

Libreria Accanto  
L'ARISA



*naître  
vivre et  
mourir*

CEDI - P.L.B.  
DATA 12, 06 1986  
COD. 181204

ACTUALITÉ DE VAN GENNEP  
MUSÉE D'ETHNOGRAPHIE NEUCHÂTEL

## Les hommes aux bracelets noirs: un rite de passage chez les Indiens Kayapo-Mêkrãgnoti du Brésil central

*Gustaaf Verswijver, Wilrijk, Belgique*

Le Brésil central est l'habitat des Indiens qui parlent la langue gê. Ce groupe linguistique comprend les tribus Kaingang, Kayapo, Kreen Akrore ou Kranhacarore, Shavante, Sherente, Suyá et Timbira (Apanyekra, Apinayé, Krahô, Krikati et Ramkokamekra).

Dans la littérature, les tribus Gê sont surtout connues pour la dimension extraordinaire de leurs villages à l'époque où les premiers pionniers (les Portugais d'abord et plus tard les Brésiliens) visitèrent ces communautés. Tandis que la plupart des villages indiens brésiliens ne comptaient qu'entre 100 et 200 habitants, les leurs pouvaient s'élever jusqu'à 3000 personnes. De tels villages exigeaient des structures bien organisées. Malgré le caractère plutôt archaïque de leur culture matérielle, les tribus Gê se font en effet remarquer par la complexité de leurs institutions socio-politiques.

Les Indiens Gê sont également réputés pour leur vaillance inébranlable et par le fait qu'ils sont très «de ce monde». Chez aucun d'eux ne se trouvent des boissons alcooliques ou une forme quelconque de stupéfiants. De plus, leurs voyages chamanistiques vers «un autre monde» sont rares, ce qui est très étonnant vu que ces phénomènes se rencontrent fréquemment chez les autres tribus indiennes de l'Amérique du Sud.

Les Kayapo sont une des tribus Gê les plus occidentales. La population d'à peu près 2500 âmes est actuellement répartie en 12 villages pour un territoire plus grand que la Suisse, dans la partie méridionale de l'Etat de Pará et à l'extrême nord de l'Etat du Mato Grosso. La végétation de cette région est principalement la forêt vierge tropicale, alternant par endroits avec des zones de savane. Traditionnellement les Kayapo habitaient les savanes à l'est de la forêt amazonienne, tout comme les autres tribus Gê. A la suite de migrations vers l'ouest, la plupart vivent maintenant dans la forêt vierge.

Les données du présent article ont été recueillies au cours d'un travail de terrain de 32 mois effectué dans différents villages kayapo. La majeure partie en a été réalisée dans le village Mêkrãgnoti, qui est le plus isolé et le plus traditionnel. La population y croît sans cesse: en



trouvaient dans le bassin du moyen Rio Tocantins. C'est là que les Kayapo, alors au nombre de 3000 à 5000<sup>3</sup> répartis en deux ou trois grands villages, eurent leurs premières rencontres avec les Brésiliens, rencontres dont le caractère brutal les amena à quitter le pays de leurs ancêtres; ils s'enfuirent vers l'ouest et traversèrent la rivière Araguaya.

Au début du siècle précédent les Kayapo avaient deux grands villages. Celui des Pore-krù, le plus petit et le plus septentrional, s'étendait sur le cours supérieur de la rivière Itacaïunas. Il est possible que ce groupe Pore-krù ait déjà vécu dans cette région avant 1800, mais trop de données font défaut (Vidal 1978). Le plus grand village, celui des Goroti-kumrëitx, se situait au bord de la rivière Pau d'Arco. Les deux groupes vivaient dans l'inimitié.

Suite à une dispute interne entre les deux maisons des hommes (les institutions politiques les plus importantes dans la communauté Kayapo), le groupe Goroti-kumrëitx se divisa vers 1830-1840 en deux villages comptant chacun 1500 Indiens. Le premier groupe, Ira-amrâyre resta sur place, au bord de la rivière Pau d'Arco, tandis que le second, Gorotire, s'en alla vers l'ouest construire un village entre les rivières Fresco et Xingú.

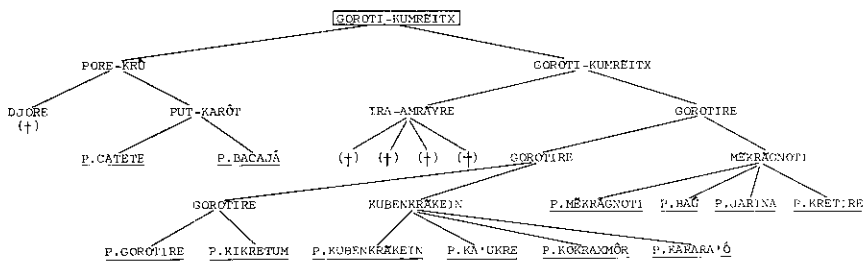


Schéma des scissions des différents groupes Kayapo (1800 à 1980).

L'hostilité des Pore-krù, aussi bien envers les Gorotire qu'envers les Ira-amrâyre, subsista. Ils conclurent même une alliance avec leurs voisins Shambioá, un groupe Karajá qui habitait le cours inférieur de la rivière Araguaya, afin de combattre leurs ennemis. De disputes internes résulta cependant une scission. Ainsi naquirent deux groupes, Djore et Put-Karôt, dont le premier fut décimé à la suite de multiples repré-

<sup>3</sup> Cette estimation est fondée sur une comparaison entre les données des explorateurs au XIX<sup>e</sup> siècle et celles qui nous ont été fournies par les Indiens d'après leurs descriptions de la grandeur des villages.

sailles de la part des Brésiliens et des épidémies telles que la grippe, la rougeole et autres qui suivirent les contacts avec eux. A l'époque des premières rencontres amicales avec les Brésiliens dans la période 1952-1962, l'autre groupe, Put-Karôt<sup>4</sup>, se révéla le plus archaïque. La culture des Put-Karôt diffère sensiblement de celle des autres Kayapo, ce qui est sans doute le résultat de multiples contacts avec les groupes Shambioá, disparus depuis, et tient aussi au fait qu'ils vivent depuis longtemps séparés (probablement avant 1800). Au cours du XX<sup>e</sup> siècle, ce groupe Put-Karôt s'était scindé en deux villages existant encore à présent:

<i>Nom du poste de la FUNAI</i>	<i>Situation</i>	<i>Nombre d'habitants</i>
Poste Indigène Catete (groupe Put-Karôt contacté en 1952)	cours inférieur de la rivière Catete	250 Indiens
Poste Indigène Bacajá (groupe Put-Karôt contacté en 1962)	cours supérieur de la rivière Bacajá	150 Indiens

Les Ira-amrãyre connurent une fin dramatique. En 1893 quelques missionnaires dominicains entrèrent en contact avec eux. Au nombre de 1500 à 2000, ils vivaient répartis sur quatre villages<sup>5</sup> dont il ne restait qu'un seul en 1920, celui tout proche du poste de mission Conceição do Araguaya. Les missionnaires se souciaient uniquement du salut de l'âme des Indiens, négligeant toute forme d'assistance médicale et ne se préoccupant guère de leur survie: en 1940, il ne subsistait que six Ira-amrãyre (!) dont le dernier, une vieille femme, décéda en 1960.

