

Note sur l'adoption chez les Txicáo du Brésil central

Patrick Menget

Volume 12, Number 2, 1988

Les enfants nomades

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/015023ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/015023ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (print)

1703-7921 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Menget, P. (1988). Note sur l'adoption chez les Txicáo du Brésil central. *Anthropologie et Sociétés*, 12(2), 63–72. <https://doi.org/10.7202/015023ar>

Article abstract

A Note on Adoption in the Txicáo of Central Brazil

In this note, the author analyses the contrasting modalities of adoption among the Txicáo, a small Karib speaking group of slash-and-burn horticulturalists of Central Brazil. Whereas internal adoption follows the path of kinship connections and can be understood as both a consequence of the kinship system and a regulation of family groups, external adoption is linked to the war-complex of this society. Taking young captives (of either sex) in raids against neighbouring enemy tribes is the best means of substituting the losses inflicted by enemy witchcraft in general. These captives are then adopted, their presence is highly valued and ritualized, and they play a crucial part in the general reproduction of the society, first as they become incorporated as parents, second as they act as privileged name-givers for the all Txicáo newborns. This second form of adoption is thus markedly more important than the first one, and in some ways determines the form of "natural" filiation.

NOTE SUR L'ADOPTION CHEZ LES TXICÁO DU BRÉSIL CENTRAL



Patrick Menget

On connaît, dans l'ethnographie de l'Amérique du Sud, quelques cas célèbres d'adoption. L'un des plus remarquables, par son caractère extrême, est signalé par Lévi-Strauss chez les Mbaya-Guaicuru, prédécesseurs des Caduveo qu'il étudia aux confins du Brésil et du Paraguay :

Cette société se montrait fort adverse aux sentiments que nous considérons naturels; ainsi, elle éprouvait un vif dégoût pour la procréation. L'avortement et l'infanticide étaient pratiqués de façon presque normale, si bien que la perpétuation du groupe s'effectuait par adoption bien plus que par génération, un des buts principaux des expéditions guerrières étant de se procurer des enfants. Ainsi calculait-on, au début du XIXe siècle, que 10% à peine des membres du groupe guaicura lui appartenait par le sang. Quand les enfants parvenaient à naître, ils n'étaient pas élevés par leurs parents mais confiés à une autre famille où ceux-ci ne les visitaient qu'à de rares intervalles. (1955: 187)

Ce système d'apparence étrange s'explique en partie par une organisation hiérarchique et nobiliaire exacerbée, où l'endogamie de caste le dispute à une quête effrénée du prestige, de l'honneur et de la valeur au combat. Il n'est intelligible — et viable — que dans une société complexe où les rangs inférieurs et les victimes des raids fournissent les effectifs démographiques indispensables à la perpétuation de l'ensemble. Il est surprenant, toutefois, que l'adoption dans des sociétés où la hiérarchie et la stratification des groupes est moins en évidence, ou absente, soit si rarement décrite. Dans la majorité des monographies portant sur des sociétés d'Amérique du Sud observables aujourd'hui, on trouve peu de références à l'adoption. L'exemple des Txicáo, petit peuple caribe du Brésil central, tend à montrer que le phénomène n'est probablement ni aussi radical que dans l'exemple historique guaicura ni aussi rare que le laisse penser le silence relatif des textes.

Les Txicáo sont des agriculteurs sur brûlis, chasseurs et pêcheurs, qui vivent aujourd'hui sur la rive gauche du Xingu, dans le Parc indigène du Xingu (32 360 km², abritant environ 2740 Indiens de langues et de tribus différentes, dans le nord du Mato Grosso). Au nombre de 140, ils sont originaires de la région du bas Xingu, où vivent encore quelques petits groupes décimés et affamés par le progrès de la colonisation et parlant des

dialectes très voisins de la même langue¹. Depuis le début du siècle, et après des migrations mal connues, les Txicáo ont vécu sur les marges occidentales du bassin du haut Xingu, pratiquant des raids épisodiques contre les tribus dites *xinguanos*. Dans ces brèves incursions, ils capturaient les enfants, tuaient leurs adversaires et leur volaient bassines de céramique et objets métalliques. Entre 1964 et 1967, ils furent contactés par les fondateurs de la réserve du haut Xingu, et après avoir accepté la paix blanche, ils consentirent à venir s'installer parmi leurs anciens ennemis. Malgré des débuts incertains et difficiles, tant à cause des inévitables maladies du contact qu'à cause de la méfiance réciproque entre leurs adversaires et eux, ils reprirent à partir de 1972 une vie de plus en plus autonome; ils ont désormais accepté l'acculturation filtrée que garantit la réserve du haut Xingu, stabilisé leurs relations avec les *xinguanos* et noué des rapports plus étroits avec les tribus du nord du Parc indigène du Xingu. Comme tous les groupes de cette région, ils connaissent un essor démographique.

