

La figure de l'étranger chez les Kaingangs du Brésil méridional

The Figure of the Stranger Among the Kaingang of Southern Brazil

La figura del extranjero entre los Kaingang del Brasil meridional

Robert R. Crépeau et Maude Désilets

Volume 40, numéro 1-2, 2010

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1007499ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/1007499ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Recherches amérindiennes au Québec

ISSN

0318-4137 (imprimé)
1923-5151 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Crépeau, R. R. & Désilets, M. (2010). La figure de l'étranger chez les Kaingangs du Brésil méridional. *Recherches amérindiennes au Québec*, 40(1-2), 75–81.
<https://doi.org/10.7202/1007499ar>

Résumé de l'article

Ce texte présente des données inédites concernant l'un des plus importants auxiliaires des chamanes kaingangs contemporains, une figure énigmatique connue dans le sud du Brésil sous le nom de São João Maria ou « o Monge », le moine. Il s'agit du moine itinérant d'origine italienne, Giovanni Maria de Agostini, qui a parcouru les Amériques de 1838 à 1869. Bien qu'il n'ait jamais été canonisé, ce dernier est considéré comme étant l'un des plus importants saints du catholicisme populaire régional. De plus, il est associé par les historiens au mouvement messianique « Guerra do Contestado », un soulèvement populaire qui s'est déroulé dans le sud du Brésil de 1912 à 1916. Les témoignages recueillis auprès des Kaingangs sont ici comparés avec des récits provenant du Nouveau-Mexique et du Pérou, récits qui se sont formés de façon indépendante après la rencontre avec Agostini.



La figure de l'étranger chez les Kaingangs du Brésil méridional¹

**Robert R.
Crépeau**

Département
d'anthropologie,
Université de
Montréal,
Montréal
et

**Maude
Désilets**

Collège André-
Laurendeau,
Montréal

Le conte est par nature éminemment volatile. Il n'existe que dans le bruissement des paroles de qui le raconte après l'avoir entendu de quelqu'un. C'est ainsi que, à la fois semblable et différent (car raconter une histoire c'est toujours l'adapter), le conte réapparaît sans cesse aux endroits les plus inattendus. Et au cours de ces imprévisibles itinéraires, chaque groupe qu'il traverse de bouches en oreilles a tendance à s'en croire l'unique dépositaire éternellement choisi par ses dieux nationaux. C'est pourquoi la surface unie et authentique des contes qualifiés de « typiquement indiens » résulte d'une certaine illusion.

(Rémi Savard 1992 : 134)

C E TEXTE PRÉSENTE des données inédites concernant l'un des plus importants auxiliaires des chamanes kaingangs contemporains, une figure énigmatique connue dans le sud du Brésil sous le nom de São João Maria ou « o Monge », le moine. Bien qu'il n'ait jamais été canonisé, ce dernier est considéré comme étant l'un des plus importants saints du catholicisme populaire régional. De plus, il est associé par les historiens au mouvement messianique « Guerra do Contestado », un soulèvement populaire qui s'est déroulé dans le sud du Brésil de 1912 à 1916 (Thomé 1997). Les chercheurs le connaissent sous le nom de Giovanni Maria de Agostini, un

pénitent italien du XIX^e siècle qui a parcouru les Amériques de 1838 à 1869 (Campa 1974). Nous avons découvert récemment que ce dernier est un également un personnage légendaire connu comme « *the Hermit* » au Nouveau-Mexique et comme Padre Juan Abad dans la région de Motupe au Pérou.

Les nouvelles données que nous présentons ici nous permettent de comparer les témoignages que nous avons recueillis auprès des Kaingangs avec des récits provenant du Nouveau-Mexique et du Pérou. Il s'agit d'une première tentative en vue de comparer des récits amérindiens qui se sont formés de façon indépendante après la rencontre avec Agostini et qui, comme le soulignait fort justement Rémi Savard cité en exergue, réapparaissent « aux endroits les plus inattendus » alors que les usagers s'en croyaient jusqu'à récemment les uniques dépositaires.

