintenant décidés à faire valoir nos droits» (Pereira de Queiroz 1957 : 205).

La révolte ne réagit pas à une menace qui vient de l'extérieur et pousse toute la population à faire front commun, comme le cas contre-acculturatif du culte du cargo en Mélanésie par exemple, où un peuple est opprimé par un autre peuple colonisateur. La menace venait de l'extérieur, dans un sens, à cause de l'investissement de capital étranger et de l'arrivée de colons. Mais, dans un autre sens, elle était intégrée à l'intérieur de la société par le fait que certaines élites aient tout de suite emboîté le pas, et que les habitants se voyaient expulsés par les représentants de leur propre Nation. Ceci a su créer des dissensions et des exclus à l'intérieur de la société brésilienne.

Il ne s'agit pas non plus d'une simple lutte de classes, des pauvres qui se rebellent contre les riches ou des ouvriers contre leurs patrons. Bien sûr, on dénonçait le pouvoir démesuré des *Coroneis*, mais plusieurs de ces derniers ont intégré le mouvement millénariste et sont devenus des leaders: «La conservation de la hiérarchie rustique à l'intérieur du "cadre saint" lui donne encore un démenti. Ceux qui arrivaient aux

redoutes à la tête de leur bande d'agrégats et de parents, y restaient des chefs» (Pereira de Queiroz, 1957 : 229).

Il s'avère impossible d'identifier des causes universelles tant les mouvements millénaristes connus ont éclos dans des situations variées. Ils apparaissent chez des peuples colonisés ou non, parfois opprimés par un autre peuple, en lutte de classes ou pas. Hormis cette difficulté, on admet généralement trois éléments centraux au déclenchement d'un tel mouvement : 1-un peuple mécontent ou opprimé, 2-la venue d'un émissaire divin et 3-la promesse du redressement des torts ou du paradis terrestre (Pereira de Queiroz, 1957). Or, le mouvement à l'étude comportait ces trois éléments de base : une partie de la population dépossédée et marginalisée, un homme considéré divin, messie revenu d'entre les morts et la croyance en une entité symbolique capable de rétablir l'ordre en abolissant les torts subis: la Monarchie.

La religion catholique, avec la foi dans le retour du Christ, fournissait des bases solides pour une croyance messianique. C'est toutefois José Maria et São Sebastião que les «fanatiques» attendaient. La croyance en la résurrection de José Maria apparut immédiatement après sa mort. On l'avait enterré seulement sous quelques planches pour qu'il puisse se lever facilement le moment venu (Vinhas de Queirós, 1966). Très tôt se répandit également l'idée que José Maria ne reviendrait pas seul : les fanatiques morts au combat ressusciteraient avec lui, car mourir signifiait passer du côté de São João Maria.

Dans la profession de foi des croyants, une nouvelle entité mythologique apparut : José Maria réapparaîtrait avec l'*exercito encantado* (l'armée enchantée ou céleste) composée des fidèles morts au combat, commandée par São Sebastião³⁹. La place de commandant de l'armée lui incombait pour plusieurs raisons : São Sebastião était

³⁹ Historiquement, São Sebastião fut un soldat et martyr persécuté et assassiné à Rome en 288 pour son amour du Christianisme. Toujours représenté attaché à un arbre, le corps criblé de flèches, le visage serein, il protège de la guerre, mais aussi il protège les guerriers. Il est devenu également protecteur contre les maladies contagieuses et la faim à l'époque des épidémies au moyen âge. On lui attribue une intervention miraculeuse à Lisbonne en 1599 (Macca, 2003). Le Sébastianisme, ou la croyance au retour du roi D. Sebastião pour la libération du peuple, est un héritage du peuple portugais. La croyance a immigré au Brésil, amalgamant les figures du roi D. Sebastião et de São Sebastião pour n'en forger qu'une seule.

considéré comme le patron du Sertão⁴⁰ (ibid.) en plus d'être le saint de la guerre. Très populaire au Brésil, São Sebastião avait perdu son caractère original de héros libérateur et le saint s'était transformé en répartiteur de richesse. D'après la légende brésilienne, il viendrait transformer le monde afin que tous ses habitants soient heureux et riches (Pereira de Queiroz, 1968). La tendance communisante du mouvement découlait directement de ce Sébastiannisme brésilien.

Malgré tout, de nombreux cas de révolte paysanne à caractère non religieux illustrent que, même chez des peuples très croyants, le ressentiment peut trouver des manières de s'exprimer autres que le mouvement millénariste. Pourquoi la situation a-t-elle donné naissance à une révolte de nature religieuse et non pas seulement à une révolte sociale paysanne? La philosophie du mouvement répondait à une crise non seulement matérielle, mais aussi spirituelle. La séparation entre l'Église et l'État qu'emmenait la République annonçait la décadence de la religion catholique :

La restauration de la Monarchie ferait rayonner de nouveau l'Église, mais ne serait obtenue que par la guerre sainte. On vivait dans des temps impies, barbares, sauvages, et la faute en était à la République : «...personne n'adore plus les saints; personne n'a plus pitié des malheureux; personne n'apprend plus à prier aux enfants...»⁴¹ (Pereira de Queiroz, 1957 : 205).

Selon l'hypothèse de Diacon, il importe de regarder antérieurement à ces bouleversements du côté de la relation de *Compadrio* (parrainage) entre le propriétaire terrien et l'enfant de l'employé. Ce lien sanctionné par la religion renforçait la réciprocité, mais surtout l'autorité spirituelle du patron. C'est lui qui commandait l'événement en fournissant le festin, qui dirigeait la cérémonie et qui se proclamait parrain. Il assumait également le rôle de célébrant laïque pour toutes les cérémonies religieuses. Ces événements sacralisaient l'autorité du patron en rendant éminente son association avec les saints patrons catholiques.

Or, en plus de fournir une sécurité matérielle, le patron apportait une sécurité spirituelle. Quand certains patrons se sont associés avec les nouvelles élites capitalistes

⁴⁰ Les patrons les plus fréquents dans le Sertão de cette époque étaient São Sebastião et l'Esprit Saint (Pereira de Queiroz, 1957).

⁴¹ Lamentation inscrites dans les «Lettres saintes» trouvées dans les *redoutos*.

(ou *Coroneis*), issues de la république, afin de profiter des fruits de la modernité - investissement de capital étranger, nouveaux secteurs économiques comme l'exploitation forestière intensive par exemple, marchandisation des terres et du maté - laissant ainsi leurs responsabilités patriarcales et paternalistes envers les employés, ils ont manqué à leur relation de parrainage et à leur rôle de meneur de fêtes religieuses. C'est cette lacune, entre autres, qui aurait créé la désorganisation spirituelle ou religieuse de la crise selon Diacon. Plusieurs familles s'en sont remises à São João Maria : certains habitants de la région ont encore le moine comme parrain, de façon symbolique, pour remplir ce rôle de protecteur.

Selon Pereira de Queiroz, pour comprendre le recours à la religion, il faut examiner ce qu'elle signifiait pour les Caboclos :

Les prières valaient plus pour la guérison des corps et la défense contre les dangers, que pour la Rédemption des âmes. La religion était le remède qu'on employait lorsqu'on désespérait des solutions connues : elle guérissait les malades, protégeait les récoltes contre les insectes, sauvait le bétail des épidémies, protégeaient les hommes des coups de couteaux (Pereira de Queiroz, 1957 : 232).

La religion constituait la panacée universelle par excellence, bien avant de servir à l'élévation spirituelle. Les saints auxquels on faisait appel guérissaient les maux physiques, sociaux et moraux du monde profane. On se tournait tout naturellement vers eux lorsque les manières communes de résoudre un problème échouaient. Opprimés par un pouvoir inamovible contre lequel ils avaient déjà tenté de résister sans succès, les marginalisés se tournèrent vers le pouvoir surnaturel, le seul capable de supplanter celui des *Coroneis*. Ils agirent religieusement pour des changements rapides.

Les conditions sociales fournissent le terrain propice en développant le ressentiment ; mais il lui faut le concours d'un facteur indispensable, la fonction utilitaire de la religion dans le monde profane, pour qu'un mouvement de revendications sociales religieusement appuyé puisse avoir lieu (ibid.)

En bref, selon Pereira de Queiroz, le climat social était propice à la germination d'un mouvement messianique parce que les Caboclos vivaient une injustice sociale, la

religion occupait une fonction utilitaire et un homme occupait la place du messie attendu.

L'exemple de Taussig qui a étudié le culte au diable dans les mines colombiennes nous renseigne sur les réponses religieuses ou magiques à l'avènement du monde capitaliste. S'il nous ramène à la dimension symbolique de ces réponses, il n'en élimine pas moins leur fonction pragmatique :

Magical beliefs are revelatory and fascinating not because they are ill-conceived instruments of utility, but because they are poetic echoes of the cadence that guide the innermost course of the world. Magic takes languages, symbols and intelligibility to their outer most limits, to explore life and thereby to change its destination (Taussig, 1980 : 15).

Taussig souligne la récurrence dans les sociétés préindustrialisées de l'association symbolique du diable au capitalisme comme nouvel ordre mondial. Selon lui, ces sociétés présentent une éthique sociale relativement égalitaire qui délégitimise les personnes qui gagnent plus d'argent et obtiennent plus de succès que le reste du groupe social. En imputant une allégeance avec le diable à celui qui réussit davantage, une restriction est imposée à celui qui voudrait briser cette éthique (Taussig, 1980). Or, l'interdiction de la vente à l'intérieur des villes saintes atteste de ce désir de conservation d'une relative égalité. La République représente la loi du diable aux yeux des rebelles, car elle mène vers l'intérêt du gain privé.

En conclusion, aucune de ces théories n'arrive à isoler les conditions pour que se forme un culte millénariste à coup sûr, et le cas par cas demeure la seule approche pour comprendre ce phénomène. Par exemple, il est intéressant de reconnaître la fonction utilitaire de la religion comme conjoncture préalable à l'éclosion d'un mouvement millénariste, mais la religion n'est-elle pas invariablement utilitaire dans toute société? Malgré tout, ces théories fournissent des clés essentielles pour appréhender la religiosité et les revendications, passées et présentes, des habitants de la région du Contestado. Le chapitre suivant illustre en particulier la pérennité de la fonction pragmatique et immédiate de la religion.

3.5 Les lieux de culte aujourd'hui

Le culte à São João Maria est toujours visible dans les quatre états du sud du Brésil. En additions aux manifestations présentes dans l'état de Santa Catarina, les nombreuses sources d'eau du saint par exemple, le chercheur Cesar Goes a étudié une *festa Cabocla* (fête Cabocla) qui a lieu au Mont Botucaraí, ou le Mont du Saint Moine, dans la municipalité de Candelária dans l'état de Rio Grande do Sul, lieu de passage et de repos du premier moine tel qu'énoncé plus haut. Tous les vendredis saints, 4000 personnes s'y rendent pour un pèlerinage en mémoire de São João Maria. L'Église catholique participe en donnant une messe. La fête s'incorpore donc au calendrier municipal. Rappelons également le lieu de pèlerinage plus touristique du parc du moine de la ville de Lapa, dans l'état du Paraná. Des lieux de culte existent également dans l'état de São Paulo. Ces manifestations se retrouvent principalement à l'intérieur des terres.

4-Chapitre premier : Mémoire et vécu : le culte à São João Maria pour les informateurs kaingang et caboclos

Pour les informateurs kaingang et caboclos, São João Maria est un saint, il est Dieu, un ange, un guide, il est tantôt Índio (Indien ou Amérindien), tantôt *Branco* (Blanc), jeune ou vieux, il passe même pour un mendiant, un fou. Comment peut-on saisir la nature de ce personnage mystérieux à travers toutes ces descriptions divergentes? Si ce compte rendu donne a priori l'illusion qu'une confusion règne au sujet de São João Maria, on a tôt fait de comprendre la richesse ethnographique qui s'en dégage. Traverse-t-il le peuple kaingang de la même manière dont il traverse les Caboclos?

À l'aide d'une grille d'analyse comparative entre les informateurs kaingang et caboclos, j'ai pu étudier comment la symbolique d'un même personnage se manifeste chez les deux groupes identitaires. Ces attributs peuvent nous apprendre beaucoup sur le personnage, mais surtout sur les groupes eux-mêmes qui les véhiculent. Principalement, cet exercice nous a permis d'établir que ces deux groupes se rapprochent et se confondent en pratique, du moins sur le plan de la spiritualité, du vécu local et de la mémoire collective. La grande majorité des données convergent entre Kaingang et Caboclos, et on n'observe que quelques différences. Attention, il ne s'agit pas de les placer dans un bloc culturel monolithique ni de nier la spécificité culturelle des Autochtones. Il faut fuir l'essentialisme, c'est-à-dire ne pas chercher à figer l'identité dans une définition indéfectible et permanente, et ainsi réduire la complexité des phénomènes réels. Premièrement, les huit entrevues choisies pour l'analyse sont amplement suffisantes pour une grille de type qualitative, mais ne permettent pas de généraliser ni pour l'ensemble des Caboclos, ni pour l'ensemble des Kaingang. Deuxièmement, comme nous l'avons vu, la frontière entre les deux groupes est tout à fait floue et mouvante dans la réalité, et la figer constituerait une erreur d'interprétation. Seulement, cette convergence des données donne une indice d'un partage culturel entre les deux groupes identitaires.

4.1 La nature du personnage

«São João Maria» est la nomination qui revient le plus souvent dans la région à l'étude. Certains mentionnent le nom de famille du premier moine, soit «d'Agostini», surtout pour les informateurs caboclos. Pour les Kaingang, on entend *Pai Velho* (vieux père) en portugais et *Tope Kõfa* (vieux saint) en langue kaingang.

De prime abord, «Saint-Jean-Marie» est avant tout un saint comme son nom en témoigne. Non reconnu par l'Église, il s'agit d'un saint populaire. Cependant, nos informateurs ne font pas cette distinction, et il s'agit pour eux d'un saint comme les autres. Bien qu'il semble habiter une place centrale et privilégiée dans le panthéon de certains habitants de la région de Xapecó, il occupe le même rang que tous les autres saints : «toute eau sainte est égale» (trad. libre)⁴² (Matilde, 28 juin, Sede). Encore, «pour moi, tous les saints sont égaux» (trad. libre)⁴³ déclarait Pedro (13 juillet, Ipuçu). Ce personnage historique ayant foulé le sol brésilien et conversé avec plusieurs des informateurs ainsi qu'avec leurs proches a su atteindre le statut de *santo* au même titre que *Nossa Senhora Aparecida*, la vierge noire patronne du Brésil, *São Sebastião*, *São Jorge* ou *Santo Expedito* pour ne nommer que les principaux. Si São João Maria devait présenter une spécialité, il ferait office de saint guérisseur. Cependant, nous verrons plus loin qu'il peut intervenir pour d'autres causes, comme pour les luttes territoriales.

São João Maria est également un intermédiaire entre l'homme et Dieu, comme tous les saints d'ailleurs. Cette position entre l'humain charnel et le dieu immortel ne va pas sans rappeler le Christ. La guérisseuse Diva qui a reçu le don de guérir par São João Maria, affirmait «je guéris avec la main de Dieu» (trad. libre)⁴⁴ (Diva, 24 juin, Pinalzinho). Ce n'est pas elle qui guérit le malade, ni la plante, mais bien Dieu. Si on se réfère à la Bible, on trouve ce concept textuellement : «C'est moi qui fait mourir et qui fait vivre, quand j'ai brisé, c'est moi qui guéris, personne ne délivre de ma main» (Deut. 32 : 39).

⁴² «Toda agua santa é igual»

⁴³ «Para mim, todos os santos são iguais»

⁴⁴ «Eu curo com a mão de Deus»

Le discours de la guérisseuse Ivanira démontre que São João Maria occupe toutes ces positions à la fois. Dans une même entrevue, elle y fait référence en parlant d'un *santo* (saint), d'un *anjo* (ange), de *Deus* (Dieu), de *Jesus*, d'un *guia* (guide) ou *kujá* en langue kaingang. Quoi croire, comment démêler tout ça? Il est possible de consolider le saint, le Dieu, l'ange et Jésus dans une logique chrétienne. La Trinité, c'est-à-dire le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne forment-ils pas dans la religion chrétienne un tout, une unité qu'il est permis d'invoquer à tout moment? (Jean 17 :21-23 ; 2Ne.31 :21) Le moine évolue dans cette logique d'unité de la Trinité présente dans le catholicisme populaire : même s'il pratique depuis plus de cent ans, il s'agit toujours du même moine, l'unique. Le *kujá* (guide) se réfère à la tradition chamanique kaingang où le/la guérisseur/se est guidé par un esprit dans son travail, traditionnellement un animal. Pour de nombreux auteurs, ce recours aux saints catholiques dans le chamanisme atteste un syncrétisme religieux.

Certains habitants ont conservé jusqu'à maintenant la tradition du baptême à la maison avec l'eau sainte de São João Maria, qui coule librement aux nombreuses sources sanctifiées par le passage du moine, anciens lieux de repos du saint homme. On baptise les enfants, mais aussi des gens de n'importe quel âge. Le baptême devient alors un acte de foi de la personne malade qui s'en remet aux pouvoirs surnaturels afin d'atteindre une guérison.

Ces cérémonies donnent à voir un rôle de plus conféré au moine : il faisait office de *padrinho* (parrain) au baptême du Caboclo João Maria Mendez:

Quand ils baptisaient comme ça à la maison, ils baptisaient avec trois [personnes]. Alors, quand je suis né [dans les années 40], j'ai été baptisé avec deux. Pour atteindre trois, ils mirent celui-ci [la photo de São João Maria] pour être mon parrain. Jusqu'à aujourd'hui, j'ai beaucoup de respect pour lui, comme s'il était mon parrain (trad. libre)⁴⁵ (João Maria, 14 juillet, Abelardo Luz).

⁴⁵ «Quando batisavam assim em casa, batisavam em 3. Daí quando nasci, foi batisado em 2. Daí para enterrar em 3, para ser o meu padrinho botaram este junto. Então até hoje, eu tem respeito bastante nele né, como se fosse meu padrinho»

C'est en l'honneur du moine qu'on lui a attribué le prénom de João Maria, comme à plusieurs autres hommes dans le sud du Brésil. La photo du saint figure toujours à la tête de son lit pour rappeler le rôle de parrain.

À l'antipode de ces descriptions divines, on évoquait les termes *ladrao* (voleur), *fugitivo* (fugitif), *louco* (fou) ou encore *vagabundo* (vagabond). Nous verrons plus loin qu'on prenait parfois le moine pour un vagabond malfaiteur de mauvais augure.

4.1.1 Ce qui diverge, ou en définitive, converge

Une donnée tout à fait étonnante entourant l'identité de São João Maria se présentait de façon constante, mais opposée : pour les «non-Kaingang», il est Indio tandis que pour les Kaingang, il est *Branco*. Voici donc une différence entre Kaingang et Caboclos sur le sujet. Pourtant, si opposée soit-elle, cette donnée renvoie à une seule et même réalité : la notion d'étranger. Si le moine incarne l'Indio pour le *Branco* et le *Branco* pour l'Indio, il conserve dans les deux cas sa condition d'allochtone, de personne extérieure au contexte culturel de référence.

Cette caractéristique d'étranger permet au personnage toutes les excentricités, d'où l'impression de rencontrer un fou, un malfaiteur. D'un autre côté, ceci lui permet également d'apporter de l'extérieur des solutions et un savoir inconnu à l'intérieur de la communauté visitée, d'où les qualités de prophète, de guérisseur et d'intermédiaire entre les hommes et le monde des esprits.

São João Maria est un étranger, premièrement car le moine le plus fameux, João Maria d'Agostini, était d'origine italienne, et deuxièmement, parce qu'il refuse toute convention sociale par son mode de vie d'ermite et de pénitent. Son extériorité par rapport à la société se manifeste d'une part par son refus des codes sociaux et d'autre part par le rapport profond qu'il entretient avec les éléments naturels. Plusieurs récits relatent qu'il refusait l'hospitalité, ou du moins en partie. Des informateurs l'ayant rencontré dans les années 50 rapportent qu'il préférerait dormir dehors, et Ivanira expose son attitude lors de ses visites :

S'il vient ici, il ne va pas boire le maté dans maalebasse. Il ne va pas boire avec moi. Il a déjà sa proprealebasse. Il ne mangera pas comme je le fais dans mon assiette. Il mange sa propre nourriture. Il mange la nourriture qu'il veut, dans son assiette (trad. libre)⁴⁶ (Ivanira, 29 juin, Sede).

Ceci représente une forte violation du code social. Le personnage vit presque à l'état d'animal, dormant dans la forêt ou dans des grottes, près des cours d'eau et se nourrissant d'aliments naturels. Il se rapproche également du monde des esprits en s'éloignant de celui des humains, refusant le cadre matériel de la vie, renonçant au confort relatif d'un abri et de la certitude d'un prochain repas.

Malgré sa condition d'allochtone, les informateurs sont unanimes : São João Maria parle portugais. Peu importe l'origine qu'on lui reconnaît, Italien, Argentin, *Branco* ou Indio, il utilise le portugais, la langue parlée par tous au Brésil.

Si nous regardons du côté des données historiques de Pereira de Queiroz, la cohésion sociale était telle au début du siècle dernier qu'elle détenait dans ses mailles tous les habitants du *Sertão* :

L'individu isolé était mal vu ; n'étant ni parrain, ni filleul, ni agrégat, ni lié à personne par le sang, il était un élément indéfini qu'on ne comprenait pas. Il risquait d'être chassé par tous les groupes à la fois puisqu'il n'appartenait à aucun [...] et on ne le laissait tranquille que si l'on avait peur de lui. Or, il n'y avait que la force qui put déclencher la peur parmi les «Caboclos» : la force terrestre des armes et la force des pouvoirs surnaturels. Deux types d'humains isolés avaient pu exister au Contestado : le bandit qui agissait tout seul et qui trouvait refuge dans les forêts ; et le moine, le prophète, le guérisseur, le sorcier, le pénitent qui dominait les forces de l'au-delà et du mystère (1957 : 61-62).

