

Master of Science in Geography

Organisation politique des peuples indigènes en Amazonie brésilienne : une étude de cas du peuple Yanomami dans le rio Marauíá

Nicolas Sitbon

Sous la direction du Prof. Christian Kull



Figure 1. Cours de formation des professeurs Yanomami dans le rio Marauíá, novembre 2022. Photo prise par moi-même.

Ce travail n'a pas été rédigé en vue d'une publication, d'une édition ou diffusion. Son format et tout ou partie de son contenu répondent donc à cet état de fait. Les contenus n'engagent pas l'Université de Lausanne. Ce travail n'en est pas moins soumis aux règles sur le droit d'auteur. À ce titre, les citations tirées du présent mémoire ne sont autorisées que dans la mesure où la source et le nom de l'auteur sont clairement cités. La loi fédérale sur le droit d'auteur est en outre applicable.

Résumé

Le peuple Yanomami au Brésil est actuellement confronté à une situation complexe caractérisée par de multiples invasions sur leur territoire qui ont des conséquences considérables sur leur bien-être, ainsi que par une négligence gouvernementale notable, notamment dans les domaines de la santé et de l'éducation. Ils tentent généralement de remédier à cette situation en créant des associations afin de promouvoir un dialogue avec les différentes instances de la société nationale. Or ce processus d'organisation politique, calqué sur le modèle d'association formelle et bureaucratique de la société dominante n'est pas sans défis pour ce peuple de récent contact.

Le but de ce travail est d'essayer de comprendre quels sont les défis auxquels les Yanomami du rio Marauia font face dans leur processus organisationnel avec leur association, comment ces défis affectent ce processus et pourquoi ces difficultés sont rencontrées, mais aussi de comprendre comment ils adaptent ce cadre d'organisation formelle à leur manière. Pour ce faire, une recherche de terrain purement qualitative a été réalisée, interviewant des représentants Yanomami mais aussi des acteurs de la société nationale.

Les résultats montrent que les différents défis affrontés par les Yanomami du rio Marauia dans leur processus organisationnel proviennent de l'obligation de se conformer au modèle d'organisation politique de la société dominante qui n'est absolument pas adapté au mode de vie et à la rationalité de ce peuple, ce qui crée des dysfonctionnements dans leur propre association. J'argumente alors en faisant des liens avec la littérature scientifique qu'une telle situation relève d'une domination de la société brésilienne sur le peuple Yanomami.

Mots clés : Yanomami, organisation politique, société dominante, peuples indigènes, lutte, domination, interculturalité.

Remerciements

Tout d'abord, j'aimerais remercier tous les esprits et gardiens de cette grande et magique forêt amazonienne. Merci de m'avoir accepté et d'avoir veillé sur chacun de mes pas.

Je remercie du fond du cœur tous les membres l'équipe de la Secoya, qui m'ont accueilli à bras ouverts, m'ont offert un espace pour travailler à mon aise et qui m'ont énormément aidé lors de mon arrivé à Manaus. Merci aussi pour la confiance en mon travail, pour toutes les discussions et réflexions partagées, et surtout pour m'avoir offert la possibilité les accompagner dans les communautés Yanomami. Je tiens à remercier tout particulièrement Silvio Cavuscens qui m'a beaucoup apporté, tant dans mon premier voyage dans les communautés Yanomami que dans les moments passés à Manaus. Mais aussi l'équipe de la Secoya de Santa Isabel do Rio Negro qui m'ont grandement appris sur la région et permis de me loger pendant plus d'un mois. Un grand merci aussi à Paulo Morais pour toutes les réflexions apportées, tant pendant le voyage dans le rio Demini, que pendant ses différentes visites à Manaus, elles ont été essentielles.

Je tiens aussi à remercier l'équipe du MCI grâce à qui j'ai pu entrer en contact avec la Secoya et vivre toutes ces expériences inoubliables. Je voudrais remercier particulièrement Aurélien Stoll qui m'a fait confiance dès le début et beaucoup aidé dans la conception de mes premiers travaux, lors de mon stage mais aussi après.

Je remercie tous les professeurs du Master de Géographie Développement et Environnement de l'UNIL pour tous les riches enseignements donnés et de permettre de si belles opportunités à travers cette recherche de terrain de mémoire. Bien sûr, je remercie chaleureusement Christian Kull, mon directeur de mémoire, qui a toujours répondu présent dans mes moments de doute et qui m'a toujours apporté de nombreux conseils quand j'en avais besoin.

Je voudrais poursuivre en remerciant le Service des Affaires Sociales et de la Mobilité Étudiante - SASME qui m'a soutenue financièrement par l'octroi d'une bourse, en particulier Maria Dolores Velasco.

Je voudrais remercier tous les Yanomami qui m'ont accepté et accueilli dans leurs villages, et partagé ces moments de vie. Merci à Louis, leader du *xapono Katanapiwei* dans le rio Demini et à Daniel, leader du *xapono Bicho Açu* dans le rio Marauíá pour la chaleureuse hospitalité. Merci à Octavio, président de la Kurikama pour la confiance donnée à ma recherche. AWEI !

Je remercie du fond du cœur toutes les personnes qui ont accepté de passer un entretien pour cette recherche et donné un peu de leur très précieux temps. Cela a permis d'apporter des réponses très intéressantes pour cette recherche, leur contribution a été essentielle.

Enfin, je remercie chaleureusement ma famille et mes amis proches, qui malgré la distance ont toujours été présent.e.s pour me soutenir et me transmettre leur énergie positive. Un grand merci aussi à tous mes colocataires habitant du « Hospicio » à Manaus qui ont partagé mon quotidien pendant toute la phase de rédaction dans cette grande maison, merci pour toute cette positivité.

Table des matières

1. Introduction	10
2. Contexte	13
2.1. Le peuple Yanomami au Brésil.....	13
2.1.1. Géographie.....	13
2.1.2. Mode de vie traditionnel.....	15
2.1.3. Contact avec la société brésilienne.....	18
2.2. Mouvement des peuples indigène au Brésil.....	26
2.2.1. Indigénisme d'État.....	26
2.2.2. Indigénisme missionnaire.....	28
2.2.3. Indigénisme alternatif.....	29
2.2.4. Les associations indigènes.....	31
3. Cadre scientifique du travail : Les organisations indigènes face à la société dominante	34
3.1. Nécessité d'avoir une association légalement reconnue et ce que cela implique.....	34
3.1.1. Bureaucratisation des organisations indigènes.....	34
3.1.2. Nécessité d'acquérir de nouvelles compétences.....	36
3.1.3. Mise en lumière de nouveaux leaders.....	37
3.1.4. Besoin de conseillers externes.....	38
3.2. Problèmes et défis que ce modèle d'organisation implique.....	38
3.2.1. Des pratiques et des connaissances éloignées des rationalités autochtones.....	38
3.2.2. Relations de pouvoir entre différents types de leaders.....	40
3.3. Domination de la société nationale sur les peuples indigènes.....	41
3.3.1. Conflit de valeurs entre deux mondes.....	41
3.3.2. Une domination héritée du colonialisme.....	42
3.3.3. Impacts sur la culture traditionnelle des peuples autochtones.....	43
3.4. Adaptation des structures formelles à leur manière et interculturalité.....	44
3.4.1. Des pratiques autochtones intégrées aux cadres formels des associations.....	44
3.4.2. Interculturalité.....	46
4. Contexte institutionnel de l'étude	48
4.1. Description des institutions partenaires.....	48
4.2. Interactions et collaboration.....	49
4.3. Choix de la région d'étude.....	51

5. Questions de recherche et hypothèses	53
6. Méthodologie	57
6.1. Documentation à travers mon travail au MCI et à la Secoya.....	58
6.2. Observation.....	59
6.3. Entretiens semi-directifs.....	60
6.4. Dessin-entretiens.....	63
6.5. Réflexibilité.....	64
7. Résultats	68
7.1. Bureaucratie et autres aspects de la société environnante.....	70
7.2. Géographie particulière et manque de moyens de communication.....	73
7.3. Conflits entre Yanomami.....	77
7.4. Adaptation de l'association formelle à leur manière.....	85
8. Analyse et discussion	95
8.1. Un mode d'organisation indirectement imposé qui cause des dysfonctionnements.....	95
8.2. Peu de moyens de communication dans un environnement difficile d'accès : une situation habituelle.....	99
8.3. Un mode d'organisation inadapté aux relations traditionnelles entre Yanomami.....	101
8.4. Intégration de la culture Yanomami dans l'organisation formelle.....	104
8.5. Discussion finale.....	106
9. Conclusion	108
10. Références	111
11. Annexes	116

Liste des abréviations

ACIMRN	Association des Communautés Indigènes du Moyen Rio Negro
AIS	Agents de Santé Indigène
AISAN	Agents Indigènes d'Assainissement
AMARN	Association des femmes Indigènes du Haut Rio Negro
APIB	Articulation des Peuples Indigènes du Brésil
AYRCA	Association Yanomami du Rio Cauaburis et de ses affluents
CCPY	Commission Pro-Yanomami
CIMI	Conseil Indigéniste Missionnaire
CNPJ	Cadastro Nacional da Pessoa Jurídica
COIAB	Coordination des Organisations Indigènes de l'Amazonie Brésilienne
CONDISI	Conseil de District de Santé Indigène
CPI	Commission Pro-Indienne
CTI	Centre de Travail Indigéniste
DSEI-Y	District spécial de Santé Indigène Yanomami
FEI	Fondation d'État de l'Indien (de l'état d'Amazonas)
FGC	Fédération Genevoise de Coopération
FOIRN	Fédération des organisations Indigène du Rio Negro
FUNAI	Fondation Nationale des Peuples Indigènes
ISA	Institut Socio environnemental
MCI	Mouvement pour la Coopération Internationale
OPAN	Opération Amazonienne Native
SARES	Service Amazonien d'action de Réflexion et d'Éducation Socio-environnementale

Secoya	Service et Coopération avec le peuple Yanomami
SEMED	Secrétariat d'Éducation Municipal
SESAI	Secrétariat spécial de santé indigène
SIG	Services Industriels de Genève
SPI	Service de protection des Indiens
TIY	Terre Indigène Yanomami
UFAM	Université Fédérale d'Amazonas
UNI	Union des Nations Indigènes
Univaja	Union des peuples Indigènes de Vale do Javari

1. Introduction

Septembre 2022, Amazonie brésilienne, nous remontons tranquillement le rio Demini sur un vieux bateau en bois de quatorze mètres au moteur diesel assourdissant, nos hamacs tendus sur la partie avant, deux collègues de l'ONG Service et Coopération avec le peuple Yanomami - Secoya, le capitaine du bateau, son fils et moi-même. Après deux jours et demi de navigation lente sur un fleuve aussi sinueux qu'une route de haute montagne le long duquel défile une épaisse forêt tropicale qui paraît infinie et encore vierge de toute activité extractive, nous percevons un premier signe de vie humaine. Nous sommes arrivés à notre destination, le *xapono* (village Yanomami) *Katanapiwei*. La Secoya y dispensera un cours de renforcement des capacités politiques pour une durée d'environ dix jours. Après avoir passé une nuit au sein de la grande maloca de bois et de paille dans laquelle vivent presque une centaine de personnes, les autres participants du cours arrivent tour à tour. Plus de quarante leaders Yanomami provenant d'une dizaine de villages différents participeront à cette rencontre. Certains d'entre eux ont voyagé plusieurs jours pour y être présents. Une grande fête parsemée de chants, de danses, de cris de joie, de peintures corporelles et d'ornements en tout genre a lieu sur la place centrale du *xapono* pour souhaiter la bienvenue aux convives. Ce cours vise à la création d'une nouvelle association Yanomami qui représentera tous les villages de cette rivière. Je reste bouche-bée devant tant de motivation, d'engouement, de joie et de positivité malgré des conditions de vie difficiles derrière ces apparences.

Ce peuple se retrouve presque abandonné par le gouvernement au niveau de la santé : les équipes de médecins de la ville y viennent très rarement et les postes de santé y sont dépourvus des médicaments les plus basiques. Il est ainsi fréquent que des vies soient perdues en raison de maladies normalement faciles à soigner. Au niveau de l'éducation : le gouvernement ne s'implique pas dans la formation et l'accompagnement des professeurs Yanomami et délivre très peu de matériel scolaire. De plus, l'éducation officiellement promue ne respecte pas les principes d'interculturalité inscrits dans les lois constitutionnelles à l'égard des peuples indigènes, et les missionnaires encore présents dans certaines régions ont toujours délivré dans leurs écoles une éducation assimilatrice. Ensuite, les interactions de plus en plus fréquentes avec la ville ne sont pas faciles : de nombreux Yanomami se font escroquer

par des personnes mal intentionnées qui prétendent les aider. On me racontait par exemple l'histoire de cette femme, à Barcelos, retrouvée en possession 34 cartes bancaires appartenant à des Yanomami. Avec tout l'argent dérobé sur ces comptes elle a réussi à ouvrir une boulangerie, en toute impunité. Les problèmes d'alcool et de bagarres sont également fréquents dans cette ville où la population porte de nombreux préjugés sur le peuple Yanomami et les peuples indigènes de manière générale. En outre, leur territoire alors qu'il a été officiellement reconnu et démarqué se retrouve souvent envahi par différents types d'activités extractives illégales ayant de graves impacts sur leurs conditions et mode de vie ainsi que sur leur environnement : orpailleurs, *piçabeiros*¹, pêcheurs et autres. Les Yanomami créent alors des associations afin d'entrer en dialogue avec la société nationale pour remédier à cette triste situation et ainsi améliorer leurs conditions de vie.

Pendant le cours, j'assiste à une grande détermination de la part de ces leaders pour créer leur propre association. Mais j'observe également de grandes difficultés à comprendre et interpréter des concepts formels, bureaucratiques, juridiques et institutionnels tant éloignés de leur réalité de vie et de leur cosmovision. Ces observations et cette confrontation avec la réalité directe du terrain m'ont conduit au choix de la problématique de cette recherche : les défis auxquels les Yanomami font face pour s'organiser politiquement à travers les associations qu'ils créent, dans le cadre imposé par la société nationale brésilienne. La logique aurait été de continuer la recherche dans cette même rivière, mais pour des raisons logistiques et de temps, il s'est avéré plus logique de la réaliser dans une autre rivière : le rio Marauíá. Le but de cette recherche sera donc d'essayer de comprendre quels défis les Yanomami du rio Marauíá affrontent à travers leur processus d'organisation politique et avec leur association, mais aussi comment ils adaptent ce cadre d'organisation formelle imposé par la société nationale à leur manière en mobilisant leurs propres référents socioculturels. Nous chercherons également, et cela est primordial pour bien cerner l'entièreté de la question, à comprendre comment ces difficultés entravent leur processus organisationnel et pourquoi ils les rencontrent.

¹ Travailleurs extrayant le piassava.

Ce travail commencera avec une mise en contexte en deux parties : la première portera sur le peuple Yanomami du Brésil, tandis que la seconde retracera l'histoire du mouvement politique des peuples indigènes dans ce pays. Ensuite, le cadre scientifique de cette étude sera présenté, mettant en évidence une revue de littérature portant sur les organisations autochtones et leurs interactions avec la société dominante, tant au Brésil que dans d'autres régions du monde. Par la suite j'expliquerai le cadre institutionnel de l'étude dans lequel seront décrits les liens avec l'ONG Secoya et ses partenaires ainsi que la région d'étude. La partie suivante exposera la question de recherche, les sous questions et hypothèses qui serviront de cadre à la suite du travail. Puis, la méthodologie utilisée tout au long de cette recherche sera présentée pour dévoiler subséquemment les résultats obtenus. Finalement, une analyse et une discussion des résultats seront exposés.

2. Contexte

2.1. Le peuple yanomami au Brésil

Dans ce sous chapitre, une brève contextualisation du peuple Yanomami au Brésil sera réalisée, notamment à propos de leur contexte géographique, leur mode de vie traditionnel ainsi que leur histoire de contact avec la société brésilienne. Elle donnera une vision assez brève de ces aspects pour permettre au lecteur ou à la lectrice une meilleure appréhension de la problématique.

2.1.1. Géographie

Le peuple Yanomami est présent bien au Brésil comme au Venezuela et occupe dans les deux pays une très grande surface presque égale (environ 84'000 km² au Venezuela et 96'500 km² au Brésil), et aujourd'hui protégée, même si elles ont deux statuts très différents (Albert & Milliken, 2009; Le Tourneau, 2010). Du côté brésilien, la Terre Indigène Yanomami – TIY a été reconnue et démarquée en 1992. Elle se situe dans le nord des états de Roraima et Amazonas, faisant frontière avec le Venezuela (Instituto Socioambiental - ISA, 2019).



Figure 2. Territoire Yanomami au Brésil. Source : Kopenawa, D. & Albert, B. (2014). *La Chute du ciel*. Paris : Pocket.

² Cette surface représente plus de deux fois celle de la Suisse (41'285 km²).

ancien groupe amérindien (« proto-Yanomami ») implantés il y a un millénaire dans les hautes terres de la Serra Parima, de la région d'interfluve entre le haut Orénoque et le haut rio Parima, où ils seraient restés relativement isolés durant une très longue période (Kopenawa & Albert, 2014).

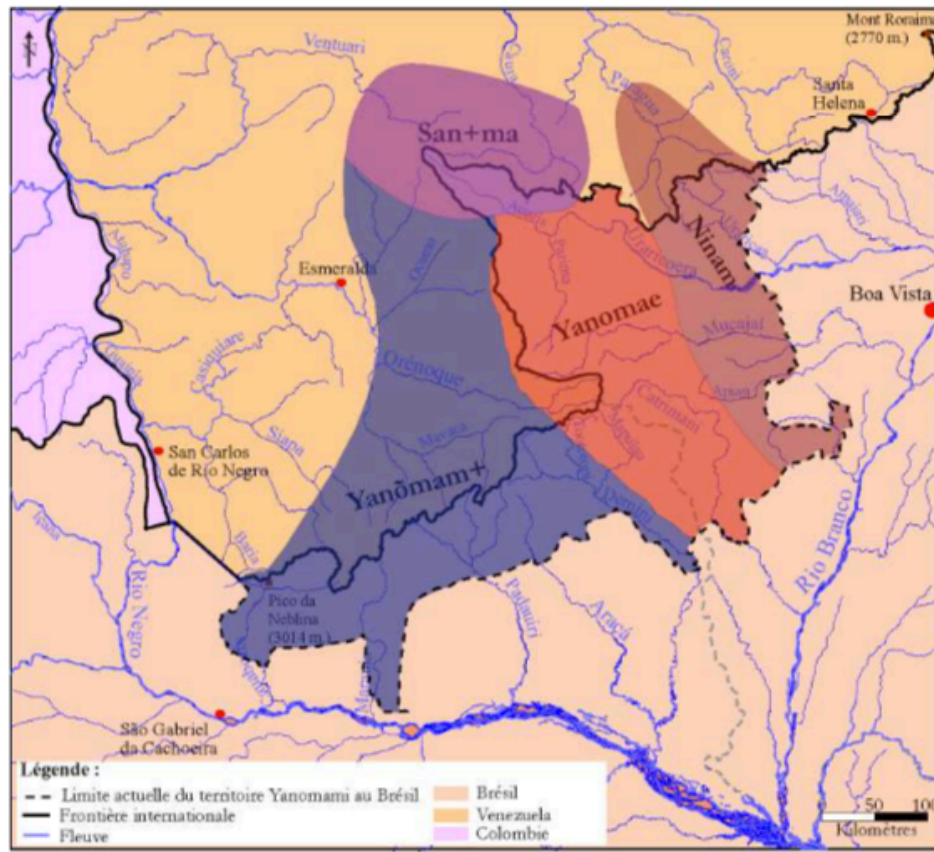


Figure 4. Répartition des différentes langues Yanomami. Source : Le Tourneau, F.-M. (2010). Les Yanomami du Brésil. Géographie D'Un Territoire Amérindien. Paris : Belin.

2.1.2. Mode de vie traditionnel

Les Yanomami collectent les ressources dont ils ont besoin pour subsister, dans les jardins qu'ils entretiennent et dans la forêt grâce à la cueillette, la chasse et la pêche⁴. Ils sont donc chasseurs-cueilleurs et à la fois cultivateurs (Le Tourneau, 2010). Ils ne cherchent pas uniquement des ressources alimentaires en forêt, mais également, par exemple, tous les matériaux pour construire leurs maisons ou la résine nécessaire à la préparation de la *yakoana* ou *parika*, poudre issue de la résine d'un arbre utilisée par les chamanes pour entrer en

⁴ La pêche comme activité de subsistance n'est arrivée qu'après le contact avec la société nationale, lorsque les villages se sont établis proche des missionnaires qui s'étaient établis en bordure des rivières (Le Tourneau, 2010).

contact avec le « monde des esprits » (Albert & Milliken, 2009). Les ressources sont vraisemblablement dispersées dans la forêt, ce qui nécessite une vaste fréquentation du territoire pour récolter tout ce dont ils ont besoin. Ceci fut un argument important qui a motivé la délimitation d'une terre protégée de grande taille pour le peuple Yanomami (Le Tourneau, 2010). Leur mode de vie traditionnel est caractérisé comme étant semi-nomade. Traditionnellement, ils restent en moyenne 5 à 6 ans dans le même *xapono*, après quoi les ressources commencent à s'épuiser (tant la fertilité des jardins que la quantité de gibier ou autres ressources en forêt), ce qui les mène à chercher un nouvel endroit où vivre, ceci étant une stratégie millénaire de mobilité territoriale (Secoya, 2018).

Les villages Yanomami sont constitués d'un ensemble de familles qui suivent la même trajectoire migratoire et communautaire et qui vivent la plupart du temps dans une grande maison commune circulaire appelée *xapono* (Le Tourneau, 2010). Le *xapono* représente également un espace social, rituel et symbolique efficace. En tant qu'espace social, il permet une interaction permanente entre tous les membres, dans l'espace conféré par chaque cellule unifamiliale, ou même dans la cour centrale à l'usage de la communauté (Secoya, 2018). La relation entre les différents *xapono* se fait à travers un réseau complexe (Secoya, 2018) qui forme un « ensemble multicommunautaire » dans lequel les familles circulent et parfois changent de village pour diverses raisons (décès, mariage ou conflit) (Le Tourneau, 2010). L'organisation de chaque groupe familial est placée sous la responsabilité d'un *perioma* - un leader ou chef traditionnel. Il peut y avoir plusieurs leaders dans un seul *xapono* (Secoya, 2018). Même si les Yanomami reconnaissent un ou plusieurs « chef(s) », la vie dans les villages n'est pas organisée de manière hiérarchique pour autant (Le Tourneau, 2010). Les décisions au sujet de la communauté sont généralement annoncées par le ou un des leaders, qui aura pris soin de consulter toutes les personnes importantes du village en amont. Il communique ses réflexions pendant les discours nocturne *hereamu* qui marquent les fins de journée et défini ce qu'il faudrait faire le lendemain (Le Tourneau, 2010).



Figure 5. Xapono Katanapiwei, photo prise par moi-même lors du voyage dans le rio Demini.

En plus des *perioma*, les *hekura* (« chamanes ») sont les piliers de la société yanomami (Albert, 1988). Une fois initiés ils peuvent faire appel aux *xapiripë*⁵ pour qu'ils agissent en tant qu'esprits auxiliaires lorsque le *hekura* consomme la *yakoana* ou la *parika*. C'est grâce à cette substance qu'ils entrent en contact avec le « monde de l'invisible ». Ils sont de véritables boucliers contre les puissances maléfiques humaines et non humaines qui menacent la vie des membres de leurs communautés, et sont aussi d'infatigables négociateurs et guerriers de l'invisible, voués à dompter les entités et les forces qui font bouger l'ordre cosmologique (Kopenawa & Albert, 2014). Ils contrôlent également la fureur du tonnerre et des vents de tempête, la régularité de l'alternance du jour et de la nuit, de la sécheresse et de la pluie, l'abondance du gibier, la fertilité des récoltes et ils soutiennent la voûte céleste pour l'empêcher de tomber (Instituto Socioambiental - ISA, 2019). Ils éloignent les prédateurs surnaturels de la forêt, contrecarrent les assauts des esprits agressifs des chamanes ennemis et surtout guérissent les malades, victimes de la malveillance humaine et non humaine (Kopenawa & Albert, 2014).

⁵ Mot utilisé par les Yanomami pour ce que l'on serait amené à appeler « esprit » dans notre langage.



Figure 6. Hekura Yanomami appliquant la yakoana ou la parika à un autre Hekura. Source : <https://pib.socioambiental.org/en/Povo:Yanomami>

2.1.3. Contact avec la société brésilienne

Le peuple Yanomami est considéré comme étant un « peuple de récent contact ». Ce terme est utilisé par la Fondation Nationale des Peuples Indigènes – FUNAI pour désigner les peuples qui entretiennent des relations de contact permanentes et/ou intermittentes avec des segments de la société nationale et qui, indépendamment du moment du contact, présentent des singularités dans leur relation avec la société nationale et une autonomie dans l'incorporation de biens et de services. Il s'agit donc, d'après la FUNAI, de groupes qui maintiennent des formes renforcées d'organisation sociale et une dynamique collective propre, et qui définissent leur relation avec l'État et la société nationale avec un degré élevé d'autonomie (Fundação Nacional dos Povos Indígenas - FUNAI, 2021). En comparaison avec d'autres peuples indigènes amazoniens, les Yanomami ont connu un contact avec la société nationale relativement tardif (Kopenawa & Albert, 2014). Les premières rencontres directes de groupes Yanomami avec la société brésilienne eurent lieu entre les décennies 1910 à 1940 avec des travailleurs extracteur locaux de matières premières (*balateiros*⁶, *piaçabeiros*⁷, chasseurs), ainsi qu'avec des soldats de la commission des frontières et des employés du

⁶ Personne dont le métier est d'extraire le latex du balata (arbre d'où vient le latex).

⁷ Travailleurs extrayant le piassava (fibre venant d'un palmier).

Service de protection des Indiens - SPI⁸ ou des voyageurs étrangers (Le Tourneau, 2010). Entre les années 1940 et le milieu des années 1960, l'ouverture de plusieurs postes du SPI et, surtout, de diverses missions catholiques et évangéliques, ont établi les premiers points de contact permanents sur leur territoire.

Les missions ont eu le plus grand premier impact sur le mode de vie traditionnel des Yanomami. Leur paraissant comme des sources de biens de troc inépuisables, elles furent la plupart du temps bien reçues par les villages auprès desquels elles s'établirent (Ferguson, 1995). Les changements sociaux liés à l'implémentation des missions ont été intimement liés au type de prosélytisme mené par les missionnaires. C'est-à-dire que chaque type de mission a impacté le mode de vie des Yanomami de manière différente. Par exemple, les mission salésiennes étant très paternalistes ont largement favorisé la dépendance des Yanomami dans leurs interactions avec la société nationale (Le Tourneau, 2010). Nous pouvons voir en Figure 4 la répartition des différents types de missions dans le territoire Yanomami, qui illustre bien certaines différences observables selon les régions ou rivières (Le Tourneau, 2010). J'ai pu observer cette différence entre les villages du bas Demini qui sont pour la plupart formés d'un *xapono* en une grande maison commune et ceux du rio Marauia où la plupart des *xapono* sont composés de différentes maisons organisées en forme de cercle. Certains collègues de la Secoya m'expliquaient que les missionnaires salésiens dans la région du rio Marauia ont influencé les Yanomami à ne plus vivre tous ensemble dans une seule maison, les encourageant ainsi à séparer leurs habitations par familles. Dans le rio Demini les missionnaires protestants n'auraient pas eu cette même influence.

⁸ Explications, voire page 26



Figure 7. Xapono Bicho Açu, photo prise par moi-même lors du voyage dans le rio Marauaiá.

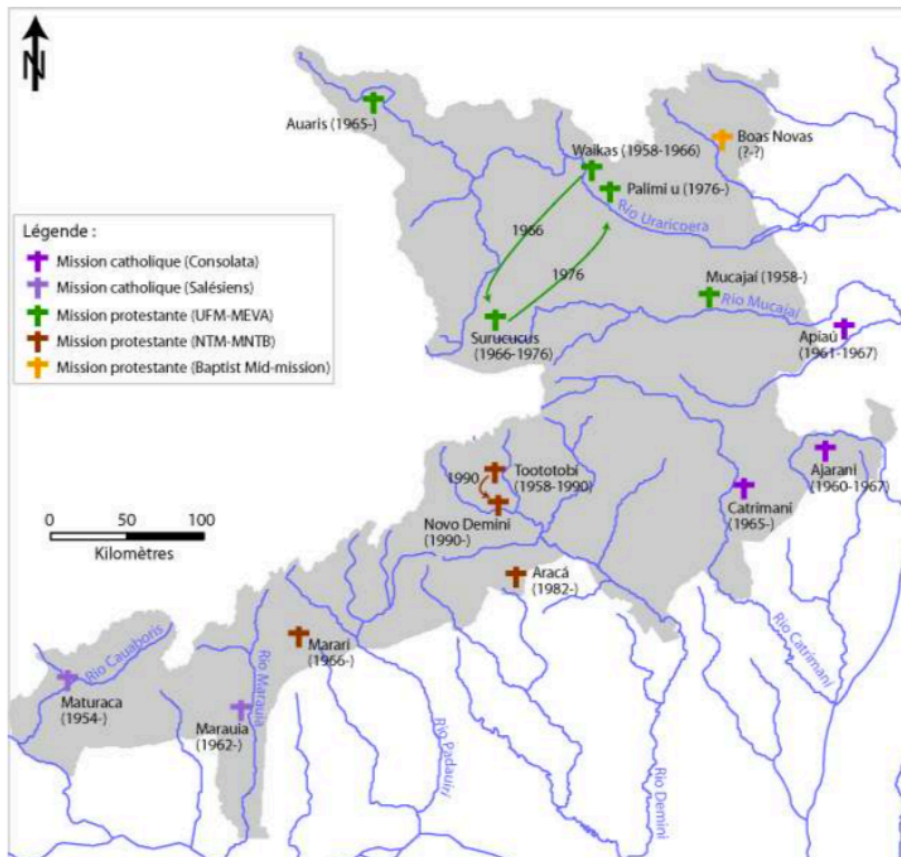


Figure 8. Répartition des différents types de prosélytismes dans le territoire Yanomami. Source : Le Tourneau, F.-M. (2010). *Les Yanomami du Brésil. Géographie D'Un Territoire Amérindien*. Paris : Belin

Nous pouvons toutefois observer des effets similaires provoqués par ces différentes missions sur le mode de vie traditionnel des Yanomami. A savoir, premièrement, le déménagement de leur village à l'emplacement choisit par les missionnaires par rapport à leur propre logique (besoin d'un terrain passablement plat pour pouvoir établir une piste d'atterrissage, besoin d'un accès fluvial, etc.) (Le Tourneau, 2010). Le deuxième effet territorial de ce contact avec les missionnaires a été la sédentarisation toujours plus forte des Yanomami. Certains groupes, afin de garder une certaine exclusivité sur la distribution de biens de troc ont modifié leur pratique de changements périodiques de résidence principale, en s'éloignant très peu du point d'attraction ou en reconstruisant un nouveau xapono sur le même site (Le Tourneau, 2010). La durée de leur établissement au même endroit engendra de nouveaux problèmes comme l'épuisement du gibier et de certaines ressources végétales intensivement utilisées (Kopenawa & Albert, 2014). Ensuite, la présence de ces nouveaux biens de troc, dans un premier temps offerts par les missionnaires pour se faire accepter, et par la suite échangés à des Yanomami contre certains types de travaux dans les missions, a brutalement modifié leur système économique traditionnel (Le Tourneau, 2010). Par exemple les routes d'échange se sont reconfigurées vers le centre de certaines régions dans la direction de la mission, et ce au détriment d'autres liens plus anciens qui étaient établis dans d'autres régions (Duarte do Pateo, 2005). Leurs relations politiques ont également été profondément modifiées. Ferguson (1995) explique que l'afflux de nouveaux biens de troc provoqua une activation immense des circuits d'échange traditionnels ce qui entraîna une multiplication des fêtes et donc une multiplication de la probabilité que celles-ci dégénèrent en conflits. D'autant plus que la profusion des biens accrut également la convoitise des groupes les plus isolés (Le Tourneau, 2010). Enfin, les maladies introduites parmi les groupes établis plus proches des missions se disséminèrent au sein des terres Yanomami et y produisirent de véritables hécatombes (Le Tourneau, 2010). Nous pouvons citer la célèbre épidémie de rougeole de 1967 qui décima de nombreux villages (Kopenawa & Albert, 2014).

