

2 M 11. 30 12. 7  
i

Université de Montréal

La dynamique yanomami du contact. Le cas des Yanomami occidentaux de la région du Haut Demini, Amazonie brésilienne

Par

Moisés Ramalho

Département d'anthropologie  
Faculté des Arts et des Sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures en vue de l'obtention du grade de M.Sc. en anthropologie.

Novembre 2001  
@ Moisés Ramalho, 2001



EN

4

1154

2002

N. 017

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :  
La dynamique yanomami du contact. Le cas des Yanomami occidentaux de la région du Haut Demini, Amazonie brésilienne.

présenté par  
Moisés Ramalho

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :  
Pierre Beaucage  
Robert Crépeau  
Rémi Savard

## Résumé

---

Le contact des Yanomami avec les sociétés nationales constitue le sujet de ce mémoire. Nous nous proposons de présenter en deux volets une nouvelle interprétation du contact – ou, du moins, de ses conséquences et retombés – dans l'histoire récente des Yanomami. D'abord, refusant le paradigme de l'isolement comme l'unique explication de la perpétuation de la société yanomami, nous essayerons de placer les échanges et les probables transformations dus au contact avec d'autres ethnies et avec les sociétés coloniales et nationales comme un élément fondamental pour la compréhension du parcours des Yanomami durant les deux derniers siècles ; ensuite, nous tenterons de démontrer que les Yanomami eurent un rôle actif dans leur histoire du contact.

Notre hypothèse de départ est celle-ci : les Yanomami n'auraient point vécu le contact d'une manière passive ; d'après les récits des voyageurs et des premiers explorateurs de la région de la Parima et des sources de l'Orénoque, ils l'auraient au contraire recherché, d'abord avec les ethnies qui les entouraient et, par la suite, avec les sociétés coloniales et nationales qui, depuis la fin du XVIII<sup>ème</sup> siècle, s'approchaient de plus en plus de leur territoire. En ayant des stratégies précises, formulées selon la conjoncture et les rapports de forces en question, ils surent tirer profit des échanges créés par le contact, comme par exemple l'obtention d'outils métalliques et autres biens manufacturés et, peut-être, de nouveaux cultigènes.

Ces échanges auraient permis aux Yanomami d'opérer d'importants changements dans leur économie et dans leur mode de vie. Tandis que l'acquisition des outils aurait permis un développement de l'agriculture et favorisé un accroissement démographique sans égal, ce dernier aurait permis aux Yanomami d'entamer une expansion territoriale sans précédents. Conscients des périls mais aussi des bénéfices du contact, les Yanomami ne

l'auraient jamais évité. Le contact et les interactions avec les sociétés nationales auraient plutôt été conditionnés par les jeux politiques et « diplomatiques » yanomami, qui se seraient traduits par l'imposition de leurs propres intérêts et par une manipulation à leur profit des rapports entre les deux mondes.

À partir de nos enquêtes de terrain (deuxième partie du mémoire), marquées par un long séjour dans une région où le contact permanent s'établissait alors de façon presque inaugurale, nous prétendons – à travers la reconstruction du cheminement historique des communautés de la région ciblée, de l'analyse de leurs stratégies et de leurs discours – apporter les arguments qui soutiennent notre hypothèse et, ainsi, redonner aux Yanomami, le rôle d'acteurs véritables, et non seulement de figurants, dans l'histoire de leur contact avec les sociétés nationales.

Ainsi, on arrive à une relecture de l'histoire récente des Yanomami : du moins, on s'aperçoit qu'à partir de la fin du XIX<sup>ème</sup> et du début du XX<sup>ème</sup> siècle, ils ne se montrent point récalcitrants aux rapports et aux échanges avec les sociétés nationales ; on pourrait même en déduire que les échanges et le commerce avec ces dernières sont devenus un fait social et économique capital pour la reproduction et l'expansion de la société yanomami, orientant donc les mouvements migratoires qui ont marqué cette période.

Mots clés : Anthropologie, ethnologie, Brésil, Indiens, Yanomami, contact.

## Abstract

---

The Yanomani society has been characterized by different analysis as a society that kept its particularity and its originality due to its isolation from the rest of the world. This thesis is bringing a new point of view and tries to understand how the Yanomani society was in fact aware of its social environment and interacted intelligently through the centuries with these colonial and national societies. These interactions contributed to the unprecedented acceleration of the demographical, economical, and territorial expansion of the Yanomani society without which it would not be what it is today.

Keywords : Anthropology, ethnology, Brazil, Indians, Yanomami, contact.

## Table des matières

---

RÉSUMÉ .....	III
ABSTRACT .....	V
TABLE DES MATIÈRES .....	VI
LISTE DE TABLEAUX .....	VIII
LISTE DES SIGLES ET ABRÉVIATIONS.....	IX
DÉDICACE .....	X
1 - INTRODUCTION .....	2
I – Mise en contexte.....	2
II – Les questions-clefs et la grille d'analyse.....	6
III – L'hypothèse.....	7
IV – Méthodologie.....	13
2 - CADRE THÉORIQUE : CONTACT VERSUS ISOLEMENT .....	18
3 - L'ETHNOGRAPHIE DES YANOMAMI .....	25
I – La langue.....	26
II – L'organisation sociale.....	28
III – L'univers chamanique.....	30
IV – Le rite funéraire.....	33
V – Le début du deuil.....	35
VI – L'exposition du cadavre.....	36
VII – <i>Henimou</i> -incinération.....	39
VIII – Le <i>reahu</i> et la consommation des cendres.....	41
XI – La parenté.....	47
4 - LES CHANGEMENTS CULTURELS.....	53
I – Reprenant un vieux débat.....	53
II – La présence européenne.....	61
III - L'histoire récente : l'expansion yanomami.....	67

### Deuxième partie – Le terrain

1 - LA MISE EN PLACE DES ACTEURS .....	75
2 - LA CCY ET LE HAUT DEMINI .....	82
I – La situation sanitaire.....	82

II – Les rapports entre les communautés du Haut Demini et la CCPY.....	91
III – Les relations intercommunautaires face à présence de la CCPY.....	104
3 - CONCLUSION .....	115
4 - BIBLIOGRAPHIE .....	122



## Liste de tableaux

---

TABLEAU 1	
Division de la famille linguistique yanomami.....	27
TABLEAU 2	
Biens acquis par les Yanomami du Haut Demini auprès du poste de la CCPY durant l'année de 1996.....	98
TABLEAU 3	
Biens acquis par les Yanomami du Haut Demini auprès du poste de la CCPY durant l'année de 1998.....	100
CARTE I	
Territoire yanomami dans l'Amérique du Sud.....	1
CARTE II	
Communautés yanomami du Haut Demini, Toototobi et Demini (Périmétral Nord, km 211) .....	11
CARTE III	
Localisation actuelle des sous-ensembles linguistiques yanomami .....	12
CARTE IV	
Localisation des Yanomami et des ethnies voisines vers les années 1800 .....	65

## Liste de sigles et abréviations

---

CCPY : Commission pour la création du parc yanomami, devenue plus tard Commission pro-Yanomami, maintenant cependant la même sigle.