Ces deux types d'individus sans passé connaissable étaient faciles à confondre à l'époque, habitant la forêt, et ne s'accordant que de courts répit dans les différents

⁴⁶ «Se ele vem aqui, ele não vai tomar na minha cuyã o chimarrão. Ele não vai tomar maté comigo. Ele já tem a cuyã d'ele para ele mesmo. A comidinha d'ele não vai comer como eu faz na minha panela. Ele como d'ele mesmo. Ele como a comida qu'ele quer na pratinha d'ele»

villages, d'où l'importance de la foi en São João Maria pour bien le différencier des malfaiteurs. Ces deux types d'individus conserveraient-ils leur place dans la société contemporaine de la région du Contestado puisqu'on met toujours en garde de ne pas les confondre? Bien sûr, les mailles de la société sont tissées moins serrées qu'auparavant, surtout à la ville où on rencontre beaucoup d'étrangers. Notre séjour au City Hôtel de Xanxerê, où nous côtoyions des représentants de compagnies agrotechnologiques en voyage d'affaires le démontre de façon convaincante.

Il paraît difficile d'intellectualiser le fait qu'un personnage si important pour l'identité d'un groupe soit un étranger pour ce même groupe. Seulement, il ne s'agit pas de la première fois qu'un anthropologue se retrouve face à une telle situation : «la plupart des rituels [ou des symboliques] comportent des messages obscurs ou contradictoires» (Houseman, 1994 : 162). À propos de cet aspect apparemment paradoxal, Crépeau (2000) écrit :

La figure de l'étranger ne nous apparaît pas comme une intrusion indiquant une perte d'indépendance et d'identité par rapport à la société dominante, ni comme une simple recherche de médiation entre les domaines amérindiens et euroaméricains, ou encore comme strictement réductible à une forme de résistance amérindienne face au contexte colonial. Bien au contraire, la figure de l'étranger nous semble agir dans le sens d'un renforcement de l'indépendance de la société amériindienne qui conçoit sa relation à l'autre en terme de gestion, ou, plus précisément, d'une politique de gestion de l'étranger (Crépeau, description de projet, 2000 : 5).

Bref, les revendications amérindiennes ne sont pas réductibles à un essentialisme ethnique, ni basées sur une notion de pureté identitaire. Plutôt, elle s'articulent en fonction d'un rapport à l'autre.

4.2 La temporalité

Si les données historiques rapportent la mort du dernier moine lors des affrontements de 1912, et si selon quelques informateurs, São João Maria était de service du temps de leurs parents et grands-parents, le travail de terrain révèle une continuité de ses activités dans une temporalité plus récente. Le Caboclo Pedro affirme que le moine a visité son grand-père pour la dernière fois à Ipuacu en 1930. João Maria Mendez l'a

rencontré en 1948-49 également dans cette municipalité. Le Kaingang Crecinio a vu le moine à l'âge de 12 ans dans la même région, ce qui nous amène aux alentours des années 50. La guérisseuse Diva a reçu le don de guérir directement du moine qui l'a visitée au Pinhalzinho, encore une fois dans les années 50. Maria affirme qu'il est passé chez elle il y a vingt ans à Araça. Les guérisseuses kaingang affirment qu'il se promène toujours par ici : (*Ele anda por aqui*).

4.3 Descriptions physiques et habitudes de vie

On retrouve abondamment la photo du moine dans le sud du Brésil comme objet de culte dans les *altars* (autels) et les églises, ou même dans de vieilles boîtes oubliées, soit en reproduction qu'un marchand vendait anciennement ou en photocopie. Celle-ci a considérablement modelé l'image mentale de São João Maria. En effet, les descriptions physiques compilées se réfèrent souvent à la fameuse photo qui paraît en figure 2 :

Il est vieux, petit, il porte un chapeau, une bourse en bandoulière, un bâton dans la main. Il va pieds nus, très vieux. Une grande barbe blanche [...]. Il vient toujours par ici. Il atterri toujours par ici et par là (trad. libre)⁴⁷ (Ivanira, 29 juin, Sede).

À cette époque, il marchait. São João Maria était un vieux qui portait des sandales de cuir dans les pieds. Il se promenait sur les chemins de fer [...] Son voyage n'arrêtait jamais dans un seul lieu. Toute sa vie, il voyageait. [...] transportant des statuettes de saints et son eau sainte (trad. libre)⁴⁸ (Alfonso, 14 juillet, Palmas).

Cependant, plusieurs autres éléments de descriptions récoltés sur le terrain ne cadrent pas avec la photo. Pedro fournit cette description :

Il était un vieil homme, guérisseur, il donnait des remèdes avec l'eau sainte. Il était petit, de type Indio [...] il n'était pas tant barbu, plus ou moins jusqu'ici. Il plaçait son chapeau comme ceci. Un morceau de cuir lui servait de sandale. Il transportait une petite église en bois [...] les yeux très clairs (trad. libre)⁴⁹ (Pedro, Ipuacu, 13 juillet).

⁴⁷ «*Velinho, baixinho, usa bonézinho, usa bolsinha nas costas, usa um bastão na mão. Usa descalço, bem velinho. Uma barba grande, branca. [...] Ele sempre vem por aqui. Sempre lenda prá lá e prá cá*»

⁴⁸ «*Naquela época, ele caminhava. São João Maria era um velinho que usava sandalinha de couro no pé. Ele saía para estrada. [...] O viagem d'ele nunca parava num lugar so. Toda vida estava viajando. Tinha o santinho dele, as aguas dele*»

⁴⁹ «*Era um homem velho, curandor, dava remedio com agua santa. Era um hominho, typo Indio [...]. Era não tão barboso, mas mais ou menos até aqui. Ele puxava assim o benézinho.*

Bien que Pedro possède une reproduction de la photo du moine, et que l'homme qui y figure n'a rien d'un Indio, cette image provient de ses souvenirs. Il affirmait ne pas savoir si l'homme qu'il connaissait était bien celui de la photo.

Qui plus est, les informateurs peuvent amalgamer des éléments différents ou nouveaux à ceux provenant de la photo. Maria décrit le moine qu'elle a vu il y a vingt ans :

Très vieux, avec la barbe blanche comme ceci [...] il transportait un bâton. Il n'entrait pas dans les maisons des autres personnes, et ne se déplaçait pas en voiture. Si une personne qui lui proposait de le prendre en voiture, il ne montait pas [...] Il ne s'identifiait pas et avait les yeux bien bleus (trad. libre)⁵⁰ (Maria, Araça, 9 juillet).

Ce détail semble banal, mais il est toutefois singulièrement précis : plus de la moitié des informateurs affirmaient que São João Maria avait les yeux bleus, ou bien clairs. Encore une fois, la photo en noir et blanc ne donne aucun indice de la couleur des yeux, qu'on ne peut distinguer.

Une donnée également bien pointue sur son menu apparaissait constamment dans les entrevues :

Sa nourriture que je connais était le chou. Le chou du jardin, (*cove crespo*). Alors, il arrivait à une maison et il demandait de la nourriture, il demandait du chou (trad. libre)⁵¹ (Pedro, 13 juillet, Ipuçu).

Il mange du chou. Il mange du chou avec des fèves noires. Son café n'est déjà pas du café noir, ce café noir sucré. C'est tout de la nourriture pauvre. Alors, j'ai demandé d'être comme lui (trad. libre)⁵² (Ivanira, 29 juin, Sede).

Le moine ne refuse donc pas totalement l'hospitalité. S'il décline systématiquement l'hébergement selon les récits, il sélectionne tout de même la nourriture qu'il désire recevoir. On témoigne que, conformément à son intégration en forêt, il consommait des

O calçado era um pedaço de couro. Carregava uma igreijinha de madeira, os olhos bem claros»

⁵⁰ «Bem velinho, com a barba assim[...] carregava um bastãozinho. Não chegava nas casas das outras pessoas e não andava embarcado, uma pessoa que queria dar uma carona, não embarcava [...] ele não se identificava. Tinha olhos bem azuis»

⁵¹ «A comida dele que eu sei qu'ele comia era cove. Cove da horta, né. Então, na casa qu'ele chegava ele pedia uma comida, pedia cove»

⁵² «Ele come cove. Come cove com feijão, feijão preto. Café d'ele já não é café, esse preto. De água doce, de açúcar né. É tudo uma comidinha pobrecida mesmo. Então, eu pedi de ser como ele né»

aliments naturels comme des fruits, des plantes et des pignons (fruit des *Pinheiros Araucárias*).

Il a sorti de sa malle une canette de farine de manioc et un morceau de viande bien sèche de cette grosseur, et il a mangé cette viande avec cette farine de manioc, lui seulement. Il m'a dit ceci est de la viande de tapir, les Indiens de la forêt me l'ont donné (trad. libre)⁵³ (João Maria, 14 juillet, Abelardo Luz).

4.4 Son travail

Lorsque nous mentionnions São João Maria dans les entrevues, on nous rappelait presque sans exception : «*ele andava*» (il marchait). Il marchait de par le monde, sans jamais s'arrêter dans un endroit pour plus d'une nuit ou deux. Il parcourait des distances énormes à pied, par les routes et les chemins de fer, prêchant et guérissant.

Alfonso résume bien les notions les plus souvent évoquées à propos du travail du moine :

L'homme marchait, faisait des miracles avec l'eau sainte, guérissait ceux qui avaient la foi en lui, enseignait les remèdes, baptisait (trad. libre)⁵⁴ (Alfonso, 14 juillet, Palmas).

Certains informateurs parlaient des fameuses croix de cèdre supposément plantées par le moine. Quelques-unes sont encore visibles : une grande croix de cèdre, dont les feuilles ont effectivement repoussés selon la légende, orne le terrain devant la maison de Pedro, un Caboclo de la municipalité d'Entre Rios.

Ces données recueillies sur le terrain ont été retenues et transmises grâce au savoir populaire. Des informations sur les activités du moine se retrouvent également dans les ouvrages historiques, basés en partie sur ce savoir populaire et en autre partie sur les sources écrites et les archives. Nos entrevues démontrent que cette littérature demeure très peu connue des informateurs kaingang et caboclos. Les récits sur le personnage proviennent soit de leurs parents ou grands-parents, ou d'une rencontre avec São João Maria et non de la littérature ou de la démarche de revitalisation historique.

⁵³ «*Ele tirou da mala dele uma latinha de farinha de mandioca, e outro tirou um pedaço de carne bem seca desse tamanho assim, e comeu aquela carne com farinha de mandioca, ele só. Ele diz para mim, essa é Carne de anta, Botocudo do mato, eles deram para mim*»

⁵⁴ «*o homem andava, fazia milagres com agua santa, fazia curas em quem tinha fé nele, ensinava remedio, batisava*»

L'absence de données dans cette littérature sur les guérisseurs (es) qui, d'une certaine façon, poursuivent aujourd'hui le travail du moine, illustre l'énorme lacune des sources écrites au sujet des Autochtones⁵⁵. Le savoir quant au travail de guérison de São João Maria dans la région où nous avons mené notre recherche est considérablement lié à celui des guérisseuses kaingang. Elles en connaissent plus intimement le fonctionnement et détiennent un savoir «guidé» en tant qu'intermédiaires entre le saint et les malades :

Les savoirs «guidés» se constituent grâce à des alliances établies entre des humains et des entités non humaines. Les savoirs guidés s'opposent aux savoirs «non guidés» qui opèrent souvent dans le même champ, par exemple celui du traitement de certaines afflictions par la phytothérapie, sans posséder par contre, selon les Kaingang, autant de force et d'efficacité que les premiers (Crépeau, 1997 : 9).

São João Maria enseigne toujours les remèdes, mais sans besoin d'utiliser les mots. Les trois guérisseuses ont eu une rencontre initiatique avec le moine, lorsqu'elles ont reçu le don, mais les tête-à-tête subséquents se déroulent en rêves. Il indique quelle plante mélanger à l'eau sainte⁵⁶ et quelle dose préparer conformément à la maladie. Il guidera également lorsque viendra le temps de cueillir la plante⁵⁷. Pour ce qui est des *orações* (prières), aussi essentielles que les remèdes pour une guérison, il les dicte à mesure :

La prière, je la fais au nom de Dieu et du Saint-Esprit [...] Je ne peux pas vous les dire. Si je vous les dis, je ne réussis pas à dire tous les mots. [...] C'est comme si mon esprit ferme après, vous savez. Quand je pose ma main sur la partie malade de la personne, toutes les paroles viennent. Même pour moi, elles sont pleines de mystère (trad. libre)⁵⁸ (Matilde, 28 juin, Sede).

Ces prières visent à tirer du corps l'«*espírito ruim*» (mauvais esprit) responsable de toutes les maladies, selon elles. Lors d'un programme dans lequel elle enseignait son savoir médicinal phytothérapeutique aux médecins, Diva expose que malgré leur

⁵⁵ Le professeur Pedro Krexó, qui enseigne l'histoire aux enfants kaingang, affirme que les Autochtones du Brésil sont complètement évacués de l'histoire nationale. Il introduit donc son cours avec une session sur «l'histoire traditionnelle des Kaingang» récoltée dans certains ouvrages anthropologiques et dans ses discussions avec les anciens.

⁵⁶ L'eau sainte de Nossa Senhora Aparecida est aussi utilisée par les guérisseuses, cela dépend souvent de la préférence du patient.

⁵⁷ Le déboisement sauvage de la réserve de Xapécó depuis les trente dernières années oblige les guérisseuses à d'importants déplacements vers les rares lambeaux de forêt encore épargnés.

⁵⁸ «*A oração, eu faz em nome de deus e do divini espirito santo [...] Não posso contar. Se eu conto para você, não consigo falar todas as palavras [...] É como se a mente fecha depios, sabe. Quando eu coloco a mão na infirmitade da pessoa, todas as palavras vem. Mesmo para mim, são cheios de mistério*»

intégration du savoir lié aux plantes, les guérisons ne se réalisaient pas aussi efficacement :

Dieu m'a donné un don. Je vais là à Florianópolis pour enseigner aux autres, aux médecins comment se fait le remède, mais ils n'ont pas le don. [...] C'est São João Maria qui fait tout le travail (trad. libre)⁵⁹ (Diva, 24 juillet, Pinhalzinho).

Les maladies les plus couramment traitées par Ivanira vont des simples virus locaux aux dépressions, ulcères et à la haute pression, ces maladies reliées au «stress» selon le système biomédical, que ce dernier a du mal à soigner (Kleinman, 1985). Diva traite beaucoup de cancers, de problèmes d'intoxications causés par les pesticides, des pierres aux reins et à la vésicule. Matilde traite surtout la dépression, le cancer et la sinusite pour les *Branços*, et les infections des ovaires pour les *Indias*.

Elles utilisent la même terminologie, *doença* (maladie), pour désigner une pierre au rein au même titre qu'un trouble que la société occidentale reconnaîtrait sous l'appellation «émotionnel», «psychologique» ou même «social». Des photos disposées sur l'*altar* (autel) d'Ivanira attirent l'attention. Elles appartenaient à des malades : une femme, accourue chez la guérisseuse parce que son mari voulait la tuer, lui a laissé une photo du couple pour qu'elle réalise une guérison. Une deuxième photo appartenait à un jeune homme. Ivanira nous explique que son père décédé désirait l'emmener avec lui dans l'au-delà. Rappelons que les maladies sont toutes associées aux mauvais esprits selon les guérisseuses.

En anthropologie médicale, on postule que les maladies ne peuvent être considérées comme des entités biologiques en elles-mêmes. Elles dépendent de diverses composantes culturelles comme la perception de la contagion et de la cause de la maladie, naturelle ou surnaturelle, de la conception du corps, de la vie et de la mort, bref, de toute la cosmologie de l'individu (Gagné, 2000 ; Strathern, 1999 ; Good, 1997). C'est ainsi que la violence conjugale, vue comme un problème social dans notre

⁵⁹ «*Deus me seu dom. Eu vou là em Florianópolis para insinar aos outros, aos medicos como se fas o remedio, mas nunca pegem o meu dom [...] É o São João Maria tudo o trabalho*»

culture, est perçue comme une maladie pour les Kaingang. Cette conception semble également partagée par les informateurs caboclos :

C'est la foi qui guérit. À travers n'importe quelle chose, à travers un avocat, à travers un médecin, c'est la foi qui guérit (trad. libre)⁶⁰ (Alfonso, 14 juillet, Palmas).

Angelina, une guérisseuse cabocla, ne travaille pas avec São João Maria. Elle possède tout de même un savoir guidé, mais plutôt par les saints de l'Église catholique. Ses guérisons sont effectuées avec l'eau sainte de Nossa Senhora Aparecida et les plantes qu'elle cultive. Sa méthode consiste plutôt à lire les prières provenant de livres vendus à l'église.

4.5 Les mythes, pouvoirs et prophéties

Les légendes autour de São João Maria abondent dans tout le sud du Brésil. Le chercheur en sociologie César Goes décrivait trois types de mythes récoltés dans l'état voisin de Rio Grande do Sul : la transmutation, la multiplication des pains et la prémonition (Goes, 21 juin, Florianópolis). Nous avons retrouvé ces mêmes thèmes dans l'état de Santa Catarina et même davantage. Le châtement, l'omniscience et l'immortalité de São João Maria se dégagent également de la mythologie cabocla et kaingang. Ceci découle de la religion catholique, mais s'organise selon des schèmes locaux propres au Catholicisme populaire.

4.5.1 La transmutation

Le saint possède un outil pour tester la foi (*provar a fé*) : la transmutation.

Il se transformait. Il se transformait parfois sous la forme d'un chien, une vieille personne, un mendiant, ça pouvait être lui qui était là (trad. libre)⁶¹ (Pedro, 13 juillet, Ipuçu).

Plusieurs récits comme le suivant racontent qu'il peut également se rendre invisible :

Le vieux sortit, immédiatement il sortit, la terre était toute nettoyée [la vue était libre], il est sorti comme ça et il est disparu (trad. libre)⁶² (João Maria, 14 juillet, Abelardo Luz).

⁶⁰ «É a fé que cura. Através de qualquer coisa, através dum advogado, dum médico, é a fé que cura»

⁶¹ «Ele cruzava e se encantava. Se cruzava as vezes na figura dum cachorro, uma pessoa velho, um mandigo, poderia ser ele que estava lá»

⁶² «O velinho saiu, logo ele saiu, a terra estava tudo limpa, saiu assim, se sumiu»

4.5.2 La multiplication des pains

D'une façon clairement comparable à l'histoire de Jésus, São João Maria détient le pouvoir de perpétuer la nourriture. Certains disent qu'il pouvait tirer sa subsistance d'une seule feuille de chou. Matilde relate la légende d'un festin venu de la petite écuelle du moine, d'où tous purent satisfaire leur faim. Aujourd'hui, si elle reçoit de la visite et craint de manquer de quoi offrir à manger, elle demande au saint que la nourriture ne lui fasse pas défaut.

4.5.3 Les prémonitions

On se réfère souvent au moine par la nomination «*profeta*» (prophète). Ses prédictions constituent une de ses caractéristiques dominantes dues à leur acuité déconcertante. Rappelons que les expériences de voyages vécues par les moines pouvaient fournir des informations sur ce qui se passait ailleurs, mais qui n'était pas encore arrivé à l'intérieur des terres. Alfonso, préoccupé par les nouveaux modes d'agriculture, s'en remet aujourd'hui à São João Maria :

[São João Maria] disait qu'arriverait une époque où on planterait un produit pour le commerce, et qu'il se sécherait beaucoup. Qu'est-ce qui arrive aujourd'hui? Aujourd'hui, je plante ce maïs, si ce n'était des pesticides, si ce n'était du calcaire, si ce n'était de l'engrais, personne n'obtiendrait rien. La plante s'est déjà habituée avec ce type de traitement. Si vous jetez une plante dans la terre comme ça, sans engrais, sans calcaire, il ne sort rien. Donc, le monde a changé beaucoup aujourd'hui (trad. libre)⁶³ (Alfonso, 14 juillet, Palmas).

On place en lui la vérité et la capacité de voir des indices annonciateurs du futur.

Matilde nous assure que tout ce qu'il avait prédit par rapport à la destruction de la nature arrive aujourd'hui :

Il disait que la forêt, un jour, n'existerait plus, alors il y aurait un châtiment, jusqu'aux maladies que les médecins ne peuvent guérir. Nous allions manger de la viande tuée depuis un an, nous allions acheter de l'eau. Ça arrive maintenant (trad. libre)⁶⁴ (Matilde, 28 juin, Sede).

⁶³ «[São João Maria] Falava que chegaria uma época que indicasse que plantava um produto para negócio, ele se secasse muito. O que é de volta hoje. Hoje, está plantando aquele milho, se não foi com agrotóxico, se não foi com calcário, se não foi com adubo, ninguém mais se faz nada. A planta já se acostumo com esse tipo de tratamento. Se o senhor jogaria uma planta na terra aí sem adubo, sem calcário, não sai nada. Então, o mundo hoje mudo muito»

⁶⁴ «Ele disia que o mato, um tempo não existia mais, dai existia muito muito castigo, até doencias que os medicos não pode curar. Iamos comer carne já matado de um ano, iamos comprar agua. Tá acontecendo»

Ces maladies sont entre autres le sida, le cancer et la dépression. La viande morte depuis un an se trouve bien sûr dans le congélateur. Il prédisait aussi sa propre disparition, ou d'une certaine façon, la résorption de la foi. Diva citait le moine qui s'adressait à elle dans les années 50 :

«D'ici 30 ans, vous ne me verrez plus parce que les personnes sont «abusantes» aujourd'hui. Personne ne prend de pause pour moi» (trad. libre)⁶⁵ (Diva, 24 juillet, Pinalzinho).

