



HAL
open science

”Terre coupée” : recomposition des territorialités indigènes dans une réserve d’Amazonie

Pascale de Robert

► **To cite this version:**

Pascale de Robert. ”Terre coupée” : recomposition des territorialités indigènes dans une réserve d’Amazonie. *Ethnologie française*, 2004, Vol. 34 (1), pp.79-88. 10.3917/ethn.041.0079. hal-04495229

HAL Id: hal-04495229

<https://hal.science/hal-04495229>

Submitted on 8 Mar 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

« Terre coupée »

Recomposition des territorialités indigènes dans une réserve d'Amazonie

Pascale de Robert
IRD, CRBC-EHESS

I RÉSUMÉ

Les habitants d'espaces à législation spéciale sont amenés à réajuster leurs modes de relation au territoire en fonction de réglementations et de représentations imposées du dehors. On examine divers aspects de ces recompositions à l'œuvre parmi les Indiens Kayapó d'une réserve de l'Amazonie brésilienne. L'appropriation de nouveaux outils et l'utilisation de réseaux élargis donnent les moyens de maintenir une territorialité singulière malgré la fermeture de l'espace.

Mots-clés : Réserve. Sédentarisation. Appropriation territoriale. Indiens Kayapó.

Pascale de Robert
IRD (*Institut de Recherche pour le Développement*)
213, rue La Fayette
75010 Paris
CRBC-EHESS
54, bd Raspail
75006 Paris
pascalederobert@aol.com

La fabrication et la délimitation exogènes de nouveaux espaces comme les parcs, les réserves, ou les aires protégées obligent les populations locales à repenser leurs relations avec les lieux qu'elles habitent. Outre un nouveau découpage spatial et des modalités d'usage particulières, les habitants sont invités à adopter, au moins partiellement ou implicitement, un profil identitaire souvent forgé du dehors et spécifié par les particularités de l'espace en question : on s'attend par exemple à ce que les espaces « naturels » soient bien habités par des populations « traditionnelles » ou que les Indiens vivent en des lieux circonscrits de la forêt vierge. Disposer de droits territoriaux spécifiques particuliers suppose que l'on adhère à une catégorie identitaire donnée et, à l'inverse, leur obtention passe souvent par la revendication de singularités ethnique, culturelle ou sociale¹.

Comment s'articulent, se construisent ou se recomposent alors les territorialités de ceux qui continuent à vivre dans ces espaces inscrits dans un contexte régional ? L'ethnographie menée dans une réserve indigène au sein d'une région amazonienne caractérisée par des dynamiques spatiales et des conflits fonciers importants permet de débusquer trois processus importants qui participent de la construction de nouvelles territorialités : le réajustement d'anciennes formes de relation aux lieux

et au milieu en fonction de la nouvelle appartenance ; l'appropriation ou la réappropriation d'attributs, d'instruments, de techniques ou de symboles propres à affirmer la légitimité du groupe sur sa terre ; mais aussi la reformulation des réseaux et des modalités d'échanges « entre soi » et avec les autres.

■ Terre coupée : la fabrication d'un territoire

« Terre coupée » traduit le mot *pyka-yrý* que les Kayapó ont choisi dans leur langue du groupe linguistique Gê pour désigner le tracé de leur réserve. Cette « coupure », matérialisée sur le terrain forestier par un couloir qui fut défriché et par des bornes éparses, marque la séparation entre la terre des Blancs et « notre terre » et rappelle d'abord la participation active des Indiens aux luttes qui ont permis d'obtenir l'homologation d'un territoire traditionnel en Terre Indigène.

Avant de voir leur territoire ainsi reconnu, les Kayapó ont longtemps résisté à la société brésilienne, fuyant devant l'avancée du front de colonisation et refusant les contacts pacifiques avec les non-Indiens concentrés depuis plusieurs siècles près des fleuves en Amazonie.

Gens de l'intérieur, habitants de la *terra firme*, ils occupaient des régions de forêt et de savanes et ont suivi, sur plusieurs générations, un mouvement migratoire global vers l'ouest et le nord-ouest que plusieurs anthropologues se sont attachés à retracer à partir de documents et de la tradition orale Kayapó [Verswijver, 1992 ; Vidal, 1977 ; Turner, 1992]. Comme ailleurs, l'histoire des relations entre Indiens et colons amenés à partager un même territoire ravive des souvenirs d'une extrême violence dans le moyen Xingú. Certains habitants de la région racontent encore leur participation à des expéditions de chasse à l'Indien pour « nettoyer » un secteur et, réciproquement, les Kayapó ont été les acteurs de nombreuses attaques, poursuivant systématiquement les *seringueiros* (collecteurs de caoutchouc) et les ramasseurs de noix du Brésil qui s'aventuraient sur leurs terres. Ils avaient également combattu et délogé plusieurs groupes indigènes au cours de leurs pérégrinations. Cette situation pressait les autorités brésiliennes à réaliser le « contact »² avec le truchement de spécialistes (*sertanistas*) visant à pacifier et sédentariser les groupes indigènes rebelles. Les Kayapó – qui s'autodéterminent « Mebêngôkre » – avaient déjà alors acquis leur réputation de guerriers terribles, accentuée par leur longue résistance, conservée jusqu'à nos jours parmi les populations indiennes et non indiennes de la région.

À la fin des années cinquante, l'essentiel des Mebêngôkre étaient finalement « pacifiés », mais après avoir souffert, pendant la première moitié du XX^e siècle surtout, une terrible perte démographique, maints affrontements avec les ennemis et de très nombreux conflits internes. Durant ce processus, le rythme des scissions et migrations de petits sous-groupes s'est accéléré en même temps que la taille moyenne des villages Kayapó diminuait³. Outre les traditionnelles saisons de semi-nomadisme en forêt, cette période se caractérise par une grande mobilité territoriale en raison des expéditions guerrières, pillages ou fuites, des déplacements entre villages et de la fondation de nouveaux villages, conséquence des conflits à l'intérieur du groupe.