DSY : District sanitaire Yanomami, unité administrative et opérationnelle qui gère et exécute l'assistance en santé de la population yanomami du Brésil.

FUNAI : Fondation nationale de l'Indien, auparavant liée au Ministère de l'Intérieur ; maintenant, attachée au Ministère de la Justice.

FNS : Fondation nationale de Santé, attachée au Ministère de la Santé, responsable pour le combat aux maladies endémiques (paludisme, la fièvre jaune, etc.) et pour la santé des peuples indiens.

SPI : Service de protection à l'Indien, institution responsable pour la politique indigéniste officielle qui a précédée la FUNAI.

MNTB : Mission Nouvelles Tribus du Brésil, mission évangélique nord-américaine répandue dans toute l'Amérique Latine.

*« Il y a un recoin de l'humain que l'Histoire n'arrive pas à domestiquer ni à expliquer : celui qui fait de l'homme quelqu'un capable de jouir et de rêver, quelqu'un qui cherche le bonheur de l'instant comme une ivresse qui l'arrache du sentiment d'absurdité de sa condition, acculée à la mort. »<sup>1</sup>*

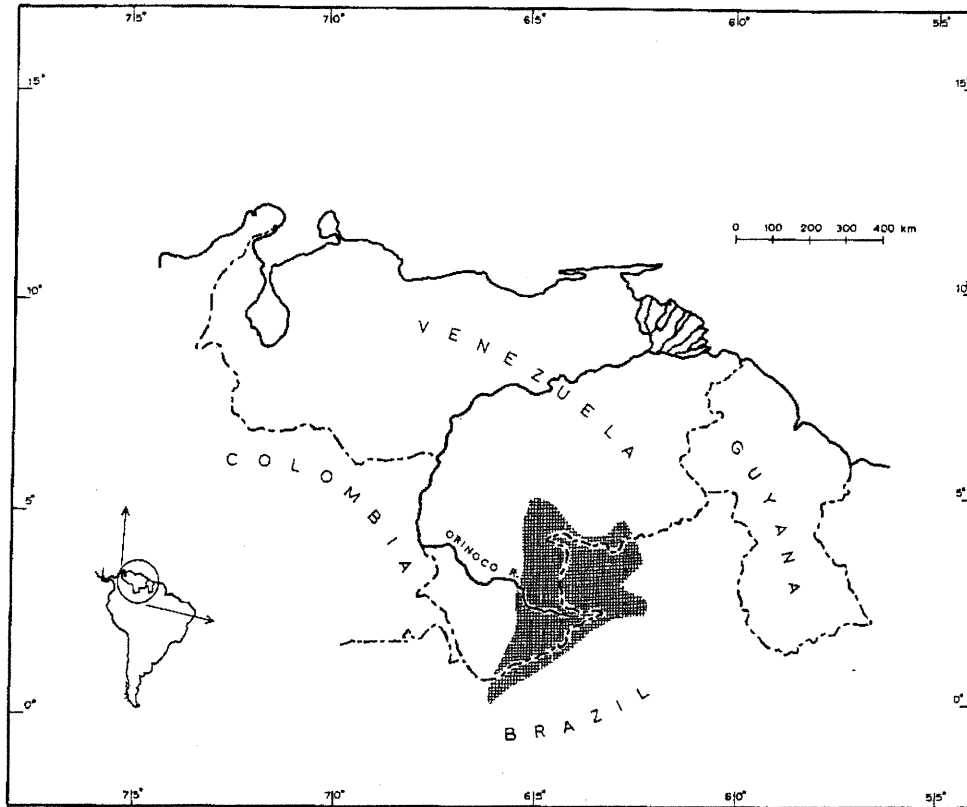
Vargas Llosa in *Entre Sartre et Camus*

---

<sup>1</sup> Traduit de l'original en espagnol : « *Hay un reducto de lo humano que la Historia no llega a domesticar ni a explicar : aquel que hace del hombre alguien capaz de gozar y de soñar, alguien que busca la felicidad del instante como una borrachera que lo arranca al sentimiento de la absurdidad de su condición, abocada a la muerte.* »

CARTE I

Territoire des Yanomami dans l'Amérique du Sud



Source : Chagnon (1997[1968])

## 1 – Introduction

---

### 1 – Mise en contexte

Notre expérience chez les Yanomami, ainsi que, plus tard, notre projet de recherche ont été rendus possibles grâce à l'existence d'une organisation non gouvernementale brésilienne, la Commission pro-Yanomami (auparavant dénommée Commission pour la création du parc yanomami – CCPY). Cette ONG nous a permis de nous rendre en territoire yanomami, à l'intérieur de la frontière brésilienne, plus précisément dans l'État d'Amazonas, et d'y séjourner pendant plusieurs mois, en plus de nous fournir tout appui logistique si indispensable à la réalisation de nos recherches ethnographiques. Grâce à elle, nous avons pu demeurer sur le terrain durant une période assez longue – deux années entières –, ce qui nous a permis non seulement de recueillir les données nécessaires, mais aussi d'effectuer une immersion effective dans la culture yanomami.

En outre, la CCPY constitue aussi, bien qu'indirectement, l'objet de notre recherche ; à travers les rapports qu'ont établis les Yanomami avec l'ONG, nous allons étudier la dynamique du contact entre cette ethnie et la société nationale, privilégiant surtout la perspective yanomami. Ce mémoire s'inscrit dans le champ de l'ethnographie, et le contact sera donc son objet d'étude ; l'univers de la recherche de terrain, les communautés yanomami qui étaient assistées au niveau de la santé par le poste de la CCPY de la région du Haut Demini (Roahikatiopë u).

En fait, il s'agit d'une des dernières régions contactées chez les Yanomami du Brésil ; région d'accès difficile, à quelques kilomètres de la frontière vénézuélienne, on n'y arrive que par avion

(environ deux heures de vol de Boa-Vista, la capital de l'État voisin de Roraima) ou par bateaux, en partant de la ville de Barcelos, en Amazonas, sur le Rio Negro : on doit remonter ce fleuve jusqu'à l'embouchure du Demini et ensuite monter ce dernier en un voyage qui peut durer presque une semaine.

Pour les Yanomami de cette région – situation exceptionnelle aujourd'hui –, les échanges directs et permanents avec la société nationale s'initient au début des années 1990, justement avec l'installation du poste de santé de la CCPY. Depuis notre arrivée sur les lieux, en 1996, nous avons pu accompagner l'établissement des rapports entre l'ONG et les Yanomami de la région du Haut Demini.

