

«Les femmes peintes», une cérémonie d'imposition de noms chez les Kayapó-Mêkränotí du Brésil central *

Gustaaf VERSWIJVER

Les Indiens Kayapó (du groupe linguistique Gê) vivent actuellement dans 13 villages; ils habitent un vaste territoire de la partie centrale du Brésil. Avec une population de 365 âmes, le village Mêkränotí constitue l'un des groupes les plus isolés de l'ensemble de ces Indiens ¹.

Mes premiers contacts personnels avec les Kayapó datent de mai 1974. Depuis, j'ai effectué 29 mois de travaux chez les Mêkränotí, plus quatre mois dans cinq autres villages ². Cette période m'a permis d'assister à plusieurs cérémonies. Chaque année les Mêkränotí exécutent une à trois grandes cérémonies au cours desquelles une certaine catégorie de noms est confirmée (voir ci-dessous).

Chez les Kayapó, pour les hommes autant que pour les femmes, le cycle de vie est marqué par une série de catégories conceptuelles d'âge social: les classes d'âge. Elles varient avec le sexe. Chacune a un nom spécifique et correspond à un mode de comportement déterminé. Le passage d'une classe d'âge à l'autre se fait à la suite d'un événement biologique individuel comme «les premiers pas», la puberté, la naissance d'un premier enfant, etc. La figure 1 représente les classes d'âge pour les deux sexes.

Le village kayapó traditionnel est de forme circulaire. L'anneau, formé par les habitations, constitue la périphérie du village. Ce forum privé est consacré aux femmes et aux enfants. Quant à la place du village, elle est destinée aux activités publiques et sociales générales, aux cérémonies et

aux maisons des hommes: c'est le forum public. Avant que les Kayapó n'aient des contacts avec la civilisation occidentale, ils vivaient dans de grands villages dont certains comptaient jusqu'à 2500 ou 3000 habitants (Posey, 1979). Il y avait alors deux maisons des hommes: l'une à l'est (*ngà krátx*) ³ et l'autre à l'ouest (*ngà nhôt*). L'est et l'ouest sont les deux seules orientations que distinguent les Kayapó. Ce ne sont pas des points cardinaux mais se rapportent au trajet quotidien du soleil. Ainsi l'est et l'ouest sont respectivement associés aux «lieu où se lève le soleil» et «lieu où se couche le soleil». Ces deux orientations sont importantes pour l'implantation des maisons des hommes, lors de certaines cérémonies en tant que points initiaux et finals de certains rites, lors de certaines migrations pour déterminer l'emplacement des familles uxori-locales étendues dans le cercle des habitations ou encore pour déterminer la position d'enterrement des défunts.

Les scissions dans les grands villages kayapó furent multiples (Verswijver 1978a, 1978b, 1978c); il en résulta la fondation des 13 villages actuellement connus, avec chacun une population variant de 30 à 750 Indiens. Suite à cette chute démographique, on ne trouve plus maintenant dans les villages qu'une seule maison des hommes. Celle-ci se trouve le plus souvent au centre de la place du village. Les hommes sont considérés comme les personnes les plus socialisées, d'où le fait que leur domaine est le centre du village: la maison des hommes.

* Les figures illustrant ce texte ont été réalisées par Martine DE ROECK.

¹ Il existe actuellement 13 villages kayapó, chacun avec un poste de la FUNAI (Fondation nationale de l'Indien). Ces villages (avec leur population respective) sont:

groupe Xikrin:	poste Cateté (250)
	poste Bacajá (180)
groupe Gorotire:	poste Gorotire (750)
	poste Kikretum (130)
groupe Kubêkrâkên:	poste Kubenkrankêin (250)
	poste A'ukre (150)
groupe Kokraimôr:	poste Kokraimoro (170)
groupe Karara'ô:	poste Karara'ô (25)
groupe Mêkränotí:	poste Bau (60)
	poste Kretire (180)
	poste Jarina (110)
	poste Mekranotí (270)
	poste Pukanu (95)

Le poste Pukanu est un nouveau village, construit en mai 1981, et constitué de 95 Indiens provenant du poste

Mekranotí (en 1976, les habitants de ce village se trouvaient encore à ce dernier poste).

² Les recherches de terrain ont été financées par la Fondation Léopold III pour la Conservation et l'Exploration de la Nature (Bruxelles) pour la période 1976/80 et par la Fondation nationale de la Recherche (Bruxelles) pour l'année 1981. Je voudrais leur témoigner ici toute ma gratitude. Mes remerciements vont également à la FUNAI (Brasília), au Museu Paulista (São Paulo), au Museu Paraense Emílio Goeldi (Belém), à la Société suisse des Américanistes et au Musée d'ethnographie de Genève, ainsi qu'au professeur Simone Dreyfus-Gamelon.

³ Pour l'orthographe des mots en langue indigène de cet article, nous avons utilisé l'orthographe officielle brésilienne, élaborée en 1974 par la FUNAI et par le Summer Institute of Linguistics. Quant aux voyelles postérieures, elles sont les suivantes:

y voyelle haute
 ý voyelle moyenne
 à voyelle basse

classes d'âge masculines	âge approximatif	classes d'âge féminines
<i>mẽ prĩ-re</i> , «ceux (qui sont) petits»	0-3 ans	<i>mẽ prĩ-re</i> , «celles (qui sont) petites»
<i>mẽ bengàdjy-re</i> , «ceux (qui sont) sur le point d'entrer dans la maison des hommes»	3-8 ans	<i>mẽ prĩtĩ-re</i> , «celles (qui sont) de grandes petites»
<i>mẽ ôk-re</i> , «ceux (qui sont) peints»	8-13 ans	<i>mẽ kurere-re</i> , «celles (qui ont) reçu»
<i>mẽ nõrny-re</i> , «ceux (qui) dorment d'une façon nouvelle»	13-18 ans	<i>mẽ kraityk</i> , «celles (qui ont) les cuisses peintes en noir»
<i>mẽ kra-re</i> , «ceux (qui ont) des enfants»	18-35 ans	<i>mẽ kra-re</i> , «celles (qui ont) des enfants»
<i>mẽ bengêt</i> , «ceux (qui) sont vieux»	35 ans et plus	<i>mẽ bengêt-te</i> , «celles (qui) sont vieilles»

Fig. 1. Tableau des classes d'âge kayapó.

Lors d'un court rite de passage, les garçons d'environ 8 à 10 ans sont formellement introduits dans la maison des hommes. Dès cet instant, ayant atteint la classe d'âge des *mẽ ôkre* (gens peints), ils dorment dans cette maison. Lorsqu'ils atteignent la maturité sociologique, les garçons reçoivent leur étui pénien. Ils ont alors régulièrement des relations sexuelles et ils font partie de la classe d'âge des «gens qui dorment d'une façon nouvelle» (*mẽ nõr-nyre*). Après la naissance du premier enfant de leur fiancée, ils passent à la classe d'âge des «hommes avec des enfants» (*mẽ krare*). Ils s'installent et dorment alors dans l'habitation de leur épouse; en même temps l'homme rejoint l'une des sociétés d'hommes existantes. Chaque société a son propre chef, possède un nom et s'assoit dans un endroit précis de la maison des hommes: la place assise (*kri-djà*).

Le village mèkrāgnóti compte deux sociétés d'hommes: les «hommes aux longues langues» (*mẽ ôtótĩ*) et les «hommes portant un fil de coton autour des bras» (*mẽ pa'ã kadjàt*). La première compte beaucoup plus de membres que la deuxième: elle est subdivisée en deux sous-groupes. La subdivision est faite par classe d'âge: il y a les *mẽ krare* (hommes avec des enfants) et les *mẽ bengêt* (les hommes plus âgés). Chacun de ces deux sous-groupes dispose de sa place assise propre, mais néanmoins ils constituent un tout lors d'activités cérémonielles et économiques.

Chaque société d'hommes a une société de femmes correspondante: l'homme choisit la société d'hommes à laquelle il veut appartenir et son épouse rejoint la société de femmes correspondante⁴. Les sociétés de femmes ont leur propre chef (qui est l'épouse du chef de la société d'hommes correspondante) et possèdent aussi un nom. Les épouses des hommes *mẽ ôtótĩ* s'appellent les «gens dard d'abeille» (*mẽ be ngài-te'yh*); les épouses des hommes *mẽ pa'ã kadjàt* portent le nom de «gens-oies» (*mẽ be àk-tĩ*). Les membres d'une société de femmes vont à la cueillette ensemble et se peignent ensemble.

Le présent article traite d'une des multiples cérémonies kayapó, la *mẽ ni bi'ôk*. Comme toutes ces cérémonies sont très différentes les unes des autres, cet article poursuit un double but: il doit à la fois nous permettre une description détaillée d'une des cérémonies d'imposition de noms et une analyse de ses aspects les plus déterminants.

Comme l'imposition de noms est le thème central de la cérémonie en question, nous commençons par un bref aperçu des catégories de noms et de l'importance de la confirmation de ceux-ci. Après la description de la cérémonie, nous poursuivrons avec une analyse de quelques aspects déterminants de sa célébration, c'est-à-dire l'organisation spatiale, les relations cérémonielles et la peinture corporelle.

Noms: catégories et transmission

L'identité sociale chez les Kayapó s'obtient par une série de rites, exécutés en public et lors desquels sont transmis des noms et des privilèges cérémoniels. Ces derniers peuvent prendre des formes très diverses, allant du droit de porter une certaine plume, d'une certaine couleur, sur une certaine partie du corps, jusqu'au droit d'exécuter une courte danse lors d'une certaine cérémonie.

⁴ Il existe des exceptions quand, après une querelle dans une certaine société, un homme par exemple change en rejoignant l'autre société d'hommes. Son épouse généralement reste dans la société de femmes dont elle était membre. Des cas analogues, où la femme change de société et le mari reste dans sa société d'origine, existent aussi.

On distingue trois catégories de cérémonies kayapó, à savoir les cérémonies d'imposition de noms, les rites de passage et ceux qui se rapportent aux éléments de la nature ou à certaines activités économiques. Les cérémonies les plus importantes et les plus complexes sont toutefois les cérémonies d'imposition de noms qui constituent le sujet du présent article. Elles se caractérisent par la transmission et la confirmation des noms et des privilèges cérémoniels par des personnes désignées en vertu des liens de parenté.

Les Kayapó distinguent deux catégories de noms: les «noms petits, ou simples» (*idji kakrit*) et les «noms beaux, ou grands» (*idji mêt* ou *idji rûnh*). Quelques jours après la naissance de l'enfant, certains *ingêt* (MF, FF, MB)⁵ ou *kwatyi* (MM, FM, FS) lui transmettent quelques-uns de leurs noms «simples» et de leurs «beaux» noms. Les garçons reçoivent leurs noms de leurs *ingêt*, les filles de leurs *kwatyi*. C'est alors la transmission informelle des noms. Plus tard, lors d'une des cérémonies d'imposition de noms, il faudra encore confirmer les «beaux» noms (*idji mêt*).

Les «beaux» noms se composent de deux parties: un préfixe cérémoniel et un suffixe. Ce dernier sert à la nomination individuelle, tandis que le préfixe cérémoniel est lié au sexe (fig. 2). Chacun des huit préfixes cérémoniels correspond à une cérémonie, appelée d'après ce préfixe et lors de laquelle sont confirmés exclusivement les «beaux» noms avec ce préfixe bien déterminé⁶. Lors de la cérémonie d'imposition de noms *koko* seront donc uniquement confirmés les «beaux» noms ayant le préfixe *koko* (p. ex. *koko-ti*, *koko-iêt*, *koko-djwÿrti*).

Il existe encore quatre autres cérémonies plus générales d'imposition de noms lors desquelles peuvent être confirmés de «beaux» noms avec n'importe quel préfixe cérémoniel. De plus, chacune de ces cérémonies permet de confirmer plusieurs catégories d'*idji mêt* (i. è. de «beaux» noms à plusieurs préfixes cérémoniels) à la fois, sans exécution obligatoire des cérémonies correspondantes respectives. Ainsi il est possible de confirmer à la fois les «beaux» noms *koko* et *tàkàk* d'un seul enfant, lors d'une seule de ces cérémonies.

La plupart des individus ont des «beaux» noms à plusieurs préfixes: les enfants recevant leurs noms de différents *ingêt* ou *kwatyi* et chacune de ces personnes pouvant transmettre des «beaux» noms à plusieurs préfixes cérémoniels. Ainsi une seule personne peut avoir à la fois des noms

tàkàk, *ire* et *pānh*. En théorie ces noms peuvent tous être confirmés simultanément au cours d'une de ces quatre cérémonies plus générales d'imposition de noms. Mais ceci ne se fait pas toujours car, en pratique, on exécute plusieurs cérémonies afin de confirmer les différentes catégories d'*idji mêt* de l'enfant⁷.

Les noms et privilèges cérémoniels sont transmis de l'*ingêt* au garçon et de la *kwatyi* à la fille, et appartiennent à des familles uxori-locales étendues bien déterminées. Chacune de ces familles peut vivre dans plusieurs habitations voisines dans le cercle résidentiel, et a une place bien déterminée dans le village. Quand des noms et privilèges cérémoniels sont donnés à quelqu'un par un individu d'une autre famille uxori-locale étendue, le receveur devra redonner ces noms et privilèges à un membre de la famille d'où provenaient ces noms et privilèges (voir Verswijver, en préparation).