LES KAINGANGS DU BRÉSIL MÉRIDIONAL²

Les Kaingangs sont membres de la vaste famille culturelle et linguistique gé du Brésil. Leur population est d'environ 30 000 personnes vivant en majorité dans des réserves administrées par le gouvernement

fédéral brésilien dans quatre provinces du Brésil méridional (São Paulo, Paraná, Santa Catarina et Rio Grande do Sul). Bien que leur territoire soit facilement accessible de nos jours, les Kaingangs étaient encore méconnus jusqu'à récemment d'un point de vue ethnologique. Il faut mentionner qu'au début des années 60, ils avaient été exclus du fameux Harvard Central Brazil Project : « Parce que nous pensions [...] que leur mode de vie était éteint » (Maybury-Lewis 1979 : 6). Or, les travaux récents ont montré que les Kaingangs contemporains tentent de maintenir un fragile équilibre entre leur identité amérindienne et une réelle volonté de participation aux dynamiques régionales et nationales.

L'organisation sociale traditionnelle kaingang se caractérise par l'existence de moitiés, nommées *kamé* et *kairu*, entretenant entre elles une relation complémentaire et asymétrique. L'appartenance des femmes et des hommes à la moitié ou à la section est patrilinéaire et est inscrite dans le nom attribué à l'enfant lors de sa naissance (Crépeau 1997). Le dualisme kaingang s'exprime dans plusieurs autres aspects de la vie rituelle et sociale, notamment au sein des nomenclatures animales, où plusieurs animaux sont conçus comme appartenant à l'une ou l'autre moitié, ainsi qu'astronomiques qui associent la moitié *kamé* au soleil et la moitié *kairu* à la lune.

Le mode de vie des Kaingangs de la réserve Xapacó³ a beaucoup changé au cours de la deuxième moitié du xx^e siècle à la suite de la déforestation de leur territoire. Le maïs, la fève, le soja et le riz sont les principaux cultigènes produits pour la consommation locale et le marché. Le travail salarié constitue un complément important de revenu pour plusieurs personnes œuvrant dans les grandes propriétés terriennes, les usines et le secteur des services de la région. De plus, les personnes âgées de la réserve bénéficient de la pension de vieillesse accordée aux petits producteurs agricoles par le gouvernement fédéral. Toutes ces sources de revenu sont modestes mais font que les Kaingangs participent à l'économie régionale en tant que petits producteurs agricoles, salariés et petits consommateurs. Il n'est pas rare de les croiser dans les supermarchés de la région.

Au début du xx^e siècle, ce tableau économique était fort différent. À cette époque, les Kaingangs pratiquaient une économie mixte basée sur l'horticulture sur brûlis, la chasse, la pêche et la cueillette dans un milieu forestier entrecoupé de savanes. Cette région de hauts plateaux au climat tempéré était dominée par l'*Araucaria angustifolia* (*pinheiro*, en portugais), une espèce de pin produisant en abondance un fruit qui était consommé par les Kaingangs qui se réunissaient dans les pinèdes – où convergeaient également plusieurs espèces d'oiseaux et de mammifères comestibles.

La cosmologie kaingang a fait progressivement place à des récits se référant à l'ontologie de traditions différentes : catholique et, plus récemment, protestante et laïque. La religion catholique n'est plus conçue comme une menace à la religion kaingang par les traditionalistes qui affirment que la religion kaingang et la religion catholique en sont venues à ne former, de façon complémentaire et non contradictoire, qu'une seule et même religion.

LA FIGURE HISTORIQUE DE SÃO JOÃO MARIA

São João Maria est nommé *Pai kofā* ou *Pai Velho* (grand-père), ou *Topē Kupri* (Dieu), par les Kaingangs. La population régionale non amérindienne le désigne comme « o Monge » ou São João Maria (Goes 2007 ; Welter 2007). Les études historiques décrivant ce personnage mentionnent l'existence d'au moins trois individus différents auxquels ce nom a été attribué entre 1844 et 1912 (Désilets 2005 ; Fachel 1995).

GIOVANNI MARIA DE AGOSTINI

Giovanni Maria de Agostini, un Italien né en 1801 à Novarra, se présenta au Brésil en 1844 comme ermite solitaire de profession. Il passa un certain temps dans une grotte située à proximité de Lapa dans l'État de Paraná avant de circuler dans le sud du pays dans les États de Paraná, Santa Catarina et Rio Grande do Sul, où il acquit très rapidement une grande renommée de guérisseur et de saint homme auprès des populations locales. Plutôt que d'accepter l'hospitalité, il préférait dormir dans la forêt à proximité de sources d'eau, aujourd'hui désignées comme les sources d'eau sainte de São João Maria. Il mangeait très frugalement, mais la nourriture ne manquait jamais lorsqu'il invitait quelqu'un à partager son modeste repas. Nous savons maintenant, grâce à l'incroyable expansion des sources d'information disponibles dans Internet – et en particulier Google Books –, que Giovanni Maria de Agostini a poursuivi son périple jusqu'au Nouveau-Mexique où il a été assassiné en 1869 dans des circonstances nébuleuses (Campa 1974 ; Karsburg 2007). Les données dont nous disposons actuellement comprennent une traduction anglaise d'un de ses carnets, retrouvés auprès de sa dépouille au Nouveau-Mexique (Agostini 1954⁴).