La CCPY fut créée à la fin des années 1970, lorsque l'intégrité de cette ethnie était menacée, d'un côté, par l'invasion et l'occupation de leur territoire par les Brésiliens et, de l'autre, par une situation sanitaire précaire, responsable pour la disparition de plusieurs communautés entières, victimes des maladies infecto-contagieuses et d'un cadre endémique de paludisme<sup>1</sup>. (CCPY 1982 : 3 ; 1997a : 2)

---

<sup>1</sup> La reconnaissance du territoire yanomami et sa démarcation était le premier but de l'institution, suivie de la préoccupation avec la santé, comme elle constate déjà dans son rapport de 1982 : « *La Commission pour la création du parc yanomami (CCPY) fut créée en 1979, en ayant l'objectif principal de créer un Parc Indien pour les Yanomami avec une extension continue et suffisante [pour la reproduction de leur société]. La proposition présentée par la CCPY pour la création du parc yanomami date de 1979. Elle a été remise, en juin 1979, par protocole, au président de la République et, personnellement, au ministre [de l'Intérieur] Mário Andreazza et au président de la FUNAI d'alors. Parallèlement, la CCPY sollicite à la FUNAI l'implantation d'un programme systématique d'immunisation.* » (CCPY 1982 : 3)

« *La Commission Pro-Yanomami est une organisation non gouvernementale brésilienne, indépendante et sans but lucratif, ayant son siège social à São Paulo et un bureau régional à Boa-Vista, Roraima. Fondée en 1978 (sic), la CCPY a eu comme objectif initial le démarrage d'une campagne nationale et internationale pour la création d'un parc indien pour les 9 500 Indiens Yanomami vivant au Brésil, dans les états de Roraima et Amazonas. En 1992 a été reconnue par le gouvernement brésilien la Terre Indienne Yanomami, avec une superficie continue de 96 649 km<sup>2</sup>.* » (CCPY 1997a : 2)

Fondée en 1978 par deux anthropologues, Bruce Albert et Alcida Ramos, quelques indigénistes et le missionnaire catholique Carlo Zacquini, la CCPY se donna comme première tâche la lutte pour la démarcation des terres yanomami. La bataille fut finalement gagnée – après plusieurs allers et retours et de continuelles escarmouches contre les secteurs contraires aux intérêts des Indiens de la société régionale et du gouvernement – en novembre 1991, avec la démarcation et l'homologation en mai de l'année suivante de la Terre Indigène Yanomami, d'une superficie de 96. 649 km<sup>2</sup>.

Lorsque son premier but fut atteint, la CCPY mit en marche un programme de santé pour les Yanomami, qui démarra dans le cadre du « Plano Emergencial de assistência à saúde yanomami » (Plan d'urgence d'assistance en santé yanomami), organisé par la Fondation Nationale de l'Indien (FUNAI)<sup>2</sup> et la Fondation nationale de Santé/Ministère de la Santé, au début de l'année de 1990.

Ce plan fut surtout caractérisé par des interventions ponctuelles dans les régions où la situation sanitaire avait atteint des niveaux catastrophiques – dans quelques villages, le paludisme touchaient plus que 90% de la population (CCPY 1990 : 8). Cependant, l'inefficacité de ce genre d'intervention, conjoncturelle et discontinue, obligea la CCPY à envisager la mise en marche d'un programme d'assistance permanente auprès des Yanomami.

L'occasion apparut, dès la fin 1989, avec la proposition de Davi Kopenawa de créer un programme de santé autonome, géré par les Yanomami eux-mêmes, pour la région du Demini, avec l'appui technique de la CCPY. Davi était l'un des portes-paroles des Yanomami brésiliens, en plus d'être fonctionnaire de la Fondation Nationale de l'Indien, étant à l'époque chef du poste « Demini », si-

---

<sup>2</sup> Agence gouvernementale, subordonnée au Ministère de la Justice, responsable des affaires indiennes et de l'exécution de la politique officielle relatives aux indigènes.

tué au kilomètre 211 de la route BR 210, proche de sa propre communauté<sup>3</sup>.

Appelé Projet Demini, celui-ci était caractérisé par une administration des ressources de façon autonome des agences et programmes gouvernementaux ; de plus, la délimitation de son aire d'assistance était « définie par les réseaux d'alliances intertribaux de la communauté de Davi Kopenawa, les Watorikitheri, et non pas par des critères purement techniques, géographiques, administratifs, opérationnels, etc. » (CCPY 1990 : 9).

Démarré dans la communauté de Davi Kopenawa, le programme de santé de la CCPY, s'est étendu plus tard au Toototobi et au Haut Demini. Mais, si chez les Watorikitheri, le contact permanent avec la société nationale date des années 1970, cela n'est pas le cas pour le Haut Demini, où le contact permanent débuta au moment même où la CCPY s'installait dans la région, comme nous l'avons dit plus haut.

Plus on s'éloigne des Watorikitheri, plus les rapports entre la CCPY et les Yanomami changent, sinon de nature, du moins perdent leurs définitions claires, leurs contours. Sur le Haut Demini, les identités se brouillent, les gens de la CCPY sont assimilés au concept de *napë*, terme qui, exprimant l'opposition binaire fondamentale entre le Yanomami et l'*autre*, l'étranger ou l'ennemi, désigne aujourd'hui tous ceux qui ne sont ni Yanomami ni Indiens.

---

<sup>3</sup> David Kopenawa est né au village Marakanā, dans la région du Toototobi, sur le Haut Demini vers la fin des années 1950. Alphabétisé par les missionnaires de la New Tribes pour prêcher l'évangile, il ne devient cependant pas un prédicateur. Après la mort de sa mère, provoquée par une épidémie de rougeole apportée peut-être par la famille des missionnaires, David quitte sa région. Dans les années 1970, malade de tuberculose, il est interné dans un hôpital à Manaus, la capitale de l'État de l'Amazonas, où il passe toute une année. Le séjour lui permet d'améliorer son portugais et, retourné à Roraima, il devient interprète de la FUNAI. C'est alors que David eut la l'opportunité de connaître ceux qui plus tard vont créer la CCPY et aussi la communauté où il va demeurer définitivement, chez les Watorikitheri.



Dans la région du Haut Demini, frange limite du contact permanent, la communication n'est point aisée : des concepts comme « ONG », « gouvernement », « Brésilien », « Américain », « missionnaire », « Funai », « santé », etc., deviennent inintelligibles pour les Yanomami, d'ailleurs tous unilingues ; les concepts et les rapports – plutôt tatonnants et expérimentaux – sont ceux d'un contact presque inaugural. On est loin du discours ethnique de Davi Kopenawa (voir Albert 1995) ou de la situation transitoire vécue par les Yanomami du Toototobi, après trente ans de présence missionnaire. Pourtant, ils se sont engagés complètement aux côtés de leurs *napë* pour leur permettre de s'y installer.