Il existe chez les Txicáo deux modalités de l'adoption, l'une interne au groupe, l'autre résultant de la capture des ennemis. L'organisation sociale des Txicáo repose sur un système de parentèles cognatiques, articulées par la règle de résidence uxori locale. La filiation y est strictement bilatérale, le mariage obéit à une série de prescriptions relativement complexes qui ne forment pas un système cohérent, et la terminologie de parenté possède des équations obliques de type *crow*². Des unions polygynes sont possibles, ainsi que des unions polyandriques : en 1980, il y avait trois unions polyandriques et aucune polygyne. Plusieurs familles nucléaires vivent dans une même maison, le plus souvent matrilocale, à cause de l'uxorilocalité. Dans celle-ci, les tâches répétitives et relativement longues de la préparation du manioc amer sont exécutées en commun et à la chaîne par les femmes de la maison, les défrichages et brûlis sont effectués par plusieurs hommes, mais sans tenir compte de leur co-résidence, et la chasse et la pêche sont tantôt individuelles, tantôt le fait de petites équipes, plus rarement collectives (pêche au filet moderne, par exemple). Une maison est donc une unité de production de nourriture essentiellement féminine et un rassemblement d'unités de consommation familiales connectées. Les soins des enfants sont largement collectivisés, en ce sens que le maternage après le sevrage (3-4 ans) est une fonction qui s'exerce par tous les hommes et femmes d'une maison pour tous les enfants de celle-ci. La part des hommes dans les soins aux enfants est variable, mais jamais négligeable. Il y a entre des différences individuelles, certains pères sont très attentifs et accompagnent les enfants au bain, en forêt ou sur la place, d'autres sont moins présents dans la maison et plus souvent dans le *mungnye*, atelier collectif et club de discussion surtout masculin, situé au centre du village.

La première cause d'adoption — *anumtxi*, soulever, relever — est la mort de la mère. Si l'enfant est encore au sein, en particulier dans les premiers mois de l'existence, une mère « classificatoire » (sœur de la mère, cousine parallèle de la mère, épouse d'un frère du père) « relève » l'enfant : il acquiert éventuellement un nouveau père, mais ne perd jamais sa filiation d'origine. Il peut retourner plus tard auprès de son père, en particulier lorsque celui-ci se remarie. Plus rarement, bien que plusieurs cas se présentent dans quelques généalogies, une femme d'une génération antérieure à celle de la mère décédée peut adopter l'orphelin : grand-mère ou grand-tante. Ce qui est remarquable dans cette première forme d'adoption, c'est qu'elle n'entraîne jamais une rupture définitive des liens de parenté avec les parents paternels, ni d'ailleurs avec les maternels

¹ Nous avons étudié les Txicáo entre 1967 et 1980 en plusieurs séjours (Menget 1977a, 1979); la dernière statistique démographique est de 1987 (Barruzzi et De Azevedo).

² Voir Menget (1977b).

d'origine. Bien que l'enfant adopté acquière toutes les relations de parenté de sa famille adoptive et change de nom³, il les cumule avec les siennes propres : la difficulté principale est alors la réduction des partenaires possibles de mariage. Dans le cas où la mère d'un enfant meurt en lui donnant le jour, l'adoption ne se fait que s'il existe une femme de la parentèle proche (dans les catégories décrites) qui ait elle-même un enfant au sein. Mais dans le cas contraire, on tue l'enfant « pour lui éviter de mourir de faim ». Il ne semble pas que la possibilité – toujours présente en fait – que l'enfant puisse être adopté par une non-parente lactante soit alors exploitée⁴. La mort du père d'un enfant n'entraîne en général pas une adoption, puisque la mère se remarie aussitôt que possible, le plus souvent avec un frère (réel ou classificatoire) de son mari, ou en union secondaire avec le mari d'une sœur.

La seconde cause d'adoption est la stérilité d'une femme. Celle des hommes est en effet un phénomène sociologiquement invisible dans cette société, à cause de la grande fréquence des relations sexuelles extra-matrimoniales⁵. Une union stérile apparaît donc comme due à la femme, et l'enfant d'un frère du mari – ou d'une sœur de celle-ci – peut être alors adopté, après le sevrage. Un seul cas s'est présenté à l'observation : un jeune garçon, adopté à six ans, vivait avec son oncle paternel et la femme de celui-ci; il continuait à fréquenter ses frères et sœurs, mais prenait ses repas avec ses parents adoptifs, les accompagnait en forêt, à la pêche.