La fortune fut plus propice aux Gorotire. Grâce à leur migration vers une région isolée, beaucoup plus à l'ouest, ils n'eurent que des contacts insignifiants avec les Brésiliens jusqu'au milieu de notre siècle. De plus, ils repoussaient ceux qui s'aventuraient sur leur territoire. A la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, de fréquents contacts se produisirent entre les Gorotire et les Juruna, une tribu indienne du Xingú (Verswijver, 1981). Tout au début de notre siècle, les Juruna migrèrent vers l'amont en vue de s'établir sur le cours supérieur du Xingú. Puis le groupe Gorotire se

<sup>4</sup> Dans la littérature, les Put-Karôt sont surtout connus sous le nom de Xikri ou Shikrin.

<sup>5</sup> Les Ira-amrãyre s'étaient séparés en quatre villages voisins au cours de la seconde partie du XIX<sup>e</sup> siècle (Coudreau 1897).

scinda en deux villages: suite à une dispute interne entre les deux maisons des hommes, un des groupes, les Mēkrāgnoti, avança vers l'ouest en traversant le Xingú et en pénétrant dans la forêt vierge. Ce fut le début d'une série de scissions, séparations et regroupements de groupes et de villages (Verswijver 1978 b).

Aujourd'hui existent dix villages Kayapo-Gorotire. Les premiers contacts amicaux des Brésiliens avec la population d'un de ces villages datent de 1936, ceux établis avec le dernier groupe ne le furent qu'en 1968, sans parler de trois groupuscules inconnus vivant dans la forêt sans aucun contact avec notre civilisation:

<i>Nom du poste de la FUNAI</i>	<i>Situation</i>	<i>Nombre d'habitants</i>
Poste Indigène Gorotire (groupe Gorotire contacté en 1936)	haut Rio Fresco	650 Indiens
Poste Indigène Kikretum (groupe Gorotire contacté en 1936)	bas Rio Fresco	150 Indiens
Poste Indigène Kubenkrākein (groupe Gorotire-Kubenkrākein contacté en 1952)	haut Riosinho	250 Indiens
Poste Indigène Ka'ukre (groupe Gorotire-Kubenkrākein contacté en 1952)	bas Riosinho	150 Indiens
Poste Indigène Kokraxmôr (groupe Gorotire-Kubenkrākein contacté en 1957)	moyen Rio Xingú	150 Indiens
Poste Indigène Karara'ô (groupe Gorotire-Kubenkrākein contacté en 1968)	bas Rio Iriri	20 Indiens
Poste Indigène Baú (groupe Gorotire-Mēkrāgnoti contacté en 1957)	moyen Rio Curuá	60 Indiens
Poste Indigène Mēkrāgnoti (groupe Gorotire-Mēkrāgnoti contacté en 1953-1957)	haut Rio Xixê	350 Indiens

<i>Nom du poste de la FUNAI</i>	<i>Situation</i>	<i>Nombre d'habitants</i>
Poste Indigène Jarina <sup>6</sup> (groupe Gorotire-Mêkrâgnoti contacté en 1953)	bas Rio Jarina	100 Indiens
Poste Indigène Kretire <sup>6</sup> (groupe Gorotire-Mêkrâgnoti contacté en 1953)	haut Rio Xingú	160 Indiens

### *Les Kayapo*

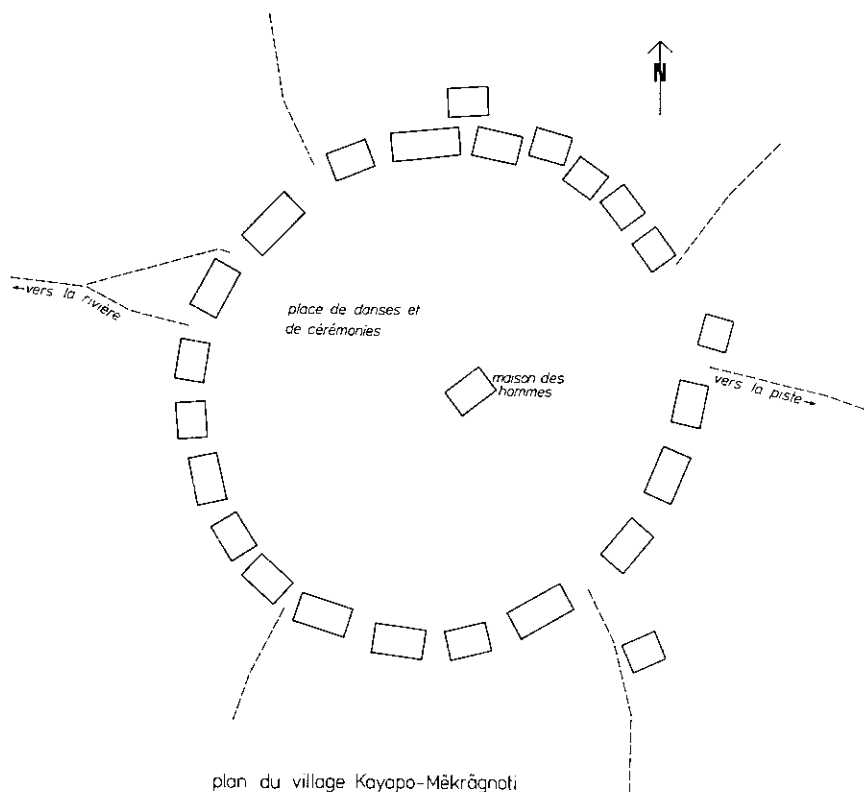
«Kayapo» est le nom que donnent actuellement les Brésiliens aux Indiens habitant les douze villages susmentionnés, c'est-à-dire aux descendants des groupes Put-Karôt et Gorotire. Cependant il s'agit d'une dénomination inconnue aux Indiens qu'elle désigne. Kayapo serait en effet un mot emprunté à la langue tupi qui signifie «ressemblant aux singes». L'auto-dénomination des Kayapo est *mêbengôkre*, soit «ceux des endroits d'eau». Les Indiens eux-mêmes ne savent pas expliquer ce nom et la mythologie est muette à ce sujet.

Des noms tels que Gorotire, Porc-krû, Put-Karôt ou Mêkrâgnoti sont des noms de sociétés des hommes d'anciens grands villages kayapo. Dans la littérature quelques-uns de ces noms s'emploient toujours abusivement. Ceux-ci, en effet, évoluent de telle façon que l'appellation, s'appliquant à un certain groupe à une certaine époque, n'est plus valable après une génération, fût-ce dans le même groupe. De tels noms ne semblent subsister qu'une seule génération, voire moins. Afin d'éviter toute confusion, les dénominations les plus usuelles seront toutefois conservées ici.

Comme la plupart des villages gê, le village kayapo traditionnel est de forme circulaire. Une maison des hommes, *ngà*<sup>7</sup>, occupe le centre d'une place – où ont lieu les danses et autres activités sociales – enclose par le cercle des huttes résidentielles, domaine des femmes. Les Kayapo sont monogames et leur système d'habitation est principalement uxori-local.

<sup>6</sup> Les Indiens Mêkrâgnoti des postes Jarina et Kretire sont plus connus dans la littérature sous la dénomination de Txukarramãe ou Tshukahamã/Mêtùktire ou Metotire.

<sup>7</sup> Tous les villages actuels n'ont qu'une maison des hommes, la population n'étant pas assez importante pour qu'il y en ait deux.