Giovanni Maria de Agostini a commencé ses déambulations en se rendant à Saint-Jacques-de-Compostelle, où il est arrivé le 27 février 1831. Il a ensuite circulé pendant cinq ans en Europe d'un lieu de pèlerinage à l'autre, à la recherche de paix et de solitude. La Vierge lui serait apparue en indiquant l'Ouest de son bras. Il se rendit alors au Venezuela où il arriva en 1838. De Caracas, il se rendit en Colombie, en Équateur et au Pérou, où l'évêque lui demanda en 1842 de devenir prêtre. Il refusa : « ma vocation me destinait à la solitude et non au ministère



Figure 1
Giovanni Maria de Agostini, vers 1861
 (Source : New Mexico State University Library, Archives and Special Collections, image n° Ms00010103)

exalté de la prêtrise » (Campa 1974 : 171). Il descendit ensuite le fleuve Amazone jusqu'au Brésil, où il séjourna de 1844 à 1855. Puis il gagna l'Amérique centrale. En 1861 on le retrouve au Mexique dans la région de Puebla, d'où il sera déporté à Cuba en octobre par les autorités mexicaines. De Cuba, il se rendra aux États-Unis. Il séjournera à New York et, brièvement, à Montréal avant de poursuivre sa route vers l'ouest. Il s'arrête ensuite dans la région de St. Louis avant de partir pour le Kansas d'où il marche jusqu'au Nouveau-Mexique⁵. À partir de ce moment, les sources historiques deviennent plus précises et abondantes jusqu'à sa mort en 1869 (Campa 1974).

JOÃO MARIA DE JESUS

Le deuxième moine, João Maria de Jesus, fit son apparition autour de 1890 dans le sud du Brésil en provenance de l'Argentine où il était arrivé comme immigrant d'Europe. Il était sans doute d'origine libanaise ou française (Fachel 1995). Son nom était Anastás Markaff, mais il était connu régionalement sous le nom de João Maria de Jesus. Il occupa rapidement la place laissée



Figure 2
João Maria de Jesus, alias Anastás Markaff
 (Photo de Robert R. Crépeau, ex-voto, Grotte de Lapa, Paraná, 2004)

vacante par le départ de Giovanni Maria de Agostini, dont il se distinguait apparemment en prêchant et en prophétisant. On rapporte qu'il prédisait la venue prochaine d'importants événements probablement liés à l'approche du siècle nouveau. Les historiens perdent sa trace vers 1906 (Crépeau 2007).

JOSÉ MARIA D'AGOSTINHO

Le troisième moine prit le nom de José Maria. C'était un guérisseur réputé œuvrant dans la région de Curitiba et d'Irati, des petites villes de l'État de Santa Catarina au Brésil. Son nom véritable était Miguel Lucena de Boaventura. Ex-soldat, déserteur de l'armée de la province du Paraná, cette troisième figure historique est directement associée à un conflit régional, la Guerra do Contestado, qui se déroula entre 1912 et 1916. José Maria fut tué en 1912 à Irati lors d'un affrontement qui marqua le début de ce conflit qui avait pris naissance : 1. autour d'un litige au sujet du tracé de la frontière entre les provinces du Paraná et de Santa Catarina, conséquence de l'adoption en 1891 de la constitution républicaine du Brésil qui donnait le droit aux provinces de