Cette première forme d'adoption, même si elle est définitive, ce qui n'est pas toujours le cas, résulte ainsi de l'extension des liens de parenté proches. Elle n'est pas une parenté substitutive ou mimétique de la relation de filiation naturelle, mais plutôt un complément de celle-ci. C'est la souplesse et le jeu normal du système familial qui permettent le rattrapage des enfants privés de parents, et l'on a vu que dans la plupart des cas, elle était accomplie par des « mères » classificatoires. Ainsi, à l'époque de notre observation des Txicáo (1967-1980) toute une génération « d'orphelins », créée par les traumatismes de 1958-62 (attaque réussie des *xinguanos* contre les Txicáo, ravages causés par une épidémie de grippe transmise par une captive), avait été élevée par quelques femmes seulement, dont les jeunes Txicáo disaient « elles sont nos mères à tous ». Cette adoption « en extension » n'est marquée par aucun rite particulier et n'implique pas de coupure avec la famille d'origine, elle est pour les Txicáo à la fois le fruit de la nécessité et le résultat des relations acquises, et ne leur pose pas de problèmes psychologiques particuliers. On peut simplement noter des rivalités entre germains de mères différentes, mais elles ne sont pas d'une autre nature que les rivalités entre enfants de lits différents dans un même foyer. Du point de vue de l'identité personnelle, la chaîne de noms portés par un individu s'accroît des noms donnés par la mère adoptive ou le nouveau mari de la

³ Le changement de nom à cette occasion ne résulte nullement de la relation d'adoption, mais de la mort de la mère. En effet la coutume quasi obligatoire du teknonyme et l'évitement du nom des morts obligent à un changement de nom. Un enfant nommé X ne peut plus porter ce nom puisque « mère de X » devient interdit pendant un temps assez long (plusieurs années). Toutefois le nouveau nom de l'enfant peut être celui d'une parentèle différente : il s'ajoute alors au(x) nom(s) précédent(s). On ne perd jamais les noms donnés, on ne peut qu'en gagner. Un Txicáo possède ainsi entre quatre et douze noms personnels, parfois plus encore.

⁴ Après une attaque de représailles de leurs ennemis, coûteuse en vies humaines pour les Txicáo, ceux-ci ont ainsi pratiqué plusieurs infanticides. Il est vrai que leur économie était bouleversée par l'incendie de leur village et qu'ils avaient dû fuir loin de leurs plantations.

⁵ Voir Menget (1979), pour une description de la poly-génitorité txicáo. Selon les théories indigènes de la conception, le bon développement de l'embryon et du fœtus nécessite la participation de plusieurs hommes.

mère, sans perte des noms déjà acquis; le plus souvent ces noms appartiennent au même « stock » puisque les adoptants ou le beau-père sont membres de la même parentèle cognatique, qui est l'unité possédant les noms propres.