Si l'installations des missionnaires dans les terres Yanomami fut l'élément qui modifia le plus leur mode de vie traditionnel, d'autres événements ont également marqué le cours de leur histoire (Le Tourneau, 2010). Premièrement, l'ouverture du tronçon de l'autoroute *Perimetral Norte* en 1973 qui envahit le sud-est des terres Yanomami, surtout dans l'état de Roraima (même si ce projet fut abandonné en 1976). Ce projet s'insérait dans le cadre du "Plan

d'intégration nationale" lancé par les gouvernements militaires de la dictature de l'époque (Instituto Socioambiental - ISA, 2019). Tout comme les missions, il eut pour effet sur les Yanomami d'accentuer la désintégration sociale. En effet, intéressés par des biens de troc et d'autres marchandises qu'ils pouvaient se procurer chez les ouvriers du chantier, certains villages s'installèrent à proximité, ce qui contribua également à modifier leurs dynamiques commerciales (Le Tourneau, 2010).

Au cours de la même période, le projet d'étude des ressources amazoniennes RADAM (en 1975) détecta l'existence d'importants gisements de minéraux dans la région. La publicité donnée au potentiel minier des terres Yanomami déclencha le deuxième événement qui impacta le plus leur mode de vie, à savoir : un mouvement progressif d'envahissement minier, qui s'amplifia à la fin des années 1980 lorsque le prix de l'once d'or atteignit un taux record historique de 850 dollars à la bourse de Londres, prenant ainsi la forme d'une véritable ruée vers l'or (Albert, 1988). À ce moment, l'orpaillage devint l'activité économique la plus importante en Amazonie brésilienne, avec un demi-million de *garimpeiros*⁹ actifs dans la région, poussant ainsi le Brésil en troisième plus grand producteur d'or mondial. En 1989, il était compté plus de 40'000 *garimpeiros* dans le territoire Yanomami exploitant 150 placers desservis par 82 pistes d'atterrissage (Albert, 1993). Même si au début les relations étaient bonnes entre les chercheurs d'or et les Yanomami (Le Tourneau, 2010), celles-ci ont rapidement mal tournées au point où en août 1987 les orpailleurs assassinèrent des leaders Yanomami qui bloquaient l'accès aux gisements, ce qui permit par ailleurs l'invasion massive du territoire indigène (Albert, 1993).

L'entrée de milliers d'orpailleurs sur leur territoire a eu un grand impact, non seulement en raison de la violence et du choc épidémiologique qu'elle a causé, mais aussi en raison des transformations de leur mode de vie et de leur système de production qu'elle a induit (Le Tourneau & Albert, 2005). Il y eut en effet une énorme propagation de grippe et de tuberculose chez les Yanomami à cette période, et énormément de morts à cause de ces maladies (Le Tourneau, 2010). Par ailleurs, l'augmentation de la violence ne concerna pas uniquement celle entre les Yanomami et les *garimpeiros* mais aussi celle entre groupes de

⁹ Terme portugais pour désigner les orpailleurs illégaux.

Yanomami avec une augmentation des conflits et de la létalité de ceux-ci dû à l'introduction d'armes à feu échangées avec des chercheurs d'or ou des missionnaires (Le Tourneau, 2010). De plus, certains Yanomami étaient favorables à l'installation des chercheurs d'or avec qui ils pouvaient échanger des objets et parfois même de la nourriture ou des médicaments, créant ainsi des situations d'autant plus complexes (Le Tourneau, 2010). En outre, les chercheurs d'or utilisent le mercure pour extraire l'or du sol. Ce métal lourd contamine l'eau des rivières ainsi que les poissons, et donc tous les Yanomami qui habitent à proximité et dépendent de ces rivières pour vivre. Cela a eu et continue d'avoir des effets désastreux sur leur santé, leur alimentation et l'environnement dans lequel ils vivent (Le Tourneau & Albert, 2005).

Après quelques années de discussions et de débats au sein du parlement, le président Collor décida d'homologuer le territoire Yanomami, en 1992 (Le Tourneau, 2010). D'après Bruce Albert (1993), la démarcation de la Terre Indigène Yanomami – TIY¹⁰ fut également le fruit de la diffusion des déclarations de Davi Kopenawa qui furent relayées dans les grands médias à travers le monde entier, contraignant ainsi le gouvernement brésilien à signer ce décret de démarcation peu avant le sommet des Nations Unies sur l'Environnement à Rio de Janeiro. Cependant, même après que leur territoire ait été démarqué officiellement comme Terre Indigène protégée, la question de l'orpaillage illégal resta un souci constant. Son intensité s'est malgré tout réduite par rapport à la période de fin des années 1980 (Le Tourneau, 2010). Il est important de souligner que la démarcation de ce territoire a toujours eu bon nombre d'opposants, tant politiciens que personnes ayant des intérêts économiques dans l'exploitation des ressources minières. Ceux-ci ont tout fait pour que la démarcation n'ait pas lieu, mais aussi pour l'abroger une fois qu'elle a été prononcée (Le Tourneau, 2010).

L'orpaillage illégal dans le territoire Yanomami remonta progressivement à partir de 2010 (Hutukara Associação Yanomami & Associação Wanasseduume Ye'kwana, 2021) puis connu à nouveau un boom exponentiel à partir de 2019, lorsque que l'ancien président, Jair Bolsonaro, entra au pouvoir (Branford, 2019). Ce dernier et son gouvernement, opposé à la démarcation

¹⁰ Au Brésil, depuis la constitution de 1988, lorsqu'un territoire est démarqué en tant que Terre Indigène – TI, cela signifie que le peuple indigène vivant sur ce territoire en a l'usufruit, même si l'État en reste le propriétaire. Ainsi, toutes activités économiques sans consultation et acceptation du peuple en question sont alors considérées comme étant illégales et donc interdites. (Plus d'informations à la page 27).

des terres indigènes depuis toujours, ont clairement encouragé dans leur discours les chercheurs d'or à exercer leurs activités illégales dans une impunité la plus totale (Hutukara Associação Yanomami - HAY, 2019). Le gouvernement de cette époque effectua des changements structurels dans les politiques de protection du territoire Yanomami qui diminua drastiquement la capacité des organismes publics à freiner les invasions (Hutukara Associação Yanomami & Associação Wanasseduume Ye'kwana, 2021). Le nombre de chercheurs d'or à ce moment était estimé à plus de 20'000 (Instituto Socioambiental - ISA, 2020). En 2021, la destruction causée par les orpailleurs dans la TIY augmenta de 46 % par rapport à 2020. Il y eut une augmentation annuelle de 1 038 hectares détruits, atteignant un total cumulé de 3 272 hectares. Cela fut la plus forte croissance observée depuis le début de la surveillance en 2018, et probablement le taux annuel le plus élevé depuis la démarcation de la TIY en 1992 (Hutukara Associação Yanomami & Associação Wanasseduume Ye'kwana, 2022). Les impacts de cette nouvelle invasion de masse furent les mêmes que lors des précédentes, avec cette fois la propagation du covid-19, apporté par les orpailleurs dans la TIY, qui eut des conséquences désastreuses sur la santé des Yanomami et causa beaucoup de morts (Instituto Socioambiental - ISA, 2020). De plus, cette présence des orpailleurs a créé une situation de dénutrition très forte chez les Yanomami, certains n'allant plus cultiver dans leurs jardins, chasser ou pêcher par peur de rencontrer des *garimpeiros* sur leur chemin. L'assistance sanitaire a également brutalement diminué avec cette situation puisque la plupart des équipes de santé refusaient catégoriquement de se rendre dans ces zones par peur rencontrer ces mêmes orpailleurs (Hutukara Associação Yanomami & Associação Wanasseduume Ye'kwana, 2022).



Figure 9. Dégâts de l'orpaillage dans le territoire Yanomami. Source : Hutukara Associação Yanomami & Associação Wanasseduume Ye'kwana (2021). Cicatrizes na Floresta, Evolução do garimpo ilegal na TI Yanomami em 2020. Boa Vista : Hutukara Associação Yanomami & Associação Wanasseduume Ye'kwana.



Figure 10. Dégâts de l'orpaillage dans le territoire Yanomami Source : Hutukara Associação Yanomami & Associação Wanasseduume Ye'kwana (2021). Cicatrizes na Floresta, Evolução do garimpo ilegal na TI Yanomami em 2020. Boa Vista : Hutukara Associação Yanomami & Associação Wanasseduume Ye'kwana.

2.2. Mouvement des peuples indigène au Brésil

Dans cette sous-partie, l'histoire des différents mouvements qui ont fait aboutir aujourd'hui à la création et au fonctionnement des associations indigènes au Brésil sera retracée. Dans un premiers temps ce mouvement n'était pas opéré directement par les peuples indigènes eux-mêmes, mais plutôt par des institutions, d'abord étatiques et ensuite non gouvernementales. Les peuples indigènes en tant qu'acteurs de leur propre lutte n'apparaissent que dans un deuxième temps.

2.2.1. Indigénisme d'État

Le premier organisme d'État créé pour s'occuper de la question des peuples indigènes au Brésil fut le Service de Protection des Indiens – SPI, établi en 1910. Ce dernier apparut dans un contexte particulier qui suivit de peu la proclamation de la République en 1889 (Belleau, 2014). Les convictions et les valeurs associées à l'idéologie positiviste présente dans la société à cette époque ont contribué à orienter l'État ainsi que l'opinion publique dans une position plutôt favorable envers les peuples indigènes, pour qui auparavant était préconisée l'extermination pure et simple (De Souza Lima, 1995). Cependant, il est important de noter que la grille d'analyse de cet État républicain concevait les populations indigènes comme étant dans un processus de métissage biologique et culturel aboutissant à une intégration dans la société nationale sans retour. L'État-nation prenait alors soin de « pacifier » ces « tribus » et de les amener tel un père bienfaisant vers la société nationale (Belleau, 2014). Ainsi, l'État s'est construit un surplus de légitimité puisqu'il présentait son action à l'égard des populations indigènes comme salvatrice (De Souza Lima, 1995). Tout cela eut comme conséquence la mise sous tutelle des peuples autochtones sous l'égide de l'État, les situant ainsi dans la catégorie d'incapacité juridique, comme les enfants et les femmes mariées à cette époque (Belleau, 2014). En ce qui concerne les interactions directes, le SPI créa des postes proches des Terres Indigènes ou à l'intérieur de celles-ci. Le but était ainsi de répondre aux besoins des communautés à proximité (Belleau, 2014). Mais cette institution fut rapidement caractérisée d'inadaptée et délégitimée à cause de nombreux scandales de corruption, d'incompétence et d'immoralité de la part de certains fonctionnaires (Ramos, 2007).

Le SPI, suite à tous ces problèmes, subit une telle perte de crédibilité qu'en 1967 l'État brésilien fut contraint de l'abolir et de créer une nouvelle institution : la Fondation Nationale de l'Indien¹¹ – FUNAI pour le remplacer (Belleau, 2014). Il est important de noter qu'à ce moment-là les militaires étaient au pouvoir sous la forme d'une dictature et que de grands projets de développement avaient lieu dans tout Brésil, et spécifiquement en Amazonie. De ce fait, la frontière de la société nationale a énormément avancé sur les territoires indigènes, au point où plus de territoire ont été colonisés en quatre décennies que dans les quatre derniers siècles. Par conséquent, presque toutes les sociétés indigènes se sont retrouvées alors cernées par cette frontière, et donc indirectement forcées de cohabiter avec la société brésilienne qui imposait les règles (Browder & Godfrey, 1997). C'est dans ce contexte que la FUNAI a eu le rôle de gérer les Terres Indigènes ainsi que les populations qui les occupent. Elle est encore aujourd'hui la principale institution de l'État fédéral vis-à-vis des peuples autochtones et est censée assurer la défense de leurs intérêts et de leurs droits (Belleau, 2014). Tout comme avec le SPI, les autochtones étaient sous la tutelle de la FUNAI qui était la seule institution légitime et habilitée à parler en leur nom (Oliveira, 2015). Ceci fut d'autant plus soutenu dans la loi à partir de 1973 avec la promulgation du « Statut de l'Indien ». Ce statut constitue le socle légal et administratif à partir duquel la territorialité et l'identité des sociétés indigènes sont définies dans le cadre de l'État brésilien (Albert, 1997). En ce qui concerne l'identité, c'est donc l'État qui décide qui est « Indien » (ou qui ne l'est pas) en établissant les critères de « l'identité indienne » (Belleau, 2014). Pour ce qui est du territoire, ce nouveau statut leur a imposé un nouveau régime de territorialité en leur octroyant l'occupation et l'usufruit exclusif de « terres » ou « réserves » dont l'État définit les limites, garanti leur intégrité et surtout, en garde la propriété (Albert, 1997). Même si la FUNAI était, au début, porteuse d'espoir, elle fut rapidement sujette à de vives critiques aussi dures que celles contre le SPI. Caractérisée d'instable, inadéquate et sans moyen ni volonté politique par la plupart des anthropologues de l'époque elle fut également représentée par les indigènes comme la désinvolture et l'incompétence de l'État à leur égard (Belleau, 2014).

Cet indigénisme d'État a été vigoureusement critiqué par les anthropologues, les étudiants ainsi qu'une partie de la société civile, formant ainsi un nouveau type d'indigénisme. Cet

¹¹ Renommée en 2023 comme « Fondation Nationale des peuples Indigènes ».

indigénisme officiel est accusé d'être assimilationniste et paternaliste vis-à-vis des peuples indigènes (Le Tourneau, 2017). Ces nouveaux mouvements indigénistes sont séparés en deux mouvements distincts qui apparaissent à des moments différents ; l'indigénisme missionnaire et l'indigénisme alternatif (Belleau, 2014).

2.2.2. Indigénisme missionnaire

Alors que les missionnaires travaillaient généralement dans une logique d'évangélisation des peuples indigènes, la fracture progressive de l'alliance historique entre l'État et l'Église catholique bouscula la structure des opportunités politiques et permit ainsi l'émergence d'un indigénisme missionnaire alternatif. Entre les années 1950 et 1970 la question culturelle fut alors une problématique centrale dans les réflexions de l'Église missionnaire et contribua à de nouveaux cadres théologiques, comme l'inculturation (Belleau, 2014). Cette approche théologique renforce les identités ethniques puisqu'elle cherche un rapprochement entre culture et évangile, s'inscrivant ainsi comme une décolonisation du christianisme (Belleau, 2014). Un acteur phare de ce nouveau mouvement missionnaire qui eut un impact considérable sur les peuples indigènes et leur organisation politique, est le Conseil Indigéniste Missionnaire – CIMI, créé en 1972 (Albert, 1997). Ce dernier, en plus de proposer dans le débat des formes de soutien aux peuples indigènes sans entraver leur culture traditionnelle eut aussi un rôle puissant de lobby politique pour défendre leurs droits et leurs intérêts (Monteiro, 2006). Le CIMI, dans un premier temps, sensibilisa les missionnaires à la situation des « Indiens » à travers des cours d'indigénisme. Puis, ses actions ont porté sur la politisation des peuples indigènes, la production de leaders autochtones ainsi que la promotion de structures de mobilisations spécifiques. Tout cela eut un rôle primordial dans l'émergence du « mouvement indigène » (Belleau, 2014). Ils organisèrent par exemple de nombreuses Assemblées Indigènes dont la première eut lieu en 1974. De nombreux futurs leaders emblématiques du mouvement indigène participèrent à ces assemblées (Bittencourt, 2000; Heck, 2014). C'est d'ailleurs au cours de ces réunions régionales et nationales que la première organisation indigène, l'Union des Nations Indigènes – UNI, fut fondée en 1980 (Heck, 2014). Belleau (2014) explique que « le CIMI a élaboré de manière empirique et en temps réel un modèle de structure mobilisatrice (les Assemblées), ainsi qu'un acteur, comme si le second ne

pouvait apparaître que dans le cadre du premier »¹². De plus, le CIMI grâce à son réseau national d'Église et ses contacts dans les médias a largement aidé à donner une grande visibilité aux leaders indigènes et à l'UNI et aux messages qu'ils véhiculaient sur les atteintes aux droits des peuples indigènes dans tous le Brésil et même au niveau international (Belleau, 2014).



Figure 11. Première assemblée indigène du CIMI en 1974. Source : <https://www.cptnacional.org.br/publicacoes/15-noticias/artigos/2009-assembleias-indigenas-40-anos-depois-segue-a-luta-e-articulacao-por-egon-heck>.

2.2.3. Indigénisme alternatif

Il est important de rappeler que, dans un premier temps, les intellectuels faisaient partie du même mouvement qui avait formé l'indigénisme d'État comme étant « protecteurs des Indiens » et qui visait à leur intégration dans la société nationale (Belleau, 2014). Dans les années 1960, avec la remise en cause du SPI et la dégradation de la situation des peuples indigènes, de nombreux anthropologues remirent en question cette idéologie intégrationniste. Pendant plusieurs années, ils ont formulé de nombreuses critiques radicales contre l'indigénisme d'État (Wright, 1988). En 1978, le ministre de l'intérieur essaya de faire passer un décret d'émancipation pour beaucoup de peuples indigènes. Avec cette « émancipation » (même si elle fut formulée par les politiciens comme donnant du pouvoir

¹² Belleau, J.-P. (2014). *Le mouvement indien au Brésil : Du village aux organisations*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes-PUR, p. 83.

politique aux peuples autochtones), les indigènes auraient cessé d'être « Indiens ». Ils auraient alors perdu la protection de l'État et de leurs territoires qui se seraient ouverts automatiquement à la prospection économique et à des invasions devenant ainsi légale (De Souza Lima, 1995). Cet événement déclencha une grande mobilisation en faveur des peuples autochtones qui réunit étudiants, universitaires, avocats, laïcs, missionnaires ainsi que de nombreux acteurs opposés aux militaires. Ce mouvement fut communément appelé au Brésil de « *mouvement indigéniste* » (Belleau, 2014). Le lien entre l'État et les intellectuels sur le sujet des peuples indigènes est alors définitivement rompu (Pozzobon, 1999). Une réflexion sur les modes de soutien envers ces peuples fut alors amorcée, par les anthropologues et de nombreux indigénistes. Ce mouvement de protestation se transforma progressivement en un indigénisme concurrent à celui d'État, avec un projet propre et la construction de structures propres (Wright, 1988). Dans les années qui suivirent les mobilisations de 1978, un grand nombre d'ONG indigénistes ont vu le jour. La Commission Pro-Indienne – CPI a joué un rôle prédominant dans cette lutte pour et avec les peuples indigènes, en exerçant des actions de plaidoyer politique envers l'État, en finançant des projets de soutien aux peuples indigènes et en s'adonnant également à un travail de sensibilisation à la cause indigène. Elle organisa en avril 1981, à São Paulo, une rencontre historique qui donna la parole aux premiers grands leaders indigènes (Belleau, 2014). Nous pouvons également citer le Centre de Travail Indigéniste – CTI et l'Opération Amazonienne Native – OPAN qui ont eu un rôle capital dans cette lutte. Ces ONG, comme beaucoup qui ont vu le jour à cette période, ont été financée en grande partie par des organisations du Nord. Le nombre d'organisations internationales qui s'intéressent au soutien des peuples indigènes a d'ailleurs largement augmenté dans les années 1990. Leur entrée sur cette scène a souvent été accompagnée de la question écologique, grandissante à cette époque (Albert, 1997). En ce qui concerne le peuple Yanomami, dans les principales ONG indigénistes à les avoir soutenu et à les soutenir aujourd'hui nous pouvons compter la Commission Pro-Yanomami – CCPY, actant depuis 1978 ayant eu un rôle capital dans la démarcation de la TIY, la Secoya qui développe ses programmes pour soutenir les Yanomami essentiellement dans l'état d'Amazonas depuis 1991, et la Urihi qui travailla spécialement dans le domaine de la santé dès la fin des années 1990¹³ (Le Tourneau, 2010).

¹³ Cette organisation est devenue une association 100% Yanomami dès 2016, et continue ses actions aujourd'hui, dans le domaine de la santé mais aussi en tant que lobby politique.

2.2.4. Les associations indigènes

C'est grâce aux alliances contractées avec les organismes de ces deux types d'indigénismes alternatifs que les leaders indigènes ont pu peu à peu acquérir les outils discursifs et les relais sociaux nécessaires pour défendre leurs territoires et leurs droits. Et c'est en s'associant avec les couches successives de ce mouvement de solidarité à leur égard qu'ils ont appris les référents et les stratégies essentielles à la construction d'une « cause indigène » dans l'espace public (Albert, 1997). Ce mouvement de la défense des droits des peuples indigènes est apparu en trois mouvements : tout d'abord dans les années 1970 où ils sont défendus par des intermédiaires militants non-indigènes (missionnaires, anthropologues et indigénistes), ensuite dans les années 1980 où ils sont revendiqués par quelques leaders autochtones emblématiques, puis, enfin, par leurs propres organisations indigènes, dans les années 1990 (Albert, 1997; Baniwa, 2007; Bittencourt, 2000). Au début de ces luttes, il était essentiellement question de la défense des territoires et de leur démarcation, ainsi que de la critique de l'indigénisme d'État assimilationniste. Puis, plus tard, l'accent a été mis sur l'accès à l'éducation et à la santé de manière autonome et différencié (Belleau, 2014). Aujourd'hui, même si ces deux premières thématiques sont encore présentes, il s'agit également du débat au sujet de l'autonomie économique des communautés, selon ce qu'un des intervenant me racontait dans un entretien.

Mais c'est deux ans après l'annulation du projet « d'émancipation », en 1980, que naquit la première organisation indigène nationale : l'Union des Nations Indigènes – UNI. Elle fut ensuite validée au cours de la quatorzième « assemblée des chefs indigènes » du CIMI, durant la même année et fut dirigée par des leaders emblématiques de l'époque, comme Marcos Terena, Álvaro Tukano, Lino Miranda et Ailton Krenak (Albert, 1997). L'UNI et ses dirigeants ont été pionniers dans le processus de démocratisation qui a débouché sur la constitution de 1988 (Ricardo, 1996). Ils ne l'ont pas fait seuls, puisque plusieurs autres leaders emblématiques, tel que Mário Juruna (Xavante), Davi Kopenawa (Yanomami) ou Roani (Kayapó), qui n'étaient pas reliés à l'UNI, ont également eu une contribution décisive dans cette cause indigène lors de ce processus de démocratisation (Albert, 1997).

La nouvelle constitution qui entra en vigueur en 1988 avec le retour à la démocratie a été d'une importance capitale pour les peuples indigènes et leurs luttes puisqu'elle a complètement bouleversé juridiquement leur relation avec l'État. Les règles du jeu politique entre les peuples indigènes et la société nationale se sont retrouvées modifiées étant donné que les organisations indigènes et les communautés ont été reconnues comme parties légitimes pouvant entrer en justice pour défendre leurs intérêts et leurs droits (Ricardo, 1996). L'UNI s'effaça alors peu à peu, devenue trop informelle et générique dans ce nouveau contexte. Elle a laissé la place à une prolifération d'organisations locales beaucoup plus formelles, disposant de directions élues, de comptes en banque propre et de statuts enregistrés (Fernandes & Uribe, 2019). Cette dynamique avait déjà timidement commencé en Amazonie avant la nouvelle constitution mais elle a pris toute son importance après 1988. Par conséquent, en 1991 il y avait 29 organisations indigènes en Amazonie (et 48 dans tout le Brésil), pour passer à 71 en 1996 (sur un total national de 109) (Albert, 1997). Majoritairement locales (bassin d'une rivière, village) ou régionales (Fédération des organisations Indigène du Rio Negro – FOIRN, Union des peuples Indigènes de Vale do Javari – Univaja), elles sont également souvent créées en référence à un peuple précis ou à une catégorie professionnelle (professeurs, étudiants, agents de santé) au sein d'une ethnie, mais aussi parfois pour les femmes d'une ethnie ou d'une région (Belleau, 2014). En ce qui concerne les associations Yanomami, l'Association Yanomami du Rio Cauaburis et de ses affluents – AYRCA fut la première à voir le jour, en 1998 dans la région du Maturacá (état d'Amazonas). Vient ensuite l'association Yanomami du célèbre leader Yanomami Davi Kopenawa, créée en 2004 (Le Tourneau, 2010), puis d'autres dont l'association Kurikama en 2013 dans le rio Marauia. Il existe également la Coordination des organisations Indigènes de l'Amazonie Brésilienne – COIAB, créée en 1989 pour servir de cadre fédérateur aux peuples et organisations de cette macro région, et l'Articulation des Peuples Indigènes du Brésil – APIB, au niveau national (Baniwa, 2014).



Figure 12. Peuples indigènes accompagnant la session constituante de la constitution en 1988. Source : <https://mundoeducacao.uol.com.br/historiadobrasil/constituicao-1988.htm>.

3. Cadre scientifique du travail : Les organisations indigènes face à la société dominante

Dans ce chapitre, il s'agira d'examiner la littérature scientifique, passant en revue les différents auteurs clés et leurs arguments, au sujet des organisations indigènes et leurs rapports avec la société nationale, au Brésil mais aussi dans d'autres pays et régions du monde. Nous verrons dans un premier temps la nécessité pour ces peuples d'avoir des associations formelles et juridiquement reconnues, notamment à travers la bureaucratisation des organisations indigènes, la nécessité pour ces peuples d'acquérir de nouvelles compétences, l'apparition de nouveaux types de leader et le besoin pour ces organisations de conseillers externes. Nous examinerons ensuite les problèmes que ce modèle d'organisation formelle pose à ces peuples et les défis qu'ils relèvent dans ces dynamiques, en montrant que ces nouvelles connaissances sont étrangères à la rationalité autochtone, ainsi qu'en expliquant les nouvelles relations de pouvoir présentes entre les différents types de leaders. Par la suite nous verrons le rapport de domination dont souffrent les peuples indigènes avec leurs organisations face à la société dominante, son origine et comment ces dynamiques peuvent transformer la culture traditionnelle de ces peuples. Enfin, nous étudierons comment malgré l'obligation d'interagir politiquement dans une structure bureaucratique imposée ces peuples parviennent à les adapter à leur manière et comment ces organisations s'inscrivent dans des dynamiques interculturels.

3.1 Nécessité d'avoir une association légalement reconnue et ce que cela implique

3.1.1 Bureaucratisation des organisations indigènes

Ces organisations indigènes qui prolifèrent à partir des années 1990 au Brésil correspondent à une bureaucratisation du mouvement antérieur, acquérant petit à petit une autonomie politique à l'égard des différents types d'indigénismes qui les soutenaient (Belleau, 2014). Elles commencent, à ce moment-là, à remplir une toute nouvelle fonction, en plus de celle

politique de revendication et protestation déjà présente, à savoir : une fonction administrative de services (Albert, 2001). Ces nouveaux types d'associations formelles, institutionnalisées et légalisées (Baniwa, 2006a) sont créées de la sorte pour faire face aux demandes des acteurs « blancs » et leur donner un acteur « légitime » (à leurs yeux) avec qui interagir (Baniwa, 2006a; Belleau, 2014; de Oliveira, 2001) et pour pouvoir répondre aux nouvelles demandes et nécessités post-contact avec la société moderne (Baniwa, 2006a). Ces associations doivent alors être dûment régularisées, dotées d'un CNPJ¹⁴, d'un compte bancaire, d'un conseil d'administration, d'un représentant légal, d'un directeur financier et administratif, d'une déclaration annuelle d'impôt sur le revenu, le respect du droit du travail et d'autres procédures administratives et bureaucratiques (Baniwa, 2006b). Ce phénomène de bureaucratisation et formalisation des organisations indigènes n'a pas seulement eu lieu au Brésil, mais aussi dans d'autres pays d'Amérique Latine (Bittencourt, 2000; Fernandes & Uribe, 2019; Flemmer & Schilling-Vacaflor, 2016; Spoerer, 2016), au Canada (Chiasson, 2016; Morissette, 2007), dans certains pays d'Afrique (Hitchcock & Holm, 1993; Lwoga et al., 2016) ainsi qu'en Australie (Greer & Patel, 2000; Martin, 2004). De telles organisations sont également nécessaires aux peuples indigènes pour interagir au niveau international (Kingsbury, 1998). Il existe donc un modèle presque unique ou similaire, une modalité plus homogène qui rend les organisations indigènes institutionnalisées, bureaucratisées, centralisées, personnalisées et avec un système de prise de décision (pouvoir) plus vertical et moins transparent (sans le contrôle des personnes vivant dans la communauté). Ces organisations nécessitent une reconnaissance formelle de l'État pour son fonctionnement et son existence légale (Baniwa, 2006a). Que ce soit pour le fonctionnement de l'association, pour recevoir des financements par l'État ou d'autres institutions nationales ou internationales (Albert, 2001; Baniwa, 2006a; Belleau, 2014; Bittencourt, 2000; Lwoga et al., 2016), pour la mise en œuvre de projets de « développement » ou environnementaux (Albert, 2001; Little, 2005), pour des démarcations participatives de Terres Indigènes (de Oliveira & Iglesias, 2002), ou pour des processus de consultation (Flemmer & Schilling-Vacaflor, 2016; Spoerer, 2016).

¹⁴ En portugais : Cadastro Nacional da Pessoa Jurídica. Au Brésil, c'est le registre national des personnes morales.

3.1.2 Nécessité d'acquérir de nouvelles compétences

Afin de pouvoir gérer tous ces aspects bureaucratiques, les membres de ces associations doivent alors acquérir une multitude de nouvelles compétences techniques (Bittencourt, 2000; de Oliveira & Iglesias, 2002; Hitchcock & Holm, 1993; Lwoga et al., 2016). Par exemple, Flemmer & Schilling-Vacaflor (2016) expliquent que dans les processus de consultation menées par l'État dans le secteur des hydrocarbures en Bolivie et au Pérou, la capacité des participants à participer de manière substantielle aux processus de consultation implique qu'ils comprennent les informations qui leur sont transmises, qu'ils soient capables de les analyser de manière critique au regard des implications potentielles en matière de droits de l'homme et qu'ils soient en mesure de se forger leur propre opinion sur les mesures envisagées. Les organisations autochtones ont donc été contraintes d'acquérir la capacité de s'exprimer dans la langue dominante (langage juridique compris) afin de discuter de leurs droits et de négocier les projets d'hydrocarbures prévus (Flemmer & Schilling-Vacaflor, 2016). Pour citer un autre exemple, De Oliveira & Iglesias (2002) expliquent que dans des procédures de démarcation participative de Terres Indigènes au Brésil, les organisations autochtones collaborant devaient suivre des formations en comptabilité, éminemment pratiques, axées dans un premier temps sur les besoins du projet : appels d'offres et établissement des prix, achats, services contractuels, virements bancaires, justification des dépenses par des factures et des reçus, systématisation des documents et reddition des comptes sur des formulaires spécifiques. Ils soulignent également la nécessité d'une formation en secrétariat, y compris des cours de dactylographie et d'informatique, des notions de base en matière de systématisation et de conservation des papiers et documents des organisations, ainsi qu'une formation à la formalisation des documents caractéristiques de la vie institutionnelle (procès-verbaux de réunions, communiqués, documents de diffusion et de contacts avec d'autres institutions) (de Oliveira & Iglesias, 2002). Les membres d'organisations indigènes doivent acquérir de nouvelles qualifications qui leur étaient jusque-là totalement étrangères (Little, 2005). Il est donc primordial que toutes personnes travaillant dans ces organisations indigènes, suivent des formations pour apprendre les nouvelles compétences requises par ce mode d'organisation politique (Baniwa, 2006a; Bittencourt, 2000; de Oliveira & Iglesias, 2002; Flemmer & Schilling-Vacaflor, 2016; Lwoga et al., 2016; Morissette, 2007). D'après Martin

(2004), il serait fondamental que les peuples autochtones s'approprient ces codes car le développement de la capacité à s'engager stratégiquement dans les dimensions sociales, culturelles, économiques et politiques de la société nationale au sens large est d'une importance fondamentale pour remédier à leur grave marginalisation et à leur dénuement. Baniwa (2006b) va même jusqu'à souligner l'importance pour les peuples autochtones d'accepter, apprendre et maîtriser la bureaucratie pour y faire face en signalant qu'elle est nécessaire, utile et insurmontable.

