

Material remains as a source of territorial legitimation

Drawing from local records of material remains, such as different objects and presences of different beings, including nonhumans, in this paper we will address **the way indigenous** and riverside populations in Brazil and Argentina communicate their relations to the territory to cultural heritage authorities and others. The material remains, **pointing to certain striking landscapes**, have an active role in the legitimation process of identities and **the** articulation of territorial claims. Certain material remains **are used by local actors** to justify the presences of nonhuman entities, **through their interactions with humans, as well as to establish links between themselves and previous generations.**

Les vestiges comme source de légitimation territoriale

Pirjo Kristiina Virtanen, Emilie Stoll, Florencia Tola

En Amérique Latine, on observe de nombreux processus de patrimonialisation territoriale à l'oeuvre, notamment pour les minorités. Les populations bénéficiaires (Indiens, Noirs et *ribeirinhos*) tentent d'en comprendre les rouages administratifs, tandis que les Institutions nationales cherchent à mieux connaître l'histoire territoriale de chaque groupe. Cet ajustement mutuel entre les pratiques locales et les objectifs des politiques publiques nécessite un effort de traduction que nous nous proposons d'étudier à partir de la question des vestiges.

Dans cette présentation, nous nous intéresserons à la façon dont les populations autochtones (du Brésil et d'Argentine) communiquent auprès d'un public extérieur une certaine idée de leur lien au territoire. A partir de trois exemples, nous verrons premièrement ce que signifient les vestiges pour les populations locales avec qui nous avons travaillé. Puis nous étudierons comment ces conceptions sont communiquées aux agents du patrimoine culturel.

Nous allons comparer trois situations :

- 1) tout d'abord, le cas des Indiens Toba de la province de Formosa, dans le Gran Chaco, en Argentine: ils ont entamé des revendications territoriales suite à leur asservissement par divers acteurs (l'Etat, les populations voisines et des entreprises).
- 2) Ensuite, nous avons l'exemple des Indiens Apurinã qui vivent dans plusieurs terres indigènes en Amazonie brésilienne. Les archéologues ont récemment découvert dans leur territoire un grand nombre de géoglyphes (des paysages géométriques) de l'ère précolombienne. Les données ethnographiques que l'on possède sur ce groupe Arawak suggèrent des continuités dans les relations sociales entre ces Indiens et les non-humains qui habitent ces sites.
- 3) Finalement, nous verrons le cas des populations riveraines du Tapajos, dans le bas-Amazone, au Brésil. Cet ensemble de petits agriculteurs partage un continuum de pratiques, pourtant ils s'identifient à des catégories identitaires différentes (*ribeirinhos* et Indigènes). Ils sont répartis entre des réserves écologiques et des terres indigènes.

Notre travail montre que les vestiges ne sont pas considérés comme de simples objets politiques et discursifs par les populations étudiées. Dans nos exemples, la présence récurrente de non-humains joue un rôle crucial dans la construction de lieux qui sont ensuite présentés

comme des vestiges. En rendant visibles certains lieux saillants, les vestiges participent de la légitimation de revendications identitaires et territoriales. Ce faisant, nous verrons que les discours politiques laissent dans l'ombre la dynamique interactionnelle liée à la présence d'entités non-humaines qui forge le lien avec les générations précédentes et produit de l'histoire native.

Cas 1 : Argentine, les Indiens Toba du Gran Chaco **La "spiritualisation" du territoire dans le Chaco argentin**

Mon cas d'étude décrit la situation des Indiens Toba du Chaco argentin (IMAGE 1) et leur relation avec la terre. Leurs ancêtres et la plupart des adultes d'aujourd'hui sont liés d'une manière étroite avec la terre, à travers la chasse, la pêche, la cueillette de fruits et la récolte de miel, mais aussi à travers les rêves et les pratiques chamaniques. Le *monte* – terme auquel les Toba se réfèrent à la terre – ne leur offre pas seulement des plantes, des animaux, des médicaments, de l'eau, mais est aussi le support des relations avec une grande diversité de non-humains, fondamentales dans la constitution de soi. Ces relations sont présentées comme l'un des aspects centraux des différences entre les Toba et les non indiens, et donnent lieu à une *socialité* qui lie les humains aux non-humains.