Tous les Kayapó n'ont pas eu leurs «beaux» noms confirmés. Les cérémonies d'imposition de noms, nécessaires pour la confirmation de cette catégorie de noms, demandent un effort considérable de la part des parents (réels ou classificatoires) de l'enfant. En effet ceux-ci, pendant toute la durée de la cérémonie, sont tenus de fournir aux danseurs – c'est-à-dire (selon la cérémonie) la plupart des hommes ou des femmes adultes – une certaine quantité de nourriture et ceci après chaque danse ou activité cérémonielle. Et de telles cérémonies peuvent s'étendre sur une période de trois semaines à quatre mois!

On abandonne l'exécution du rite en cas de maladie dans le village, ou de mauvaise récolte dans les plantations, par défaut d'un matériel de base nécessaire pour l'ornementation, par manque de connaissance de la cérémonie ou de personnes ayant des privilèges cérémoniels (nécessaires à son exécution), dans le cas où la famille des parents ne peut pas assurer une certaine assistance. Dans un tel cas, c'est-à-dire quand on a donné des «beaux» noms (*idji mêt*) après la naissance qui n'ont pas été confirmés ultérieurement, on parle de «beaux noms incorrects» (*idji mêt* *kaigô*).

Les noms «simples» (*idji kakrit*) sont transmis de la même façon que les «beaux» noms: par l'*ingêt* ou la *kwatyi* quelques jours après la naissance, mais ces noms n'exigent pas de confirmation ultérieure.

Toutes les personnes ayant un «beau» nom avec un même préfixe sont désignées par un

Fig. 2. Tableau des préfixes cérémoniels des «beaux noms» (*idji mêt*) selon les sexes.

bemp tākāk	préfixes cérémoniels d'usage exclusivement masculin
nhāk ire pānh bekwÿnh ngrenh koko	préfixes cérémoniels d'usage féminin ou/et masculin

⁵ Par souci de simplicité, les abréviations pour les positions généalogiques sont empruntées à l'anglais. Nous nous référons à la figure 17 où sont indiquées les seules positions de ce type.

⁶ Seul *nhāk* y fait exception, car les «beaux noms» avec ce préfixe sont confirmés lors de la cérémonie d'imposition de noms *tākāk* (voir Verswijver, 1981).

⁷ Plus de détails concernant la règle culturelle à la base des cérémonies d'imposition de noms et le système de transmission de noms seront donnés dans une future publication, ainsi que dans ma thèse de doctorat actuellement en préparation.

terme bien défini. Ainsi ceux avec des «beaux» noms *koko* sont appelés *mē be koko* (ceux qui s'appellent *koko*). Il n'existe cependant pas de lien spécial entre les porteurs de «beaux» noms avec un même préfixe. Ils n'agissent jamais en tant que groupe, sauf au cours des cérémonies d'imposition de noms.

Mē ni-bi'ôk

Le récit qui suit est une description de la cérémonie *mē ni-bi'ôk* telle que je l'ai observée au village Kayapó-Mēkrāgnōtī en 1976. La cérémonie a eu lieu en deux périodes, à savoir du 20 avril au 24 mai et du 21 septembre au 8 novembre. Lors de l'intervalle, coïncidant avec la saison sèche, on entreprend nombre d'activités propres à cette saison telles que les travaux de plantations et la pêche au Rio Xixê (à une cinquantaine de kilomètres du village).

Le nom que donnent les Mēkrāgnōtī à la cérémonie dont il sera question ci-après est celui de «femmes peintes» (*mē ni-bi'ôk*) ou «l'offre de nourriture aux femmes» (*mē ni-àkiêr*). Chez les Kayapó-Xikrin, cette cérémonie (de plus courte durée que chez les autres groupes kayapó) est nommée «les femmes qui se montrent belles» (*mē ni-rer-mêtx*)⁸. L'expression *mē rer-mêtx* (les gens qui se montrent beaux) est souvent employée par les Mēkrāgnōtī comme expression générale, couvrant toutes les grandes cérémonies : dans toutes ces cérémonies les danseurs sont ornés de parures, se montrant alors beaux. Plus spécifiquement cependant, elle se réfère aux enfants dont les noms seront confirmés (lors des cérémonies d'imposition de noms), ou à des enfants subissant un certain rite de passage (notamment le rite de passage des «gens aux bracelets noirs» – voir Verswijver, 1981). Dans le présent article, le terme *mē rer-mêtx* sera employé dans ce second sens, c'est-à-dire en se référant aux enfants dont les noms seront confirmés.

Mē ni-bi'ôk est la seule cérémonie d'imposition de noms – et la seule cérémonie en général – à laquelle participent en groupe les femmes⁹. La plupart des autres rites et cérémonies sont exécutés par les hommes. En langage usuel, la *mē ni-bi'ôk* est également appelée «la fête des femmes».

C'est l'une des cérémonies générales d'imposition de noms, permettant de confirmer simultanément des «beaux» noms à plusieurs préfixes cérémoniels chez les filles¹⁰. Il existe une cérémonie équivalente, exécutée par les hommes. Elle s'appelle *mē my-bi'ôk* (les hommes peints) et elle est plus élaborée et plus complexe que son correspondant féminin. En effet, la *mē my-bi'ôk*,

tout comme la grande cérémonie d'imposition de noms *bemp*, est considérée par les Mēkrāgnōtī comme la plus grande et la plus belle cérémonie.

La tradition orale des Mēkrāgnōtī fait apparaître que la *mē ni-bi'ôk* a lieu tous les trois à quatre ans, toujours au moment de la saison des pluies¹¹. La durée varie entre un et deux mois environ et dépend, comme pour chaque cérémonie, d'éléments tels que le nombre d'enfants qui vont avoir leurs «beaux» noms confirmés, les activités économiques à ce moment de l'année, les conditions régissant l'obtention de la quantité nécessaire de nourriture (pour la phase finale de la cérémonie), etc.

Afin de rendre plus claire la description de cette cérémonie, nous la subdiviserons en trois phases : la préparation, l'expédition en forêt et l'apogée de la cérémonie¹².

1. La préparation (du 20 avril au 24 mai et du 21 septembre au 9 octobre)

La cérémonie commença lorsque des grands-parents, oncles maternels ou tantes paternelles (i. è. les *ingêt* et les *kwatyi* qui, peu après la naissance de leur *tābdjwỳ* avaient transmis leurs noms au nouveau-né) avertirent les parents de leur *tābdjwỳ* qu'ils auront à parrainer une cérémonie pour que les «beaux» noms de leurs enfants puissent être confirmés.

Ainsi deux sœurs et leurs époux respectifs décidèrent de parrainer la cérémonie *mē ni-bi'ôk*¹³. Les enfants dont les noms allaient être confirmés étaient désormais appelés *mē rer-mêtx* (ceux qui se montrent beaux), puisque à la fin de la cérémonie ils seront ornés de parures. Il y avait deux enfants *mē rer-mêtx*. Les parents des enfants qui parrainaient la cérémonie étaient appelés «ceux qui présentent joliment leurs enfants» (*mē kra rer-mêtx*).

Je suis arrivé au village le 30 avril 1976, peu de jours après le début de la cérémonie. Au cours de la première phase, elle consistait en trois rites quotidiens assez brefs (chants et danses).

Très tôt le matin, avant le lever du soleil, les femmes se réunissaient sur «la place où sont assises les femmes» (*mē nire kri-djà*) – voir fig. 3 –, à une dizaine de mètres de la maison des hommes. Assises sur des feuilles de palmier ou sur des

⁸ Cf. information personnelle de René Fuerst (voir aussi Vidal, 1977).

⁹ Dans d'autres cérémonies masculines, il y a presque toujours quelques femmes associées (voir ci-après «les sociétés de femmes»).

¹⁰ Parfois un garçon est présenté comme enfant fêté dans la *mē ni-bi'ôk*. Il s'agit alors d'une exception. Des cas analogues se présentent lors de la cérémonie *mē my-bi'ôk* où parfois une fille est fêtée. Ces cas seront analysés dans un travail ultérieur.

¹¹ Une étude détaillée de la tradition orale des Mēkrāgnōtī (voir une version préliminaire dans Verswijver, 1978b) m'a permis de définir toutes les cérémonies d'imposition de noms pour la période 1925/81.

¹² La présentation de la cérémonie étant une description factuelle comme j'ai pu l'observer en 1976, je me suis permis de me référer aux dates et, parfois, aux horaires de certaines activités. Il va de soi que ces deux éléments sont sans aucune importance pour l'exécution de la cérémonie elle-même – les Indiens organisent leurs cérémonies en fonction des saisons et de la lune – mais ils correspondent à une réalité observée.

¹³ Voir la conclusion (ci-après) où nous constatons que soit plusieurs sœurs (réelles ou classificatoires), soit plusieurs frères (réels ou classificatoires) parrainent ensemble une seule *mē ni-bi'ôk*. Ceci implique que les enfants fêtés soient toujours des «germains» réciproques. Et que la cérémonie soit toujours parrainée par une seule famille uxorilocale étendue.

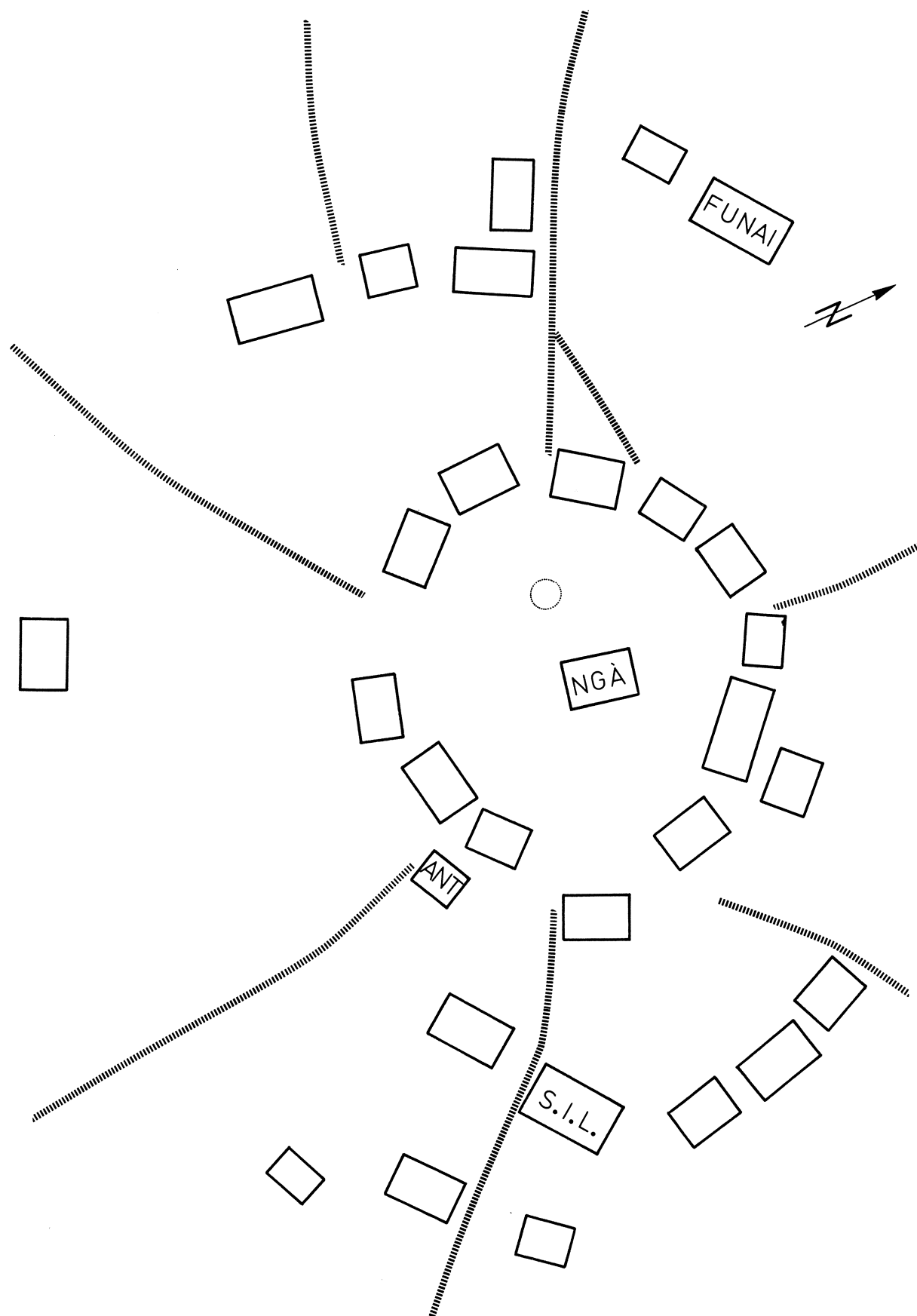


Fig. 3. Plan du village mëkrägnotí (en 1976) avec, entre la maison des hommes (*ngà*) et le cercle intérieur des habitations, la «place assise des femmes» (*më nire kri-djà*). FUNAI: maison des représentants de la Fondation nationale de l'Indien. S.I.L.: maison des missionnaires du Summer Institute of Linguistics. ANT: maison de l'ethnologue et auteur de cet article.

nattes, elles chantaient pendant 20 à 40 minutes environ (selon l'ambiance, i. é. du nombre de femmes présentes). Parfois les chants étaient interrompus par des instants de repos. On s'arrêtait à l'aurore. Ce chant s'appelait «s'asseoir pour (attendre) l'offre de la nourriture» (*àkiêr o-nhy*).

Lors de ces chants, les femmes étaient assises en un seul groupe de quelques cercles concentriques: les jeunes filles célibataires au centre, ensuite les femmes mariées avec des enfants et enfin, à la périphérie du groupe, les femmes les plus âgées (fig. 4).