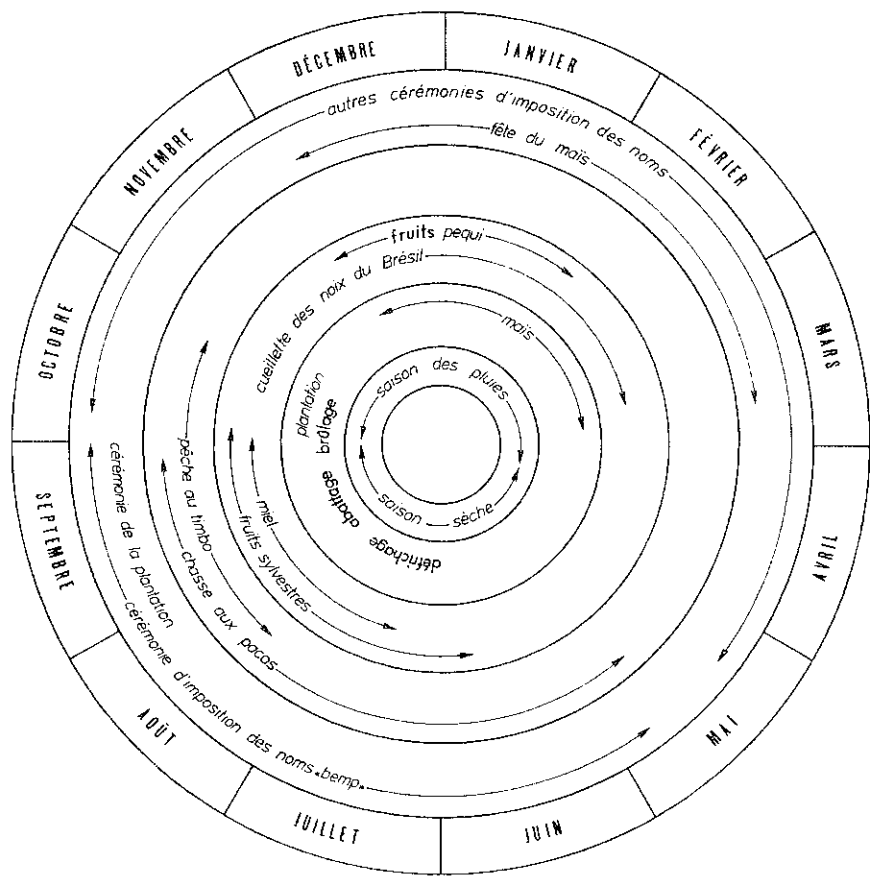
La maison des hommes est le pilier de la communauté kayapo, le centre de son univers. C'est là que les hommes se réunissent tous les jours, que se fabrique la majeure partie de l'artisanat, que les anciens tiennent leurs discours et que commencent beaucoup de danses. Elle n'est vraiment abandonnée qu'à de rares occasions. À l'intérieur du *ngà*, les hommes se répartissent selon les sociétés des hommes. Le village Mêkrânoti en compte deux, chacune avec son propre chef. Elles constituent les unités politico-économiques, ne comprenant que des hommes mariés avec des enfants. Une place séparée est réservée dans la hutte aux célibataires ou aux hommes mariés sans enfants – les guerriers – qui ne pourront entrer dans une des sociétés des hommes qu'après être devenus pères.

À l'époque précédant leurs contacts amicaux avec les Brésiliens, les groupes Kayapo menaient une existence semi-nomade; ils se déplaçaient



à l'intérieur de leur territoire tribal où ils avaient des plantations en des lieux différents. Actuellement la plupart des groupes sont semi-sédentaires: parfois ils ne restent plus qu'une demi-année dans le village de base, près du poste où demeurent les agents de la FUNAI et les missionnaires qui assurent l'assistance médicale. Durant le reste de l'année, pour des périodes allant de quelques semaines à deux ou trois mois, ils nomadisent dans la forêt, parfois jusqu'en des régions distantes de 100 kilomètres de leurs villages.

Les Kayapo tirent essentiellement leur subsistance de la chasse et de



Calendrier kayapo

La chasse (générale) et le ramassage des tortues s'effectuent durant toute l'année.

l'agriculture; la pêche et la récolte de fruits sont moins importantes. Le travail dans les plantations et les tâches domestiques incombent surtout aux femmes, tandis que les hommes se chargent de la chasse, de la pêche et de l'artisanat.

Les cérémonies kayapo ont une durée variant entre quelques jours et quatre mois. Trois types principaux de cérémonies se distinguent: les cérémonies d'imposition (lors desquelles sont confirmés les noms cérémoniels des enfants), les rites liés au cycle annuel des produits des plantations (la cérémonie du maïs par exemple) et les rites de passage (qui marquent le passage d'une classe d'âge à une autre).

### Les classes d'âge

Le cycle de vie de l'Indien Kayapo est marqué par plusieurs étapes, les classes d'âge. En général, le passage d'une classe d'âge à une autre se caractérise par un rite de passage. Ces rites n'ont pas tous la même durée: certains, très courts, n'ont pas lieu en public (par exemple lorsque les cheveux sont coupés ras dans la maison maternelle); d'autres se déroulent sur la place du village et peuvent prendre quelques mois.

Le rite de passage des «hommes aux bracelets noirs», le plus complexe chez les Kayapo, étant une affaire exclusivement masculine, nous nous bornerons au cycle idéal des hommes. Celui des femmes est cependant parallèle, encore qu'à certains moments de la vie les rites de passage diffèrent nettement pour les deux sexes.

CLASSE D'ÂGE	ÂGE APPROXIMATIF	HABITATION	RITE DE PASSAGE
mã orĩre, «ceux [qui sont] petits»	0 - 3 ans	hutte maternelle	•coupe des cheveux et enlèvement des bandelettes autour des jambes et des bras
mã bongãdjũre, «ceux [qui sont] sur le point d'entrer dans la maison des hommes».	3 - 8 ans	hutte maternelle	•rite des mã i'ĩ tũkre, «ceux [qui ont] des bracelets noirs» •rite de «la peinture», mã ôk, par le père adoptif
mã ôkre, «ceux [qui sont] peints»	8 - 13 ans	maison des hommes	•rite ôk oinorõr, «la fin de la peinture» •mise en place de l'étui pénien, mudjẽ, par les anciens
mã nãr-nũre, «ceux [qui] dorment d'une façon nouvelle».	13 - 18 ans	maison des hommes	•pas de rite (ou, dans le cas idéal, rite de la «jambe de roucou», patĩ)
mã krare, «ceux [qui ont] des enfants».	18 - 35 ans	hutte de l'épouse	•pas de rite (cêtre grand-père)
mã bengõt, «ceux [qui sont] vieux».	35 ans et plus	hutte de l'épouse	

Quand un garçon nouveau-né a environ une semaine, on l’emmène chez un grand-parent ou chez un autre proche parent qui lui perce d’une épine le lobe des oreilles et la lèvre inférieure. Une ficelle de coton est introduite dans les trous afin d’empêcher qu’ils ne se referment. Peu après, les jambes et les bras de l’enfant sont parés d’une paire de bandelettes de coton tissé. A la ficelle de coton dans le lobe des oreilles sont substitués de fins bâtonnets, qu’on remplace régulièrement par d’autres, de plus grand diamètre, agrandissant ainsi les trous.