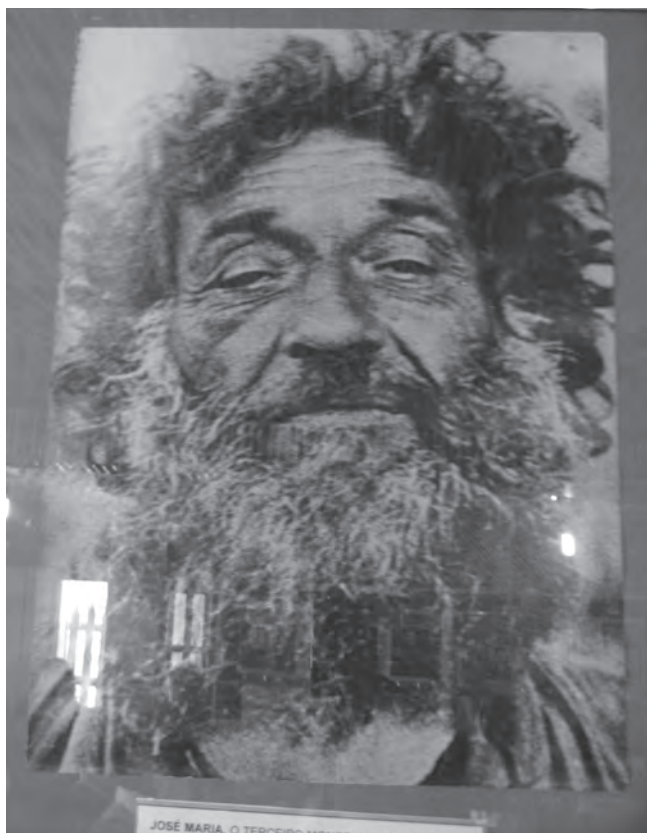


Figure 3
José Maria d'Agostinho, alias Miguel Lucena de Boaventura
(Source : Museu do Contestado, Irani, Brésil)

décréter des levées d'impôts sur les exportations de marchandises et de produits; et 2. lors d'une mobilisation des masses défavorisées de cette région contre les excès et l'arbitraire de l'expansion de l'État fédéral. En effet, en 1890, ce dernier entreprit la construction d'un chemin de fer devant relier la ville de São Paulo et le sud du pays. Le contrat fut confié en 1908 à une firme américaine de Pennsylvanie, propriété de Percival Farquhar, la Brazil Railway Company. Celle-ci se fit octroyer par le gouvernement brésilien la propriété de la forêt et de terres couvrant 15 km de chaque côté de la voie ferrée, et elle créa la Brazil Lumber Company qui fut chargée de l'exploitation de ce territoire déjà occupé depuis plusieurs générations par des populations régionales de diverses origines, principalement amérindienne, portugaise et *cabocla* (métisse). Le conflit opposant les disciples de José Maria, vite confondu avec São João Maria dont on attendit avec ferveur la résurrection, dura quatre ans. Il fut violemment réprimé par l'armée brésilienne. Certains historiens indiquent que cette répression entraîna la mort de plus de dix mille personnes (Fachel 1995; Espig et Machado 2008; Machado 2004).

LA FIGURE DE SÃO JOÃO MARIA DANS LA MÉMOIRE RÉGIONALE

Les Kaingangs contemporains et la population régionale ne distinguent pas ces trois figures historiques. Bien que nos données indiquent l'existence de plusieurs autres personnes ayant occupé à diverses époques la place de ces trois principaux personnages historiques dans le Brésil méridional (voir Thomé 1999), les récits se réfèrent à l'existence d'une seule figure : São João Maria, que plusieurs informateurs affirment avoir déjà rencontré. De nos jours, ce dernier semble se manifester surtout auprès des chamanes et guérisseuses (*curadoras*) qui affirment le posséder comme auxiliaire, guide, protecteur ou maître⁶.

Les témoignages que nous avons récoltés sur le terrain se divisent en trois grandes classes de récits :

1. Des récits qui relatent des rencontres avec une personne en chair et en os, identifiée *a posteriori* comme étant São João Maria. Ces récits, recueillis auprès d'informateurs masculins et féminins âgés de 20 à 90 ans, relatent une rencontre personnelle ou le récit de la rencontre d'un proche avec le saint. Ces récits se rapportent à des faits ayant eu lieu il y a vingt à soixante ans. Ils comprennent généralement des éléments des deux autres classes de récits.
2. Des récits qui relatent des rencontres chamaniques et la transmission du savoir phytothérapeutique et/ou des auxiliaires animaux de São João Maria à une apprentie qui, lors de la rencontre initiale, possédait un proche parent malade dont les symptômes sont décrits comme étant graves et persistants.
3. Des récits relatant certains faits et gestes de São João Maria qui mettent en valeur sa puissance, ses dons et pouvoirs hors du commun. Nous trouvons ce type de récit également au Nouveau-Mexique et au Pérou.