Dès le lever du soleil, les chants s'arrêtaient. Puis toutes les femmes se rendaient à l'habitation maternelle des enfants fêtés, d'où elles repartaient deux à deux pour faire le tour de la place du village, en dansant et en chantant. Certaines paires avançaient dans le sens des aiguilles d'une montre, d'autres dans le sens inverse. Les deux femmes formant une paire faisaient en général partie de la même classe d'âge¹⁴. Cette danse, l'*ôkrepôtx*, fut ensuite répétée par quelques femmes dans le courant de la journée.

En fin d'après-midi, vers 17 heures, quand le soleil atteignait déjà le sommet des plus grands arbres, les femmes reprenaient les chants matinaux (*àkiêr o-nhy*). Plus tard, les feuilles sur lesquelles elles avaient été assises, étaient portées aux parents des enfants fêtés¹⁵. Après ces chants, de la nourriture était offerte aux femmes (généralement des fruits ou des patates douces). Au coucher du soleil, tout était terminé.

En principe, le chant matinal, la danse par paires qui le suivait et le chant d'après-midi, étaient repris quotidiennement tout au long de la cérémonie. Des facteurs tels que l'arrivée d'un avion, une pluie abondante ou le manque de nourriture que les *mê kra rer-mêtx* étaient tenus d'ap-

porter, empêchèrent parfois l'exécution d'un ou plusieurs de ces rites.

Le père d'un des enfants fêtés étant absent du village pour suivre un cours donné par les missionnaires, on décida d'interrompre la cérémonie en attendant son retour. Ainsi, tous les hommes partirent à la chasse le 23 mai, tandis que les femmes préparaient le manioc ou allèrent chercher le bois nécessaire pour les feux. Au début de l'après-midi, les hommes revinrent avec leur butin et la nourriture fut préparée par les mères des enfants *mê rer-mêtx*. Vers 17 heures environ, les femmes, assises sur la place du village, reprirent leurs chants avant qu'on leur offrit de la nourriture.

Comme dans les périodes non-cérémonielles, les femmes se peignaient alors tous les 10 à 14 jours. Ces peintures étaient appliquées au moyen de colorant noir, fait du noyau de genipa mêlé au charbon et à l'eau. Pour ce faire, les femmes se subdivisaient selon les sociétés de femmes existantes. Les peintures étaient généralement appliquées près de l'habitation du chef de cette société¹⁶.

Le 21 septembre, les femmes reprirent la cérémonie (le père de l'enfant fêté étant revenu de son séjour en ville et les travaux sur les plantations ayant été terminés). Je devais revenir au village le 13 octobre.

Tout comme avant l'interruption, la cérémonie consistait en trois rites exécutés quotidiennement et formant le fil conducteur de cette *mê ni-bi'ôk*: le chant matinal (*àkiêr o-nhy*), les danses *ôkrepôtx* qui suivent (lors desquelles les femmes dansent par paires) et le chant de fin d'après-midi (*àkiêr o-nhy*) furent exécutés tous les jours. Les danses *ôkrepôtx* ne portaient cependant pas toujours de l'habitation des parents des enfants *mê rer-mêtx*: alternativement elles portaient de celle de l'une des *kwatyi* de ces enfants.

Durant cette période les femmes, pour leur *àkiêr o-nhy*, ne se réunissaient plus sur «la place où sont assises les femmes» (*mê nire kri-djà*), mais à l'intérieur de la maison des hommes.

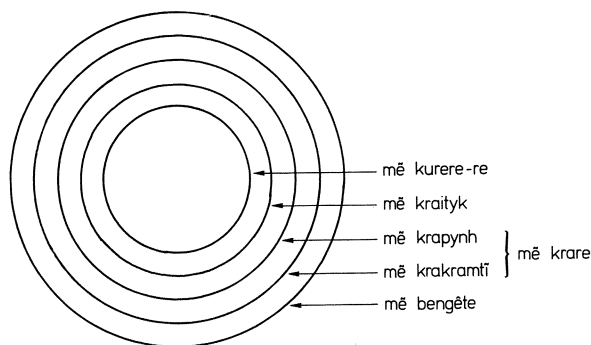
A partir de ce moment les rites s'intensifiaient et s'allongeaient. Les danses *ôkrepôtx* étaient répétées plusieurs fois par jour. Ce furent les membres d'une classe d'âge bien déterminée qui les exécutèrent, c'est-à-dire soit les *mê kurere-re*, soit les femmes mariées.

Le 15 octobre, tous les hommes partirent de bonne heure à la chasse. Le gibier fut préparé l'après-midi par les mères des enfants fêtés, assistées par quelques femmes apparentées, et offert aux femmes après leurs chants.

2. L'expédition en forêt (du 19 octobre au 3 novembre)

Le 19 octobre, les femmes n'exécutèrent plus leur danse de fin d'après-midi dans la maison des

Fig. 4. Représentation schématique de la «place assise des femmes»: elles sont assises en cercles concentriques selon les classes d'âge.



¹⁴ Une exception à cela est la paire constituée d'une femme *mê kraityk*, c'est-à-dire une fille mariée sans enfant, et d'une partenaire traditionnelle qui a déjà donné la vie à un enfant. Durant cette période, les deux femmes continueront toutefois à danser ensemble.

¹⁵ Ces feuilles de palmier servaient pour les jours suivants. Tous les trois à cinq jours, quelques femmes allaient couper de nouvelles feuilles dans la forêt.

¹⁶ Les filles *mê kraityk* se peignent en général près de l'habitation d'une des deux filles les plus âgées de cette classe. Les femmes de la plus grande société de femmes sont généralement subdivisées par classe d'âge (voir aussi référence 18).

hommes, mais de nouveau à leur place propre, en face de cette maison. Celle-ci était alors remplie d'hommes et une certaine agitation y régnait. Peu de temps après le début des chants des femmes, l'un des pères des enfants fêtés, un arc à la main, fit le tour des habitations (y compris la maison des hommes) pour inviter tous les hommes à participer à l'expédition en forêt. Une telle expédition s'appelle «dormir plusieurs fois» (*ōnto-mōr*) et a pour but de rapporter la quantité nécessaire de viande pour la phase finale de la cérémonie d'imposition des noms. Il s'agit en général de tortues de forêt: cela supprime le problème du stockage de nourriture, les tortues pouvant survivre longtemps sans boire et sans manger.

Puis les hommes se rangèrent en une longue ligne, en face de la maison des hommes. Tous les participants s'étant rassemblés, ils gagnèrent ensemble cette dernière.

Le lendemain, très tôt le matin, presque tous les hommes s'enfoncèrent dans la forêt. Dès lors, pour leurs chants matinaux et leurs chants de fin d'après-midi (*ākiēr o-nhy*), les femmes retournèrent dans la maison des hommes.

Pendant quelques jours les femmes travaillèrent à des ornements dont elles avaient besoin pour les danses finales. Elles faisaient toutes par exemple le *mē nire arapē*, une bande de fils de coton portée en bandoulière. A la hauteur de la hanche, quelques pendants de plumes étaient attachés.

La fréquence des danses s'accrût encore. Elles étaient répétées jusqu'à cinq fois par jour. Des jeunes filles célibataires les exécutaient selon les classes d'âge (par exemple tantôt les *mē prīnti-re*, tantôt les *mē kurere-re*). Les femmes plus âgées (mariées avec ou sans enfants) se subdivisaient selon les deux sociétés existantes. Les femmes mariées sans enfants (appartenant à la classe d'âge des *mē kraityk*) rejoignaient la plus petite des deux sociétés de façon à obtenir un équilibre numérique entre les groupes. Ainsi, ces danses *ōkre-pōtx* étaient exécutées tantôt par les femmes *mē be nogāite'yh*, tantôt par les femmes *mē be āk-ti* ensemble avec les filles *mē kraityk*. Pour ce faire, les femmes portaient toujours de l'habitation d'une des multiples *kwatyi* des enfants fêtés. A l'occasion de ces danses les femmes se peignaient en général le visage au roucou (*pyh*) – voir fig. 5, 6, 7. Celles qui avaient déjà terminé leur bande *mē nire arapē* la portaient en bandoulière.

Le 25 octobre, les femmes procédèrent de nouveau à des peintures corporelles. Dans ce but (comme pour les autres peintures au noir de geni-pa), les femmes mariées avec des enfants se groupèrent selon les sociétés de femmes. Les filles *mē kraityk* se peignirent séparément (comme au cours des périodes sans exécution de rites). Les motifs étaient les suivants:

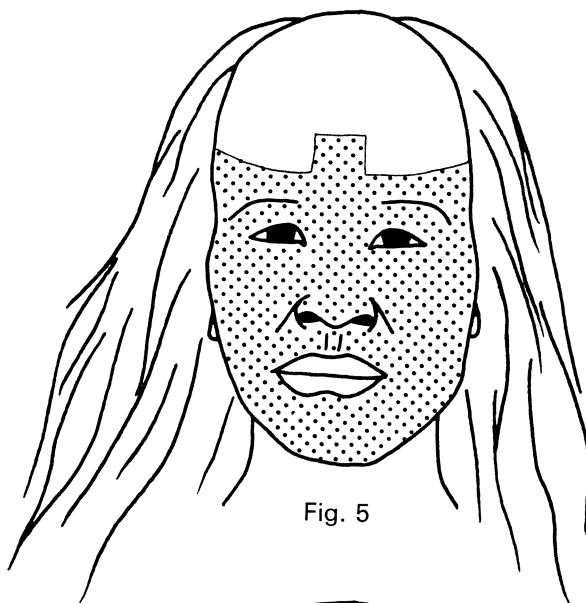


Fig. 5

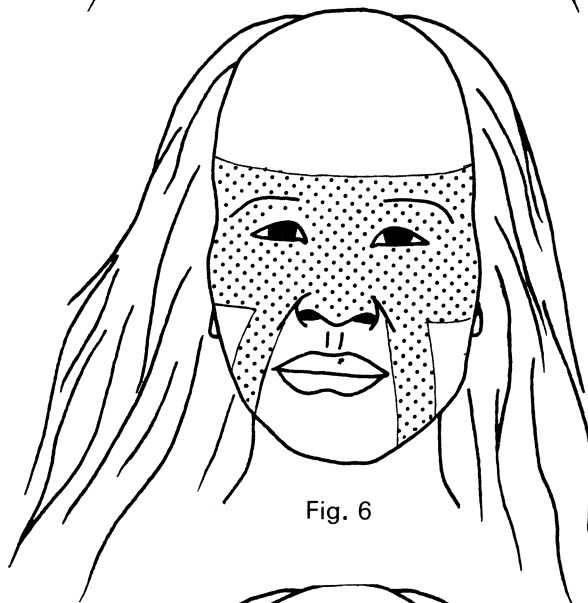


Fig. 6

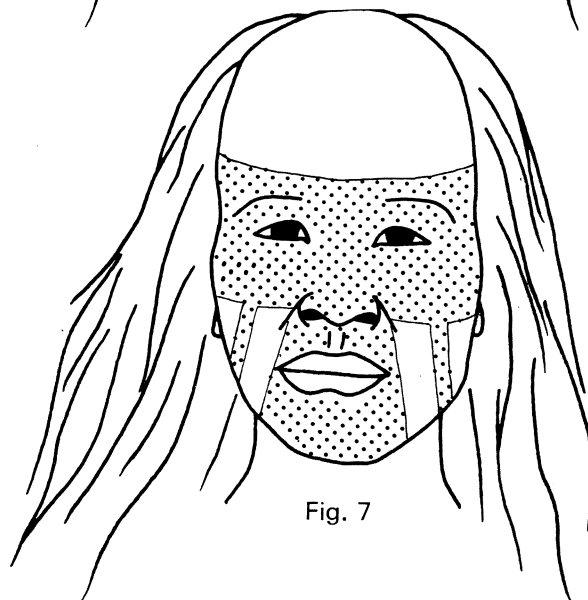


Fig. 7

Fig. 5. *mē amī kuka kōtx-djà*, peinture faciale au roucou, appliquée à cette occasion par les filles *mē kraityk*.

Fig. 6. *mē kām tēng-djà*, peinture faciale au roucou, appliquée à cette occasion par les femmes de la classe d'âge *mē krare*.

Fig. 7. *mē ō krāgno*, peinture faciale au roucou, appliquée à cette occasion par les vieilles femmes (*mē bengéte*).

- *mē ôk-ïara ikukenhti*, pour les filles *mē kraityk* (fig. 14);
- *mē pāt-xarapê*, pour les femmes de la société *mē be àk-tí* (fig. 15);
- *mē ôk-kryre*, pour les femmes de la société *mē be ngàitite'yh* (fig. 16).

Quelques jours plus tard, le 30 octobre au matin, la plupart des femmes allèrent chercher du genipa dans la forêt. Elles revinrent ensemble vers 15 heures. Près du village, au nord, elles déposèrent leurs paniers, remplis de fruits de genipa et de bananes. Elles attachèrent chacune quelques bananes à une bande de liber (*bànhôr*) qu'elles portaient en bandoulière, tout comme le *mē nire arapê*. Sur la tête, elles mirent un petit diadème fait de ce même liber. Toutes rentrèrent ainsi au village et dansèrent la *tyrti-djupia'ā ôkrepôtx* (l'*ôkrepôtx* lors de laquelle on porte des bananes.) Après cette danse toutes les bananes furent offertes à une femme: c'était son privilège cérémoniel de les recevoir et de les manger. Les bandes de liber furent attachées en deux faisceaux (un par société de femmes) et remises aux mères des enfants fêtés qui les accrochèrent à l'étaçon principal de l'habitation¹⁷.