La Constitution brésilienne reconnaît des droits territoriaux originels aux populations amérindiennes. L'État garde la propriété de ces Terres Indigènes (TI) mais doit faire respecter le droit d'usage exclusif et collectif des sols, des fleuves et des lacs par ceux qui les habitent « depuis des temps immémoriaux ». Le tracé de la plupart des réserves Kayapó a été reconnu entre 1980 et 1990⁴. Pendant cette décennie, les Indiens ont montré plusieurs fois leur capacité de mobilisation pour la défense de ce « nouveau » territoire légal, que ce soit par la contestation du tracé nord de la réserve (sur des terres riches en minerais), par l'organisation médiatique de l'expulsion de chercheurs d'or à Gorotire ou par les grandes manifestations réalisées conjointement avec d'autres Indiens dans la ville d'Altamira contre des projets de barrages [Turner, 1999]. Ainsi, quelques années seulement après que se sont calmées leurs luttes

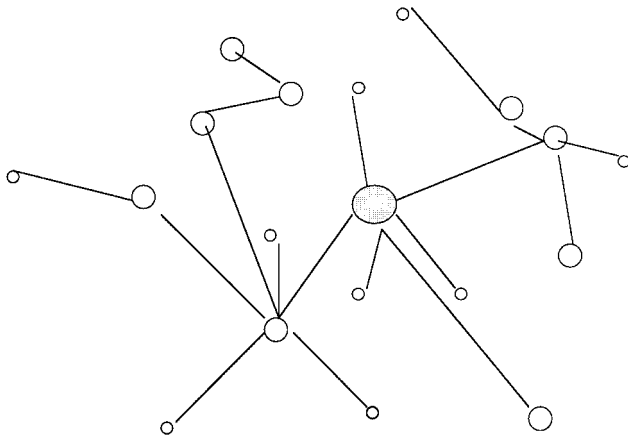
intestines, les Kayapó ont su mobiliser leurs forces politiques à travers des actions collectives qui font sens à la fois pour les cosmologies et rituels Mebêngôkre et pour le militantisme écologique occidental. En même temps, ils ont participé directement aux processus menant à la reconnaissance officielle de leurs droits territoriaux.

La « terre coupée » signe de ce fait la fabrication d'un territoire, reconnu finalement par la loi des Blancs, pour la défense duquel les Kayapó ont su dépasser leurs différends internes et présenter une image de leur groupe qui aura beaucoup d'influence sur les mouvements engagés dans la défense des peuples indigènes et de la forêt amazonienne. En même temps, elle rappelle aux Indiens que leur existence pourrait être circonscrite à un espace désormais fermé sans que les menaces territoriales ne soient pour autant épuisées. En effet, les risques de dépossession (invasions fréquentes, pression sur les ressources en bois et or) mais aussi de déprise territoriale (perte de savoirs et de pratiques des lieux, par la sédentarisation notamment) sont loin d'avoir disparu avec la mise en réserve. Quelques exemples permettent de mieux saisir les enjeux de la réappropriation, par les Indiens, de leur propre territoire dans la confrontation avec l'Autre, théoriquement situé désormais en deçà de la « terre coupée ».

■ Le dessin de Kupatô : territorialités mebêngôkre

Lorsque Kupatô s'applique à me raconter des événements du passé, il accompagne sa parole de dessins tracés sur le sol à l'aide d'un bâton. Cet exercice n'est pas vraiment coutumier – Kupatô est un vieux guerrier admiré et sa voix résonne toute seule depuis la grande place circulaire du village quand il raconte l'histoire et les péripéties des Mebêngôkre, mais le dessin est sans doute apparu opportun pour appuyer un discours que l'anthropologue tardait à comprendre. Invariablement, il commence par un cercle qui restera un centre : « *Pukatoti, d'où nous venons tous* », puis retrace, à partir de traits depuis le lieu originel et dans l'ordre approximatif de leur fondation, des cercles correspondant aux autres villages mebêngôkre. En faisant le trait qui sépare (et qui lie) deux cercles, il commente aussi la séparation d'un groupe et la migration d'une de ses parties. C'est cet éparpillement de cercles – représentant des villages, des temps de sédentarité ou de paix – et de traits montrant des itinéraires, temps de mobilité ou de ruptures, qui fait l'histoire de son peuple et, finalement, inscrit le temps dans l'espace. Lorsque le vieil homme se tait, les villages les plus récents se retrouvent en périphérie de son dessin [photo 1].

Ces schémas racontent en même temps les étapes de la construction d'un territoire et l'histoire du groupe qui l'occupe, à la manière d'un cheminement