Le premier type de récit relate une rencontre personnelle avec São João Maria. Plusieurs personnes affirment également l'avoir vu circuler dans la région. Chose curieuse, un informateur affirme que son grand-père conversait avec lui au début du siècle dernier, tandis qu'une autre personne dit l'avoir accueilli brièvement chez elle, il y a à peine vingt ans.

On retrouve abondamment la photo du moine dans le sud du Brésil comme objet de culte dans les petits *altars* (autels) et églises familiaux, ou même dans de vieilles boîtes oubliées, soit en reproduction qu'un marchand vendait anciennement, ou en photocopie. Cette photo a considérablement modelé l'image mentale de São João Maria. En effet, les descriptions physiques que nous avons compilées se réfèrent souvent à la fameuse photo qui apparaît 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 atterrit toujours par

ici et par là. (Ivanira, entrevue 29 juin 2004, Terra Indígena Xapecó – trad. libre)

À cette époque, il marchait. São João Maria était un vieux qui portait des sandales de cuir aux 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 statuette de saints et son eau sainte. (Alfonso, entrevue 14 juillet 2004, Palmas – trad. libre)

Dans le deuxième type de récit, tout le crédit du savoir et du pouvoir chamaniques revient à São João Maria : c'est lui qui indique au chamane les plantes à utiliser, la posologie, etc., selon l'état du patient. Il guidera également le chamane lorsque viendra le temps de cueillir les plantes médicinales. La guérisseuse Diva, qui affirme avoir reçu de São João Maria le don de guérir, disait : « Je guéris avec la main de Dieu... c'est São João Maria qui fait tout le travail » (Diva, entrevue 24 juin 2004, Pinhalzinho – trad. libre).

São João Maria offre la guérison et la connaissance des plantes médicinales. En échange, les dévots doivent réaliser une *promessa* (promesse) qui peut se concrétiser, par exemple, par une promesse de sobriété, la construction d'une petite chapelle (*capelinha*), la célébration de la fête annuelle du saint (le 15 septembre en ce qui concerne São João Maria) ou un pèlerinage à une source d'eau sainte ou une grotte qui lui est attribuée.

Il est intéressant de noter qu'au Nouveau-Mexique, on le considérait également comme un puissant guérisseur. Dans un recueil de récits qu'elle a recueillis au sujet de Giovanni Maria de Agostini, Elba Cabeza de Vaca⁷ indique qu'on se référait aux « pouvoirs de guérisons du *Padre Solitario* » :

Plusieurs des personnes que j'ai interviewées se référaient à l'ermite comme «El Padre Sanador» (le père soignant) ou «El Padre Curandero» (le père guérisseur), ce qui signifie «le Guérisseur». Il connaissait la qualité médicinale des plantes qui poussent dans la région. Il cueillait les plantes, les séchait et les broyait en poudre. (Cabeça de Vaca 198[?] : 8)

Plusieurs récits, tant au Brésil qu'au Nouveau-Mexique, rapportent qu'il pouvait lire dans les pensées des personnes qu'il rencontrait :

Un jeune garçon nommé Eduardo [...] vola quelques tartes aux pommes de sa mère et les emmena au saint homme. Le saint homme les refusa. Il lui dit : « Rapporte ces tartes à ta mère, et la prochaine fois que tu voudras m'apporter quelque chose, je t'en prie n'apporte rien qui aura été volé ! » (Cabeça de Vaca 198[?] : 13)

Les récits du troisième type abondent dans tout le sud du Brésil. En plus d'accomplir des miracles au même titre que le Christ, São João Maria détenait, dit-on, des pouvoirs hors du commun et un caractère prophétique et messianique, comme en témoigne le présage :

Il disait que la forêt, un jour, n'existerait plus, alors il y aurait un châtement, jusqu'aux maladies que les médecins ne peuvent guérir. Il disait que nous allions manger de la viande tuée depuis un an et que nous allions acheter l'eau. Ça arrive maintenant avec les congélateurs et l'eau en bouteille. (Matilde, entrevue 24 juin 2004 – trad. libre)

La guérisseuse Matilde affirme qu'en 2003 São João Maria lui a indiqué une preuve d'occupation ancestrale du Toldo Imbu (Désilets 2008), un territoire revendiqué par les Kaingangs à la suite de leur expulsion forcée en 1948 :

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 compléter la carte de l'occupation ancestrale du territoire. 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 me l'a montrée et il a ensuite disparu. (Matilde, entrevue 21 juillet 2004 – trad. libre)

Plusieurs récits relatent qu'il refusait l'hospitalité, préférant dormir dans la nature, sous un arbre, un abri sous roche ou une grotte située au sommet d'une montagne élevée offrant une vue imprenable sur la région. Il vivait frugalement en étant proche de la nature. Il se rapprochait ainsi du monde des non-humains renonçant au confort relatif d'un abri et à la certitude du prochain repas.