Deux jours plus tard, le 2 novembre, les pères des enfants fêtés revinrent de la forêt. Ils apportèrent chacun une hotte pleine de viande: l'une fut offerte aux membres de la famille (i. é. à leurs mères et sœurs), le contenu de l'autre fut distribué au cours des chants qui suivirent. Au moment du chant de fin d'après midi, l'un des hommes fit un petit discours, annonçant le retour des hommes pour le lendemain. A cette occasion, les femmes s'étaient à nouveau installées sur la place du village (et non pas dans la maison des hommes).

Le lendemain, pour leur chant matinal, les femmes avaient repris leurs places dans la maison des hommes. La danse *ôkrepôtx* partit alors de cet endroit: les femmes de la société des femmes *mē be àk-tí* de la sortie nord, les femmes de la société *mē be ngàite'yh* de la sortie ouest et les vieilles femmes de cette dernière société¹⁸ de la sortie est. Les filles de la classe d'âge *mē kraityk* partirent de la sortie sud.

Ensuite toutes les femmes se rendirent à un endroit de la forêt, à l'est du village, où elles dégagèrent un espace circulaire. Toutes s'étant rassemblées, elles se peignirent le visage au roucou et se mirent à danser, selon une longue file, en sens inverse des aiguilles d'une montre. L'ordre était le suivant: une vieille femme menant la file, suivie respectivement de quelques jeunes filles de la classe d'âge *mē kraityk*, de femmes mariées avec des enfants, de quelques *mē printi-re*

et *mē kurere-re*, d'autres femmes mariées avec des enfants et d'autres vieilles femmes. Sur le chemin de retour, quelques femmes portèrent au village une gerbe de feuilles de palmier attachées. A l'entrée du village, ces gerbes furent déposées tandis que l'on dansait l'*ôkrepôtx*. Ensuite les feuilles furent apportées à l'habitation des enfants *mē rer-mêtx*. Elles servirent aux chants *àkiêr o-nhy*.

Ce même jour, dans l'après-midi, les hommes rentrèrent de leur expédition en forêt. Ils venaient de l'ouest, rangés en une longue file, par classes d'âge: les plus jeunes en tête (*mē ôkre* et *mē nôr-nyre*), suivis des hommes mariés avec des enfants (*mē krare*) et par les plus âgés (*mē bengêt*). Les *mē nôr-nyre* et les plus jeunes des hommes mariés avec des enfants portaient des sortes d'échelles de jusqu'à 16 tortues de forêt superposées. Les autres portaient des lambeaux de viande découpée ou des matières premières servant à la confection d'objets.

Les hommes se groupèrent devant la maison des hommes; un de leurs chefs fit un petit discours. Après qu'ils eurent porté la charge dans leurs habitations et déposé les tortues devant celle des enfants fêtés, tous retournèrent à la maison des hommes où il leur était offert des fruits par leurs sœurs ou leurs épouses. Ensuite ils sortirent à nouveau sur la place du village pour exécuter une courte danse. Les deux sociétés d'hommes se firent face (en s'alignant est-ouest); un homme du premier groupe, en dansant, allait chercher l'autre groupe pour l'amener vers le sien. Ainsi les deux sociétés s'unirent; en cercles concentriques (comme les femmes au cours de l'*àkiêr o-nhy* – voir fig. 4), la danse se poursuivit durant quelques instants. Puis ils se séparèrent de nouveau et la danse fut répétée, un homme de l'autre groupe les unissant alors (fig. 8). Cette danse, la *bây mǎ kaikrit* (le maïs léger), se réfère à la croissance du maïs.

Ce même jour, encore au cours de l'après-midi, une vieille femme exécuta l'*ôkrepôtx*. Seule, elle était parée de la plus grande de toutes les couronnes de plumes kayapó: le *krokrokti*, faite de longues plumes de queues d'ara.

3. L'apogée de la cérémonie (du 4 novembre au 8 novembre)

Le 4 novembre, après le chant matinal dans la maison des hommes, les femmes se rendirent en forêt pour y exécuter une danse, tout comme le jour précédent. Cette fois-ci elles allèrent dans la direction sud. De nouveau elles s'étaient peint le visage au roucou (fig. 5, 6, 7) et quelques femmes s'étaient munies de hochets pour rythmer le chant et la danse.

De retour au village, elles dansèrent à nouveau une grande *ôkrepôtx* avant de remettre les bandes de liber aux parents des enfants fêtés.

Cet après-midi-là et le lendemain matin, tout se passa sous le signe de la peinture corporelle. Jusque-là, les femmes s'étaient toujours peintes avec la main. Le noir de genipa, au contraire, fut cette fois-ci appliqué avec de fines nervures de feuilles de palmier. Ce n'étaient plus alors des dessins simples, en larges bandes, mais tracés avec précision et selon des motifs géométriques.

¹⁷ Durant quelques années, ces faisceaux sont suspendus dans l'habitation, jusqu'à ce qu'ils soient noircis de poussière et de fumée. Ils sont ensuite jetés dans la rivière et emportés par le courant.

¹⁸ Comme nous l'avons indiqué, le village *mēkrāgnoti* compte deux sociétés d'hommes; l'une d'elles étant numériquement plus importante que l'autre, celle-ci est subdivisée en classes d'âge. Le même phénomène se présente par conséquent pour la plus grande des deux sociétés de femmes.

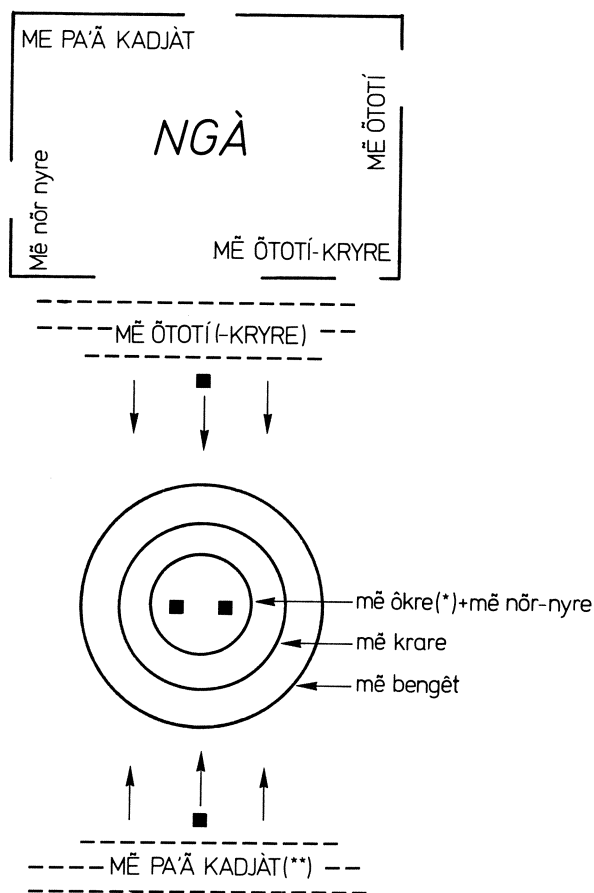


Fig. 8. Représentation schématique des danses lors de la cérémonie du maïs, y compris les «places assises» (*kri-djà*) des sociétés d'hommes dans la maison des hommes (*ngä*):

(*) les *më ôkre* étaient divisés selon les deux groupes;
 (**) les *më nör-nyre* se joignaient tous à la société d'hommes *më pa'ä kadjät* (la société des hommes la plus petite).

ques¹⁹. Dans ce cas aussi, les peintures furent appliquées selon les mêmes groupes: les femmes mariées avec des enfants (membres des sociétés de femmes) se rassemblaient dans certaines habitations, selon ces groupes. Quant aux jeunes filles et aux filles mariées sans enfant, elles étaient peintes à domicile par leur mère.

Le deuxième jour, le 5 novembre vers midi, la première paire de filles de la classe d'âge *më kurere-re* se présenta en dansant l'*ôtrepôt*. Elles étaient entièrement peintes et portaient une couronne de plumes jaunes (*pêiät-i-amy*), provenant de l'oiseau «japu» (*pêiät*).

Entre temps on dégagait la place du village et un espace à l'ouest de celui-ci. Au début de l'après-midi, toutes les femmes dansèrent à l'extérieur du village, comme les deux jours précédents; cette fois-ci c'était à l'ouest. Un homme jouissant de ce privilège cérémoniel leur distribua les hochets. On ne porta pas de bandes de liber

et on ne dansa pas d'*ôkrepôt*. Un homme déguisé, portant un sac en coton sur la tête, vint toutefois perturber la danse. Il représentait le singe-hurleur (*kubyt*). Car après le *më ni-bi'ôk*, les *Mëkränoti* allaient commencer la cérémonie d'imposition de noms *koko*. Pendant cette dernière, les hommes dansent avec des masques. Le singe-hurleur se présente tous les jours et il fait rire les habitants par ses actes maladroits ou par ses paroles amusantes.

Le 6 novembre, au moment des danses *ôkre-pôt*, des jeunes filles de la classe d'âge *më printi-re* furent suivies de très près par leurs *kwatyi* et *ingët*, qui dansèrent également. La journée se caractérisa par quelques événements particuliers: le fait de sortir des ornements de plumes, d'enfiler des perles de verre, de raser le sommet de la tête et, pour les jeunes filles, de danser sporadiquement l'*ôkrepôt*.

En fin d'après-midi, vers 17 heures, il y eut une nouvelle danse. D'une habitation située dans la partie est du village, sortirent une dizaine de femmes et de filles. Elles s'alignèrent. En tête se trouvait la femme qui avait le privilège cérémoniel de commencer cette danse. Elle était suivie de son *täbdjwÿ*. De cette manière ce privilège cérémoniel fut transmis de *kwatyi* à *täbdjwÿ*.

Les filles et les femmes se rendirent vers l'habitation suivante, en sens inverse des aiguilles d'une montre, où un autre groupe composé de filles et de femmes les rejoignit. On continua de la même façon, parcourant la moitié du village. Arrivée à l'habitation des parents dont on fêtait les enfants, la longue file était déjà composée d'environ la moitié des femmes et des filles qui participeront à la danse. De l'habitation sortit l'autre moitié des femmes et des filles. Elles s'alignèrent à côté de la première file. Ce deuxième groupe n'était composé que des *kwatyi* des deux enfants fêtés, alors que dans le premier groupe (celui qui venait du côté opposé du village) se trouvaient toutes les autres femmes. Cette première file fut appelée «celles sans rien» (*më kätap* ou *më be kũm kat*).

Les *më kätap* se trouvaient à côté des habitations, les *kwatyi* des enfants fêtés vers le centre du village. Après la formation des deux files, tous les *ingët* des enfants fêtés rejoignirent les *kwatyi*. Ainsi cette file était devenue nettement plus longue que l'autre (fig. 9). Puis la danse commença. On partit dans le sens inverse des aiguilles d'une montre, une fois autour de la place du village, puis encore quelques fois devant la maison des hommes.

Les femmes portaient toutes sortes d'ornements: du fil de coton rouge autour des jambes, juste en-dessous des genoux (*më kai*), des brassards (*më padjê*) en fil de coton croché, des brassards avec de grandes plumes d'ara (*pa kãm mädni-amy*) et les *më nire arapê* habituelles. De plus, toutes les femmes étaient joliment peintes (des motifs noirs sur le corps et du rouge sur les pieds) et s'étaient rasé le sommet de la tête. Certaines portaient de larges bracelets en fil de coton (*i-nai kãm ngôn*), un ornement de plumes blanches attachées à une tige de roseau et porté au cou (*mrÿ-têti*), de grandes coquilles nacrées, collées sur des tiges de roseau et portées dans le lobe percé des oreilles (*ikre kãm ngap*), etc. La

¹⁹ Chaque femme applique sur une autre femme un motif qu'elle connaît bien ou qu'elle aime peindre.

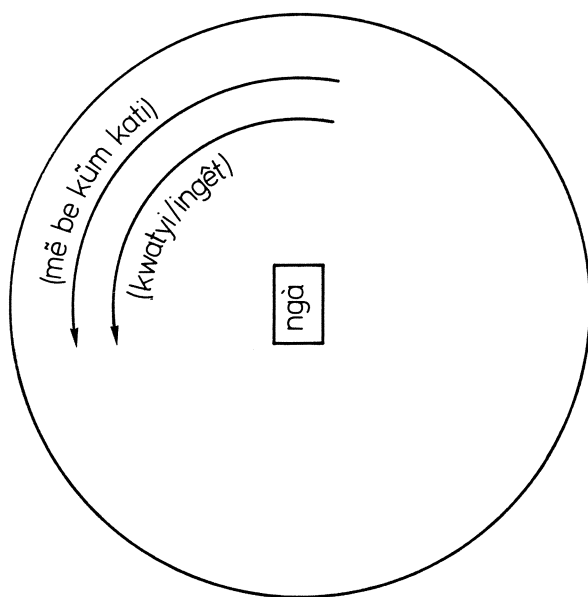
plupart de ces ornements constituaient des privilèges cérémoniels; les porteurs avaient obtenu de leur *kwatyi* le droit de les porter.