3.1.3 Mise en lumière de nouveaux leaders

Ces nouvelles capacités techniques requises par ce nouveau mode d'organisation vont mettre en lumière des nouveaux leaders indigènes comme des professeurs, Agents Indigènes de Santé – AIS, Agents Indigènes d'Assainissement – AISAN, agents indigènes environnementaux etc., car les leaders traditionnels sont dépassés par ces nouvelles connaissances qui viennent de la société nationale (Baniwa, 2006a; Belleau, 2014; Bittencourt, 2000; Morissette, 2007). Ces « nouveaux leaders », appelés également « leaders politiques », sont ceux qui se voient confier des tâches spécifiques pour agir dans les relations avec la société non indigène, et sont généralement des personnes qui n'ont pas suivi leurs propres processus socioculturels ou traditionnels pour parvenir à ce poste. Complémentaires, ils se distinguent des « chefs traditionnels », tant dans le processus de choix ou de légitimation que dans les fonctions qu'ils exercent. Les « chefs traditionnels » ont pour rôle de représenter, de coordonner, d'articuler et de défendre les intérêts d'un clan ou d'une communauté, en tant que responsabilité héritée des parents. De leur côté, les « leaders politiques » exercent généralement des fonctions spécifiques, en tant que dirigeants d'organisations indigènes formelles, ou en tant qu'intermédiaires et interlocuteurs entre les communautés indigènes et les sociétés régionales, nationales et internationales. C'est pourquoi, le choix d'un dirigeant politique non traditionnel dépend de sa capacité à se rapprocher du monde non autochtone, par exemple en parlant la langue nationale et en ayant un « haut niveau d'étude » (Baniwa, 2006a; Bittencourt, 2000; Hitchcock & Holm, 1993).

3.1.4 Besoin de conseillers externes

L'apparition de ces nouveaux types de leaders indigènes et leur formation n'exclut en rien le besoin de conseillers non autochtones externes, souvent assumé par des ONG indigénistes locales, qui accomplissent ou aident à accomplir des tâches importantes et sont parfois indispensables, notamment pour gérer les aspects bureaucratiques de ces associations (Baniwa, 2006b; de Oliveira, 2001; de Oliveira & Iglesias, 2002; Lwoga et al., 2016). Selon Albert (2001), cela est fondamental pour « garantir leur accès au financement de programmes sanitaires et éducatifs adaptés et, surtout, aux moyens techniques et économiques nécessaires à la mise en œuvre d'un modèle de gestion durable des ressources naturelles de leurs terres face à une intensification du contact interethnique »¹⁵ et que cela « conditionne la pérennité des acquis territoriaux des décennies précédentes »¹⁶. D'après de Oliveira & Iglesias (2002), à long terme, la tendance serait que les organisations autochtones continuent à mobiliser des conseillers plus qualifiés, mais qu'elles les remplacent graduellement par leur propre personnel, d'où l'importance de poursuivre des processus de formation plus approfondis pour les leaders et le personnel de ces organisations indigènes.

3.2 Problèmes et défis que ce modèle d'organisation implique

3.2.1 Des pratiques et des connaissances éloignées des rationalités autochtones

Ce mode d'organisation en associations formelles et bureaucratisées n'est pas sans défis pour les peuples indigènes. Selon Baniwa (2014), l'une des principales difficultés rencontrées par les communautés et les organisations indigènes est de faire face au modèle bureaucratique d'organisation sociale, politique et économique des « blancs » qu'ils sont obligés d'adopter dans leurs communautés pour garantir leurs droits de citoyenneté, tels que l'accès aux ressources financières et technologiques. Les peuples autochtones auraient encore du mal à prendre leurs propres décisions, en raison de leur difficulté à comprendre la complexité du

¹⁵ Albert, B. (2001). *Associations amérindiennes et développement durable en Amazonie brésilienne*. 31(3), 49-58,2,137, p.52

¹⁶ Albert, B. (2001). *Associations amérindiennes et développement durable en Amazonie brésilienne*. 31(3), 49-58,2,137, p.52

monde « blanc » (Baniwa, 2006a; Lwoga et al., 2016). En effet, le langage utilisé et certaines codifications sont extrêmement éloignés des réalités de vie et des cosmovisions de ces peuples (Baniwa, 2014; Flemmer & Schilling-Vacaflor, 2016; Greer & Patel, 2000; Lwoga et al., 2016; Spoerer, 2016). Par exemple, la question de la gestion des ressources, en particulier des ressources publiques, cause souvent des problèmes. La mauvaise gestion des ressources et des programmes qui y sont liés a entraîné des problèmes de reddition de comptes et certaines associations ont parfois vu leurs comptes bancaires bloqués. Ceci a amené à certaines défaillances, rendant impossible la gestion de nouvelles ressources, entravant ainsi le fonctionnement de ces organisations et la réalisation de leurs objectifs (Garcia et al., 2013). Mais aussi, pour citer un autre exemple, beaucoup d'organisations autochtones éprouvent des difficultés à comprendre la manière de fonctionner dans le cadre d'un « projet ». Ces associations ont rarement leur propre financement, les projets sont alors souvent un des seuls moyens pour obtenir des ressources financières. Or la formulation, la mise en œuvre, la gestion et l'évaluation d'un projet représentent des modalités occidentales, bureaucratiques, modernisatrice et à court terme, ce qui n'est pas adapté pour faire face aux problèmes quotidiens des peuples autochtones (Little, 2005). De plus, ces projets privilégient presque totalement la langue écrite et ce dans la langue de la société nationale alors que ces peuples sont traditionnellement beaucoup plus tournés sur l'oral et parlent des langues complètement différentes. En outre, dans un projet, chaque activité doit être achevée dans un délai spécifique défini dans le calendrier de celui-ci, ce qui représente une notion chronométrique du temps à laquelle ces peuples ne sont pas habitués, en plus des calendriers à court terme des projets qui ne permettent tout simplement pas une vision à long terme du changement socioculturel. Enfin, la monétarisation des relations de production présente dans les projets représente encore un élément totalement étranger à la rationalité de ces peuples (Little, 2005). Le cas de la consultation des communautés est un autre exemple qui illustre bien ces difficultés. Flemmer & Schilling-Vacaflor (2016) expliquent que la faiblesse des organisations indigènes et leur connaissance limitée des « règles du jeu » les ont empêchées de s'approprier les processus de consultation. Nous pouvons citer comme dernier exemple le fonctionnement de ces organisations. Le modèle associatif entre généralement en conflit avec les modes traditionnels d'organisation sociale, politique et économique des communautés ou du peuple et est peu compris, ce qui empêche toute appropriation consciente et qualifiée de cet instrument (Baniwa, 2006a). Par exemple, le modèle hiérarchique d'un conseil

d'administration formel crée généralement des différenciations sociales et économiques, et affaiblit la valeur de la démocratie horizontale, dans laquelle le pouvoir de décision est un droit inaliénable de tous les individus et groupes qui composent la communauté (Baniwa, 2006a).

3.2.2 Relations de pouvoir entre différents types de leaders

L'émergence des « nouveaux leaders » expliquée plus haut, parfois éloignés socialement et politiquement de leurs bases d'origine (Bittencourt, 2000), va modifier la configuration des espaces de pouvoir présents dans les communautés, car ces nouvelles personnes jouent désormais des rôles importants dans la vie collective (Baniwa, 2006a; Little, 2005). De plus, c'est la première fois que le village ne constitue plus l'unité de représentation étant donné que des leaders vont représenter d'autres leaders, ce qui représente un changement majeur par rapport à leurs cultures traditionnelles (Belleau, 2014). Ainsi, une association indigène formelle ne doit pas être confondue avec l'organisation sociale traditionnelle, de même que les dirigeants de l'organisation formelle ne doivent pas être confondus avec les dirigeants traditionnels des villages. Lorsque cela se produit, de graves conflits peuvent alors éclater au sein des communautés, ou des conflits de pouvoir et de rôle peuvent survenir. De manière générale, les peuples autochtones s'accordent à penser que les organisations formelles indigènes et les chefs qui les dirigent servent d'interlocuteurs avec le monde extra-villageois, en particulier avec le « monde blanc », tandis que l'organisation interne relève de la responsabilité des chefs traditionnels (Baniwa, 2006a). Des conflits entre ces différents types de leaders peuvent également se créer dans le cadre de projets car ceux-ci génèrent des nouvelles luttes de pouvoir au sein des communautés. Par exemple, les leaders qui signent les chèques et exercent le pouvoir au nom des financiers sont considérés par les indigènes comme les propriétaires des projets (Baniwa, 2006b). De plus, la bureaucratisation des associations indigènes, en limitant leur accès uniquement aux individus qui ont certaines capacités techniques relatives à la société nationales, contribue à des clivages sociaux par l'arrivée d'une nouvelle élite autochtone (Morissette, 2007). Cette nouvelle élite, alors principalement tournée vers la bureaucratie, n'aura parfois pas comme objectif principal l'amélioration des conditions de vie des communautés qu'elle représente mais plutôt de s'arroger les attributs du pouvoir (Bittencourt, 2000; Morissette, 2007). Cela va

indéniablement avoir un impact sur l'efficacité de ces organisations (Albert, 2001; Belleau, 2014; Chiasson, 2016).

3.3 Domination de la société nationale sur les peuples indigènes

Nous allons voir à présent que ces irrégularités présentes dans les organisations indigènes ont comme origine des causes structurelles présentes dans des relations de pouvoirs entre deux mondes de valeurs opposées et qu'il y a une domination de la société nationale sur les peuples indigènes à travers ces processus d'organisation politique. Cette domination, héritée du colonialisme dont les peuples indigènes souffrent aujourd'hui encore, se manifeste de manière beaucoup plus subtile et indirecte dans ces processus organisationnels.

3.3.1 Conflit de valeurs entre deux mondes

Avec la création de ces organisations indigènes bureaucratisées nous observons des conflits de valeurs entre celles des peuples autochtones et les valeurs de la société nationale (Baniwa, 2014; Greer & Patel, 2000). Les organisations et les communautés indigènes sont de plus en plus soumises à des contrôles comptables et à des mesures de responsabilité et de conformité financières qui privilégient des valeurs occidentales de rentabilité économique, compétition, et concentration individuelle des richesses et du pouvoir, en conflit direct avec les valeurs fondamentales des peuples indigènes fondées sur le bien-être social collectif, dans lequel l'hospitalité, la générosité et l'égalité des chances et des conditions de vie sont primordiales (Baniwa, 2014; Chiasson, 2016; Greer & Patel, 2000). La domination du langage comptable dans tous les domaines d'activité de ces associations (discours, prise de décision et comportement) reflète effectivement et reproduit socialement un ensemble particulier de valeurs culturelles et de conceptions de la réalité. Les interactions entre ces deux mondes reposeraient sur le principe central selon lequel la religion, la civilisation et les connaissances de la société dominante sont supérieures aux religions, aux civilisations et aux connaissances des peuples autochtones. Les valeurs indigènes seraient alors mises sous silence puisqu'elles entrent en conflit avec les valeurs de la société dominante. Ce conflit entre deux valeurs complètement opposées et incompatibles est alors source de stress et de dysfonctionnements

pour ceux qui adoptent le système de l'autre (Greer & Patel, 2000). Baniwa, (2006b) met en évidence la nécessité pour les leaders indigènes de ne pas adopter de manière automatique tout ce qui provient de la culture dominante, car cela peut engendrer des attitudes préjudiciables tant pour leurs communautés que pour eux-mêmes. De plus, selon Bittencourt (2000), il y aurait une corrélation entre structuration bureaucratisée et distanciation avec les villages. Ces organisations indigènes bureaucratisées apparaissent dans un contexte de demande institutionnelle adressée directement aux peuples indigènes dans le cadre de la dynamique de l'État, et donc de la société dominante. Ce mouvement n'est pas apparu à partir d'initiatives propres des groupes indigènes, mais parce qu'ils ont besoin d'avoir un dialogue avec la société nationale et ce type d'organisation en est la seule possibilité (Bittencourt, 2000). Selon Kingsbury (1998) même les processus internationaux et transnationaux sont considérés en grande partie comme impliquant une projection à sens unique de concepts et de valeurs d'un groupe dominant de pays occidentaux vers d'autres pays et les minorités qui y vivent.

3.3.2 Une domination héritée du colonialisme

Nous voyons alors un rapport de domination de la société dominante sur les peuples indigènes qui s'opère subtilement et de manière inconsciente à travers ce processus de bureaucratisation et d'institutionnalisation de leurs organisations. Hitchcock & Holm (1993) montrent que dans le cas du peuple San, au Botswana, l'État postindépendance s'efforce de placer les chasseurs-cueilleurs sous le contrôle de la bureaucratie. La domination économique et culturelle continue d'exister, mais dans un contexte bureaucratique en expansion. Pour Chiasson (2016) et Martin (2004), les désavantages socio-économiques, les dysfonctionnements sociaux généralisés et les organisations fragiles et en proie à des conflits résultent certainement en partie de l'héritage de la colonisation, notamment de l'exclusion et de la discrimination persistantes. Ce processus a impliqué non seulement l'assujettissement à cette société, mais aussi l'appropriation et l'incorporation de bon nombre de ses formes (Martin, 2004). Morantz (2002) parle même d'un colonialisme bureaucratique pour expliquer ce phénomène où une société en englobe une autre dans son orbite, créant ainsi une population assujettie et de qui les différentes sphères d'activités sont dirigées. L'impact de la société dominante sur le mode d'organisation politique des communautés autochtones en est

un exemple parfait (Chiasson, 2016). Fernandes & Uribe (2019) expliquent la relation inégale qui s'est établie entre les peuples indigènes et la société environnante à travers le mouvement de revendication et la création des organisations indigènes ainsi que le caractère conflictuel de ces relations. Les procédures qui ont façonné ces relations ont longtemps été, et sont encore aujourd'hui, masquées par des représentations qui naturalisent subtilement la condition marginale dans laquelle se trouvent les peuples autochtones dans la structure de la société contemporaine (Fernandes & Uribe, 2019). Il est possible de percevoir cela dans les projets, qui sont souvent développés dans des contextes de rapports de force inégaux entre les partenaires et où il est souvent difficile d'éviter l'établissement de relations paternalistes (Little, 2005).

3.3.3 Impacts sur la culture traditionnelle des peuples autochtones

Ainsi, cette domination de la société nationale sur les peuples indigènes et leurs organisations ont suscité des transformations et des impacts sur leur culture traditionnelle. Comme le dit très bien Martinat (2017), « les communautés indiennes adoptent de plus en plus une vision rationnelle et non plus mythique du monde »¹⁷. Baniwa (2014) explique aussi que « ces valeurs occidentales, comme l'illusion d'un idéal de vie au-dessus du bien et du mal du monde moderne, fondé sur le pouvoir supposé de la technologie et de l'économie cumulative et individualiste, séduit les peuples indigènes et les laisse perplexes quant à leurs propres horizons socioculturels »¹⁸. Ce pouvoir politique et économique différencié et individualisé ne séduit pas seulement, mais il corrompt aussi. Les peuples indigènes n'échappent pas à cette tragédie du monde contemporain. Hitchcock & Holm (1993) expliquent que le résultat de la soumission des chasseurs-cueilleurs au Botswana à l'État administratif et à ses préoccupations en matière d'efficacité a engendré des transformations sociales massives. Little (2005) indique que les logiques dans lesquelles sont insérés les projets que les peuples indigènes développent ou auxquels ils sont intégrés peut provoquer des changements majeurs dans leurs valeurs

¹⁷ Martinat, F. (2017). Mobilisations politiques et tactiques indigènes. Dans, Martinat, F (éd.), La reconnaissance des peuples indigènes entre droit et politique (p. 171-204). Villeneuve d'Ascq : Presses universitaires du Septentrion. <https://doi.org/10.4000/books.septentrion.16251>, p. 10.

¹⁸ Baniwa, G. dos S. L. (2006a). *O Índio Brasileiro : O que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília : MEC/Unesco, p.83.

culturelles, leurs modèles de leadership, leurs conceptions temporelles, leur structure organisationnelle et leurs relations politiques. D'après lui, le projectisme n'a rien de fondamentalement destructeur mais il est important que les agences responsables du « développement » et de la mise en œuvre des projets comprennent que la simple introduction d'un projet, quels que soient ses objectifs déclarés, peut en effet produire des changements sociopolitiques très forts et involontaires dans la société indigène qui reçoit le financement (Little, 2005). Morissette (2007) explique comment au Québec la structure politico-administrative imposée au peuple Atikamekw a modifié leur organisation sociopolitique. Dans cette même région, Morantz (2002) explique les répercussions générées sur les sociétés du peuple Cris, à savoir l'éducation, l'assistance sociale, la sédentarisation et les règlements sur la chasse. D'après cet auteur c'est bien l'établissement d'un contrôle sur la société par une bureaucratie paternaliste qui a transmué la vie des Cris. Cette forme de colonisation concernerait tous les peuples indigènes du Québec, qui ont, de manière générale, dû modifier l'ensemble de leurs pratiques organisationnelles (Chiasson, 2016).

3.4 Adaptation des structures formelles à leur manière et interculturelité

3.4.1 Des pratiques autochtones intégrées aux cadres formels des associations

Malgré ces aspects de domination passés en revue au sous-chapitre précédents, certains auteur.rice.s décrivent tout de même une certaine adaptation ou remaniement de ce cadre strict imposé par la société dominante par les peuples indigènes dans leur manière d'interagir dans leurs associations institutionnalisées (de Oliveira, 2001; Fernandes & Uribe, 2019; Lwoga et al., 2016; Morissette, 2007; Spoerer, 2016). D'après Morissette (2007), même si les peuples autochtones ne sont pas les créateurs de ce système politique dans lequel ils interagissent, certains réussissent malgré tout à s'approprier ce monde politique en s'inspirant de leurs propres valeurs socio-culturelles, savoir-faire et compétences, tentant ainsi de les concilier avec les sous-entendus du pouvoir de la structure formelle. Elle cite comme exemple, au Québec, le peuple Atikamekw, qui ont créé un *conseil des aînés* en parallèle à leurs organisations politiques formelles, de manière à consulter les plus anciens et prendre en

considération leurs points de vue ou conseils pour prendre des décisions effectives au sein de l'association formelle. Ceci représente bien une façon de faire autochtone au sein d'un système occidental imposé, et montre aussi la vivacité de la structure sociopolitique non officielle (Morissette, 2007). Cela démontre que ces systèmes institutionnalisés imposés par le biais de la colonisation ne sont pas forcément aussi rigide qu'on le croit (Morissette, 2007). De la même manière, pour De Oliveira (2001) « les populations colonisées ne sont pas une pâte passive à laquelle on impose - comme la bougie de l'image cartésienne - le monde moderne: leurs actions et élaborations sont pleines de créativité et d'initiative (agency), ce qui transforme l'intervention de l'État en appropriation et construction d'un espace de sociabilité (paysage) et d'un territoire ethnique, dont les choix - et les jeux qu'ils suscitent (de l'unité domestique au destin de la planète, de l'intra-ethnique au transnational) - s'insèrent à différentes échelles et dans des arènes diversifiées »¹⁹. Ensuite, Spoerer (2016) décrit dans son article comment se déroule les réunions de consultation des communautés Mapuche au Chili, organisées en partie par les organisations indigènes locales ; « le rituel politique de la consultation indigène s'empare de rituels sociaux, attribués au monde populaire chilien et mapuche. Se rassembler autour d'un *mate* (un des rites majeurs de la sociabilité mapuche), le partage d'un repas typique, et abondant et la dégustation d'infusions et d'arômes naturels sont une reproduction des sociabilités constituées en dehors du politique »²⁰. Cet auteur déclare qu'il serait réducteur d'analyser ces interactions uniquement en matière de comportement de dominés éloignés des codes bureaucratiques. D'après lui, ces peuples, même s'ils ne comprennent pas tous les codes du monde moderne, participent aux processus politiques avec les méthodes, codes et langages qu'ils sont capables d'exprimer. Ainsi, il peut malgré tout y avoir des modalités possibles d'appropriation collective ou individuelle de la participation des peuples indigènes qui rend possible une politisation. Cette dernière résiderait justement dans la valorisation et la mobilisation ethnique aux dépens d'une adaptation totale aux codes bureaucratiques (Spoerer, 2016). D'ailleurs, malgré l'oppression,

¹⁹ De Oliveira, J. P. (2001). Políticas indígenas contemporâneas na Amazônia brasileira : Território, modos de dominação e iniciativas indígenas. Dans Maria Ângela D'Incao (éd.), O Brasil não é mais aquele ... Mudanças sociais após a redemocratização (pp. 217-236). São Paulo : Cortez, p. 232.

²⁰ Spoerer, M. (2016). Innovations politiques et participation autochtone : Les ambivalences de la mise en œuvre de la convention no 169 de l'OIT sur les peuples indigènes au Chili. L'Ordinaire des Amériques, (221), <https://doi.org/10.4000/orda.3069>, p.05.

les groupes indigènes ont toujours résisté et agi contre les forces qui leur imposaient l'effacement et la dénaturation de leur culture. Les émergences politiques et sociales des groupes indigènes latino-américains à partir de la seconde moitié du XXe siècle sont des démonstrations édifiantes de leur protagonisme à l'époque contemporaine (Fernandes & Uribe, 2019). Ces modifications ou adaptation mises en place par ces peuples dans leurs organisations formelles démontrent leur volonté croissante à être autonomes et à ne plus dépendre des autorités (Morissette, 2007).

3.4.2 Interculturalité

En ce sens, l'engagement des populations autochtones et non autochtones peut être mieux compris dans les termes de l'interculturalité (Baniwa, 2006a; de Oliveira, 2001; Greer & Patel, 2000; Little, 2005; Lwoga et al., 2016; Martin, 2004). Les relations interethniques sont désormais considérées comme la rencontre entre des sociétés ayant des antécédents culturels distincts, dans lesquelles les flux d'influences sont multiples et souvent imprévisibles, d'où la nécessité de mieux comprendre les subtilités de ces relations interculturelles (Little, 2005). Aux yeux de Martin (2004), les organisations indigènes sont nécessairement des produits interculturels des espaces de contestation et de transformation des valeurs et des pratiques indigènes. Si une gouvernance plus efficace est une composante essentielle d'une capacité accrue d'engagement stratégique des populations autochtones avec la société dominante, elle doit s'inspirer non seulement des valeurs et des pratiques des de la société nationale, mais aussi de celles des populations autochtones (Martin, 2004). Le défi consiste donc à développer des organisations typiquement autochtones qui facilitent néanmoins un engagement efficace avec la société dominante au lieu de le limiter (Martin, 2004). Selon Lwoga et al. (2016), les connaissances indigènes peuvent servir de point de départ à un processus dans lequel les connaissances indigènes et exogènes se fondent dans une stratégie de développement efficace qui est contrôlée par les populations locales plutôt que par les agents de développement. Le concept d'interculturalité fait donc référence à un processus de réapprentissage continu de la part des peuples indigènes et de la société nationale, bien que la charge soit clairement plus importante pour les premiers, puisqu'ils doivent maîtriser un tout nouvel ensemble de règles et de comportements imposés (Little, 2005). Effectivement,

les populations autochtones vivent toujours dans des mondes interculturels complexes et contestés qui, en plus de ça, se transforment constamment (Martin, 2004).

4 Contexte institutionnel de l'étude

Dans ce chapitre seront décrites les ONG avec lesquelles j'ai collaboré pour la réalisation de cette recherche, mais également les interactions et collaborations avec ces dernières, ainsi qu'une description du choix de la région d'étude.

4.1 Description des institutions partenaires

Pour réaliser cette recherche, je suis entré en contact avec le Mouvement pour la Coopération Internationale – MCI. Cette petite ONG de coopération internationale genevoise soutient des projets avec des ONG partenaires locales qui appuient les peuples indigènes dans plusieurs régions en Amérique Latine, à travers des fonds alloués par les municipalités du canton. Le MCI est une organisation membre de la Fédération Genevoise de Coopération – FGC. Cette dernière valide l'entrée en vigueur et le suivi des projets afin que les fonds puissent être alloués. Grâce au MCI j'ai pu entrer en contact avec une de ses ONG partenaire, au Brésil, qui soutient le peuple Yanomami dans l'état d'Amazonas : la Secoya – Service et Coopération avec le peuple Yanomami. Basée à Manaus, cette ONG développe ses activités depuis 1991, et a été officiellement institutionnalisée en 1997. Elle a travaillé dans un premier temps directement dans les *xapono* à travers des actions d'assistance à la santé, puis dans la formation des Agents de Santé Indigène – AIS Yanomami. Elle a ensuite développé des programmes d'éducation scolaire différencié, bilingue et interculturel tout en formant des professeurs Yanomami. Aujourd'hui, la Secoya travaille dans les domaines de l'éducation scolaire différenciée, de l'éducation à la santé, du renforcement des capacités politiques et techniques, ainsi que du soutien au processus organisationnel des Yanomami. Elle opère ses programmes avec les villages Yanomami du rio Marauia et rio Preto, dans la municipalité de Santa Isabel do Rio Negro, et les villages du rio Demini dans la municipalité de Barcelos. Dans le soutien au processus organisationnel, la Secoya conseil activement l'association Yanomami Kurikama qui représente les villages du rio Marauia et bientôt l'association Parawami (actuellement en création) qui représentera les villages du rio Demini.

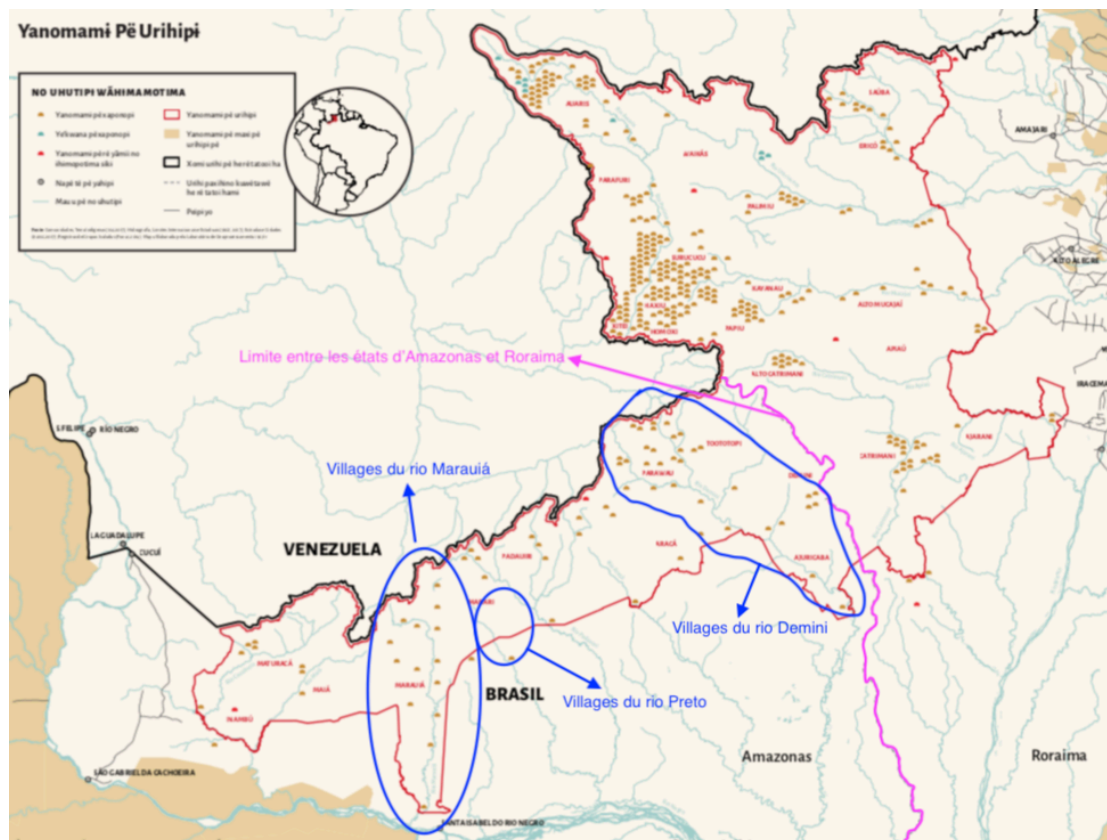


Figure 13. Ici en bleu, les villages avec lesquels la Secoya travaille, en rose la limite entre les deux états (Amazonas et Roraima). Image modifiée par moi-même, source de l'image originale : Hutukara Associação Yanomami - HAY (2019). Plano de gestão territorial e ambiental, terra indígena yanomami. Boa Vista : Hutukara Associação Yanomami.

4.2 Interactions et collaboration

L'accord passé avec la Secoya, surtout avec son coordinateur général : Silvio Cavuscens, a toujours été basé sur la base de l'échange : en collaborant pour eux dans certaines activités ou rédaction de documents ou autre, de manière bénévole, la Secoya m'aiderait à avoir des contacts privilégiés avec les personnes ou institutions avec qui je voudrais faire des entretiens pour ma recherche, dans la mesure du possible. J'ai d'abord collaboré pour la Secoya en travaillant avant la recherche terrain au sein du MCI pour le suivi du projet Secoya (sous la forme d'un stage). Un événement non négligeable qu'il est important de mentionner ici est l'organisation d'une campagne d'information pour sensibiliser le grand public, en Suisse mais aussi dans d'autres pays d'Europe, aux problèmes d'extraction minière illégale sur le territoire Yanomami et à la non-assistance à leur égard de la part de l'État brésilien. Pour cet événement, le coordinateur général de la Secoya ainsi qu'un membre de la Kurikama sont venus témoigner de la réalité qu'ils vivent et connaissent. J'étais sensé partir en janvier 2022

à Manaus pour commencer la recherche terrain. Mais pour de nombreuses raisons importantes, cette campagne a dû se réaliser au mois d'avril 2022, et j'étais la seule personne potentiellement disponible ayant une bonne connaissance du projet et de la problématique des Yanomami. Nous avons alors communément décidé que je participerai activement à l'organisation de cette campagne et que je partirai pour ma recherche de terrain seulement après. Mon idée était de partir en janvier afin de bénéficier d'un temps plus long sur le terrain pour prévenir les nombreux imprévus auxquels j'allais probablement faire face compte tenu du contexte particulier dans lequel ma recherche s'insère, mais aussi pour prendre le temps de créer des liens avec les acteur.rice.s Yanomami. Bien que cette campagne m'ait fait partir sur le terrain plus tard que prévu, ce fut un merveilleux premier contact avec le terrain avant de m'y rendre, non seulement avec le coordinateur général de la Secoya, mais aussi avec le représentant de la Kurikama à qui j'ai pu expliquer ma recherche avant même de me rendre en Amazonie.

Une fois arrivé à Manaus mes tâches ont été cette fois directement au sein de la Secoya, même si en parallèle j'ai continué le suivi du projet pour le MCI.