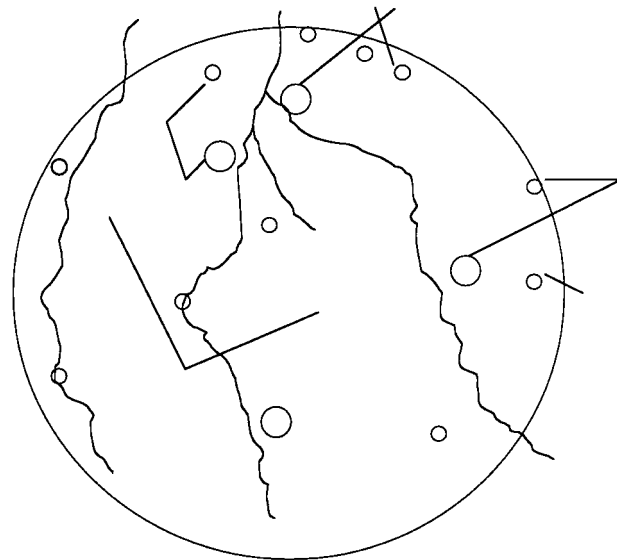


1. Une représentation du territoire par Kupatô Kaiapo à Moikarakô en novembre 2001 (reproduction au trait par l'auteur).

géographique en étoile dans un monde sans limite. Le territoire est présenté comme un espace de relations sociales qui n'en finit pas de s'étendre. Si l'historicité en question ici accorde moins d'importance à la continuité chronologique de faits situés avec précision dans le temps, elle donne certainement plus de sens aux lieux, et les toponymes sont souvent utilisés pour situer telle ou telle époque. La représentation croise à la fois des dimensions spatiales, temporelles et sociales : il ne s'agit pas vraiment d'une carte, même si des lieux y figurent en rapport avec des repères géographiques (le fleuve, la cascade), et pas non plus vraiment d'un arbre généalogique puisque la succession chronologique des scissions n'est pas forcément respectée. Enfin, le trait séparant deux cercles peut aussi bien marquer une distance spatiale qu'une distance sociale ; il est allongé si le conflit ayant mené à la séparation d'un village (ou son souvenir) est jugé grave. Le conteur peut aussi ajuster la taille des cercles à son appréciation de l'importance du village qu'il représente (taille ou durée de vie). Mais l'exactitude spatiale ou temporelle n'est pas vraiment importante pour celui qui dessine : c'est la parole qui compte, une récitation rituelle où s'entremêlent des noms de lieux et des noms de chefs pour raconter l'expansion territoriale du peuple Mebêngôkre, ses lieux et ses temps. L'immigration peut donc être le résultat d'un conflit – et aussi sa résolution – quand un sous-groupe dissident part fonder un nouveau village ou qu'un ensemble de personnes s'installe trop longtemps dans un autre village. Mais ce n'est là qu'un moteur de mobilité parmi d'autres. Un village entier pouvait déménager pour s'installer pendant quelques années dans une autre localité et revenir finalement au village abandonné, tout en continuant à profiter des jardins en plusieurs endroits. Le mode d'utilisation des ressources exige une grande mobilité, même pendant les temps de sédentarité. La

résidence au village principal était aussi entrecoupée par des périodes régulières de plusieurs mois où des petits groupes organisés se déplaçaient en forêt et vivaient de chasse et de cueillette. Enfin, c'est grâce à des expéditions diverses que la société a pu s'enrichir de nombreux biens et lieux que les Kayapô valorisent toujours sans en avoir oublié l'origine⁵. Dans son dessin, Kupatô n'a pas évoqué la réserve et n'a pas non plus donné place aux non-Kayapô. Pourtant, on sait l'importance que les divers échanges avec ces autres ont pu tenir pendant toute l'époque qu'il évoque, entraînant des expéditions, combats, épidémies, fuites et courses aux armes, augmentant la fréquence des conflits et le rythme des scissions⁶. Mais même si les migrations se sont intensifiées avant la mise en réserve, elles ne sont pas un effet du contact et, par ailleurs, le départ d'une partie du groupe n'est pas non plus le signe d'un dysfonctionnement social. Le mouvement est au contraire producteur de sociabilité pour les Mebêngôkre et leur territorialité se caractérise par une tension positive entre mobilité et sédentarité.

C'est en empruntant cahier et crayon qu'un jeune homme du village choisit de représenter à son tour le territoire indigène [photo 2]. Sur un schéma du réseau hydrographique, il commence par dessiner les contours de la réserve, la frontière entre « nous » (*isso é de nos*) et « les Blancs » (*kuben*) pour placer ensuite, à l'intérieur de ces limites, les principaux villages de la TIK et commenter leurs fondations successives. Il s'agit cette fois d'un dessin assez semblable aux cartes sur lesquelles les Indiens discutent lors de leurs voyages en ville, à Redenção ou Brasília, notamment avec des agents de la FUNAI⁷. La



2. Représentation du territoire par Axuapé Kaiapo, à Moikarakô en novembre 2001 (reproduction au trait par l'auteur).

Terra Indigena dont la démarcation officielle a demandé de longues années de lutte, est présentée ici comme l'espace de référence du peuple Mebêngôkre-Kayapó : c'est un territoire partagé (entre plusieurs villages ou plusieurs chefs) mais que l'on définit d'abord en opposition aux espaces alentour investis par des non-Indiens et transformés, pour la plupart, en pâturages. Les itinéraires de la forêt autrefois intensément parcourue y disparaissent au profit d'autres routes dessinées par le jeune homme : les pistes forestières que l'on emprunte parfois avec le camion de l'exploitant de bois, les voies fluviales sur lesquelles on se déplace en bateau et les routes du ciel puisque de très nombreux déplacements sont désormais effectués en avion. Le territoire n'y apparaît plus en processus d'expansion comme sur la figure précédente, mais au contraire de morcellement lorsque les frontières internes sont représentées. Mais ce croquis réalisé à l'attention d'une étrangère *kubenire* et montrant un territoire délimité par la « terre coupée » exclue-t-il pour autant les territorialités que le dessin de Kupatô nous avait laissé voir ? Au contraire, en s'appropriant des techniques et des discours empruntés aux *kuben* situés de l'autre côté de la frontière, les Kayapó « pacifiés et sédentarisés » dans la réserve revendiquent encore leur qualité d'Indiens « guerriers » et entretiennent toujours une relation singulière au territoire.

■ De l'« étoile qui marche » au gourdin de papier : l'image appropriée

À la question : « *Qui est-elle ?* » posée en *mebêngôkre* à mon sujet, j'ai souvent entendu mes hôtes se contenter de répondre : « *Elle appartient à Moikarakô* ». Mon appartenance à ce village impose notamment de s'impliquer dans ses « luttes » tout en gardant des distances avec les autres, villages, institutions ou personnes contre lesquels les gens de Moikarakô entretiennent quelques animosités⁸. En somme, l'anthropologue se doit d'adopter pendant son travail un territoire et un réseau de relations calqués sur ceux qui sont effectivement pratiqués par les villageois. En même temps, sa condition d'étranger lui permet – et l'oblige aussi – à faire connaître d'autres lieux, gens et choses à ceux qui l'ont accueilli. Il devient alors une sorte d'intermédiaire entre les discours et les territoires des uns et des autres. Cette fonction de médiation pourrait être rapprochée de celle des *leaders* indiens d'aujourd'hui, habitués à circuler entre le monde du village et le monde des Blancs. Comme nous le verrons, les « voyages » entre forêt et ville ont acquis désormais une grande importance pour l'ensemble des Kayapó.