A nouveau il y eut des femmes qui rythmaient le chant et la danse avec des hochets. Des *kwatyi* portaient les enfants *mē rer-mētx* sur les épaules. Ces derniers étaient eux aussi entièrement ornés: des bracelets munis de graines et de longues plumes de queues d'ara (*worekàh*), des brassards munis de plumes d'ara encore plus longues (*pa kām mādniamy*), deux bandes en fil de coton croché qui se croisaient sur la poitrine (*kadjāt'yr*), un écheveau de fil de coton peint en rouge qui reposait sur les hanches (*mē pre-djà*) et une grande couronne de plumes jaunes (*pēiātī-iamy*). L'un des deux enfants fêtés, un garçon, portait en outre un collier de nacre (*ngàp-ōkredjē*). La plupart des hommes (*ingêt*) participant à la danse ne portaient qu'une petite couronne (*mē àkkà*) de plumes de perroquets ou de plumes jaunes de l'oiseau «japu».

Après cette brève danse, toutes les femmes se rendirent à un endroit situé au nord du village. Elles allèrent y chercher quelques grandes feuilles de palmier (*bô*) qu'elles y avaient déposées. En file, elles regagnèrent le village et se rendirent ensuite à l'habitation des enfants fêtés pour y placer dans un coin une grande partie des feuilles. Le reste fut disposé sur le sol et elles s'assirent dessus. Les parents des enfants *mē rer-mētx* leur donnèrent à manger. Les femmes s'étaient alors groupées selon les sociétés de femmes, les filles sans enfants au milieu (fig. 10).

Ce jour-là, les mères des enfants fêtés s'étaient peintes elles aussi au noir de genipa²⁰. Le motif

Fig. 9. Représentation schématique des danses sur deux lignes parallèles.



²⁰ Les mères des enfants fêtés ne se peignaient pas au cours de la cérémonie. Ce n'était qu'à l'aube de la fin de celle-ci qu'elles se peignaient et se rasaient les cheveux à la mode kayapó.

était celui des *kre-madjwyr'ôk* (fig. 17). Le sommet de leurs têtes était également rasé.

Le lendemain matin, le 7 novembre, on installa devant l'habitation des enfants *mē rer-mētx* un grand four (*ki*) de pierres. Pendant que les mères de ces enfants, aidées par quelques femmes apparentées, ouvraient les tortues avec une hache, deux hommes âgés en retiraient les boyaux. Ils gardaient pour eux le foie, le pénis et les œufs. C'était leur privilège cérémoniel. Au moment de cette grande préparation de nourriture (environ 70 tortues) se déroulait une série de petits rites:

- à nouveau les filles (*mē prīnti-re* et *mē kurere-re*) dansèrent l'*ōkrepôtx*, suivies de leurs *kwatyi* et *ingêt*, qui cette fois-ci étaient plus nombreux. Dans la plupart des cas, la mère de la fille pleurait lors de cette danse;
- les pères des enfants *mē rer-mētx* démolirent la paroi de devant de leur habitation. Ils disposèrent de grandes feuilles de palmier sur le sol, afin que les femmes, arrivées l'une après l'autre, puissent s'asseoir. Lorsque ces dernières furent assez nombreuses, elles commencèrent à chanter (*àkiêr o-nhy*);
- puis quelques hommes sortirent de la maison des hommes et entrèrent dans l'habitation des *mē kra rer-mētx*. Au milieu des femmes assises, ils exécutèrent une brève danse; ils allaient de long en large en chantant (fig. 11);
- après cette danse, le chef du village et un autre vieillard se mirent devant les enfants fêtés et leur adressèrent la parole. Ce discours est appelé le *ben*. Le terme que les Kayapó emploient pour chef est dérivé de ce mot: «celui qui prononce le vrai *ben*» (*ben-iadjwyr*);
- après ce *ben*, un des vieux notables commença à coller des coquilles d'œuf broyées sur le visage de l'un des deux enfants *mē rer-mētx*;
- entre temps une dizaine de petits groupes d'hommes vinrent successivement exécuter des danses parmi les femmes assises. Il y avait des femmes qui pleuraient chaque fois qu'un nouveau groupe se mettait à danser. Ce sont là des privilèges cérémoniels de ces hommes. Au moment de ces danses, un groupe de garçons (de la classe d'âge *mē bengà-djyre*) frappaient pendant quelques minutes avec des bâtons sur les parois du fond et de côté de l'habitation;
- puis le chef du village prononça un deuxième discours *ben*. Cette fois-ci il le fit seul et ne s'assit pas. Ensuite, quelques femmes entonnèrent debout une brève chanson; elles allaient de long en large tout comme les hommes (c'était leur privilège cérémoniel);
- dans les autres habitations deux hommes étaient en train de coller des coquilles d'œuf broyées sur le visage de la plupart des filles. Puis un parent colla des plumules blanches (*āk-aká*) sur les cheveux des filles. Dès que deux filles étaient prêtes, elles dansaient autour de la place du village (suivies de leurs *kwatyi* et *ingêt*) jusqu'à l'habitation des *mē rer-mētx*, où tous se rassemblèrent;
- pendant que l'on collait les plumules blanches sur les cheveux des enfants fêtés, les femmes chantaient par intervalles (*àkiêr o-nhy*).

Vers 9 heures 30, les tortues étaient prêtes. On en offrit la plupart aux femmes. Quelques-unes furent apportées à des amis formels (*kràb-djwỳ*) des enfants fêtés²¹. Dans l'après-midi, on se mit à la préparation des tortues restantes.

La plupart du temps, les femmes restaient dans l'habitation des enfants *mē rer-mētx* et parfois elles chantaient. Tandis qu'elles mettaient la dernière main à se parer, l'une des sociétés de femmes inventait un ornement: en fait, les *mē be àk-tí* portaient toutes des bandes de feuilles de palmier séchées autour des poignets et/ou des chevilles (respectivement *i-nàí kām'yr* et *te kām'yr*). Quant à la plupart des *kwatyi*, elles portaient juste en-dessous des genoux une bande de plumules collées (*àk-akà*).

Vers 18 heures fut entamée la dernière grande danse. A nouveau les femmes se rangèrent en deux files parallèles: les *mē kàtáp* à l'extérieur et les *kwatyi* (et *ingēt*) des enfants fêtés à l'intérieur (fig. 9). Ces enfants étaient portés par leurs *kwatyi*. Ainsi l'on dansa en rond autour de la place du village, toujours en sens inverse des aiguilles d'une montre.

Peu après, quelques hommes se mirent dans la file des *mē kàtáp*. Les mères des filles *mē printi-re* et *mē kurere-re* qui participaient à la danse, avaient demandé à leurs frères ou leurs pères de danser pour leur fille (c'est-à-dire pour les *tàbdwỳ* de ces hommes). Ces derniers, notamment les *ingēt* des filles, dansèrent pendant une demi-heure à une heure environ derrière la fille de leur sœur ou de leur propre fille. Toutes les filles de la classe d'âge *mē printi-re* ne participaient pas à la danse.

Après une demi-heure de danse, un homme mit une grande natte de fibres de feuilles de palmier «buriti» (*kupip*) devant la maison des hommes. Puis il alla chercher les femmes et les filles qui s'étaient collé des plumes vertes de perroquet sur le corps. Il enleva une partie des plumes. C'était le privilège cérémoniel de cet homme. Il garda les plumes dans unealebasse à l'intérieur de la maison.

Les danses continuèrent durant la nuit entière. Toutes les habitations étaient complètement abandonnées: tout le monde était sur la place du village, autour du groupe de danseurs. Le 8 novembre, vers 2 heures 30, on interrompit la danse pour se reposer, pour manger les tortues et pour boire.

A 6 heures la danse s'arrêta. Tous les hommes qui y avaient participé s'alignèrent devant l'habitation du chef. Les femmes s'alignèrent également et dansèrent autour de la place, en sens inverse des aiguilles d'une montre. Dès qu'elles furent arrivées de l'autre côté de la place, deux ou trois hommes armés d'une massue se dirigèrent vers elles. Symboliquement ils frappèrent à la tête une certaine fille, la prirent par la main et retournèrent avec elle vers le groupe des hommes. En frappant les hommes, les grands-mères de la fille en question défendirent leur *tàbdwỳ*. Ceci fut répété plusieurs fois, toujours avec une autre fille. Il y avait aussi des femmes qui retournaient à leur groupe pour «défendre» leurs autres *tàbdwỳ*.

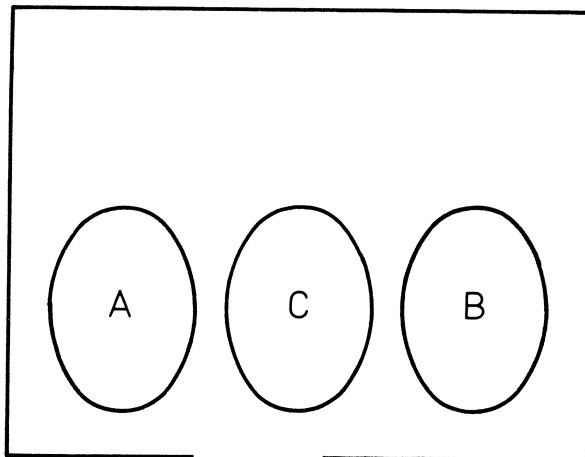


Fig. 10. Représentation schématique de l'habitation des parents des enfants fêtés, le 6 novembre 1976:

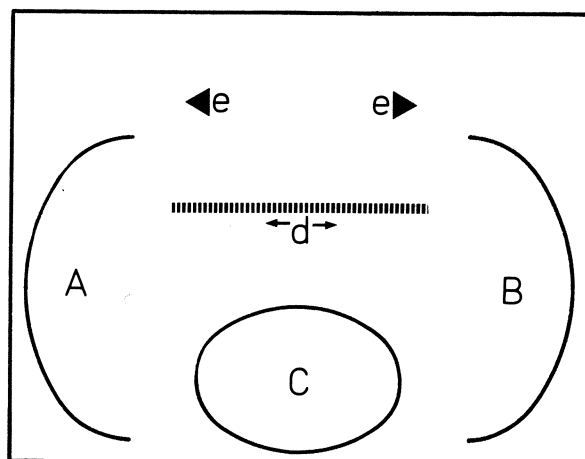
- (a) la société de femmes *mē be àk-tí*;
- (b) la société de femmes *mē be ngàite'yh*;
- (c) les filles sans enfant.

Après cette brève cérémonie, tous les hommes retournèrent à la maison des hommes. Les femmes dansèrent une dernière fois autour de la place du village, en deux longues files parallèles. Ce groupe se dissocia à son tour. La plupart des femmes se rendirent d'abord à leur habitation, ensuite à la rivière pour se baigner. C'était la fin de cette danse épuisante qui avait duré toute la nuit.

Les enfants *mē rer-mētx* et leurs parents attendaient dans leur habitation, assis sur une natte (*kupip*). Les amies cérémonielles (*kràbdjwỳ*) des enfants s'y rendirent: dans une natte (*kupip*), elles apportaient une grande quantité de grains de roucou et de noix de palmier «babaçu»

Fig. 11. Représentation schématique de la maison des parents des enfants fêtés, le 7 novembre 1976:

- (a), (b) et (c) – voir fig. 10;
- (d) parcours des hommes dansant avec des hochets;
- (e) places où les deux hommes âgés chantent le *ben* en face des deux enfants fêtés.



²¹ Voir ci-après «les amis formels».

(*rõn'yh*). Elles les mirent devant les parents et leurs enfants. Puis elles prirent quelques noix dans la bouche et les mastiquèrent pour obtenir de l'huile qui fut mélangée à quelques graines de roucou. Le colorant rouge ainsi obtenu fut étendu sur les cheveux et sur les plumules blanches des enfants *mẽ rer-mêtx*. Puis les *krãbdjwýs* s'en allèrent.

Après cette cérémonie, les *kwatyi* vinrent confirmer les «beaux» noms des enfants, en récitant tous les «beaux» noms qu'elles avaient donnés aux *tãbdjwý* à leur naissance. Les parents écoutaient attentivement.

Le 8 novembre, dans l'après-midi, les femmes exécutèrent une dernière brève danse: toutes les *kwatyi* dansèrent en file autour de la place du village. A nouveau les enfants *mẽ rer-mêtx* furent portés sur les épaules. Après un seul tour, ils furent ramenés dans leur habitation. Ce fut la fin de la *mẽ ni-bi'ôk* comme j'ai pu l'observer en 1976.

Réflexions sur quelques aspects de la cérémonie

Notre but n'étant pas d'analyser en profondeur tous les aspects socio-rituels de cette cérémonie, nous en examinerons seulement quelques-uns qui nous paraissent significatifs de ce *mẽ ni-bi'ôk* et de la vie rituelle des Kayapó en général.

L'organisation spatiale

Pour faciliter l'analyse de l'organisation spatiale du village durant la cérémonie décrite, nous la subdivisons en deux parties, selon les phases proposées au début de cet article.

1. Première et deuxième phases

Comme on l'a vu précédemment dans la description de la cérémonie, les femmes commencèrent leurs chants du matin et de l'après-midi (*ãkiêr o-nhy*) sur la «place assise des femmes» (*mẽ nire kri-djà*). Elle se situe sur la périphérie de la place du village, entre la maison des hommes et le cercle des habitations (fig. 3).