Un autre événement important à mentionner ici est le premier voyage auquel j'ai participé en accompagnant la Secoya en territoire Yanomami peu de temps après mon arrivée à Manaus à la fin du mois d'août 2022. Au début du mois de septembre une équipe de la Secoya allait donner un cours de capacitation politique dans le rio Demini, en amont de la création de l'association Yanomami Parawami. Ils m'ont alors proposé de les accompagner. Nous sommes partis de Manaus en bateau pour la ville de Barcelos, où nous avons pris un autre bateau pour remonter le rio Demini jusqu'au *xapono* Katanapiwei. Ce village se situe dans la Terre Indigène Yanomami, or au Brésil, il est interdit de se rendre dans une terre indigène en tant que chercheur sans avoir préalablement obtenu un visa de chercheur auprès de la FUNAI. Certain.e.s professeur.e.s de l'université m'avaient mis en garde sur la difficulté à obtenir un tel visa. Compte tenu du court temps de réalisation d'un mémoire, il m'aurait été impossible d'obtenir un tel visa dans ce court laps de temps. C'est pourquoi j'ai pris la décision de récolter des données uniquement en dehors du territoire Yanomami, pour ne pas être contraint par cette problématique. Il est donc important de comprendre que je n'ai pas récolté de données lors de ce voyage et que j'y suis allé en tant que membre de la Secoya et non pas en tant que

chercheur. Cependant, ces deux semaines en immersion totale dans un *xapono* Yanomami, et d'autant plus dans un contexte de formation politique en vue de la création d'une association ont été extrêmement riches en observations et réflexions qui m'ont permis de réorienter ma question de recherche et la formulation des hypothèses. Nous pouvons donc considérer ce voyage comme un voyage préliminaire.

4.3 Choix de la région d'étude

Il a fallu une zone géographique précise pour la réalisation de cette recherche. En effet, étudier l'organisation politique des Yanomami de l'état d'Amazonas sur son ensemble serait beaucoup trop long pour un simple travail de mémoire de master. De plus, la réalité de vie des Yanomami est différente d'une rivière à une autre, dépendamment de leur histoire de contact (présence de missionnaire, type de missionnaires, contacts avec des ONG, contacts avec des extracteurs de matière première, présence de l'État, etc.), des spécificités géographiques de la rivière (par exemple dans le rio Marauaiá il y a beaucoup de rapides ce qui complique les voyages), de la distance avec la ville la plus proche et de la fréquence de fréquentation de celle-ci (Le Tourneau, 2010). La situation n'est pas la même à différents niveaux : accès à l'éducation (éducation différenciée ou pas), accès à l'assistance sanitaire (visite de personnel soignants, médicaments, etc.), accès à la ville, distance entre les villages, poids démographique dans la zone (ce qui a un impact sur la possibilité de chasse pêche ou cueillette). Cela a une influence sur leur qualité de vie mais aussi sur leur mode vie, les interactions qu'ils ont entre eux et avec la société dominante (Albert & Milliken, 2009; Le Tourneau, 2010).

J'ai donc décidé de focaliser le champ de ma recherche uniquement sur le rio Marauaiá. D'autant plus que c'est dans cette rivière que la Secoya actu le plus et a une majorité de contacts auprès des Yanomami. En outre, la Secoya a une base opérative logistique à Santa Isabel do Rio Negro (ville la plus proche de cette rivière) et donc également de nombreux contacts privilégiés avec d'autres acteurs clés liés à l'organisation politique des Yanomami. De plus, les Yanomami se rendent souvent dans cette ville, il a donc été facile d'entrer en contact avec certains d'entre eux pour réaliser des entretiens. Par ailleurs, il existe

déjà une association Yanomami dotée d'une certaine expérience dans le Marauíá ; l'association Kurikama qui représente les *xapono* de toute cette rivière, et du rio Preto, depuis 2013. Enfin, dans la littérature consultée, très peu d'études concernent des organisations autochtones à une échelle très locale comme le prétend ce mémoire de master. La plupart des articles ou livres consultés portent davantage sur des organisations indigènes dans des macro-régions. Ici je prétends alors combler le vide de cette littérature en proposant une étude de cas dans une zone géographique précise : une organisation indigène représentant les habitant.e.s d'une seule rivière dans une municipalité.

5 Questions de recherche et hypothèses

Lors de mon voyage exploratoire dans le rio Demini, j'ai observé que les Yanomami semblent rencontrer plusieurs défis pour pouvoir s'organiser politiquement en créant une association formelle. Tout d'abord en ce qui concerne les connaissances bureaucratiques et légales, la relation avec l'argent et d'autres éléments qui sont du ressort de la société environnante. Ces éléments, très éloignés de leur réalité de vie, leur paraissent la plupart du temps très abstraits. La revue de la littérature nous avait démontré que ce défi est commun dans les organisations indigènes (Baniwa, 2014; Flemmer & Schilling-Vacaflor, 2016; Greer & Patel, 2000; Lwoga et al., 2016; Spoerer, 2016). Ensuite, j'ai pu observer que la géographie particulière de leur espace de vie pouvait également être un défi dans leur processus d'organisation politique. Les déplacements en pirogue à moteur sur une rivière où les distances sont énormes rendent les voyages longs et coûteux à cause des grandes quantités de carburant nécessaires. En discutant avec des collègues de la Secoya, j'ai appris que dans le rio Marauá ces difficultés liées au transport étaient accentuées par un bon nombre de rapides présents dans cette rivière. De plus, le manque de moyens de communication semble venir renforcer cette dernière difficulté. Le seul moyen de communication répandu dans les *xapono* est la radiophonie et dans certains villages celle-ci ne fonctionne pas de manière optimale. Puis, j'ai également observé et compris qu'il y a souvent des conflits entre les Yanomami. Certains collègues m'ont expliqué que cette dynamique est inhérente à leur culture traditionnelle et contribue même à leur façon d'occuper l'espace géographique (Le Tourneau, 2010). Cependant, ces conflits semblent interférer dans le processus organisationnel, car ils ont tendance à diviser plutôt qu'à unifier les *xapono* au sein d'une seule association. Cette situation serait identique dans le rio Marauíá, et même sur l'ensemble du territoire Yanomami. La revue de la littérature a révélé des problèmes similaires, mais plutôt dans les nouveaux types d'interaction que ce modèle d'organisation politique formel suscite (Baniwa, 2006a; Belleau, 2014; Bittencourt, 2000; Little, 2005; Morissette, 2007). Enfin, j'ai pu remarquer que malgré le cadre imposé par la nécessité de créer une association formelle, les Yanomami du rio Demini montraient une grande volonté d'adapter certains aspects à leur manière. Par exemple, le cinquième jour de cours, ils ont annoncé que celui-ci n'aura pas lieu car les *hekura* présents pour cette rencontre allaient réaliser une cérémonie chamanique pour

créer l'esprit de l'association Parawami et lui donner force, protection et lumière pour son cheminement à leur côté et pour qu'elle puisse ainsi protéger et aider les *xapono* de cette rivière du mieux possible. De plus, le nom Parawami a été choisi en faisant référence dans la mythologie yanomami à une jeune fille qui avait été offerte à la rivière pour que ses eaux, alors en montée constante et menaçant les Yanomami, redescendent. Cette jeune fille, Parawami, ayant ainsi sauver le peuple Yanomami de la montée des eaux, l'association Parawami allait à nouveau les sauver. Cela montre la grande importance donnée à la mythologie et à la cohabitation avec le « monde de l'invisible » dans ce processus d'organisation politique. Dans la revue de la littérature nous avons observé des éléments similaires dans d'autres régions (de Oliveira, 2001; Fernandes & Uribe, 2019; Lwoga et al., 2016; Morissette, 2007; Spoerer, 2016).

Tous ces éléments observés lors de ce voyage préliminaire, en résonance avec la revue de la littérature m'ont donc amené à la question de recherche suivante :

Quels défis les Yanomami du rio Marauia affrontent-ils pour s'organiser politiquement avec leur association et comment adaptent-ils ce processus organisationnel à leur manière ?

Nous tenterons de répondre à cette question en répondant aux sous-questions spécifiques suivantes :

- 1) Est-ce-que le modèle bureaucratique d'organisation sociale, politique et économique propre à la société environnante, avec lequel les Yanomami doivent interagir dans leur processus organisationnel a un impact sur leur organisation politique, et si oui, comment ?
- 2) Comment la géographie particulière du milieu de vie des Yanomami et le manque de moyens de communication affectent ce processus organisationnel ?

- 3) Quels sont les impacts des conflits entre Yanomami sur ce processus ?
- 4) Adaptent-ils ce processus organisationnel à leur manière, et si oui, comment ?

Pour répondre à ces questions en amont de la recherche, quatre hypothèses ont été réalisées. Elles sont liées aux questions secondaires et sont construites en référence à la littérature scientifique ainsi qu'aux éléments observés lors du voyage préliminaire.

- 1) Le modèle bureaucratique d'organisation sociale, politique et économique propre à la société environnante complique l'organisation politique des Yanomami car ce sont des notions et connaissances extrêmement éloignées de leur réalité de vie, de leur rationalité et de leur cosmovision. La plupart d'entre eux ont une vision très abstraite de ces concepts ce qui entrave le fonctionnement de leur association et leur manière d'interagir avec la société environnante. L'apprentissage déjà initié doit continuer afin de leur permettre de s'approprier ces connaissances et pouvoir ainsi avoir une certaine autonomie dans ce processus. Ce modèle d'organisation politique leur est également compliqué à assimilé car ils doivent se plier « aux règles du jeu » de la société dominante, qui elle, ne s'adapte pas à eux.
- 2) La géographie particulière dans laquelle les Yanomami du rio Marauia vivent rend difficile l'organisation de réunions ou d'assemblés de par le coût des voyages en essence et la logistique pour l'alimentation de tels événements. De plus, le manque de moyens de communication rend difficile la circulation d'informations importantes au sein de l'association mais aussi entre les différents villages.
- 3) Les conflits entre Yanomami ont plutôt tendance à les désunir alors que pour lutter pour leurs droits, tous les villages représentés par une seule association, ils devraient plutôt s'allier ce qui les rendrait plus fort face à la société nationale.
- 4) Ils adaptent ce modèle d'organisation politique en incorporant leurs valeurs symboliques et mythiques à l'association formelle, mais aussi en imposant certains

modes de fonctionnement au sein de l'association qui relève de leur manière de procéder.

Il est très important de comprendre que, dans ce travail, lorsque les termes « s'organiser politiquement » sont utilisés, il s'agit de l'organisation politique des Yanomami sous forme d'association formelle dans le but de pouvoir dialoguer avec la société environnante. Comme nous l'avons vu dans le contexte, les Yanomami ont une organisation politique traditionnelle propre à eux-même et encore très présente qu'il ne faut surtout pas négliger. Ici nous dissociions bien les deux types d'organisations politique et nous nous attarderons principalement sur celle de l'organisation politique formelle en lien avec l'association Kurikama.

6 Méthodologie

Dans ce chapitre seront décrites les différentes méthodologies utilisées pour récolter les données nécessaires pour répondre aux questions de recherches citées plus haut.

J'ai réalisé une recherche de terrain purement qualitative en voyageant quatre mois dans l'état d'Amazonas, au Brésil, entre Manaus, Barcelos et Santa Isabel do Rio Negro, de fin août à fin décembre 2022. Il y a bien évidemment eu une période pré-terrain en Suisse lors de mon stage au MCI durant lequel je me suis énormément documenté sur la problématique du peuple Yanomami. Une fois arrivé à Manaus, en continuant le suivi de projet avec le MCI et en réalisant d'autres tâches pour la Secoya, j'ai pu accéder à de nombreux documents (et réalisé certains) dans lesquels des informations utiles pour la recherche étaient présentes. De plus, de nombreuses observations ont été réalisées et annotées dans un carnet de terrain, et ce dans les trois étapes du voyage de terrain décrites ci-dessous. J'ai également mené 24 entretiens semi-directifs avec des représentants Yanomami du rio Marauíá, ainsi qu'avec des membres d'institutions qui ont des interactions régulières avec les Yanomami de cette région, et d'autres acteur.rice.s lié.e.s au mouvement indigéniste de manière plus générale. Par ailleurs, la méthode du dessin entretien a été expérimentée avec certains représentants Yanomami rencontrés à Santa Isabel.

Nous pouvons considérer ce voyage de terrain comme aillant eu lieu en trois étapes ; une première de presque trois semaines avec le voyage préliminaire dans le rio Demini et à Barcelos, une deuxième à Manaus, d'environ deux mois, que nous pouvons considérer de mise en contexte et où 5 premiers entretiens ont été réalisés, et une troisième d'environ un mois à Santa Isabel do Rio Negro, incluant un court séjour dans le premier *xapono* du rio Marauíá : *Bicho Açu*. Cette troisième phase a été la plus intense en matière de récolte de données, ce qui est logique puisque la majorité des institutions et personnes concernées se trouve là-bas. Le voyage dans le *xapono Bicho Açu* a été réalisé dans le but d'accompagner la Secoya pendant une partie d'un cours de formation des professeurs Yanomami afin d'aider les collègues présent.e.s sur place dans diverses tâches. Tout comme le voyage dans le rio Demini, j'y suis allé en tant que membre de la Secoya et non pas en tant que chercheur. Ce voyage a tout de

même été d'une importance capitale car j'ai pu présenter ma recherche aux Yanomami présent.e.s pour cette occasion, dont le président de la Kurikama et certains autres leaders. Grâce à ces quelques jours passés en immersion, j'ai pu faire connaissance avec de nombreux.ses acteur.rice.s Yanomami important.e.s que j'ai pu rencontrer à Santa Isabel par la suite pour réaliser des entretiens hors de la TIY.

6.1 Documentation à travers mon travail au MCI et à la Secoya

Lors de mon stage au MCI j'ai dans un premier temps traduit des rapports d'activité de la Secoya que nous devons transmettre à la FGC. Ces rapports ne portaient pas uniquement sur la thématique de l'organisation politique des Yanomami du rio Marauíá mais comportaient tout de même de nombreuses informations utiles sur ce sujet ainsi que sur le contexte dans lequel les programmes de la Secoya s'insèrent. J'ai aussi participé à la rédaction de dossiers pour obtenir des fonds auprès des Services Industriels de Genève – SIG, auprès des collectivités publiques genevoises en passant par la FGC pour la campagne d'information et pour demander une extension d'un nouveau projet de 3 ans de 2023 à 2025 pour la Secoya. Toutes les informations que j'ai dû chercher pour rédiger ces documents mais aussi celles déjà présentes dans certains d'entre eux ont été d'une utilité capitale pour comprendre le contexte du champ d'étude de ma recherche et pour pouvoir orienter ma problématique dans une direction intéressante, pour la Secoya et pour le MCI. De plus, durant la campagne d'information j'ai pu avoir de nombreuses conversations avec le coordinateur général de la Secoya et le représentant de la Kurikama. J'ai également acquis de nombreuses connaissances lors des interventions de nos deux invités, que ce soit lors de la conférence, de la table ronde, des interventions dans les cours universitaires, les réunions avec d'autres ONG, ou encore au musée d'ethnographie de Genève.

Une fois arrivé à Manaus, mon travail au sein de la Secoya consistait principalement à assurer le suivi de l'évolution du dossier d'extension de projet, que nous ajustions en réponse aux demandes de la FGC, et à réaliser la traduction de documents pour certains programmes. A nouveau, j'ai pu accéder à de nombreuses informations contextuelles très utiles à travers tous ces documents.

6.2 Observation

J'ai réalisé de nombreuses observations à différents moments du terrain. Ces observations ont parfois été participantes, et à d'autres moments non-participantes. La méthode de collecte de données utilisée était la même : noter tous les éléments intéressants et importants dans mon carnet de terrain directement sur le moment quand la situation le permettait, et chaque soir mettre à jour ce carnet de terrain avec d'autres anecdotes et informations observées pendant la journée. Certaines informations ont été utilisées principalement pour m'aider à l'orientation de la question de recherche et des sous questions par rapport à la réalité du terrain. D'autres ont été utilisées pour illustrer certains résultats obtenus lors des interviews ou pour donner des informations complémentaires.

Dans la première étape, il a été question d'éléments observés pendant le cours de renforcement des capacités politiques, mais aussi pendant des discussions informelles ou scènes ayant eu lieu pendant notre séjour dans le *xapono Katanapiwei*. Il est important d'être claire sur le fait qu'il ne s'agit pas de données collectées dans un protocole de recherche puisque j'étais présente dans ce voyage en tant que membre bénévole de la Secoya, et non pas en tant que chercheur. Ensuite, dans la deuxième phase de la recherche, à Manaus, j'ai réalisé de nombreuses observations lors des réunions hebdomadaires avec l'équipe de la Secoya, mais aussi dans mon quotidien passé au siège de cette ONG. De plus, la visite d'une délégation de l'ONG suisse E-changer à Manaus a été un événement très intéressant dans le cadre duquel j'ai pu observer passablement d'éléments. Cette délégation était composée d'environ une vingtaine de personnes, membres d'E-changer Suisse et Brésil, certain.e.s membres de leur partenaire du Burkina Faso, ainsi que des membres d'autres associations de la société civile suisse. Cette composition de participant.e.s d'horizons si variés a été particulièrement riche pour tous les échanges ayant eu lieu. Cette visite a duré cinq jours. Elle a commencé avec une longue réunion au siège de la Secoya le premier jour, puis, les jours suivants nous avons eu des visites avec l'Association des femmes Indigènes du Haut Rio Negro - AMARN, la Coordination des Organisations Indigènes de l'Amazonie Brésilienne - COIAB, au Parc des

Tribus²¹ ainsi que le Service Amazonien d'action de Réflexion et d'Éducation Socio-environnementale - SARES. Ces réunions ont été riches en observations à travers lesquelles j'ai pu recueillir de nombreuses informations intéressantes. Enfin, pendant la troisième phase du terrain, j'ai réalisé, dans un premier temps, de nombreuses observations lors du voyage dans le rio Marauíá dans le xapono *Bicho Açu* dans le cours de formation des professeurs Yanomami. Tout comme lors du voyage dans le rio Demini, il ne s'agit pas de données collectées dans un protocole de recherche. Ensuite j'ai aussi réalisé beaucoup d'observations lors de mon séjour à Santa Isabel, tant au siège de la Secoya que dans les lieux de la ville.

6.3 Entretien semi-directifs

J'ai décidé de réaliser des entretiens semi-directifs afin de garder une certaine flexibilité dans la manière d'obtenir les informations de la part des personnes interviewées. Mais aussi afin de pouvoir rebondir sur certains éléments de réponses pour les approfondir ou pour aller dans la direction des informations recherchées (Beaud & Weber, 2010).

Nous pouvons séparer les 24 entretiens réalisés en deux groupes : ceux réalisés avec les Yanomami, et ceux réalisés avec les acteurs.rice.s *napë*²². L'objectif a été de récolter plusieurs points de vue de ces différents acteurs.rice.s afin d'en voir les convergences et divergences et pouvoir également analyser les différents discours. Les entretiens avec les Yanomami sont fondamentaux car ils nous donnent les différents points de vue des acteurs directement concernés par le sujet de la recherche. Les entretiens avec les autres acteurs.rice.s sont aussi importants puisqu'ils permettent de voir des points de vue externes sur le processus organisationnel des Yanomami, qu'eux-mêmes ne perçoivent peut-être pas directement de l'intérieur. En interrogeant ces acteurs.rice.s *napë*, l'objectif a également été de comprendre comment la Kurikama interagit avec d'autres institutions, et de voir aussi les discours que ces institutions pouvaient porter sur l'organisation politique des Yanomami du rio Marauíá. Il conviendra tout de même de prendre garde à ne pas oublier que chaque acteur.rice.s a sa

²¹ Parque das Tribos, en portugais. Ce lieu est un quartier dans la périphérie de Manaus dans lequel de nombreux peuples autochtones se sont installés après avoir quitté leur terre d'origine. Ce quartier fut d'abord habité sous forme d'occupation (illégal), puis légalisé après des années de luttes.

²² Le terme « *napë* » détermine en langue Yanomami, toutes les personnes qui ne sont pas Yanomami.

propre subjectivité quant à ce sujet par rapport à la place et le rôle qu'ils ou elles occupent dans ces interactions. Les informations révélées par les entretiens ont probablement été orientées par cette subjectivité et ont alors dû être analysées en prenant un certain recul et en les plaçant dans leur contexte.

Un premier entretien a été réalisé durant la première phase de terrain, dans la ville de Barcelos lorsque nous revenions du rio Demini avec un Yanomami du rio Marauaiá qui accompagnait le voyage. Ensuite, cinq entretiens ont été réalisés pendant la deuxième phase de terrain, à Manaus, avec ; un professeur de l'Université Fédérale d'Amazonas - UFAM, un représentant du CIMI, un représentant de la Secoya, un représentant de la Fondation d'État de l'Indien (de l'état d'Amazonas) – FEI et une représentante de l'Institut Socio environnemental - ISA. Enfin, dans la troisième phase de terrain, suite au court séjour dans le *xapono Bicho Açu*, j'ai eu l'occasion de m'installer et de loger dans la base opérative de la Secoya à Santa Isabel. Loger à cet endroit a été avantageux car les Yanomami s'y rendent souvent pour entrer en contact avec la Secoya. J'ai donc souvent eu l'opportunité de rencontrer des acteur.rice.s Yanomami. Grâce au voyage réalisé en amont, j'en connaissais certain.e.s, ce qui a aisément facilité le contact. Ainsi, 10 entretiens ont été réalisés avec des Yanomami, dont un avec un membre de la Kurikama, deux avec des leaders de deux *xapono* (dont un est un ancien membre de la Kurikama), un avec un ancien leader d'un *xapono*, un avec un professeur (lui aussi ancien membre de la Kurikama), et cinq avec des futurs professeurs qui étaient présents au cours au *Bicho Açu*. En parallèle, j'ai réalisé 8 entretiens avec des acteur.rice.s *napë*, dont : un représentant de l'école *Sagrada Familia*²³, un représentant de la FUNAI de Santa Isabel, une représentante du Secrétariat d'Éducation Municipal – SEMED, deux représentant.e.s du Secrétariat spécial de santé indigène – SESAI, un professeur de Santa Isabel, un représentant de l' Association des Communautés Indigènes du Moyen Rio Negro – ACIMRN, trois représentantes de la FOIRN, ainsi qu'un représentant de la préfecture de Santa Isabel do Rio Negro. Le tableau ci-dessous énumère tous les entretiens en donnant le lieu et la date.

²³ L'école *Sagrada Familia* a été créée par les missionnaires salésiens quand ils se sont installés dans la région. Des écoles étaient présentes dans les villages Yanomami et les Pères y dispensaient les cours. Aujourd'hui, cette école n'est plus reliée aux missions salésiennes, mais au secrétariat d'éducation de l'état d'Amazonas.

N° de l'entretien	Date	Lieu	Type de personne
Entretiens Yanomami :			
Y01	22.09.2022	Barcelos	Ancien membre de la Kurikama.
Y02	26.11.2022	Santa Isabel do Rio Negro	Chef de village et ancien membre de la Kurikama.
Y03	26.11.2022	Santa Isabel do Rio Negro	Élève présent au cours de formation des professeurs Yanomami.
Y04	27.11.2022	Santa Isabel do Rio Negro	Élève présent au cours de formation des professeurs Yanomami.
Y05	27.11.2022	Santa Isabel do Rio Negro	Élève présent au cours de formation des professeurs Yanomami.
Y06	01.12.2022	Santa Isabel do Rio Negro	Élève présent au cours de formation des professeurs Yanomami.
Y07	01.12.2022	Santa Isabel do Rio Negro	Ancien chef de village.
Y08	05.12.2022	Santa Isabel do Rio Negro	Membre de la Kurikama.
Y09	08.12.2022	Santa Isabel do Rio Negro	Chef de village.
Y10	09.12.2022	Santa Isabel do Rio Negro	Élève présent au cours de formation des professeurs Yanomami.
Y11	11.12.2022	Santa Isabel do Rio Negro	Ancien membre de la Kurikama et professeur diplômé.
Entretiens <i>napë</i> :			
N01	10.10.2022	Manaus	Professeur de l'UFAM.
N02	11.10.2022	Manaus	Membre du CIMI.
N03	08.11.2022	Manaus	Membre de la FEI.
N04	10.11.2022	Manaus	Membre de la Secoya.
N05	17.11.2022	En-ligne	Membre du ISA.
N06	26.11.2022	Santa Isabel do Rio Negro	Membre de l'école <i>Sagrada Familia</i> .
N07	28.11.2022	Santa Isabel do Rio Negro	Membre de la FUNAI.
N08	30.11.2022	Santa Isabel do Rio Negro	Membre de la SEMED.
N09	30.11.2022	Santa Isabel do Rio Negro	Membres de la SESAI.
N10	02.12.2022	Santa Isabel do Rio Negro	Membre de l'ACIMRN.
N11	07.12.2022	Santa Isabel do Rio Negro	Anthropologue professeur et chercheur.
N12	12.12.2022	Santa Isabel do Rio Negro	Membres de la FOIRN.
N13	13.12.2022	Santa Isabel do Rio Negro	Membre de la préfecture de Santa Isabel do Rio Negro.

Pour chacun de ces entretiens j'étais seul face à la ou aux personnes interrogé.e.s. Si les répondant.e.s le permettaient, j'enregistrais l'interview à l'aide de mon téléphone portable, pour pouvoir les retranscrire ultérieurement avec calme. Cette décision a été prise afin d'être complètement disposé dans la discussion et pouvoir directement rebondir sur certaines réponses pour que la discussion ait lieu le plus naturellement possible. De cette manière, j'ai minimisé également les risques d'oublier certaines informations capitales pour la recherche. J'ai eu peur que certain.e.s intervenant.e.s ne se sentent pas à l'aise à l'idée d'être enregistré.e.s ou qu'ils se sentent moins libres dans leurs témoignages sachant que leurs propos étaient enregistrés, mais ils ont tous accepté et ont tous fourni des témoignages sans retenue. Ces interviews ont été à chaque fois conduites en suivant une grille d'entretien, tout en gardant une certaine flexibilité en fonction des réponses et la possibilité d'approfondir le sujet en rebondissant sur celles-ci.

6.4 Dessin-entretiens

Smith (2012) explique l'importance d'utiliser des outils cohérents dans des recherches qui concernent des populations autochtones afin d'être à même d'appréhender correctement le point de vue des acteur.rice.s concerné.e.s. Dans certains entretiens réalisés avec les Yanomami j'ai alors expérimenté l'outil du « dessin entretien ». Cet outil décrit par Lavoie & Joncas (2015) consiste à faire dessiner les participant.e.s d'un focus groupe afin d'approfondir les discussions, ou même parfois partir du dessin pour développer ensuite la discussion. Dans la méthode décrite dans leur article, le dessin entretien est réalisé en plusieurs étapes qui recourent : dessins individuels, discussion à leur propos, mise en commun des dessins individuels pour former un grand dessin collectif, puis discussion en groupe. Cet outil ajoute un aspect visuel à l'entretien de groupe grâce à sa multi-modalité et à sa sensibilité culturelle (Lavoie & Joncas, 2015). Selon Smith (2012) et Wilson (2003) cet outil rend la recherche auprès des minorités ethnoculturelles plus facile car il se fonde sur la particularité des modes de communication et des contextes. Dans une telle pratique c'est vraiment la signification du dessin qui compte, aucune valeur artistique ne lui est assignée (Lavoie & Joncas, 2015).

N'ayant appliqué aucun protocole strict, cet outil a été utilisé de manière expérimentale, en ajustant sa méthode d'utilisation au fur et à mesure des entretiens passés. La consigne donnée a alors évolué, mais elle était toujours donnée au début de l'entretien. Dans un premier temps, j'ai demandé de « dessiner la Kurikama ». Le but ici était d'avoir une consigne la plus simplifiée possible afin qu'ils dessinent vraiment ce qui fait sens pour eux sans prendre le risque d'influencer leurs choix par une consigne trop exhaustive. Dans un deuxième temps, j'ai eu peur qu'en demandant de dessiner la Kurikama ils ne prennent qu'en considération la mythologie Yanomami en oubliant l'organisation politique. J'ai donc adapté en demandant de « dessiner l'association Kurikama ». A partir de cette consigne, ils devaient dessiner ce à quoi ils pensaient en premier pour faire référence à l'association Kurikama. L'objectif d'un tel exercice a été de chercher à comprendre sur quel vision, perception ou aspect de l'association ils accordaient le plus d'importance. Si par exemple ils pensaient en premier à l'aspect légal, bureaucratique de l'association ou plutôt sur des aspects plus proches de leurs propres perceptions culturelles. Mais aussi de comprendre de quelle manière ils se représentent l'association. Cette méthode n'a pas été utilisée dans des entretiens de groupe mais uniquement comme supplément aux entretiens semi-directifs prévus avec les Yanomami. Le déroulement a varié selon les personnes interviewées ; certains réalisaient le dessin, puis le commentaient, et ensuite nous passions aux questions de l'entretien. D'autres dessinaient pendant que nous discutons autour des questions de l'entretien, puis, à la fin, ils me décrivaient ce qu'ils avaient dessiné et pourquoi. Comme cette technique de dessin-entretien a été expérimentée au travers de entretiens, les descriptions de chacun de ces dessins ont également été enregistrées et retranscrites subséquemment.

6.5 Réflexibilité

Il est important de mentionner que tous les entretiens se sont déroulés en portugais. Même si je maîtrise plutôt bien cette langue, ce n'est pas ma langue maternelle. Cela a parfois posé de petites incompréhensions pendant les entretiens et il est possible que certaines informations importantes aient pu fuiter. De plus, le portugais n'est pas non plus la langue maternelle des Yanomami. Lors de ces entretiens nous étions alors deux interlocuteurs parlant une langue qui n'est pas la nôtre. Cela a sans doute contribué à plus d'irrégularités. En outre,

parler de concepts politiques ou bureaucratiques en portugais alors que ces concepts n'existent même pas dans leur langue pose encore plus de difficultés.

De plus, ne parlant pas la langue Yanomami, j'ai pu réaliser des entretiens uniquement avec des Yanomami qui maîtrisent le portugais, ce qui exclut malheureusement une grande partie d'acteur.rice.s dont le point de vue n'a pas pu être considéré.

Ensuite, je n'ai pas réussi à réaliser des entretiens avec des femmes Yanomami. Après avoir proposé à bon nombre d'entre elles, aucune n'a accepté. La plupart m'ont avoué leur peur de répondre faux ou de ne pas savoir les réponses. Il aurait été intéressant d'avoir le point de vue essentiel de ces actrices, ce qui aurait certainement apportés des éléments différents à analyser. Un temps plus long sur le terrain aurait été utile pour gagner d'avantage leur confiance et tisser plus de liens. Le Tourneau (2010) explique la différence qu'il peut y avoir dans les rapports de genre chez les Yanomami au travers de l'exemple de l'école : « Dans de nombreux villages, si l'on ne met pas explicitement de barrière à la participation des jeunes filles ou des femmes, on constate qu'il leur est plus difficile de s'abstraire des tâches quotidiennes pour étudier, et plus encore de s'absenter quelques semaines pour suivre des séminaires de formation, dans lesquels, de toute manière, leur coexistence avec les hommes pose de délicats problèmes »²⁴. J'ai pu constater cela dans les cours auxquels j'ai participé, tant dans le rio Demin que dans le rio Marauia ; la quantité de femmes dans les cours n'était jamais supérieur à deux ou trois, et elles étaient souvent absente car elles devaient s'occuper des enfants et d'autres tâches²⁵. Ceci explique sûrement la raison pour laquelle celles que j'ai voulu interviewer ont refusé par peur de ne pas connaître les réponses.