4.5.4 Le châtime

Ne pas croire en Dieu constitue une des pires erreurs que l'on peut commettre et comporte de graves risques selon les guérisseuses. On entendait souvent affirmer avec déception que «*muitas pessoas abusam*» (beaucoup de personnes abusent). Le terme «*abusar*» se traduirait littéralement par «abuser», mais il signifie ici «perdre la foi et par ce fait commettre un grand affront». La Bible contient beaucoup de passages racontant le courroux et la vengeance de Dieu face à l'oubli des hommes (Deut 32 :18-19), et le personnage de São João Maria s'articule également dans cette logique.

Discréditer São João Maria en le confondant avec un fou ou un vagabond ne va pas sans conséquence. L'univers des habitants de la région regorge d'histoires de malheureux qui ne croyaient pas en lui et qui en ont payé le prix.

Il est arrivé à la maison de mon oncle. Et là il y avait une tante très «abusante», sa sœur [...] il a écrit un billet, tout mal écrit et il dit à ma tante, car mon oncle n'y était pas, «donne cette prière à ton frère». Alors, elle a montré le billet, et il a dit «ah, mets-le dans le feu, mets-le dans le feu, il est un fou». Alors, ils le mirent dans le feu. Trois jours après, il fut tué. La prière était pour ça (trad. libre)⁶⁶ (João Maria, 14 juillet, Abelardo Luz).

Même si, comme Dieu, São João Maria est d'abord juste et droit, la fatalité peut frapper celui ou celle qui ne lui accorde que mépris.

⁶⁵ «d'aquí 30 anos, você não vai me ver mais por que as pessoas são muito abundantes hoje em dia. Ninguém quer dar pausa para mim »

⁶⁶ «Ele chegou na casa de meu tio. E tinha lá uma tia minha muita abusante, a irmã dele [...] Ele escreveu um bilhete, tudo mal escrito, ele diz para minha tia, o meu tio não estava, "olha dá para teu irmão, essa aqui é uma oração para ele." Daí ela mostrou para ele quando ele vem, diz " ah, bota no fogo, bota no fogo, ele é um louco". Daí eles botam no fogo, botam fora. Daí três dias, mataram ele. A oração era por isso aí, né»

Un deuxième facteur est reconnu pour mériter le châtement ; ceux qui ont essayé de générer du profit avec son image en vendant des reproductions de sa photo ont connu un malheur, le plus souvent la maladie ou la mort comme l'expliquait Vicente Telles lors d'une émission de radio⁶⁷.

4.5.5 L'omniscience et l'omniprésence

Comme Dieu, São João Maria sait tout. S'il prédit l'avenir, il connaît aussi le passé et le présent. Ce concept se présente partout dans la bible : «Le seigneur est un Dieu qui sait et c'est lui qui pèse les actions» (1 Sam.2 : 3) ou «Les yeux du Seigneur sont partout, observant les méchants et les bons» (Prov.15 : 3). Qui dit omniscience, dit omniprésence, comme le psaume 139 de l'ancien testament traite de l'omniprésence de Dieu à travers son esprit. Il est en toutes choses et en tous les endroits, ce qui lui permet de tout savoir.

Le chercheur César Goes mentionnait la légende de la poule, bien répandue dans l'état de Rio Grande do Sul, mais également chez nos informateurs : «Un homme emmenait avec lui trois poules pour les offrir au moine. Une des poules voulant se sauver, l'homme dû courir pour la rattraper et lui lança un «va au diable !». Lorsque l'homme donna les trois poules au moine, le moine dit «merci, mais je ne veux pas de la troisième. Tu l'as déjà donné à quelqu'un d'autre» (Cesar, 21 juin, Florianopolis). La rencontre de João Maria Mendez avec le moine, lorsqu'il était enfant, atteste de l'omniscience :

Il est arrivé à la porte comme ça à la maison en terre battue [...] Il avait une blessure, le vieux avait une blessure derrière l'oreille. Il a dit à mon frère «tu as un remède pour me passer ici?» mon frère avait peur et dit «non, je n'en ai pas». Il y en avait là en haut d'une armoire et le moine dit «ici il y en a». Mon frère est allé le chercher, c'était pour guérir le bétail. Alors, il en a passé sur la blessure du vieux. Le même jour, un

⁶⁷ L'émission de radio était diffusée de la station «*A voz do Contestado*» le matin du 10 juillet 2004.

peu plus tard, il n'avait plus la blessure (trad. libre)⁶⁸ (João Maria, 14 juillet, Abelardo Luz).

4.5.6 L'immortalité

Il n'y a qu'un seul São João Maria depuis plus de 120 ans et il est immortel. Pedro affirme :

«À Taió. Ils disent qu'il est allé se recueillir, c'était au milieu du groupe des Indiens [...]. Ça doit être ainsi, parce qu'une personne à demi-sainte ne meurt jamais, non?» (trad. libre)⁶⁹ (Pedro, 13 juillet, Ipuacu).

On retrouve cette affirmation dans beaucoup de témoignages récoltés, et dans les archives récoltées par Fachel (1996). Le moine aurait affirmé vouloir se recueillir à Taió. Le lien exact entre le moine et ce lieu demeure inconnu. S'agit-t-il du mont Taió dans l'état de Santa Catarina, ou le moine voulait-il retourner à la ville qui se nomme aussi Taio en Italie? Le mont Taió semble un endroit mythique, réputé avoir été habité par les Indios, célébré dans plusieurs légendes dont une légende de trésor appartenant à un chef indien, ou aux jésuites (Pereira de Queiroz, 1957 : 98). Malgré le mystère, ceci semble indiquer que, même dans l'imaginaire des Caboclos, le destin de São João Maria se lie à celui des Indios.

⁶⁸ «Ele chegou, chegou na porta assim numa casa de chão [...] Ele tinha uma ferida assim o velhinho, ele tinha uma ferida atrás da orelha. E diz para meu irmão, “você tem um remédio para me passar aqui”? E meu irmão estava com medo e diz, “não, eu não tenho não.” Ele estava lá em cima daquele lugar “aqui tem”. Daí meu irmão foi trazer, era para curar criação. Dai ele passou em roda da ferida daquele velinho. O mesmo dia depois, ele não tinha mais aquela ferida»

⁶⁹ «*Em Taió. Eles dizem que ia se recolher, era no meio da turma dos Indios. [...] Tem que estar, por que uma pessoa meio-santo morre nunca, né?*»

5-Chapitre deuxième : La symbolique du personnage

La guérisseuse Diva a su illustrer la symbolique du saint populaire dans un langage qui peut sembler métaphorique, mais qui se réfère à une réalité bien tangible : «São João Maria est de la terre, de l'eau et de la forêt» (trad. libre)⁷⁰ (Diva, 24 juillet, Pinalzinho). Il est de la terre par son nom en langue kaingang, «*Gawog*», qui signifie «qui lutte pour la terre». Cette nomination pourrait faire référence aux épisodes historiques de la *guerra do Contestado*, mais elle s'applique surtout à un travail bien actuel par son aide dans la lutte territoriale du Toldo Imbu :

Je l'ai vu, mais pour tester ma foi, il s'est changé en enfant. Quand je suis allée habiter là [Toldo Imbu], nous commençons la lutte pour la terre, il manquait seulement la source d'eau de São João Maria pour fermer la carte. J'étais là, et alors est venu un petit enfant, là d'en bas, un ballon sous le bras. Il me dit : « bonjour madame, vous connaissez cette eau de São João Maria? » Je voulais savoir où, ça faisait des mois que je la cherchais, mais je ne savais pas où elle était. Alors, il m'a montré (trad. libre)⁷¹ (Matilde, 21 juillet, sede).

Cette source d'eau, en tant que marqueur d'identité, devait prouver une véritable appartenance du territoire au peuple kaingang. En cette époque de lutte territoriale, on attribue au moins le rôle de justicier, de défenseur de la terre. Si les maires et les politiciens ne semblent pas aider les Kaingang à faire valoir leurs droits territoriaux ancestraux, São João Maria demeure un allié devant le système des droits fonciers.

São João Maria est de l'eau bien sûr à cause de la guérison possible à travers son eau sainte, consommée ou passée sur les parties du corps souffrantes. Enfin, il est de la forêt par sa connaissance sans égale des plantes médicinales et parce qu'il y habite. Les trois éléments, la terre, l'eau et la forêt, ainsi que ses prophéties qui clament toutes des catastrophes écologiques placent São João Maria en position de protecteur de la nature. D'abord parce qu'il en a besoin, dormant en forêt près de cours d'eau ou dans des grottes, s'alimentant et guérissant grâce aux ressources naturelles. Le récit de Vicente

⁷⁰ «*São João Maria é da terra, da água e do mato*»

⁷¹ «*Eu vi ele, mas para provar a minha fé, ele se tornou uma criança. Quando eu fui morar lá, começamos a luta pela terra, faltava só a fonte de água de São João Maria para fechar a mapa. Estava lá, aí vem um piázinho, lá de baixo, uma bola no braço. Ele diz isso para mim : «boa tarde dona, sabe daquela água do São João Maria?» Eu queria saber onde, fazia meses que estava procurando, mais não sei onde fica. Dai me mostrou*»

Telles condamnant le profit réalisé avec la photo du moine attribue une immoralité au capitalisme en punissant celui qui ose transformer une image sacrée en capital économique.

La guérisseuse Ivanira décrit une relation d'une intensité inespérée avec São João Maria. De toutes les personnes rencontrées, c'est elle qui incarne le plus fidèlement la philosophie du moine. Comme les deux autres guérisseuses, elle travaille de pair avec le saint en association avec ses autres guides⁷² pour connaître les plantes médicinales et les *orações* (prières). Cependant, on constate que São João Maria représente beaucoup plus qu'un guide pour elle : il symbolise un modèle de vie adopté par Ivanira à la suite de sa rencontre initiatique :

Il est arrivé à ma maison, j'étais en train de mourir de haute pression [...] Grâce à Dieu, quand je l'ai vu, il était dans la porte, et malade dans le lit, il me fit me lever. Il dit : «va près de ton autel, parce que je veux t'enseigner quelque chose. La première infusion que tu vas faire, tu vas découvrir tous les remèdes que je veux t'enseigner.» Le jour suivant, je connaissais tous les remèdes que São João Maria m'a enseignés [...] J'étais tellement heureuse, je lui ai fait une demande. Je ne voulais pas être riche, je voulais être pauvre comme São João Maria, il n'a rien, il n'a pas de foyer, il n'a jamais voulu être riche. Alors, je ne veux pas être riche moi non plus dans ma vie. La richesse dans ma vie est le pouvoir qu'il m'a donné. Le pouvoir dont Dieu m'a béni, je peux guérir toutes les personnes qui viennent chez moi (trad. libre)⁷³ (Ivanira, 29 juin, Sede).

Effectivement, la petite habitation d'Ivanira consiste en quelques planches de bois entourées de murs confectionnés en toile de plastique soutenant un toit. Par contre, l'*altar* (autel) où sont disposées les images de saints et les objets de cultes, occupe une

⁷² Ivanira travaille en collaboration avec quatre autres guides, en plus de São João Maria. Elle qualifie de *anjos* (anges) les deux premiers, le *Pagé*, qui est un indien pur, et la *Cabocla*, une femme métisse. Deux autres guides, des animaux cette fois, viennent la visiter : le *jagatirica* (Ocelot en Français, ou *Felis Pardalis*) et le *furão* (petit animal local semblable à une martre *Grison Vittatus*) qui entrent dans la catégorie de *Kujá*.

⁷³ «*Ele chegou na minha casa, estava morendo de pressão alta [...] Graças a Deus, quando eu vi ele estava na porta, e doenta na cama, ele fiz o levantar. Ele diz, olha, você fica perto de seu altar pour que quer te ensinar uma coisa. O primeiro chazinho que você vai fazer, você vai descobrir tudo remedio que estou te ensinando. Quando foi o outro dia, eu sabia tudo remedio que SJM me ensinou [...] Tão alegre que eu estava, fiz uma pedida pará ele. Por que não queria ser rica. Eu queria ser pobrezinha como o São João Maria. Ele não tem nada, não tem fogão, ele nunca quer ficar rico. Então também não quero ficar rica na minha vida. A riqueza na minha vida é o poder que ele me deu. O poder que Deus me abenço, eu posso curar todas as pessoas que chegam na minha casa*»

vaste zone dans la maison en proportion avec l'espace de vie, ce qui donne une idée de la place centrale du sentiment religieux pour cette femme. Le refus du luxe et de la consommation représente ici une résistance à l'emprise du système capitaliste, une pureté face aux vices et aux châtiments qu'a introduit le nouvel ordre mondial dans la société brésilienne.

Ivanira ne demande pas d'argent pour son travail. Seulement, elle accepte les dons que les visiteurs ne manquent pas de lui offrir, d'où elle tire sa subsistance en plus de l'usufruit de sa petite terre qu'elle cultive avec son mari. Matilde et Diva, à peine moins pauvrement logées, ne chargent pas non plus, ce qui serait très mal vu. Un tel don de Dieu ne se monnaie pas ; dans le catholicisme populaire, la sanctification se fait par un détachement des valeurs matérielles, de façon littérale. Les pénitents et les moines qui circulaient dans le sud du Brésil durant le siècle dernier ont influencé cette vision d'une hétérogénéité entre le monde spirituel et le monde matériel, qui prévaut encore chez les guérisseuses kaingang. Le fait qu'un (e) guérisseur (se) impose ou non un tarif établit donc encore la distinction entre un faux et un bon, un véritable guérisseur (se)⁷⁴.

À sa manière, Ivanira a réalisé un vœu de pénitence, tout comme le moine. Elle a formulé un vœu de pauvreté et de dévotion entière de sa vie à la pratique religieuse afin de rejoindre spirituellement son modèle. Son attitude corporelle incarne la pénitence : elle ne regarde que rarement ses interlocuteurs, et ne sourit pas. L'anniversaire de son fils sert d'occasion pour organiser une procession religieuse et remercier les saints de lui avoir donné la vie. La tradition des pénitents, soit le renoncement à la satisfaction des besoins matériels et la dévotion pieuse véhiculée par des moines tels que São João Maria et les suivants se retrouve encore dans le Contestado à travers les guérisseuses comme Ivanira. À la différence, cependant, elles sont des femmes et ont opté pour un mode de vie sédentaire.

⁷⁴ Une entrevue réalisée en Amazonie avec Marie, une voyageuse Suisse venue au Brésil pour rencontrer un guérisseur de la région de Brasília, illustre que l'on retrouve également cette norme non écrite chez des guérisseurs (ses) habitant d'autres régions du Brésil (Marie, 14 mai, Alter do Chão).

5.1 Le lien avec l'histoire officielle de la *guerra do Contestado*

Un fait saute aux yeux dans toutes les entrevues réalisées avec les Kaingang et les Caboclos : la non-connaissance ou non-reconnaissance de l'histoire officielle de la guerre du Contestado et de la dimension historique des trois moines. Malgré les efforts de tous les historiens, politiciens et artistes pour réitérer dans l'histoire nationale cette période violente, la mémoire collective de ces habitants de la région de Xapecó demeure muette à ce sujet, et vierge de toute représentation modelée par les responsables de la revitalisation.

La richesse et la cohérence des récits sur São João Maria persistent d'un informateur à l'autre. À l'antithèse, son rôle fondateur dans l'opposition à la République, et l'implication directe au combat du troisième moine, José Maria, demeurent occultés. Étonnamment, les témoignages, en général, ne font pas référence à un épisode de guerre. Quand on pose la question, on voit des yeux dirigés vers le haut, cherchant profondément un élément de réponse. Rappelons que cette guerre civile, opposant les troupes gouvernementales aux habitants du *Sertão* alors composé majoritairement de Caboclos, a eu lieu au début du XX^e siècle. Comment est-il possible qu'on ne retrouve pas de récits, ni même une idée de cette guerre relativement récente, tandis que les grands-parents de plusieurs personnes encore bien vivantes y ont participé?

Il semble que nous avons affaire à un «filtrage» des éléments de la mémoire collective par rapport à la succession des événements du dernier siècle dans la région, tant les données sur le plan spirituel sont riches, et tant, à l'opposé, elles sont absentes sur le plan politique et économique. Si plusieurs auteurs dénoncent une censure de la part de l'État, le tabou autour des événements peut également émaner d'une véritable amnésie collective qui cherche à gommer les souffrances et les humiliations des groupes marginalisés (Offman, 2000). De plus, comme les Caboclos subirent une oppression longtemps après la fin de la guerre du Contestado de la part des autorités et des civils Colonos, il n'est pas permis d'exclure l'hypothèse qu'on protégeait les enfants en les gardant dans l'ignorance. Il valait probablement mieux pour un ancien *fanatico* de ne pas trop informer sa descendance sur son passé.

5.2 Qui est São João Maria en définitive?

Des témoignages compilés par Pereira de Queiroz sont susceptibles de fournir une réponse à l'identité du mythique São João Maria qui habite l'imaginaire caboclo et kaingang. Rappelons-nous la description physique de José Maria, ce Métis à la peau hâlée et à la barbe broussailleuse. On peut penser qu'il ait pu adopter les deux identités avec cette physionomie métissée. Pour les Kaingang, il n'était pas Indio par sa barbe broussailleuse, et pour les Caboclos, il n'était pas *Branco* par sa peau foncée.

L'auteure mentionne aussi un autre personnage, un «voyant» connu historiquement comme «moine Manoel», mais que les gens nommaient «*Pai Velho*» (vieux père). Vénéralisé de tous du temps des villes saintes, il se disait la réincarnation du troisième moine, José Maria. Ceux qui connaissaient déjà Manoel de longue date ne démentirent pas (ibid. : 176). Est-ce à ce personnage que les Kaingang font référence aujourd'hui lorsqu'ils parlent de São João Maria en le nommant *Pai Velho*? Le moine Manoel, mentionné très rarement dans la littérature historique, occuperait-il plus d'importance qu'on ne le croit dans la vision du saint, du moins dans la région de Xapecó?

Une autre hypothèse plus plausible se présente à nous. Les représentations actuelles du moine résulteraient d'un amalgame de plusieurs individus. Des caractéristiques du tout premier moine, João Maria d'Agostini, se trouveraient encore dans les descriptions dû à sa grande influence sur la population, puis celles des deux autres moines reconnus historiquement. Pour plus de la moitié des informateurs, São João Maria avait les yeux bleus, affichait une prédilection pour le chou et s'est recueilli au mont Taió. Ces détails d'une récurrence marquante pourraient être attribués à un, ou des hommes ayant parcouru la région dans une temporalité plus rapprochée. Ces traits saillants indiquent-ils la présence d'un quatrième moine d'influence considérable? S'agirait-il d'un homme aux yeux bleus, adorant le chou, parcourant la région de Xapecó sous l'identité du moine, auto attribuée ou non, prêchant et guérissant dans les années 1930-50, envisageant le mont Taió comme lieu de repos?

Nous proposons que cet homme hypothétique, ou peut-être un amalgame de plusieurs hommes, aient influencé considérablement l'image de São João Maria dans la mémoire collective. La symbolique du saint, telle qu'on la retrouve actuellement dans la région de Xapecó, se présenterait sous la forme d'un alliage entre les caractéristiques du premier moine -Franciscain, de l'ordre de Saint-Augustin, ou non officiellement reconnu par l'Église-, de celles des suivants, de ce qu'évoque la photo du saint et cet hypothétique quatrième moine.

La puissance d'attraction de la légende est telle, que certaines personnes qui ne s'identifient pas elles-mêmes à São João Maria, mais qui affichent des traits similaires, comme une grande barbe ou un mode de vie plutôt itinérant, ont pu être perçues par la population comme une manifestation du moine. Pour emprunter l'expression de Vinhas de Queirós, ils participeraient au phénomène «d'assomption de personnalité mystique» (voir contextualisation).

De nombreux auteurs s'accordent pour dire que la région du Contestado regorgeait de prophètes, de guérisseurs, de sorciers, de prêcheurs et de pénitents (Diacon, 1991, Pereira de Queiroz, 1957, Valentini, 1998). Les historiens reconnaissent trois moines officiels ayant adopté l'identité de São João Maria, et ayant exercé une influence considérable sur la population : João Maria d'Agostini, João Maria de Jesus et José Maria. Vicente Telles renforçait cet acquis :

Oui, il y en a eu [d'autres moines], mais de pureté, de conviction, de certitude, de pouvoir, d'autorité, de charisme, de sainteté, il y a eu seulement ces trois (trad. libre)⁷⁵ (Vicente Telles, 10 juillet, Irani).

Bien sûr, la renommée de João Maria d'Agostini fut telle qu'elle s'est véhiculée à travers les autres moines jusqu'à aujourd'hui. Cependant, les informateurs caboclos et kaingang sont unanimes : il n'en existe qu'un seul : São João Maria. Si on le voit encore aujourd'hui, peu importe la forme qu'on lui reconnaît, il s'agit encore et toujours de lui,

⁷⁵ «*Sim teve. Mais de pureza, de convicção, de certeza, de poder, de autoridade, de carisma, de santidade, só teve esses três*»

l'unique. C'est lui également qui figure sur la photo répandue dans le sud du Brésil, même si les descriptions ne cadrent pas toujours avec l'image.

Si beaucoup d'historiens discernent officiellement trois moines et que la grande majorité des Caboclos et des Kaingang n'en reconnaissent qu'un, l'anthropologue pour son compte plaiderait pour une véritable tradition, dans le même sens que Vinhas de Queirós qui mentionne une «famille» ou classe de guérisseurs et d'intervenants avec le monde surnaturel. Une tradition que des pénitents, même antérieurs au «premier moine» de l'histoire épique du Contestado, ont instaurée dans le *Sertão*. Les premiers moines prêchant et guérissant répondaient à un besoin et occupaient un créneau laissé vacant par l'Église qui manquait de représentants, ainsi que par l'absence de médecins.