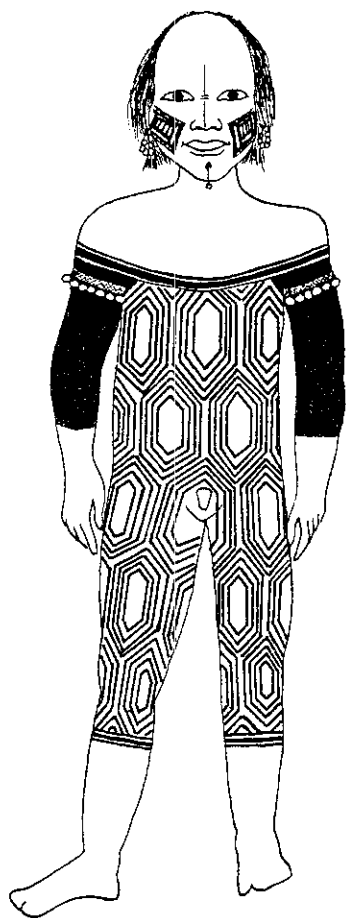
Durant cette période le garçon fait partie de la classe d’âge des «gens petits», *mē pīre*. Sa mère l’emmène le plus possible partout. Chaque fois qu’il pleure, un sein lui est présenté. Dans ses premières années, l’enfant joue généralement dans ou juste en face de la hutte maternelle, toujours à quelques mètres de la mère, de la grand-mère ou d’une proche parente.

Vers trois ans, quand il parle et court ou, selon l’expression des Indiens, quand «sa peau s’est raffermie», l’enfant commence à jouer sur la place du village avec des camarades du même âge. C’est alors qu’on lui coupe les cheveux et qu’on enlève définitivement les bâtonnets perçant l’oreille et les bandelettes des jambes et des bras. Il devient quelqu’un qui «est sur le point d’entrer dans la maison des hommes», *mē bengàdjùre*. Ces enfants forment de petits groupes qui jouent ensemble sur la place du village et plus tard dans les arbrisseaux et dans le bois autour du village, voire dans la rivière.

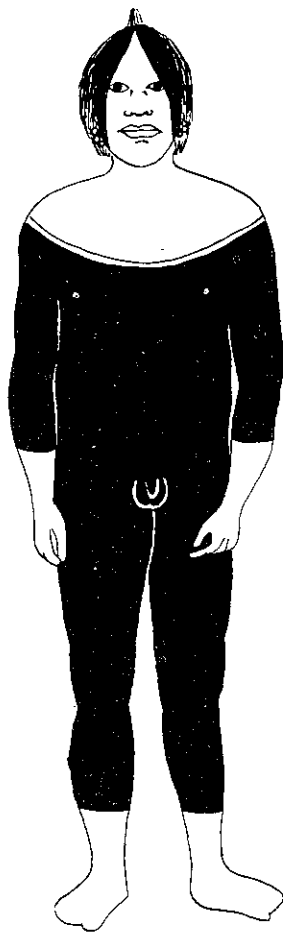
A la fin d’une grande cérémonie d’imposition de noms, un mariage cérémoniel est conclu entre certains des *mē bengàdjùre* les plus âgés et des jeunes filles, marquant le début du rite de passage des «bracelets noirs».

Peu après la fin de ce rite, les enfants sont peints par leur «père adoptif»<sup>8</sup>. Par ce court rite appelé «la peinture», *mē ôk*, ils passent à la classe d’âge des «hommes peints», *mē ôkëre*. Jusqu’alors, les garçons étaient toujours peints de motifs géométriques par leur mère, à l’aide de la nervure d’une feuille de palmier. Dès le rite *mē ôk*, le garçon le sera presque toutes les semaines par son père adoptif dans la maison des hommes; la peinture se faisant dans ce cas à la main, les motifs sont beaucoup plus grossiers. Lors de quelques occasions cérémonielles pourtant, il sera encore peint avec une nervure par sa femme ou sa sœur.

<sup>8</sup>Le père adoptif est un homme non apparenté au garçon qui se propose lui-même à ses parents pour assumer cette tâche.



Type de peinture à la nervure de feuille de palmier (appliquée par la mère de l'enfant).



Type de peinture à la main (appliquée par les hommes).

Désormais, en tant qu'«homme peint», l'enfant ne dort plus dans la hutte maternelle mais dans la maison des hommes avec ses camarades du même âge où, le soir, les anciens l'instruisent par des discours. Il reçoit en premier lieu une formation pratique de son père adoptif: artisanat, chasse, etc. La formation théorique consiste à lui enseigner les mythes, l'histoire de la tribu, les cérémonies. A cette époque de sa vie, un vieil homme lui met dans le trou de la lèvre inférieure un bâtonnet

qui sera remplacé régulièrement par d'autres de plus grand diamètre et plus tard par des disques.

Vers treize ans l'enfant accompagne son père adoptif dans la forêt pour une longue expédition réservée aux hommes, dont le but est en général l'attaque d'un groupe ou d'un village ennemis. Au cours de l'expédition les anciens lui mettent l'étui pénien, *mudjé*, qui est la seule forme d'habillement chez les Kayapo. Après son retour dans le village, l'enfant sera peint une dernière fois par son père adoptif lors du rite *ók oinorér*, «la fin de la peinture» et passera à la classe d'âge de «ceux qui dorment d'une façon nouvelle», *mē nōr-nūre*.

Ces adolescents continuent à dormir dans la maison des hommes, passant en général la nuit chez leur fiancée, mais ils retournent au *ngà* avant le lever du soleil. Sociologiquement, les *mē nōr-nūre* sont des hommes adultes non encore mariés. Le mariage est considéré comme consacré après la naissance d'un enfant du couple et l'homme s'installe dans la hutte de sa femme.

Après que la femme a eu son premier enfant, prend normalement place la cérémonie de «la jambe de roucou», *puté*. Rite de passage pour la femme (qui passe de la position de femme célibataire, socialement adulte, à celle de mère), il l'est aussi pour son mari (qui passe de la position d'homme marié sans enfants et socialement adulte, à celle d'«homme avec des enfants», *mē krare*). Il se peut qu'un homme épouse une femme ayant déjà des enfants: dans ce cas, le rite n'est pas appliqué. Il arrive qu'un homme participe deux ou trois fois à un rite *puté* (s'il engendre le premier enfant de femmes différentes, sans les épouser). Quand l'homme est devenu *mē krare*, «quelqu'un avec des enfants», il quitte la place des célibataires ou des hommes mariés sans enfant dans la maison des hommes et s'affilie à une société des hommes, adhérant lorsqu'il en a le choix à celle dont font partie la plupart de ses amis.

La dernière classe d'âge est celle des «anciens», *mē bengét*, pour laquelle il n'y a pas de rite de passage. Ce degré est franchi quand on a trois ou quatre enfants. Cela était tout au moins l'habitude au cours de la période antérieure aux contacts amicaux avec les Brésiliens: à cette époque un homme restait un guerrier, c'est-à-dire membre de la classe d'âge des *mē nōr-nūre*, jusqu'à 25 ou 30 ans environ. Actuellement, vu qu'il n'y a presque plus de guerres, la plupart des garçons se marient entre 16 et 18 ans et la position d'«anciens» est donnée à des hommes déjà grand-pères. Dans les deux cas (pré-contact et actuellement) l'homme a atteint l'âge d'environ 35 à 40 ans. Les anciens forment le conseil du village. Sur le plan économique, ils sont moins actifs que les

«hommes avec des enfants». Ils sont les conseillers lors des cérémonies, les pacificateurs lors des disputes et les orateurs. Ces hommes vivent toujours dans la hutte de leur épouse mais ce n'est qu'à ce moment, vu leur position de grand-père/beau-père, qu'ils vont vraiment en faire partie, c'est-à-dire être intégrés dans la famille de leur femme.

### *Le rite de passage des «hommes aux bracelets noirs»*

L'initiation des garçons à la maturité sociologique se fait au cours de la cérémonie *mē i'ĩ tũkre*, terme qui signifie «les hommes aux bracelets noirs», bracelets que portent les garçons au début de ce rite. Idéalement, cette initiation comprend également le passage de *mē bengàdjũre*, «quelqu'un qui est sur le point d'entrer dans la maison des hommes», à *mē òkre*, «un homme peint», cérémonie après laquelle les enfants dorment dans la maison des hommes.