L'expansion de la frontière agricole a récemment généré dans le Chaco des altérations dans l'écosystème et des expulsions de communautés indiennes de leurs terres. Ces bouleversements ont été accompagnés de transformations dans les usages et la perception du *monte*. Dans leurs interactions avec l'Etat, les dirigeants toba se réfèrent désormais au *monte en* employant le terme « territoire » ; issu de la législation indigéniste. Le territoire acquiert une existence différente de celle qui était définie par l'expérience qu'ils avaient du *monte*. Dans le discours indigéniste Toba, le territoire est envisagé comme une totalité, comme un bien qui doit être protégé de l'action des non indiens.

Dans ce contexte, certaines relations avec le *monte* ont acquis une visibilité nouvelle qui, avant l'objectivation du territoire, étaient une partie d'un ensemble de relations sociales essentiellement ambiguës. Suite à ce constat, on peut se demander quelles sont les caractéristiques des modalités anciennes rapportées à l'environnement mises en valeur dans ce processus toba de patrimonialisation du territoire et, au contraire, quelles sont celles effacées ?

Un territoire fait de non-humains et de personnes du passé

Les actions passées et actuelles des non-humains laissent des traces dans la forêt. (IMAGE 2) On y retrouve des pierres noires d'une époque ancienne où la terre a été brûlée par un Grand Feu, on trouve également des monticules de terre où habite le maître des serpents qui s'irrite lorsqu'il sent l'odeur du sang menstruel, (IMAGE 3), des champignons qui sont des excréments de la maîtresse du tonnerre, (IMAGE 4). On trouve aussi des zones avec des broméliacées qui cachent les maisons souterraines des petites femmes de la forêt et enfin (IMAGE 5) des coquillages cassés qui sont des écailles de peau abandonnée de la maîtresse des serpents. Il est aussi possible d'entendre les non-humains dans leurs activités quotidiennes : ils se font entendre chaque fois qu'ils font la vaisselle, qu'ils rient ou qu'ils empruntent les objets des vivants.

(IMAGE 6) Outre ces signes visibles et audibles des non-humains, on rencontre dans la forêt des vestiges des anciens toba, dont certains rendent compte d'interactions avec les non-humains. Quand les anciens se remémorent les histoires de leur sous-groupe, ils citent une grande quantité de noms de sites où il se déplaçait. (IMAGE 7) Certains toponymes reflètent les

connaissances écologiques des Toba, d'autres condensent leurs histoires vécues durant la conquête du Chaco et, finalement, un dernier ensemble de noms se réfère aux actions des non-humains qui ont eu une incidence sur la permanence des Toba dans un lieu donné. On pourrait dire que la toponymie *chaqueña* est un livre écrit dans l'espace, qui raconte les faits significatifs du passé de chaque sous-groupe, les relations aux non-humains et le réseau des relations de parenté.

Toutes ces traces humaines sont soulignées par les Toba dans leurs revendications territoriales, même si les cimetières, les maisons abandonnées, et la plupart des sites nommés ne sont plus fréquentés car les morts effraient et parce que ces lieux se trouvent dans des propriétés privées. Or, le discours revendicatif laisse dans l'ombre les aspects centraux de la relation des Toba aux non-humains.

La spiritualité comme équivoque

La législation indigéniste mentionne la nécessité de reconnaître « les valeurs spirituelles » des relations des peuples autochtones avec leur territoire. Cet accent s'appuie et, en même temps, reproduit un regard idéalisé des Indiens, qui sont perçus comme vivant en état de spiritualité et en permanente harmonie avec la nature.