Tout autre est l'adoption étrangère, dans sa nature comme dans ses effets. Les Txicáo ne pratiquent, de leur point de vue, que la guerre de vengeance. En principe, toute mort est la conséquence d'une malveillance étrangère (*urot* : l'étranger, l'ennemi, c'est tout un), directement si c'est par violence, indirectement si c'est par maladie. La mort naturelle est l'effet de la sorcellerie ennemie, qui est donc porteuse de mort parce qu'ennemie. Bien entendu, les seules morts qui échappent à cette imputation sont les accidents (dans lesquels les Txicáo incluent les homicides par imprudence) et chaque mort n'entraîne pas un raid de vengeance. Il faut une série de morts, en particulier de morts d'enfants ou d'adultes, pour que la rage s'accumule et que l'on décide d'une expédition. Dans la cérémonie qui précède un départ en guerre, *urot eremlu*, le chant des ennemis, les femmes qui ont perdu un mari, un frère ou un enfant réclament – sur le mode suraigu des pleurs de deuil – qu'on leur ramène un captif en compensation du parent mort, et aussi des biens matériels : « *uboin maneptan, umleyum ebetpun* », disait une femme, « rapporte-moi des vêtements, le prix (ou la compensation) de mon mari ». L'objectif primordial de la guerre est donc de compenser (*ebetpuget*) les morts en ramenant des captifs, des objets volés, et en second lieu, de tuer des ennemis. Les ennemis tués par les Txicáo fournissent des trophées : dents arrachées, tibias et bras droits, si l'occasion et le temps le permettent. Il n'y a pas de cannibalisme, et ce sont les pièces détachées des victimes et non les *membra disjecta* que l'on s'attache à rapporter quand c'est possible. Bien que la revendication féminine qui prélude à une expédition soit collective (une somme de réclamations individuelles de compensations précises), il n'y a pas d'esprit de système dans cette guerre. On prend autant de captifs que l'on peut, et la compensation n'est jamais arithmétique ni voulue comme telle. Les captifs sont des enfants des deux sexes, et non des adultes, « parce que les adultes ne se laissent pas faire », disent les Txicáo, qu'ils s'échapperaient et rendraient plus difficile le chemin du retour. En réalité, si les Txicáo, depuis qu'ils attaquent les tribus du haut Xingu, capturent des enfants (de trois à dix ans environ), c'est beaucoup plus pour des raisons idéologiques que pratiques. Bien d'autres tribus indiennes d'Amazonie n'hésitent pas à enlever des femmes et réussissent à les maintenir captives (les Txukahamãe, par exemple, un sous-groupe kayapo, enlevèrent un certain nombre de jeunes femmes à leurs ennemis les Panara, dans les années 60, sur le bassin du Teles Pires). Le prix suprême de la guerre, c'est le captif enfant, *egu*, que l'on adopte; les récompenses secondes sont les trophées pris sur les victimes et les bénéfices, les biens matériels saisis et emportés. En 40 ans environ d'attaques contre les sociétés *xinguanos*, les Txicáo ont enlevé environ une dizaine d'enfants et tué une quinzaine de *xinguanos* : c'est à la fois très peu et impressionnant, étant donné un rapport de force numérique toujours très défavorable aux Txicáo (de un à dix au moins). Toutefois cette forme de guerre, par attaques surprises très brèves, sur des objectifs soigneusement sélectionnés⁶, donne un avantage évident aux attaquants, au moins pendant un temps. Si les attaques se multiplient, les victimes réussissent à localiser leurs adversaires et à lancer des représailles.

⁶ Le village attaqué doit être suffisamment éloigné du lieu de résidence des Txicáo pour ne pas s'exposer à des représailles immédiates; on choisit aussi avec beaucoup de précautions un moment où la plupart des habitants d'un village sont à la pêche ou dans leur plantation.

Les captifs ramenés par les Txicáo sont accueillis solennellement, chacun tenu par son ravisseur. Dans la dernière attaque réussie des Txicáo (en 1959-60, contre les Waura) deux fillettes furent ramenées au village. La fête de retour commence par la coupe de cheveux des captifs : c'est le premier acte de l'incorporation, puisque l'on coupe leurs cheveux à la mode txicáo. Ensuite, chaque homme txicáo, ayant ou non participé à l'expédition, donne un nom (de sa propre parentèle) à chacun des captifs, « de façon à éviter que les esprits et les esprits-de-la-maladie ne se saisissent en retour des ravisseurs ». En fait ces noms, qui sont énoncés à haute voix, ne sont attribués que provisoirement au captif et ne deviennent pas des marques de son identité définitive. Enfin, les hommes ayant combattu tissent (ou plutôt tressent) des motifs spéciaux sur des manches de *machetes*, de haches, ou de simples bouts de bois qui représentent le trophée le plus prestigieux, le bras droit d'un ennemi (désossé et desséché à la fumée, puis monté sur une armature légère de bois qui maintient la main tendue), rarement obtenu mais symbole de toute l'opération guerrière. Autour de ce bras, ou le plus souvent de son ersatz, on récite l'ensemble des noms que l'on possède dans sa parentèle, y compris les noms d'ancêtres ayant acquis à la guerre et au village une valeur et un prestige mémorables. Après cette cérémonie, les captifs sont donnés en adoption. Il est rare et considéré comme peu conforme à la coutume qu'un ravisseur garde son captif. Le prestige de l'exploit est multiplié par le don du captif : ainsi en 1960, l'une des captives waura fut donnée par son ravisseur à sa sœur comme *ebetpun* (compensation) d'une petite fille qu'elle avait perdue peu avant, victime d'une maladie provenant de l'action d'esprits malfaisants. L'autre suivit un chemin d'adoption plus complexe; elle fut d'abord donnée à une « amie » de son ravisseur, puis à la mort de celle-ci à une de ses parentes, et enfin elle mourut. Il n'y a pas de tentative systématique pour que les captifs soient les « bouche-trous » des parents morts. C'est affaire de circonstances et cela dépend surtout du choix opéré par le ravisseur parmi ses relations. L'opération n'est toutefois pas sans risques, la mise en adoption entraîne une série de rivalités entre hommes. Les seuls cas de sorcellerie — rares en tout état de cause — qui nous ont été signalés entre Txicáo impliquaient des hommes qui s'enviaient des captifs, soit qu'un homme (non ravisseur) ait estimé qu'un captif lui revenait, parce qu'il n'avait plus d'enfants jeunes ou parce qu'il avait lui-même pris et donné d'autres captifs (autrefois), soit qu'un homme éprouve simplement de l'envie à l'égard des bénéficiaires d'un captif.