La cérémonie des «hommes aux bracelets noirs» est toujours associée à une des trois grandes cérémonies *bemp*, *tàkàk* et *ngóre-pakratx*. Au cours des deux premières, les noms cérémoniels des garçons (avant qu'ils n'entrent dans la maison des hommes) sont confirmés par leur *ingêt* (frère de la mère, père de la mère, père du père). La troisième est une pêche très ritualisée avec des lianes de timbo<sup>9</sup>.

Autrefois, l'initiation *mē i'ĩ tũkre* se subdivisait en trois étapes: la cérémonie *tàkàk* coïncidait avec la première phase, la cérémonie *bemp* avec la deuxième et la troisième avec le *ngóre-pakratx*. Durant la première phase, l'enfant était «quelqu'un sur le point d'entrer dans la maison des hommes»; juste après la fin de cette phase, il était peint par son père adoptif, passant ainsi à la classe d'âge suivante. Dans la deuxième, il faisait partie de la classe d'âge des «hommes peints», et après la troisième, la phase finale, il devenait «quelqu'un dormant d'une façon nouvelle», *mē nør-nũre*. D'où le fait que les Indiens disent toujours en parlant des *mē i'ĩ tũkre* lors de la pêche *ngóre-pakratx*: *nør-nũ kadjũ i'ĩ tũkre*, «*mē i'ĩ tũkre* afin de devenir *mē nør-nũre*». Actuellement seule la première phase a été maintenue, et ce, lors des cérémonies *bemp* ou *tàkàk*. Dans les deux cas il s'agit cependant de la première phase.

Chacune de ces impositions de noms cérémoniels, *bemp* ou *tàkàk*, se déroule tous les cinq à dix ans. *Bemp* est parmi les cérémonies kayapo les plus élaborées: elle prend jusqu'à quatre mois, pendant la saison

<sup>9</sup> Le timbo est une liane contenant une substance qui modifie la concentration en oxygène de l'eau. Les poissons montent en surface, ce qui permet de les prendre plus facilement.

sèche. Elle exige une longue préparation et un grand effort économique des parents des garçons dont on confirmera les noms. Elle ne peut au surplus avoir lieu dans les petits villages, vu la quantité d'hommes nécessaires pour remplir les très nombreuses fonctions cérémonielles. Nous estimons à 200 le chiffre minimal d'habitants d'un village où cette cérémonie pourrait se tenir. *Tàkàk* est une cérémonie d'imposition de noms un peu simplifiée, prenant deux à trois mois, en général au début ou à la fin de la saison des pluies qui s'étend d'octobre à avril.

Les Kayapo distinguent deux sortes de noms: les noms communs, *idji kakrit*, et les noms jolis, cérémoniels, *idji métx*. Quelques jours après sa naissance l'enfant reçoit une série de noms communs et de noms cérémoniels. Un nom cérémoniel se compose d'un des 8 préfixes *bemp*, *tàkàk*, *koko*, *ngrenh*, *bekwỳnh*, *nhàk*, *ire* et *pānh*, suivi d'un suffixe (par exemple *Pānh-ti*: *pānh* étant le préfixe et *ti*, «grand», le suffixe). A chacun d'eux correspond une cérémonie particulière<sup>10</sup> dans laquelle ils sont confirmés et dès lors seulement considérés comme vraiment attribués.

La confirmation des noms cérémoniels se fait à l'âge de un jusqu'à huit ans à peu près. Un *ingét* confirme ceux du garçon et une *kwa-tuy* (mère de la mère, mère du père, sœur du père) ceux de la fille. Une même personne peut en avoir jusqu'à vingt environ si elle les a reçus à sa naissance; plusieurs *ingét* peuvent en effet donner chacun quelques-uns des leurs – en groupe de cinq ou plus – à un même garçon. Il s'y ajoute encore un grand nombre de noms communs qui ne demanderont plus tard aucune confirmation.

#### *Le rite de passage des «bracelets noirs» lors de la cérémonie tàkàk*

La chance s'est présentée pour moi d'assister à la cérémonie *tàkàk* dans trois villages kayapo différents: celui du Poste Indigène Kretire, en mai 1974, celui du Poste Indigène Mēkrāgnoti, en janvier-mai 1975, et celui du Poste Indigène Kubenkrākein, en août-septembre 1977. Dans le village Mēkrāgnoti seulement, la cérémonie d'imposition de noms – décrite ci-après – fut associée au rite des «bracelets noirs». Dans les deux autres il s'agissait exclusivement d'une cérémonie d'imposition de noms.

<sup>10</sup> Seul le nom *nhàk* n'a pas de cérémonie propre: l'imposition de ce nom est faite lors de la cérémonie *tàkàk*.

	Imposition des noms cérémoniels <i>tàkàk</i> et <i>nhàk</i>	Rite de passage/initiation <i>mè i'Y tükre</i>
<p><u>Première phase:</u> LA PRÉPARATION</p>	<p><u>chaque matin:</u> chants en face de la maison des hommes</p> <p>danse en deux groupes d'hommes, une flèche dans la main</p> <p>couraces à pied</p> <p><u>chaque après-midi:</u> danse en cercle, <i>tàkàk mè tór</i>; les enfants <i>tàkàk</i> et <i>nhàk</i>, accompagnés de leurs amis cérémoniels, regardent, immobiles et silencieux</p>	<p><u>matin du deuxième jour:</u> les «belles-mères» désignent leur beau-fils, les <i>mè i'Y tükre</i></p> <p><u>chaque après-midi:</u> les garçons <i>mè i'Y tükre</i> visitent la maison de leur belle-mère</p> <p><u>chaque soir:</u> les <i>mè i'Y tükre</i> dorment en compagnie de leurs amis cérémoniels dans la maison des hommes</p>
<p><u>Deuxième phase:</u> LE VOYAGE EN FORET</p>	<p>chasse aux tortues</p>	<p><u>chaque soir:</u> les <i>mè i'Y tükre</i> continuent à dormir en compagnie de leurs amis cérémoniels, séparés des autres participants</p>
<p><u>Troisième phase:</u> L'APOGÉE DE LA CÉRÉMONIE</p>	<p><u>pendant deux jours:</u> <u>chaque matin:</u> danse, un produit de la plantation au bout d'un bâton</p> <p><u>chaque après-midi:</u> danse des hommes avec le jaguar</p> <p><u>troisième jour:</u> <u>la journée:</u> préparation des tortues par les femmes préparation des danseurs et mise en place des ornements</p> <p><u>la nuit:</u> danse durant la nuit entière; les hommes dansent avec un tronc de palmier <i>buruti</i>; le jaguar attaque les enfants <i>tàkàk</i> et <i>nhàk</i> ainsi que leurs amis cérémoniels</p> <p><u>quatrième jour:</u> <u>le matin:</u> imposition des noms <i>tàkàk</i> et <i>nhàk</i></p> <p>FIN DE LA FÊTE <i>TÀKÀK-NHÀK</i></p>	<p><u>la nuit:</u> les <i>mè i'Y tükre</i> dansent avec leur haché cérémonielle</p> <p><u>quatrième et cinquième jour:</u> pendant la journée, les garçons restent avec leurs amis cérémoniels hors du village</p> <p>la soirée, les garçons dorment dans la maison des hommes</p> <p><u>sixième jour:</u> les <i>mè i'Y tükre</i> et leurs amis cérémoniels sont peints par des anciens</p> <p>les <i>mè i'Y tükre</i> sont introduits dans la maison des hommes</p> <p>FIN DU RITE <i>MÈ I'Y TÜKRE</i></p>

*Tàkàk* est un nom exclusivement réservé aux hommes. La confirmation des noms cérémoniels *nhàk* – un nom réservé lui aux femmes – se fait également lors de la cérémonie *tàkàk* qui est organisée lorsqu'une famille décide de la patronner afin de faire confirmer les noms *tàkàk* ou *nhàk* de ses enfants. Leur père annonce la nouvelle dans la maison des hommes et il se peut que d'autres familles saisissent l'occasion: en 1975 il y avait ainsi quatre enfants *tàkàk* et trois enfants *nhàk*.