## **II – Les questions-clefs et la grille d'analyse**

Étant donné que les Yanomami ont joué un rôle actif dans les faits qui ont permis la présence de cette ONG dans la région et qu'ils ont cherché de toutes les manières à s'approcher de ces nouveaux arrivants, surtout pour d'autres motifs qui n'avaient pas rapport avec leur santé, deux questions peuvent ainsi être dégagées :

- **premièrement, vu que les Yanomami effectivement cherchaient le contact, quels intérêts les mobilisaient ?**
- **et, dans un deuxième temps, quelles stratégies furent adoptées par les communautés pour mettre à leur profit la présence de cet « avant-poste » de la société nationale?**

Ces deux interrogations vont être ainsi les questions-clefs de mon mémoire. Pour y répondre, nous suivront le schéma d'étude suivant :

- i- **les rapports entre les communautés et le poste de santé (ONG)**

- la nature des rapports entre les Yanomami et le personnel de la CCPY (collaboration, participation, indifférence, hostilité, etc.)
  - les exigences et concessions qui furent faites des deux côtés
- ii- **les relations intercommunautaires face à la présence de la CCPY ;**
- les disputes et conflits entre les diverses communautés pour l'accès préférentiel aux services de santé et aux sources de biens manufacturés
  - les déplacements des villages vers la proximité du poste et les ententes et probables alliances que le mouvement suppose
- iii- **les interactions entre les Yanomami et d'autres organismes ou représentants de la société nationale (missions, FUNAI, anthropologues, etc.)**
- l'exploitation des probables conflits d'intérêts entre l'ONG et d'autres organismes

### **III – L'hypothèse**

Notre hypothèse de départ – qui, à notre avis, s'est avérée passablement confirmée – est donc que les Yanomami n'auraient surtout pas vécu le contact d'une façon passive ; au contraire, ils l'auraient cherché tout au long des deux derniers siècles d'une façon presque systématique, en ayant, la plupart du temps, la maîtrise des rapports entre les parties engagées et en conduisant les événements selon leurs intérêts. Ainsi la présence de la société nationale sur leur territoire, à travers ses fronts d'expansion coloniale, d'abord, et ensuite par les avancés de la société régionale, a été

surtout conditionnée par les jeux politiques et « diplomatiques » yanomami, qui se traduisaient, sinon par l'imposition de leur propres intérêts, quand cela était possible, du moins par une manipulation à leur profit des probables bénéfices de cette présence, comme par exemple l'obtention de biens manufacturés, dans un premier temps, et par la suite la possibilité de compter sur une assistance au plan de la santé lorsque le contact permanent instaura un cadre endémique de nouvelles maladies jusqu'alors inconnues par les Yanomami.

À partir de cette hypothèse, on arrive à une deuxième lecture de l'histoire récente des Yanomami : du moins à partir de la fin du XIX<sup>ème</sup> et du début du XX<sup>ème</sup> siècle, on s'aperçoit qu'ils ne se montrent point récalcitrants au contact et aux échanges avec les sociétés nationales ; on pourrait même en déduire que les échanges et le commerce avec ces dernières sont devenus un fait social et économique capital pour la reproduction et l'expansion de la société yanomami, orientant donc les mouvements migratoires qui ont marqué cette période.

Il faut aussi souligner que l'on enregistre dans la première moitié de ce siècle une croissance démographique significative de la population yanomami (Albert 1985 : 29-30 ; Colchester 1985 : 29 ; à propos des taux de croissance des Yanomami occidentaux, voir Lizot 1984 : 186-187). Or cette expansion démographique et territoriale, à notre avis, ne peut pas être expliquée sans prendre en considération, d'abord, les échanges avec les sociétés nationales et, ensuite, les conséquences de leur présence de plus en plus effective dans la région, comme la disparition d'autres ethnies, par exemple.

Dans la phase post-contact (après les années 1940), on voit se développer chez les Yanomami des stratégies d'« attraction » de leurs Blancs, c'est-à-dire qu'aux initiatives des sociétés nationales d'attirer les Yanomami dans l'orbite de la « civilisation », il y avait

toujours une contrepartie de la part des indigènes d'attirer aussi les Blancs dans le champ d'influence de leurs communautés, la plus importante étant la sédentarisation auprès des avant-postes.

Ce scénario a très bien marché pour les Yanomami jusqu'aux années 1940 ; durant la décennie suivante, les sociétés brésilienne et vénézuélienne commencent à s'implanter effectivement dans la région d'une façon durable avec l'installation d'avant-postes (missions, postes des ministères des affaires indigènes, postes de santé, etc.). Cela signifie aussi la fin de la croissance démographique, avec l'apparition des épidémies, qui deviennent un phénomène chronique. À ce moment, le chapitre – d'ailleurs remarquable – de leur fulgurante expansion était achevé.

Malgré cela, les Yanomami sont déjà pris dans l'engrenage du contact ; ils se sont alors de plus en plus approchés de ces avant-postes, qui commencent d'abord à encercler leur espace – durant les années 1950 et 1960 – et, ensuite, à apparaître à l'intérieur même du territoire yanomami – à partir des années 1970. Les nouvelles maladies et les épidémies se succèdent à un rythme sinistre, mais les Yanomami ne songent plus à s'éloigner des missions ou d'autres avant-postes des sociétés nationales, même si, dans la plupart des cas, ils sont responsables de la transmission des nouvelles maladies et des épidémies (Albert 1995 : 7; CCPY 1997b : 83, 90n). Ainsi le cercle se referme, dans la mesure où ce sont ces avant-postes qui, seuls, peuvent alors atténuer les conséquences de ce chaos sanitaire qui s'installe.

Finalement, l'expérience la plus tragique de cette dynamique fut vécue avec l'invasion de leur territoire par des dizaines de milliers de chercheurs d'or brésiliens dans les années 1980 et début des années 1990. Au tout début, les Yanomami n'ont pas cherché à empêcher la présence des orpailleurs dans leur forêt ni à les fuir, mais, au contraire, dans la plupart des cas, ils se sont approchés de ces nouveaux arrivants et ont fait du commerce avec eux. Le

prix payé pour ce *besoin* de contact, dans ce cas, a été très élevé (sur ce sujet, voir *Ação pela Cidadania* : 1990 ; CCPY 1993 : 34-41 ; et aussi Geffray 1995 : 65-95).

D'un autre côté, l'appropriation de tels bénéfices ne va pas sans heurts entre les divers groupes qui essaient d'« attirer » les Blancs, et cela donne aux rapports intercommunautaires l'allure d'une véritable confrontation géopolitique, chaque groupe essayant de garder le monopole des bénéfices de la présence des sociétés nationales en s'approchant le plus possible des avant-postes – dans la plupart des cas, ils ont aussi participé aux travaux de leur installation en rendant ainsi leur existence possible – et en éloignant les possibles concurrents.

Le modèle proposé ici a été corroboré, non seulement grâce aux documents historiques et ethnographiques existant sur les Yanomami, mais aussi par notre expérience sur le terrain, comme on le verra. Les données recueillies et les faits dont nous avons été témoin s'intègrent dans cette approche.