Pouvant réaliser les interviews uniquement en ville et non pas dans les communautés, j'ai été limité à ne pouvoir interviewer que les Yanomami qui sont venus à la Secoya pendant la courte période où j'étais établi là-bas. J'ai donc eu très peu de marge de manœuvre quant au choix

²⁴ Le Tourneau, F.-M. (2010). Les Yanomami du Brésil. Géographie d'un Territoire Amérindien. Paris : Belin, p. 292

²⁵ Il est tout de même important de noter que cette situation est en train de changer et qu'il y a déjà une certaine évolution vers une augmentation de la participation des femmes aux cours dispensés par la Secoya (comparé à avant où il n'y en avait aucune). De plus, le nombre de femmes occupant des postes de professeurs, d'AIS ou des espaces dans les associations est également en train d'augmenter.

des personnes à interviewer pour essayer d'avoir un échantillon d'acteurs.rice.s le plus varié que possible. Par exemple, je n'ai réalisé qu'une seule interview avec un membre de la Kurikama alors qu'il aurait été intéressant de m'entretenir avec plusieurs de ses membres. J'ai malgré tout essayé d'interviewer des acteurs différents et provenant de *xapono* différents. Même si beaucoup de Yanomami sont passés dans les locaux de la Secoya pendant que j'y étais, ils n'avaient pas forcément de temps à me consacrer immédiatement quand nous nous rencontrions en ce lieux. La plupart du temps, nous devons organiser des rencontres sans vraiment savoir à quelle heure ni exactement où (« on se voit ce soir vers la place centrale et là on pourra faire l'interview »), dans une ville où il est difficile d'appeler car le réseau cellulaire fonctionne mal. Seulement 11 Yanomami ont alors été interviewés ce qui ne donne pas forcément une idée générale de comment iels perçoivent tous.tes leur processus organisationnel.

De plus, ma recherche s'est déroulée à un moment où il y avait de nombreux conflits dans l'association Kurikama, qui traversait alors une période de crise. Une assemblée générale extraordinaire a d'ailleurs été organisée peu de temps après ma visite dans le but de restructurer l'équipe de coordination. Ce contexte particulier dans lequel s'est inséré cette recherche a probablement influencé un bon nombre de réponses et témoignages récoltés. Il a fallu alors veiller à ne pas généraliser ces résultats compte tenu de ce contexte particulier. La Kurikama n'a pas toujours été en conflit. Il m'a également fallu être vigilant dans ma manière d'aborder certaines questions afin de ne pas créer plus de tensions ou créer d'autres conflits.

Ensuite, tous les noms des participant.e.s restent anonymes tout au long de cette recherche, afin de protéger leur vie privée, notamment parce que des informations sensibles pourraient révéler des intérêts personnels, et/ou conduire à des conflits entre les parties prenantes. D'ailleurs, au début de chaque entretien, j'ai bien expliqué aux personnes interrogées qu'elles seront anonymes au moment de présenter leur témoignage dans le travail final. Dans cette même démarche, je leur ai également demandé la permission d'effectuer un enregistrement vocal de l'entretien en expliquant bien que celui-ci ne sera pas diffusé mais utilisé uniquement à titre personnel pour réaliser une retranscription. Ils et elles m'ont tous et toutes donné la permission explicitement. J'ai par ailleurs demandé la permission aux Yanomami aillant

produit un dessin si je pouvais le photographier et le reproduire dans le travail final, tout en gardant l'anonymat de son auteur. Là aussi ils m'ont tous donné leur accord explicitement. Ensuite, toujours dans la même démarche de début d'entretien, j'ai toujours pris le temps de me présenter, de présenter ma recherche ainsi que ses tenants et aboutissants. Je prenais également le temps de bien remercier mon interlocuteur. Pour le temps qu'il avait à m'offrir et je m'excusais d'avance pour mes possibles petites limitations avec le portugais en rappelant que ce n'était pas ma langue maternelle.

J'ai expérimenté la méthode du dessin entretien et j'insiste sur le fait que cette méthode a été utilisée de manière expérimentale et qu'il aurait fallu bien plus d'entretiens pour pouvoir développer cette technique à plus grande échelle, à travers des focus groupe par exemple. Les résultats obtenus à l'aide de cette méthode se sont tout de même montrés concluants.

Il est également important de prendre en considération la subjectivité du chercheur dans cette recherche. Bien que mon point de vue est censé être le plus neutre que possible, il est probable qu'en travaillant au sein du MCI et de la Secoya en faveur du peuple Yanomami j'ai tendance à prendre parti. Il s'agira d'être vigilant à cela tout au long de la recherche pour ne pas laisser mes opinions politiques à l'égard des peuples indigènes prendre place sur la neutralité du chercheur.

7 Résultats

Ce chapitre se concentre sur la description des résultats obtenus lors de la recherche de terrain, une analyse plus détaillée sera présentée dans le chapitre suivant (chapitre 8). La présentation des résultats est divisée selon les quatre sous questions et hypothèses présentées plus haut. La même structure sera reprise lors de l'analyse. De plus, pour chacune de ces parties nous garderont la même logique évoquée plus haut de séparer en deux groupes les réponses recueillis ; celles des Yanomami et celles des acteurs *napë*. Cela nous permettra de voir des éventuelles différences entre les points de vue internes et externes de ce processus.

Comme nous pouvons le constater, les trois premières sous questions traitent de la première partie de la question de la problématique, à savoir quels sont les défis auxquels les Yanomami font face pour s'organiser politiquement et comment ils les affectent. J'ai décliné cette partie en trois sous questions par rapport à ce que j'ai pu lire dans la littérature et ce que j'ai pu observer dans le rio Demini. Lors des interviews, avant de poser des questions directement pour obtenir réponse à ces sous-questions, j'ai demandé deux choses aux répondants Yanomami : « s'ils trouvent facile ou difficile de s'organiser politiquement » et « quels sont les plus grands défis auxquels ils sont confrontés dans ce processus d'organisation politique », afin de voir si certaines réponses faisaient référence à une des trois premières sous questions sans qu'elle ait été évoqué à l'avance, mais aussi pour voir si les Yanomami du Marauia font face à d'autres défis que ceux mentionnés par les trois premières sous-questions et hypothèses. Il a été également intéressant de voir avec quelle fréquence ces sous questions étaient mentionnées.

Tout d'abord, sur les 11 Yanomami interviewés, 8 ont répondu qu'ils trouvent difficile, même parfois très difficile de s'organiser politiquement. 2 ont affirmé le contraire dont 1 en reconnaissant cette difficulté seulement pour les personnes ne parlant pas portugais et ne sachant pas écrire. 2 ont reconnu ce processus difficile seulement lorsqu'il y a des problèmes au sein de l'association. Il est intéressant de relever que les personnes jugeant le processus

organisationnel comme étant facile ont un niveau d'étude élevé²⁶ et sont membre ou ont déjà été membre de la Kurikama. Ensuite, 1 personne a répondu en faisant référence à notre hypothèse n° 2, à savoir : le transport, que ce soit de personnes ou de nourriture, pour des assemblées ou des réunions. 2 personnes ont fait référence à l'hypothèse n°1, en spécifiant le manque d'étude comme obstacle pour comprendre les codes de la société et pour travailler efficacement au sein de l'association.

« Si je n'avais pas étudié je ne serais pas ici en train de parler avec toi. Il faut étudier afin de pouvoir s'organiser politiquement et être capable de dialoguer avec l'homme blanc. Les membres de la Kurikama ne sont pas bien formés et cela pose problème. Il faut qu'ils soient bien préparés pour conquérir ce monde qu'ils n'ont jamais connu » (Entretien #Y02).

6 personnes ont répondu en faisant référence à l'hypothèse n°3, aux conflits entre Yanomami, au sein de l'association ou entre Yanomami de l'association et autre Yanomami ne faisant pas parti de l'association. 2 personnes ont fait référence à des tensions entre Yanomami quand les membres de l'association n'exécutent pas les demandes proposées par les villages.

« Il faut avoir la connaissance de se respecter les uns les autres ! Si on se respecte on peut s'accompagner et s'aider. Sans ça on ne peut pas s'organiser, il n'y a que des bagarres si non. Alors il faut vraiment commencer à se respecter. Si non il y a des problèmes entre les gens, dans la rivière et les différents lieux. Il faut arrêter tout ça pour qu'il n'y ait plus de problèmes » (Entretien #Y11).

En ce qui concerne les acteur.rice.s *napë*, sur les 13 personnes interviewées, 9 ont fait référence à l'hypothèse n°1, dont 4 en insistant sur leur difficulté à gérer les ressources financières ainsi que les aspects juridiques liés à l'association. La plupart ont mentionné cette difficulté à interagir avec des codes et modes de fonctionnement qui ne sont pas les leurs. Un des interlocuteurs a insisté sur l'importance pour les Yanomami d'obtenir un niveau d'étude universitaire pour bien comprendre ce monde extérieur et ainsi posséder les outils pour dialoguer à niveau égal avec les *napë*. Ensuite, 3 de nos interlocuteur.rice.s ont fait référence à l'hypothèse n°2, insistant sur les spécificités du rio Marauia avec ses nombreux rapides qui compliquent énormément le transport selon la saison. Sur ces 3 réponses, 2 ont fait référence

²⁶ Voir réflexion page 97.

aux grandes quantités de carburant nécessaires ainsi que son prix élevé, et 1 a mentionné le manque de moyen de communication. Enfin, 1 de nos interlocuteurs a fait référence à l'hypothèse n°3 en expliquant la nécessité d' :

« apprendre de nouvelles formes de lutte et d'organisation plus collectives. Sortir de la sphère locale, du xapono, du clan, de la famille et apprendre à traiter avec d'autres Yanomami qu'ils ne connaissent pas » (Entretien #N04).

Même si ici il ne fait pas directement référence aux conflits, il est logique de comprendre que les conflits entre Yanomami entravent cette nécessité d'organisation collective entre différents clans, *xapono* ou régions. Certain.e.s collègues de la Secoya m'ont d'ailleurs expliqué lors de discussions informelles que dans le passé, les cours de formation donnés aux Yanomami étaient réalisés à Manaus. Si les cours avaient lieu en territoire Yanomami dans les communautés (qui alors recevait de nombreux représentants d'autres *xapono*), de graves conflits pouvaient éclater. Aujourd'hui les conflits étant moins virulents, les cours peuvent avoir lieu directement dans les *xapono*, mais les tensions ne sont pas absentes pour autant.

Il est également intéressant de voir que les intervenant.e.s n'ont pas fait référence à d'autres facteurs que ceux des 3 premières sous questions pour citer les défis auxquels les Yanomami du Marauia font face dans leur organisation politique. Certain.e.s mentionnaient le manque d'éducation scolaire, mais celui-ci est alors directement relié à la première sous question puisque c'est pour pouvoir gérer ces aspects bureaucratiques et formels de l'association ou comprendre cette manière de s'organiser que cette éducation scolaire serait utile.

7.1 Bureaucratie et autres aspects de la société environnante

Yanomami :

Afin de creuser de plus amples informations sur ce défi que les Yanomami du rio Marauia affrontent pour développer leur organisation politique, je leur ai demandé ce qu'ils pensent des aspects bureaucratiques et d'autres éléments provenant de la société environnante dans l'association Kurikama. Sur les 11 Yanomami interviewés, 9 ont avoué leurs difficultés à

comprendre et à composer avec ces éléments. Certains ont fait référence à la manière de s'organiser au sein de l'association avec les différents postes à occuper (coordinateur, secrétaires, trésorier, conseiller fiscal, comptable etc.), aux documents que l'association doit produire, à la manière d'utiliser le compte bancaire de l'association qui a souvent été bloqué, aux différentes taxes à payer, à la manière de gérer les fonds, aux changements de coordinations et à l'organisation des assemblées. D'autres ont témoigné des difficultés rencontrées lors de la création officielle de la Kurikama. Beaucoup se sont plaint de ne pas tout comprendre de cette bureaucratie et de ce mode d'organisation, et certains ne comprennent pas pourquoi celle-ci est tant nécessaire. Pour bon nombre d'entre eux, cette bureaucratie et manière d'organiser leur association viennent des *napë*. C'est d'ailleurs une des raisons pour laquelle ils expliquent rencontrer tant de difficultés.

« Nous sommes des Yanomami, mais nous ne connaissons pas la réalité de l'homme blanc. L'association est donc pleine de bureaucratie. Tout est difficile ! » (Entretien #Y02).

*« Ça complique parce que comme je te l'ai dit, il y a les bureaucraties des *napë*. Ça, c'est très compliqué, les *napë* veulent beaucoup de papiers, je ne sais pas quoi ni où mais c'est trop » (Entretien #Y07).*

*« Comme c'est une association Yanomami, je pense qu'il n'y aurait pas tant besoin de cette bureaucratie. Je pense que ce n'est pas nécessaire. Mais les *napë* en ont beaucoup besoin, ils doivent tenir des comptes, et je ne sais quoi d'autre. Ils doivent faire de la gestion, merde, tellement de choses » (Entretien #Y03).*

Comme nous le voyons dans ces extraits, certains d'entre eux se désolent également de la grande quantité de ces nouveaux éléments externes qu'ils doivent apprendre, intégrer et gérer. En revanche, même si la grande majorité des discours sont sur le ton de la plainte et de la réclamation, certains des interlocuteurs ont mentionné l'importance d'apprendre tous ces éléments afin de pouvoir optimiser le fonctionnement de la Kurikama :

« Je pense que c'est très difficile mais c'est pourquoi il faut étudier pour devenir une association qui fonctionne correctement » (Entretien #Y02).

« L'association doit se concentrer pour régler toute cette bureaucratie. C'est important pour nous de l'apprendre et nous voulons apprendre » (Entretien #Y06).

L'un d'entre eux relève également la nécessité de recevoir des formations pour ces différents aspects en utilisant un langage simplifié au lieu d'un langage technique, de manière à ce qu'ils puissent comprendre plus facilement ces dimensions si lointaines de leur réalité de vie.

En outre, j'ai demandé à certains Yanomami d'imaginer une situation où la Secoya et d'autres organisations qui les appuient et les conseillent venaient à disparaître du jour au lendemain, en leur demandant si aujourd'hui ils se sentiraient prêts pour avancer seuls dans ce processus d'organisation politique. La majorité ont témoigné ne pas encore se sentir prêts et que ces institutions devaient continuer à les accompagner, sinon des problèmes pouvaient survenir. Certains ont ajouté l'importance pour eux de continuer à se former pour apprendre « les choses des *napë* », et qu'ainsi un jour ils seront prêts pour continuer seuls.

Acteur.rice.s *napë* :

Sur les 13 acteur.rice.s *napë* interviewé.e.s, 8 ont affirmé que les aspects bureaucratiques et autres éléments du ressort de la société environnante liés à l'association sont compliqués pour les Yanomami. Certains ont expliqué les difficultés rencontrées dans la gestion financière et la reddition des comptes, alors que d'autres ont mis en avant la complexité pour les Yanomami d'interagir dans des codes si éloignés de leur réalité de vie.

« C'est un autre univers pour eux. Certains y arrivent, apprennent le portugais, apprennent à gérer l'argent. Je pense donc que c'est là qu'il y a de grands défis, vous savez, connaître les lois, savoir ce qu'il faut faire pour maintenir une association, tout cela est très difficile pour eux » (Entretien #N05).

Cependant, selon 5 des interlocuteur.trice.s, les préoccupations précédemment mentionnées ne représentent plus de problèmes pour les Yanomami, car ils sont accompagnés et aidés par certaines associations qui accomplissent ces tâches pour eux, les conseillent ou leur enseignent comment les effectuer. D'autres répondant.e.s ont indiqué que ce n'était plus un problème aujourd'hui car de plus en plus de Yanomami atteignent un niveau d'éducation suffisamment élevé pour répondre à ces questions. Donc, selon ces personnes, ils auraient rencontré des difficultés au début de leur organisation politique mais plus maintenant.

Ensuite, un des répondants a souligné que la bureaucratie pose un problème, car elle consume leur temps et les empêche ainsi de se concentrer sur la politique et la lutte concrète pour la défense de leurs droits. Un autre répondant a souligné que ce nouveau mode d'organisation n'étant pas propre aux Yanomami, les amène à adopter de nouvelles représentations du pouvoir et de communication, et à s'engager dans un processus où les relations ne sont plus horizontales, mais plutôt verticales.

« Et ce dans une dynamique extrêmement bureaucratique et profondément différente en ce qui concerne les relations interpersonnelles. Dans les villages ou entre les chefs, les relations sont beaucoup plus franches, que ce soit pour parler ou même pour se battre. Il est donc facile d'identifier si l'on a un ennemi ou un allié en face de soi. Lorsque vous entrez dans une dynamique organisationnelle, le discours est différent, les relations sont différentes, les modes de communication sont différents aussi. Cela nécessite de nouveaux apprentissages. Cela fait que les chefs ont du mal à se situer. Parce que le discours qui est à la base de ces nouvelles relations n'est pas basé sur des relations transparentes, mais souvent sur le mensonge, la tromperie et la déception. Et des dynamiques dans lesquelles les peuples indigènes, en l'occurrence les Yanomami, deviennent souvent des agents passifs, très passifs. Face à la complexité, à la violence, à l'autoritarisme avec lesquels ces relations sont normalement établies » (Entretien #N04).

Un autre intervenant a fait remarquer que les Yanomami du Marauaiá rencontrent des obstacles et commettent des erreurs dans l'adoption de ce nouveau mode d'organisation politique, mais que ces difficultés étaient inhérentes à un processus de maturation dans lequel ils sont engagés et que la situation allait en s'améliorant grâce à l'apprentissage par ces erreurs commises.

7.2 Géographie particulière et manque de moyens de communication

Yanomami :

Pour approfondir ce qui touche à cette hypothèse j'ai demandé aux Yanomami du Marauaiá comment la géographie particulière de cette rivière qui contient de nombreux rapides et où les villages sont éloignés les uns des autres et de la ville, ainsi que le manque de moyen de

communication impactent le fonctionnement de la Kurikama. Si nous séparons les deux facteurs, beaucoup plus d'intervenants ont mentionnés les problèmes de communication, que ceux liés aux aspects géographiques. Pour ce qui est de la communication, 8 intervenants ont fait référence aux radios qui sont actuellement en panne dans certains villages. Cela complique pour communiquer des informations importantes au sein de l'association : pour organiser des assemblées et des réunions, ou quand certains chefs de village veulent entrer en contact avec le président de la Kurikama.

« Pour ceux qui n'ont pas de radio, c'est difficile (...) Comment les prévenir ? (...) Il faut dire quel jour va avoir lieu l'assemblée, les conseils aussi, et ainsi de suite, tout le monde est prévenu » (Entretien #Y07).

« Oui il y a bien un problème de radio et de communication dans le Marauiá aujourd'hui, même si ça n'a pas toujours été comme ça. Cette difficulté est également due à l'éloignement entre les xapono, où il n'y a pas de radio. Cela a donc certainement affaibli l'association. Par manque d'information, par manque de dialogue » (Entretien #Y08).

Mais cela complique également en dehors de l'organisation politique, par exemple quand il y a des personnes gravement malades pour pouvoir organiser une descente à l'hôpital de Santa Isabel ou pour faire venir en urgence une équipe médicale. Certains des répondants ont proposé la réalisation d'un projet de réparation de toutes les radios des *xapono* de la rivière par la Kurikama. Selon eux, cette initiative relève des responsabilités de l'organisation. 3 intervenants ont mentionné la présence de wifi satellite dans seulement trois *xapono*. D'après eux, s'il y en avait dans tous les *xapono* cela faciliterait leur organisation avec la Kurikama.

En ce qui concerne le transport, 5 répondants ont mentionné le manque d'essence pour pouvoir se déplacer entre les villages et des villages vers la ville. Ce manque est surtout causé par le prix très élevé du carburant ainsi que par les grandes quantités demandées pour ces voyages. Il s'agit du transport autant pour se rendre aux assemblées ou aux réunions, pour se rendre en ville régler des aspects bureaucratiques ou échanger avec d'autres institutions, mais aussi pour diffuser les informations aux villages qui n'ont pas de radio. Certains ont également mentionné le manque de moteurs et de bateaux pour effectuer les déplacements.

« C'est un grand problème. Comme les distances sont très grandes et qu'il y a beaucoup de rapides dans la Marauíá, il faut beaucoup de combustible, il faut des moteurs... » (Entretien #Y09).

« Il y a aussi un manque d'essence pour pouvoir se déplacer et parler avec eux. La Kurikama n'a pas d'essence » (Entretien #Y08).

Certains d'entre eux ont tout de même affirmé que malgré ces obstacles d'ordre logistique, ils parviennent néanmoins à s'articuler et à développer leur organisation politique. Par exemple pour pallier au manque de moyens de communications, un des intervenants m'a expliqué qu'ils profitaient de certains voyages en ville pour s'arrêter en chemin dans les *xapono* dépourvus de radio afin de communiquer les informations importantes. Les *xapono* situés le plus haut de la rivière qui n'ont pas de radio restent cependant beaucoup plus facilement sans accès à ces informations concernant la Kurikama et son articulation politique.

Acteur.rice.s napé :

Presque tou.te.s les intervenant.e.s ont reconnu les aspects géographiques et de moyens de communications comme limitant l'organisation politique des Yanomami du rio Marauíá. Un des répondants a souligné qu'ils représentaient des facteurs de complication parmi d'autres, mais pas les seuls. Il est intéressant de constater que la plupart des répondant.e.s considèrent que ces deux facteurs sont intrinsèquement liés : très peu ont mentionné l'un sans l'autre. En ce qui concerne la communication, personne n'a mentionné les radios déficientes comme l'ont mentionné la plupart des Yanomami. 3 des répondant.e.s ont plutôt soulevé qu'il était possible d'observer une certaine amélioration en matière de moyens communication dans le rio Marauíá en comparaison au passé. Certains *xapono* ont le wifi, ce qui facilite grandement la communication avec et entre ces villages.

*« Aujourd'hui, l'internet par satellite est devenu moins cher et plus facile à installer. Cela a donc grandement facilité les choses. La question de la communication a fait un grand pas en avant. La plupart des *xapono* qui ont des écoles ont maintenant Internet (...) Ils envoient des messages, nous parlons par whatsapp. Aujourd'hui, la communication au sein du Marauíá est donc très viable grâce aux technologies qui la favorisent » (Entretien #N11).*

« Ça s'est amélioré, ce n'est pas à 100 %, mais il y a un progrès » (Entretien #N07).

En ce qui concerne le transport, les rapides ont souvent été présentés comme des éléments qui compliquent grandement les voyages sur le Maraujá. La distance entre certains villages et la forte demande en carburant dont le prix est très élevé ont également été mentionnés comme compromettant l'organisation de la Kurikama, et ce particulièrement pour les réunions et les assemblées. Un intervenant a expliqué le lien entre cette géographie fluviale particulière et les différentes saisons (pluie ou sèche) :

« S'il pleut bien, vous avez un bon accès, vous voyagez tranquillement, mais s'il ne pleut pas, si la rivière s'assèche, alors c'est pratiquement une lutte » (Entretien #N11).

D'après une autre intervenante, à cause du manque de moyens de communication, les Yanomami rencontrent des difficultés à entrer en contact avec le président de la Kurimama, que ce soit pour des questions d'organisation interne propres à la coordination de l'association ou par exemple des chefs de village voulant discuter de sujets importants pour leur *xapono*. Lorsqu'ils n'y parviennent pas, ils se rendent alors dans le village où vit le président afin de pouvoir lui communiquer lesdites informations, ce qui engendre alors un coût élevé en vue du carburant utilisé. Un autre interlocuteur m'expliquait encore la difficulté rencontrée par les Yanomami pour participer des réunions à Santa Isabel avec d'autres organisations indigènes.

« Je pense que c'est très dommageable pour eux parce que parfois il y a un événement ici à Santa Isabel et ils ne peuvent pas y participer parce qu'il n'y a pas de communication, et s'il y a une réunion ici, par exemple, comment vont-ils s'y rendre s'il faut six jours pour arriver ? Ainsi, si vous souhaitez les rencontrer, vous devez communiquer avec eux un mois à l'avance, ce qui leur permettra d'arriver à la bonne date » (Entretien #N10).

Un autre intervenant m'a expliqué dans notre discussion l'importance pour la Kurikama de se lier aux autres associations indigènes de la région pour fortifier leur mouvement et leur poids politique en obtenant des alliés. Enfin, un intervenant a fortement insisté sur l'idée qu'une

amélioration dans les moyens de communication et de transport dans le rio Marauíá renforcerait leur association.

J'ai pu voir ces difficultés liées au transport lors des voyages auxquels j'ai participé en tant que membre de la Secoya. Dans le Marauíá, j'ai souvent vu les bateaux qui devaient s'arrêter avant le premier rapide (qui se situe juste devant le *xapono* Bicho Açu) pour décharger toute leur cargaison (souvent lourde) et l'amener à pied après le rapide (environ 200 mètres en amont), pour ensuite pousser et tirer le bateau dans le rapide pour le faire monter, pour enfin recharger toute la cargaison dans le bateau pour enfin continuer leur route. Il y a ensuite quatre autres rapides (tous éloignés d'environ trente minutes de navigation chacun) à passer de la même manière. Passer un rapide peut prendre presque une heure selon la cargaison.

J'ai également pu voir la difficulté que certains Yanomami avaient à entrer en contact avec d'autres *xapono* via la radiophonie. Ils devaient parfois rester plus d'une heure à parler au micro pour enfin obtenir une réponse.

7.3 Conflits entre Yanomami

Yanomami :

Cette thématique semble être la plus complexe parmi les sous-questions et hypothèses de cette recherche. En posant différentes questions relatives aux conflits existants entre Yanomami, les réponses recueillies auprès de ces derniers ont été passablement différentes les unes des autres, même si certains points de vue se rejoignent. Tout d'abord nous pouvons distinguer deux types de conflits : ceux que nous avons caractérisé plus haut comme étant traditionnels, se produisant entre personnes d'un même *xapono*, de deux *xapono* différents, et ceux aillant lieu au sein de l'association ou dans les dynamiques que l'association crée entre les individus et les villages. Ces deux types de conflits peuvent être liés puisque, par exemple, des tensions existantes entre deux individus avant même d'entrer dans les dynamiques de l'association peuvent par la suite créer d'autres tensions ou d'avantages de conflits dans l'association ou dans les interactions de celle-ci avec les *xapono*, comme en ont témoigné 3

intervenants. D'autres conflits éclatent parfois dans un *xapono*, provoquant ainsi une scission de celui-ci en deux nouveaux *xapono*. Dans ce genre de cas, même si la séparation règle le conflit, des tensions persistent encore entre ces deux nouveaux *xapono*, et cela peut avoir des effets sur l'association. Il y a apparemment aussi beaucoup de ragots dans les villages à propos de l'association et ce qu'il s'y passe. Cela a tendance à augmenter les tensions.

« Quand il y a un conflit, qui va vouloir participer à cette réunion ? Cela va être compliqué. Si ce xapono-là est en conflit avec ce xapono-là, alors ce xapono-là n'ira pas. Et puis nous irons seuls. Et donc cela crée des problèmes pour l'association » (Entretien #Y07).

« Oui, les conflits entre xapono interfèrent vraiment avec l'organisation, parce que, par exemple, le xapono (xxx) et le (yyy), ils se sont entretués. Un habitant du (xxx) a tué un membre du xapono (yyy), et c'est là, au milieu du Maraiá, que le problème se posera : personne ne participera à une réunion, ils voudront juste s'entretuer. Donc ça interfère vraiment. Et les choses ne se calment pas si rapidement » (Entretien #Y08).

« Les Yanomami sont bagarreurs et indisciplinés, ils ne sont pas unis. Alors l'association ne fonctionnera pas » (Entretien #Y07).

Les répondants ont été plus nombreux à mentionner les conflits ou tensions qui pouvaient avoir lieu dans l'association ou dans les dynamiques en lien avec celle-ci. Deux interlocuteurs ont expliqué qu'un système de don avait été créé pour financer l'association, à travers lequel chaque *xapono* doit donner une mensualité à la Kurikama afin qu'elle puisse disposer de fonds propres. Cet argent est essentiellement utilisé pour l'organisation des assemblées ou de certaines réunions. Selon ces deux interlocuteurs, tous les *xapono* ne donnent pas la même somme et cela semble créer des tensions.

« Les communautés ne veulent pas donner de l'argent à la Kurikama. Le xapono (xxx) a donné beaucoup d'argent pour les caisses de la Kurikama, mais certains autres xapono donnent très peu, ou rien du tout » (Entretien #Y07).

Ensuite, deux autres intervenants m'ont expliqué que des habitants de certains *xapono* étaient dans l'intention de développer des projets pour leur communauté, sans passer par la Kurikama. Ces répondants étaient révoltés par cette situation qui semble également créer des tensions :

« L'association n'est donc pas respectée, car certains Yanomami créent d'autres projets pour certains xapono. Et cela va déranger ! Comment fonctionnera l'association Kurikama ? Si tout le rio Marauia n'est pas associée, ce n'est pas seulement un xapono qui a créé un projet, mais tous les xapono qui doivent participer ! » (Entretien #Y07).

De plus, deux interlocuteurs ont expliqué qu'actuellement, les *xapono* ne veulent pas suivre les idées du coordinateur quant au travail et les projets que devrait développer la Kurikama.

« Tous les xapono ne sont pas liés à la Kurikama ! Sur le papier, ils disent qu'ils le sont, mais dans la pratique, dans la vie de tous les jours, ils ne soutiennent pas la Kurikama. Quand le coordinateur propose quelque chose, ils n'aiment pas la proposition, pourtant ce n'est pas une mauvaise proposition, elle n'est pas destinée à leur faire du mal » (Entretien #Y08).

Cela génère des tensions car selon un autre participant, ainsi, les villages se désengagent de leurs responsabilités quant à la Kurikama. Nous pouvons faire le lien avec l'histoire des dons expliqué plus haut.

« Il n'y aura plus d'association à cause de l'insouciance de chaque communauté et l'insouciance de leurs responsabilités... ils ne respectent pas l'association. Ils ne respectent pas ! » (Entretien #Y08).

Mais selon un autre intervenant qui semble adverse à celui-ci, c'est le coordinateur lui-même qui ne prend pas suffisamment soin de considérer les demandes et les avis des différents leaders ou habitant.e.s des *xapono* :

« En ce moment, la situation s'est dégradée. Pour moi, le problème du coordinateur, c'est qu'il ne se déplace jamais. Mais si vous êtes coordinateur, vous devez consulter chaque xapono, y aller avec le propre moteur de la kurikama. Les coordinateurs qui travaillent aujourd'hui ne procèdent plus de la même manière. Et cela a empiré. Et chaque xapono a dit qu'ils n'ont plus de soutien. C'est à cause du coordinateur. Le coordinateur n'y va jamais, on l'invite toujours, dans les réunions ou pour résoudre des problèmes, mais il n'y va pas ! » (Entretien #Y11).

Deux autres répondants ont directement exprimé leur mépris envers le coordinateur actuel. Selon eux il ne respecte pas les leaders des différents *xapono*, leur répondrait parfois mal et sur un ton agressif :

« Le coordinateur n'a pas le droit de s'énerver contre les leaders des xapono, il ne peut pas être en colère contre eux, s'il répond mal, ils finiront par perdre confiance en lui. C'est pour cela que les xapono ne veulent pas soutenir l'association, tu comprends ? » (Entretien #Y11).

Il semble alors qu'avec tous ces éléments il y a vraiment un écart qui soit en train de se creuser entre la Kurikama et les *xapono*, ce qui nuit à sa légitimité aux yeux des *xapono*. A travers les discussions que j'ai eues avec ces différents intervenants j'ai senti qu'il y avait des tensions avec ces questions, et nous voyons bien dans la diversité des points de vu que certains Yanomami du Marauiá sont divisés. Nous voyons donc avec tous ces témoignages les tensions qui émanent des dynamiques même de l'association. Parmi certaines discussions que j'ai eu à travers ces entretiens mais aussi de manière plus informelle avec d'autres Yanomami ou des membres de la Secoya qui connaissent bien l'historique des conflits entre certains Yanomami ou certains *xapono*, il semblerait que les conflits ou tensions déjà présentes entre des Yanomami soient alors incorporées dans les dynamiques de l'association, et même parfois amplifiées. Par exemple certains Yanomami critiquent le coordinateurs actuels et la direction que prend la Kurikama à cause de lui tout en affirmant qu'elle se portait mieux avant avec d'autres coordinateurs à sa tête. D'autres critiques plutôt d'anciens coordinateurs en déclarant que c'était au moment où ceux-là coordonnaient que rien ne fonctionnait correctement.