Le résultat net de ces maléfices est toujours la mort du captif adopté, c'est ainsi que les Txicáo rendent compte de la mort prématurée de tous les captifs qui n'ont pas atteint l'âge adulte. L'enfant adopté, source de prestige sans fin, est aussi source de tensions. La distribution des biens saisis chez l'ennemi ne compense pas, loin s'en faut, le prestige et l'avantage d'une adoption, quelle que soit l'équité avec laquelle elle est pratiquée.

Le statut de l'enfant ravi (*ainkuninpun*, celui qui est pris, saisi) est complexe et occupe une position centrale dans le système de nomination txicáo. Il est un *egu*, terme qui désigne :

1. l'animal familier vivant en commensal d'un foyer. Chez les Txicáo, ce sont des aras, des perroquets, des singes, plus rarement de jeunes capivaras et des échassiers;
2. les trophées arrachés aux cadavres ennemis, en particulier les flûtes de tibia, les dents humaines montées en colliers. Le terme *togore*, qui désigne le bras-trophée, est de même racine;
3. les trompes de bambou, que l'on joue en orchestre lors des fêtes d'initiation;

4. l'individu, membre d'une espèce animale, pour l'esprit-maître de cette espèce;
5. l'air ou la mélodie particulière que l'on joue sur les trompes et qui évoque l'esprit-maître de 4.

La relation *egu* - *x* est donc polysémique, et « *x* » peut être soit un maître (*erem*), soit un père ou une mère (*imu*, *iye*); elle implique la possession ou l'appartenance et leurs multiples réalisations. Dans l'adoption, le terme est exclusif, en principe, de l'emploi de tout terme de parenté pour les parents et pour le ou les futur(s) conjoint(s), mais non pour les frères et sœurs et tous les autres parents. En d'autres termes, l'individu adopté est incorporé dans la parentèle en deux étapes : il est d'abord un enfant spécial, puis un conjoint particulier – mais soumis aux prohibitions normales de l'inceste entre germains – et enfin un parent ordinaire. On doit cependant nuancer ces affirmations en ce sens que les termes d'adresse courants sont utilisés par les parents adoptifs, et que ceux-ci sont désignés par le teknonyme qui inclut le nom du captif. Ce dernier est en général un nom *txicáo*, donné par les parents adoptifs et choisi dans le stock de noms de la parentèle de l'un ou l'autre, ou de leur parentèle commune. Le captif porte aussi, comme tout *Txicáo*, un surnom courant, utilisé beaucoup plus communément que le nom, qui n'apparaît que dans l'usage teknonymique ou (rarement) en référence. Comme tout surnom, il connote une particularité événementielle, ou bien une singularité physique (ou de caractère). Pour les captifs, c'est « l'ethnique » d'origine qui semble être le surnom préféré, à ceci près que les captifs et les *Txicáo* ne le connaissent pas toujours, et qu'un nom commun, terme d'emprunt désignant souvent des objets nouveaux, peut en tenir lieu. Ainsi des captifs *txicáo* se sont appelés *Mehinaku*, *Aora*, *Awutu* (du nom des tribus *Mehinaku*, *Waura* et *Aweti*) mais aussi *Karaiba* (le couteau ou le sabre d'abattis), *Yakupe* (nom commun d'origine *waura*). La seule constante est l'oblitération complète du nom d'origine.