Les Indiens ayant défini les conditions de ma présence au village en termes d'échanges d'informations [Robert, 2001], j'avais apporté un jour quelques cartes et images

de satellites montrant la TIK dans son contexte régional. Les Kayapó furent surpris de reconnaître autant de détails des lieux qu'ils habitent sur les images et nous étonnèrent par leur capacité à lire et interpréter cette représentation abstraite de l'espace. Le tracé des cours d'eau, dont ils connaissent les moindres méandres, leur permettait de se repérer assez bien à l'intérieur de leur territoire, mais surtout le contraste des couleurs dû à la différence de couverture végétale de la réserve (sous forêt) et des terres environnantes (en pâturages) offrait à leurs yeux une matérialisation frappante de la réalité imposée par la « terre coupée ». Encerclé de la sorte par « les terres des Blancs », le territoire indigène apparaissait soudain vulnérable. Les images passèrent entre toutes les mains : on voulait savoir comment elles étaient produites ou utilisées, et qui pouvait « avoir vu sans être vu » leurs forêts, leurs rivières, etc. Le mot en *mebêngôkre* inventé alors pour désigner le satellite capable de produire cette photo venue du ciel peut être traduit par : « *l'étoile qui marche doucement* ». Il fut finalement décidé de fabriquer des cartes en se basant sur les images de « l'étoile qui marche » et en travaillant à l'échelle du territoire du village, jamais cartographié jusque-là. Mais, bien plus tard, lors d'un rituel de nomination réunissant les gens de plusieurs villages, et à un moment où l'intégrité de la Terre Indigène paraissait menacée, les Indiens ont brusquement donné une finalité politique à leurs activités de géographes. Il ne fallait plus que la carte soit celle d'un seul village, mais qu'elle représente au contraire l'ensemble du territoire Kayapó, en soulignant notamment la frontière matérialisée par la « terre coupée », selon un tracé reconnu exact par les Indiens. Les travaux déjà commencés furent abandonnés et l'on se mit à travailler sur une carte de la TIK où les territoires différenciés des villages de la réserve ne devaient pas apparaître [Robert et Laques, 2003].

Ce changement d'échelle (du village à la Terre Indigène) se manifeste de façon assez similaire au cas du drapeau (*cf. infra*). L'objet nouveau, ou fabriqué avec les techniques des autres, devient un objet politique dès l'instant où il est susceptible d'être reconnu comme représentatif du territoire (carte) ou de l'identité (drapeau) de l'ensemble du groupe et comme un instrument de pouvoir dans les relations avec les autres⁹. La redéfinition d'un territoire devenu réserve suppose un « *processus de territorialisation* » passant notamment par des actions politiques et la construction d'une identité collective [Oliveira, 1998]. En fabriquant leur propre carte, les Indiens ont tenu à présenter leur territoire réunifié et à le distinguer d'abord des terres environnantes par le tracé politique des limites de la Terre Indigène et le contraste écologique entre forêt et espace déboisé¹⁰. Ils réaffirment ainsi ensemble leurs droits sur un territoire et valorisent aussi le rôle de « gardiens de la forêt » qu'on leur attribue parfois. Ils s'approprient en même temps un instrument de pouvoir, la carte, jusque-là réservée aux *kuben* et dont on connaît l'importance stratégique.

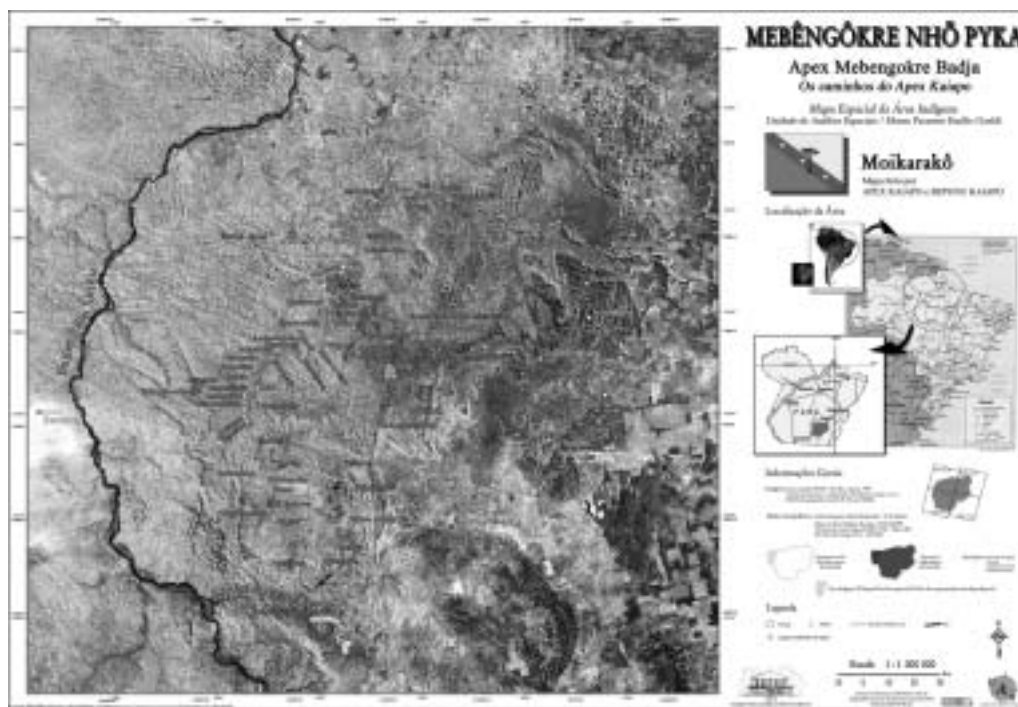
Une fois réalisé, le nouveau document a été apporté maintes fois par des *leaders* Kayapó lors de réunions avec les autorités de la FUNAI à Brasilia, pour discuter entre autres de questions territoriales. Il n'a peut-être pas été très souvent consulté, mais soigneusement roulé dans son tube, il avait acquis finalement une forme assez semblable à celle des traditionnels gourdins Kayapó. De cette manière, la carte de papier semble bien être devenue une arme efficace, au même titre que celles, en bois dur, qui accompagnent les chefs et les guerriers dans toutes leurs négociations et « luttes » à l'extérieur.