Les dirigeants toba reprennent ce stéréotype dans leurs discours et ils soulignent la dimension spirituelle de leur rapport au territoire. « La terre est notre vie » est l'expression commune à toutes les réclamations territoriales faites à l'Etat. Or, cette expression est une version dépourvue de l'intensité qui entoure la relation des Indiens aux non-humains. Curieusement, dans la plupart des revendications politiques, l'importance de liens aux non-humains est effacée alors que les Toba mettent l'accent sur la « spiritualité » de la relation au territoire. Le domaine de la spiritualité semble constituer une incontestable « équivoque » (Viveiros de Castro 2004) : des phénomènes homonymes sont considérés chargés de significations similaires alors qu'ils reflètent au fond des réalités différentes. Les non-humains ne sont pas considérés par les dirigeants toba comme des êtres constituant leur spiritualité. En effet, si la terre est la vie des Indiens c'est parce que les existants qui y habitent ont la capacité de donner la vie, mais également d'engendrer la mort. Le respect des règles cynégétiques et d'un comportement moralement acceptable par les non-humains déterminent le type de liens que ceux-ci entretiendront avec les humains. En ce sens, l'idée selon laquelle la terre serait la vie n'est que la face visible d'une relation qui est caractérisée moins par la spiritualité que par l'ambiguïté. Les morts et les maîtres des animaux offrent des proies, préviennent des catastrophes, diagnostiquent des maladies et avertissent des attaques de sorciers, tout en restant de potentiels prédateurs pour les humains. Ils sont donc à la fois la vie et la mort.

Les dirigeants Toba soulignent dans leurs revendications un seul aspect de leur relation à l'environnement, celui qui est accessible à la compréhension des non indiens : le territoire est la vie car il est le "supermarché" et la "pharmacie" des Indiens. Il est spirituel car y circulent leurs ancêtres qui ont laissé des traces visibles et des noms de lieux. Mais cette terre pour laquelle les Toba se battent, fait partie en même temps d'un ensemble de relations humains-non-humains qui sont loin d'être pensées comme relevant de l'ordre de la spiritualité et du domaine exclusif de la vie.

Cas 2 : Brésil, les Indiens Apurinã

Terrassements monumentaux (*géoglyphes*) dans l'Amazonie du sud-ouest (IMAGE 1)

La découverte des terrassements géométriques précolombiens monumentaux (connus aussi sous le nom de *géoglyphes*) dans l'Amazonie du sud-ouest a ouvert le débat quant-à la

patrimonialisation de ces sites par les chercheurs, les institutions civiles et publiques. Au Brésil, quelques 400 géoglyphes ont été identifiés dans l'Etat de l'Acre, au sud de l'Amazonas, et dans le Rondônia, le long des portions déboisées de la route BR-317. (IMAGE 2)

Ces sites sont principalement de forme circulaire, hexagonale, ou rectangulaire. D'anciennes routes les connectent entre eux. Les plus anciens ont été construits il y a 3000 ans et ils étaient encore en usage en 1250 de notre ère. Les études archéologiques réalisées sur des sites en amont du haut-Purus ont montré qu'il s'agissait essentiellement de lieux cérémoniels, car la présence d'artefacts est limitée et ils ne se réfèrent pas beaucoup à la vie quotidienne (Schaan & Saunaluoma 2012 ; Saunaluoma & Virtanen 2015).

Ces géoglyphes se situent sur le plateau interfluvial (*terra firme*) entre des affluents du Purus et du Madeira. La plupart est localisée dans des zones agricoles, d'élevage bovin et même d'agriculture intensive. Les terres indigènes les plus proches sont celles des Indiens Apurinã et Manchineri, deux groupes qui parlent l'Arawak (avec qui je travaille depuis 2003). Plusieurs géoglyphes sont localisés dans la zone déboisée près de l'autoroute, à l'intérieur de la terre indigène Apurinã. Ils ont été classés par l'IPHAN (L'Institut National du Patrimoine Historique et Artistique du Brésil).