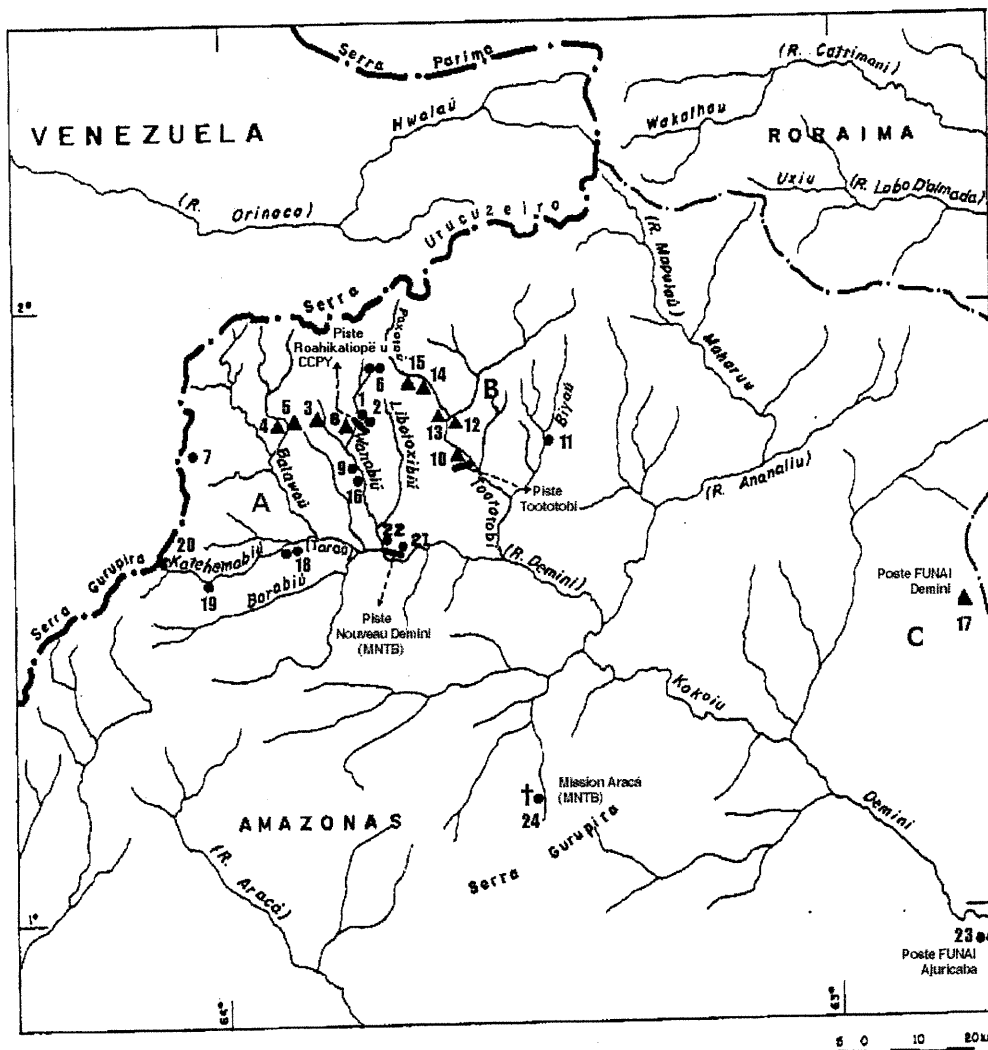
\*\*\*

La région qui sera l'objet de notre recherche de terrain se situe au sud des sources de l'Orénoque, sur le bassin du haut Demini, longeant la frontière qui sépare le Brésil du Vénézuéla. Elle est délimitée à l'ouest par la rivière Toototobi, affluent du Demini, et à l'ouest et au sud par le Demini, à son tour affluent du Rio Negro, et la chaîne de montagne Gurupira, et au nord par les contreforts de la chaîne Urucuzeiro (voir CARTE II).

On y trouve dix communautés, dont deux yanomamë (sous-ensemble oriental), les Wanapiutheri, divisés en deux villages (le premier placé actuellement sur les berges de la rivière Roahikatio-pë u et le second situé sur le Wanapi u, à quelques heures de marche de l'autre, vers l'ouest) ; et huit yanomami (sous-ensemble occidental) : les Xakipiweitheri, les Xotokomapiweitheri, les Koherepiweitheri, les Raharapitheri, les Uxiximapiuweitheri, les

## CARTE II

Communautés yanomami du Haut Demini, Toototobi et  
Demini (Périmétral Nord, km 211)

**A HAUT DEMINI**

- 1 Wanapiutheri
- 2 Xakipiweitheri
- 3 Koherepiweitheri
- 4 Parawauweitheri
- 5 Xotokomapiweitheri
- 6 Hayasikitheri
- 7 Raharapiweitheri
- 8 Poste « Yano »
- 9 Uxiximapiweitheri

**B TOOTOTOBİ**

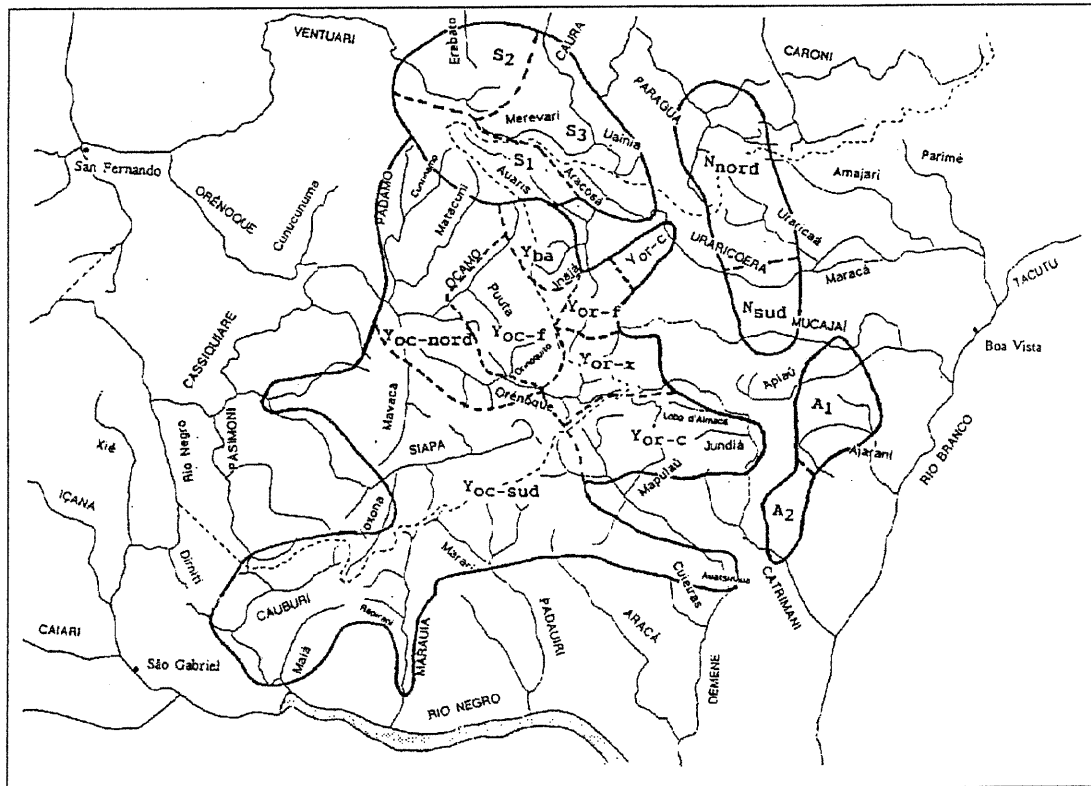
- 10 Poste (ancienne mission)
- 11 Communauté de Fialho
- 12 Rapahikitheri (Communauté de Toto)
- 13 Communauté de Paulino
- 14 Communauté de Marcos
- 15 Hwaximutheri (nouveau site)
- 16 Communauté de Eduardo (deuxième Wanapiweitheri)