Toute l'éducation du captif obéit à deux impératifs compatibles, d'abord ridiculiser l'*ethos* ethnique d'origine, ensuite valoriser l'insertion et l'acquisition des qualités d'un *Txicáo*. Tout ce qui peut rappeler le peuple d'origine est systématiquement moqué, dénigré et publiquement dénoncé. Ils sont laids, parlent en borborygmes inintelligibles, ne savent pas ce qui est bon à manger, se conduisent comme des animaux... Les *Txicáo* utilisent par ailleurs beaucoup le ridicule dans l'éducation de leurs enfants naturels : la colère, les caprices, les sottises des jeunes enfants ne reçoivent guère que le rire collectif comme sanction. Il convient de noter toutefois que cette attitude dénigrante, pour autant qu'elle se maintienne pendant la croissance de l'adopté, aboutit à une certaine mémoire de l'origine étrangère chez celui-ci, en un sens le contraire de l'oblitération des origines recherchée dans certaines pédagogies modernes de l'adoption. Parallèlement, les progrès linguistiques, l'apprentissage des techniques et des savoir-faire *txicáo*, la socialisation avec les enfants du même âge, la préparation aux différentes initiations avec la classe (informelle) d'âge – percement d'oreilles, puis imposition du tatouage tribal vers 7-9 ans, enfin réclusion pubertaire – sont très vivement encouragés. Par un paradoxe qui n'est qu'apparent, les progrès de l'assimilation de l'enfant étranger sont une intense source d'émotion et de fierté pour les parents adoptifs et annoncent le rôle décisif que jouera celui-ci par la suite. La beauté, la vaillance et le bon caractère de certains captifs sont des souvenirs mémorables pour les *Txicáo*, et leur ardeur et courage au combat sont notamment soulignés. Tout se passe comme si l'adopté était à la fois un enfant superlatif, d'où les tensions qui apparaissent de temps à autre entre adoptants et parents ordinaires, et le signe tangible d'un renversement des valences : de la compensation initiale d'une mort, on est passé à un supplément d'identité.

Il y a en effet, lors du passage à l'âge adulte, un véritable éclatement de l'*egu*. Il est, en premier lieu, un partenaire sexuel privilégié, qu'il soit homme ou femme. On se dispute les faveurs des captives, elles sont l'enjeu d'une courtoise rivalité entre garçons de son âge et hommes plus âgés. La relative promiscuité de leur vie sexuelle n'en fait cependant nullement des prostituées⁷ au sens occidental du terme : d'une part parce que toute femme *txicáo* a des périodes de sa vie du même style, dont l'état de grossesse qui requiert une participation plurielle à la fabrication du fœtus, mais aussi des moments où elle choisit d'avoir des relations extra-conjugales, parfois multiples, d'autre part parce que le phénomène est, chez les *Txicáo*, parallèle pour les hommes, très « courus » par toutes celles qui ne sont ni ses mères ni ses sœurs. On a l'impression, en écoutant les récits des *Txicáo* sur les captifs d'autrefois, qu'il y avait un enjeu important à ce qu'ils entrent dans un maximum de relations, puis d'unions durables. L'union d'un ou d'une adopté(e) n'est pas, à strictement parler, un mariage. Le conjoint – toujours un *Txicáo*, l'union entre captifs paraît impensable et aucun cas n'est attesté – appelle, en principe, *gegu* (mon captif, animal familier comme l'anglais *pet*) son conjoint. Mais de fait, l'incorporation et le plein statut sont acquis dès la naissance d'enfants, puisque les conjoints ne se désignent plus que par les teknonymes, comme tout le monde. Un autre ordre de fait confirme cette étonnante valorisation esthétique, sexuelle et génésique du captif-adopté : les étrangers incorporés sont, dès l'âge adulte, des donneurs de noms privilégiés. Dans leur parentèle d'adoption, et même au maximum de son extension, c'est-à-dire pratiquement pour l'ensemble des *Txicáo*, qui considèrent que le groupe est co-extensif à une seule maxi-parentèle, ils deviennent des donneurs d'identité pour les enfants qui naissent. Étant donné qu'ils ont le plus souvent oublié – grâce à la déculturation systématique qui est de règle dans l'éducation du *egu* – l'essentiel de leur langue d'origine, ils sont contraints de faire feu de tout bois, de transformer en noms propres toutes les bribes linguistiques surgissant de leur mémoire : noms d'objets, « ethniques » parfois déjà utilisés comme leurs surnoms, termes fabriqués dont la consonance est suffisamment étrangère... Le résultat est la seule chose qui importe, et sur plusieurs centaines de noms propres recensés, un tiers est reconnu par les *Txicáo* comme d'origine étrangère.

Si l'on considère qu'environ six captifs ont vécu jusqu'à l'âge adulte et au delà en 50 ans – c'est-à-dire une proportion dérisoire d'adoptés par rapport aux enfants naturels – le rendement nominatif du système est tout à fait remarquable. Il traduit une propriété plus générale des sociétés amazoniennes, le recours obligé à la substance étrangère dans la constitution et le maintien de soi, que ce soit sous forme d'éléments proprement comestibles (la chair de l'autre), d'éléments concrets et symboliques (les trophées), d'entités abstraites (les esprits des morts) traduisibles ou non en parcelles d'identité « nominale » ou, comme c'est le cas chez les *Txicáo*, par un mélange de l'incorporation d'enfants vivants, de trophées issus des morts et de noms étrangers imposés à ses propres enfants.