Le point de vue des Indiens sur les géoglyphes

La forme des sites ainsi que les objets découverts ne sont pas étrangers aux Apurinã. Ces Indiens connaissent la présence de nombreux géoglyphes circulaires et quadrilatères, y compris dans des zones boisées – où il est difficile pour les chercheurs de les observer.

(IMAGE 3) Deux des terres Apurinã (à « Boca do Acre » et à « Apurinã du km 124 ») sont traversées par l'autoroute et abritent des géoglyphes classés par l'IPHAN. Pour les Indiens, ces sites sont considérés comme des endroits « miraculeux ». Les anciens racontent que leurs parents leurs avaient conseillé de ne pas s'y attarder car il s'agissait de « *wuashi* » – un terme traduit par « miracles » ou encore par « choses du début du monde ». « Il y avait quelque chose là-bas », était une réponse courante. Aujourd'hui, les sites ne sont pas utilisés pour les activités économiques ou les activités quotidiennes. Ils sont associés à des entités non-humaines et ils sont toujours évités.

(IMAGE 4) Ces terres, traversées par la route, ont souffert d'activités économiques de développement promues par l'Etat; elles n'ont pas reçu une éducation indigène de qualité, et seuls quelques individus parlent encore Apurinã. Ces terres sont parsemées de fermes où plusieurs Apurinãs travaillent. Presque toutes les familles possèdent une moto comme moyen principal de transport. Ils se rendent en ville ou dans les supérettes pour acheter des produits de consommation courante.

(IMAGE 5) Ailleurs, les Apurinã de la rivière Tumiã, située à environ cinq jours de transport fluvial du centre urbain le plus proche (Lábrea), racontent qu'ils connaissaient l'existence des géoglyphes dans leur terre ancestrale. Dans ce territoire, il n'y a pas de géoglyphes classés par l'IPHAN, la plupart se trouvent dans la forêt. Ce groupe vit davantage en isolement que le précédent et ses membres parlent l'Apurinã. Chez eux, les terrassements avoir été habités par des entités non humaines puissants et spécifiques qui ont donné leur nom aux sites. L'un des géoglyphes, par exemple, est désigné comme le « trou » du poisson *taia* (*taia* = *Phractocephalus Hemiliopterus*) et un autre s'appelle la « maison » d'une entité géante. Les récits présentent comment ces deux entités ont disparu ou perdu leurs pouvoirs. Le *taia* qui habite le « trou » près de la rivière, avait essayé d'attraper des gens en les poussant vers son « trou » et il avait avalé plusieurs personnes à la fois. Des voyageurs sur la rivière ont dû

pousser leurs pirogues près de lui. Finalement, le vieux chamane a réussi à calmer le *taia* à travers son rêve. Le *taia* géant d'un autre « trou » a été tué par un autre peuple (*ukiariawakuri*) vivant près des Apurinã. Concernant la deuxième entité, une histoire raconte comment les Apurinã ont tué le *mapinkuari* et, lorsqu'il est mort, tous ont senti son esprit dans leur maison. Ces histoires sont riches en détails et ces sites affectent encore les déplacements des individus.

Le regard des Apurinã sur les géoglyphes comme un lieu où habitent des esprits, et les pratiques d'évitement qui s'en suivent, donnent du crédit à l'argument des archéologues selon lequel ces sites ont, par le passé, été utilisés à des fins rituelles et cérémonielles. Cependant, l'étude ethnographique montre que ce sont les sites eux-mêmes qui sont considérés comme des agents puissants ; une interaction réussie entre humains et non-humains peut protéger et garantir la santé des générations actuelles et futures.

La vie au bord de la rivière Tumiã se déroule bien différemment de celle dans les terres « Boca do Acre » et « Apurinã du km 124 ». (IMAGEN 6).