**C DEMINI**

- 17 Watorikitheri
- YANOMAMI OCCIDENTAUX DU HAUT DEMINI, ARACÁ, AJURICABA ET ORIENTAUX DE NOVO DEMINI**
- 18 Weyokiweitheri
  - 19 Maxapiweitheri
  - 20 Xihôweitheri
  - 21 Communauté de Cantuário
  - 22 Communauté de Antônio
  - 23 Communauté de Ajuricaba
  - 24 Kepropetheri

## CARTE III

Localisation actuelle des  
sous-ensembles linguistiques yanomami



Source: Henri Ramirez (1995)

S1, S2, S3 : division Sanuma;

Nnord, Nsud : division Ninam;

A1, A2 : division Ajarani, quatrième langue (Yawari), circonscrite aux régions du Haut Ajarani et Moyen Catrimani;

Yor-c, Yor-x, Yor-f, Yba, Yoc-f, Yoc-nord, Yoc-sud : division Yanomami et les diverses dialectes qui la composent. Elle comprend les Occidentaux et Orientaux, anciennement tenus comme parlant de deux langues distinctes.

Hukoweitheri (Parawautheri), le Hayasikitheri et, finalement, les Weyokiweitheri.

Il s'agit en fait de la frontière entre les deux sous-ensembles linguistiques, les Occidentaux et les Orientaux ; les Yanomami orientaux habitant aujourd'hui les affluents du Demini (Paxothau, Pia u et Wayahana u), tandis que les Occidentaux occupent les sources du Demini et le Haut Demini (CARTE III). Dans la région, l'implantation du poste de la CCPY, à part pour les deux communautés orientales et les Occidentaux Weyokiweitheri – qui dans le passé se sont approchés de la mission évangélique (Mission News Tribes of Brazil) du Toototobi –, signifia pour toutes les autres l'instauration de rapports permanents avec des représentants de la société nationale.

Nous y avons séjourné premièrement pendant huit mois, de mai à décembre, durant l'année 1996, période dédiée surtout à l'apprentissage de la langue et à l'immersion dans la culture yanomami, mais aussi à la collecte de premières données ; ensuite nous y sommes retournés de février 1998 jusqu'à octobre 1999, cette fois participant aussi au programme d'alphabétisation en langue maternelle de la CCPY en tant que professeur. Ce séjour sur le terrain – assez long d'ailleurs dans le cadre d'une maîtrise – nous permit non seulement de recueillir les données nécessaires, mais aussi d'accompagner, en tant que témoin, l'établissement du contact permanent de quelques uns des derniers groupes yanomami restés isolés.

#### **IV – Méthodologie**

Deux années d'immersion, l'apprentissage de la langue yanomami, ainsi qu'une participation dans les faits étudiés qui va bien au-delà du témoignage – nous nous sommes en effet rendu plus d'une fois dans des villages dans le Haut Demini jusqu'alors non contactés par d'autres représentants de la société nationale –, ont



dirigé notre méthode d'enquête vers l'observation participante. Cependant, nous ne voulons pas dire par-là que nous avons essayé de nous fondre parmi les observés, de dissoudre notre présence, mais plutôt, que la nature même de l'objet d'étude nous obligea à adopter le plus souvent le rôle d'observateur – forcément participant – plutôt que celui d'enquêteur.

Néanmoins, nous avons dû, surtout pour la reconstruction des faits historiques, nous mettre à l'enquête directe, en réalisant d'exhaustives entrevues, et en systématisant les données. D'ailleurs ces tâches n'ont pas toujours été simples à réaliser, dans la mesure où la vision du monde yanomami relègue le passé presque à l'oubli, sans parler du tabou de leur culture qui nous interdit de rappeler les morts. Ainsi, remémorer leur parcours historique, comme les faits passés et les personnages disparus, n'a pas été aisé.

Aussi, au début, les difficultés de communication empêchaient la cueillette des données auprès de nos informateurs, qui tous, sans exception, ne parlaient que leur propre langue, n'ayant aucune connaissance du portugais. Nous n'avions que le choix de nous mettre à l'apprentissage du yanomami.

Rentré dans l'univers yanomami, nous avons pu nous approcher, autant que faire se peut, de leur façon de penser le contact avec l'*autre*, comprendre leur logique et la mise en marche de leurs stratégies. D'abord, notre travail prétend être une ethnographie du contact ; un registre plus ou moins minutieux des interactions qui s'établissent entre les acteurs dans les tout premiers moments où les rapports sont engagés. Ensuite, nous essayerons d'en dégager un modèle qui puisse servir à la compréhension du phénomène d'une façon plus globale pour le cas des Yanomami.

Aussi ce mémoire peut être une petite contribution à l'histoire ethnographique des Yanomami du Haut Demini. Plutôt qu'une ethnographie historique, qui se pencherait sur la conception proprement yanomami de leur trajectoire dans le temps; il s'agit d'une

histoire yanomami construite surtout à l'aide de l'ethnographie, mais aussi puisant dans les sources de l'histoire régionale.

Nos données ont été recueillies dans dix communautés à travers une vingtaine d'entrevues enregistrées et notées pendant notre séjour dans la région. Les informateurs principaux, qui nous fournirent des données historiques et des informations relatives aux périodes précédant notre arrivée, ont été surtout choisis parmi les personnes les plus âgées des villages ; ils sont au nombre de six : Roberto (l'« ancien » Wanapiutheri décédé en 1997, à l'âge de 78 ans), Carlita (Wanapiutheri, première épouse de Roberto, 56 ans), Aka Xekerema (l'unique survivant des vieilles générations des Xotokomapiuweitheri, 72 ans), Hayëhëriwë (l'infatigable leader des Hukoweitheri/Parawautheri, 48 ans), Beto (le meneur des Raharapiuweitheri, 43 ans) et Cácio (celui qui dirige les Weyokaweitheri, 45 ans).

En outre, nous avons réalisé des entrevues avec Davi Kopenawa et avec les membres de la CCPY : Bruce Albert, Carlo Zacchini et Deise Alves. Une recherche dans les archives de la CCPY et la lecture des publications et bulletins officiels de l'ONG complètent l'ensemble des informations dont nous disposons.