■ Cheminements racontés, toponymies écrites

À partir des images, les gens du village ont élaboré des documents qui montrent l'intention de réintégrer la dimension temporelle dans la représentation spatiale de leur territoire. L'un d'eux retrace les migrations successives du groupe jusqu'à l'actuel village de Moikarakô, l'autre a été intitulé « cheminements des anciens ». L'idée est venue de l'observation du vide toponymique qui caractérise les Terres Indigènes sur les cartes régionales. Troublés par le contraste entre la densité des toponymes reportés sur les espaces habités par les non-Indiens et la quasi-absence d'indication de noms de lieux sur leurs propres territoires, les Kayapó ont voulu écrire le plus possible de noms sur « leur carte ». La tâche

n'était pas facile, mais elle a pourtant réuni de nombreuses personnes animées par des ambitions complémentaires. « *Ils disent que notre terre est vide... Il y a des gens qui ne savent rien, ils croient qu'il n'y a personne. Mais c'est faux, il y a beaucoup de villages et nous aussi nous pouvons mettre plein de noms d'endroits sur notre carte... Ils disent : "les indiens ne marchent plus dans la forêt", mais c'est des mensonges, nous connaissons bien la forêt, nous allons toujours ramasser les noix du Brésil, nous allons toujours chercher des palmes et des fruits de palmiers, nous allons toujours chasser la tortue et le tapir, nous allons parfois chez nos parents par les chemins de l'intérieur* » [Kaikuare Kaiapo]. « *Moi, je connais ces endroits, j'ai marché par là et là aussi, loin, loin, je peux parler du nom de ces endroits, beaucoup d'endroits, partout. Les jeunes guerriers ne savent plus, ils ne pensent qu'à être amoureux et à jouer au football, ils sont faibles. Les jeunes doivent marcher plus, ils doivent apprendre à marcher par ici, ils doivent apprendre l'histoire et les noms des endroits, écouter les paroles des vieux* » [Moté Kaiapo].

Les discours des anciens donnent beaucoup d'importance aux toponymes qui racontent l'histoire de l'expansion et de l'essaimage des Mebêngôkre. Nommer un lieu suffit souvent à raconter une histoire, et donner un nom à un lieu, c'est également lui donner une existence sociale, l'intégrer à l'espace domestique ou civilisé du monde Kayapó¹¹. En somme, nommer et écrire des toponymes sur la nouvelle carte c'est reprendre possession des lieux tout en légitimant, aux yeux des autres, une indiscutable pratique du territoire [cf. l'article de Martin de La Soudière p. 67].



3. Les chemins de Apex. Carte réalisée par les habitants du village de Moikarako, et en particulier par Apex Kaiapo et Bepunu Kaiapo (réalisation informatique de Jean-François Faure).

Pour resituer par écrit des toponymes, il a fallu que les membres de différentes classes d'âge collaborent, ainsi que l'ont fait le vieil Apex et son petit-fils Bepunu [photo 3]. Le premier racontait l'histoire de sa vie en évoquant successivement les lieux où il avait résidé et décrivait les itinéraires qu'il avait parcourus. Le second replaçait sur l'image la position de ces endroits en fonction des descriptions de son grand-père et de sa propre connaissance des lieux, puis écrivait leur nom. Même approximatif du point de vue d'un géographe, le résultat apparut fort satisfaisant dans le village, autant pour ceux qui souhaitaient « remplir » une carte et faire valoir leurs droits sur leur territoire, que pour ceux qui déploreraient la connaissance territoriale atrophiée des jeunes gens devenus sédentaires. La première image, nue, de « l'étoile qui marche » était aussi muette. En comblant le vide des cartes habituelles perçu comme une négation de leur existence, les Kayapó se réapproprièrent leur territoire, leur terre et leur histoire.

■ Conciliabules autour d'un drapeau : les représentations de soi

Les Kayapó aiment les drapeaux. Les femmes reproduisent ceux qui leur semblent jolis ou ceux des pays de leurs visiteurs en perles de verre, tandis que les hommes les font pavoiser lors des fêtes : le drapeau du Brésil, de l'État du Pará ou celui de la FUNAI dont le motif central est une de leurs célèbres parures de plumes. Au cours des discussions au sujet de la carte, les Indiens ont décidé d'inventer un drapeau pour Moikarakô. Un concours a été organisé et de nombreuses personnes ont dessiné ou fait dessiner leurs idées sur du papier. Différentes propositions ont ensuite été discutées par les chefs qui ont choisi un des motifs, changé ses couleurs pour décréter enfin la naissance du drapeau et commenter sa signification [photo 4]. Au centre, l'arbre est un noyer du Brésil, abondant dans les environs, aux fruits très appréciés et encore ramassés en groupe lors de sorties de plusieurs jours en forêt. Les trois étoiles rappellent les lieux et les temps de trois villages différents, successivement fondés et habités par les gens de Moikarakô depuis leur séparation d'avec leurs parents de A'Ukre. Les couleurs vert, jaune et bleu rappellent celles du drapeau du Brésil. Le drapeau fut ainsi apposé à la carte et on demanda à l'anthropologue d'en faire fabriquer un par le couturier, en ville. La pièce de tissu a été hissée au centre du village.

Ce drapeau fit une apparition politique remarquée dans le plus gros village de la réserve, Gorotire, lors d'une cérémonie pendant laquelle un des chefs de Moikarakô fut promu représentant des Kayapó auprès de la FUNAI¹². La fonction était traditionnellement réservée aux gens de Gorotire, village dominant – démographiquement et politiquement – de la TIK et depuis toujours



4. Dukre Kaiapo, chef des jeunes guerriers, présente le drapeau de son village (photo de l'auteur, 2001).

lié de manière privilégiée avec la FUNAI [Sousa, 2000]. Les réclamations des villages voisins se faisant plus nombreuses, on trouva un compromis satisfaisant : le représentant était choisi dans un autre village, mais la fête d'intronisation réunissant des personnalités prestigieuses se réalisait quand même à Gorotire. Ayant sans doute préféré que l'honneur fût tout entier réservé à son village, Horacio choisit de couvrir ostensiblement la table où il fit son discours avec le drapeau de Moikarakô. Cet incident diplomatique serait peut-être passé inaperçu si une caméra de télévision n'avait gravé l'image pour la diffuser ensuite aux informations régionales. Les Kayapó de plusieurs villages ont alors tenu de longues discussions : le drapeau présenté de la sorte pouvait désormais être reconnu comme étant celui de tous, alors que seul Moikarakô avait participé à son élaboration. L'ensemble

des Mebêngôkre de la TIK pouvait-il se rallier à un seul drapeau ? Le dessin fut remis en question : le motif de l'arbre pouvait renforcer une mauvaise réputation d'« Indiens marchands de bois » pour des étrangers qui confondraient sans doute le noyer (*Bertholletia excelsa*) et l'acajou (*Swietenia macrophylla*). Le motif de la parure, comme sur le drapeau de la FUNAI, semblait plus adéquat à certains, mais pouvait conforter aussi Gorotire dans une position dominante. Était-il encore temps de proposer un nouveau drapeau où tous les Kayapó pourraient se reconnaître alors que celui-ci avait déjà été enregistré par les médias des Blancs, et par là en quelque sorte officialisé ?