« Le coordinateur général, qui a été élu à cette époque, n'a jamais voulu me parler. Donc on s'est toujours éloigné, jusqu'à aujourd'hui, cette personne est très distante. Il s'agit de (xxx), qui a assuré la coordination de (xannéex) à (xannéex). Donc c'était 4 ans, puis je suis resté 4 ans à l'écart, je regardais juste de loin, et je pensais que l'association était très faible, qu'elle se faisait beaucoup tromper, le travail n'était pas fait correctement » (Entretien #Y08).

Ensuite, il a également été intéressant de voir que certains des interlocuteurs voient l'association comme aillant un rôle de médiateur pour ces conflits. Selon eux, lorsqu'il y a un conflit entre deux *xapono* ou entre deux personnes, la Kurikama devrait organiser des

discussions pour pacifier ces conflits. Les membres doivent aussi avoir une bonne communication interne pour éviter les conflits qui pourraient avoir lieu en son sein. Si l'association est forte les conflits n'ont pas lieu d'être. Elle a alors le rôle d'unir les gens.

« Nous vivons ainsi car s'il s'agissait d'un conflit dans une communauté, d'une communauté entière, c'est l'association qui le résout. Ces temps-ci, cela se produit encore pour l'instant. Ensuite, c'est l'association qui décide pour que cela ne se produise plus. C'est le travail de l'association » (Entretien #Y05).

« Ces conflits entre les Yanomami est un peu difficile. Quand il y a un conflit entre Yanomami, il faut faire une petite réunion avec eux, pour qu'on puisse parler, discuter, pour pouvoir ainsi continuer à travailler avec notre association, sinon cela ne fonctionnera pas. L'association doit créer l'unité, renouer, penser et rassembler » (Entretien #Y09).

La plupart des intervenants se désolaient de cette situation pleine de conflits et tensions et certains d'entre eux m'ont fait part de leur volonté à améliorer cette situation, à s'unir les uns les autres pour avoir une association forte et fonctionnelle.

« Il faut avoir une bonne communication pour que ce type de problèmes n'aient pas lieux. Nous voulons nous améliorer, y aller ensemble. Travaillons ensemble, c'est ça, il faut travailler ensemble. L'association, c'est pour tout le monde » (Entretien #Y07).

« Les dirigeants doivent se réunir, discuter et la situation s'améliorera » (Entretien #Y10).

Acteur.rice.s napë :

Tout comme chez les répondants Yanomami, les acteur.rice.s *napë* ont donné des réponses relativement variées dans lesquelles il est également possible d'observer des convergences. Nous retrouvons la même distinction entre les conflits d'ordre traditionnels et ceux qui peuvent être causés ou amplifiés au sein de l'association ou dans les dynamiques interpersonnelles ou intercommunautaires dans lesquelles l'association est impliquée. En ce qui concerne le premier, 5 des interlocuteur.trice.s ont fait référence aux conflits des générations passées, comme étant parfois des conflits très anciens, ou aux conflits claniques

entre groupe de Yanomami dans un *xapono* et parfois entre *xapono*. D'autres intervenant.e.s ont évoqué les séparations de villages qui peuvent avoir lieu à cause de ces conflits. Un autre intervenant a expliqué une autre raison à ces conflits : la limitation dans la taille du territoire Yanomami, l'augmentation démographique et l'épuisement des ressources dans le contexte de semi-nomadisme des Yanomami.

« Leur territoire est maintenant délimité, la TIY. Lorsque vous délimitez, que vous restreignez cet espace, que se passe-t-il ? La capacité de se déplacer est gravement compromise. Ainsi, si vous avez une dynamique mobile dans un lieu défini, cela finit par créer des conflits, parce qu'elle se trouve dans une région qui pourrait être autre, mais qui ne peut pas l'être parce qu'elle est délimitée par cette zone. Les frictions entre les xapono deviennent alors plus importantes, et vous avez alors une zone qui est petite et qui a peu de ressources, et une autre zone qui a plus de ressources mais où vous ne pouvez pas aller parce qu'il y a déjà quelqu'un » (Entretien #N11).

Ensuite, selon une des intervenante, ces conflits n'affectent pas leur association puisqu'ils n'ont rien à voir avec elle. Elle a également mentionné qu'aujourd'hui les Yanomami qui occupent les espaces décisionnels de la Kurikama ont étudié et sont formés, ce qui change les dynamiques. Néanmoins, une majorité de répondant.e.s s'accordent sur les impacts que ces conflits peuvent engendrer sur leur processus d'organisation politique.

« Ils affectent la possibilité de nouvelles dynamiques organisationnelles entre xapono traditionnellement ennemis » (Entretien #N04).

Cela pourrait aussi avoir un impact dans l'association au moment de prendre une décision, si une personne est en conflit avec une autre. Une interlocutrice a expliqué que récemment deux représentants de la Kurimama devaient se rendre à Boa Vista afin de participer à une réunion du Conseil de District de Santé Indigène - CONDISI au sujet de l'assistance médicale sur la terre Yanomami, mais suite à une importante altercation (qui n'avait rien à voir avec l'association) entre ces deux personnes, au final personne ne s'y est rendu. A cause de ce conflit, personne n'a donc pu représenter la Kurikama à cette réunion, ce qui affecte son articulation dans la sphère politique. Selon un des répondant le vrai problème serait de

« ... trouver un moyen solide d'alliance intercommunautaire pour faire face à un ennemi plus grand qu'ils ne perçoivent pas encore » (Entretien #N01).

D'après un autre interlocuteur, cette difficulté des conflits qui ne favorisent pas l'alliance intercommunautaire résiderait dans l'autonomie politique que chaque *xapono* a traditionnellement par rapport aux autres.

Ensuite, en ce qui concerne les conflits qu'il peut y avoir dans l'association ou dans les dynamiques de l'organisation politique, les avis sont partagés. Une interlocutrice a expliqué qu'elle n'a jamais vu de conflit dans l'association car d'après elle, les Yanomami respectent leurs dirigeants. Un autre interlocuteur m'a indiqué qu'en comparaison avec les conflits traditionnels, l'association limitait les conflits, car elle est structurée en secteurs (secrétaire, président, trésorier, etc.). Elle représenterait ainsi l'ensemble des *xapono* de la rivière puisque chaque membre affilié à chaque secteur provient la plupart du temps de *xapono* différents. Ainsi, il n'y aurait pas une seule personne (d'un seul *xapono*) qui représente l'association mais par conséquent, tous les villages seraient représentés. Cela réduirait la possibilité de conflits. Hormis ces deux réponses, la majorité des répondant.e.s ont affirmé que ce processus organisationnel est bel et bien vecteur de conflits. Un des intervenant a expliqué que des conflits peuvent avoir lieu dans le processus lui-même, par exemple entre le coordinateur et des chefs traditionnels de *xapono*. Mais aussi au sein même de l'association, des conflits peuvent éclater dans une équipe de coordination lorsqu'ils ne partagent pas les mêmes avis ou volontés d'action. Un autre répondant, membre d'une organisation indigène de la région, donnait l'exemple des conflits qui pouvaient avoir lieux entre un président et un vice-président :

« Dans l'association, si un membre ne comprend pas tout ce qu'il se passe cela peut générer des conflits. Par exemple pour moi ici ; si mon propre vice-président ne comprend pas tout, il pensera que je prends plus d'argent que lui, ou plus de ressources que lui. C'est ainsi que nous sommes, nous peuples indigènes. Cela peut générer des conflits entre eux, en disant "le président fait ceci, etc". Donc, s'ils ne se comprennent pas toutes les dynamiques, cela va générer des conflits entre eux, à cause de cela » (Entretien #N10).

Une autre intervenante a également expliqué que certains Yanomami pensent que leurs congénères qui travaillent au sein de l'association n'ont pas les connaissances nécessaires pour exiger quelque chose de leurs semblables, pour manipuler ces éléments de la société

napë qui leur échappe à eux même. Ce manque de confiance peut alors lui aussi générer des conflits.

Ainsi, comme l'explique si bien un des interlocuteurs :

« Le processus d'organisation n'est pas simple, il implique de nouvelles dynamiques, de nouvelles relations de pouvoir, dans des relations qu'ils doivent apprendre. Ils doivent se situer et un nouvel apprentissage est nécessaire » (Entretien #N04).

De plus, certain.e.s répondant.e.s ont expliqué comme l'ont fait certains Yanomami plus haut, que l'association est maintenant présente dans cette rivière pour pouvoir unir ces différents villages et qu'elle peut également avoir un rôle de médiatrice pour les conflits.

Enfin, lors des réunions de la Secoya auxquelles j'ai participé, il a souvent été mentionné que des conflits parfois éclataient dans un *xapono* entre un leader traditionnel et un membre plus jeune de la communauté qui aurait atteint un niveau d'étude élevé. Le contact avec la société nationale étant en augmentation constante, ces personnes avec un niveau d'éducation élevé ont alors plus de facilité à interagir avec et ont parfois d'autres aspirations allant à l'encontre du chef traditionnel du *xapono*. Il arrive que cette personne plus jeune étant entré en conflit avec le leader du *xapono* quitte alors le *xapono* avec sa famille ou son clan, formant ainsi un nouveau *xapono* dont il sera le chef. Ceci forme ainsi des nouveaux *xapono* dans lesquels le leader n'est pas issu d'une lignée traditionnelle. Cela pourrait également faire augmenter les tensions au sein des dynamiques de l'association.

De plus, pendant les deux voyages effectués dans les villages Yanomami en tant que membre de la Secoya, lors de discussions que nous avons en partageant un repas ou allant nous baigner dans la rivière, il était souvent question de bagarres ou de conflits entre Yanomami. Parfois ceux-ci avaient lieux dans un *xapono* mais aussi souvent en ville. Un collègue m'expliquait que ces conflits avaient souvent lieux pour des femmes, lorsque quelqu'un essayait de séduire celle d'un autre par exemple.

7.4 Adaptation de l'association formelle à leur manière

Pour confirmer si les Yanomami du Marauiá adaptent l'association à leur manière malgré l'obligation de suivre cette structure rigide d'une organisation bureaucratique, plusieurs méthodes ont été utilisées. Dans un premier temps, je leur ai demandé ce que signifie pour eux « s'organiser politiquement ». De plus, la méthode du dessin-entretien a été utilisée pour approfondir cette question. Tant à travers les dessins qu'avec cette question, l'objectif a été de voir si la première chose à laquelle ils font référence en parlant du concept d'organisation politique vient de leur propre monde et de leurs propres représentations, ou du monde *napë* avec une représentation plutôt tournée sur l'organisation structurée et bureaucratisée, ou encore d'autres éléments non attendus qui ont permis d'approfondir cette hypothèse. Pour cette hypothèse j'ai posé des questions uniquement aux intervenants Yanomami, aucun acteur.rice.s *napë* n'ont été questionnés à ce sujet.

En réponse à la question mentionnée ci-dessus, 5 des répondants ont évoqué les problèmes de société ou ceux présents dans les communautés, ou encore ceux qui peuvent y avoir entre différentes communautés. Dans le même thème, certains ont fait allusion aux problèmes entre les Yanomami et les *napë*. La première chose qui leur venait en tête alors pour « s'organiser politiquement » était la résolution de ces différents problèmes par l'organisation politique.

« S'organiser politiquement est une étude. Il faut avoir des discussions avec son xapono pour ne pas avoir ces problèmes, pour qu'il n'y ait pas de conflits entre nous et avec d'autres communautés. C'est la politique. Si vous ne vous préparez pas, ce sera très mauvais, ce ne sera pas organisé. C'est ainsi que fonctionne cette politique » (Entretien #Y10).

« S'organiser politiquement, dans le sens de la manière de réduire les problèmes de la société » (entretien #Y02).

« Oui, c'est vrai, quand on s'organise politiquement, c'est pour lutter à Santa Isabel, à São Paulo, à Rio de Janeiro, tout le monde y va, Nicolas. C'est beaucoup de travail, cette association doit y aller, même à Brasilia, même jusqu'en Suisse » (Entretien #Y04).

« Ce que j'ai appris à propos des politiques, de ma politique du Marauia ; si nous n'avions pas notre politique, nous n'aurions pas pu défendre nos droits. Mais nous devons avoir une politique » (Entretien #Y11).

Ensuite, un des intervenant a mentionné l'idée de personne juridique.

« C'est très différent d'une personne physique. C'est une personne juridique. Donc, de cette façon, une personne physique avec un rôle différent » (Entretien #Y02).

Puis, 2 intervenants ont démontré à quel point il est important de différencier les deux types d'organisation politique : celle des Yanomami qui leur est propre, dans les *xapono* et entre les *xapono*, et celle qu'ils sont en train de développer pour dialoguer avec le monde *napë*. L'un d'entre eux m'a même directement posé la question, ce que j'ai trouvé poignant :

« La politique des Yanomami, n'est-ce pas ? Ou la politique des blancs ? L'organisation politique se fait par le biais de notre politique Yanomami. Ou celle de la ville. Ce sont deux choses ! En ce qui concerne cette politique, ce que je veux dans ma communauté, c'est notre politique. Ce que je comprends, c'est la politique interne que nous avons dans notre communauté. Chaque communauté a sa propre politique interne (...) » (Entretien #Y05).

Le deuxième intervenant à avoir mobilisé cette idée va même plus loin en revendiquant la reconnaissance de leur politique Yanomami par les *napë* :

« LE politique (o politico) appartient à l'homme blanc. LA politique (a politica) appartient aux peuples indigènes, aux Yanomami, etc. Les Blancs doivent comprendre que nous avons aussi une politique. Ce n'est pas seulement eux. Ce n'est pas seulement eux qui vont m'enseigner leur politique. Nous avons aussi une politique. Et ils doivent le savoir aussi » (Entretien #Y11).

De plus, ces deux mêmes intervenants, après avoir mentionné cette différence entre ces deux types de politiques bien distinctes, ont expliqué comment ils mettent en avant leur culture dans leur organisation politique :

« Chaque communauté a sa propre politique interne, de sorte que tous, comme dans notre école, même dans la communauté, dans notre cérémonie, tous les élèves se peignent et nous les emmenons danser. Nous faisons notre danse

collective. Ensuite, tous les enseignants prennent leur classe et vont de l'avant. Les parents des élèves restent derrière. Tout le monde se peint et les filles leur apprennent à chanter, au milieu des parents. Notre politique est ainsi mon ami » (Entretien #Y05).

« Nous avons une politique qui valorise notre discours, nos coutumes, notre langue et ce à quoi nous sommes confrontés au jour le jour. C'est ce que nous apprenons tous les jours. La nourriture, la chasse, les nombreuses choses typiques que nous mangeons, que nous ramassons dans la forêt, c'est déjà de la politique. Ce que nous apprenons autour de notre xapono, du territoire, des choses des autres collègues, des autres xapono. Les rituels, la danse, la musique des Yanomami, pour nous, tout est politique. Parce que les napë pensent que nous n'avons pas de politique, mais nous en avons, tu comprends. Mais nous ne pouvons pas manquer de politique, nous devons aller de l'avant, et avec celle des napë aussi (...) c'est de la politique » (Entretien #Y11).

Un autre répondant a fait référence à ces éléments culturels mais directement en lien avec l'association Kurikama :

« Lorsque nous créons une association, c'est beaucoup de travail. Nous faisons un mouvement plus fort, nous nous peignons, quand nous nous peignons c'est pour que nous soyons un vrai mouvement. Quand nous allons à l'assemblée générale, quand nous nous peignons, nous dansons, elle a ses propres chants, l'association » (Entretien #Y04).

Encore, un autre interlocuteur a fait référence cette fois aux rites chamaniques pratiqués lors des assemblées de la Kurikama, notamment lors de sa création :

« Nous avons créé une association pour les Yanomami. Nous avons fait beaucoup de chamanisme dans les assemblées. Le premier élément de l'association était le chaman, en pratiquant le chamanisme, il appelle les bons esprits, qui ont foi en nos luttes, et nous avons appelé nos acteurs, également Yanomami, et nous avons élaboré notre politique, que nous avons créée » (Entretien #Y01).

Un des répondants a illustré cette idée d'organisation politique avec l'association Kurikama par rapport à une flèche, une arme :

« Cette association Kurikama n'est là que pour nous organiser, comme si nous n'étions qu'une seule et une flèche, ici dans le Maraiá. C'est pourquoi il n'y a qu'une seule association ici dans le Maraiá, comme s'il s'agissait d'une arme,

et cela signifie pour moi qu'il n'y a qu'une arme dans le Marauíá » (Entretien #Y05).

Maintenant passons à ce qui est ressorti avec les dessins. Un des répondant a fait deux dessins ; un au début, avant de commencer la discussion, puis un autre en plein milieu de la conversation pour illustrer ses propos, mais toujours dans la logique de représenter l'association Kurikama. Le premier dessin qu'il a réalisé est l'organigramme de l'association Kurikama, en expliquant comment s'organise la Kurikama avec ses différentes instances de décisions.

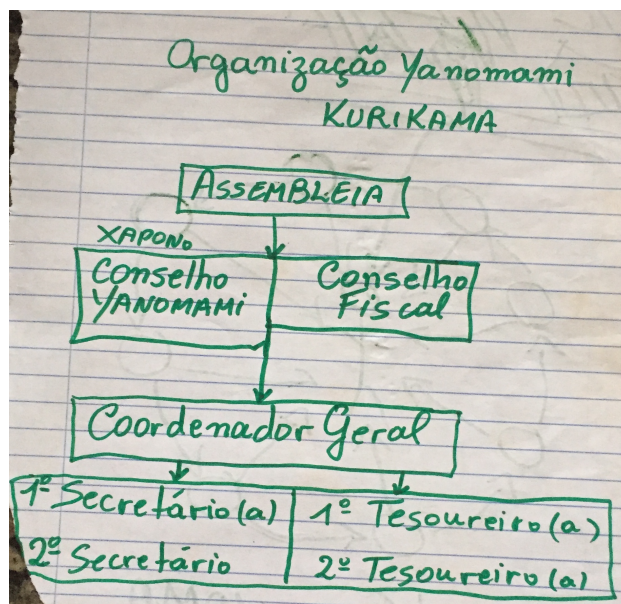


Figure 14. Dessin réalisé lors de l'entretien #Y08. Photo prise par moi-même.

Son second dessin représente les *xapono* du rio Marauíá, organisés en un cercle avec le coordinateur de la Kurikama au milieu et la ville au loin.

« Les *xapono*, donc eux tous sont la Kurikama (...), quand il y a un *napë* qui a un projet, disons pour améliorer la vie des *xapono* ici. Ce *napë*, il va parler directement à cette personne (au milieu du dessin, le président de la Kurikama), cette personne va parler directement aux *xapono*. C'est donc un médiateur d'information, il reçoit l'information, il la transmet aux *xapono*, il reçoit la réponse des *xapono*, la réaction des gens, et il la transmet à nouveau au *napë* » (Entretien #Y08).

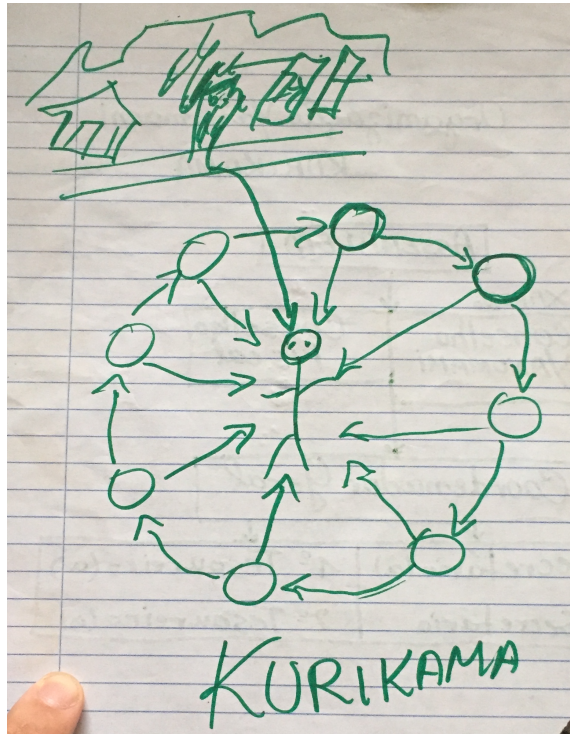


Figure 15. Dessin réalisé lors de l'entretien #Y08. Photo prise par moi-même.

Un autre interlocuteur a dessiné *Urihi* : l'esprit de la forêt.

« C'est notre terre, notre territoire, et c'est ce que l'association peut défendre. C'est là que nous vivons, dans la forêt, le territoire que nous appelons, donc c'est pour cela que l'association a le droit de défendre notre territoire. C'est ça, c'est important pour nous ici. Cultiver nos jardins, faire pousser les plantes, c'est comme ça » (Entretien #Y06).

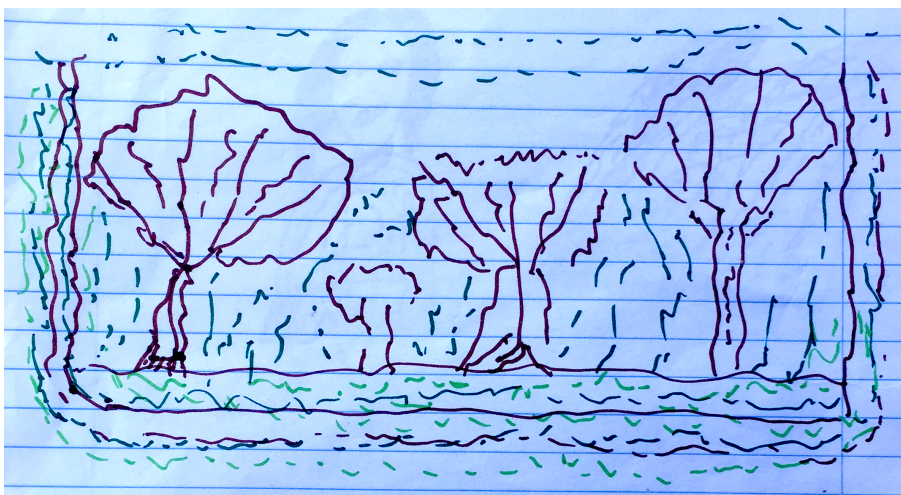


Figure 16. Dessin réalisé lors de l'entretien #Y06. Photo prise par moi-même.

Le répondant suivant a dessiné un arc armé par une flèche avec des couleurs autour qui ont chacune une signification bien précise :

« Le bleu, c'est le ciel, et le vert c'est la forêt. Et celui-ci en marron, c'est la terre. Et cette flèche est l'argument de l'association. Cette flèche doit avoir l'argument du peuple, c'est-à-dire qu'elle doit avoir l'autonomie, l'autonomie du peuple. Si vous parvenez à l'autonomie, personne ne vivra mieux. C'est pourquoi nous avons créé l'association. Cette flèche est l'arme de l'association, pour que les gens sachent que les Yanomami ont une arme, comme une organisation. Celle-ci est destinée à nous défendre contre les Blancs. Ce n'est pas pour tuer, c'est une voix. C'est la même chose avec cette flèche. Si les napë viennent sans nous consulter, même pour entrer, alors on peut vraiment parler, on peut dialoguer. Discuter de tout ce qu'ils veulent, de ce dont ils ont besoin. Mais nous devons utiliser cette arme. Leur montrer vraiment. Pour que l'homme blanc sache aussi ce qu'est cette arme. Défendre notre rivière, défendre nos droits, défendre notre nature, défendre les animaux, défendre l'esprit de la nature, défendre nos traditions. Défendre aussi notre santé, notre éducation, etc. C'est pourquoi j'ai dessiné ceci » (Entretien #Y11).

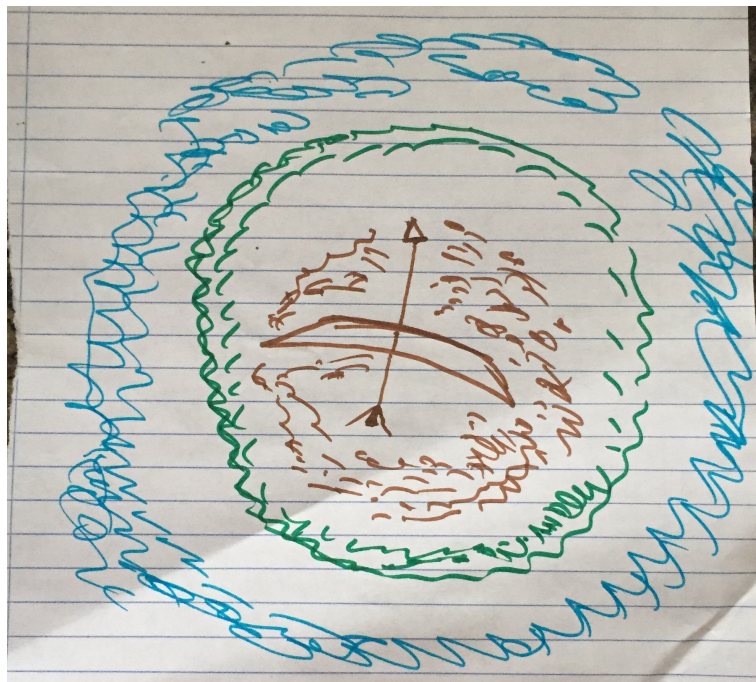


Figure 17. Dessin réalisé lors de l'entretien #Y11. Photo prise par moi-même.

Ensuite, la majorité des interlocuteurs ont dessiné la jeune fille Kurikama. Dans la mythologie Yanomami, elle a sauvé le peuple en ayant été offerte par ses parents à l'esprit de la rivière, lorsque les eaux montaient et menaçaient le peuple Yanomami, un peu comme l'histoire de

la Parawami pour les Yanomami du Demini. D'ailleurs, le logo de l'association Kurikama représente cette jeune fille.

« Ce dessin est la Kurikama. Historiquement, ce dessin, Kurikama, elle venait d'un xapono, c'est donc de là que vient l'histoire. Soudain, l'esprit de l'eau, a regardé cette jeune fille, une belle jeune fille, et la rivière montait, et le peuple était pris au piège dans cette montagne encerclée d'eau. Ils sont alors montés encore plus haut ici pour échapper à l'eau. La rivière continuait à monter parce qu'elle voulait tuer tous ces gens. Le frère du père de Kurikama dit alors : "Mon frère, peins ma fille et jette-la à l'eau". Le père réfléchit et la mère peignit cette fille et la jeta au milieu de la rivière. L'esprit de l'eau l'aimait et la trouvait belle. Le père de Kurikama la jeta ainsi dans l'eau et l'eau s'assécha. C'est pourquoi elle représente la sauveuse du peuple. Comme elle l'a déjà sauvé, alors elle doit sauver à nouveau le peuple Yanomami. Cette eau qui monte représente le président du Brésil. Il veut détruire notre culture, notre terre et tout ce que nous avons (...) c'est pourquoi cette histoire reste liée au gouvernement et à cette Kurikama. C'est pourquoi ce dessin signifie sauver le peuple Yanomami » (Entretien #Y03).

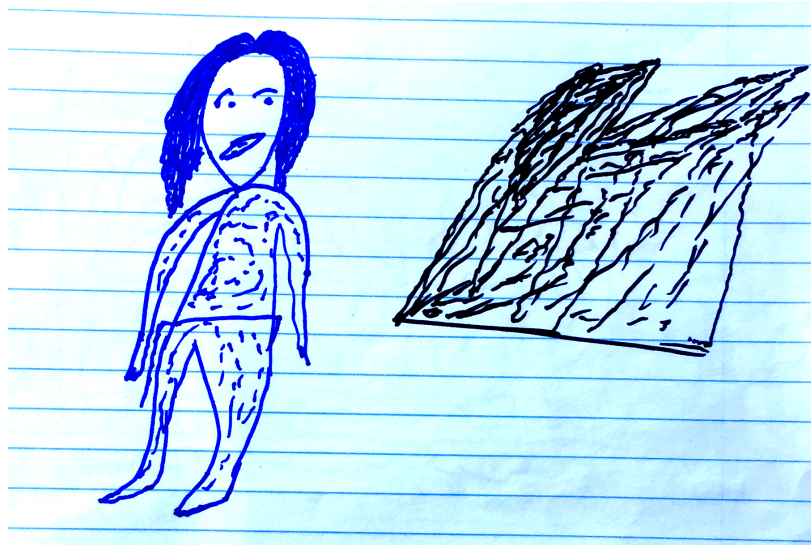


Figure 18. Dessin réalisé lors de l'entretien #Y03. Photo prise par moi-même.

« Ça c'est une jeune fille, ok ? Je peux mettre son nom, car elle en a déjà un : Kurikama. C'est donc toujours son nom, ok ? Alors, je vais te raconter un peu l'histoire (Il raconte la même histoire que ci-dessus, avec quelques petites variantes). (...) Puis ils se sont rassemblés, ont formé une union, tous ensemble avec chaque xapono. Puis ils l'ont choisie, Kurikama, une femme. Ils l'ont créé, planté, nous avons planté cette fille ici, et elle a commencé à marcher peu à peu. Et pour l'assemblée nous avons invité même des gens de Boa Vista, pour

que nous puissions construire cette jeune fille. C'est ainsi qu'a été créée l'association » (Entretien #Y09).

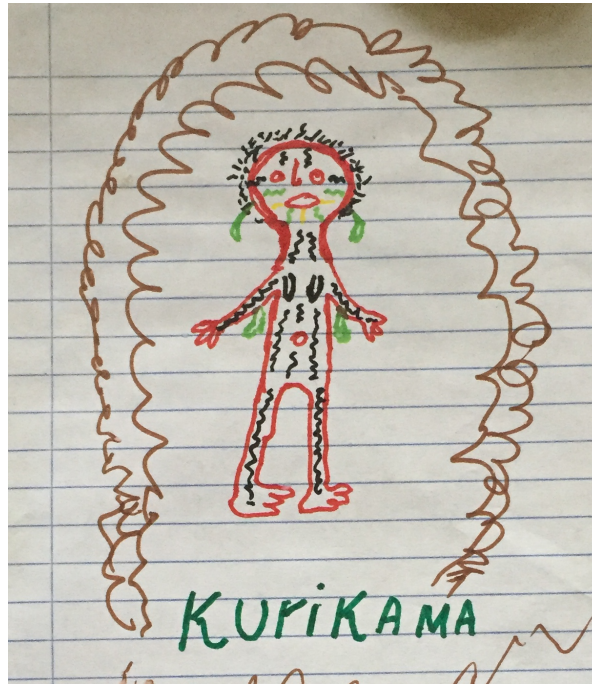


Figure 19. Dessin réalisé lors de l'entretien #Y09. Photo prise par moi-même.

« J'ai dessiné le symbole de l'association, parce que j'aime ça, je pense que c'est très important pour moi, c'est pour ça que j'ai dessiné une jeune fille. J'ai dessiné la Kurikama, une jeune fille. Je pensais que c'était important. Parce que c'est une arme des Yanomami, c'est une flèche Yanomami, c'est pour ça qu'elle représente toutes sortes d'associations. Et je pensais que c'était important, c'est pourquoi je t'ai dit un peu comment ça fonctionne, comment nous pensons, quand des étrangers arrivent, par exemple, des gens de l'extérieur, les orpailleurs, pour moi c'est important et c'est pourquoi elle nous représente tous » (Entretien #Y10).



Figure 20. Dessin réalisé lors de l'entretien #Y10. Photo prise par moi-même.