\*\*\*

Il faut bien avouer que si, d'un côté, l'objet initial de notre étude a toujours été le contact, par contre notre perspective et notre compréhension du phénomène a beaucoup changé après avoir côtoyé les Yanomami durant une longue période. En fait, à partir d'une approche passablement conservatrice, c'est-à-dire en considérant d'abord le contact comme un danger ou une menace au mode de vie traditionnel des Yanomami, partant d'une critique du concept d'*isolement*, nous avons fini par nous rendre à l'évidence que les modes de vie que l'on considère « traditionnel » furent déjà, depuis plusieurs siècles, transformés par la présence européenne dans le Nouveau Monde. De plus, nous avons dû reconnaître que le

contact et les échanges avec d'autres sociétés, nationales et indigènes, ont joué un rôle fondamental dans l'histoire plus ou moins récente de cette ethnie.

Quand nous avons réussi à avoir une maîtrise suffisante de la langue yanomami pour converser avec les « anciens », nous nous sommes aperçu combien l'établissement des rapports avec la société nationale fut souhaité et que la recherche du contact a même dirigé les trajectoires migratoires des communautés. Ce fut de même pour la présence de la CCPY dans la région du Demini ; les Yanomami ont participé d'une façon considérable aux travaux d'ouverture de la piste d'atterrissage et d'installation du poste de santé de la CCPY et ont même déterminé sa localisation.

Or, cela allait à l'encontre de la vision ethnographique courante des Yanomami, présentés invariablement comme les représentants des premières couches de peuplement du continent ou, du moins, un peuple demeuré isolé pendant d'innombrables siècles dans les hauteurs de la *sierra* Parima, à l'écart de tout contact avec d'autres sociétés jusqu'au milieu du XIX<sup>ème</sup> siècle (Chagnon 1997 [1968] : 1 ; Albert et G. Gomez 1997 : 30 ; Koch-Grünberg 1966 [1924], III : 239 ; Colchester 1985 : 6 ; Ferguson 1995 : 66). Surtout, cette approche met les Yanomami dans une posture passive face au contact, qui n'a lieu qu'avec la décision et l'initiative des sociétés nationales ; ils le subissent au lieu d'en être les sujets. Pierre Clastres, cité par Simone Dreyfus (1993 : 37n), par exemple, pensait que l'isolement à travers les siècles aurait permis aux Yanomami de vivre « jusqu'aujourd'hui comme si l'Amérique n'était pas découverte ».

Les Yanomami, à notre avis, ont au contraire cherché inlassablement le contact tout au cours des deux derniers siècles au moins, et ont surtout su, la plupart du temps, tirer profit des échanges réalisés, ce qui leur aurait permis de réaliser des changements importants dans leur mode de vie et d'entamer une expan-

sion démographique et territoriale extraordinaire en plein xx<sup>ème</sup> siècle, pendant qu'une bonne partie des autres ethnies du bassin amazonien disparaissaient (Ramirez 1994 : 6-17) .

Ainsi l'expérience acquise sur le terrain a corrigé les distorsions et malentendus théoriques initiaux. Le modèle théorique fut reconstruit et une nouvelle logique s'est dégagée de l'étude des matériaux ethnographiques existants et des textes historiques.

## 2 – Le cadre théorique : Contact versus isolement

---

Avec insistance, les Yanomami se voient attribuer par les chercheurs un isolement à travers le temps, qui leur aurait épargné le fléau du contact avec les Européens – responsable de l'anéantissement de leurs voisins Caribe et Arawak et de tant d'autres. En outre, on explique facilement par cet isolement la conservation de leur part d'une culture très archaïque : ils seraient ainsi, sinon des agriculteurs en déclin, du moins les survivants d'une phase reculée de l'occupation du continent. Pour étayer ces hypothèses, on pointe la chaîne de la Parima, région montagneuse inhospitalière, d'un accès très difficile, tenue comme le territoire ancestral yanomami.

Retranchés dans cette forteresse montagneuse, ils seraient restés à l'abri des turbulences de la période post-colombienne pour finalement apparaître dès la fin du XVIII<sup>ème</sup> siècle et devenir les protagonistes d'un chapitre remarquable de l'histoire des peuples du bassin amazonien : pendant qu'une bonne partie des groupes indigènes disparaissait tout simplement, les Yanomami entamaient un processus de croissance démographique et d'expansion territoriale sans précédents – allant parfois, au gré de la conjoncture instable qui a marqué la colonisation européenne de la région, jusqu'à repousser le front pionnier et à décourager l'implantation des sociétés nationales sur leur territoire.

On essaiera de démontrer l'incongruité de l'hypothèse théorique de l'isolement en tant qu'explication de l'histoire récente des Yanomami ou, plus précisément, de l'incompatibilité de l'isolement historique et culturel à travers les siècles avec la trajectoire historique des Yanomami, surtout avec l'expansion, qui a marqué les derniers chapitres de leur histoire. Bien au contraire, tous les do-

cuments historiques et toutes les données ethnographiques ne corroborent point cette hypothèse.

Premièrement, il faut souligner la fragilité et la désuétude du concept de peuple *isolé* ; corollaire d'une approche ethnocentrique, le concept d'isolement suppose que si un groupe indigène ne maintient pas de rapports directs avec la société nationale – ou n'en avait pas avec la société coloniale –, il ne le maintient avec personne. Il ne sera jamais trop pertinent de rappeler que le commerce et les échanges ne furent aucunement introduits dans le Nouveau Monde par les colonisateurs, mais que, au contraire, il y avait déjà ici des réseaux commerciaux complexes. Pour ce qui a trait à l'intérieur du massif guyanais, aux sources de l'Orénoque, aux bassins du Rio Negro et du Rio Branco, région qui nous intéresse, les échanges engageant plusieurs ethnies s'étendaient jusqu'aux peuples andins (Whitehead 1993 : 294-295 ; Ramirez 1994 : 9-10 ; Dreyfus 1993 : 24-28 ; et Ferguson 1994 : 61-69). On a aucun motif raisonnable pour croire que les Yanomami en étaient exclus. En effet, dès la fin du XVIII<sup>ème</sup> et début du XIX<sup>ème</sup> siècle, on les signale déjà à La Esmeralda, à la confluence du canal Cassiquiare et de l'Orénoque, en train de faire du commerce avec la population locale (Albert 1985 : 42 ; Dreyfus 1993 : 25).

En outre, l'apparition dans le scénario des puissances colonisatrices ne défait point les réseaux mais les transforme. Auparavant, ces circuits d'échanges cérémoniels, militaires et économiques s'étendaient des Petites Antilles et de la côte guyanaise jusqu'à l'intérieur des terres, aux sources de l'Orénoque et à la Grand Savanne, et avaient pour mobiles la capture réciproque de prisonniers de guerre pour la réalisation des rituels anthropophagiques, le rapt des femmes et l'échange de biens : la guerre et le commerce n'y étaient pas des activités exclusives. Les mêmes acteurs tantôt faisaient du commerce tantôt se faisaient la guerre ou les deux en même temps : des sauvegardes respectées par tous permettaient

aux membres des villages en guerre d'échanger quand même leurs biens (Dreyfus 1993 : 24-26).