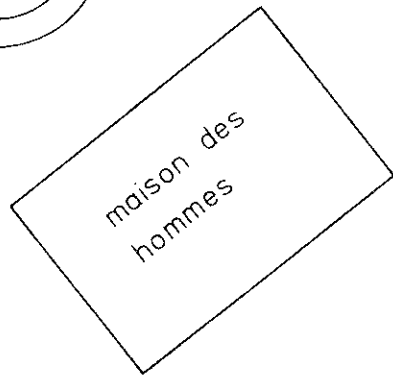
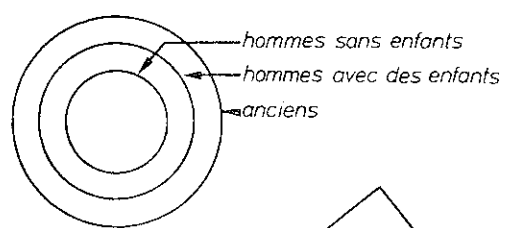
Quelques jours plus tard, en fin d'après-midi, tous les hommes parés de bandeaux de feuilles de palmier, disposés en trois cercles concentriques, les célibataires au centre, autour d'eux les hommes mariés avec



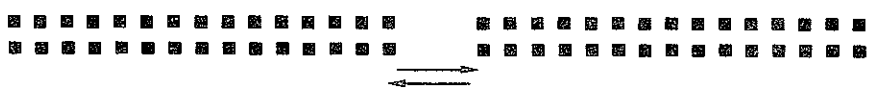
des enfants, enfin les anciens à l'extérieur, exécutent une courte danse juste en face de la maison des hommes. On danse sur place et pendant qu'on chante, on frappe du pied droit contre la terre en suivant le rythme. Cette danse s'appelle «la danse de *tàkàk*», *tàkàk mē tōr*.

Au bout de quelques minutes, les hommes se dirigent vers une des huttes où vit un garçon *tàkàk* et dansent autour de l'enfant et de son *ingét* (père du père, père de la mère, frère de la mère: le parent qui confirmera le nom) couchés à terre devant la hutte sous une natte de feuilles de palmier entrelacées. Cette danse se répète devant la hutte de chacun des garçons *tàkàk*, puis, comme après chaque danse qu'ils exécuteront au cours de la fête, les danseurs reçoivent de la nourriture des maîtres de cérémonie<sup>11</sup>.

danse de l'après-midi



danse du matin



<sup>11</sup> Les maîtres de cérémonie sont les parents des garçons *tàkàk* et des filles *ihàk*, ainsi que des *mē t'it'itkre*. Ils s'occupent de l'approvisionnement en nourriture pendant la cérémonie.

Le lendemain, avant le lever du soleil, les hommes se retrouvent devant la maison des hommes et, divisés en deux groupes (selon les sociétés d'hommes existantes), chantent debout jusqu'à la pointe du jour – les célibataires se joignant à la société la plus petite en vue d'assurer un équilibre numérique. Ce sont les mêmes chants que pour la «danse de *tàkàk*». Ensuite les hommes retournent à la maison des hommes, prennent une flèche dans la main droite et les deux groupes se réunissent à nouveau sur la place du village. Cette fois ils se mettent en face l'un de l'autre et les *mē ôkre*, «hommes peints», dansent entre les deux groupes. On chante d'une voix de fausset pendant que les groupes avancent et reculent. Des courses à pied, qui opposent chaque fois un homme de l'une des sociétés à un homme de l'autre, suivent cette danse.

Quand les hommes se retrouvent dans la maison des hommes après les courses, des groupes différents de trois ou quatre femmes, toutes mères d'une fillette<sup>12</sup>, sortent d'une hutte l'une après l'autre, traversent la place du village et se dirigent vers la hutte d'un garçon, membre de la classe d'âge des *mē bengàdjùre*, «garçons qui sont sur le point d'entrer dans la maison des hommes». Ainsi débute la cérémonie *mē i'ï tùkre*, par l'annonce d'un mariage cérémoniel entre la fille des «mères» et le garçon qu'elles ont élu. Lors de la cérémonie à laquelle j'assistai en 1975, il y avait cinq *mē i'ï tùkre*, «hommes aux bracelets noirs», dont quatre *mē bengàdjùre* et un *mē ôkre*.

Dès ce jour, le chant et la danse matinaux, suivis des courses à pied, sont répétés chaque jour durant un mois environ. Lors de la danse de l'après-midi, *tàkàk mē tór*, les garçons *tàkàk* et les filles *nhàk*, accompagnés de quelques amis cérémoniels viennent chaque fois regarder les danseurs. Ils s'alignent autour d'eux, immobiles, parfaitement silencieux, puis s'en retournent à la hutte maternelle après la danse.

Entre-temps, les pères des *mē i'ï tùkre* rendent visite à l'ami cérémoniel<sup>13</sup> de leur fils et lui demandent de confectionner les bracelets des garçons. Ces bracelets sont faits d'écorce et s'appellent «bracelets larges», *mē i'ï iagôti*. Les pères des garçons fabriquent également des colliers de plumes de perroquets, *ôkretā*, une hache cérémonielle en pierre, *ukátx*, et demandent à un parent mâle de faire une bande coxale de feuilles de palmier entrelacées, *mē preyaká*. Tous ces ornements forment les accessoires de cérémonie des garçons *mē i'ï tùkre*.

<sup>12</sup> C'est-à-dire la mère biologique et quelques mères classificatoires (sœurs de la mère).

<sup>13</sup> L'état d'«ami cérémoniel» est un lien patrilinéaire; on choisit un ami cérémoniel masculin, adulte, qui n'a pas encore rempli cette fonction pour ce garçon.

Dès que les parures sont achevées, une courte cérémonie *mē i'ī tūkre* a lieu tous les jours au cours de l'après-midi. Après la danse *tākāk mē tōr*, les cinq garçons retrouvent la hutte maternelle où ils sont rejoints par leurs amis cérémoniels qui les accompagnent devant la maison des hommes. Les amis cérémoniels y entrent tandis que les garçons se rendent à la hutte de leur «épouse» cérémonielle dans laquelle ils disposent tous leurs insignes cérémoniels, puis ils retournent, inaperçus, à la hutte maternelle, leur mère allant rechercher leurs ornements. Ensuite les cinq enfants se rendent ensemble à l'extérieur du village où les amis cérémoniels ont disposé un faisceau de feuilles de palmier fraîchement coupées et les emmènent à la maison des hommes. Les feuilles de palmier sont étendues; les enfants dormiront dessus en compagnie de leurs amis cérémoniels, leurs gardiens.