La plupart des sociétés amazoniennes connues, même celles qui ne pratiquent pas ou plus la guerre de raids, traduisent ce nécessaire recours à l'altérité extérieure dans l'idiome de la prédation généralisée. On peut s'interroger sur la continuation de ces pratiques adoptives chez les *Txicáo*, réduits aujourd'hui à vivre en bonne intelligence, sinon en harmonie avec leurs ennemis d'hier. Un exemple récent illustre le maintien de

⁷ Ce qui suit nous amène à émettre quelques doutes sur des descriptions – assez fréquentes – de captives amérindiennes comme « choses » de tous et misérables objets sexuels. Si le fait est exact, la signification en échappe souvent aux auteurs. La participation d'un maximum de partenaires masculins à la vie sexuelle d'une captive, quand elle n'est pas la marque d'une violence visiblement imposée, vengeance ou prolongement de celle-ci, peut être aussi le signe de la valorisation de la captive.

l'adoption étrangère par d'autres moyens que la guerre. En 1969, un jeune Kayapo (environ 9-10 mois) échoua au poste de la FUNAI, auprès duquel vivaient en réfugiés les Txicáo. Il venait de perdre sa mère et son père, gravement malade, avait été emmené par avion vers un hôpital d'une ville lointaine. Les autorités de tutelle, après avoir vainement tenté de placer ce nourrisson auprès de divers groupes *xinguanos* – pour qui les Kayapo sont à la fois laids et craints pour leur violence, et qui sont peu enclins à l'adoption étrangère – rencontrèrent auprès des Txicáo un accueil très favorable. Une femme qui venait d'avorter d'un enfant mort-né, mais d'âge viable, et avait donc du lait, accepta l'enfant. Celui-ci reçut le nom d'un ancien captif, d'il y avait plusieurs générations, devenu un guerrier prestigieux. Ce nom était d'origine étrangère mais ancienne et appartenait à la parentèle du mari de la mère adoptive. En quelques années, le jeune Kayapo devint la coqueluche de ses compagnons. D'abord taciturne et réservé, il acquit un manie- ment laconique et drôle de la langue, puis devint rapidement un sportif accompli. Sa seule crainte, soigneusement entretenue, était le passage occasionnel d'indiens Kayapo de son ethnie d'origine : on lui disait toujours, par manière de plaisanterie, que ces colosses au disque labial proéminent venaient l'enlever... Les Txicáo de son âge ne l'appelaient que *nosso campeão* à cause de ses prouesses au football, récemment apprises. Quand il mourut brutalement en 1979, peu après son initiation, les Txicáo le pleurèrent ; il y eut même des voix pour dire que la sorcellerie des *xinguanos* y était pour quelque chose. En général, les Txicáo manifestent aujourd'hui un intérêt passionné pour les enfants et les adultes étrangers, et sont devenus, dans le Parc indigène du Xingu, le havre des marginaux de toute sorte, individus accusés de sorcellerie et craignant pour leur vie dans les villages *xinguanos*, veufs et veuves, indiens Kajabi déculturés... tous trouvent auprès des Txicáo une maison, et le plus souvent un arrangement matrimonial satisfaisant, sur la base d'un souple donnant-donnant.

Il est tentant de voir dans cette capacité d'accueil la matérialisation de l'idéal « adoptif » qui régit leur *ethos* : les étrangers sont bons à prendre, même invités dans les formes ou recueillis dans l'infortune, parce qu'ils sont producteurs ou reproducteurs d'identité. Dès qu'ils ont admis les quelques règles – très adaptables – de la convivialité txicáo et baragouinent la langue, ils sont intégrés à une parentèle et contribuent aux nominations. Ainsi se perpétue le groupe, comme si la reproduction ordinaire ne suffisait pas au maintien de son être collectif.

Si les captifs adoptés servent doublement à la reproduction du groupe, par leur progéniture et par leur rôle de donneurs de noms, que peut-on dire de ce que les Txicáo appellent aussi des *egu*, les trophées de guerre ? La comparaison avec la situation mundurucú (bas Tapajoz, décrite par Murphy 1978) est éclairante, dans la mesure où tout l'accent, chez eux, semble être mis sur la chasse aux têtes-trophées, et que les captifs de guerre (enfants et femmes) eux aussi adoptés reçoivent à peine l'attention des ethnographes. En réalité, l'élaboration très sophistiquée du rituel de la chasse aux têtes⁸ ouvre la voie à l'interprétation des fragments osseux et taxidermiques des Txicáo : si les adoptés assurent la reproduction sociale généralisée des individus, les trophées assurent la reproduction du rituel et de ses instruments, en dernière analyse la reproduction du complexe guerrier, l'entretien des conditions de réalisation du désir de vengeance.