Les guérisseuses kaingang apportent actuellement à la population les mêmes bénéfices que les moines tels que João Maria de Agostini : une solution au-delà de notre portée face à la maladie et une concrétisation du sentiment religieux catholique populaire. Ces manifestations confirment deux choses : premièrement, la tradition se poursuit et donc, deuxièmement, la conception entourant São João Maria changera encore. Qui dit tradition ne dit pas fixité, mais bien changement et adaptation (Geertz, 1983). Non moins, Irés, l'architecte du parc commémoratif, nous confiait une nouvelle tout à fait inespérée. Tout juste après notre départ, vers octobre 2004, un Uruguayen s'est présenté à lui et à Vicente Telles à la ville d'Irani, vêtu d'un chapeau en peau de *Jaguatirica* (Ocelot), portant la barbe longue, s'appuyant sur un bâton lors de longues marches et, selon ses dires, adoptant un style de vie similaire au moine. Ils ont discuté de São João Maria pendant deux heures, le temps d'une photographie, puis il a continué sa route. Les détails de la démarche de ce «nouveau moine» nous étaient livrés dans un article du journal local *A Notícia* au mois de mars 2005. Uruguayen de naissance et descendant des Amérindiens Charrua, Jorge Olmedo, 44 ans, réside à Florianópolis depuis les 30 dernières années. Pour gagner sa vie, il pratique l'artisanat. On le reconnaît également pour son talent de conteur, capable de captiver son auditoire dans un suspense permanent. Motivé par la recherche de l'identité culturelle de ses ancêtres, laissant tout

derrière et partant avec 0.25 Réal en poche (ce qui équivaut à 12 sous), il a embrassé une mission :

Donner la voix aux Caboclos opprimés du Contestado. La dédication est totale. [...] Jorge prête son oreille à ces Caboclos - moines, batailles, souffrances, joies - [...] Il s'est rendu à la logique des Caboclos, arrêtant aux mêmes lieux de repos utilisés par le dernier moine, João Maria, buvant la même eau sainte (trad. libre)⁷⁶ (Martins, 2005).

Toutefois, Jorge refuse qu'on l'associe au moine. Il ne pratique pas de guérison et ne prêche pas :

Un jour, durant une entrevue à une émission de radio, il relatait des cas vécus lors du conflit. À sa sortie de l'émission, il y avait une longue file de Caboclos pour demander de se faire bénir. «Je sais que c'est dangeureux, mais c'est le résultat de l'implication profonde avec ces gens» il explique. Jorge n'est pas, et ne prétend pas être un nouveau moine, malgré qu'il reconnaisse la possibilité de confusion. «Ce que je veux, c'est entendre les histoires de ces personnes, et les conter à ceux qui vivent sur le littoral, habitués à la version officielle de la guerre dans ce *Sertão*» ajoute-t-il (trad. libre)⁷⁷ (Martins, 2005).

Le terrain a donc prouvé que la tradition s'est bel et bien poursuivie jusqu'à aujourd'hui : on consulte et on prie abondamment le saint, on le voit et on lui parle, on retrouve toujours sa photo dans plusieurs foyers et lieux de culte, et un homme circule dans la région adoptant plusieurs de ses traits caractéristiques.

5.3 Le partage culturel entre Kaingang et Caboclos

Sur le plan des croyances et de la mémoire collective, les Kaingang et les Caboclos présentent beaucoup de similarités. Par quel moyen la mémoire du saint moine s'est-elle partagée entre ces deux groupes identitaires? Pour le chercheur Cesar Goes, les Caboclos font office de véritable porte d'entrée culturelle, autant pour les Indios qu'ils auraient accoutumés à la religion catholique –de façon plus efficace que les membres de l'Église-, que pour les Colonos en leur transmettant des usages autochtones, comme les vertus des plantes médicinales par exemple.

⁷⁶ «*Dar voz aos Caboclos oprimidos do Contestado. A dedicação é total. [...] Jorge emprestou sua audição a esses Caboclos - monges, batalhas, sofrimentos, alegrias – [...] Aos poucos, ele foi se rendendo à lógica dos Caboclos, parando nos mesmos pousos usados pelo último monge da região, João Maria, bebendo a mesma «ágüinha santa».*

⁷⁷ «*Certo dia, durante entrevista a uma emissora de rádio, passou a relatar casos ocorridos durante o conflito. Ao sair da emissora, havia uma extensa fila de Caboclos para pedir a benção. «Eu sei que isso é perigoso, mas resulta do profundo envolvimento com essa gente» explica. Jorge não é e nem pretende ser um novo monge, embora reconheça a possibilidade de confusões. « O que eu quero é ouvir as histórias daquelas pessoas e contá-las para o que moram no litoral, acostumados à versão oficial da guerra naqueles sertões» acrescenta*

Matilde et plusieurs autres informateurs affirment que «les Caboclos se seraient anciennement réfugiés chez les Indios». On ne dit pas quand ni pourquoi, et bien que le métissage soit antérieur à ces événements, il est possible qu'une période relativement intense d'échanges culturels soit survenue lors de la guerre du Contestado, alors que les Caboclos se réfugiaient en forêt pour éviter les affrontements selon les sources historiques. De plus, les moines ne semblaient privilégier aucun groupe identitaire, se rendant autant chez les Caboclos que chez les Kaingang. Selon Matilde : «il lutte pour la terre, car il a vécu avec les Indiens» (trad.libre)⁷⁸ (Matilde, 28 juin, Sede).

Bien qu'il s'agisse de deux groupes identitaires distincts, les informateurs sont clairs là-dessus, on tend à fusionner les Kaingang et les Caboclos, autant dans la littérature historique que chez les Colonos. Plutôt, l'identité Kaingang, ainsi que celle des autres groupes autochtones de la région, semble absorbée par celle du Caboclo. Matilde déplorait le refus des Colonos de considérer les Kaingang comme des Autochtones : «Ils disent que nous ne sommes plus des Indios, parce que nous portons des vêtements comme les «Blancs» et que nous habitons des petites maisons. Mais nous sommes des Indios» (trad. libre)⁷⁹ (Matilde, 21 juillet, Sede).

Qu'en est-il de la place des Amérindiens dans ce projet de revitalisation historique? Ils semblent être évacués de l'histoire officielle nationale, ou du moins, ils ne sont présents qu'à travers le Caboclo, qui lui, est «l'habitant légitime du Contestado»⁸⁰. Nous demandions à Vicente Telles si les Amérindiens avaient participé comme «*jagunços*» lors de la guerre du Contestado. À ceci il nous répond :

Il faut voir les données [...] Mais l'Indio a défendu le sol d'ici comme son propriétaire, parce que dans la vérité, il était le véritable propriétaire. Alors, l'Indio défendant le sol du Contestado, il n'existait déjà plus parce que de métissage de l'Indio avec le «Blanc» a peuplé la région, qui était déjà dominée par la mixture, par le métissage. Je n'ai pas connaissance que l'Indio

⁷⁸ «*Ele é lutador da terra por que ele conviou com os Indios*»

⁷⁹ «*Eles dizem que não somos mais Indios, por que vestimos roupas de Brancos e moramos nas casinhas. Mas somos Indios*»

⁸⁰ Plusieurs anthropologues ont travaillé à inclure des données ethnologiques amérindiennes dans l'histoire nationale, comme Silvio Coelho dos Santos, professeur à l'Université Fédérale de Santa Catarina par exemple.

en terme de groupe ait lutté dans le Contestado. Je sais que sa descendance, l'héritage de l'Indio, le métissage de l'Indio et du «Blanc» était le vrai *Sertanejo* défenseur de la région du Contestado (Trad. libre)⁸¹ (Telles, 10 juillet, Irani).

Dans un musée de la ville de Fraiburgo, on lit : «Le Caboclo est l'homme [l'habitant] légitime du Contestado» (trad. libre)⁸² (auteur inconnu). Ce constat licite, quoique non légal, attribue donc l'autochtonie au Métis.

Même la démarche de Jorge Olmedo le «nouveau moine», lui-même descendant des Amérindiens Charrua, passe par les Caboclos pour la recherche de ses ancêtres et de son passé culturel.

5.4 Conclusion : Une place toujours libre

São João Maria est beaucoup plus discret qu'au siècle dernier : «C'est triste, il y a très peu de gens qui croient en lui aujourd'hui ici» (trad. libre)⁸³ (Diva, 24 juillet, Pinhalzinho). Cependant, il répondrait toujours à un besoin. L'Église catholique, implantée jusque dans les réserves autochtones, n'a pas su s'adapter aux croyances régionales. Peut-être est-ce dû à la froideur de ses cérémonies, et à sa rationalité face au concept du miracle et des pouvoirs surnaturels des saints que beaucoup d'habitants de l'intérieur des terres reconnaissent. Le curé du diocèse de Xanxeré, qui travaille avec les autochtones des environs, nous a lui-même confié qu'il n'arrivait pas à réaliser une véritable communion, une cohésion avec les Kaingang lors de son travail dans les églises des réserves. Presque résigné, il explique ceci, en partie, en raison de la montée de l'Évangélisme :

La religion des évangéliques va plus à la rencontre de la religion des Indiens. Par exemple, expulser les mauvais esprits, convoquer les bons. Dans la religion catholique, nous ne faisons pas ce type de pratiques (trad. libre)⁸⁴ (Ireneu, 25 juin, Xanxeré).

⁸¹ «*Tem que ver os dados. [...] Mas o Indio defendeu esse solo d'aqui como o dono, por que na verdade era o dono. Então, o indio defendendo o solo do Contestado, ele já não existia mais por que a mesclagem do Indio com o Branco povou a região, já estava dominada pela mistura pelo mesclagem. Não tem o conhecimento que o Indio em termo de corporativismo tem a lutado no Contestado. Eu sei que a descendencia, a herancia do Indio, o mesclagem do Indio com o Branco foi o verdadeiro Sertanejo defensor da região do Contestado*»

⁸² «*O Caboclo é o legitimo homem do Contestado*»

⁸³ «*É triste, muito pouco que acreditam nele agora aqui*»

⁸⁴ «*A religião dos Crentes vai mais ao encontro da religião dos Indios. Por exemplo, expulsar maus espiritos, convocar bons espiritos. Na religião Católica, não fazemos esse tipo de praticas*»

Mais que pense le curé du personnage en question? Lorsque nous mentionnons la photo de São João Maria posée par les Kaingang sur le mur de l'église du Pinhalzinho, il affirme :

Oui, je les ai vus prier devant la photo, demander des choses, principalement des femmes. Tout ceci est une expression populaire de la foi. Enlever la photo de l'église serait leur faire violence (trad. Libre)⁸⁵ (Ireneu, 25 juillet, Xanxerê).



Figure 8 : La guérisseuse Kaingang Diva, devant l'autel de l'église catholique située au Pinhalzinho, dans la réserve Xaçecó (photo : Robert Crepeau, 2004).

Si les systèmes médicaux sont aujourd'hui présents dans la plupart des villages, les gens n'arrivent quand même pas à guérir de toutes leurs maladies. Le moine occupe donc encore un interstice que l'Église et le système médical n'ont su combler. Les personnes atteintes de cancers et de dépressions figurent parmi les visiteurs les plus nombreux des guérisseuses kaingang. Une première lacune provient du fait que les

⁸⁵ «Sim, viu rezar, pedir coisas, principalment mulheres. Todo issos são eexpressão popular da fé. Tirar a foto da igreja seria violencia»

médecins n'obtiennent pas un franc succès pour la guérison de ces maladies. Deuxièmement, le système médical n'offre pas toujours des soins culturellement adaptés aux Kaingang et aux Caboclos, tel que le démontre la chercheur Eliana Diehl de l'Université Fédérale de Santa Catarina.

Des malades fréquemment rencontrés chez les guérisseuses sont atteints de troubles que nos sociétés occidentales qualifieraient de «sociaux», «émotionnels» ou «psychosomatiques». Ces problèmes sont tous culturellement vus comme une maladie et tiennent du monde des esprits. Certains médecins, face à leur échec, recommandent même les guérisseuses kaingang à leurs patients. Ces dernières ont un horaire bien rempli. En effet, elles reçoivent des requérants de toutes les villes des alentours, voire de Florianópolis ; ces citoyens doivent parcourir huit heures de voiture sur les routes dangereuses de l'intérieur des terres pour les atteindre.

Devant l'échec du médecin et la réussite de la guérisseuse dans plusieurs cas, on réalise comment le savoir «populaire» s'avère parfois mieux adapté à une communauté que le savoir «savant». Comme l'ethnopsychiatre Sylvaine De Plaen le propose, «L'effet de l'exploration des logiques culturelles a souvent un effet spectaculaire en ce qui a trait à de l'alliance thérapeutique ainsi qu'à une mobilisation des affects» (2000 : 74). Il ne s'agit pas ici de sous-entendre une supériorité du savoir médicinal populaire sur le savoir biomédical, ni de prouver que ce soit effectivement Dieu ou le saint qui effectue tout le travail. Seulement, si l'*espírito ruim* (mauvais esprit) constitue la forme sous laquelle l'angoisse vient prendre sens culturellement, c'est à ce sens qu'on doit s'adresser pour un meilleur impact thérapeutique.

Une nouvelle tendance scientifique, l'analyse neurologique de la foi, bouillonne depuis une dizaine d'années. Les chercheurs observent bel et bien un effet positif de l'état de prière sur la santé, bien que quelque peu maladroitement, par exemple en passant des moines bouddhistes au «scanner» pour observer les zones du cerveau (Perreault : 2004). Durkheim en appellerait plutôt aux représentations collectives pour valider l'efficacité de ces pratiques de guérison : «...c'est le caractère collectif des

représentations chamaniques qui préserve leur autorité autant dans l'esprit du sceptique que pour son groupe» (Crépeau, 1997 : 7).

6-Chapitre troisième : la revitalisation de la guerre du Contestado : une démarche de l'élite locale.

Comme l'illustraient les deux chapitres précédents, derrière São João Maria se cache un système de croyances et l'héritage du personnage occupe une place importante dans l'identité kaingang et cabocla. Par contre, quand on interroge sur São João Maria les habitants de la ville de Xanxerê, majoritairement composée de descendants d'immigrants européens regroupés sous le nom de «Colonos», on constate que peu de gens le connaissent. Du moins, quelques-uns en ont entendu parler en cours d'histoire. À l'inverse, si les efforts des élites locales pour la revitalisation récente de la *guerra do Contestado* dans l'histoire nationale n'a pas rejoint et remodelé les mémoires des informateurs kaingang et caboclos, il en va tout autrement des habitants de la ville. La plupart ont pris conscience de la guerre du Contestado à l'école, dans les nombreux articles de journaux régionaux et locaux, comme le *A Notícia* et le *Meio Oeste Agora*, ou à la télévision. Par le fait même, le troisième moine, José Maria, est le plus important pour les Colonos, dû à sa contemporanéité avec la période historique revitalisée.

Un phénomène retient l'attention en cherchant de l'information au sujet de São João Maria sur Internet et sur le terrain : le renouveau d'intérêt pour l'histoire des événements de 1912-16, la *guerra do Contestado*, dans lesquels le moine José Maria fut impliqué. D'ailleurs, l'expression «région du Contestado», qui aujourd'hui est omniprésente, a été utilisée pour la première fois seulement en 1974 lors de la création du musée historique et anthropologique de la région du Contestado (Thomé, 1995). Le gouvernement provincial a investi d'importantes sommes d'argent pour la production d'une série de courts métrages télévisés traitant du même sujet et pour le projet d'un *Parque temático do Contestado* (de Souza, 2001) (parc thématique du Contestado) où sont célébrées des cérémonies de commémoration. Il est clair que des enjeux touristiques et politiques sont au premier plan de cette réactualisation. Selon le principal organisateur, Vicente Telles, le parc a le potentiel de devenir une attraction nationale⁸⁶.

⁸⁶ Article dans le journal *A Notícia*, *Festa marca momento histórico de Irani*, 19/08/99.

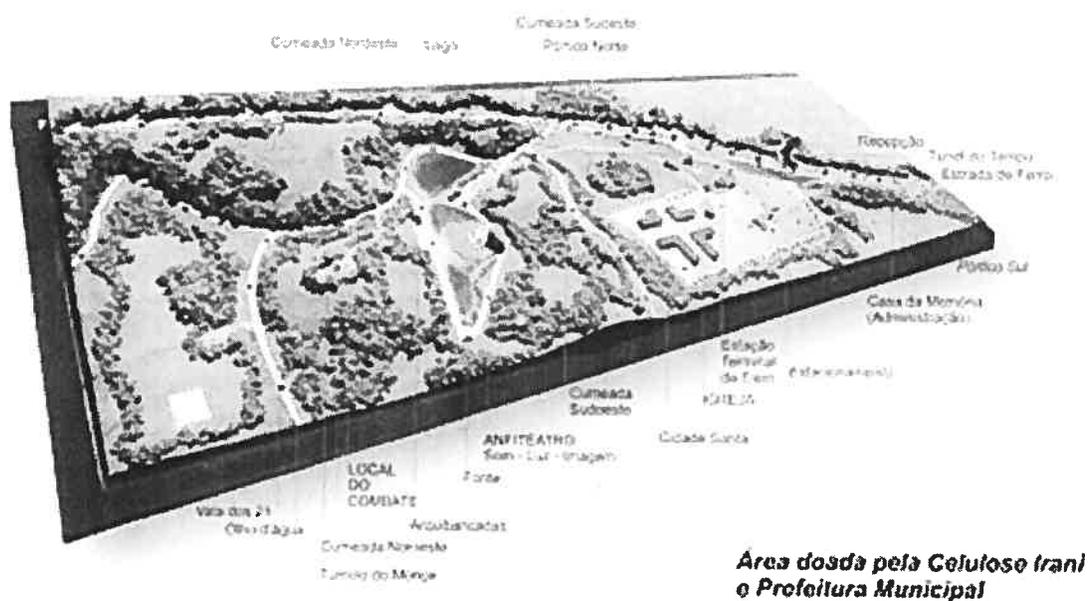


Figure 9 : Plan du parc thématique du Contestado, situé dans la ville d'Irani dans l'état de Santa Catarina
(source : Telles, 2002)

Le parc thématique se situe dans la ville d'Irani où le moine José Maria est mort et où se trouve sa sépulture (voir figure 9). Le terrain de 300 kilomètres carrés appartient à la Fondation Culturelle Mémoire Vive du Contestado. Le parc, appuyé par le gouvernement municipal et provincial, est présentement à l'état de projet, à demi aménagé. L'ex-gouverneur de l'État de Santa Catarina, Espiridão Amim, qui est à l'origine de ce sauvetage historique, impliqué dans la cause depuis les années 80, devra probablement être réélu afin d'en assurer la continuité. On proposera un spectacle son et lumière reconstituant la guerre en danse, en théâtre, en images et en musique. On assistera à une reconstitution des combats, à des défilés et des narrations. On retrouvera aussi, pour représenter la cité sainte, 24 maisons qui serviront d'écoles de folklore et l'église de José Maria. On désire également inviter des personnes toujours vivantes qui ont participé à la guerre pour se raconter (ibid.). La représentation théâtrale s'inspirera d'une pièce déjà performée sur le même site à Irani, lors de l'événement annuel de la *Festa do Contestado* (fête du Contestado) qui a lieu chaque 22 octobre, date du combat

où sont morts le moine José Maria et le commandant de l'armée brésilienne João Gualberto. Une procession symbolisant le pèlerinage impliquant la foule est également organisée.

Les rebelles établissaient de nouveaux campements dans différentes régions chaque fois que les troupes du gouvernement les dispersaient. Or, beaucoup de villes se disputent aujourd'hui le titre de la citée du Contestado. On considère généralement la ville d'Irani comme le berceau de la cause du Contestado. Mais, la petite municipalité de Taquaruçu, où s'était également formée une importante cité sainte, organisait aussi une fête pour célébrer les 90 ans de la *guerra do Contestado* en novembre 2003⁸⁷. Le programme proposait une messe, l'inauguration d'un musée et de la grotte où on raconte que São João Maria dormait, agrémenté de présentations artistiques et musicales sur le sujet. Le moment fort se produit lors de l'activité collective où, en symbole de pèlerinage, une croix de cèdre est transportée par la foule et plantée en hommage au moine. Cette performance rituelle est nouvelle, mais s'inspire de la légende : on raconte que João Maria plantait en terre des piquets de cèdre en forme de croix et disait «quand ces piquets pousseront, l'espérance aussi poussera» (trad libre)⁸⁸. (ibid). Même si certains n'ont jamais oublié São João Maria et l'épisode du Contestado, l'événement commémoratif n'est pas en continuité avec le passé, mais il demande à l'être. Il réclame un rétablissement du lien historique brisé par le tabou autour du mouvement messianique.

Bref, la revitalisation historique du Contestado des vingt-cinq dernières années prend forme sous différents aspects : par la grande production de livres d'école (Sachet et Sachet, 2001), de publications littéraires inspirées de l'histoire du Contestado, d'ouvrages historiques cités tout au long du mémoire. Également, la revitalisation prend forme par la création d'espaces publics de diffusion de l'information comme les séries télévisées, les nombreux sites Internet, les films de fiction cités dans la partie «méthodologie» du mémoire, les musées et le parc thématique du Contestado et enfin,

⁸⁷ Article du journal *Meio Oeste Agora*, *Taquaruçu homenageia jagunços do Contestado*, 11/08/2003.

⁸⁸ «quando essas escatas brotavam, também brotava a esperança»

par des cérémonies de commémoration comme celles qui ont lieu lors de la fête du Contestado d'Irani et celle de Taquaruçu. Comme questions de recherche, je cherche ici à savoir comment le personnage traverse ces manifestations, ce qu'il peut nous aider à comprendre sur la société régionale et nationale. Aussi, quelles motivations alimentent la réactualisation? Mon hypothèse de départ voulait que l'État s'implique dans la revitalisation de cette guerre afin de renforcer l'ordre établi, de montrer, comme dans un mythe fondateur, une étape de l'installation de cette région du Brésil dans le monde moderne. Pourtant, le terrain a révélé que, nonobstant le fait qu'on honore les héros de guerre des troupes du gouvernement, l'honneur est surtout aux rebelles et à leur chef, José Maria. Alors, comment comprendre ces manifestations qui semblent contradictoires?