Les paroles des chants de la *mẽ ni-bi'ôk* (i. é. les paroles des chants à l'occasion de l'*ãkiêr o-nhy*)²² changent chaque fois que l'on exécute cette cérémonie. En effet, ces chants consistent en un modèle qui varie à chaque célébration. L'on commence la *mẽ ni-bi'ôk* avec ce chant «modèle» et, pendant les premiers jours, les vieilles femmes songent à de nouvelles paroles ou à de nouvelles phrases qui pourraient y être incorporées. Petit à petit se fait la modification jusqu'au moment où toutes ces phrases/paroles méditées sont incorporées et qu'ainsi soit obtenue la version définitive pour la cérémonie en question. La première phase de la cérémonie est donc caractérisée par deux aspects qui se reflètent sur les chants: l'incorporation de nouvelles phrases

qui distingueront les chants de chaque *mẽ ni-bi'ôk* et l'apprentissage de ces nouveaux chants par toutes les femmes. Pendant cette première phase de la cérémonie, les femmes étaient assises hors du centre du village, sur la place qui leur est propre.

Les informants nous ont expliqué que, aux époques où les Mẽkrãgnoti avaient deux maisons des hommes dans leur village (1925-1935, 1942-1943 et 1946-1948)²³, les femmes commençaient à apprendre ces chants en dehors du village, dans la zone appelée *atyk-mã* (zone de transition entre le village et la forêt)²⁴.

Lorsque toutes les femmes connaissent les nouveaux chants, elles se mettent dans le vrai centre du village, c'est-à-dire (en 1976) dans la maison des hommes ou (aux époques antérieures) entre les deux maisons existantes. Ceci donc pendant la deuxième phase de la cérémonie.

Pour ces chants, *ãkiêr o-nhy*, les femmes étaient toujours assises selon des cercles concentriques: les filles des classes d'âge les plus jeunes se trouvaient au milieu, les femmes les plus âgées constituaient la périphérie (fig. 4).

Ce phénomène de déplacement de la périphérie vers le centre du village se présente également pour les danses *ôkrepôtx*. Là aussi les danses par paires, pendant la première phase, partaient de la périphérie (notamment des habitations des *kwatyi* des enfants fêtés), tandis que dans la deuxième phase ces danses partirent une fois de la maison des hommes.

Pour ce qui est des deux premières phases de la cérémonie, nous pouvons donc retenir les faits suivants: entre le début de la cérémonie et le retour des hommes de la forêt, un changement dans l'organisation spatiale du village s'était opéré, c'est-à-dire que la place du village était devenue le centre de toutes les danses et distributions de nourriture²⁵. La deuxième phase fut caractérisée par un déplacement des activités cérémonielles féminines de la périphérie au vrai centre de la place du village, la maison des hommes. Et ceci aussi bien pour les chants du matin et de l'après-midi (*ãkiêr o-nhy*) que pour les danses par paires (*ôkrepôtx*). Ce déplacement des activités cérémonielles accentue l'aspect plus socialisé que pour d'autres, le centre du village étant en fait aussi son endroit le plus social. Nous reprendrons cet aspect plus loin dans nos réflexions sur l'inversion des rôles sexuels.

2. Troisième phase

La troisième et dernière phase de la *mẽ ni-bi'ôk* commença avec trois danses exécutées pendant la matinée, en dehors du village, dans la forêt. Dans ce but les femmes partirent dans les trois directions suivantes: d'abord vers l'est et le sud, puis vers l'ouest. On dansa sur une ligne, selon les classes d'âge. Après les première et deuxième

²³ Cf. référence 11.

²⁴ *atyk-mã* (partie noire – ou asociale – du village): zone marginale entre la forêt «asociale» et le centre de l'espace social kayapó, le village.

²⁵ Dans la vie quotidienne, les offres et les distributions de nourriture se font à partir des habitations ou des familles nucléaires.

²² Ce sont ces mêmes chants que l'on exécute pendant les grandes danses en lignes parallèles, vers la fin de la cérémonie.

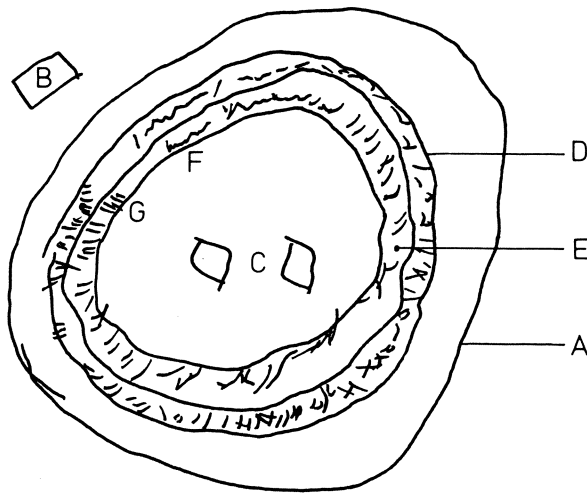


Fig. 12. Représentation schématique des danses lors de la phase finale de la cérémonie *mē ni-bi'ōk* (dessin réalisé par Pykatire, Indien Mēkrāgnōtī, en mai 1976).

danses, les femmes exécutèrent toutes ensemble une *ōkre-pōtx* en entrant au village: réintégration des femmes aux activités et au centre du village.

Dès ce moment les filles et les femmes dansaient l'*ōkre-pōtx* ornées de grands diadèmes de plumes, les filles étant toujours accompagnées par plusieurs *kwatyi/ingêt* (voir plus loin).

La figure 12 est très intéressante ici car elle montre comment les deux grandes danses furent exécutées les deux derniers jours. Cette figure fut dessinée par un informateur mēkrāgnōtī en mai 1976 (avant la fin de la fête en question), après que je lui eus demandé de m'expliquer la *mē ni-bi'ōk*. On distingue les éléments suivants: le cercle des habitations (A) dont celle des parents des enfants fêtés (*mē kra rer-mêtx*) est explicitement indiquée (B), les deux maisons des hommes situées sur la place du village (C), la longue file des gens *mē kâtāp* (D) et celle des *kwatyi/ingêt* (E). De plus, l'informateur prit soin d'indiquer dans les deux files parallèles les premiers (*wa mē tōr* ou danseurs du début) (F) et les derniers danseurs (*katē mē tōr* ou danseurs de la fin) (G).

Cette figure mérite notre attention parce que l'Indien a dessiné un village idéal avec deux maisons des hommes²⁶ et qu'il a tenu à indiquer la hutte des *mē-kra rer-mêtx* (B). En effet, le dernier jour de la cérémonie cette habitation devint le centre de toutes les activités: on y préparait les repas, on dansait et on chantait à l'intérieur, les filles non-mariées se dirigeaient vers elle en partant de leurs habitations respectives, et elle servait comme point de départ pour les deux grandes danses finales. Enfin, c'est là que les amis formels offrent leur appui aux enfants fêtés et que les *kwatyi/ingêt* viennent confirmer les «beaux» noms aux enfants.

²⁶ Voir Turner (1974), où celui-ci indique que tous les Kayapó considèrent comme idéal le fait que leur village ait deux maisons des hommes, et où il analyse ce phénomène.

Ainsi nous pouvons distinguer dans cette troisième et dernière phase – le point culminant de la cérémonie – un nouveau changement dans l'organisation spatiale: les femmes dansaient hors du village et se réintégraient par les grandes *ōkre-pōtx*. A partir de ce moment, la hutte des *mē kra rer-mêtx* constituait le centre de toutes les activités cérémonielles.

Les danses hors du village ainsi que les *ōkre-pōtx* étaient organisées selon les différentes classes d'âge. Les dernières grandes danses partaient de l'habitation des *mē kra rer-mêtx* même. On formait deux files parallèles: l'une était composée des *kwatyi/ingêt* des enfants fêtés (i. é. tous les donateurs potentiels de noms à ces enfants) – voir fig. 13 – et l'autre de toutes les femmes restantes.

Les sociétés de femmes

Comme nous l'avons dit au début de cet article, le village mēkrāgnōtī compte deux sociétés d'hommes, formant les factions politiques du village: ces sociétés sont nommées, ont un chef propre et leur place assise dans la maison des hommes. Historiquement, la plupart des scissions dans les villages kayapó étaient dues à des conflits entre deux (ou plusieurs) de ces sociétés d'hommes (voir Verswijver, 1978a, 1978b).

Les sociétés d'hommes forment des unités corporatives lors de certaines activités économiques générales (comme pendant les expéditions en forêt non cérémonielles), lors des guerres tribales, lors des séances de peinture corporelle dans la maison des hommes, ainsi que lors de certaines activités cérémonielles ou certains rites (par exemple la cérémonie du maïs – voir plus loin, la pêche aux lianes «timbó», la cérémonie du tapir, etc.).

A chaque société d'hommes correspond une société de femmes. Dans la vie quotidienne, ces sociétés de femmes ne fonctionnent comme groupe corporatif que pendant les peintures collectives (au cours desquelles les femmes de chaque société se réunissent et se peignent ensemble) et lors de certaines activités économiques, pourtant rares (quand par exemple les femmes partent seules vers des plantations éloignées du village, pendant plusieurs jours).

La plupart des activités cérémonielles étant des activités masculines, il y a presque toujours quelques femmes associées (soit par privilège ou fonction cérémonielle, soit par parenté). Cérémoniellement, les sociétés de femmes ne figurent que lors de la *mē ni-bi'ōk*, qui est la seule cérémonie à laquelle les femmes participent en groupe.

A part les séances de peinture corporelle, vu que ces activités font aussi partie de la vie quotidienne, les femmes s'organisent lors de la *mē ni-bi'ōk* la plupart du temps selon les classes d'âge. Il n'y eut que quelques instants, peu significatifs, au cours desquels les femmes s'organisaient selon les sociétés existantes. En effet, ce ne fut le cas qu'à deux occasions: pendant une danse *ōkre-pōtx* et les deux derniers jours.

Au début de la cérémonie, les danses *ōkre-pōtx* furent exécutées selon les «paires» traditionnelles des femmes. Tout comme chez les hommes, chaque femme a une *ikiê*. La signification de ce terme est «symétrie» et on peut le traduire par

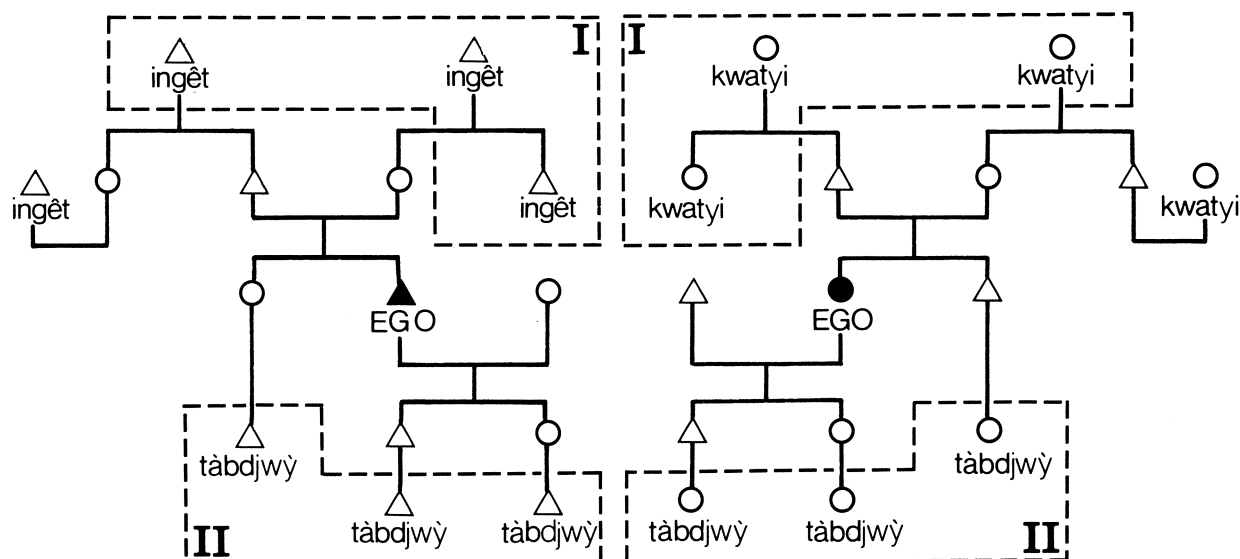


Fig. 13. Tableaux indiquant les relations de parenté entre les donneurs potentiels de noms (I) et EGO, et entre EGO et ses receveurs potentiels de noms (II).

«partenaire». Un *ikiê* est une personne du même sexe qui appartient à la même classe d'âge, mais pas nécessairement à la même société (de femmes ou d'hommes). Pendant la phase initiale, au cours de laquelle les danses *ôkrepôt* portaient des huttes des *kwatyi* des enfants fêtés, les femmes dansaient avec leur «partenaire» traditionnelle. La dernière fois cependant qu'elles exécutèrent cette danse, c'est-à-dire juste avant le retour des hommes de leur expédition en forêt, elles partirent de la maison des hommes et furent organisées selon les sociétés de femmes. A cette occasion plusieurs femmes changèrent nécessairement d'*ikiê* : si leur partenaire traditionnelle appartenait à une autre société de femmes, elles choisirent une nouvelle partenaire dans leur propre société. Cela n'arriva qu'une seule fois de cette manière²⁷.

Pour la danse finale de la cérémonie, les femmes d'une société inventèrent un ornement qui les distinguerait des femmes de l'autre société. Nous avons observé des cas analogues pour les hommes lors de plusieurs cérémonies (la *mê my-bi'ôk*, la cérémonie du maïs, etc.).

Inversion des rôles sexuels

L'opposition rituelle homme-femme est très évidente en analysant ce *mê ni-bi'ôk*. Il existe deux versions de la cérémonie des «gens peints» (*mê bi'ôk*), celle des «femmes peintes» (*mê ni-bi'ôk*) et celle des «hommes peints» (*mê my-*

bi'ôk). Cette dernière est une cérémonie plus élaborée et plus riche en rites et en danses que la version féminine.