Après que les cérémonies se sont répétées durant quatre semaines environ, la population entière du village se met à la recherche de tortues de forêt, essayant, pendant plus d'un mois, d'en rassembler la plus grande quantité possible. L'autre gibier sera consommé sur place. Les tortues sont fixées sur de longs bâtons, jusqu'à dix-sept l'une au-dessus de l'autre, et portées par chaque homme dans la forêt. Elles sont les seuls animaux qui puissent survivre pendant une longue période sans aucune attention particulière.

Chaque jour un nouveau camp est fait dans la forêt, à trois ou cinq kilomètres environ du précédent. Au retour, qui se passe le matin, ce sont d'abord les femmes qui entrent dans le village; les hommes ne les suivent qu'au cours de l'après-midi. Ils se peignent à quelques kilomètres du village, puis entrent, marchant à la file et portant chacun sa part des tortues capturées. Les tortues sont abandonnées devant les huttes des maîtres de cérémonie.

La phase finale de la cérémonie *tākāk* peut commencer. Le chant et la danse du matin opposant les deux sociétés d'hommes et la course à pied qui les suit, sont remplacés par une danse en cercle au cours de laquelle les hommes tiennent à la main un bâton au bout duquel se trouvent des patates douces et le lendemain des racines de manioc. Les danses commencent toutes deux hors du village et se terminent en face de la maison des hommes. Chaque homme coupe une longue souche de palmier *buriti* qui mesure environ 2 m 50 pour un diamètre de 10 cm à peu près et qui est très légère. Ces bâtons peints en rouge et appelés

«jambes de roucou»<sup>14</sup>, *puté*, sont tenus à la main lors de la danse de l'après-midi, *tàkàk mē tór*, du deuxième jour, pour laquelle tous les hommes se mettent en cercle.

Le troisième jour, au cours de l'après-midi, les hommes se font raser le crâne; ils se peignent tous légèrement en rouge, au roucou, puis se rendent avec leurs longs bâtons *puté*, en un lieu situé hors du cercle du village d'où part la danse: en une longue file, les hommes retournent au village où ils exécutent une danse devant la maison des hommes. Parmi les danseurs, un homme sans bâton, constellé de taches noires, serre entre les mains une mâchoire de sanglier: il représente le jaguar. Il est suivi d'un garçon peint de la même façon qui assumera plus tard cette fonction cérémonielle<sup>15</sup>. Les enfants *tàkàk* et *nhàk* et leurs amis cérémoniels se tiennent autour des danseurs que quitte de temps en temps le jaguar pour se diriger vers les amis cérémoniels. De loin il hurle contre eux, toutes griffes dehors. La danse dure une trentaine de minutes.

Très tôt le lendemain matin, les femmes se mettent à préparer les tortues. Elles les ouvrent avec une hache. Un ancien sort les entrailles. On fait de grands paquets de feuilles de bananier sauvage qui contiennent de la féculé de manioc mélangée avec des morceaux de viande de tortue. Les carapaces sont également remplies de manioc et couvertes de feuilles de bananier. Le tout est placé dans un tas de pierres préchauffées, et ce grand four recouvert de feuilles de bananier sauvage et de sable. Le four reste fermé pendant une demi-heure environ, puis les paquets sont portés à l'endroit où sont réunis les hommes. Les amis cérémoniels reçoivent chacun séparément leur part. Chaque famille qui comprend un *mē i'itúkre* ou un des enfants dont sera confirmé le nom, dispose d'un tel four. Pour cette préparation énorme et laborieuse de nourriture les mères sont assistées d'un groupe de proches parents.

Dans l'intervalle, les hommes ont établi un camp dans la forêt, à cinq cents mètres environ à l'est du village, où ils mangent la première partie de la nourriture. Au centre se dresse un poteau de bois autour duquel un ancien, quelqu'un qui «sait comment il faut faire», exécute de temps en temps la danse du jaguar: il le menace et l'«attaque» à la

<sup>14</sup>Le «roucou» est le colorant végétal rouge que les Indiens utilisent pour se peindre le visage et les pieds. Parfois, le corps entier est peint légèrement en rouge. On utilise aussi ce colorant pour peindre quelques objets manufacturés.

<sup>15</sup>Etre jaguar est un privilège: on reçoit le droit de remplir cette fonction cérémonielle de son oncle maternel ou de son grand-père.

place des amis cérémoniels et des enfants. Les anciens tiennent leurs discours et tous mettent leurs ornements. Le jaguar est paré d'un ornement de tête en cire d'abeille et sur son visage sont collées des coques broyées d'œufs bleu clair.

Dans le village, les enfants *tàkàk* et *nhàk* sont parés dans les huttes maternelles: on leur met des bracelets et des brassards à longues plumes d'ara, *worekàh* et *pa-kām-mādniamu*, des parures d'épaule *ayī* et *kadjàt'ūr*, et dans les lobes percés des oreilles un ornement fait d'une coquille de moule d'eau douce, taillée en rond, *ikre kām ngàp*. Les *mē i'ī tūkre* conservent leurs ornements précédents.

Tard dans l'après-midi, les hommes quittent leur camp de la forêt. Chacun d'eux porte son long bâton *puté*. Ils dansent d'abord en un grand cercle, tout près du camp et se dirigent ensuite en une longue file unique vers le village où ils danseront la nuit entière, jusqu'au lever du soleil. Les femmes avec leurs enfants se placent autour des danseurs afin de pouvoir jouir du spectacle. Presque toutes les cinq minutes, la danse des hommes est interrompue et le jaguar quitte la place qui lui est réservée. Il se dirige vers les enfants *tàkàk* et *nhàk* et les attaque. Il en fait autant avec les amis cérémoniels accompagnant les enfants, afin de «chasser les esprits malins».

Très tôt le lendemain, quand la danse est terminée, les parents *ingét* et *kuwa-tuy* se rendent respectivement auprès des enfants *tàkàk* et *nhàk* dans la hutte maternelle afin de confirmer leurs noms cérémoniels. C'est la fin de la cérémonie *tàkàk*.

Les *mē i'ī tūkre* gagnent de nouveau le camp de la forêt, accompagnés de leurs amis cérémoniels. Ils y resteront deux jours, durant lesquels des anciens viendront de temps en temps leur tenir un discours. Les femmes ne visitent pas ce camp. Le troisième jour, les garçons et leurs amis sont peints par quelques anciens au moyen d'un colorant noir tiré du noyau du fruit genipa mélangé avec du charbon et de la salive.

Les amis cérémoniels, suivis des garçons, retournent finalement au village et s'alignent devant la maison des hommes où ils sont introduits un à un par les hommes. Le vieux chef du village les pousse l'un après l'autre, dos et poitrine, contre un étauçon de bois dur pour que, plus tard, ils deviennent aussi durs que le bois de cet étauçon.

Ainsi se termine le rite des «hommes aux bracelets noirs».

## Les bracelets

Le terme *mē i'ī tūkre* signifie «les hommes aux bracelets noirs». Ces bracelets, de fibres d'écorce entrelacées, sont faits par les amis cérémoniels des garçons. Il en existe de deux sortes:

les *i'ī tūk*, «bracelets noirs»: non ornés, noirs ou bruns naturellement, ils ont une largeur de 12 cm environ et sont portés lors de la phase initiale du rite;

les *i'ī iaqōt*, «bracelets larges»: peints en rouge, d'une largeur de 25 cm environ, ils sont portés lors de la phase finale du rite et par la suite chaque fois que le garçon initié danse ou remplit une fonction cérémonielle au cours d'un autre rite. Il le fait pendant une ou deux années.

Dans la description du rite *mē i'ī tūkre*, seul l'emploi des bracelets rouges *i'ī iaqōt* a été mentionné. En effet, lors du rite *mē i'ī tūkre* intégré dans la cérémonie *tākāk*, les enfants ne portent pas leurs bracelets noirs qui ne sont employés qu'au cours de la phase initiale du rite, associés à la cérémonie d'imposition de noms *bemp*.