De la même manière, dans la terre indienne Kamikuã, également située près de la route BR-317 et limitrophe à la ville Boca do Acre, les Apurinã ont connaissance de deux géoglyphes circulaires dans leur terre, auxquels ce groupe ne donne pas de signification spécifique. Curieusement, dans cet exemple, les géoglyphes sont récemment devenus des sortes d'étendards dans les processus politiques. En effet, suite à l'étude récente d'impact de la route réalisée par le gouvernement, les géoglyphes ont cette fois été présentés par les Indiens comme quelque chose émanant et hérité des générations précédentes. Leur existence a commencé à servir d'argument dans le processus en cours de demande d'extension de la terre indigène Kamikuã et également pour demander de meilleurs services d'éducation. Et donc, la protection de ces sites sert les objectifs politiques actuels des Apurinã.

(IMAGEN 7) Pour toutes les communautés présentées, de quatre terres indigènes différentes, ce sont principalement les signes dans la forêt, qui sont indicateurs de la présence de leurs ancêtres (certains arbres plantés etc.). Généralement, quand les Apurinã parlent des vestiges des générations précédentes, ils se réfèrent à leurs forêts anthropogéniques. Lorsque nous marchons ensemble dans la forêt, ils me disent souvent qu'ils voient où ont vécu leurs ancêtres principalement grâce aux anciens abattis et à la présence de palmiers. Dans le haut-Purus, on peut ainsi considérer que l'histoire est largement inscrite dans le paysage. L'héritage du savoir et l'interaction avec les entités humaines et non-humaines représentent le véritable patrimoine. Mais ces vestiges végétaux sont rarement suffisants pour les rapports officiels du gouvernement.

Les archéologues ont presque été les seuls agents du processus officiel de patrimonialisation des géoglyphes et ils ont fait appel à l'IPHAN afin de mieux les gérer, après leur classement au patrimoine. En 2015, les « Géoglyphes de l'Acre » ont été inclus dans la liste indicative brésilienne présentée à l'UNESCO. Le processus est long, et pendant ce temps, l'élevage, la construction de nouvelles routes et l'exploitation de nouvelles surfaces agricoles continuent à les détruire sans répit.

Le 3° : Brésil, les populations riveraines et indigènes du bas-Tapajós

« Terres noires » et sites précolombiens d'habitation dans la région de Santarém/Pará

Comme tous les habitants de cette région ont un rapport aux vestiges semblable je les désignerai indifféremment par le terme de « populations », qu'ils s'identifient comme *Ribeirinhos* ou comme Indigènes.

La région du Tapajós est connue pour ses « terres noires » (*terras pretas*) et pour les fragments de céramique retrouvés dans leurs terrains par les riverains des zones interfluviales de terre ferme. Les terres noires sont des sols anthropisés datant de la période précolombienne reconnus pour leur grande fertilité et aujourd'hui choisis en priorité par les agriculteurs pour y planter leurs jardins. (PHOTO 1)

Ces terres fermes sont limitrophes à la plaine d'inondation de l'Amazone, parsemée d'îles cycliquement inondées. L'étiage laisse apparaître d'abondants gisements de céramique à ciel ouvert, donnant à voir le périmètre exact d'anciens sites d'habitation. L'un d'entre eux est localisé sur l'île du Taxi, dans le Lago Grande de Curuai, à Santarém. Il est circulaire et ses occupants actuels l'appellent la « *maloca* » (la maison d'Indiens). Une caractéristique de ces sites est qu'ils sont aujourd'hui encore utilisés à des fins de résidence. Les populations s'y installent pour réaliser leurs activités d'été (la production de farine de poisson et l'élevage).

Il existe donc, entre l'ère précolombienne et aujourd'hui, une certaine continuité dans l'occupation des lieux de culture pour les terres noires, et d'habitation pour les sites de vestiges de céramique. (PHOTOS 2 et 3)

Le point de vue des populations sur les terres noires et les vestiges d'habitats précolombiens