L'inversion des rôles sexuels, en comparant ces deux cérémonies, est nette : dans la *mê ni-bi'ôk* ce sont les femmes qui dansent et chantent, ce sont elles qui portent les ornements et emploient les hochets, droits autrement exclusivement réservés aux hommes.

Mais cette inversion va plus loin que cela. Lors de la *mê ni-bi'ôk*, les enfants fêtés sont des filles. Ce sont donc des *kwatyi* qui transmettent leurs noms aux *tâbdjwỳ* féminins. Lors du *mê my-bi'ôk*, par contre, ce sont les garçons qui reçoivent les noms de leurs *ingêt*²⁸. Une autre forme d'inversion est celle des amis formels (voir plus loin). Lors de la *mê ni-bi'ôk* ces amis formels sont masculins, tandis que lors du *mê my-bi'ôk* ce sont des femmes qui exécutent ces fonctions rituelles.

Pour ce qui est de l'organisation spatiale du village au moment de la cérémonie, il ressort nettement un déplacement d'activités de la périphérie vers le centre du village. Ce dernier est associé aux hommes : on y trouve les maisons des hommes et le fait que le centre est associé aux activités cérémonielles qui pour la plupart sont masculines.

Durant la vie quotidienne, les femmes évitent d'une certaine manière le centre du village. Quand elles vont se baigner, par exemple, elles ne traver-

²⁷ Vers la fin de la deuxième phase de la cérémonie, il arrivait qu'une certaine société de femmes se mit à danser l'*ôkrepôt* au cours de laquelle certaines femmes devaient alors changer de partenaire. Ceci se produisait surtout après que les femmes d'une société donnée avaient appliqué une nouvelle peinture. Cependant ce n'était qu'une seule des deux sociétés de femmes qui exécutait cette danse.

²⁸ Dans un *mê my-bi'ôk* (où les garçons reçoivent les noms de leurs *ingêt*), il arrive qu'une *kwatyi* confirme les noms de ces garçons. Ce sont en effet les femmes qui connaissent mieux tous les noms à confirmer (voir Verswijver, en préparation).

sent pas la place pour se rendre au chemin qui mène à la rivière, mais font un demi-cercle, en suivant les habitations. L'accès des femmes à la maison des hommes est interdit sauf en des occasions rituelles (comme le retour des hommes d'une expédition en forêt, lorsque les femmes offrent de la nourriture aux frères/époux et à condition que tous les hommes y soient réunis). Ce n'est que pour la *mē ni-bi'ôk* que les femmes se groupent dans ce centre. Et ceci seulement à partir du moment où elles connaissent toutes les nouveaux chants et que l'*àkiêr o-nhy* est devenu une activité cérémonielle non seulement publique mais aussi plus socialisée dans son ensemble.

La relation d'amitié formelle (*kràbdjwỳ*)

Cette relation est du type patrilinéaire et existe entre des personnes non-apparentées. Les amis formels (*kràbdjwỳ*) aident une personne aux moments critiques de sa vie, par exemple pendant les rites de passage les plus importants, le rite d'initiation et les cérémonies d'imposition de noms (voir aussi Verswijver, 1981).

La conduite entre amis formels varie sensiblement selon le sexe et la différence d'âge des deux personnes concernées: elle peut varier d'une relation de plaisanterie à une relation dans laquelle on essaie d'éviter l'autre le plus possible.

Ce n'est pas le but d'analyser ici en profondeur cette relation rituelle, car ceci nous amènerait trop loin. Nous voulons néanmoins relever ses aspects typiques qui ressortent d'une description de la cérémonie relative aux trois éléments suivants que Lux Vidal a proposés et observés: l'aide réciproque, l'échange de nourriture et la conduite caractéristique (Vidal, 1977, p. 98).

Pendant la *mē ni-bi'ôk* on retrouve les trois éléments mentionnés ci-dessus comme étant typiques de la relation d'amitié formelle:

– l'aide réciproque

Les *kràbdjwỳ* ne se présentent que lors de la phase finale de la cérémonie. Ils offrent une grande quantité de graines de roucou et de noix de palmier «babaçu» aux parents des enfants fêtés. Ils peignent en rouge les cheveux de ces derniers ainsi que les plumes blanches collées sur ces cheveux. Cette brève cérémonie symbolise le passage pour ces enfants de la vie rituelle à la vie quotidienne, ceci avec l'aide des amis formels.

– l'échange de nourriture

Chacun des enfants fêtés avait plusieurs amis formels; on choisissait une personne par enfant²⁹, en examinant tous les *kràbdjwỳ* afin de trouver celui qui n'avait pas encore exercé cette fonction pour l'enfant en question, c'est-à-dire celui qui n'avait pas encore obtenu de la nourriture offerte par les parents. Aux amis formels désignés on offrait une partie des tortues préparées.

Nous en profitons ici pour aborder un peu plus l'offre de nourriture qui joue un rôle important dans la *mē ni-bi'ôk*, comme dans toutes les cérémonies d'imposition de noms: tous les jours les parents des enfants fêtés offrent de la nourriture aux femmes, chaque fois qu'elles terminent un chant ou une danse³⁰. Ce qui caractérise cette transaction est que l'on désigne les chants du matin et de l'après-midi par le terme *àkiêr o-nhy* (ce qui veut dire «être assis – pendant que l'on attend – l'offre de nourriture»). Quant aux danses *ôkre pôtx*, on les appelle également *àkiêr o-ba* («être debout – pendant que l'on attend – l'offre de nourriture»).

– la conduite caractéristique

Une cérémonie qui accentue la relation d'amitié formelle se déroule à la fin de la longue danse nocturne. Vers 6 heures du matin, quelques hommes armés d'une massue se dirigent vers certaines filles, les frappent avec leur arme et les amènent jusqu'au groupe d'hommes. Il s'agit en fait des *kràbdjwỳ* des mères dont on a choisi la fille. Turner (1965, p. 123) et Vidal (1977, p. 101) confirment et analysent la nature agressive de la relation entre un homme et les enfants de son amie formelle.

La relation *kwatyi/ingêt-tàbdjwỳ*

Les *kwatyi* et les *ingêt* s'identifient à leur *tàbdjwỳ* en dansant avec lui à plusieurs reprises pendant les dernières *ôkre pôtx* des jeunes filles et pendant les grandes danses sur deux lignes parallèles. En effet la ligne intérieure se compose de tous les *kwatyi* et *ingêt* des enfants fêtés, c'est-à-dire de tous ceux qui peuvent donner des noms à ces derniers. Quant à la ligne extérieure, elle est constituée de toutes les autres femmes. Dans cette file aussi, les *ingêt* et *kwatyi* s'identifient avec leur *tàbdjwỳ*: quelques *ingêt* (demandés à cette fin par la mère des filles respectives) participent quelques instants à la danse en se mettant juste derrière la fille, leur *tàbdjwỳ*. Quelques *kwatyi*, dansant dans cette file, font la même chose.

La longue file des *kwatyi/ingêt* des enfants fêtés est composée de tous leurs donneurs potentiels de noms:

- tous les grands-parents des enfants en question;
- tous les frères, sœurs et parents de leurs grands-parents;
- tous les frères de leurs mères;
- toutes les sœurs de leurs pères;
- et les *kwatyi/ingêt* par parenté fictive.

Parfois il est difficile de contrôler la parenté entre les enfants fêtés et quelques-uns des *kwatyi/ingêt* qui dansent dans cette file. Cependant il faut bien noter que ces donneurs potentiels de noms plus éloignés ne rejoignent pas tous le groupe des *kwatyi/ingêt*. La raison en est qu'ils

²⁹ Ceci ne vaut pas pour toutes les cérémonies d'imposition de noms. Lors de la cérémonie *kwỳr-kangô*, les enfants fêtés ne sont pas aidés par leurs amis formels. Et, au cours des cérémonies *koko* et *pānh*, chaque enfant fêté a deux amis formels (voir aussi Banner, 1978). Pour la cérémonie *tàkàk-nhàk*, il peut y en avoir jusqu'à cinq! Ce dernier chiffre est extrêmement élevé. Mais la cérémonie

est considérée comme étant dangereuse pour les enfants. En effet, c'est au cours de cette cérémonie que ces derniers sont symboliquement attaqués par un jaguar (voir Verswijver, 1981); ils sont alors aidés par plusieurs amis formels.

³⁰ Dans la pratique, ceci n'arrive pas «toujours», si bien que cela correspond à la formule idéale.

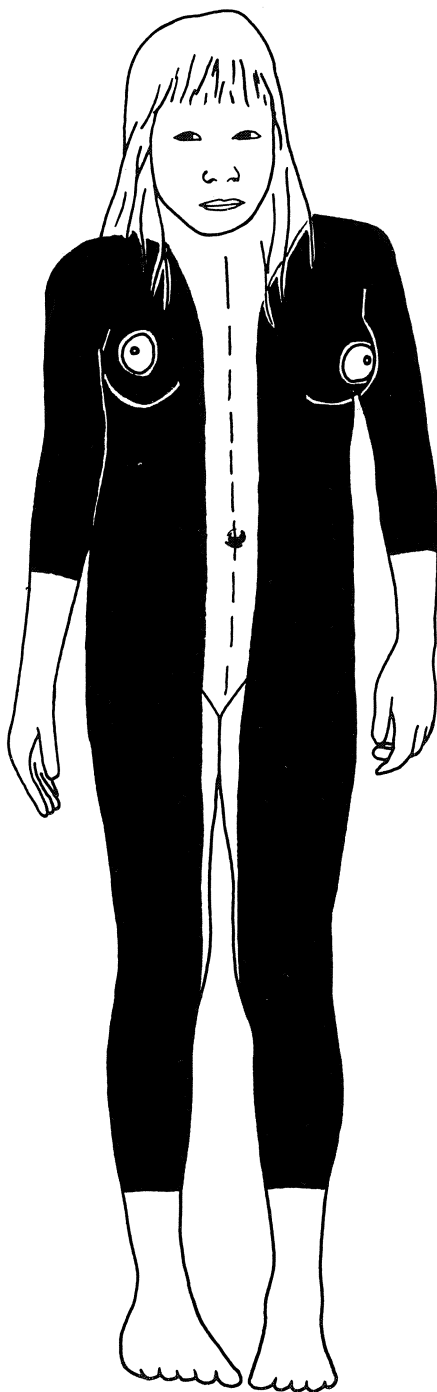


Fig. 14. *mē ôk iara ikukenhtí*, peinture au noir de genipa, appliquée à cette occasion par les filles *mē kraityk*.



Fig. 15. *mē pàtxarapê*, peinture au noir de genipa, appliquée à cette occasion par les femmes de la société *mē be àk-tí*.

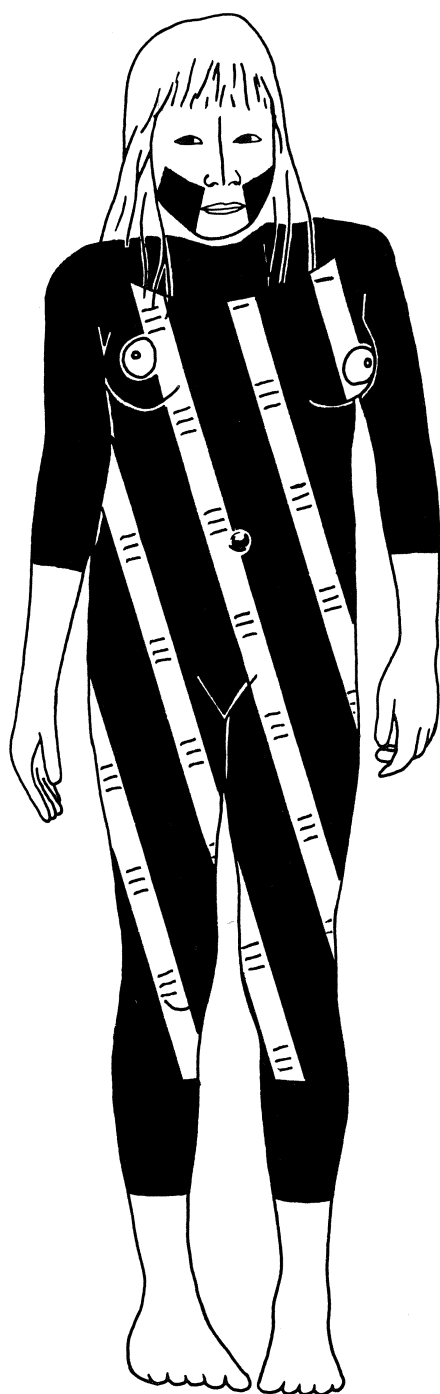


Fig. 16. *mē ôk-kryre*, peinture au noir de genipa, appliquée à cette occasion par les femmes de la société *mē be ngàite'yh*.