S'il vient ici, il ne va pas boire le maté dans ma calebasse. Il ne va pas boire avec moi. Il a déjà sa propre calebasse. 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. (Ivanira, entrevue juillet 2004 – trad. libre)

Plusieurs récits recueillis au Brésil auprès des Kaingangs et de la population régionale rapportent qu'il mangeait très frugalement, mais que la nourriture ne manquait jamais lorsqu'il invitait quelqu'un à partager son modeste repas. En 2004, nous avons recueilli le témoignage d'un aîné affirmant avoir rencontré São João Maria dans sa jeunesse et partagé son repas :

Accompagné d'un ami, je me dirigeais vers la célébration du Kikioia⁸ lorsque nous rencontrâmes São João Maria qui était assis devant un feu. Il nous invita à manger. Sa toute petite marmite contenait de la farine de manioc et de la viande séchée. Nous avons mangé de bon appétit et la nourriture ne manqua point, à ma grande surprise. (Pedro, Toldo Imbu, juillet 2004)

Ce même type de récit se retrouve au Nouveau-Mexique :

Le saint ermite offrait du Chaquehue [céréale de farine de maïs] à manger aux pèlerins qui venaient le visiter. Presque toutes les personnes que j'ai interviewées m'ont rapporté que leurs grands-parents ou les gens de cette époque affirmaient que la marmite ne se vidait jamais, peu importe combien de personnes étaient nourries. (Cabeça de Vaca 198[?] : 15)

Le même type de récit existe également dans la région de Motupe⁹ au Pérou où Giovanni Maria de Agostini,

connu là-bas sous le nom de Juan Abad, a séjourné environ deux ans dans les années 1840 :

Un homme et ses fils étaient partis à la recherche de leur bétail près de la montagne de Chalpon. Affamés et fatigués, quelle ne fut pas leur surprise lorsqu'ils aperçurent Juan Abad, l'Ermite de Chalpon, se préparant à manger dans un petit bol en terre cuite. Malheureusement, il ne semblait y avoir à manger que pour une seule personne, mais l'ermite leur en offrit, et ils mangèrent amplement à leur faim, comme s'il y avait de la nourriture à l'infini. (Narváez Vargas 2001)

CONCLUSION

Au Brésil, une donnée tout à fait étonnante entourant l'identité de São João Maria apparaît de façon systématique dans les entrevues que nous avons recueillies : pour les informateurs « non-kaingangs », São João Maria est *Indio* (Indien) tandis que pour les Kaingangs, il est *Branco* (Blanc). São João Maria conserve dans les deux cas sa condition de personne extérieure au contexte culturel de référence. Cette marginalité 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 (Désilets 2005). Les témoignages présentés ci-dessus peuvent être mis en relation avec une conception amérindienne largement répandue dans les Amériques qui est celle de l'existence d'entités-maîtres qui sont conçues comme des manifestations des forces du cosmos ou de la nature. Nous avons vu que les Kaingangs désignent São João Maria par le terme grand-père, *Pai kofã*, ou *Pai velho*. Nos entrevues indiquent également qu'il occupe la position de *Topẽ* ou de la figure divine. São João Maria se conforme, tant par son mode de résidence – caverne, abri sous-roche, forêt – que par son alimentation et ses déplacements, à l'image des auxiliaires animaux du chamane traditionnel, le *kuiã* (Crépeau 2007 ; Rosa 2005). Ces derniers sont associés au *nietkuxã*, littéralement 'la forêt froide', exprimée en portugais par *mato virgem*, 'forêt vierge', qui constitue le locus de la puissance primordiale.