Après quelques ébauches de nouveaux projets, les passions sont retombées et la création d'un drapeau propre à représenter un ensemble de villages qui se pensent chacun autonome semble repoussée à plus tard. Réajuster l'échelle d'appartenance territoriale (du village à la Terre Indigène) avait semblé nécessaire au moment de fabriquer une carte mais l'idée du drapeau n'a pas suscité la même adhésion. Sans préambule ni négociation, un chef ne pouvait imposer les couleurs de son village en symbole du groupe sans plus de considération pour les jeux de la politique interne. Moikarakô est donc resté avec son drapeau. Cependant, si celui-ci n'a pas changé, les gens du village lui ont apposé une nouvelle héraldique : l'arbre reste un noyer *pi'y* sans valeur commerciale mais les étoiles sont simplement devenues celles du ciel bleu ; le vert représente la forêt *bà* et le jaune la plume qui orne de précieuses parures. Réinterprété de la sorte, le drapeau qui flotte désormais au centre du village est devenu plus Kayapó que brésilien et pourrait également avoir plus de chance de devenir un jour celui d'autres villages *mebêngôkre*.

■ Le noyer et l'acajou : richesses naturelles et découpage territorial

Les habitants d'espaces à statut particulier sont soumis à des restrictions d'usage du milieu et, dans notre cas, la question de savoir si le dessin de l'arbre (un noyer) risquait d'être confondu avec un acajou sur le drapeau est loin d'être anodine. L'exploitation du bois est illégale, et constitue aujourd'hui un des principaux motifs de conflit à l'intérieur et aux marges de la réserve. Telle qu'elle est pratiquée actuellement, l'extraction d'acajou n'a pas seulement des conséquences sur l'écologie forestière ou l'organisation sociale, mais catalyse des processus de recomposition territoriale et identitaire. La vente des grumes donne une valeur nouvelle et inégale (en fonction de la dispersion de la ressource) à ces espaces, obligeant à des négociations continues avec les *kuben*.

Chaque village dispose d'un territoire qui lui est propre et où se dessinent les espaces habités, cultivés, puis les parcours de chasse et de cueillette. Dans le cadre des

activités traditionnelles, les limites entre territoires villageois restent floues ou du moins perméables aux uns et aux autres – les chasseurs peuvent les traverser sans problème – alors qu'elles prennent une tout autre signification lorsque, d'un côté ou de l'autre, se trouvent des arbres négociables à plusieurs centaines de dollars. La forêt *bà* offrant des richesses communes et utilisables par tous selon des modalités liées aux représentations Mebêngôkre du milieu naturel, renferme aussi désormais des ressources que des groupes (villages) ou des individus (certains leaders) tentent de s'approprier dans les conditions imposées par les trafiquants de bois. Ainsi, les frontières spatiales internes pourraient changer de nature : elles deviennent, à l'instar de celles délimitées par les Blancs comme la « terre coupée », des lignes inviolables, marqueurs de territoires régis par des lois différentes et contrôlés par des entités aux intérêts concurrents, voire incompatibles.

Il semble que coexistent de ce fait une perception centrifuge d'un territoire aux limites floues où le village reste le centre de référence¹⁵, et une vision plus marquée par les échanges actuels qui donnent une plus forte signification aux frontières séparant la TIK, « notre terre », de celles des non-Indiens. Dans ces deux « territorialités » qui se superposent plus qu'elles ne se substituent l'une à l'autre, l'apprentissage du territoire acquiert aujourd'hui une dimension supplémentaire pour les Indiens, qui doivent apprendre à connaître, et même à quantifier, leurs ressources naturelles négociables. Jusque-là, certaines activités traditionnelles (chasse, expéditions régulières ou plus ritualisées des hommes, collecte des noix du Brésil par des groupes de femmes ou mixtes) semblaient avoir une importance décisive dans cet apprentissage du territoire. Or, justement, ces activités semblent désormais moins nécessaires aux Indiens en raison du nouveau maillage dessiné par les moyens actuels de transport et d'acquisition de biens manufacturés.

■ Le « voyage » et la « lutte » : guerriers de nouveaux territoires

Lorsqu'ils ne se déplacent plus à pied dans la forêt mais empruntent, par exemple, le camion de l'exploitant qui se fait payer en bois précieux, les Indiens renoncent à une certaine pratique de l'espace, à une partie de ses richesses. Il s'agit en somme d'une désappropriation des ressources et du territoire. Cette situation est aussi précaire parce que les réserves d'acajou toucheront un jour à leur fin et que le trafic illégal du bois devient déjà moins aisé dans la région. Elle préoccupe de nombreux *leaders* Kayapó à la recherche d'alternatives plus satisfaisantes ; ces « guerriers » sont valorisés localement par leurs « luttes » menées la plupart du temps à l'extérieur de la réserve, au cours de voyages et de rencontres avec les autorités et les personnes susceptibles de les aider.

Depuis une quinzaine d'années, les Kayapó sont ainsi engagés dans d'autres réseaux de relations avec les non-Indiens qui s'étendent bien au-delà de la scène régionale et tiennent un rôle clé dans la recomposition des territorialités. La mise en place de partenariats avec des Organisations non gouvernementales (ONG)¹⁴, dont l'objectif est de défendre les Indiens ou la forêt au travers de projets dits de développement durable, a pu permettre de réactiver certaines pratiques traditionnelles du territoire [Giannini, 2001 ; Morsello, 2002] et pourrait favoriser la participation des Indiens au contrôle des frontières du Territoire Indigène [Zimmerman et alii, 2001]. La récente décentralisation des services de santé et la création de nombreuses associations indigènes ont multiplié les points d'ancrage en plusieurs centres urbains proches de la réserve et diversifié les partenaires disposés à travailler avec les Kayapó¹⁵. Cette situation se traduit pour l'instant par des conflits plus nombreux opposant les différents villages et partenaires engagés dans des « luttes » pour obtenir les meilleurs avantages possibles dans la reconfiguration socio-spatiale des alliances entre Kayapó et non-Indiens [Robert, 2002]. On assiste à l'élargissement des réseaux d'échanges qui rendent les « voyages » des médiateurs plus fréquents et nécessaires et qui ouvrent le Territoire Indigène à d'autres lieux auxquels les Indiens pouvaient sembler avoir renoncé, comme les villes.