Deux des intervenants n'ont pas voulu dessiner par peur de manquer de talents, mais ont expliqué qu'ils voulaient dessiner la jeune fille Kurikama. L'un d'entre eux m'as également raconté l'histoire de la jeune fille Kurimama en ajoutant que :

« C'est cette jeune fille, Kurikama, qui a sauvé la vie des Yanomami. C'est pour cela que cette association a été créée, parce qu'elle a sauvé la vie des Yanomami. C'est pourquoi l'association Kurikama a été créée. L'association Kurikama. Et en ce sens, tout est parfait dans cette association » (Entretien #Y05).

L'un d'entre eux est même parti rapidement de l'entretiens pour aller photographier le logo de la Kurikama (voir figure 14) et me montrer ce qu'il aurait voulu dessiner, mais n'a pas donné plus d'explications sur ce choix. D'autres répondants ont tout simplement refusé de dessiner.

Il intéressant de faire un parallèle avec ce dont j'ai été témoin lors de mon voyage dans le rio Demini en tant que membre de la Secoya. Par exemple la session chamanique qui avait été réalisée pour « créer l'esprit de l'association » Parawami, décrite plus haut. Mais aussi, dans le cours, lorsqu'ils ont dû choisir combien de représentant.e.s de chaque *xapono* devaient être présents aux assemblées, ils ont communément décidé le nombre de 10 personnes. Mes collègues leur expliquaient qu'avec un tel nombre de personne par *xapono* cela allait produire des assemblées énormes et qu'il faudrait penser aux grandes quantité (et prix) pour assurer

l'alimentation et le transport de toutes ces personnes. Les Yanomami ont tous expliqué l'importance d'avoir autant de personnes par *xapono* dans les assemblées car il faut notamment au moins la présence d'un chamane par village pour les rituels, au moins deux femmes pour les chants et les danses, les chefs de villages, des professeurs, des agents de santé etc. Ce nombre n'était alors pas donné au hasard mais avait son importance pour que toutes les personnes nécessaires ayant un rôle spécifique soient présentes pour que ces événements aient lieu selon leurs coutumes. Mes collègues ayant participé à la dernière assemblée de la Kurikama dans le rio Marauíá en février 2023 m'ont raconté que pour l'ouverture de l'assemblée une grande cérémonie chamanique avait eu lieu, avec le président de l'association en son centre, de sorte à ce qu'il soit accompagné par les « bons esprits ». Il y a eu également beaucoup de chants et de danses, et tous les participants Yanomami de l'assemblée étaient décorés de peintures corporelles et d'ornements.



Figure 21. Logo de l'association Kurikama. Photo prise par moi-même.

8 Analyse et discussion

8.1 Un mode d'organisation indirectement imposé qui cause des dysfonctionnements

Dans un premier temps, l'observation selon laquelle la majorité des Yanomami interviewés expriment rencontrer des difficultés à s'organiser politiquement à travers la Kurikama, donc une association juridique et bureaucratisée, nous fournit un bon premier point d'analyse pour répondre à la première sous question. De même, quand la majorité des acteur.rice.s *napë* qui ont l'habitude d'interagir avec eux font directement référence au facteur bureaucratique et à ce modèle d'organisation pour mentionner le plus grand défis rencontré par les Yanomami du Maraiá dans leur processus organisationnel. De nombreux.ses répondant.e.s ont fait références aux difficultés rencontrées spécifiquement dans des tâches liées à la comptabilité : utilisation du compte bancaire, redissions des comptes et gestion financière. Quand l'un des intervenants Yanomami a mentionné la nécessité d'avoir, des formations sur ces aspects, mais dans un langage simplifié pour que ça leur soit plus facilement appréhendable, cela montre encore cette difficulté à atteindre ces connaissances, très éloignées de leur mode de vie traditionnel et de leur quotidien. Rappelons que Greer & Patel (2000) évoquaient la comptabilité conventionnelle comme étant impliquée dans des relations de pouvoir affirmant la domination des valeurs de la société occidentale. Il est donc logique de penser que les difficultés rencontrées par les Yanomami dans l'assimilation de ces notions indispensables à leur association ont un impact sur son fonctionnement global. Ce n'est pas un cas isolé puisque comme nous l'avons vu dans la littérature, l'une des plus grande difficulté pour les organisations indigènes, de manière générale, est de faire face à ce modèle bureaucratique d'organisation politique (Baniwa, 2014).

Ensuite, nous avons vu que selon 5 répondant.e.s *napë*, ces formalités bureaucratiques n'étaient pas un obstacle pour l'organisation politique des Yanomami du rio Maraiá parce qu'ils sont accompagnés et aidés par des associations qui réalisent ces tâches à leur place et les conseillent. Ceci indique que ces éléments posent effectivement problème pour les

Yanomami, puisqu'ils ne peuvent s'en occuper seul et ont besoin d'intervenant.e.s externes. Cela s'est également confirmé à travers les entretiens quand la majorité des Yanomami ont exprimé ne pas se sentir prêts pour avancer seuls (sans ces partenaires) dans ce processus organisationnel. Nous constatons à nouveau les défis auxquels sont confrontés les Yanomami du Marauíá dans leur processus d'autonomisation en ce qui concerne leur organisation politique, en raison des connaissances bureaucratiques, financières et juridiques nécessaires.

Il reste maintenant à savoir s'ils doivent être 100% autonomes dans leur organisation politique ou s'il est préférable qu'ils mobilisent des professionnels externes (*napë*) pour régler ces aspects administratifs pour eux. Un des intervenant déclarait que plus les organisations indigènes se bureaucratisent et moins elles ont de temps à disposition pour lutter concrètement pour leurs revendications à cause du temps demandé pour traiter de ces premiers aspects. Il assurait que ces organisations doivent trouver les bons alliés pour réaliser ces tâches à leur place, ce qui leur permettrait de se dédier pleinement à leurs luttes politiques. Il convient de noter que les travaux d'Albert (2001), Belleau (2014) et Chiasson (2016) soutiennent l'idée selon laquelle la bureaucratisation des organisations autochtones a entraîné une baisse d'efficacité par rapport aux premiers mouvements, en raison de l'importance accordée aux tâches administratives. De plus, selon Albert (2001) ce soutien institutionnel externe est fondamental pour les organisations autochtones, et selon de Oliveira & Iglesias (2002), ce soutien externe devrait graduellement être remplacé par leur propre personnel indigène au fur et à mesure de leur apprentissage de ces aspects propres à la société dominante. Cette question reste donc ouverte et mérite plus amples réflexions. En attendant, en ce qui concerne la gestion de ces aspects dans l'organisation politique des Yanomami du rio Marauíá, cela leur pose problème, mais heureusement, comme ils sont aidés par certaines institutions ce problème est amoindri. En revanche, si l'objectif de ce processus d'organisation politique vise une autonomisation à ce niveau-là, il reste encore un long chemin à parcourir. N'oublions cependant pas qu'ils progressent déjà dans cette direction en raison de l'augmentation du nombre d'individus atteignant un « niveau d'éducation plus élevé »²⁷ et l'accès accru aux formations politiques dispensées par la Secoya qui leur permet alors d'acquérir ces connaissances et compétences requises. De plus, nous avons vu dans les

²⁷ Je le mets entre guillemets, car nous parlons ici de niveau d'éducation élevé du point de vue se référant à la société nationale : voir réflexion page suivante.

interviews la grande motivation que certains intervenants Yanomami exprimaient pour continuer à se former ainsi qu'à aider leurs semblables à acquérir ces connaissances pour améliorer le fonctionnement de la Kurikama.

J'aimerais toutefois revenir sur cette idée de « niveau d'éducation élevé » que les Yanomami « devraient acquérir » pour optimiser l'efficacité de leur association. Quand les répondant.e.s parlent de « niveau d'éducation élevé » ils parlent uniquement du niveau d'éducation en référence à celui de la société environnante (avoir au moins terminé l'enseignement obligatoire, secondaire ou universitaire). Plus ils vont haut dans ce niveau d'éducation et plus ils vont apprendre des connaissances qui sont davantage du ressort de la société dominante que des connaissances propres au mode de vie Yanomami. Donc nous voyons bien ici la nécessité, voir même l'obligation d'acquérir les connaissances de la société dominantes au détriment de celles propres aux Yanomami. Une sorte d'obligation d'aller plus dans une direction que dans l'autre. Nous voyons cela quand les seuls Yanomami à considérer l'organisation politique comme étant facile sont ceux qui ont en effet un « niveau d'éducation plus élevé que les autres », mais aussi quand pour certain.e.s interlocuteur.trice.s *napë*, seuls les Yanomami ne parlant pas le portugais et ne sachant pas écrire rencontreraient des difficultés à travers un tel modèle, et qu'ils doivent alors étudier pour comprendre et s'appropriier ces outils.

Le dernier point important à analyser pour répondre à cette première sous-question est l'intervention d'un des répondant selon qui ce mode d'organisation amène les Yanomami à suivre des nouvelles représentations du pouvoir dans des relations plutôt verticales qu'horizontales. Baniwa (2006a) exprimait également que dans ces associations indigènes bureaucratisées, le système de prise de décision est plus vertical et moins transparent et affaibli ainsi la valeur de démocratie horizontale présente originellement dans les communautés. Nous voyons ici comment le modèle bureaucratique d'organisation sociale, politique et économique propre à la société environnante affecte les Yanomami dans leur organisation politique, mais cette fois-ci en raison des dynamiques de pouvoir et relationnelles que ce modèle occasionne. Rappelons aussi que Baniwa (2006a), Flemmer & Schilling-Vacaflor (2016), Little (2005) et Morissette (2007) expliquent les difficultés pour les peuples indigènes d'interagir dans ce cadre imposé par la société dominante. Notre

intervenant indiquait également qu'à travers ces nouvelles dynamiques relationnelles les Yanomami avaient du mal à se situer en raison du manque de transparence mais aussi des pratiques manipulatrices et trompeuses qui pouvaient se produire au sein de ces relations. Il est indéniable de constater que les valeurs indigènes diffèrent de celles de la société environnante, comme l'ont souligné Baniwa, (2014) et Greer & Patel, (2000). Ainsi, les peuples indigènes et plus spécifiquement dans notre cas d'étude les Yanomami du rio Marauia doivent surmonter un certain nombre de défis pour concilier ces valeurs opposées dans leur organisation politique, ce qui peut avoir des répercussions négatives sur l'efficacité de celles-ci (Greer & Patel, 2000). De plus, comme nous l'avons vu avec Baniwa (2014), les valeurs de la société dominante corrompent aussi les peuples indigènes. Ceci peut parfois changer les propres dynamiques qu'ils ont entre eux, comme nous l'avons vu avec les conflits que l'association peut générer entre Yanomami, que nous analyserons plus en détails ultérieurement. Enfin, notre intervenant expliquait que dans ces dynamiques, les Yanomami deviennent malheureusement des agents passifs face à cette nouvelle manière dont sont établies ces relations. Martin (2004) disait carrément qu'ils sont assujettis à la société dominante.

Nous constatons ainsi que le modèle d'organisation bureaucratique auquel les Yanomami doivent se conformer pour assurer le bon fonctionnement de leur association et pour pouvoir avoir un dialogue avec d'autres institutions de la société nationale (gouvernementales ou non) a un impact sur celle-ci. Cela est dû à la difficulté qu'ils rencontrent pour appréhender ces aspects qui sont si éloignés de leur culture, ainsi qu'aux défis qu'ils occasionnent pour permettre de s'engager dans de nouvelles dynamiques interactives. Le véritable problème réside dans leur nécessité de s'adapter aux pratiques de la société dominante, plutôt que l'inverse, ce qui peut être perçu comme une forme de domination (Baniwa, 2014; Greer & Patel, 2000).

8.2 Peu de moyens de communication dans un environnement difficile d'accès : une situation habituelle

Tout d'abord, sur tous les intervenants interrogés, une minorité ont fait référence aux aspects reliés à cette sous-question, sans qu'elle ait été évoquée (1 Yanomami et 3 *napë*). Elle a donc été citée avec moins de fréquence que les autres sous-questions, ce qui présage peut-être que ce facteur les impacte moins en comparaison aux autres facteurs des autres sous-questions. Il est aussi intéressant de souligner que les intervenant.e.s ont donné plus d'importance aux problèmes de communication par rapport à ceux liés à la géographie spécifique du Marauíá.

Les moyens de communication requis sont des moyens propres à la société environnante et ne font pas partie du mode de vie traditionnel des Yanomami. De plus, le milieu très isolé où ils vivent, fait que ces modes de communication occidentaux sont difficilement accessibles (par exemple le wifi satellite coûte très cher, et il faut encore avoir une génératrice à diesel ou des panneaux solaires pour pouvoir le faire fonctionner), ou même pas existant ; le réseau cellulaire par exemple. La radiophonie est le moyen de communication le plus répandu dans les villages, mais comme nous l'avons vu dans les interviews, beaucoup sont déficientes ou ne fonctionnent plus. L'entretien de celles-ci relève à nouveau de tâches pour lesquelles les Yanomami devraient être davantage formés. En conséquence, ils doivent à nouveau apprendre des éléments provenant de la société environnante, qui sont éloignés de leur mode de vie traditionnel. Il semble que l'accès à ces moyens de communication issus de la société dominante est aujourd'hui indispensable à ces communautés, que ce soit pour leur permettre une meilleure articulation politique (entre eux ou avec d'autres institutions établies en ville), pour pouvoir appeler des équipes médicales en cas d'urgence mais aussi et bien évidemment pour communiquer entre eux et avec le monde extérieur et avoir accès à l'information de manière générale.

Par conséquent, les Yanomami sont contraints d'utiliser les modes de communication de la société environnante pour faciliter leur organisation politique, bien que leur contexte géographique isolé ne soit pas adapté à ces modes de communication. De plus, ils rencontrent des difficultés pour la maintenance de ces appareils de communication. Cependant je pense

qu'il est difficile de parler cette fois-ci d'une domination de la société nationale par ce mode d'organisation politique sur les Yanomami pour cette raison. Ces moyens de communication étaient grandement utilisés avant même la volonté de créer une association (en tous cas la radiophonie) et la volonté des Yanomami à augmenter leur accès (surtout celui du wifi aujourd'hui) n'est en grande majorité pas relié aux nécessités de leur organisation politique, même si celle-ci y gagnerait en efficacité.

Au niveau du transport, nous avons vu que cela représente un problème, dans un premier temps à cause des grandes quantités de carburant demandées et du prix de ce dernier, et de la difficulté à passer les nombreux rapides présents dans le rio Marauíá selon la saison. Le manque de bateaux et de moteurs propres à la Kurikama avait également été mentionné comme freinant l'efficacité de cette association. A nouveau, il est difficile ici de parler de domination de la société nationale par le mode d'organisation politique sur les Yanomami du Marauíá via leur organisation politique par la nécessité d'utiliser ces moyens de transport. En effet, les Yanomami se déplaçaient déjà sur le Marauíá en pirogue à moteur bien avant que l'association ait été créée. Il est à noter tout de même que cette manière de s'organiser « comme des blancs », avec une association formelle, leur demande de réaliser plus de voyages, que ce soit pour se réunir lors des assemblées²⁸ (aussi pour leur préparation, notamment acheter l'alimentation requise en ville) ou pour effectuer des voyages en ville pour rencontrer d'autres institutions établies là-bas, même si la plupart de ces voyages vers la ville sont aussi utilisés pour récupérer les bénéfices sociaux²⁹ qu'ils auraient de toutes façons été chercher, et pour acheter certains biens qu'ils ne produisent pas ou plus dans leur communautés. Selon les entretiens, le transport apparaît comme une contrainte moins importante que les autres abordées dans ce travail. Certains Yanomami avançaient que, malgré les difficultés, le transport ne constitue pas un obstacle majeur à leur organisation politique, étant donné que cela fait partie de leur quotidien depuis longtemps et qu'ils y sont habitués.

²⁸ Ces assemblées ou réunions rassemblent des membres de presque tous les *xapono* de la rivière, chose qui n'est pas courante dans leur mode de vie traditionnel. Ils sont habitués à voyager dans d'autres villages pour se réunir pour une fête ou une cérémonie, mais il est rare qu'il y ait des personnes de tous les villages, étant donné que certains sont traditionnellement ennemis.

²⁹ Depuis 2012 les Yanomami ont accès aux bénéfices sociaux (retraites, allocations familiales, etc.). A partir de ce moment les voyages en ville ont considérablement augmenté.

La géographie particulière du milieu de vie des yanomami et le manque de moyens de communication qui affectent le processus organisationnel des Yanomami du Marauia semble donc être davantage causé par des facteurs externes d'ordre naturel et sur lesquelles il est difficilement possible d'avoir un contrôle que des facteurs structurants propres à des interactions présentes dans la société entre différents acteurs et parties prenantes. De plus, il est également important d'ajouter que ces nouveaux moyens de communication et de transport ont rendu possible de nouvelles dynamiques organisationnelles et d'articulation entre villages Yanomami, rivières, régions et associations.

Dans cette partie aucune référence n'a été faite à la revue de la littérature développée en amont car aucun des articles mobilisés ne font référence aux problèmes que le manque de moyens de communication et les difficultés de transport génèrent au sein des organisations autochtones. Cette sous question et hypothèse avait été développée uniquement par rapport à ce qui avait été observé sur le terrain dans les communautés du rio Demini ainsi que dans certaines réunions de la Secoya.

8.3 Un mode d'organisation inadapté aux relations traditionnelles entre Yanomami

Sans avoir été évoquée à l'avance, la problématique des conflits entre Yanomami et leurs impacts sur le processus organisationnel a été mentionnée comme défi principal par une majorité des répondants Yanomami, ce qui lui confère une grande importance. Rappelons dans un premier temps que nous avons observé deux différents types de conflits ; ceux ayant lieu en dehors des dynamiques de l'association dont certains sont encore d'ordre traditionnel, et qui vont incontestablement avoir un impact sur le processus organisationnel. Et ceux qui ont lieu au sein même de l'association ou dans les dynamiques relationnelles de ce processus organisationnel. Rappelons également que ces deux types de conflits sont parfois liés.

Nous avons vu, dans le cas du premier type de conflit mentionné que cela nuit à l'association notamment pour les assemblées ou réunions car les personnes des *xapono* en conflit ne veulent pas y être présents ou s'ils le sont cela présente un risque de conflit pendant ces rencontres. Nous avons également vu que ces conflits contribuent au manque de confiance d'un *xapono* envers un autre ou envers l'association, pour s'unir au moyen de celle-ci. Il semblerait alors que la culture traditionnelle des Yanomami ne soit pas compatible avec ce mode d'organisation où tous les *xapono* sont reliés et représentés par une seule entité, ou même une seule personne représentant cette entité ; le coordinateur de l'association. Un des répondants *napë* avait expliqué que spécifiquement dans le Marauiá, les *xapono* sont très autonomes et indépendants les uns des autres, ce qui compliquerait cette union. Il expliquait aussi que certains membres d'un village ne voudraient pas avoir comme « chef » ou représentant quelqu'un n'étant pas de son propre village, ce qui pose problème avec l'association puisque le coordinateur représente l'association qui représente tous les *xapono*. Ce phénomène avait été précédemment observé par Belleau (2014), mettant en évidence que la représentation de certains leaders par d'autres leaders constitue un changement significatif par rapport à la culture traditionnelle des peuples indigènes de manière générale. Un autre intervenant *napë* expliquait la nécessité pour les Yanomami d'apprendre des formes d'organisation et de lutte plus collectives. Il soulignait que cela leur incombait de sortir de la sphère locale (famille, clan, *xapono*) pour apprendre à traiter avec d'autres Yanomami. Mais ces relations, même si elles se font de plus en plus et qu'elles sont possibles, restent fragiles à cause des conflits déjà présents ou ceux qui éclatent soudainement. Ces conflits éclatent de manière naturelle puisque rappelons-le, dans la culture traditionnelle Yanomami ils se produisent souvent et contribuent même à leur manière d'occuper l'espace sur le territoire (Le Tourneau, 2010). Ainsi, cette manière de s'organiser au sein d'une association où toutes les communautés sont représentées par une seule entité relève principalement d'un modèle de la société environnante que d'une pratique propre aux Yanomami. Même si ce modèle ne leur convient pas en vue des difficultés qu'il pose, ils n'ont pour l'instant pas le choix de procéder autrement. Un représentant de la FEI m'expliquait qu'eux-mêmes incitent les peuples indigènes à s'organiser de la sorte (en associations qui représentent plusieurs villages) afin qu'ils puissent avoir plus de légitimité lorsqu'ils formulent une demande et qu'ils puissent le faire officiellement à travers cette association. Baniwa (2006), Belleau (2014) et de Oliveira (2001) expliquent également que ces associations indigènes ont été créées de la sorte pour

satisfaire les demandes des acteurs « blancs » et leur donner des acteurs autochtones « légitimes » avec qui interagir. Nous pouvons alors suggérer ici qu'il y a à nouveau une sorte de domination de la société nationale sur les Yanomami, par l'imposition d'un système organisationnel qui n'est pas le leur et qui visiblement ne convient pas à leur mode d'interaction traditionnel.

En ce qui concerne le deuxième type de conflit, nous avons vu dans la littérature avec Baniwa (2006), Belleau (2014), Bittencourt (2000), Little (2005) et Morissette (2007) l'apparition des nouveaux leaders au sein des associations autochtones et les tensions que cela peut générer avec les chefs traditionnels dans les communautés. Nous observons le même phénomène avec la Kurikama. Ni le président actuel ni les anciens ne sont des leaders traditionnels. Aujourd'hui, ce phénomène semble révéler des tensions entre le président actuel de la Kurikama et certains leaders traditionnels de certains villages (même de son propre *xapono*). Ces nouveaux leaders apparaissent car ils possèdent plus de connaissances techniques que les chefs traditionnels pour répondre aux besoins de ces associations bureaucratiques et juridiques (Bittencourt, 2000). Donc ce modèle d'organisation politique, en plus de contribuer à une certaine domination de la société nationale sur les Yanomami du Marauíá, comme nous l'avons abordé plus haut, participe également à poser davantage de problèmes quant aux dynamiques interpersonnelles que ce modèle d'association établi, à savoir ici de renforcer les tensions et les conflits entre Yanomami, qui contribuent à une perte de fonctionnalité et d'efficacité de l'association. Nous avons également vu avec Morissette (2007) que lorsque les associations indigènes sont bureaucratiques et que l'accès à ces structures est limité aux personnes ayant des compétences techniques spécifiques, cela peut conduire à l'émergence d'une nouvelle élite autochtone et à des divisions sociales.

Nous pouvons également faire un lien avec la difficulté du transport dans le Marauíá et comment il affecte l'efficacité de l'organisation de la Kurikama puisqu'un répondant Yanomami avait exprimé sa déception envers le président actuel puisqu'il ne se rendrait pas assez souvent dans les différents *xapono* pour écouter leurs différentes demandes des leaders. Cela peut être un manque de volonté de ce dernier, mais peut aussi être relié aux coûts élevés que les déplacements dans le Marauíá engendrent. Ces difficultés dans le transport peuvent alors contribuer à augmenter des tensions déjà présentes au sein de l'association ou dans les

relations entre celle-ci et les *xapono*, participant également à l'instauration d'un manque de confiance entre les *xapono* et la Kurikama.

8.4 Intégration de la culture Yanomami dans l'organisation formelle

Quand j'ai demandé aux Yanomami ce que signifie pour eux « s'organiser politiquement » il a été très intéressant dans un premier temps de voir la réponse des deux intervenants qui ont insisté sur la différence entre l'organisation politique Yanomami qui leur est propre, et celle qu'ils construisent pour dialoguer avec les *napë* à travers l'association Kurikama. Cela montre l'importance qu'ils donnent à leur propre organisation politique et que le modèle d'organisation politique qu'ils adoptent de la société dominante ne prend pas forcément la place sur leur propre pratique politique. D'autant plus quand l'un d'eux avait déclaré avec insistance l'importance pour « les blancs » de comprendre que les Yanomami aussi ont une organisation politique. Nous voyons ici l'importance pour eux d'avoir une reconnaissance des *napë* quant à leur manière de faire de la politique, ce qui ne semble pas être le cas vu la manière dont l'intervenant en question l'exprimait. Ces deux intervenants ont également bien montré à quel point la politique Yanomami est différente de celle des *napë*, et qu'elle englobe des éléments propres à leur culture et mode de vie traditionnel, comme par exemple les peintures corporelles, les danses ou les chants. Un autre intervenant avait expliqué comment ces éléments sont utilisés dans les processus même de l'association, surtout pendant les assemblées, alors qu'un autre avait expliqué la place du chamanisme dans la création même de l'association et son importance, ce dont j'ai également été témoin lors de mon voyage préliminaire dans le rio Demini. Nous pouvons comparer cela à ce que raconte Spoerer (2016) dans le déroulement des réunions de consultation avec le peuple Mapuche au Chili lors desquelles de nombreux rites propres à leur culture sont mis en scène. Selon lui, la politisation des peuples indigènes résiderait dans la valorisation et la mobilisation ethnique aux dépens d'une adaptation aux codes bureaucratiques. Nous avons aussi vu avec Fernandes & Uribe (2019) que malgré l'oppression, les peuples indigènes ont constamment résisté et lutté contre les forces qui cherchaient à les effacer et à dénaturer leur culture et que leurs émergences politiques et sociales sont des démonstrations édifiantes de leur protagonisme. Il est donc

intéressant de voir cette même résistance chez les Yanomami du Marauíá, même si elle a l'aire de se faire plutôt de manière organique, dans le sens qu'ils mettent en avant leur culture au sein de l'association non pas pour contrer le système dominant mais tout simplement parce que c'est important pour eux et qu'ils ne se verraient pas faire autrement. Même si certains répondants ont mis en avant en priorité les éléments de la culture Yanomami quant à leur organisation politique, il convient tout de même de noter que l'autre moitié des répondants ont plutôt fait référence à l'organisation politique de l'association bureaucratique.

Nous pouvons également percevoir cette même forme de résistance à travers les dessins et leurs explications. En effet, la majorité des répondants ont dessiné des éléments appartenant à la culture Yanomami ou à leur milieu de vie. Un seul des interlocuteurs a réalisé des dessins représentant des aspects de l'association formelle. Il est intéressant de noter que cette personne est membre de la Kurikama. Cela expliquerait peut-être pourquoi elle a une vision davantage tournée sur l'association formelle par rapport aux autres personnes interviewées. Il est également très intéressant de voir que la grande majorité des répondants ont dessiné la jeune fille Kurikama du mythe pour représenter l'association Kurikama. Cela montre l'importance donnée à leur mythologie à travers l'association et leur processus organisationnel. Dans certains cas il est même possible de voir une certaine personnification de l'association à travers cette jeune fille Kurikama. Certains disent qu'elle a ses propres chants, et ses propres danses qu'ils mettent en scène pendant les assemblés, ou alors qu'elle « avance dans une certaine direction » et qu'ils l'ont « planté là », comme si c'était cette jeune fille même qui interagit. Comme si l'association existait également dans « le monde de l'invisible » à travers l'esprit de cette jeune fille de la mythologie. Nous avons vu avec Lwoga et al. (2016) qu'il est essentiel d'intégrer les connaissances autochtones à celles de la société nationale pour permettre aux organisations indigènes d'atteindre leurs objectifs, mais aussi de lutter contre la marginalisation et la discrimination. Il est donc intéressant de voir à nouveau comment les Yanomami font cela d'eux-mêmes, sans que cela ait été pensé comme une stratégie. Avec ce qui a été décrit plus haut nous voyons bien la place importante qu'occupe leur culture dans l'association et nous voyons alors que leur processus d'organisation politique se réalise sur une base d'interculturalité. Rappelons que selon Martin (2004) les organisation indigènes sont nécessairement des produits interculturels devant

s'inspirer des valeurs et des pratiques qui leur sont propres mais aussi de celles de la société nationale.

Il est également pertinent de relever que tant dans les dessins qu'en répondant aux questions, les répondants Yanomami ont souvent comparé leur association à une arme qui était alors présente pour les défendre. Les défendre contre quoi, contre qui ? Contre « les blancs », autrement dit cette société dominante qui semble représenter une menace contre leur bien vivre. L'association qu'ils doivent faire fonctionner dans les règles imposées par la société dominante, même s'ils y apportent leur propre contribution, est alors présente pour les défendre de cette même société, qui néglige leurs droits, leur manière de vivre et de voir le monde. Cela montre alors bien toute la complexité de la tâche qui leur incombe dans cette lutte où ils sont désavantagés dès le départ puisque les règles à suivre ne sont les leurs.

8.5 Discussion finale

Il est intéressant de voir comment les problématiques soulevées par les trois premières sous-questions sont reliées les unes aux autres. Ensuite, mise à part la question des moyens de communication et de transport, nous percevons comment l'obligation d'emprunter ce modèle d'organisation politique représente une domination subtile de la société dominante sur les Yanomami du rio Marauíá. N'ayant pas le choix de défendre leurs droits et leurs intérêts, ou d'engager un dialogue avec des institutions de la société nationale (gouvernementales ou non-gouvernementales) autrement, ils et elles rencontrent indéniablement des difficultés car ils et elles doivent s'adapter au modèle de cette société. Rappelons que d'après Greer & Patel (2000) l'adoption de ce mode d'organisation politique à l'occidentale est source de stress et de dysfonctionnement pour les organisations autochtones. Et que selon Fernandes & Uribe (2019) il en émergerait des relations inégales entre les peuples autochtones et la société dominante qui contribuent à perpétuer la marginalisation de ces peuples au sein même de la structure de la société contemporaine. Il convient aussi de noter, comme nous l'avons vu avec Little (2005), que l'appropriation de ce modèle d'organisation politique peut engendrer des bouleversements significatifs dans les valeurs culturelles, les modèles de leadership, les conceptions temporelles, la structure organisationnelle et les relations politiques des

populations indigènes. La situation des Yanomami du rio Marauíá avec leur association Kurikama entre bel et bien en résonance avec tout cela comme nous l'avons vu tout au long de ce travail.

Ensuite, nous avons vu comment cette association se trouve dans des dynamiques interculturelles puisque les Yanomami, même en s'adaptant au modèle d'association formelle y mettent à contribution de nombreux éléments propre à leur culture et à leur cosmologie, ce qui serait selon certains auteurs cités plus haut une forme de résistance. Je pense cependant que malgré l'incorporation de leurs valeurs culturelles au sein de la Kurikama, le véritable enjeu demeure inchangé : leur contrainte à se conformer au modèle bureaucratique de la société dominante constitue le véritable problème. Bien que d'intégrer leur culture est très important et a une valeur symbolique sans précédent, cela ne vient malheureusement pas changer concrètement les relations de pouvoir avec la société dominante et ne résout pas la base du problème. Comme nous l'avons vu avec Little (2005), dans ce processus interculturel où les deux sociétés doivent apprendre l'une de l'autre, la charge d'apprentissage est toujours plus importante pour les peuples indigènes puisque les règles principales à suivre ne sont pas les leurs. Baniwa (2006a) assure que « les Blancs » doivent être capables de travailler avec les peuples indigènes. Ce n'est qu'à cette condition que l'idée d'interculturalité sera pratiquée et vécue, ce qui est essentiel pour que le Brésil soit véritablement démocratique et multiethnique. Le grand défi pour les peuples indigènes est de savoir comment garantir leur place dans la société brésilienne contemporaine, sous certaines conditions sociojuridiques ou de citoyenneté, sans avoir à renoncer à ce qui leur appartient : leurs cultures, leurs traditions, leurs connaissances et leurs valeurs (Baniwa, 2006a). Le discours occidental conventionnel ne devrait donc plus ignorer ou rejeter les circonstances politiques, sociales et culturelles des peuples indigènes qui connaissent d'autres visions du monde (Greer & Patel, 2000). Lorsque nous commençons à reconnaître que ces difficultés sont peut-être dues à notre propre compréhension limitée et contingente, et qu'il existe d'autres cultures, d'autres formes de vie sociale qui reposent sur d'autres conceptions, nous commençons à appréhender les possibilités qui existent entre les peuples autochtones et la société dominante (Innes, 1997). Rappelons les deux intervenants Yanomami insistant fortement sur l'importance que leur propre politique Yanomami soit reconnue et acceptée par les *napë*.