Une cérémonie d'imposition de noms *bemp* a lieu tous les cinq ou dix ans. Lorsqu'il est décidé de célébrer cette fête dans un proche avenir, un rite bref prend place après la fin d'une autre grande cérémonie d'imposition de noms (par exemple: *koko*). Lors de ce rite les mères des filles se dirigent vers les huttes des «gendres» qu'elles ont élus. Ce rite est analogue à celui que nous avons observé au cours de la deuxième journée de la fête *tākāk*. On prend alors contact avec les amis cérémoniels des garçons et on leur demande de faire les bracelets noirs. Les garçons les porteront pendant des mois, parfois même plus d'une année, lors de la phase initiale de la fête *bemp*. C'est pourquoi les Kayapo disent eux-mêmes que, lors de la fête *tākāk*, les enfants sont des *mē i'ī tūkre kaigō*, de «faux *mē i'ī tūkre*», ou des «*mē i'ī tūkre* inachevés» puisqu'ils ne portent pas les bracelets noirs. Lors de la fête *bemp*, le rite *mē i'ī tūkre* est plus riche et plus complet: il comprend un plus long isolement des garçons dans leur camp de la forêt et va de pair avec des danses et chants nombreux.

### Le rite *mē i'ī tūkre* comme rite de passage

Van Gennep distinguait trois phases dans un rite de passage, qui se retrouvent nettement dans le rite *mē i'ī tūkre*:

la *séparation*: la nuit les garçons dorment à la maison des hommes accompagnés de leurs amis cérémoniels; dans la forêt ils dorment isolés

des autres et après la fin de la fête *tàkàk* ils retournent encore quelques jours au camp de la forêt;

*la marge*: peinture par un homme adulte au camp de la forêt;

*l'agrégation*: réincorporation dans la maison des hommes.

Tous les garçons ne passent pas le rite *mē i'ī tũkre*, d'abord parce que les cérémonies *bemp* et *tàkàk* n'ont lieu que tous les cinq à dix ans et ceci dans une période de paix pour le village. A des époques antérieures de tensions internes ou de guerres avec d'autres villages, plus de dix ans s'écoulaient parfois; certains enfants passèrent de *mē bangàdjũre* (8 ans) à *mē nũr-nũre* (18 ans) sans avoir eu l'occasion de devenir *mē i'ī tũkre*.

Dans la situation actuelle des Kayapo, presque sans guerres et marquée par une diminution des tensions internes, tous les garçons devraient en théorie avoir l'occasion de devenir *mē i'ī tũkre*. Cependant, il semble que même dans des conditions aussi favorables ce ne soit pas le cas. Selon les Kayapo, la raison en est que certains garçons «ne sont pas cherchés par une belle-mère». Nous ne pouvons en effet pas perdre de vue que ce rite commence comme un mariage cérémoniel. Ce sont les mères des filles qui établissent le lien conjugal cérémoniel: elles choisissent leur «beau-fils» et les garçons qui n'ont pas été élus en sont très honteux. Cette union cérémonielle n'implique pourtant pas de lien étroit; souvent le garçon se marie plus tard avec une autre fille. Cependant on apprécie beaucoup qu'un tel mariage se réalise malgré tout.

Les deux moments principaux dans la vie d'un homme sont les moments où il devient adulte d'une part et celui où il devient père/chef de famille d'autre part. Le rite *mē i'ī tũkre* est associé à ce premier moment; celui des longues «jambes de roucou», *puté*, au second. Les deux passages se caractérisent par un changement de domicile de l'homme: de la maison maternelle à la maison des hommes et de la maison des hommes à la maison de l'épouse.

Les garçons *mē bengàdjũre* qui ne deviennent pas *mē i'ī tũkre* passent à la classe d'âge *mē òkre* de façon simplifiée, c'est-à-dire par la cérémonie *mē òk* où ils sont peints par un père adoptif qui les guide à la maison des hommes<sup>16</sup>. Les garçons *mē i'ī tũkre* sont en fait peints pour la première fois à la main par un homme (et non plus par la mère) au cours de ce rite même. Après le rite il faut que l'enfant dorme dans la maison des hommes. Par conséquent le rite *mē òk*, tenu à son intention,

<sup>16</sup>Ce rite de passage *mē òk* se fait pour les *mē i'ī tũkre* quelques mois après la phase finale du rite des «gens aux bracelets noirs», s'ils étaient *mē bengàdjũre*.

est plutôt symbolique: il ne s'agit alors plus d'un vrai rite de passage mais plutôt d'un moyen de marquer le lien entre le garçon et son père adoptif.

Vu le petit nombre de chances offertes, des garçons occupent déjà la position de *mē ókre* au moment du rite *mē i'ĩ tũkre*. Eux aussi échappent à la règle prévue et idéale qu'un enfant subisse ce rite quand il est «sur le point d'entrer dans la maison des hommes», *mē bengàdjũre*, et qu'il passe ensuite à la classe d'âge des «hommes peints», *mē ókre*.

Les Kayapo connaissent deux catégories sociales: celles des «gens communs», *mē kakrit* et celle des «gens jolis», *mē mêtũx*. Ces «gens jolis» sont tous ceux dont le nom cérémoniel a été confirmé lors des grandes cérémonies d'imposition de noms. L'imposition cérémonielle du nom est l'acquisition d'une identité sociale. Elle accentue le passage d'une catégorie sociale à l'autre. Lors des cérémonies d'imposition de noms, les enfants dont on confirme les noms sont appelés *mē rer-mêtũx* «gens qui se montrent très jolis». Lors du rite *mē i'ĩ tũkre* ces garçons sont également appelés *mē rer-mêtũx*, ce qui indique qu'il s'agit aussi d'un rite de passage de «gens communs» à «gens jolis».

Le rite *mē i'ĩ tũkre* est un rite de passage riche et complexe; il est encore beaucoup plus que cela: un mariage cérémoniel, une initiation à la maturité sociologique et un rite de passage dans deux sens: d'une classe d'âge à l'autre et d'une catégorie sociale à l'autre.

Il nous était impossible de détailler ici les peintures corporelles (étroitement liées à chaque rite kayapo), le lien entre un individu et ses amis cérémoniels, celui avec son père adoptif, et le sens plus profond des catégories sociales, comme d'approfondir vraiment la fête *tàkàk* (dont nous n'avons donné qu'un exposé simplifié).

Nous nous sommes limité à démontrer qu'il s'agit d'un rite complexe et qu'il existe un grand nombre d'exceptions aux règles idéales. La façon dont se célèbre tout rite kayapo dépend de la situation socio-économique et politique du moment. A long terme le rite est susceptible de changements puisque les conditions de vie se modifient continuellement.



*Bibliographie*

- COUDREAU, Henri. 1897. *Voyage au Tocantins-Araguaya*. Paris: s.n.
- VERSWIJVER, Gustaaf. 1978 a. *Enquête ethnographique chez les Kayapo-Mekrâgnoti: contribution à l'étude de la dynamique des groupes locaux (scissions et regroupements)*. Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. (mémoire xéro).
- 1978 b. Séparations et migrations des Mekrâgnoti, groupe Kayapo du Brésil Central. *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes* (Genève), 42: 47-59.
1981. The intertribal relations between the Juruna and the Kayapo (in the period 1850-1920). (A paraître).
- VIDAL, Lux. 1977. *Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira*. São Paulo: Editora da Universidade.