⁸ Pour une première vue de ce rituel, voir Menget (1988).

La double nature de l'adoption chez les Txicáo apparaît ainsi nettement hiérarchisée, puisque l'adoption véritable est étrangère, l'autre, qui lui est subordonnée, logiquement et sociologiquement, n'étant qu'un réaménagement dans l'intérêt des enfants à l'intérieur des limites de fonctionnement du système de parenté et de nomination. Ce qui est profondément en jeu ici, c'est un phénomène plus général, peut-être un universel de la parenté humaine, qui est la double nature de la filiation. Le jeu de la nomination par l'étranger, qui évoque un certain nombre de parallèles en Amérique du Sud, institue une opposition hiérarchique entre le dehors et le dedans, opposition qui est productrice de la réalité du groupe. À l'aide de quelques captifs par génération, elle permet la reproduction simple du groupe; l'adoption, ou la filiation adoptive, est donc une condition nécessaire de réalisation de la filiation naturelle. Dans notre univers quotidien, où les discours qui tendent à établir la « vérité » de la filiation par l'équation « filiation = engendrement » se multiplient, la leçon de modestie et d'ouverture sur l'autre que nous donnent ces pratiques et ces idées d'Amazonie n'est peut-être pas négligeable.

RÉFÉRENCES

- BARRUZZI R.G. et R.A. De Azevedo
 1987 *Proposta para o Plano de Saude a ser implantado no Parque Indigena do Xingu*. Escola Paulista de Medecina, São Paulo (ms).
- LÉVI-STRAUSS C.
 1955 *Tristes tropiques*. Paris: Plon.
- MENGET P.
 1977a *Au nom des autres. Classification des relations sociales chez les Txicáo du Haut Xingu (Brésil)*. Thèse de doctorat en ethnologie, EPHE, 6e section, Paris.
 1977b « Adresse et référence dans la classification de parenté txicáo. Symposium « Social time, social space », *Actes du 50e Congrès International des Américanistes*, volume 11. Paris.
 1979 « Temps de naître, temps d'être: la couvade »: 245-264, in M. Izard et P. Smith (éds), *La fonction symbolique*. Paris: Gallimard.
 1988 « Notas em cima das cabeças Mundurucú ». Communication présentée au symposium de l'ABA/ANPOCS, Belem, Brésil, Décembre 1987. (À paraître, São Paulo 1988.)
- MURPHY R.F.
 1978 *Headhunter's Heritage: Social and Economic Change among the Mundurucú Indians*. New York: Octagon Books.

RÉSUMÉ / ABSTRACT

Note sur l'adoption chez les Txicáo du Brésil central

Dans cette note, l'auteur analyse les modalités contrastées de l'adoption chez les Txicáo du Brésil central, un petit groupe d'horticulteurs sur brûlis de langue caribe. Alors que l'adoption interne suit le cheminement des relations de parenté et peut être interprétée à la fois comme une conséquence du système de parenté et une régulation des groupes familiaux, l'adoption externe est liée au complexe guerrier de cette société. La capture d'enfants des deux sexes au cours de raids guerriers contre les tribus hostiles voisines est le meilleur moyen de substituer les pertes infligées par la sorcellerie ennemie en général. Ces captifs sont alors adoptés, leur présence est hautement valorisée et ritualisée et ils jouent un rôle crucial dans la reproduction générale de la société, d'abord par leur incorporation comme parents, ensuite comme donneurs de nom privilégiés pour les nouveau-nés entièrement Txicáo. Cette seconde forme d'adoption est donc nettement plus importante que la première, et par certains aspects, elle détermine la forme de la filiation « naturelle ».

A Note on Adoption in the Txicáo of Central Brazil

In this note, the author analyses the contrasting modalities of adoption among the Txicáo, a small Karib speaking group of slash-and-burn horticulturalists of Central Brazil. Whereas internal adoption follows the path of kinship connections and can be understood as both a consequence of the kinship system and a regulation of family groups, external adoption is linked to the war-complex of this society. Taking young captives (of either sex) in raids against neighbouring enemy tribes is the best means of substituting the losses inflicted by enemy witchcraft in general. These captives are then adopted, their presence is highly valued and ritualized, and they play a crucial part in the general reproduction of the society, first as they become incorporated as parents, second as they act as privileged name-givers for the all Txicáo newborns. This second form of adoption is thus markedly more important than the first one, and in some ways determines the form of « natural » filiation.

Patrick Menget
 Département d'ethnologie
 Université de Paris X - Nanterre
 200, avenue de la République
 92001 Nanterre
 France