Après avoir analysé ces différentes productions issues de la réactualisation, j'ai choisi de me concentrer, dans ce chapitre, sur les cérémonies de commémoration. Je considère qu'en tant que manifestations culturelles, elles sont plus significatives symboliquement par le fait qu'elles se déroulent dans l'action. Ce qui aurait pu être écrit, dit et seulement prononcé est ici mis en scène, vécu, actualisé et performé. Le pèlerinage comme rite intervient pour remplacer la parole. Un récit est restitué par l'action : «Le rituel condense sous forme concrète et unitaire des procédures qui, sans cela, auraient été discursives» (Lévi-Strauss dans Houseman et Severi, 1994 : 167).

Pour les ouvrages historiques, je mentionnerai seulement que la démarche de plusieurs auteurs s'inscrit dans l'approche méthodologique de la «nouvelle histoire» (Burke, 1992), en vogue auprès des historiens comme Machado, Telles, Tokarski et Valentini :

Dans le paradigme traditionnel, généralement, étaient contés les faits des grands hommes, qui prédominaient dans la version officielle sur un fait historique. Dans la nouvelle histoire, l'approche tient également compte des activités des personnes communes, les incluant comme sujets de l'histoire [...] notre histoire n'a pas été structurée seulement par les monarques, les premiers ministres ou les généraux... (trad. libre)⁸⁹ (Valentini, 1998 : 14).

⁸⁹ «No paradigma tradicional, geralmente, eram contados os feitos dos grandes homens, predominando a versão oficial sobre um fato histórico. Na nova história as abordagens

Cette histoire «vue d'en bas» offre une alternative en considérant l'histoire orale afin de combler les lacunes laissées par les sources écrites. Cette ouverture en est à ses débuts car si, il est vrai, la plupart des ouvrages historiques sur le sujet offrent une section consacrée à la mémoire collective des Caboclos, les enseignements scolaires présentent le culte à São João Maria comme appartenant au passé, éteint avec le mouvement millénariste. Lors d'une entrevue avec l'enseignante du cours universitaire «histoire du Contestado», à la question «est-ce que São João Maria existe encore dans la vie de certaines personnes», elle a répondu par la négative. Dans la même journée, nous récoltions pourtant des entrevues manifestant des liens très intimes avec le saint.

6.1 Les cérémonies de commémoration comme mythe fondateur

Je présente ici les cérémonies de commémoration des événements du Contestado comme des rituels. Les différentes écoles anthropologiques avancent plusieurs possibilités quant à une définition du rituel. Nous retenons celle de Tambiah, plus pragmatique :

Ritual is a culturally constructed system of symbolic communication. It is constituted of patterned and ordered sequences of words and acts, often expressed in multiple media, whose content and arrangements are characterized in varying degree by formality (conventionality), stereotypy (rigidity), condensation (fusion), and redundancy (repetition) (Tambiah, 1981 : 119).

Le rituel est donc performatif dans plusieurs sens, autant dans l'action que dans les récits, les témoignages, les paroles prononcées par le moine que l'on se commémore. La fête de commémoration des 90 ans de la guerre du Contestado à Taquaruçu propose un programme émotivement croissant en commençant par l'inauguration du musée, suivi par les présentations artistiques pour finir avec le moment le plus fort en émotion quand, dans un effort collectif, la croix de cèdre est transportée par la foule, symbolisant le pèlerinage, le sentiment religieux et la souffrance.

voltam-se também para as atividades das pessoas comuns, incluindo-as como sujeitos da história[...] nossa história não foi apenas estruturada por monarcas, primeiros-ministros ou generais.»

Le rituel est performatif également dans le sens littéral de performance de scène avec l'utilisation du multimédia (Tambiah, 1981). Le projet du parc commémoratif, avec son spectacle de reconstitution en son et lumière, en danse, en théâtre et en musique vise à offrir une expérience multisensorielle et multimédia. La fête du Contestado d'octobre 2003, dont nous possédons des images vidéo, implique toutes les personnes présentes, soit environ quatre mille participants, dans un défilé où les personnages importants de l'histoire du Contestado sont incarnés. Ces derniers reviennent dans la pièce de théâtre, comme le commandant du régiment de sécurité João Gualberto tué lors des affrontements d'Irani, la vierge Maria Rosa, Adeodato le féroce commandant des rebelles et bien sûr le moine José Maria⁹⁰.

La commémoration est stylisée, contextualisée et mise en scène. Le style évocatif cherche à créer des émotions. Sur la scène, José Maria est le seul personnage incarné par une marionnette géante articulée par deux personnes à l'aide de bâtons, ce qui lui donne un aspect plus grand que nature et décharné, comme s'il appartenait à un monde différent de celui des autres personnages. De plus, la marionnette conserve tout au long de la pièce sa place à droite de la scène, tandis que la gauche est occupée par les représentants du gouvernement et par un train articulé, muni d'un visage menaçant, symbolisant la construction du chemin de fer qui a causé l'expulsion de nombreux Caboclos et la destruction de la nature. Le moine et les personnages incarnant le peuple à droite, associés au bien, et les troupes du gouvernement et le train représentant le développement économique inconséquent à gauche, associés au mal, exposent un véritable récit épique d'un combat entre le bien et le mal.

C'est ici que cette célébration semble des plus paradoxale: malgré cet honneur aux rebelles, d'autres manifestations de la même fête célèbrent et renforcent la victoire de l'État. Par exemple, on chante l'hymne national du Brésil, la main sur le cœur, et les drapeaux de l'état de Santa Catarina et de la ville d'Irani sont paradés.

⁹⁰ Cette énumération, loin d'être exhaustive, fait référence à des personnages historiques, souvent controversés dans les livres d'histoire, ayant joué un rôle dans les événements du Contestado.

Si on tente d'interpréter la fonction de ce nouveau rituel dans le contexte brésilien et son rapport avec les autres faits sociaux, on peut en venir à se poser beaucoup de questions. Quelle stratégie régionale, identitaire, politique et économique sert-il? Comme les communautés sont toujours constituées de plusieurs groupes de personnes tenant des intérêts différents, nous pouvons le comprendre sous plusieurs angles. Premièrement, pourquoi l'État brésilien a-t-il investi de l'argent dans le développement de ce projet commémoratif?

Bien sûr, la réponse la plus évidente est celle mise de l'avant par le gouvernement : pour stimuler le tourisme dans la région. En effet, il y a tout un aspect de marchandisation de ces cérémonies de commémoration et des espaces historiques. Le marché touristique tente de s'appropriier une partie des retombées économiques par des stratégies de marketing. L'idée d'un spectacle son et lumière de l'histoire du Contestado s'inspire du site des missions jésuites de São Miguel, lieu touristique lucratif dans l'état de Rio Grande do Sul où est présentée l'histoire des missions selon cette formule. Plusieurs sites Internet sur les lieux historiques du Contestado à visiter attirent le lecteur en proposant rapidement le site en question, puis, plus en détail, les différents hôtels et restaurants de la région (R. Pereira, 2001). Par contre, le développement du tourisme ne constitue vraisemblablement pas l'unique raison de l'investissement financier du gouvernement dans la réalisation du projet.

On peut alors poser la question autrement : pourquoi le gouvernement mise-t-il sur ces commémorations et cette tradition inventée? Offrent-elles un capital symbolique et idéologique, en plus d'un capital financier? Roberto Da Matta (1977) prend pour exemple une cérémonie de commémoration avec démonstrations et défilés militaires organisée par l'État brésilien pour signaler que ces manifestations étatiques servent à performer un renforcement de l'autorité établie. Est-ce que celles des événements du Contestado renforcent l'autorité établie comme dans l'exemple de da Matta? L'État désire-t-il donner à voir qu'il dispose des moyens de répression contre les dissidents en illustrant le sort qui est advenu à ceux qui se sont révoltés contre l'ordre national?

Possible, mais pas uniquement. Il s'agit effectivement, entre autres, de calmer de possibles manifestations violentes en pacifiant l'histoire:

De cette forme [en montrant à tout l'état de Santa Catarina le travail de récupération de «l'esprit du Contestado»], nous pacifierons son histoire, en apaisant n'importe quelle résistance, en créant un sentiment fort, clair, simple et objectif pour les nouvelles générations (trad. libre)⁹¹ (Telles, 2002 : 3).

Cependant, on ne cherche pas uniquement à renforcer l'autorité établie, puisque dans les cérémonies à l'étude, on fait honneur aux rebelles qui, même s'ils ont perdu la guerre, se sont battus et sont morts dans les affrontements pour protéger leur droit à la terre et leur dignité. Ils représentent le sacrifice individuel et collectif pour une éthique sociale et économique. Ce qu'on veut pacifier, c'est la mémoire de la sanglante répression de l'État d'un côté et le fanatisme des rebelles de l'autre : les deux produits exacerbés de ces événements historiques dont il faut faire la synthèse en les transformant en capital symbolique. L'initiative ne provient pas ici directement de l'État dans le sens de Da Matta. Elle part plutôt de quelques élites locales qui travaillent pour le gouvernement provincial, entre autres Vicente Telles, Irès Lopes da Silva et l'ex gouverneur Espiridão Amim, dont on parlera plus en détail dans le chapitre subséquent. Ils en ont fait «la cause du Contestado», et ont gagné le cœur des habitants.

Pour Connerton, les cérémonies de commémoration sont des rites qui célèbrent les actions fondatrices du nouvel ordre mondial, soulignant et renforçant l'avènement de la modernité. Ainsi, selon cette théorie, ils valideraient la place actuelle de la région du Contestado et du Brésil dans la modernité en ancrant dans la mémoire collective une des étapes de son installation. Selon Connerton, «...our experience of the present largely depend upon our knowledge of the past, and our images of the past commonly serve to legitimate a present social order» (Connerton, 1989 : 3). Cependant, dans son ouvrage, l'auteur fait davantage référence à des cérémonies inventées par l'État comme les célébrations nazies par exemple. Ici, si on se réduit à une vision d'ensemble des

⁹¹ «Desta forma, estaremos pacificando sua história, arrefecendo quaisquer resistências, criando um sentimento forte, claro, simples e objetivo para as novas gerações»

cérémonies du Contestado, on glorifie davantage les rebelles que les troupes gouvernementales en leur attribuant la victoire morale. On retravaille les événements historiques à l'avantage des Caboclos qui se sont battus avec bravoure. Le cas des cérémonies de commémoration du Contestado permet donc de nuancer ces théories.

Je propose qu'effectivement, les cérémonies de commémoration à l'étude font office de rite d'origine, de récit épique qui mettent en scène le choc de la modernité. Cependant, on ne glorifie pas la puissance de l'État par sa capacité à maintenir un ordre établi, comme le suggère Da Matta. Ce récit vise bien à inscrire dans la mémoire collective une des étapes de l'installation du nouvel ordre mondial, selon Connerton, mais plutôt, il accentue le conflit interne et non l'unité nationale. À travers la démarche de revitalisation historique, on se questionne sur les fondements de cette modernité, de cette mondialisation qui, par sa terminologie, semble proposer une unité des hommes :

Nous comprenons que le peuple d'âme pure [les Caboclos], de sentiment pur, de cœur pur, de mentalité pure, avait le désir qu'aujourd'hui se prêche, universellement [l'unité]... quelle est cette unité, quelle est cette mondialisation? Cette mondialisation peut seulement arriver à travers cette unité émotionnelle, sentimentale et de pureté de proposition. S'il n'y a pas ça, il ne peut y avoir de mondialisation. Il y aura toujours la guerre (trad. libre)⁹² (Vicente, Irani, 10 juillet).

Vicente Telles pose la question : la mondialisation d'accord, mais qu'est ce qu'on veut comme mondialisation? À quel prix? En tant que mythe fondateur, ces cérémonies de commémoration restaurent le besoin d'une morale, d'une éthique d'équité et de transparence qui semble faire défaut dans ce qu'on nomme la modernité ou la mondialisation. Pour Irès, c'est malheureusement le matérialisme et l'individualisme qui se globalisent :

Nous voulons en appeler à la conscience générale des êtres humains, pour qu'ils reprennent un plus grand humanisme et une spiritualité plus profonde, puisque le matérialisme et l'individualisme qui se globalisent sur la surface de la terre ne leur emmèneront pas le

⁹² «*Nos entendamos que o povo de alma pura, sentimento puro, de coração puro, mente pura, eles tinham desejo que hoje se prega, universalmente... que é a unidade, que é a globalização? Essa globalização só pode acontecer através da unidade emocional, sentimental, e de pureza de propósitos. Se isso não houvera, não haveria globalização. Haveria sempre guerra*»

bonheur auquel ils ont droit légitime (trad. libre)⁹³ (Irès, Manifesto, 2005).

Plus loin, il affirme que l'homme est au service de l'économie au lieu du contraire, que la technologie a évolué de façon disproportionnée à la conscience humaine et que nous devons replacer l'être humain au centre de la vie sociale. Si nous pensons aux grands projets économiques du MERCOSUL décrit plus haut, nous voyons ici que la revitalisation des événements du Contestado s'inscrit dans un contexte d'actualité. La théorie de Turner prend ici tout son sens : «Le rituel est une réaffirmation périodique des termes dans lesquels les hommes d'une culture donnée doivent se comporter les uns vis-à-vis des autres pour qu'il y ait un minimum de cohérence dans la vie sociale» (Turner, 1972 :17). En tant que rituel, ces cérémonies de commémoration réaffirment la primauté des sociétés humaines sur les concepts et les activités de l'économie mondiale.

Toutefois, si l'honneur est attribué aux rebelles lors de la fête du Contestado, au parc thématique et à la fête de Taquaruçu, il n'en est pas de même pour toutes les autres manifestations de la revitalisation : au musée du Contestado de la ville de Caçador, on voit beaucoup d'armes de l'armée brésilienne et une locomotive de la R.G.S.P., mais peu d'information sur les Caboclos. Les fusils et les carabines de l'armée sont omniprésents et gardés sous clé, tandis que les couteaux des Caboclos, ainsi que leurs objets de culte, comme une croix et une photo de São João Maria (la seule), sont disposés par terre. Les artefacts de leur vie quotidienne sont exposés cachés sous l'escalier, surplombé par un requiem glorifiant Ricardo João Kirk, militaire mort pendant cette guerre, premier pilote aérien de l'histoire de l'armée brésilienne. Le musée de la ville de Curitiba donne la même impression de favoritisme militaire. Les différents acteurs de la revitalisation adoptent donc des démarches contrastées, ce qui illustre la négociation du capital symbolique.

⁹³ «*Queremos apelar para a consciência geral dos seres, para que retomem um maior humanismo e mais profunda espiritualidade, pois o materialismo e o individualismo que se mostra globalizado na face da terra, não lhes trará a felicidade à qual tem legítimo direito*»

6.2 Les cérémonies de commémoration comme négociation : la victoire morale de l'oppressé.

Ils [les rebelles] ont perdu la guerre, mais ils ont gagné une cause (trad. libre)⁹⁴.

(Discours de Vicente Telles lors de la cérémonie de commémoration de la fête du Contestado en octobre 2003).

Je retiens également les cérémonies de commémoration de la *guerra do Contestado* comme espace de «social poetics», selon les termes de Herzfeld : c'est un espace de rencontre entre les niveaux macro structurel et micro structurel, ou plus précisément, entre l'État et le vécu des individus (Herzfeld, 1997). Je propose que ces cérémonies agissent en tant que phénomène de récupération du vécu des individus, de l'expérience individuelle et collective et de sa confrontation à l'histoire officielle sur la place publique. Considérons seulement les mots comme *resgatar a história* (récupérer, rétablir, sauver l'histoire), son importance pour l'éducation et «les causes communes destinées à la propagation de la mémoire du Contestado» (trad. libre)⁹⁵ (Tokarski dans Telles, 2002).

Les cérémonies à l'étude viseraient donc à rétablir un équilibre entre les oppresseurs et les opprimés : selon Vicente, appuyer le projet est une responsabilité, un devoir du gouvernement :

Parce que la responsabilité de rétablir appartient au gouvernement, s'ils manquent [à leur devoir], ils commettent un crime contre la société ! Parce que cette mémoire, le sang versé en faveur de la justice, est [la responsabilité] du pouvoir officiel (trad. libre)⁹⁶ (Vicente, Irani, 10 juillet).

De plus, en introduction de son fascicule accompagnateur de son opéra, Vicente fait appel à la participation de la population pour briser le tabou, crier haut et fort ces événements et ainsi faire entendre le message des Caboclos :

Le barbarisme a été perpétré contre la nature dévastée, contre la famille violée, contre l'autorité méprisée, contre la propriété spoliée, contre la vie innocente détruite. Lève-toi Catarinense ! Des dispositions devront être prises, ou toute cette

⁹⁴ «Perderão a guerra mas ganharão uma causa»

⁹⁵ «as causas comuns destinadas à propagação da memória do Contestado»

⁹⁶ «Porque a responsabilidade de resgatar é do governo, quando eles falham, eles estão cometendo crimes contra a sociedade ! Porque essa memória, o sangue derramado em favor da justiça, é do poder oficial»

épopée de sang, de sueur et de dégoût aura été inutile (trad. libre)⁹⁷ (Telles, 2002 : 3).

Les cérémonies de commémoration de la *guerra do Contestado* constituent une rencontre entre les polarités de la théorie, de la «logique» historique de l'État (niveau macro structurel) et celle du local, du vécu des habitants qui réclament le droit de savoir et de juger (niveau micro structurel). Cette jonction entre les deux niveaux crée un espace de «*social poetics*», où il y a possibilité de renégocier la temporalité, l'histoire et la mémoire des habitants du Contestado. Ceci atteste du caractère dynamique de la construction symbolique de la société brésilienne, proposée d'une part par l'État, et d'autre part, par les individus. Il s'agit d'un espace où l'interinfluence entre les niveaux macro et microstructurel est possible (Herzfeld, 1997). Ceci donne l'occasion de voir que l'idéologie d'une nation est constamment sujette à des réajustements.

Le rétablissement du vécu, de l'expérience locale permet de ré-imaginer la «communauté imaginée»⁹⁸ qu'est l'État-Nation. En même temps, par les projets subventionnés par l'État et réalisés par des politiciens, des historiens, des architectes et des artistes, on verra cette histoire retrouvée, mise en forme par les gens engagés dans les différentes reconstitutions historiques. Les événements s'ancreront véritablement comme une mémoire collective par la participation aux rituels. Les individus ne sont pas des robots porteurs de culture, ils peuvent se construire dans les interstices de l'État et dans des espaces de négociation comme ces initiatives de cérémonies de commémoration.

Herzfeld, le premier à dire que l'État-Nation se proclame idéologiquement atemporel, unitaire et hégémonique, est également le premier à nous informer de la présence d'une myriade d'alternatives à l'idéologie dominante. L'État, malgré sa rigidité et son

⁹⁷ «*O barbarismo foi perpetrado contra a natureza devastada, contra a familia que foi violada, contra a autoridade vilipendiada, contra a propriedade espoliada, contra a vida inocente destruída. Levanta, Catarinense ! Providências haverão de ser tomadas, ou, toda esta epopéia de sangue, suor, e desgosto, terá sido inútil.*»

⁹⁸ La «communauté imaginée» est un concept utilisé par B. Anderson (1983) qui fait référence au fait qu'un État-Nation, par sa dimension insaisissable, pose un problème au concept de communauté. Dans l'impossibilité de connaître la totalité de ses concitoyens, l'individu se voit dans l'obligation d'imaginer sa communauté.

pouvoir de répression, fournit des espaces, des interstices où il est possible de se construire. Selon lui, le temps expérimenté socialement est l'antidote à la rigidité, à l'atemporalité de l'État :

Thus, what has been used to conceal and repress may also, in a more disruptive temporal perspective, be use to disclose. Socially experienced time is the crucial antidote to official history (Herzfeld, 1992 : 167).

Dans un autre ouvrage, le même auteur parle de la différence entre l'histoire et «les histoires», ou «les histoires» comme antidote à l'histoire (Herzfeld, 1987). L'histoire officielle nationale est présentée comme un instrument idéologique de contrôle sur le temps. Comme nous l'avons discuté plus haut, l'histoire officielle cherche à sélectionner certains événements et à en oublier d'autres afin de créer l'illusion d'une évolution inévitable vers ce qu'elle est aujourd'hui. Tout prédestinait à l'état du monde actuel, hégémonique et cohérent. Pourtant, l'histoire est en réalité elle-même fragmentée, le résultat d'une sélection de certains éléments. «Les histoires» quant à elles, c'est-à-dire le vécu des individus, ici les prédications et prophéties de São João Maria, la vie spirituelle et matérielle au quotidien des Caboclos et le culte millénariste avec ses revendications, représentent la diversité et la non-harmonie, des dissidences sociales. Nous sommes en présence de l'affirmation haute et forte d'une de ces histoires, une expression contre-hégémonique de la société et de l'État brésilien moderne. Par cette démarche, le vécu et la mémoire collective propre aux habitants de l'intérieur se démarquent de la réalité des habitants de la côte, qui eux incarnent la conception stéréotypée du Brésilien moderne.

Un grand nombre de Caboclos, qui présentaient des caractéristiques d'un métissage culturel, ont réagi et agi par rapport à l'avènement du monde moderne, et São João Maria, avec ses prédications, en est le porte-parole. Par les cérémonies de commémoration et le parc thématique, on réintègre socialement cette contestation marginalisée lors des grands développements économiques du début du siècle dernier :

Le sol aride foulé par les troupes armées insensibles, aujourd'hui engendre la semence de la revitalisation historique et fait surgir des Caboclos de toutes les races,

lesquels, enterrés comme des bandits, aujourd'hui ressuscitent comme héros (trad. libre)⁹⁹ (Tokarski dans Telles, 2002 : 33).

Vicente Telles y voit même dans cette histoire une clameur universelle. Il entend le tumulte des voix de tous les peuples :

Ils savent que c'est la vérité. Ils savent, n'importe quel gouvernement sait, que le Contestado c'est le sang d'innocents versé, et que dans ce sang se trouve la clameur universelle. Oui ou non? (trad. libre)¹⁰⁰ (Telles, Irani, 10 Juillet).