Alors que la « terre coupée » paraissait signer la fermeture définitive de l'espace, les réseaux en formation permettraient de renouer au contraire avec une territorialité expansive chère aux Mebêngôkre. Ainsi, plutôt que de migrer pour fonder un nouveau village comme autrefois, une partie des gens de Moikarakô en désaccord avec le reste du village a choisi de rester, mais s'est affiliée récemment à une nouvelle association dont le siège se trouve dans une autre ville au nord : elle ne fréquente donc plus les mêmes lieux hors-réserve que le reste des villageois. Les chefs, médiateurs entre le village et le reste du monde humain, doivent faire preuve de leurs qualités avec ce qu'ils obtiennent des relations

établies à l'extérieur, sans pouvoir rester non plus trop longtemps absents du village. Ils partent le plus souvent comme des guerriers (discours, peinture corporelle) vers la ville. Qu'ils rapportent la promesse d'un appui du gouvernement, un « projet » pour le village, une aide alimentaire, des ornements pour une fête ou du combustible pour le bateau, ils présentent le plus souvent au village le résultat de leur « voyage » comme un butin de guerre courageusement acquis¹⁶.

Tout se passe comme si le cercle initial du village originel de Pykatoti dessiné par le vieux Kapatô s'était élargi à celui de la réserve entière tel qu'il était tracé par le stylo du jeune homme. Il apparaît que la « terre coupée » ne désigne pas une frontière intangible cantonnant les Indiens dans une territorialité sédentaire et fermée, quand bien même ce serait encore le souhait de certains. La possibilité de nouvelles alliances plus diversifiées et l'inclusion de pôles territoriaux externes permet d'exprimer des divergences internes par l'adhésion différentielle à l'une ou l'autre des associations, alors qu'elles ne peuvent pas se résoudre indéfiniment par scission et migration dans l'espace de la réserve. L'élargissement des réseaux d'échange (aux villes limitrophes de la réserve mais aussi Brasilia, Belém ou Londres) s'accorde avec une territorialité itinérante qui permet aux Indiens, du moins à une partie d'entre eux, de « voyager » et de « lutter » pour leur groupe exactement comme les anciens, guerriers féroces ou ancêtres mythiques aventureux, s'en allaient eux aussi loin du cercle de la place du village, chez les ennemis ou dans les territoires dangereux de la forêt. Hier comme aujourd'hui, on va à la rencontre de l'Autre pour tenter d'enrichir l'identité et le patrimoine Mebêngôkre. De l'Ailleurs, il s'agit de rapporter des produits ordinaires, des objets de distinction sociale ou de belles richesses *nekrets*¹⁷ : braises, plumes, chants, perles de verre, noms de personne, caméras vidéo, billets de banque, anthropologues, images et mots, cartes et drapeaux, claquettes en plastique ou sacs de riz. ■

I Notes

1. Du moins quand il s'agit de droits territoriaux collectifs s'accordant avec une utilisation concertée et particulière des ressources : en Amazonie, des populations marginalisées ou « invisibles » (*caboclos, seringueiros, quilombolas, indios...*) ont pu gagner une reconnaissance politique et sociale en plus des droits sur les territoires qu'elles occupent.

2. Le « contact » (*contato* en portugais) désigne les actions menées par le gouvernement brésilien pour intégrer les groupes indigènes restés en marge de la société nationale.

3. Ils peuvent réunir aujourd'hui d'une centaine à plus d'un millier de personnes, ce qui reste relativement grand en comparaison d'autres groupes amérindiens.

4. On dénombre environ 7 000 Mebêngôkre-Kayapó répartis dans sept réserves en une quinzaine de villages assez autonomes politiquement. La réserve étudiée, Terre Indigène Kayapó (TIK) occupe environ 3 millions d'hectares de forêt pluviale au sud de l'État du Pará.

5. Des chants, des objets rituels, des motifs de peinture corporelle ont été volés à d'autres groupes indiens et incorporés à la culture Mebêngôkre, les biens acquis lors des déplacements chez les Blancs font de la même manière

l'objet de réappropriation positive dont nous verrons quelques exemples. La mythologie valorise dans le même sens les voyages aventureux : la terre a été découverte par un chasseur de tatou qui y migre avec une partie de ses parents venus du ciel, la fille de la pluie part toute seule chercher les plantes cultivées et les offrir à son mari indien, un garçon se fait adopter par le jaguar, apprend les secrets des arcs et des flèches puis lui vole le feu qu'il rapporte à son village, etc.

6. Les motifs des séparations sont ramenés à des « disputes au sujet des femmes ou des jardins, en fait c'est surtout les femmes » nous dit Kapatô, les conflits dus aux relations avec les Blancs semblent « oubliés ».

7. *Fundação Nacional do Índio*, organisme public chargé des affaires indiennes au Brésil.

8. Ce qui n'est pas toujours simple. Il peut s'agir par exemple d'aider à l'élaboration d'un rapport pour des organismes indigénistes ou d'obéir à l'interdiction de visiter certains villages Mebêngôkre. Par ailleurs, les anthropologues ont tenu, et tiennent toujours, un rôle important dans la détermination et la défense des territoires indigènes au Brésil (ou d'autres territoires attribués à des collectifs de « *population traditionnelle* » comme les *quilombos* des descendants d'esclaves marrons)

9. La carte ou le drapeau ne sont que des exemples parmi d'autres d'objets cooptés par les Kayapó puis utilisés par eux et pour eux dans les échanges avec les autres. Les fusils obtenus lors d'expéditions de pillage ou par échanges de biens avaient eu beaucoup d'importance bien avant le contact, comme d'autres marchandises ou objets rituels déjà évoqués. Plus récemment, la caméra vidéo ou la personne de l'anthropologue par exemple ont pu être utilisées efficacement pour participer à la construction de

nouvelles images identitaires plus proches des réalités et des intérêts Kayapó.

10. Il faut dire que certaines cartes régionales vendues dans les villes environnantes ne font même pas mention de la TIK ou en présentent un contour erroné.