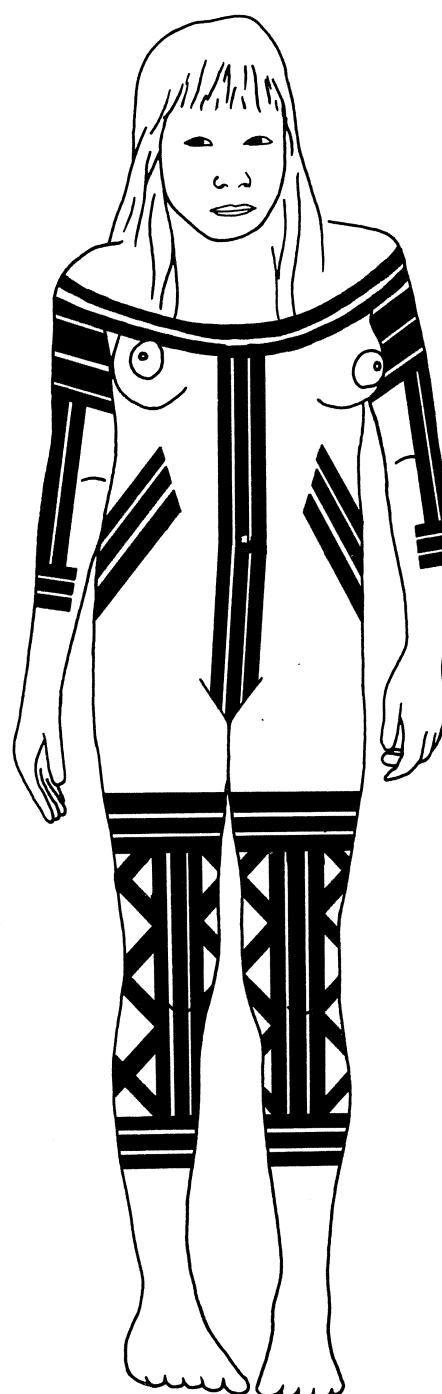


Fig. 17. *kre-mad jwỳr'ôk*, type de peinture au noir de genipa, appliquée par les mères des enfants fêtés.

ne reconnaissent pas vraiment cet enfant comme leur *tàbdjwỳ*. En rejoignant le groupe des *kwatyi/ingêt*, la relation entre le donneur potentiel et le receveur de noms est confirmée et renforcée.

Il y a encore d'autres occasions au cours desquelles les *kwatyi* s'identifient avec leur *tàbdjwỳ* féminin. Vers la fin de la *mě ni-bi'ôk*, il se produit une accélération du processus cérémoniel: on exécute davantage de danses et avec plus d'intensité. Pendant cette phase on montre plusieurs privilèges cérémoniels, qui sont alors transmis par quelques *kwatyi* à leur *tàbdjwỳ* féminin. Les privilèges cérémoniels, comme nous l'avons signalé au début de cet article, peuvent être de nature très différente. Ils peuvent accorder le droit d'exécuter une certaine danse ou un certain chant à l'occasion d'une cérémonie déterminée, le droit d'exercer une fonction cérémonielle, le droit de porter une telle plume d'une telle couleur sur une telle partie du corps ou d'insérer cette plume dans un certain diadème, etc.

Le thème central de la *mě ni-bi'ôk* est la confirmation des «beaux noms» (*idji mêtix*) par les *kwatyi* de leur *tàbdjwỳ* féminin. Les Mèkragnoti ne peuvent plus fêter les rites d'imposition de noms *ire*, *bekwỳnh* et *ngrenh* par manque de connaissance de ces cérémonies³¹. Dans le village actuel, personne n'a jamais vu exécuter les cérémonies *ire* et *ngrenh*. Il n'y a que deux personnes qui ont assisté à la cérémonie *bekwỳnh* lorsqu'elles se trouvaient encore dans le village kayapó-kubenkrankên; à cette époque, elles n'étaient cependant âgées que d'une dizaine d'années. En général, les Mèkragnoti célèbrent donc la *mě ni-bi'ôk*, tout comme les trois autres cérémonies plus générales d'imposition de noms, dans le but de confirmer de «beaux noms» avec ces trois préfixes cérémoniels.

La danse du maïs

Chaque cérémonie d'imposition de noms kayapó peut contenir des éléments de rites qui ne font pas partie de la cérémonie elle-même. On exécute ces autres rites à des moments qui leur sont favorables ou à un moment donné lorsque ce sont des rites saisonniers. Et ceci donc séparément ou, s'il y a lieu, dans le cadre d'une cérémonie d'imposition de noms. Ainsi, par exemple, tandis que se déroule une certaine cérémonie d'imposition de noms, une certaine société ou classe d'âge d'hommes peut lancer une attaque rituelle contre un nid d'abeilles. On peut aussi, dans le cadre d'une cérémonie ayant lieu à la fin de la saison sèche, au lieu de partir à la chasse pendant quelques semaines organiser une pêche rituelle aux lianes «timbó». Ainsi on exécuta en 1976 une brève danse du maïs pendant la *mě ni-bi'ôk*.

Cette danse n'est qu'une petite partie de l'importante cérémonie du maïs qui, dans sa totalité, peut durer jusqu'à trois mois³². Elle est liée aux

saisons car elle suit le cycle de la croissance, à partir du moment où le maïs est planté avec les premières pluies (octobre) jusqu'à ce qu'on le récolte (décembre). Durant cette période, les Kayapó vivent sans maïs. Lors de la deuxième moitié de la saison des pluies cependant, le maïs constitue leur nourriture de base. La cérémonie du maïs s'appelle *bày-iangri* («resguardo» du maïs).

Puisque nous n'avons pas l'intention d'analyser cette cérémonie, nous nous limiterons à une description sommaire de l'organisation spatiale à cette occasion, c'est-à-dire au moment de la danse:

- l'opposition cérémonielle des hommes selon les sociétés d'hommes; les hommes mariés sans enfants (*mě nôr-nyre*) rejoignent la plus petite des deux sociétés afin d'obtenir un équilibre numérique;
- l'inversion rituelle des sociétés d'hommes, celle de l'est danse à l'ouest et vice versa;
- l'intégration des deux sociétés en un groupe de cercles concentriques par classes d'âge (voir analogie avec le chant *âkiêr o-nhy* – fig. 4).

Les peintures corporelles

L'expression *mě ni-bi'ôk* (femmes peintes) accentue l'importance des peintures au cours de cette cérémonie.

Le colorant noir qu'on utilise pour les peintures corporelles est obtenu au moyen des noyaux de genipa, mélangés au charbon et à l'eau. Le colorant rouge – appliqué dans cette cérémonie uniquement au visage et aux jambes – est un mélange de graines de roucou et d'huile de noix de palmier.

À l'occasion de la *mě ni-bi'ôk* les femmes se peignent au genipa tous les 10 à 15 jours, tout comme pendant les périodes sans cérémonies. Dans ce but, elles se groupent par sociétés de femmes (pour les femmes avec enfants); les filles mariées sans enfants (*mě kraityk*) forment un groupe séparé. Les séances collectives de peinture corporelle, au cours desquelles le colorant noir est appliqué avec la main (voir fig. 5, 6, 7 et 13), ont lieu en général près de l'habitation du chef de la société de femmes respective. Les séances des *mě kraityk* ont lieu près de l'habitation de l'une des filles de cette classe d'âge.

Les motifs de ces peintures sont indépendants du rite car l'accent est mis sur le fait que toutes les femmes, faisant partie d'une même société, se peignent ensemble: la peinture se fait par groupe. Cela veut dire qu'à chaque *mě ni-bi'ôk* d'autres peintures sont appliquées, et que celles des figures 14, 15, 16 et 17 ne représentent que les peintures telles que je les ai observées lors de la *mě ni-bi'ôk* en 1976! Cela vaut également pour la peinture rouge du visage. Elle n'est pas liée à un groupe, ni à une classe d'âge ni à la cérémonie elle-même, mais pour chaque événement les femmes d'une même société ou classe d'âge appliqueront une même peinture du visage. C'est donc par les peintures que l'on se distingue des autres groupes.

À la fin de la cérémonie cependant les femmes ne se peignent plus avec la main; c'est avec les nervures d'une feuille de palmier qu'elles appli-

³¹ Cf. Verswijver (en préparation), où j'aborde la disparition de certaines cérémonies à cause de la disparition de certaines familles uxori-locales étendues qui détenaient des privilèges cérémoniels indispensables au bon déroulement de la cérémonie en question.

³² Cette cérémonie sera traitée dans un travail ultérieur

quent alors le genipa. Les motifs ainsi obtenus sont beaucoup plus fins et plus réguliers. Dans la vie quotidienne, de telles peintures sont réservées aux garçons ou aux filles non-initiés. Les adultes ne portent ces peintures que lors des rites et ce, uniquement s'ils ont une fonction cérémonielle (comme par exemple *kràbdjwỳ* ou maître des danses).

A la fin de la *mē ni-bi'ôk*, toutes les femmes et les filles portent donc cette «belle peinture» (*ôk mētx*). D'où l'expression «femmes peintes», qui ne se rapporte pas au fait d'être peint ou non, mais met plutôt l'accent sur la façon dont le corps est peint: avec des nervures de palmier et non pas avec la main tout simplement.

Conclusions

La vie cérémonielle des Kayapó est très complexe et riche en variantes. Une analyse plus complète de la société kayapó fera l'objet d'un futur travail. Il suffit ici de mentionner que lors de chaque cérémonie d'autres éléments de la vie quotidienne sont accentués et incorporés à la vie rituelle. Dans la *mē ni-bi'ôk* nous avons vu, par exemple, quatre formes de danse (en ligne ou en cercles concentriques par classes d'âge, sur deux lignes parallèles et par paires), tandis que lors d'autres cérémonies des formes différentes sont observées (en spirale, opposition entre deux groupes, fragmentation en groupuscules, deux lignes parallèles fixes, etc.).

C'est au cours des cérémonies que la vie quotidienne est activée et que l'on passe du niveau de cette dernière au niveau rituel. Ce changement d'un niveau à l'autre ne se fait pas brusquement et est sujet, au début par exemple, à une longue période durant laquelle des chants et danses sont exécutés quotidiennement sans beaucoup d'expression et sans attribution d'ornements spécifiques.

Plus on s'approche de la fin de la cérémonie, plus les activités cérémonielles sont intensifiées. C'est alors qu'un grand nombre d'ornements différents sont attribués. Le passage final, du niveau rituel au niveau quotidien, se fait au moyen d'amis formels.

Les éléments qui constituent ces deux niveaux sont identiques, mais les expressions et l'accent

en sont différents: des éléments comme la relation d'amitié formelle et la relation entre donneur potentiel et receveur de noms (i. é. entre *kwatyí/ingêt* et *tàbdjwỳ*) sont accentués, et l'organisation spatiale du village subit des changements.

La confirmation des noms est le thème principal de la cérémonie décrite. Cette relation entre donneur et receveur de noms n'est accentuée que vers la fin de la cérémonie. Non seulement par la confirmation même des noms, mais aussi par l'identification des donneurs de noms avec les receveurs potentiels.

Vu la relation de parenté entre les *kwatyí/ingêt* et les enfants fêtés, la cérémonie ne peut être exécutée que devant des enfants qui sont des «germains» réciproques, ce qui implique que les parents (*mē kra-rer-mētx*) masculins soient toujours des frères et que les parents féminins soient toujours des sœurs³³. C'est-à-dire que les *mē kra-rer-mētx* (soit masculins, soit féminins) appartiennent toujours à une seule famille uxori locale étendue. Cette caractéristique vaut pour les quatre cérémonies générales d'imposition de noms, c'est-à-dire la *mē ni-bi'ôk*, la *mē my-bi'ôk*, la *bô kām mē tôr* et la *kwỳr-kangô*. Ce sont ces familles uxori locales étendues qui donnent l'appui économique aux parents des enfants fêtés.

En guise de conclusion, nous pensons avoir démontré la complexité de la cérémonie *mē ni-bi'ôk*, cérémonie qui peut être considérée comme l'une des plus simples des cérémonies kayapó, mais qui démontre très nettement les éléments principaux qui sont accentués dans la vie cérémonielle de ces Indiens.

Sans avoir procédé à une analyse très élaborée, et en faisant abstraction de l'origine mythologique de la cérémonie et du symbolisme des différentes formes de danse, le présent travail nous suggère des réflexions plus approfondies ainsi que des comparaisons avec les observations relatives à cette même cérémonie chez les Kayapó-Xikrin (voir Vidal, 1977).

³³ Lors des quinze cérémonies *mē bi'ôk* qu'ont exécutées les Mēkrānotí depuis 1945, les pères des enfants n'étaient que trois fois des «frères»; les douze autres fois, les mères des enfants fêtés étaient des «sœurs».

Bibliographie

- BANNER, Horace. Uma cerimônia de nomeação entre os Kayapó. In: *Revista de Antropologia*, São Paulo. Vol. 21/1, 1978.
- POSEY, Darrell. Kayapó mostra aldeia de origem. In: *Atualidade Indígena*, Brasília. N° 15, 1979.
- TURNER, Terence. *Social structure and political organization among the Northern Kayapó*. Harvard University, Department of Social Relations, 1965 (dissertation inédite).
- *The social structure of the Northern Kayapó*. 1974 (manuscrit).
- VERSWIJVER, Gustaaf. *Enquête ethnographique chez les Kayapó-Mēkrānotí: contribution à l'étude de la dynamique des groupes locaux (scissions et regroupements)*. Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences sociales, 1978 (a) (mémoire inédit).
- Migrations et séparations chez les Kayapó-Mēkrānotí. In: *Bulletin de la Société suisse des Américanistes*, Genève, N° 42, 1978 (b).
- A história dos índios Kayapó. In: *Atualidade Indígena*, Brasília. N° 8, 1978 (c).
- Les gens aux bracelets noirs: un rite de passage chez les Indiens Kayapó du Brésil central. In: *Naître, vivre et mourir: Actualité de Van Gennep*. Neuchâtel: Musée d'ethnographie, 1981.
- *Spatial orientation of «birth-places»: aspects of the physical layout of Kayapó villages* (en préparation, titre provisoire).
- VIDAL, Lux. *Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira*. São Paulo: Hucitec, 1977.