Immédiatement après ce propos, Vicente nous introduit à une autre finalité de la démarche de revitalisation de l'histoire de la guerre du Contestado : le récit épique fournit la trame de fond où faire évoluer «l'homme du Contestado», une identité qu'on tente de renforcer :

Ça, c'est une chose. Deuxièmement, ils ont choisi [de financer le projet] pour donner un appui parce que c'est une nécessité dans la création de l'identité de l'homme de Santa Catarina qui ne possède pas cette identité. Et cette identité, que je défend, cette image de l'habitant de Santa Catarina, la première identité qui ait surgi dans l'histoire de Santa Catarina a été ce chapeau en peau d'ocelot donné au moine parce qu'il avait froid à la tête, qui lui a été offert par un Sertanejo. Si ceci a été la première identité, pourquoi ne pas l'utiliser? Alors, le gouvernement doit appuyer. Il doit appuyer, pour des raisons d'ordre morale et civique! (trad. libre)¹⁰¹ (Telles, Irani, 10 juillet).

6.3 L'«Homem do Contestado» (l'homme du Contestado) comme identité locale.

Si le personnage de São João Maria fait partie de l'identité kaingang et cabocla, il en est de même pour les Colonos, toutefois, d'une façon tout à fait différente pour ce dernier groupe identitaire. La tradition autour du saint est toujours vivante et s'est transmise de façon continue chez les Kaingang, qui communiquent encore son savoir

⁹⁹ «O arido chão pisado por insensíveis tropas armadas agora gera a semente da revitalização histórica e faz surgir Caboclos de todas as raças, aqueles que, sepultados como banditos, agora ressuscitam como heróis»

¹⁰⁰ «Eles sabem que isso está verdade. Eles sabem, qualquer governo sabe que o Contestado é o sangue dos inocentes derramado, e que neste sangue está o clamor universal. É ou não é?»

¹⁰¹ «Isso é uma coisa. Segundo, eles escolheu para dar um apoio, porque isso é uma necessidade na criação da identidade do homem da Santa Catarina que não tem essa identidade. E essa identidade, que eu defendo, essa imagem do Catarinense, a primeira identidade que surgiu na história de Santa Catarina foi esse gorro de pele de Jaguatirica. Dado ao monge porque tinha frio na cabeça, que foi oferecido por um Sertanejo. Se isso foi essa primeira identidade, por que não usa? Então, o governo tem que apoiar. Tem que apoiar por ordem moral e civica !»

phytothérapeutique et poursuivent son travail de guérison et de bénédiction, ainsi que chez les Caboclos qui réalisent encore des «promesses» (promesses) en retour d'une guérison, et des baptêmes à la maison avec son eau sainte. Il en est tout autrement pour les informateurs colonos. Le moine n'est pas au centre du système de croyances de ces derniers, du moins pour la plupart¹⁰², mais bien au cœur d'une revendication identitaire et politique d'envergure, promue par l'élite locale. La réactualisation aboutit à une véritable construction culturelle d'une identité collective propre au citoyen de l'état de Santa Catarina, et cette identité porte un nom: «*o homem do Contestado*» (l'homme du Contestado).

L'intérieur des terres de l'état de Santa Catarina a été peuplé principalement d'immigrants de l'état voisin de Rio Grande do Sul regroupés sous la dénomination «Caboclos». La côte était le monde des *Branços* (Blancs), et l'intérieur, le royaume des Caboclos (Pereira de Queiroz, 1957 : 130). Même parmi les rebelles du mouvement messianique, la majorité étaient des réfugiés de la guerre des Federalistas de 1893 au Rio Grande do Sul, et y avaient d'ailleurs acquis la pratique de la guerre (ibid.). Or, les habitants de ce dernier état affichent encore aujourd'hui une identité fortement reconnue : celle du *Gaúcho(a)*. Un folklore rural riche et bien ancré entoure ce dernier. Pour ne présenter que les traits saillants, le *Gaúcho* folklorique est un bouvier buvant le maté et faisant des *churrascos* (grillades brésiliennes). Il possède un costume traditionnel composé d'un chapeau de «*cowboy*», de bottes de cuir, d'une chemise bouffante et de pantalons bouffants nommés *bombacha*. On le dit courageux, bravant les guerres et le froid, toujours à cheval.

Les CTG (centres de tradition gaúcha) font la promotion de ce folklore depuis les années 70, débutant au Rio Grande do Sul, mais connaissant une expansion qui s'étend aujourd'hui jusque dans les états du nord du Brésil. La culture *gaúcha* a donc été importée dans l'état de Santa Catarina par l'immigration de ses habitants et par la diffusion des CTG. Même si la majorité des habitants de Rio Grande do Sul et de Santa

¹⁰² Pour les habitants de la ville de Xanxerê, nous avons seulement rencontré un homme dans la quarantaine qui vouait un culte à São João Maria. Il nous a montré une source d'eau du saint, qui servirait encore pour certains qui baptisent à la maison. Sinon, les rares références qu'ils font au moine sont historiques.

Catarina boivent toujours le *maté*, font des *churrascos* le dimanche et portent le costume traditionnel lors des *baile colono* (bal de Colonos), la plupart ne correspondent plus au *Gaúcho* rural. Une différence est pourtant marquante : on se réfère encore aux habitants de Rio Grande do Sul davantage en utilisant le terme «*Gaúcho(a)*» que «*Rio Grandenses*», tandis que ceux de l'état de Santa Catarina sont *Catarinenses*¹⁰³, un nom qui ne comporte ni racine culturelle, ni référence folklorique. Néanmoins, avec le projet de revitalisation, cette situation est en passe de changer :

Nous constatons, avec enthousiasme, que l'expérience [la revitalisation] a éveillé chez les habitants de Santa Catarina le même sentiment de fierté qui fait du *Gaúcho* une culture connue et valorisée. D'où la nécessité de montrer à tout l'état de Santa Catarina ce travail de récupération de «l'esprit du Contestado» (trad. libre)¹⁰⁴ (Telles, 2002 : 4).

Cette démarche peut donner l'illusion que ses auteurs tentent de créer de toute pièce une nouvelle identité. Cependant, il s'agit plutôt de se détacher, de créer une indépendance par rapport au fort rayonnement identitaire des *Gaúcho(a)*. En choisissant les événements du Contestado comme trame de fond et en optant pour le Caboclo comme modèle humain de pureté de conscience, on renoue avec une hérité identitaire qui a jadis été reniée. La stratégie employée pour renforcer l'identité du *Gaúcho* est émulée pour l'homme du Contestado :

What occurred was a re-semanticisation of the term [Gaúcho] through which a social type previously considered deviant and marginalized was appropriated, re-elaborated, and acquired a new positive meaning to the point of being transformed into a symbol of regional identity (Oliven, 1996 : 35).

Selon le sociologue Daniel Pécaut qui a étudié le rôle des élites dans la construction idéologique de la Nation brésilienne, cette dernière présente une longue histoire de

¹⁰³ La terminaison «ense» suivant le nom d'un lieu désigne les habitants de ce lieu. Un habitant de l'état de Santa Catarina est un Catarinense. Le nom «*Barriga Verde*» (ventre vert) a été attribué aux Catarinenses, mais n'a pas été adopté.

¹⁰⁴ «*Verificamos, com entusiasmo, que a experiência despertou no Catarinense o mesmo sentimento de orgulho que faz do Gaúcho uma cultura conhecida e valorizada. Daí a necessidade de mostrar a todo o estado de Santa Catarina o trabalho de resgate do «espírito do Contestado».*

carence identitaire (Pécaut, 1989). Le Brésil a d'abord dû se détacher de son contexte colonial en obtenant l'indépendance du Portugal proclamée en 1822. Mais ensuite, l'impressionnante diversité d'origines et de mœurs des habitants posait un problème quant à une définition de l'identité brésilienne. Dès le début du XX^e siècle, des intellectuels, soit à l'emploi de l'État ou relativement indépendants, fournirent des efforts afin de trouver une identité commune. L'État et les élites agissaient comme agents de construction culturelle, mais en cherchant chez le peuple l'identité commune :

... la priorité pour les intellectuels qui prétendent parler au nom de la nation est de convaincre que celle-ci est déjà là, en filigrane. Tout est bon pour le prouver : les manières d'être, la culture, le peuple, l'essor des forces productives [l'industrialisation], mais il n'est encore de meilleure manière de s'en assurer que d'inventer mythes unificateurs sur mythes unificateurs. Rien n'est impossible, ni de susciter un mythe des origines en invoquant les Tupis, ni d'énoncer un mythe d'arrivée en célébrant la fusion du peuple et de la Nation... (Pécaut, 1989 : VIII).

Pour unifier le peuple brésilien, certains intellectuels se sont consacrés à l'éloge du sentiment religieux, d'autres ont attribué aux autochtones Tupi la force et l'humanité du Brésilien. On a également mis l'accent sur l'hospitalité et le fond émotif débordant comme caractéristique essentielle du peuple pour expliquer la préférence du Brésilien à la familiarité, plutôt qu'aux comportements d'usage formels. Mais au-delà du stéréotype, il s'agissait de montrer l'existence d'un lien social non politique qui unit dans l'inégalité et la diversité la plus accentuée.

Le nationalisme du milieu du XX^e siècle, sous un gouvernement militaire, est différent de celui du début du siècle : bien qu'on use de propagande, «Nul ne doute désormais que la nation brésilienne existe et il n'est plus besoin d'aller chercher les indices dans le «caractère» ou le «tempérament» de la population ou d'en appeler à l'État pour forger la société» (Pécaut, 1989 : 87). La Nation brésilienne est là, fait l'expérience d'elle-même en s'affirmant désormais contre les Nations dominantes. Le retour aux dirigeants civils et la période démocratique, à partir de 1985, ne sera pas plus propice aux vastes mythes. Contrainte de réaliser que le Brésil est une société de masses

fluides, l'élite intellectuelle renonce aux représentations globalisantes, malgré une grande centralisation de l'État.

Cette tension entre diversité culturelle et unité brésilienne, entre autonomie et intégration, persiste. Nous n'avons qu'à penser au mouvement séparatiste qui pris racine dans l'état de Rio Grande do Sul depuis le milieu du XX^e siècle et qui est toujours actif aujourd'hui, quoique manifesté de façon pacifique. Du point de vue économique, géographique et ethnique, ses habitants ne se reconnaissent pas dans la représentation actuelle stéréotypée du Brésilien véhiculée dans les médias, qui tient son origine dans les plages de Rio, du Carnaval et du climat tropical. Les acteurs sociaux recherchent des caractéristiques plus près d'eux auxquelles s'identifier :

What occurs in Rio Grande do Sul seems to indicate that nowadays, one can only reach what is national through what is regional ; that is, for Rio Grandians, it is only possible to be Brazilian if they are Gaúcho first (Oliven, 1996 : xvi).

Il en est de même pour les *Catarinenses*. Cependant, sans se reconnaître dans le «Brésilien tropical», ils ne s'identifient pas complètement au *Gaúcho*. Plutôt, ils s'inspirent de sa stratégie afin de distinguer un Brésilien encore plus local. Y a-t-il un dénominateur conjoncturel, c'est-à-dire une situation politique, sociale, économique et culturelle qui explique cette volonté? Selon Vicente Telles, c'est pour réagir et agir face au contexte de mondialisation qu'il convient de rétablir la mémoire et la place légitime des Caboclos dans la société régionale, à travers l'homme du Contestado. La globalisation, loin d'anéantir les manifestations culturelles locales comme plusieurs l'avaient prédit, stimule souvent au contraire des expressions de subjectivité locales (Appadurai, 1996). D'autres auteurs appuient cette idée :

L'immense vague mondialiste pourrait d'ailleurs expliquer, en réaction, la soif d'histoire, valeur refuge s'il en est [...] l'inflation de mises en scène commémoratives, d'économusées et de musées régionaux représentent autant d'indices de cette permanente contradiction entre le global et le local, le Monde et le territoire. Le besoin de racines d'une appartenance à des lieux, à une localité, exprime le désir de donner du sens au territoire et de revendiquer une certaine autonomie, face à ce qui est ressenti comme nouveau mondialisme culturel (Bonnemaison et Cambrezy, 1996 : 16).

L'idéologie nationale passe donc ici par une quête de l'authentique, mais de façon locale de prime abord et non plus dans la perspective du «Brésilien authentique» englobant du début du XX^e siècle.

Mais qui est ce Caboclo authentique, cet *homem do Contestado* décrit par l'élite locale? Dans le musée de la ville de Fraiburgo, qui accorde davantage de place à la vie traditionnelle cabocla que le musée de Caçador, on trouve la définition suivante :

Le Caboclo est l'homme légitime du Contestado. Dans notre région, ils ont surgi du mélange de plusieurs groupes ethniques principalement le Noir et l'Indio (ce qu'on peut constater par le type physique). Ce sont aussi les descendants de *tropeiros*¹⁰⁵ et des réfugiées de la révolution des Farroupilhas (1835-45) et de la révolution fédéraliste (1893-95). Homme lié à la terre, d'où il tire sa subsistance, il possède des coutumes simples et une religiosité forte. Ce personnage rustique et timide s'est fait *jagunço*¹⁰⁶ instinctivement, courageux et violent, prenant les armes et luttant jusqu'à la mort dans la guerre du Contestado (trad. libre)¹⁰⁷ (source non indiquée).

L'ex-gouverneur Espiridão Amim décrit cet homme du Contestado, un «type humain *sui generis* moulé par la richesse culturelle de l'état de Santa Catarina» :

Je suis convaincu que cet homme typique a déjà existé [l'homme de Santa Catarina] [...] Ce vaincu que l'histoire a enregistré à peine comme un «*jagunço* fanatique», était, pour moi, le plus typique des *Catarinenses*. Voit sa lutte d'il y a 70 ans comme la lutte d'innombrables *Catarinenses* d'aujourd'hui, et, plus, la lutte de million de petits dans le monde entier. Qu'est-ce que l'homme du Contestado a fait? [...] Je pense que la société *catarinense* profite encore aujourd'hui d'une série de valeurs que l'homme du Contestado a «faites» (rendues viables) dans une guerre pour les défendre : -il a consolidé le régime foncier de la petite propriété productive viable -le sentiment enraciné chez les *catarinense* de défense de son patrimoine

¹⁰⁵ Le terme *tropeiros* désigne les hommes qui menaient des troupeaux de bovins par les chemins qui reliaient les villes et bourgades afin de les vendre dans des foires.

¹⁰⁶ Nom donné aux guerriers religieux de l'intérieur du Brésil (Pereira de Queiroz, 1957 : glossaire).

¹⁰⁷ «*O Caboclo é o legitimo homem do Contestado. Em nossa região, principalmente em Fraiburgo, surgiam da mescla de muito grupos étnicos, principalmente o Negro e o Indio (o que pode ser constatado pelo tipo físico). São também descendentes de tropeiros e dos refugiados da revolução Farroupilha (1835-45) e da federalista (1882-84). Homem ligado a terra, de onde tira seu sustento, possui costumes simples e forte religiosidade. Este personagem matuto e acanhado se fez Jagunço instintivo, corajoso e violento, pegando em armas e lutando até morte na guerra do Contestado*».

naturel et écologique– l'esprit communautaire qui caractérise tellement bien le Santa Catarina d'aujourd'hui (trad. libre)¹⁰⁸ (Espiridão Amim dans Telles, 2002 : 34).

Malgré ces discours des organisateurs, cette revitalisation historique agit-elle, dans les faits, afin de créer une identité régionale? La réponse se trouve du côté des réels visiteurs du parc commémoratif et des participants aux fêtes de commémoration. Qui sont-ils?¹⁰⁹ : «Le peuple de la région dont les membres sont tous à la recherche de cette identité : [provenant de] l'université, de l'école secondaire et primaire, le professorat» (trad. libre)¹¹⁰ (Telles, Irani, 10 juillet). Il semble que le travail de construction identitaire rejoint les habitants de la région à travers le système d'éducation, moyen par excellence que possède l'État pour l'enseignement de valeurs.

Le rite participe à la construction de la culture. Les espaces commémoratifs sont créés par des artistes, des historiens et par la participation des spectateurs. En plus de participer à la création d'une identité collective, le travail des historiens et des artistes peut influencer significativement la mémoire collective. Dû à la formidable plasticité de cette dernière, il est possible de lui donner une forme précise et plus facile à partager entre les membres de la société : «...the practice of historical reconstruction can in important ways receive a guiding impetus from, and can in turn give significant shape to, the memory of social groups» (Connerton, 1989, 14). Parlons ici en terme de triangulation, c'est-à-dire de la dynamique de communication selon laquelle l'individu (1) comprend les choses (2) à travers un groupe d'individus (3). Dans notre cas, les

¹⁰⁸ «Estou convencido que este «homem típico» já existiu». «Este vencido, que a historia registra apenas como um «jagunço fanático», foi, para mim, o mais típico dos Catarinenses. Vejo a sua luta de 70 anos atrás, como a luta de unúmeros Catarinenses de hoje, e, mais, luta de milhões de pequenos em todo o mundo. O que o Homem do Contestado fez?», «Penso que a sociedade catarinense desfruta ainda hoje duma serie de valores que o homem do Contestado «fez» (viabilizou) numa guerra para defendê-los : -Consolidou o regime fundiário da pequena propriedade produtiva viável, -O arraigado sentimento catarinense de defesa do seu patrimônio natural e ecologico –O espirito comunitário, que tão bem caracterizada a Santa Catarina de hoje...»

¹⁰⁹ Nous avons visité le parc en même temps qu'un groupe d'étudiants de l'Université de Canoinhas, qui se situe dans le nord de l'état de Santa Catarina. Les étudiants étaient évalués sur leur apprentissage au retour de la visite.

¹¹⁰ «O povo da região que está tudo em busca dessa identidade : Universidade, segundo grau, primeiro grau, professorado...»

historiens et les artistes (1) connaissent les événements du Contestado (2) à travers les informateurs caboclos et les documents historiques (3). Mais, également et dans l'autre sens, le spectateur, l'habitant de la région ou même l'informateur (1) connaît les événements du Contestado (2) à travers le travail des historiens et des artistes (3).

Cette théorie s'applique actuellement surtout pour les Colonos, qui ont un accès privilégié à la revitalisation par une scolarisation plus élevée. De plus, les informateurs caboclos et kaingang ne participent pas et ne semblent même pas au courant de l'existence de telles cérémonies. Paradoxalement, le caractère élitiste¹¹¹ du projet fait en sorte que l'identité de l'homme du Contestado est construite autour du Caboclo, «l'habitant légitime du Contestado», mais lui ne participe que peu activement à son élaboration.

6.4- Conclusion : la conciliation des différentes visées

En conclusion, ces cérémonies de commémoration, comme rituels, peuvent concilier différentes visées qui peuvent sembler contradictoires : l'État, d'un côté, renforce l'ordre établi en pacifiant son histoire et affermit un sentiment d'appartenance régionale en créant *l'homem do Contestado*, en plus d'exploiter la ressource touristique. D'un autre côté, les acteurs idéologiques questionnent l'ordre établi en rappelant le besoin d'une équité à la globalisation, d'une certaine éthique dont on attribue la formulation à São João Maria, et veulent rétablir la victoire morale des opprimés en réitérant la place légitime des Caboclos dans la mémoire collective. Plusieurs chercheurs observent que les relations entre les groupes d'élite sont complexes et conflictuelles : «On se réfère donc de moins en moins au schéma d'une classe dirigeante unique, en mesure d'exercer le contrôle, animée d'un esprit de conspiration. La règle des trois C (*control, conspiracy, cohesion*) est désormais tombée en désuétude (Busino, 1992 : 119).

Certains auteurs comme McCracken évaluent que le rituel a été évacué des sociétés modernes en général, remplacé par leur rationalisme et leur bureaucratie formelle.

¹¹¹ On parle de construire un pavillon universitaire dans le parc où des étudiants pourraient venir étudier l'histoire du peuple de la région du Contestado (Irês, Xanxerê, 14 juillet).

Selon lui, les rituels sont sortis de la sphère sacrée et ils sont devenus seulement l'ombre d'une forme anciennement pure : «Once the most powerful device for transformation, ritual is a shadow of a former self» (McCracken, 2001). L'exemple des cérémonies de commémoration de la *guerra do Contestado* suggère au contraire que le rituel sert, il est vrai, toutes sortes d'intérêts commerciaux et touristiques, mais il fournit encore un espace de transformation symbolique et idéologique.

Enfin, l'opposition élite/masse repose sur l'idée que les masses n'ont jamais le rôle de créateur, que l'histoire est l'œuvre des grandes personnalités, cette minorité dirigeante (Busino, 1992). Cet exemple donne à voir que la culture nationale brésilienne est véhiculée par les élites, mais est conçue et fondée sur la culture de masse (Pécaut, 1989), c'est-à-dire ici la culture cabocla. L'idéologie se construit par une quête de l'authentique, qui va du peuple vers la Nation. Il y a chez le peuple une vérité, une essence que les élites locales recherchent dans un travail d'extraction : on prend «les» Caboclos et on fabrique «le» Caboclo.

7- Chapitre quatrième : Au delà du discours officiel

7.1 La philosophie du parc thématique du Contestado : conserver «l'âme cabocla»

Precapitalist societies acquire the burden of having to satisfy our alienated longings for a lost golden age (Taussig, 1980 : 7).

Le parc thématique du Contestado, en plus de fournir un espace éducationnel sur une partie de l'histoire récupérée, se veut un véritable sanctuaire pour «l'âme cabocla». L'architecte Irés, explique que le projet désire conserver et promouvoir le noyau culturel et spirituel caboclo:

Ils ont une âme pure, et c'est cette âme qui doit être transmise avec pureté dans le projet. Alors, j'ai cherché dans le projet les formes les plus pures possible, pour transmettre ceci d'eux. Pas les maisons de chaume avec du bambou, ce sont des symboles externes. Nous voulons transmettre l'âme du Caboclo. C'est elle que nous voulons rétablir. C'est la chose qu'il y a de bon, qui est restée, et qu'ils n'ont pas réussi à exterminer. C'est l'âme du Caboclo. [Par exemple], un enfant, un petit Caboclo qui arrive et qui bénit son père en lui donnant le baise-main¹¹². Ils lui ont transmis le respect. Les enfants par ici n'ont plus de respect (trad. libre)¹¹³ (Irés, 14 juillet, Xanxerê).