11. Les modes d'attribution de noms aux lieux n'ont pas été beaucoup étudiés mais par contre, on connaît bien les grands rites de nomination qui donnent motif à des fêtes spectaculaires et occupent une place essentielle chez les Mebêngôkre en participant du processus de socialisation des personnes [Lea, 1986].

12. À cette occasion, Horacio reprit son nom Mebêngôkre de O'Kiaboro et c'est désormais ainsi qu'il est connu.

13. À rapprocher de la cosmologie concentrique des Kayapó qui place les lieux de la sociabilité (village) au centre et les lieux de la sauvagerie (étrangers, forêt peu parcourue, territoires des non-Indiens) aux marges, sans que cesse jamais leurs tentatives de colonisation ou de domestication, et celles de s'approprier les lieux ou les choses des autres.

14. Mais aussi entreprise de type « *capitalisme vert* » par ailleurs critiquée pour ses effets sur l'organisation sociale et politique des Kayapó [Morsello, 2002 ; Turner, 1995].

15. Auparavant concentrés dans la ville de Redenção et contrôlés exclusivement par la FUNAI pour les Indiens de la TIK.

16. L'appropriation ou l'intégration d'éléments étrangers dans les processus de construction identitaire et sociale est un thème récurrent de l'anthropologie amazonienne qui ne peut être développé dans le cadre de cet article centré sur les rapports au territoire. Mais les anthropologues spécialistes des Mebêngôkre ont largement contribué à cette question, notamment William Fischer, Cesar Gordon, Vanessa Lea, Terence Turner et Gustaaf Verswijver.

17. Bien symbolique de grande valeur, objet ou privilège cérémoniel, qui se transmet, mais qui est à l'origine conquis à l'extérieur ou volé à des non-Kayapó (humains ou non-humains).

I Références bibliographiques

FISCHER William H., 2000, *Rain Forest exchanges : industry and community on an amazonian frontier*, Smithsonian Institution Press, Washington.

GIANNINI Isabelle, 2001, « Para entender o polêmico projeto de exploração madeireira na TI Xikrin do Cateté », *Povos Indígenas no Brasil 1996-2000*, ISA, SP : 495-499.

GORDON Cesar, 2003, *Folhas palidas. A incorporação Xikrin (Mebêngôkre) do dinheiro e das mercadorias*, Thèse, UFRJ, Museu Nacional, Rio de Janeiro.

LEA Vanessa, 1986, *Nomes e nekrets kayapó. Uma concepção de riqueza*, Thèse, Museu Nacional, Rio de Janeiro.

MORSELLO Carla, 2002, *Market Integration and Sustainability in Amazonian Indigenous Livelihoods : the Case of the Kayapo*, Thèse, University of East Anglia, Norfolk.

OLIVEIRA João Pacheco de, 1998, « Uma etnologia dos "índios misturados" ? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais », *Mana* 4 (1) : 47-77.

ROBERT Pascale de, 2002, « Meio ambiente e desenvolvimento : opções, estratégias e projetos dentro e fora da Terra Indígena Kayapó », *XXVI Encontro Anual da ANPOCS* Caxambú.

– 2001, « Quand l'ethnologue devient "informateur privilégié" : notes de terrain en pays Kayapó », *Les Ateliers de Caravelle* (18) : 75-82.

ROBERT Pascale de et A. E. LAQUES, 2003, « "La carte de notre

terre". Enjeux cartographiques vus par les Indiens Kayapó (Amazonie brésilienne) », *Mappemonde* 69 : 1-6.

SOUSA Cássio Noronha Inglez, 2000, *Vantagens, vícios e desafios. Os Kayapó Gorotire em tempos de desenvolvimento*. Thèse, Faculté d'Anthropologie, USP, São Paulo.

TURNER Terence, 1999, « La lutte pour les ressources de la forêt en Amazonie : le cas des Indiens Kayapó au Brésil », *Nature sauvage, nature sauvée ? Écologie et peuples autochtones. Ethnies Documents*, vol. 13, n° 24-25 : 115-148.

– 1995, « *Neoliberal politics and indigenous people. The Kayapo, the Rainforest Harvest and the Body Shop. Local heritage in the changing tropics : innovative strategies for natural resource management and control* », Yale University, Forestry and Environmental studies Bulletin, Series 98 : 113-123.

– 1992, « Os Mebengokre Kayapó. Historia e mudança social, de comunidades autônomas para a coexistência interétnica », *Historia dos Índios do Brasil*, Carneiro da Cunha [ed.], Cia das Letras, SP : 311-338.

VERSWIJVER Gustaaf, 1992, *The club-fighters of the Amazon. Warfare among the Kayapo Indians of Central Brazil*, Rijks universiteit, Gent.

VIDAL Lux, 1977, *Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira*, HUCITEC/EDUSP, São Paulo.

ZIMMERMAN Barbara, C. A. PERES, J. R. MALCOM et Terence TURNER, 2001, « Conservation and development alliances with the Kayapó of south-eastern Amazonia, a tropical forest indigenous people », *Environmental Conservation* 28 (1) : 10-22.

I ABSTRACT

The « split country ». Recomposition of indigenous territorialities in an Amazonian reservation

Inhabitants of a space under special legislation are led to readjust their relationships with territory as a function of the regulations and representations imposed on them from outside. Various aspects of these readjustments are examined among the Cayapo Indians of a Brazilian Amazonian reservation. The appropriation of new tools and the use of extended networks enable them to maintain a singular territoriality despite space reduction.

Keywords : Reserve. Settling process. Territory appropriation. Cayapo Indians.

I ZUSAMMENFASSUNG

Das gespaltete Land. Die Wiederaufstellung einheimischer Territorialitäten innerhalb eines Amazonasreservats

Die Bewohner eines Gebiets unter spezieller Gesetzgebung werden dazu geführt, ihre Verhältnisse zum Territorium als Funktion der Regelungen und Darstellungen anzupassen, die ihnen von aussen auferlegt werden. Verschiedene Aspekte dieser Anpassungen werden untersucht bei den Kayapo Indios eines Reservats brasilianischen Amazoniens. Die Aneignung neuer Werkzeuge und die Verwendung ausgedehnter Netze ermöglichen ihnen, eine besondere Territorialität trotz Raumverkleinerung zu bewahren.

Stichwörter : Reservat. Sesshaftwerden. Territoriumaneignung. Kayapo Indios.