9 Conclusion

Les résultats obtenus tout au long de cette recherche ont permis de mettre en lumière les différents défis auxquels les Yanomami du rio Marauia font face dans leur processus organisationnel avec leur association Kurikama et de comprendre comment chacun d'entre eux affectent le bon fonctionnement de cette association. La littérature a permis de démontrer que cette problématique s'étend à d'autres peuples et qu'il est fréquent que les organisations indigènes rencontrent des difficultés. Elle nous a également permis de comprendre les raisons sous-jacentes à ces dysfonctionnements.

Le problème principal révélé par cette recherche est que ce modèle d'association bureaucratique et juridique, dans lequel tous les *xapono* sont représentés par une seule et même entité, ne convient pas aux Yanomami du rio Marauia et qu'il est la cause des différents défis rencontrés. Les résultats obtenus permettent d'en énumérer trois raisons principales. Premièrement, à cause des difficultés rencontrées pour assimiler les connaissances et techniques (d'ordre juridiques, financières, administratives, informatiques, chronométriques, etc.) requises par ce modèle d'organisation politique. De telles difficultés se manifestent car ces notions, issues du monde *napë*, sont extrêmement éloignées de leur réalité de vie, de leur rationalité et de leur cosmovision. L'effort pour les assimiler est alors immense. Même s'ils maîtrisent de plus en plus ces nouveaux concepts, leur apprentissage est un processus qui s'étend sur le long terme. Deuxièmement, dans les interactions et les nouvelles dynamiques de pouvoir que ce modèle sous-tend. Cette nouvelle représentation de pouvoir verticale au sein de l'association entre en contradiction avec leurs propres valeurs socioculturelles. De plus, en ce qui concerne les relations avec le monde *napë* à travers l'association, les Yanomami ne comprennent pas toujours toutes les subtilités masquées sous ces relations formelles, ce qui les mène souvent à devenir des acteurs passifs. A nouveau car ces modes d'interaction sont propres à la société dominante et donc éloignées de leur propre mode d'interaction. Troisièmement, dans la forme d'organisation sociale que ce modèle d'association corrobore. Le fait que tous les *xapono* soient représentés par une seule entité, elle-même représentée par une seule personne (un seul leader, le coordinateur de l'association) n'est pas habituel pour les Yanomami. Les conflits entre Yanomami, qu'ils soient

d'ordre traditionnels ou qu'ils apparaissent dans les interactions inhérentes à l'association, sont un obstacle majeur à ce modèle d'organisation politique, qui encore une fois, est un modèle issu de la société *napë*. Nous avons également vu que les Yanomami agrègent des pratiques propres à leur culture dans leur processus organisationnel avec des chants, danses, peintures corporelles et pratiques chamaniques durant les assemblées et que le rapport à leur mythologie et aux esprits est très fort et en lien avec leur association. De plus, ils adaptent certains procédés de l'association à leur manière avec le nombre de représentant.e.s de diverses catégories de personnes devant être présent.e.s aux assemblées. Ceci montre la force de leur culture et une certaine résistance face à l'obligation de suivre un cadre strict. Leur association s'inscrit ainsi dans un processus interculturel. Mais nous avons aussi constaté que cela a plutôt une valeur symbolique et que dans le fond, ils restent dans l'obligation de suivre le modèle d'organisation politique de la société nationale.

Enfin, c'est bien dans l'obligation de suivre ce modèle d'organisation politique de la société dominante que viennent toutes les difficultés citées plus haut. Nous avons vu avec différent.e.s auteur.trice.s que nous pouvons alors parler d'une domination de la société brésilienne sur le peuple Yanomami, de par l'obligation de suivre ce modèle et les dysfonctionnements qu'il occasionne dans leur association. Cette domination est très subtile car ils ne sont pas véritablement obligés de créer une association, personne ne les a forcés à le faire, mais c'est leur seul moyen de pouvoir paraître légitime dans leurs interactions avec la société nationale et aux yeux de celle-ci. Cela met en évidence la manque d'ouverture de la société nationale à d'autres modes de fonctionnement, différents de la rationalité cartésienne matérialiste occidentale. Un des intervenants m'expliquait qu'au Brésil, il existe une autre manière pour les peuples indigènes de s'organiser politiquement qui ne soit pas autant bureaucratique et plus simplifiée : enregistrer une CNPJ à la mairie au niveau communautaire. Mais d'après lui, ce type d'organisation est davantage utilisée pour faire face à des problèmes plus localisés. Dans le cas des Yanomami, où il y a une confrontation à l'exploitation minière, à un manque d'assistance en soins de santé qui affecte différentes parties du territoire, les réponses très localisées ne contribuent pas à la recherche de solutions plus globales, et territoriales. Je pense que c'est d'ailleurs là qu'il y a un grand paradoxe qui montre encore cette domination de la société nationale sur le peuple Yanomami : c'est parce que cette société ne respecte pas leurs droits qu'ils s'organisent politiquement pour les défendre, mais

dans les règles imposées par cette même société, ce qui les désavantage. Une sorte d'impasse ?

Les stratégies adoptées par les peuples indigènes consistent alors, comme l'affirme Baniwa (2006b), à dominer le système dominant pour ne pas être dominé par lui. La résistance n'est pas seulement défensive, mais aussi offensive, d'appropriation du système dominant comme possibilité d'autonomie ethnique. Le défi réside dans la possibilité de laisser aux peuples indigènes eux-mêmes le pouvoir de définir les limites et la dynamique de la soi-disant intégration, en surmontant l'intégrationnisme parrainé par l'État (Baniwa, 2006b). L'un des plus grands défis dans le domaine de l'indigénisme est de savoir comment procéder pour que la domination et l'appropriation des instruments stratégiques de pouvoir de la société moderne par les peuples indigènes puissent se faire de manière appropriée et ce dans une société de plus en plus complexe, technocratique et scientifique (Baniwa, 2006b).

A titre personnel cette recherche m'a énormément apporté sur un point bien précis qui me tient à cœur de partager comme mot de la fin. Elle m'a permis d'initier un travail profond de déconstruction de moi-même. Et plus précisément une déconstruction de cette rationalité cartésienne matérialiste occidentale qui m'a façonné depuis la naissance et tout au long de mon évolution. Une déconstruction de cette rationalité qui gouverne notre mental et nous empêche parfois d'être entièrement nous-même. Cette rationalité occidentale que j'incarne, bien sûr, en tant qu'étudiant blanc du Nord Global, et qui conduit mes pensées, paroles et pratiques au quotidien. Cette rationalité qui s'est imposée au monde entier après des années de colonisation et d'asservissement et qui s'avère être le seul et unique filtre légitime à travers lequel concevoir le monde. Cette rationalité qui, comme nous l'avons vu dans ce travail, s'impose de manière subtile et inconsciente aux peuples indigènes à travers leur mode d'organisation politique, et sur bien d'autres aspects de leurs vies. C'est d'ailleurs peut-être là que se trouve une des clés pour répondre aux problèmes mentionnés dans ce travail : une déconstruction de nous-même, acteurs et actrices de la société dominante, qui nous permettrait d'appréhender plus facilement d'autres rationalités, manières de voir le monde et d'organiser la vie en société, ce qui laisserait une chance à ces peuples d'exister tel qu'ils le sont. Une déconstruction qui commence à l'échelle personnelle mais qui devra un jour ou l'autre remonter jusqu'à l'intérieur des institutions de nos sociétés.

10 Références

Albert, B. (1988). La Fumée du métal Histoire et représentations du contact chez les Yanomami (Brésil). *L'Homme*, 28(106/107), 87-119. <http://www.jstor.org/stable/25132630>

Albert, B. (1993). L'Or cannibale et la chute du ciel : Une critique chamanique de l'économie politique de la nature (Yanomami, Brésil). *L'Homme*, 33(126/128), 349-378. <http://www.jstor.org/stable/40589900>

Albert, B. (1997). Territorialité, ethnopolitique et développement : À propos du mouvement indien en Amazonie brésilienne. *Cahiers des Amériques latines*, 23, 177-210. <https://www.researchgate.net/publication/282168761>

Albert, B. (2001). Associations amérindiennes et développement durable en Amazonie brésilienne. *Recherches amérindiennes au Québec*, 31(3), 49-58.

Albert, B., & Milliken, W. (2009). *Urihi A. A Terra-Floresta Yanomami*. São Paulo : ISA.

Baniwa, G. dos S. L. (2006a). *O Índio Brasileiro : O que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília : MEC/Unesco.

Baniwa, G. dos S. L. (2006b). *Projeto é como branco trabalha ; as lideranças que se virem para aprender e nos ensinar : Experiências dos povos indígenas do alto rio Negro* (mémoire de master). Universidade de Brasília, Faculdade de antropologia social, Instituto de ciências sociais, Brasília, Brasil. Repéré à <https://repositorio.unb.br/handle/10482/5522>

Baniwa, G. dos S. L. (2014). Movimentos e políticas indígenas no Brasil contemporâneo. *Tellus*, (12), 127-146. <https://doi.org/10.20435/tellus.v0i12.136>

Beaud, S & Weber, F (2010). *Guide de l'enquête de terrain : Produire et analyser des données ethnographiques*. Paris : La Découverte.

Belleau, J.-P. (2014). *Le mouvement indien au Brésil : Du village aux organisations*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes-PUR.

Bittencourt, L. B. (2000). Organizações Indígenas e Organizações Pró-Índio no Brasil e no México. *Estudos Ibero-Americanos*, 26(1), 67-92. <https://doi.org/10.15448/1980-864X.2000.1.24786>

Branford, S. (2019, 12 juillet). Yanomami Amazon reserve invaded by 20,000 miners; Bolsonaro fails to act. *Mongabay Environmental News*. Repéré à <https://news.mongabay.com/2019/07/yanomami-amazon-reserve-invaded-by-20000-miners-bolsonaro-fails-to-act/> (consulté le 22.03.2022).

Browder, J. O., & Godfrey, B. (1997). *Rainforest Cities : Urbanization, Development, and*

Globalization of the Brazilian Amazon. New York : Columbia University Press.

Chiasson, S. (2016). *Passages inclusifs : Le réseau d'organismes communautaires autochtones de Montréal* (mémoire de master). Université de Montréal, Faculté des arts et des sciences, Département d'anthropologie, Montréal, Canada. Repéré à <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/16079>

De Souza Lima, A. C. (1995). *Um grande cerco de paz : Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis : Vozes.

De Oliveira, J. P. (2001). Políticas indígenas contemporâneas na Amazônia brasileira : Território, modos de dominação e iniciativas indígenas. Dans Maria Ângela D'Incao (éd.), *O Brasil não é mais aquele ... Mudanças sociais após a redemocratização* (pp. 217-236). São Paulo : Cortez.

De Oliveira, J. P. & Iglesias, M. P. (2002). As demarcações participativas e o fortalecimento das organizações indígenas. Dans De Souza Lima, A. C. & Barroso Hoffmann, M (éds), *Estado e povos indígenas. Bases para uma nova política indigenista II* (pp. 41-68). Rio de Janeiro : Contracapa Livraria.

De Oliveira, J. P. (2015). Stratégies politiques des indigènes dans l'Amazonie brésilienne : Agence, échelle et territoire. *Cahiers des Amériques latines*, (78). <https://doi.org/10.4000/cal.3562>

Duarte do Pateo, R. (2005). *Niyayou : Antagonismo e aliança entre os Yanomam da serra das surucucus (RR)* (Thèse de doctorat). Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, Brasil. Repéré à <https://doi.org/10.11606/T.8.2005.tde-06112006-235043>

Ferguson, R. B. (1995). *Yanomami Warfare : A Political History*. Santa Fe : School of American Research - SAR Press.

Fernandes, F. R., & Uribe, M. A. D. (2019). Movimentos indígenas latino-americanos da segunda metade do século XX : Reflexões comparativas sobre processos decoloniais no Brasil e na Colômbia. *Tellus*, 19 (39), 71-104. <https://doi.org/10.20435/tellus.v19i39.539>

Flemmer, R., & Schilling-Vacaflor, A. (2016). Unfulfilled promises of the consultation approach : The limits to effective indigenous participation in Bolivia's and Peru's extractive industries. *Third World Quarterly*, 37(1), 172-188. <https://doi.org/10.1080/01436597.2015.1092867>

Fundação Nacional dos Povos Indígenas - FUNAI. (2021, 12 février). Povos de Recente Contato. *Fundação Nacional dos Povos Indígenas - FUNAI*. Repéré à <https://www.gov.br/funai/pt-br/atuacao/povos-indigenas/povos-indigenas-isolados-e-de-recente-contato-2/povos-de-recente-contato-1> (consulté le 17.02.2023).

Garcia, S. P., Bastos, C. M. C. B., Brito, D. M. C., Simões, H. C. G. Q., & Crispino, N. E. B. (2013).

Os problemas enfrentados pelas organizações indígenas do Oiapoque/AP (2006-2008) : Um estudo no campo das representações sociais. *Planeta Amazônia: Revista Internacional de Direito Ambiental e Políticas Públicas*, (5), 127-140.

Greer, S., & Patel, C. (2000). The issue of Australian indigenous world-views and accounting. *Accounting, Auditing & Accountability Journal*, 13(3), 307-329. <https://doi.org/10.1108/09513570010334793>

Heck, E. (2014, 8 abril). Assembleias Indígenas : 40 anos depois segue a luta e articulação. *Conselho Indigenista Missionário - CIMI*. Repéré à <https://cimi.org.br/2014/04/35882/> (consulté le 30.03.2023).

Hitchcock, R. K., & Holm, J. D. (1993). Bureaucratic Domination of Hunter-Gatherer Societies : A Study of the San in Botswana. *Development and Change*, 24(2), 305-338. <https://doi.org/10.1111/j.1467-7660.1993.tb00487.x>

Hutukara Associação Yanomami - HAY (2019). *Plano de gestão territorial e ambiental, terra indígena yanomami*. Boa Vista : Hutukara Associação Yanomami. <https://acervo.socioambiental.org/acervo/livros/terra-indigena-yanomami-plano-de-gestao-territorial-e-ambiental-com-protocolo-de>

Hutukara Associação Yanomami & Associação Wanasseduume Ye'kwana (2021). *Cicatrices na Floresta, Evolução do garimpo ilegal na TI Yanomami em 2020*. Boa Vista : Hutukara Associação Yanomami & Associação Wanasseduume Ye'kwana. <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/cicatrices-na-floresta-evolucao-do-garimpo-ilegal-na-ti-yanomami-em-2020>

Hutukara Associação Yanomami & Associação Wanasseduume Ye'kwana (2022). *Yanomami Sob Ataque, garimpo ilegal na Terra Indígena Yanomami e propostas para Combatê-lo*. Boa Vista : Hutukara Associação Yanomami & Associação Wanasseduume Ye'kwana. <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/yanomami-sob-ataque-garimpo-ilegal-na-terra-indigena-yanomami-e-propostas-para>

Innes, L. (1997). Aboriginal rights and interpretative responsibility. *E Law-Murdoch University Electronic Journal of Law*, 4(3).

Instituto Socioambiental - ISA. (2019). Povos Indígenas no Brasil, Yanomami. *Povos Indígenas no Brasil, ISA*. Repéré à <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Yanomami> (consulté le 10.02.2022).

Instituto Socioambiental - ISA. (2020, 8 abril). Pandemia da Covid-19 torna urgente expulsão de garimpeiros da Terra Indígena Yanomami. *Instituto Socioambiental - ISA*. Repéré à <https://site-antigo.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/pandemia-da-covid-19-torna-urgente-expulsao-de-garimpeiros-da-terra-indigena-yanomami> (consulté le 24.03.2023).

Kingsbury, B. (1998). "Indigenous Peoples" in International Law : A Constructivist Approach to

the Asian Controversy. *American Journal of International Law*, 92(3), 414-457. <https://doi.org/10.2307/2997916>

Kopenawa, D. & Albert, B. (2014). *La Chute du ciel*. Paris : Pocket.

Lavoie, C., & Joncas, J.-A. (2015). Le dessin-entretien : Un outil de collecte de données innovateur et approprié auprès des communautés culturelles et linguistiques minoritaires. *Recherches qualitatives*, 34(1), 97-121. <https://doi.org/10.7202/1084516ar>

Le Tourneau, F.-M. (2010). *Les Yanomami du Brésil. Géographie D'Un Territoire Amérindien*. Paris : Belin.

Le Tourneau, F.-M. (2017). Le Brésil et ses Indiens : Une réconciliation impossible ? *EchoGéo*, (41). <https://doi.org/10.4000/echogeo.15027>

Le Tourneau, F.-M., & Albert, B. (2005). Sensoriamento remoto num contexto multidisciplinar : Atividade garimpeira, agricultura ameríndia e regeneração natural na Terra Indígena Yanomami (Roraima). Dans *Anais do XII Symposium Brasileiro de Sensoriamento Remoto* (pp. 583-591). São José dos Campos : Instituto Nacional de Pesquisa Espacial - INPE.

Little, P. E. (2005). Indigenous Peoples and Sustainable Development Subprojects in Brazilian Amazonia : The Challenges of Interculturality*. *Law & Policy*, 27(3), 450-471. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9930.2005.00207.x>

Lwoga, E., Ngulube, P., & Stilwell, C. (2016). Indigenous Knowledge Management Practices in Indigenous Organizations in South Africa and Tanzania. Dans, Ngulube, P (éd.), *Handbook of Research on Social, Cultural, and Educational Considerations of Indigenous Knowledge in Developing Countries* (pp. 180-200). Hershey : IGI Global. <https://doi.org/10.4018/978-1-5225-0838-0.ch010>

Martin, D. F. (2004). *Rethinking the design of indigenous organisations : The need for strategic engagement* (Working/Technical Paper). The Australian National University, Centre for Aboriginal Economic Policy Research (CAEPR), Canberra, Australia. <https://openresearch-repository.anu.edu.au/handle/1885/41861>

Martinat, F. (2017). Mobilisations politiques et tactiques indigènes. Dans, Martinat, F (éd.), *La reconnaissance des peuples indigènes entre droit et politique* (p. 171-204). Villeneuve d'Ascq : Presses universitaires du Septentrion. <https://doi.org/10.4000/books.septentrion.16251>

Ministério da Saúde. (2022, 1 novembre). Ações de Saúde no DSEI Yanomami. *Ministério da Saúde*. Repéré à <https://www.gov.br/saude/pt-br/assuntos/noticias/2021-1/novembro/acoes-de-saude-no-dsei-yanomami> (consulté le 03.04.2023).

Monteiro, P. (2006). *Deus Na Aldeia—Missionarios, Indios E Mediacao Cultural*. Rio de Janeiro : GLOBO.

Morantz, T. (2002). L'histoire de l'est de la baie James au XXe siècle : À la recherche d'une

interprétation. *Recherches amérindiennes au Québec*, 32(2), 62-70.

Morissette, A. (2007). Composer avec un système imposé : La tradition et le conseil de bande à Manawan. *Recherches amérindiennes au Québec*, 37(2-3), 127-138. <https://doi.org/10.7202/1081646ar>

Pozzobon, J. (1999). O Lumpen-Indigenismo Do Estado Brasileiro. *Journal de la Société des américanistes*, 85, 281-306. <https://www.jstor.org/stable/24605246>

Ramos, A. R. (2007). Uma crítica da (des) razão indigenista. *Anuário Antropológico*, 32(1), 95-115. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=599866426004>

Ricardo, B. (1996). Quem fala em nome dos índios ?. *Povos Indígenas no Brasil, ISA*. Repéré à https://pib.socioambiental.org/pt/Quem_fala_em_nome_dos_%C3%ADndios%3F (consulté le 17.03.2023).

Secoya. (2018). O Povo Yanomami. Secoya - Serviço e Cooperação com o Povo Yanomami. Repéré à <https://www.secoya.org.br/yanomami> (consulté le 14.03.2023).

Smith, L. T. (2012). *Decolonizing Methodologies : Research and Indigenous Peoples*. London : Zed Books.

Spoerer, M. (2016). Innovations politiques et participation autochtone : Les ambivalences de la mise en œuvre de la convention n° 169 de l’OIT sur les peuples indigènes au Chili. *L’Ordinaire des Amériques*, (221), <https://doi.org/10.4000/orde.3069>

Wilson, S. (2003). Progressing Toward an Indigenous Research Paradigm in Canada and Australia. *Canadian Journal of Native Education*, 27(2), 161 - 178. <https://doi.org/10.14288/cjne.v27i2.196353>

Wright, R. (1988). Anthropological presuppositions of indigenous advocacy. *Annual Review of Anthropology*, 17(1), 365-390. <https://doi.org/10.1146/annurev.an.17.100188.002053>

11 Annexes

1. Exemple de grille d'entretien

Grille d'entretien semi-directif

Entretien semi-directif avec Yanomami du Xapono, membre de la Kurikama (OUI/NON), afin de comprendre plus en détail les défis que les Yanomami du rio Marauía affrontent pour s'organiser politiquement et comment ils adaptent ce processus à leur manière.

Thèmes abordés : Yanomami, organisation politique, société dominante, peuples indigènes, lutte, domination.

Rendez-vous :

Durée : 45-50 minutes

Question de recherche de l'étude :

Quels défis les Yanomami du rio Marauía affrontent-ils pour s'organiser politiquement avec leur association et comment adaptent-ils ce processus organisationnel à leur manière ?

Hypothèses :

Il est important pour les Yanomami du rio Marauía de s'organiser politiquement pour pouvoir engager un dialogue avec le gouvernement brésilien et ainsi pouvoir réclamer leurs droits, notamment en ce qui concerne l'assistance à la santé, l'accès à une éducation différenciée, bilingue et interculturelle, et l'invasion toujours plus fréquente de leur territoire. Les défis auxquels ils font face dans ce processus organisationnel sont multiples, mais les plus importants sont : l'interaction avec le modèle bureaucratique d'organisation sociale, politique et

économique des « blancs », la distance entre les villages, le manque de moyens de communication et les conflits entre yanomami. Ils adaptent ce modèle d'organisation politique en incorporant leurs valeurs symboliques et mythiques à l'association formelle, mais aussi en imposant certains.

Check-list initiale :

- Excuser mes limites en portugais
- Remerciements d'usage
- Se présenter et présenter ma recherche
- Anonymiser au maximum les données
- Demander si c'est possible d'enregistrer
- Promettre de réserver les informations récoltées uniquement pour l'étude
- Il n'y a pas de réponse justes ou fausse, juste pour que je collecte des infos.
- Durée de l'entretien

Questions brises glaces :

- O que é seu nome?
- De que região você vem?
- Jornada de vida? Percurso profissional?
- Membro da Kurikama?
- O que você gosta de fazer na vida?

N°	Question
Pourquoi s'organiser politiquement ?	
1.0	Pode me contar como foi sua experiência na Kurikama?
	→ Sucessos? Problemas? sugestões?
1.1	O que significa para você "se organizar politicamente"?
1.2	Porque vocês se organizam (politicamente)?
1.3	Por que vocês criaram uma associação?
1.4	Foi a ideia de vocês ou foram orientados (por alguém/uma associação)?
1.5	É importante para vocês, Yanomami, se organizar (em associação)? Se sim porque?
1.6	Quais são as vantagens a ser organizados (politicamente)?
1.7	Que mudança vocês querem trazer na vida de vocês com essa associação?
1.8	O que seria "melhorar a qualidade de vida" para você? (exemplos)
1.9	Vocês poderiam fazer isso sem associação? Quais seriam as outras possibilidades?

	→ E porque não esses ↑ no lugar duma associação?
Quels en sont les défis ?	
2.0	É fácil ou difícil de se organizar politicamente?
2.1	Quais são os maiores desafios que vocês enfrentam neste processo organizacional?
2.2	Este modo de organização, em associação, é adequado para você?
2.3	O que você acha do papel de presidente / coordenador dentro duma associação?
	E da tesouraria?
2.4	O que você acha dos aspectos burocráticos da associação? (<u>gestão e administração</u> : Gerir recursos, executar projetos, prestar contas com transparência e estar em dia com as exigências da lei sobre a gestão)
	Capacitação nessas questões mais que de encontrar um outro jeito de se organizar mais apropriado a vocês?
	Você tem uma boa compreensão do mundo do <i>napë</i> ? O que é o mais difícil entender? (exemplos)
	Como uma melhor compreensão do mundo dos brancos poderia melhorar esse processo?
2.5	Como a geografia particular do ambiente de vida dos Yanomami e a falta de meios de comunicação afetam este processo organizacional?
2.6	Quais são os impactos dos conflitos tradicionais entre Yanomami sobre este processo?
	A associação pode ser um vetor de conflito / criar conflitos entre eles?
	Diferença entre conflito tradicionais e conflitos dentro da associação?
	O que interfere mais nesse processo de organização política?
	A relação com o dinheiro interfere nesse processo?
	O mundo dos objetos do <i>napë</i> , ele interfere nesse processo?
Mudar	
	O que MAIS vocês precisariam para facilitar este processo? (educação, acesso saúde, etc.)
2.7	Como um melhor acesso à educação fortaleceria este processo?
2.8	Como um melhor acesso a assistência em saúde fortaleceria este processo?
2.10	O que você acha da participação das mulheres nesse processo?
2.11	Os jovens estão envolvidos neste processo?
Apoio	

2.12	Como a Secoya participa nesse processo organizativo dos Yanomami? E como ?
	Por QUEM os Yanomami são apoiados neste processo? (outro que a secoya)
	Se a Secoya desaparecesse de repente, os Yanomami, hoje, seriam capazes de continuar este processo sozinhos? Por quê?
2.13	Vocês estão encorajados/apoiados pela prefeitura neste processo?
	E pelas instituições indigenistas governamentais (FEI, FUNAI)?
	Papel
2.18	O que seria o papel das lideranças nesse processo organizacional?
	E dos professores, AIS, AISAN?
	E dos pajés? Mulheres? Jovens?
	Outro
	Esta forma de se organizar tem mudado alguma coisa em seu estilo de vida, seus hábitos, sua vida diária?
	Você confie em seu próprio potencial (de vocês) nesse processo?
2.19	Sua identidade de Yanomami é importante nessa luta?
	Como é a relação de vocês com os napë quando vão para cidade?
	Como é para você de se projetar no futuro? (fácil / difícil?)
	E como isso pode impactar a organização política de vocês?
Questions autour du PGTA	
3.0	O senhor já ouviu falar do Plano de Gestão Territorial e Ambiental - PGTA?
3.1	O que o senhor acha disso?
3.2	Este projeto é viável hoje? Por quê?
3.3	O que faltaria para esse projeto funcionar bem?
3.4	Vocês participam nos fóruns de lideranças?
3.5	Tem um impacto direto na sua aldeia?

L'entretiens étant semi-directif, toutes les questions n'ont pas été posées.

2. Photos diverses



Figure 22. Montée du rio Demini pour se rendre au xapono Katanapiwei , deux jours et demi de voyage. Photo prise par moi-même.



Figure 23. Bateau avec lequel nous sommes monté dans le rio Demini. Photo prise par moi-même.



Figure 24. Préparation pour descendre le rio Demini, retour à Barcelos. Photo prise par moi-même.



Figure 25. Descente du rio Demini en pirogue à moteur, 13 heures de voyage. Photo prise par moi-même



Figure 26. Base logistique de la Secoya à Santa Isabel do Rio Negro. Photo prise par moi-même.



Figure 27. Montée du rio Marauá en pirogue à moteur pour se rendre au xapono Bicho Açu, deux heures de voyage. Photo prise par moi-même.



Figure 28. Premier rapide du rio Marauíá, xapono Bicho Açú. Photo prise par moi-même.



Figure 29. Tractage de bateau pour remonter le rapide, xapono Bicho Açú. Photo prise par moi-même.

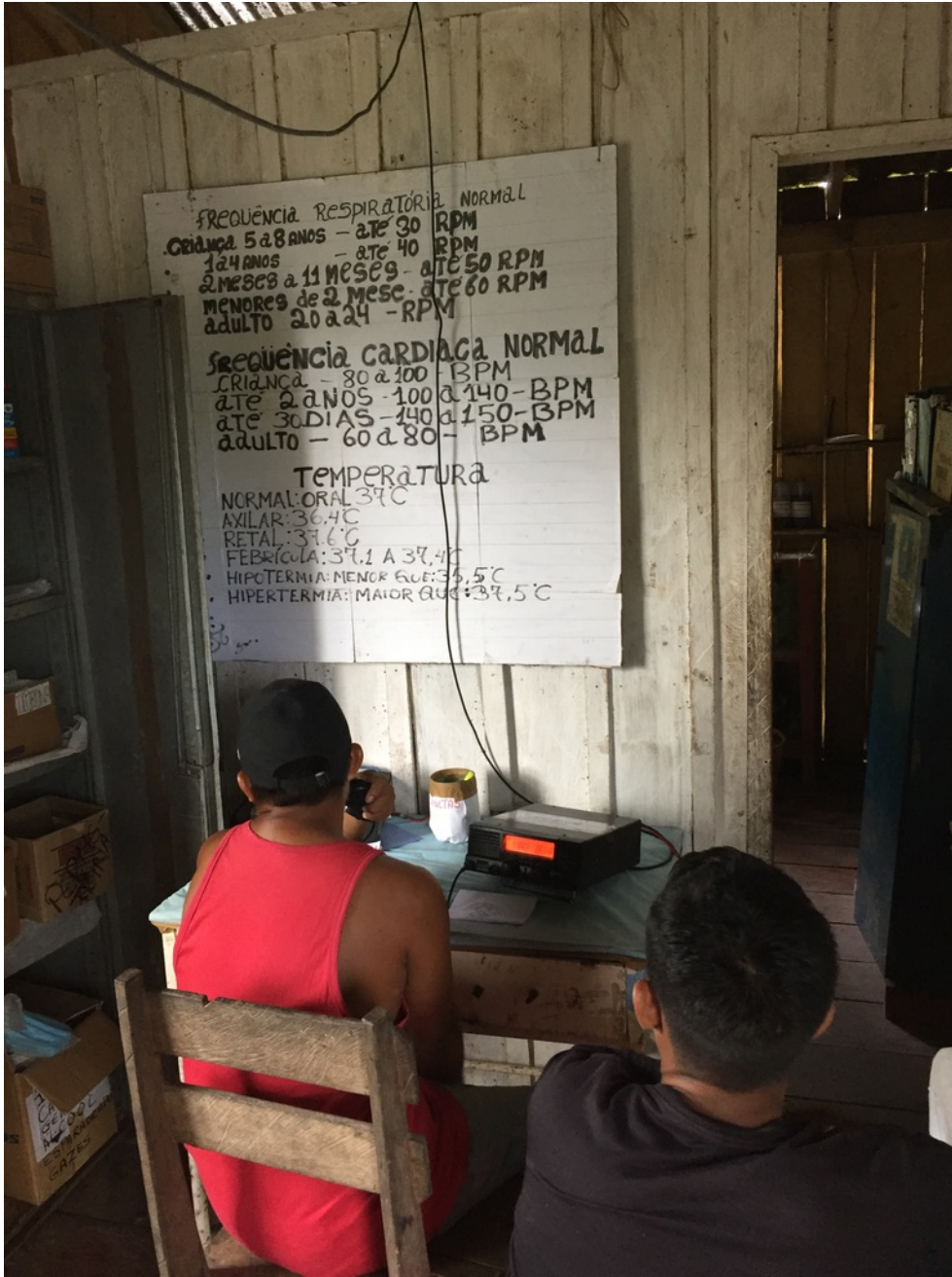


Figure 30. Longue tentative pour entrer en contact avec son xapono avec la radio. Aucune réponse. Photo prise par moi-même.



Figure 31. Retour en bateau pour Manaus. Photo prise par moi-même.