On lit sur le site Internet¹¹⁴ du parc thématique :

Le parc ne veut pas faire l'éloge du moine ou de Maria Rosa. Il veut rappeler qu'ils ont été les guides d'un peuple, d'un type de gens qu'on ne voit presque plus. L'essence du parc est la préservation de l'âme cabocla, des manières simples et tranquilles de l'homme qui a fait l'histoire de cette terre. Brave et doux, fort et affectueux, brésilien dans l'essence (trad. libre)¹¹⁵.

¹¹² Tradition portugaise qui consiste à embrasser la main d'un membre de la famille plus âgé que soi, ou d'une personne digne de révérence en signe de respect.

¹¹³ «Eles tem uma alma pura, e é essa alma que tem que ter transmitida com pureza dentro do projeto. Então, procurei no projeto formas mais puras possíveis, para transmitir isso deles. Não a casinha de sapé com taquara, isso são símbolos externos. Queremos transmitir a alma do Caboclo. E essa que queremos resgatar. É uma coisa que tem de bom, mesmo, que sobrou, e que eles não conseguiram exterminar, é a alma do Caboclo. Um crinaça, um Caboclonhi que chega assim, abenço o meu pai, com o beija-mão, transmitiram o respeito. Hoje em dia, as crianças por ai, não tem mais respeito»

¹¹⁴ www.cacador.com.br/conttur/parque.htm

¹¹⁵ «O parque não quer exaltar o monge João Maria ou Maria Rosa. Quer lembrar que eles foram os guias de um povo, de um tipo de gente que quase não mais se vê. A essência do

Le discours officiel du parc se détache donc de la dévotion à São João Maria. Cependant, comme les fidèles du mouvement millénariste idéalisait le passé monarchiste au début du siècle dernier, on magnifie ici l'univers «du Caboclo». Si on n'y fait pas l'éloge du moine, la dévotion est tournée vers le «Caboclo authentique». On le présente comme un modèle à suivre. Comme l'affirmait Telles, cité au chapitre 3, ce peuple de cœur pur avait un désir d'unité et de pureté de proposition. Les Caboclos du parc thématique et leur chef spirituel, São João Maria, incarnent la morale et la justice aujourd'hui perdue.

Mais comment s'articule précisément cette morale à l'intérieur du parc? On la retrouve dans la reconstitution du mode de vie traditionnel des Caboclos -piété, dur travail, joie de vivre, le baise-main (embrasser la main d'un aîné)-, et, noir sur blanc, dans un fascicule (Sovierzoski, 1999) distribué au musée du parc thématique, qui expose «l'œuvre»¹¹⁶ de São João Maria en 29 prédications. La prédication numéro VIII, «qui ne sait pas lire le livre de la nature est analphabète de Dieu» (trad. libre)¹¹⁷, résume le message écologiste du moine. Le numéro IV éveille la conscience envers tous les êtres vivants : «l'arbre est presque animal et l'animal est presque homme» (trad. libre)¹¹⁸. Une autre dimension concerne le respect de ses semblables : le numéro XIX annonce «Tu veux mourir jeune? Alors, ne respecte pas les vieux!» (trad. libre)¹¹⁹.

Si le but est de conserver l'âme cabocla, on peut dire «mission accomplie» avant même la création d'un espace dans ce but : le culte à São João Maria est toujours vivant et, dans un certain sens, les Caboclos sont «purs» en quelque sorte, c'est-à-dire qu'ils ne connaissent pas les détails de la *guerra du Contestado*, or, ils ne sont pas contaminés par l'histoire officielle telle que vue par les *Branços*.

parque está na preservação da alma cabocla, do jeito simples e tranquilo do homem que fez a história deste chão. Bravo e suave, forte e meigo, brasileiro na essência»

¹¹⁶ Le fascicule mentionne que les prédications du moine ont été compilées par le *capelão* (célébrant laïque) Emidio Conceição, mais ses sources ne sont pas citées. Tout au plus, nous pouvons confirmer que ces prédications sont attribuées à São João Maria.

¹¹⁷ «*Quem não sabe ler o livro da natureza é analphabeta de Deus*»

¹¹⁸ «*Árvore é quase bicho e bicho é quase gente*»

¹¹⁹ «*Quer morrer novo? Não respeite os velhos !*»

7.2 Une brèche dans le mur séparant l'élite et la classe populaire : le mysticisme chez l'élite

À la lecture des chapitres précédents, une distinction évidente apparaît entre la classe populaire et l'élite quant à l'approche au personnage de São João Maria. Pour l'élite (et les Colonos en général), la connaissance du personnage semble tourner autour des faits historiques. José Maria, le moine impliqué dans la guerre, revient davantage que São João Maria dans le discours. Le récit épique du Contestado est utilisé à des fins touristiques et politiques, autant pour des revendications identitaires que pour pacifier l'histoire nationale. De leur côté, les informateurs caboclos et kaingang ne concèdent pas de place à ces événements, ne participent pas aux activités de commémoration, et leur relation avec São João Maria, l'unique, semble plus intime et spirituelle. On le consulte à travers les guérisseuses lors d'une quête de guérison, on le voit comme un saint, un guide, un parrain protecteur, omnipotent et omniprésent.

Mon hypothèse de départ décrivait une relative séparation du «politico» et du «religieux» du mouvement politico-religieux autour du moine. L'élite semble s'être approprié la dimension politique, et la classe populaire, la dimension religieuse. Malgré ces apparences, le terrain a su révéler l'inattendu : «l'ordre des chevaliers de l'armée céleste de São Sebastião» (*ordem dos cavaleiros do exército encantado de São Sebastião*), une fraternité spirituelle et philosophique fondée par la même élite impliquée dans la revitalisation des événements du Contestado. Je ne peux donc conserver cette hypothèse de départ, du moins, sans y apporter une énorme nuance, une brèche dans le mur. On lit dans un document produit par Irês Lopes da Silva, contenant les articles de la fraternité :

L'ordre a comme finalités la recherche, l'étude et la préservation des sujets se référant au Contestado et à son peuple, dans ses plus amples aspects, dont ses mémoires culturelles, ses coutumes, sa manière d'être, enfin, l'âme, le cœur et l'esprit du Caboclo... (trad. libre)¹²⁰ (ibid.).

¹²⁰ «A ordem tem por finalidade a pesquisa, o estudo e a preservação dos assuntos referentes ao Contestado e o seu povo, em seus mais amplos aspectos, como sejam, as suas memórias culturais, seus costumes, seu jeito de ser, enfim, a alma, o coração e mente do Caboclo...»

En tant que phénomène ritualistique, tous les détails de l'ordre des chevaliers célestes sont étudiés. Le titre «*adepto*» (adepte) est conféré initialement aux membres, dont 24 sont élus *Cavaleiros* (chevaliers), afin de former l'unité des 12 pairs de France, tel que créée lors du culte millénariste du début du siècle dernier. Symboliquement, ces chevaliers ont maintenant le devoir de défendre l'esprit du peuple caboclo. Parmi eux, trois figures se détachent : le *líder* (chef), responsable de la direction générale et des contacts externes, le *guardião* (gardien) des archives, matériel et vêtements ritualistiques, et enfin, le *médiador* (médiateur), qui s'affaire aux exécutions des rituels et des initiations. Selon Irés, «Nous formerons ainsi une unité, symbole de la pensée, du corps et de l'esprit du peuple du Contestado, ou même des trois moines : l'intellectuel, le guerrier et le saint» (trad. libre)¹²¹ (ibid.). La liste des devoirs indique que ses membres doivent participer activement aux activités intellectuelles (conférences, séminaires), émotionnelles (initiations, présentations théâtrales ou folkloriques, chants et récitals, opéras, danse et autres arts) et spirituelles, (rituels et cérémonies d'initiation célébrées près de la tombe¹²² de José Maria ou en d'autres lieux historiques du Contestado). Quant à ces rites d'initiations, le mystère persiste puisque nous devons devenir chevalier pour y assister, sans quoi ils demeurent secrets.

Le symbole de l'ordre (figure 10), une étoile de 12 pointes, représente les 12 pairs de France. Également,

[l'étoile] formée par 4 triangles équilatéraux entrelacés, les premiers 3 de ligne de couleur noire forment 3 «M», représentant les 3 moines, et si inversés, deviennent 3 «W», symbolisant les 3 mondes (*worlds*), démontrant l'universalité du «peuple du Contestado». Le 4^e triangle, de ligne pointillée dorée, rappelle la 4^e dimension ; le monde invisible, mystique et spirituel (trad. libre)¹²³ (ibid.).

¹²¹ «*Formação assim, uma só unidade, símbolo da mente, do corpo e do espírito do povo do Contestado, ou mesmo dos três monges : o intelectual, o guerreiro e o santo*»

¹²² La tombe du troisième moine se trouverait sur le terrain du parc thématique, bien entourée de grosses pierres et de croix de bois arborant quelques unes des 29 prédications. Au sujet de la véracité de l'emplacement de la tombe, Irés affirme que l'important est d'y croire.

¹²³ «*[a estrela] formada por 4 triângulos equiláteros entrelaçados, os primeiros 3 de linhas de cor prata, formando 3 «M», representado os 3 monges e que se invertidos passam a serem visualizados como 3 «W», simbolizando os 3 mundos (worlds) demonstrando a universalidade do «povo do Contestado». O 4^o triângulo, de linhas pontilhadas douradas, lembra a 4a dimensão ; o mundo invisível, místico e espiritual*»

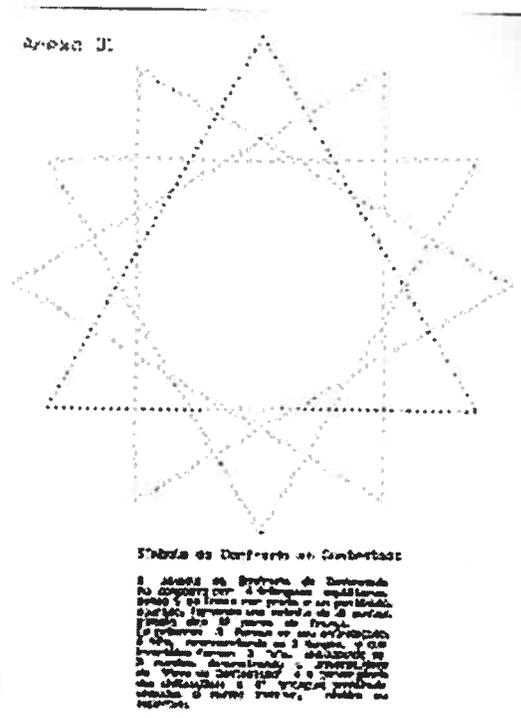


Figure 10 : Symbole de l'ordre des chevaliers de l'armée célestes de São Sebastião (source : Manifeste de l'ordre peroduit par Irés Lopes da Silva).

Si le mysticisme existe chez l'élite, d'un autre côté, la dimension politique du culte est loin d'être évacuée pour les informateurs kaingang. Rappelons le nom *Gawog* (qui lutte pour la terre) donné au moine et son rôle de défenseur en ces temps de lutte pour le territoire du Toldo Imbu. Donc, même si le culte à São João Maria est présent de façon continue dans le temps chez les informateurs kaingang et caboclos, et qu'il fait plutôt l'objet d'une appropriation et d'une revitalisation de la part de l'élite, la séparation «politico-élite/ religieux-classe populaire» s'avère illusoire. Le culte conserve ses fonctions politiques et religieuses dans les deux clans. Seulement, ces dimensions se manifestent en fonctions de leurs propres stratégies.

7.3 Conclusion : le pouvoir d'émouvoir

Le culte à São João Maria et le récit épique de la guerre du Contestado, qui s'adaptent très bien à la réalité nationale actuelle, détiennent donc le pouvoir d'émouvoir toutes

les couches de la société. Bien sûr, les élites impliquées sont d'origine locale et s'identifient de façon plus vicérale à la cause que l'élite vivant sur la côte.

L'âme du projet de reconstitution historique se trouve actuellement en l'historien amateur et ancien militaire, Vicente Telles. Ses deux grands-pères furent impliqués dans la guerre, chacun dans un camp opposé. Il affirme donc être «un peu de la voix et du sang de l'histoire» (trad. libre)¹²⁴ (Telles, Irani, 10 juillet) et il agit en véritable médiateur. Adoptant une démarche artistico-historique, il a composé un opéra de l'histoire des événements, présenté lors de la fête du Contestado et qui servira de base pour le spectacle son et lumière. On utilise également l'opéra pour l'enseignement dans certaines écoles.

Un autre acteur important, l'architecte Irés Lopes da Silva, est né de mère Italienne et de père Caboclo. Son rôle est primordial quant à la richesse des représentations investies dans la réactualisation. Il propose des plans de bâtiments où chaque détail, chaque forme renvoie à la symbolique du moine et des rebelles : par exemple, l'église de José Maria comportera un mur en pierre, symbolisant une grotte -le savoir populaire veut que le moine dormait dans des grottes- où l'eau coulera, évoquant l'eau sainte de São João Maria. Le pavillon principal comptera trois sections en forme de triangle, symbolisant les trois moines. La démarche de Jorge Omar va aussi dans le même sens, puisqu'il parcourt la région du Contestado à la recherche de récits, prêtant l'oreille aux Caboclos, exécutant ainsi une forme d'enquête ethnographique. Ces trois derniers acteurs sont initiés à l'ordre des chevaliers célestes.

L'ex-gouverneur de l'état de Santa Catarina, Espiridão Amin, fait office d'instigateur, s'impliquant dans la cause du Contestado depuis les années 80. À ceci s'ajoute des historiens comme Delmir José Valentini et Fernando Tokarski, le gouverneur actuel de l'état de Santa Catarina, le préfet municipal d'Irani, d'autres divisions du gouvernement comme le secrétariat municipal et des organismes comme la fondation catarinense de la culture, autant d'acteurs locaux et régionaux qui fournissent un appui.

¹²⁴ «Eu sou também um pouco da voz e do sangue da história»

Cet exemple nous permet de conclure qu'il ne faut pas croire que l'État moderne évacue toute forme de croyance et d'expérience subjective : «Old values and symbols persists not as taints of foreign «backwardness» but as the organisation framework both for an older order and for what seek to replace it. The new never fully escape the trammels of the old» (Herzfeld, 1992 : 41). Les valeurs symboliques sont remarquablement consistantes d'un niveau d'intégration social à un autre, c'est-à-dire que l'idéologie du monde moderne se base autant sur un système de croyance que l'univers «traditionnel» des Caboclos, et cette cosmologie se trouve en continuité avec les «anciennes» valeurs.

Dans une plus large perspective, ceci illustre une réalité encore peu admise. La séparation entre l'État et l'Église a amené l'évacuation de la spiritualité dans la sphère du pouvoir politique, de façon particulièrement marquée au Québec. Cependant, on observe actuellement la tendance inverse dans plusieurs parties du monde. Par exemple, l'élite politique de la puissance mondiale américaine justifie aujourd'hui ses décisions en référence au pouvoir divin. La journaliste Barbara Victor souligne que :

Aux États-Unis, la conduite des hommes politiques de tous bords a tellement évolué qu'il est difficile de faire la différence entre un politicien et un prédicateur. La religion et la morale ont renforcé leur emprise sur l'Amérique et donné naissance à une génération de candidats qui comprennent que, pour être élus, il leur faut convaincre les électeurs que Dieu tient une place importante dans leur vie privée et dans leur programme politique (Victor, 2004 : 314).

Les figures importantes du gouvernement républicain américain pratiquent la glossolalie lors de cultes évangéliques et jugent que leur action au Moyen-Orient est justifiée dans la bible. Au Brésil, également, faire partie de l'élite dirigeante se conjugue souvent avec la pratique d'une religion, même le Candomblé par exemple, qui implique un rituel de possession.

Je me prendrai ici moi-même comme exemple. Même si je joue un rôle minuscule, on peut admettre que je m'inscris moi-même dans la catégorie de l'élite, puisque je

participe d'une certaine façon à la revitalisation. Or, j'ai moi aussi une relation autre qu'intellectuelle avec São João Maria. Je vis avec des problèmes de santé inconnus des médecins depuis plus de sept ans, qui m'ont poussée à expérimenter l'itinérance thérapeutique, c'est-à-dire à passer de spécialiste en spécialiste. Dans ma quête de guérison, j'ai eu recours aux services des guérisseuses kaingang guidées par le vieux moine. Je ne mentionne pas ce fait pour légitimer l'argument du mysticisme chez l'élite, mais simplement par honnêteté académique. Comme l'exemple du journal de Malinowski le démontre, l'anthropologue ne peut se soustraire à son émotivité. Or, cacher mon rapport de «patient» avec les guérisseuses ne serait que mensonge. À l'instar de Leiris, je crois que «La connaissance abstraite ne sera jamais pour moi qu'un pis aller» (Leiris : 1995). Je me devais donc d'expérimenter mon terrain d'une façon thérapeutique et plus intime. À la suite des consultations, les symptômes ne se sont pas envolés comme par enchantement. Par contre, j'ai compris les causes du problème très clairement à mon retour à Montréal.

8-Conclusion

8.1- Comparaison de la vision du personnage de São João Maria chez les trois groupes identitaires

Les hypothèses élaborées avant mon terrain ont été considérablement nuancées à la lumière des données recueillies. Le culte à São João Maria est toujours présent, autant pour les Caboclos que les Kaingang, réalité omise dans la littérature et l'enseignement sur le sujet. Il se présente également chez l'élite, quoique différemment, à travers l'ordre des chevaliers célestes.

Nous avons effectivement trouvé beaucoup d'éléments partagés par les informateurs caboclos et kaingang sur São João Maria, mais également quelques différences. Je répète une mise en garde contre l'essentialisme ici : ces considérations doivent être comprises dans le contexte particulier de mon expérience de terrain, vécue selon un contact intersubjectif avec les informateurs. Je ne me permettrai donc que quelques généralisations.

On observe une différence, ou plutôt une gradation dans la dimension temporelle : déjà, les Caboclos inscrivent davantage les allées et venues du moine dans le passé que les Kaingang. L'élite et les enseignements scolaires l'y situent à l'extrême, le présentant dans une chronographie de l'histoire du Contestado qui prend fin vers la fin de la guerre en 1916. De même, les Kaingang (surtout les guérisseuses) utilisent souvent le présent pour parler des activités du moine :

São João Maria existe encore. Il se montre différemment. Sur la photo, il est une personne vieille, mais il se montre comme un enfant, un mendiant, pour tester la foi (trad. libre)¹²⁵ (Matilde, 21 juillet, Sede).

Bien que la transmutation soit également reconnue par les informateurs caboclos, ils utilisent davantage le passé pour un récit semblable :

¹²⁵ «São João Maria existe ainda. Se mostra diferente. Na foto, ele é pessoa velha, mais se mostra como criança, mendigo, para provar a fé»

Parfois, il traversait ici. Il passait au milieu de cette terre agricole et nous pensions que c'était un voyou, une chose ou une autre, un fugitif (trad. libre)¹²⁶ (Pedro, Ipuacu, 13 juillet).

Bien sûr, l'élite et les habitants de la ville de Xanxeré rationalisent davantage leur rapport avec le personnage, du moins en apparence. En effet, le troisième moine José Maria occupe davantage d'importance pour eux, dû à sa contemporanéité avec les événements du Contestado, à l'accessibilité d'information en archives sur lui, et puisqu'on connaît le lieu de sa mort et l'emplacement supposé de sa tombe. Cette figure demeure inconnue des Kaingang et Caboclos, dont la connaissance de São João Maria provient de la mémoire collective, intouchée par la revitalisation historique. Par contre, ceci changera vraisemblablement : l'école primaire de la réserve kaingang (à la Sede) possède le livre *Historia do Contestado* (Sachet et Sachet, 2001) destiné à l'éducation, ainsi qu'une cassette vidéo de la série télévisée sur la guerre du Contestado, le tout subventionné par le gouvernement provincial et la chaîne de télévision RBS.

Matilde confiait que la plupart des conversions à l'évangélisme se produisaient à la suite d'une demande de guérison : une personne atteinte d'une maladie demande à Dieu de la guérir, en promettant de se convertir si la guérison est obtenue. Si ces individus convertis risquent de délaisser la croyance en São João Maria, ne pouvant adorer de personnages ou de saints en particulier au sein de l'évangélisme¹²⁷, ils perpétuent tout de même la fonction pragmatique de la religion et la croyance en la foi comme agent curatif. Ce rôle actif de la foi dans le processus de guérison, fort présent chez les Caboclos et les Kaingang, est également véhiculé chez plusieurs habitants Colonos de la ville de Xanxeré, bien que d'une façon moins ferme, et non exprimé à travers le moine en particulier (on fait plutôt appel à Nossa Senhora Aparecida). Ce trait transcende donc

¹²⁶ «As vezes, ele cruzava aqui. Cruzava la no meio daquele fazenda e pensamos que era um ladrão, uma coisa ou outra, um fugitivo, né»

¹²⁷ Ivanira reçoit des images et des statuettes de saints de la part des nouveaux convertis, ne pouvant plus les exhiber dans leur foyer, ni dans leur église. L'évangélisme est la religion du mot : ce sont des écrits bibliques qu'on retrouve sur les murs. Aucune image n'est admise.

les groupes identitaires, le sentiment religieux étant fortement vécu dans la société brésilienne régionale.