Alors même que les populations postulent une certaine continuité dans l'occupation des lieux en raison de la présence d'artefacts précolombiens, elles insistent en revanche sur la discontinuité entre les occupants de ces lieux. Les vestiges trouvés témoignent d'un temps ancien révolu lors duquel « les Indiens habitaient ici ». Pour les habitants actuels, ces Indiens du passé sont « morts » ou « sont partis ». Malgré leur disparition, les lieux continuent, en certaines circonstances à être référés comme « la terre des Indiens ». En effet, ces Indiens sont reconnus comme des primo-occupants légitimes et comme des « maîtres des lieux » (*donos do lugar*). Cette figure de « maîtrise », très présente dans les cosmologies des groupes des basses terres – notamment amérindiens (voir par ex. Fausto 2008), revêt une importance cruciale dans sa dimension territoriale pour la région du Tapajós. D'après les populations, il existe plusieurs collectifs de « maîtres » pour un même espace. Sont ainsi considérés comme des « maîtres des lieux » : certaines familles d'humains dont l'occupation est jugée légitime par leurs voisins, les entités subaquatiques (comme le Cobra Grande par ex.) et les Indiens du passé indiqués par les vestiges. Ces différents « maîtres » sont hiérarchisés entre eux, ils sont ordonnés sur un axe topographique (certains vivent à la surface, d'autre à un niveau inférieur ou subaquatique) et enfin, le rapport aux vestiges nous montre qu'ils sont également ordonnés à partir d'une dimension temporelle (les habitants du passé et ceux du présent).

L'insertion dans une chaîne de maîtrise comme condition de légitimation territoriale locale

D'un point de vue micro-local, les interactions réciproques entre différents « maîtres » déterminent la permanence et l'exclusion de certains collectifs, notamment humains. Par exemple, lorsque je séjournais à « la Maloca », la mère de famille m'a raconté comment par le passé, une autre famille s'y était aussi installée. Un soir, un membre de cette famille a été possédé par une entité subaquatique maîtresse des lieux qui a la forme d'un anaconda géant. L'entité leur a ordonné de partir car ils s'étaient installés chez elle sans son consentement et que leur présence la dérangeait. La narratrice me donne ensuite le point de vue complémentaire des Indiens-maîtres des lieux : « ici, à la Maloca, c'est la terre des Indiens : et les Indiens n'aiment pas être envahis ». Enfin, elle ajoute à partir de ses propres critères que cette famille, originaire d'une autre île, n'avait pas de droits d'occupation sur l'île du Taxi. Cet exemple nous

montre comment la co-présence de différents collectifs de maîtres, humains et non-humains, participe à légitimer l'occupation de certaines familles et pas d'autres.

En associant aux sites précolombiens des « maîtres » issus d'une autre époque – les Indiens du passé – les populations s'inscrivent dans une chaîne de maîtrise qui justifie leur insertion dans une chaîne d'occupation territoriale. Les familles qui vivent en bonne harmonie dans un lieux sont en quelque sorte “choisies” comme résidentes légitimes par les autres collectifs. De cette façon, la présence de terres noires ou de céramiques dans les lieux occupés par certaines familles légitimise leur occupation territoriale.

Discours sur les vestiges et légitimation territoriale devant l'Etat

Au-delà de ces conceptions micro-locales de légitimation territoriale, on observe que les populations du Tapajos élaborent d'autres discours destinés aux acteurs de la patrimonialisation, dans lesquels vestiges et entités subaquatiques appuient des discours identitaires et des demandes territoriales.

Dans ces discours, la relation de maîtrise du niveau micro-local a tendance à disparaître au profit d'objets plus « visibles » comme les vestiges. Dans des villages du Tapajós situés dans une réserve extractiviste, les *Ribeirinhos* insistent sur la discontinuité entre les habitants actuels et ceux de l'époque précolombienne. La présence d'artefacts des Indiens précolombiens serait la preuve évidente qu'eux-mêmes ne sont pas des Indiens (Gomes 2012). A l'inverse, leurs voisins Indigènes demandent une terre indigène en raison de la présence de terres noires. La terre d'Indiens conférerait à ses occupants un statut d'Indigènes, sans qu'aucune continuité biologique ne soit postulée entre les Indiens précolombiens et les occupants actuels. Or, si l'on considère les éléments cosmologiques non-explicités dans ces discours, l'argument prend tout son sens (PHOTOS 5 et 6). Un autre exemple est celui de la terre indigène Cobra Grande, dont le nom fait explicitement référence à une entité subaquatique facilement conceptualisable pouvant servir d'étendard. Le territoire demandé par le groupe est présenté comme balisé par des “lieux sacrés” où vivent des entités emblématiques. Cette façon de dire les choses ne rend pas compte des pratiques locales d'occupation basées sur les relations interpersonnelles historiques entre une famille spécifique et les habitants non-humains d'un lieu déterminé.