Les récits recueillis tant au Brésil qu'au Nouveau-Mexique et au Pérou insistent sur les dons d'ubiquité, de clairvoyance de São João Maria ainsi que sur ses pouvoirs de faire surgir une source d'eau ou de guérir. São João Maria apporte des solutions et un savoir efficaces et intemporels aux communautés visitées, d'où la fervente reconnaissance populaire de ses qualités de prophète, de guérisseur, bref de la puissance immanente incarnée mise au service de la multitude¹⁰.

Malgré des conditions matérielles incertaines, voire précaires, la guérisseuse Ivanira indique que São João Maria est vu comme une source de richesse et un modèle de vie bonne. Elle affirme que le pouvoir chamanique

que lui a conféré São João Maria constitue une grande richesse qui lui a permis de faire face à sa situation en aidant ses frères et sœurs kaingangs aux prises avec des afflictions. Son niveau de vie très modeste est semblable à celui de São João Maria qui a choisi la pauvreté malgré ses très grands pouvoirs :

São João Maria n'a jamais voulu être riche. Je ne veux pas non plus devenir riche. Ma richesse est le pouvoir qu'il m'a donné. Je suis riche du pouvoir reçu de Dieu et qui me permet de guérir les gens qui viennent vers ma maison. Je ne veux pas être riche. Je suis pauvre dans ma petite maison parce que j'ai demandé à São João Maria d'être semblable à lui. (Ivanira, entrevue juillet 2004)

Notes

1. Des versions préliminaires de ce texte ont été présentées au 109th Annual Meeting of the American Anthropological Association, novembre 2010, Nouvelle-Orléans, U.S.A., ainsi qu'à la 31^e Conférence de la Société internationale de sociologie des religions, juillet 2011, Aix-en-Provence, France. Son élaboration a bénéficié des recherches documentaires de Maude Alarie-Labrière.
2. Le travail de terrain au Brésil a été financé par le Fonds québécois de recherche sur la société et la culture et par le Conseil de recherche en sciences humaines du Canada. Les enquêtes furent réalisées en 1993-1995, 1998, 2003-2005, 2007-2009.
3. Il sera question désormais de la réserve Xapecó (Terra Indígena Xapecó), située dans la province de Santa Catarina, où a été effectuée en bonne partie notre enquête de terrain. Cette réserve de 15 000 hectares est habitée par environ 6000 personnes.
4. Nous remercions Valerie J. Nye, directrice de la Fogleson Library du College of Santa Fe, et notre collègue Sylvie Poirier qui nous ont permis d'obtenir une copie de cet important document.
5. Au Nouveau-Mexique, Giovanni Maria de Agostini est connu sous les appellations El Ermitaño, en espagnol, ou The Hermit, en anglais. Dans l'un des récits du recueil de Elba de Baca, il s'autodénomme « el padre solitario », le père solitaire. Il était aussi désigné comme « el padre curandero », le père guérisseur.
6. Mentionnons également le cas fort intéressant d'un médium spiritiste qui affirme communiquer avec l'esprit de São João Maria (Marcos, entrevue 2005, Palmas).
7. Doña Elba Cabeça de Baca est née à Las Vegas, Nouveau-Mexique, en 1918. Elle était enseignante et a oeuvré dans des écoles rurales. Elle a récolté des récits dans la région de Las Vegas et écrit au sujet de Giovanni Maria de Agostini.
8. Au sujet de ce rituel, le lecteur pourra consulter Crépeau 2008.
9. Un très important pèlerinage annuel a lieu en août à Motupe. Il concerne une des croix de bois que Giovanni Maria de Agostini avait laissée dans la grotte qu'il occupa dans le Cerro de Chalpon. Selon certains, il s'agirait du plus important événement catholique annuel au Pérou.
10. Il est intéressant de constater que Giovanni Maria de Agostini voyait cette ferveur de façon critique : « Des personnes ignorantes ont commencé à penser que la guérison produite par l'eau et les remèdes naturels que je leur donnais était l'effet de ma sainteté personnelle, et j'ai dû quitter

l'endroit pour échapper à leurs constantes visites et leurs trop grands honneurs. » (Carnet de Giovanni Maria de Agostini, cité in Campa 1974 : 173)