En plus de confirmer plusieurs hypothèses historiques sur la présence du moine dans la région, comme le prouvent les pratiques de guérison et de baptêmes avec l'eau sainte, la tradition des croix de cèdre, les mythes et prophéties par exemple, cette recherche apporte quelque chose de plus : des récits de rencontres concrètes avec le moine. Une hypothèse s'est confirmée de façon inattendue. Nous avons récolté bon nombre de récits racontant des rencontres assez récentes avec São João Maria en personne. La plupart se situent entre les années 30 et 50, d'autres, dans les années 80. Historiquement, le dernier moine a été tué en 1912 lors du combat à Irani. Existerait-il un quatrième ou une cinquième personne ayant vécu sous cette identité? Nous avons établi qu'il s'agit plutôt d'une véritable tradition de gens qui adoptent le style de vie et l'identité du prophète. Cette hypothèse fut fortement appuyée par nos données : un «*novo monge*» (nouveau moine) circulait au mois d'octobre dernier dans la région d'Irani, sans possessions personnelles, coiffé du chapeau d'ocelot, portant la longue barbe et s'appuyant sur un bâton. Bien qu'il ne pratique pas de guérison et que sa mission penche plutôt du côté de la recherche d'une mémoire collective occultée, il poursuit la tradition de São João Maria à sa façon, et influencera peut-être dans l'avenir les représentations du fameux moine.

Si le mouvement messianique du Contestado du début du siècle dernier n'est plus, qu'en est-il de la croyance? Pereira de Queiroz répertoriait des témoignages de Caboclos qui avouaient espérer encore le retour du messie en 1954. Bien que nos recherches aient abouti à une récolte d'une richesse étonnante sur le culte à São João Maria, il n'est pas permis d'affirmer que la croyance millénariste soit encore vivante, dans le sens de l'attente d'un messie qui abolirait les vicissitudes de la vie et rétablirait le monde selon un ordre divin. Cependant, nous avons observé le maintien de la fonction politique du système de croyance autour de São João Maria, s'ajustant au contexte moderne où les conflits sociaux et territoriaux sont encore présents, bien que moins radicaux. Comme on l'a vu, le moine est sollicité dans la lutte pour le Toldo

Imbu, territoire ancestral kaingang. Selon Mathilde, c'est lui qui a su indiquer la source d'eau qui permettait de «fechar a mapa» (fermer la carte) (Matilde, 21 juillet, Sede) et prouver l'occupation amérindienne. La source d'eau sainte constitue un véritable marqueur identitaire et territorial, un «géosymbole» auquel on se réfère davantage qu'aux frontières pour délimiter un territoire, pour «fermer la carte» (Bonnemaison et Cambrezy, 1996). La fonction religieuse du culte, plus évidente, est également maintenue : on véhicule à travers lui la foi catholique populaire, essentielle au processus de guérison.

D'un autre côté, sans affirmer que le millénarisme du Contestado existe encore sous sa forme originale, on peut proposer qu'il existe sous une forme recyclée par l'élite locale. Comme les rebelles idéalisaient la monarchie au début du siècle dernier, on idéalise toujours le passé précapitaliste à travers la revitalisation de la *guerra do Contestado*. Cette dernière sert toujours de canal de revendications territoriales et identitaires, mais cette fois, sous une forme pacifiée à travers les cérémonies de commémoration. Le mouvement politico-religieux a maintenant pour fonction de rétablir, symboliquement, la Nation dans son état ancien d'équilibre et d'intégrité. À travers ses rituels, on cherche à régler un conflit demeuré en suspens, mais maintenant envisageable grâce au recul des 90 dernières années.

La participation financière et idéologique de l'État dans la revitalisation sert des fins politiques. En rétablissant la victoire morale aux Caboclos marginalisés lors des développements économiques qui ont défigurés socialement et écologiquement la région, en déclarant la «*Vitória sem gloria*» (victoire sans gloire)¹²⁸, en brisant le tabou sur les événements pour ceux qui réclamaient le droit de savoir, l'État apaise un non-dit douloureux :

... l'exercice du pouvoir exige l'usage de la force mais [...] ceci ne garantit pas la domination. Pour avoir des partisans, la minorité [dirigeante] doit obtenir un certain consensus, doit se doter d'une certaine légitimité (Busino, 1992 : 11).

¹²⁸ (Telles, 2002)

Selon Bonnemaïson et Cambrezy, il n'y a pas de fatalité géopolitique. En s'appuyant sur les exemples de la Palestine et du pays Kurde, ils affirment que :

Ce ne sont pas tant les territoires, ou leurs frontières, qui sont à la source des problèmes géopolitiques majeurs d'aujourd'hui, mais bien plus souvent des problèmes d'identité historique mal vécus. Les adversaires, frères ennemis le plus souvent, se battent pour des territoires inscrits dans leur mémoire et leur imaginaire plus que pour des territoires réels (Bonnemaïson et Cambrezy, 1996 : 9).

Cette interprétation psychologisante des masses, bien que s'appuyant sur des exemples plus radicaux, rappelle que l'État a tout à fait intérêt à s'investir dans la pacification de son histoire locale.

8.2- Lien potentiel entre la reconnaissance d'une identité légitime locale et les projets de développement du MERCOSUL

Malheureusement, la question du lien entre la nouvelle identité de «*l'homem do Contestado*» et les projets de développements du MERCOSUL n'a pu qu'être effleurée, ce qui présente une première lacune. Ce mémoire se penchait davantage sur la religion et l'idéologie de façon holistique. Nous avons établi que la figure identitaire de l'homme du Contestado, qui renforce la narrative d'une identité *Catarinense*, aspire à détacher les habitants de Santa Catarina de leur histoire d'immigration de l'état du Rio Grande do Sul.

Le terme «*homem do Contestado*», l'homme inscrit dans le territoire du Contestado, véhicule l'idée que le territoire se définit comme une forme d'enracinement et d'attachement aux lieux. Mais, le Contestado est davantage perçu comme un espace culturel qu'un espace physique, investi non seulement de valeurs matérielles, mais aussi culturelles, affectives et spirituelles (Bonnemaïson et Cambrezy, 1996). Dans cette réalité se trouve la force du lien territorial : même expulsé du territoire, même physiquement absent, «*l'homem do Contestado*» lui appartient tout de même de façon légitime. Certes, il est rattaché par la géométrie, la superficie et la position du territoire, mais surtout par l'identité culturelle inscrite en ces lieux et la présence de ses morts. Ce n'est pas à coups de titres fonciers ou de bornes délimitées soigneusement que

«l'homme du Contestado» revendique son attachement, mais par le vécu de son groupe identitaire depuis des générations, car «Le territoire est considéré comme lieu fondateur des identités locales et le ressort secret de leur survie» (idem. , 1996 : 9). Ce lien territorial est d'autant plus visible que même si le récit épique de l'*homem do Contestado* est basé sur un exil et une dépossession de cette terre, la mémoire et le culte du territoire perdu devient la trame même du lien social.

L'ère de la mondialisation semblait promettre un «village planétaire», où la territorialité telle qu'on la connaît serait dépassée. On prédit toujours une nouvelle logique de l'espace, organisée davantage en réseaux de communication reliant différentes communautés éparpillées dans le monde. Certes, cette logique territoriale s'observe de plus en plus, mais elle se frappe au fait que le territoire n'est pas perçu uniquement comme une possession. Il se définit encore plutôt selon un principe d'identification. Cet exemple illustre que la mondialisation aboutit souvent à un effet d'affirmation du lien au territoire plutôt qu'à un abandon du local pour se joindre au global.

Une étude qui approfondirait le côté politique permettrait de mieux dégager le champ d'action accessible grâce à «l'homme du Contestado», cet «habitant légitime du Contestado». L'époque du mouvement messianique remonte à il y a plus de 90 ans, mais ce qu'il représente se réactualise parfaitement dans l'époque contemporaine. Lors des visites du cimetière au site du combat d'Irani, guidées par Vincente Telles, il rappelle sans faute que «la lutte pour la terre continue» (trad. libre)¹²⁹ (de Souza, 2001). Les enjeux sont toujours actuels. Je pense ici au mouvement des Sans-Terres qui continue la lutte afin de retrouver un accès à la terre, et aux lacunes des politiques agricoles (M. Pereira, 1998). Je fais également référence à l'intégration physique nécessaire aux grands développements économiques proposés par le MERCOSUL, comme le projet de construction de canaux qui reliraient les pays du cône sud de l'Amérique du sud, exactement comme le promettait la ligne de chemin de fer pour les états du sud du Brésil au début du XX^e siècle. Les habitants des terres prochainement

¹²⁹ «a luta pela terra continua»

«développées» feront-ils face au même impérialisme économique que les Caboclos du siècle dernier? À quand la véritable «instrumentalisation identitaire» (Offman : 2000), c'est-à-dire quand verrons-nous le discours identitaire de «*l'homem do Contestado*» sortir du champ folklorique pour gagner le champ politique?

Le culte à São João Maria a été décrit de l'intérieur, grâce aux informateurs qui nous ont confiés leur expérience intime avec le saint. Nous avons tenté de démontrer quelle part est attribuable aux trois moines historiques et aux individus subséquents dans les représentations, et quelle part revient aux idéaux que la population investit dans la symbolique du moine. Pour mieux comprendre l'aspect local du culte, il serait extrêmement intéressant de mener une enquête de terrain comparative sur la côte de l'état de Rio Grande do Sul, où une communauté de pêcheurs de descendance açoréenne voue également un culte à São João Maria. Le culte serait possiblement lié aux pêcheurs qui allaient visiter le moine lors de son emprisonnement sur l'île d'Arvoredo. Une recherche dans cette direction constituerait une excellente continuité, peut-être dans le cadre d'un doctorat.

Bibliographie

- Anonyme,
1999 : «Festa marca momento histórico de Irani». *A Noticia*, 19 août, Joinville, Santa Catarina, Brésil.
- Anonyme,
2003 : «Taquaruçú, honenageia jagunços do Contestado». *Meio Oeste Agora*, 11 août, Santa Catarina, Brésil.
- Anderson, Benedict,
1983 : *Imagined communities : Reflections on the origin and spread of nationalism*. éditions Verso, Londres.
- Appadurai Arjun,
1996 : *Modernity at Large : Cultural Dimentions of Globalization*. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Bonnemaison, Joël et Cambrezy, Luc,
1996 : «Le lien territorial : Entre Frontières et Identités». *Géographie et Cultures*, no. 20, pp. 7-18.
- Burke, Peter,
1992 : *A Escrita da História – Novas Perspectivas*. 2 ed., Éd. da UNESP, São Paulo.
- Burns, Bradford,
1970 : *A History of Brazil*. Columbia University Press, New-York.
- Busino, Giovanni,
1992 : *Élites et Élitisme*. Éd. Que sais-je?, Presses Universitaires de France, Paris.
- Camus, Albert,
1942 : *L'étranger*. Éd. Gallimard, Paris.
- Clifford, James,
1983 : «On ethnographic authority». *Representations*, vol. 1, no. 2.
- Connerton, Paul,
1989 : *How Societies Remember*. Great Britain, Cambridge University Press.
- Crépeau, Robert,
1994 : «Mythe et Rituel chez les Indiens Kaingang du Brésil Méridional». *Religiologiques*, no. 10, pp. 143-157.
- Crépeau, Robert,

1997 : «Le Chamane croit-il vraiment à ses manipulations et à leurs fondements intellectuels?». *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol XXVII, no. 3-4.

Crépeau Robert,

2002 : «A prática do Xamanismo entre os Kaingang do Brasil meridional : uma breve comparação com o xamanismo Bororo». *Horizontes Antropológicos*, no. 18, Porto Alegre.

Da Luz, Aujor Avila,

1952 : *Os Fanáticos, Crimes e aberrações da religiosidade de nossos Caboclos*. Florianópolis.

da Matta, Roberto

1977 : *Constraint and Licence : A Preliminary Study of two Brazilian National Rituals*. Ed. S.F. Mooreet B.G Myerhoff, Amsterdam.

de Oliveira Neto, Godofredo,

1996 : *O Bruxo do Contestado*. Ed. Nova Fronteira, Rio de Janeiro.

de Plaen, Sylvaine,

2000 : «Histoire d'un métissage thérapeutique». *Les cahiers d'anthropologie*, n.3, pp. 69-75.

de Souza, Jean Carlos,

2001 : «Parque reaviva guerra do Contestado». *A Noticia*, 12 septembre, Joinville, Santa Catarina, Brésil.

Derengoski, Paulo Ramos,

2000 : *Guerra no Contestado*. Éd. Insular, Florianópolis.

Diacon, Todd A.,

1991 : *Millenarian Vision, Capitalist Reality ; Brazil's Contestado Rebellion, 1912-1916*. Durham and London, Duke University Press.

Fachel, José Fraga,

1996 : *Monge João Maria, Recusa dos excluidos*, Ed. da Unicersidade Federal do Rio Grande do sul, Brésil.

Gagné, Gérard,

2000 : «Pour un apport paléopathologique?». *Les cahiers d'anthropologie*, Éd. d'à côté, n.3, pp.11-19.

Galinier, Jaques,

1990 : *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomies*. Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Instuto Nacional Indigenista, Mexique.

- Geertz, Clifford,
1983 : *Bali : Interpretation d'une Culture*, Éd. Gallimar, Paris.
- Good, B.J.,
1977 : *Medecine, rationality, and Experience. An Anthropological Perspective*.
Cambridge University Press, Cambridge.
- Gorniski, Aramis,
2003 : *Monge, Vida, Milagres, Historias, Lendas e Orações*. 3a edição, Éd. Gráfica
Nossa Senhora Aparecida, Lapa, Brésil.
- Guillaumont, Antoine,
1979 : *Aux Origines du Monachisme Chrétien : Pour une phénoménologie du
monachisme*. Collection Spiritualité Orientale no. 30, Éd. Abbaye de Bellefontaine,
France.
- Herzfeld, M.,
1987 : *Anthropology Through the Looking Glass : Critical Ethnography in the Margins
of Europe*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Herzfeld, M.,
1992 : *The Social Production of Indifference, exploring the symbolic roots of Western
bureaucratie*. Berg, New-York.
- Herzfeld, Michael,
1997 : *Cultural Intimacy : Social Poetics in the Nation-State*. éditions Routledge,
New-York.
- Houseman, Michael et Carlo Severi,
1994 : *Naven ou le donner à voir : Essai d'interprétation de l'action rituelle*. Éd. de la
Maison des sciences de l'homme, Paris.
- Ianni, Octavio,
a) 1992 : *A Idéia de Brasil Moderno*. Éd. Brasiliense, São Paulo.
- Ianni, Octavio,
b) 1992 : *A Sociedade Global*. Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.
- Kleinman, Arthur,
1985 : *Social origins of distress and disease : depression, neurasthenia, and pain in
modern China*. Yale University press, New Heaven.
- Leiris, Michel,
1995 : *Miroir de l'Afrique*. Éd. Gallimard, Paris.

- Leonardos, Stella,
1996 : *Romenceiro do Contestado*. Éd. UFSC, Florianópolis.
- Macca, Marcelo,
2003 : *Santos Populares do Brasil*. Éd. Planeta do Brasil, São Paulo.
- Maestri, Mário,
2002 : «Revoltas Farrroupilhas no Brasil e no RS», *La Insignia*, septembre, Brésil.
- Martins, Celso,
2005 : «Olmedo dá voz aos Caboclos do Contestado», *A Notícia*, 12 mars, Joinville, Santa Catarina, Brésil.
- Offman, Odile,
2000 : «Jeux de parole et de mémoire autour des mobilisations identitaires (Colombie)». *Autrepart*, no. 14, pp.33-51.
- Oliven, Ruben,
1996 : *Tradition Matters : Modern Gaúcho identity in Brasil*. Columbia University Press, New York.
- Oury, Guy-Marie,
1987 : *les Moines*. Bibliothèque d'Histoire du Christianisme, no. 13, Éd. Desclée, Paris.
- Panikkar, Raymundo,
1982 : *Blessed Symplicity*. The Seabury Press, New-York.
- Pauwels, P. Geraldo,
1933 : «Contribuição para o Estudo do Fanatismo no Sertão Sul Brasileiro», *Revista de Filologia e de História*, tome II, fascicule 3.
- Pecaut, Daniel,
1989 : *Entre le Peuple et la Nation, Les intellectuels et la politique au Brésil*. Éd. de la Maison des sciences de l'homme, Paris.
- Peirera De Queroz, Maria Isaura,
1957 : *La Guerre Sainte au Brésil : Le Mouvement Messianique du Contestado*. Universidade de São Paulo, São Paulo, Brésil.
- Pereira de Queiroz, Maria Isaura,
1965 : «Messiahs in Brazil». *Past and Present*, no. 31.
- Pereira, Moacir,
1998 : «A guerra dos excluídos». *A Notícia*, 2 septembre, Joinville, Santa Catarina, Brésil.

Pereira, Rodrigo,
2001 : «Encantos no Coração Catarinense». *A Notícia*, 30 septembre, Joinville, Santa Catarina, Brésil.

Perreault, Mathieu,
2004 : «Foi : une analyse neurologique, Des nouvelles de Dieu». *La Presse*, 19 décembre, Actuel p.1.

Sachet, Celestino, et Sachet, Sergio,
2001 : «O Contestado». *Projeto Historias de Santa Catarina*, Éd. Seculo, Florianopolis, Brésil.

Siega, Lorena,
2001 : «Derengoski conta em livro a guerra do Contestado». *A Notícia*, 23 janvier, Joinville, Santa Catarina, Brésil.

Soares, J. O. Pinto,
1931 : *Guerra em Sertões Brasileiros*. Éd. Papelaria Velho, Rio de Janeiro.

Sovierzoski, Ramón,
1999 : *Mandamentos da Natureza, Monge João Maria D'Agostini «Deus» do Contestado*. Éd. Fundação Cultural R. Sovierzoski, MS, Brésil.

Strathern, A.J.,
1999 : *Body Thoughts*. The University of Michigan Press, Ann Arbor.

Tambiah, S.J,
1981 : *A Performative Approach to Ritual*. Proceedings of the British Academy.

Taussig, Michael,
1980 : *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill, University of North Carolina Press.

Telles, Vicente,
2002 : *Folclore Itinerante da Epopéia do Contestado : Historia em musica*. Irani, Santa Catarina.

Telmo, Marcon,
1994 : *História e Cultura Kaingang no sul do Brasil*. Collection Cultura e Religiosidade Popular, fascicule n.3, Universidade de Passo Fundo.

Thomé, Nilson,
1980 : *Trem de Ferro : História de ferrovia no Contestado*. Éd. Universal, Caçador, Brésil.

Thomé, Nilson

1992 : *Sangue, Suor e Lágrimas no Chão Contestado*. Caçador, Brésil.

Thomé, Nilson,

1995 : *O Ciclo da Madeira*. Éd. Imprensa Universal, Caçador, Santa Catarina, Brésil.

Thomé, Nilson,

2002 : *A política no Contestado : do curral da fazenda ao pátio da fábrica*. Éd. UNC/ Museu do Contestado, Caçador, Brésil.

Thomé, Nilson,

2003 : «Farroupilhas nas Terras Contestadas», *Revista Espaço Acadêmico*, ano II, no. 22, mars, Brésil.

Tokarski, Fernando,

1998 : «São João Maria não morreu», *A Notícia*, 14 décembre, Joinville, Santa Catarina, Brésil.

Turner, Victor,

1972 : *Les Tambours d'affliction*. Éd. Gallimard, Paris.

Valentini, Delmir José,

1998 : *Da Cidade Santa à Corte Celeste : Memórias de Sertanejos e a guerra do Contestado*. Universidade do Contestado, Caçador, Brésil.

Velho Gilberto,

1987 : *Individualismo e Cultura, Notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. Sixième édition, Éd. Jorge Zahar, Rio de Janeiro.

Victor, Barbara,

2004 : *La dernière Croisade : Les Fous de Dieu Version Américaine*. Éd. Plon, New York.

Vinhas de Queiroz, Mauricio,

1966 : *Messianismo e Conflito Social : A Guerra Sertaneja do Contestado : 1912-1916*. Éd. Ática, Sao-Paulo, Brésil.

Ouvrages de référence

Bonte, Pierre et Izard, Michel,

1991 : *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Éd. Quadrige, Presses Universitaires de France, Paris.

La bible,

1988, L'Ancien et le Nouveau Testament, Éd. Société Biblique Canadienne, TOB.

Livres virtuels

McCracken, Grant,
2001, *Transformation*, <http://www.cultureby.com/transf/>

Sites Internet

- <http://an.uol.com.br/2001/jan/23/0ane.htm>

Article de *A Noticia* sur le livre «*A guerra do Contestado*» et son auteur Paolo Ramos Derengoski. Selon lui, la guerra do Contestado était plus connue en France qu'au Brésil d'où l'idée d'écrire un livre.

- www.acoluna.com.br/meiooesteagora/moagora.php3?noticia=1309

Article du journal *Meio Oeste Agora* du 08/11/2003 qui traite de la journée d'hommage aux «jagunços» du Contestado dans la ville de Taquaraçu. Description des activités de commémoration (messe, transport de la croix, présentations artistiques...)

- www.an.com.br/1999/out/19/0ger/htm

Article dans *A Noticia*, *Festa marca momento histórico de Irani*. Le folkloriste Vincent Telles prétend que la fête du Contestado a le potentiel de devenir une attraction nationale

- www.cacador.com.br/conttur/parque.htm

Le site offre un plan (dessin) du parc de commémoration.

- www.cwb.matrix.com.br/sensur/contestado.htm

Site en construction qui dénonce l'absence de l'histoire du Contestado dans l'enseignement scolaire.

- www.febe.edu.br/imprensa/f101003245.php

Cours universitaire de 40 heures sur le cas de la guerra do Contestado à l'Université de Unifebe de Brusque.

- www.lapa.pr.gov.br/passeio_ecologia.html

Le *Parque Estadual do Monge* (parc provincial du moine) de la ville de Lapa est présenté comme attraction touristique, historique et spirituelle.

- www.mercosul.gov.br

Site officiel du gouvernement Brésilien sur le projet du MERCOSUL.

- www.udesc.br/variedades/artes/zumblick/contesta.htm

Site qui offre des peintures illustrant la guerra do Contestado et le moine Joao Maria.

- www.vfco.com.br/ferrovias/efsprg/18contestado01.htm

Relate que les livres scolaires cachent les faits sur la guerra do Contestado.

www.feranet21.com.br