Conclusion

Nos trois exemples permettent de mettre en évidence un décalage entre ce que représentent les vestiges pour les populations locales et la façon dont ces mêmes populations les mettent en discours lors de revendications territoriales auprès de leur Etat-Nation. Pour les autochtones il n'y pas de vestiges “inertes” mais des “lignes” ou trajectoires et des effets de continuité, comme l'écrit Ingold au sujet du mouvement et du paysage (Ingold 2000, 2011).

Ce premier point sur le décalage entre pratiques locales et discours vers l'extérieur vient confirmer les conclusions d'autres travaux (Di Giminiani 2013) qui montrent que les “sites sacrés” ne sont pas que de simples symboles identitaires instrumentalisés. En effet, nos données ethnographiques montrent que certains lieux saillants des territoires revendiqués par nos groupes sont aussi présentés comme le siège d'interactions présentes et passées entre collectifs humains et non-humains. Ces interactions peuvent prendre plusieurs formes: “spirituelle” chez les Toba du Chaco argentin, mythe et mouvements ritualisés dans le cas des géoglyphes de l'Acre, et maîtrise asymétrique chez les populations du Tapajos. Dans les trois exemples, les relations entre humains et non-humains impliquent une approche spatiale spécifique qui

implique des déplacements physiques des individus: la décision des Toba de rester ou de quitter un lieu est fortement liée à l'intentionnalité des non-humains, les Apurinã évitent soigneusement les sites de géoglyphes, les familles du Tapajos peuvent être contraintes de quitter les lieux en cas de cohabitation conflictuelle avec les autres maîtres des lieux.

Un deuxième résultat de nos enquêtes met en évidence les processus de traduction opérés par les populations pour exprimer leurs réalités dans un vocabulaire qui s'inscrit dans les catégories de l'Etat. C'est par exemple le cas des leaders Toba, qui utilisent le terme "territoire" lorsqu'il se réfère à "el monte". Dans leur lutte territoriale, les Toba mettent l'accent sur l'aspect 'spirituel' de la relation avec le territoire en tant qu'espace pourvoyeur de 'ressources'. Ce territoire devient un ethno-patrimoine à revendiquer à partir de la présence de vestiges humains visibles et à partir des récits qui montrent la préexistence des Indiens dans le territoire conquis par l'état argentin. Sur un mode similaire, les Apurinã associent désormais les géoglyphe à un héritage des générations antérieures, alors-même que dans leurs conceptions, les forêts anthropogéniques sont le véritable indicateur de la présence passée des ancêtres. Enfin, les Indigènes du Tapajos mettent désormais en avant des "lieux sacrés" pour baliser le périmètre de leur "terre indigène". Or, même si certains personnages (le Cobra Grande, le maître de la forêt) ou collectifs humains (par ex. les constructeurs des géoglyphes) sont rendus visibles par l'effort patrimonial, certains aspects de l'histoire restent dans l'ombre.

A ces sites sont associés des personnages spécifiques (historiquement, socialement et géographiquement situés), des épisodes marquants des anciens occupants des lieux (parfois sous la forme d'un récit mythique), et d'un récit sur les différents occupants successifs (ancêtres toba, Indiens du passé). Les entités et les lieux saillants choisis pour baliser le territoire du groupe deviennent des espaces pour repenser et réorganiser le rapport à l'histoire dans de nouveaux réseaux et de nouvelles relations politiques.