Ouvrages cités

- AGOSTINI, Juan Maria de, 1954 : *The Hermit of Hermit's Peak*. Collection spéciale, Fogelson Library, College of Santa Fe, Santa Fe, New Mexico.
- CABEÇA DE VACA, Elba, 198[?] : *Legends of a Hermit*. S.l., s.n., New Mexico.
- CAMPA, Arthur, 1974 : *Treasure of the Sangre de Cristos. Tales and Traditions of the Spanish Southwest*. University of Oklahoma Press, Norman.
- CRÉPEAU, Robert R., 1994 : « Mythe et rituel chez les Indiens Kaingang du Brésil méridional ». *Religiologiques* 10 : 143-157.
- , 1997 : « Les Kaingang dans le contexte des études gé et bororo ». *Anthropologies et Sociétés* 21(2-3) : 45-66.
- , 2000 : « La Pratique du chamanisme chez les Kaingang du Brésil méridional : une brève comparaison avec le chamanisme bororo », in Denise Aigle, Bénédicte Brac de la Perrière et Jean-Pierre Chaumeil (dir.), *La Politique des esprits. Chamanismes et religions universalistes* : 309-322. Collection Recherches thématiques 7, Société d'ethnologie, Nanterre.
- , 2007 : « Le Saint auxiliaire des chamanes. La figure de "Saint" João Maria d'Agostinho chez les Kaingang du Brésil méridional », in F. Laugrand et J. Oosten (dir.), *La Nature des esprits / The Nature of Spirits : les rapports entre humains et non-humains dans les cosmologies autochtones* : 427-447. Presses de l'Université Laval, Québec.
- , 2008 : « Le rite comme contexte de la mémoire des origines ». *Archives des sciences sociales des religions*, 141 (janvier-mars), p. 57-73.
- DÉSILETS, Maude, 2005 : *Religion et Modernité : La réactualisation d'un mouvement millénariste du Brésil méridional*. Mémoire de maîtrise, département d'anthropologie, Université de Montréal.
- , 2008 : « L'utilisation de données ethnographiques vidéo à des fins de luttes territoriales : accident de terrain ou juste retour à la communauté? » *Altérités* 5(2) : 82-99.
- ESPIG, M. J., et P. P. MACHADO (dir.), 2008 : *A Guerra Santa Revisitada. Novos Estudos sobre o Movimento do Contestado*. Editora da UFSC, Florianópolis.
- FACHEL, J. F., 1995 : *Monge João Maria. Recusa dos excluídos*. Editora da UFSC e da UFRGS, Porto Alegre/Florianópolis.
- GOES, Cesar Hamilton Brito, 2007 : *Nos Caminhos do Santo Monge : Religião, socialbidade e Lutas Sociais no Sul do Brasil*. Thèse de doctorat, PPGS, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.
- KARSBURG, Alexandre de Oliveira, 2007 : « O eremita do novo mundo : A trajetoria de um Italiano pelos sertões brasileiros no século XIX ». *Revista Eletrônica de Historia do Brasi* 9(2) : 61-76.
- MACHADO, Paulo Pinheiro, 2004 : *Lideranças do Contestado. A Formação e a Atuação das Chefias Caboclas (1912-1916)*. Editora Unicamp, Campinas.
- MAYBURY-LEWIS, David (dir.), 1979 : *Dialectical Societies. The Gê and Bororo Indians of Central Brazil*. Harvard University Press, Cambridge.
- NARVÁEZ VARGAS, A., 2001 : *Dioses encantos y gentiles : introducción al estudio de la tradición oral lambayecana*. Instituto Nacional de Cultura Lambayeque, Museo de Sitio Túcume, Chiclayo, Perú.
- ROSA, Rogério Reus Gonçalves da, 2005 : « Os Kujá são diferentes » : *Um estudo etnológico do complexo xamânico dos Kaingang da Terra Indígena Votouro*. Thèse de doctorat, PPGAS, Universidade Federal de Rio Grande do Sul.
- SAVARD, Rémi, 1992 : « Kamikwakushit ou les ruses de l'ethnité », in Nadia Khouri (dir.), *Discours et mythes de l'ethnité* : 123-138. Les Cahiers scientifiques de l'ACFAS, n° 78, ACFAS, Montréal.
- THOMÉ, Nilson, 1997 : *São João Maria na História do Contestado*. Universidade do Contestado, Caçador.
- , 1999 : *Os Iluminados. Personagens e Manifestações Místicas e Messiânicas no Contestado*. Editora Insular, Florianópolis.
- WELTER, Tânia, 2007 : *O Profeta São João Maria Continua Encantando no Meio do Povo. Um Estudo sobre os Discursos Contemporâneos a Respeito de João Maria em Santa Catarina*. Thèse de doctorat, PPGAS, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.