À cause de leur belligérisse, du nombre de leurs établissements commerciaux et du rayon d'action de leurs réseaux, les Carib (ou Karinya) de la côte guyannaise – il y avait aussi un groupe sur le haut Caura, à l'intérieur des terres, bien proche, soit dit en passant, du *home land* yanomami – y jouèrent un rôle prépondérant. Alliés de la première heure des Hollandais, les Carib ont dominé ce système d'échanges tout au long de l'histoire de l'implantation coloniale européenne dans la région. Comme nous le rappelle Simone Dreyfus, les Carib de la côte (Karinya comme eux-même s'appellent), faisaient aussi le commerce des fameuses « pierres vertes », recherchées par les Européens à cause de leurs vertues supposément médicinales et protectrices – les Européens croyaient que ces pierres guérissaient l'épilepsie et les morsures de serpents :

*« Humboldt dira que les Espagnols les achetaient à des prix considérables. Leurs soldats les acquéraient à La Esmeralda, sur l'Orénoque, auprès des "Guaicás et Guaharibos [Yanomami] qui, à leur tour les échangeaient avec des groupes situés bien plus à l'est". Recueillies probablement sur les rives de l'Amazone par des Indiens Tapajós, les pierres arrivaient jusqu'à l'Orénoque, où elles furent vues par Walter Raleigh en 1595. (...) De ces Caribs qui mangent de la chair humaine on connaît plus d'ennemis que d'alliés, malgré que l'on sache que, sur le Haut Orénoque, ils disposent d'un réseau de fournisseurs de prisonniers de guerre, capturés dans d'autres villages, qui leur servaient de monnaie d'échange auprès des Hollandais à partir du XVII<sup>ème</sup> siècle, quand la nécessi-*

*té de biens manufacturés européens était déjà impérieuse dans tout l'intérieur des Guyanes.»*<sup>4</sup> (Dreyfus 1993 : 25)

Le besoin de main d'oeuvre esclave pour alimenter l'économie coloniale du Brésil déterminait, de forme impérative, les rapports avec les Indiens et, aussi et surtout, entre Indiens eux-mêmes ; la transformation en marchandises des victimes de sacrifice fut ainsi inévitable avec la nouvelle donne provoquée par l'apparition des Européens et de leurs biens tant convoités. Comme on peut l'imaginer, avec les nouveaux acteurs, plus que jamais, les échanges s'intensifient, atteignant leur paroxysme quand l'ancien réseau s'est mis à fonctionner selon la logique de la traite d'esclaves et des guerres de capture, non plus de victimes rituelles, mais de marchandises échangeables. Ils passent ainsi à servir les intérêts des colonisateurs, mais ne cessent jamais d'exister.

Alors, même en admettant que les Yanomami n'avaient pas un contact direct ou permanent, tout d'abord avec les sociétés coloniales et ensuite avec les sociétés nationales (ce qui est démenti du moins par le témoignage de Humboldt), il est invraisemblable qu'ils n'aient pas subi les conséquences des conquêtes coloniales, qui ont bouleversé profondément toutes les populations indigènes de l'Amazonie. De plus, il apparaît que ce n'est pas du tout vrai qu'ils aient fui, plus tard, les fronts d'expansion des sociétés nationales. Lors de son voyage au Catrimani, au début des années 1930, G. Salathé (cité par Albert 1985 : 57), parle des contacts pacifiques entre Yanomami et les collecteurs de latex. Les Indiens

---

<sup>4</sup> Traduit par l'auteur du texte original en portugais : « *Humboldt dirá que os espanhóis as compravam a preços consideráveis. Seus soldados as obtinham em Esmeralda, no Orenoco, perto dos "Guaicás e Guaharibos [Yanomami] que traficavam com os bandos bem mais orientais". Apanhadas provavelmente nas margens do Amazonas pelos índios Tapajós, elas chegavam até o Orenoco, onde foram vistas por Walter Raleigh em 1595 (...). Destes "Caribes que comem carne humana" conhecem-se mais inimigos do que aliados, embora se saiba que, no Alto Orenoco, eles dispunham de uma rede de fornecedores de prisioneiros de guerra, capturados em outras aldeias, que lhes serviram de moeda de troca junto aos holandeses a partir do século XVII, quando a necessidade de mercadorias européias já era imperiosa em todo interior da Guiana.* » (Dreyfus 1993 : 25)



s'engageaient même auprès de ces derniers comme travailleurs saisonniers. Cependant, les rapports n'étaient pas toujours amicaux, dégénéralant parfois en hostilité ouverte. Dans cette région les Yanomami eurent raison des collecteurs et explorateurs blancs et finalement les expulsèrent dans la première moitié des années 1930. Même scénario au Uraricoera et au Demini, où les Yanomami établissent d'une façon systématique des rapports avec les fronts pionniers et extrativistes de la société régionale (Albert 1985 : 63, 69-72 ; 1992 : 168).

D'ailleurs, l'histoire du contact avec les sociétés amérindiennes fut marquée de façon incontournable par la convergence idéologique du concept de peuple isolé à celui de féroce – par opposition à l'autre catégorie, celle des indigènes domptés ou pacifiés, comme le rappelle Dominique Gallois, qui, dans son texte sur les peuples isolés du Brésil, citant Souza Lima, remarque que :

*“Cette catégorie relationnelle est construite à partir de trois critères principaux, de distance sociale, forme d'intégration avec le civilisé et rapport avec l'espace, opérés dans la perspective de la société nationale. Dans cette perspective, la catégorie d'isolé peut ainsi être approchée conceptuellement du contraste historique entre pacifié (ou domestiqué) et brave (hostile).”*  
(Gallois 1994 : 132n).

Ce n'est pas par hasard que les deux premiers caractères furent attribués aux Yanomami, d'abord les autres ethnies, Carib et Arawak surtout, déjà en contact et liées commercialement avec les puissances européennes, désireuses de maintenir leur rôle d'intermédiaires des échanges, déclassent leurs rivaux en leur attribuant un caractère indomptable, décourageant, de cette façon, un rapport direct entre eux. Ensuite, les acteurs européens qui menaient l'expansion colonisatrice utilisent cette typologie pour justifier les guerres de capture et, ensuite, la pacification contre tous les groupes qui n'étaient pas soumis au nouvel ordre colonial

ou qui faisaient entrave à l'expansion des sociétés nationales. Les Yanomami n'y échappent pas, d'ailleurs ils furent pointés pendant plus d'un siècle comme l'obstacle à l'exploration des sources de l'Orénoque. Finalement, plus tard, les premiers travaux ethnographiques reproduisent cette même approche des Yanomami. Or, comme le rappelle Chagnon (1997 [1968] : 63), le romantisme et l'ignorance de l'époque ont fait penser qu'une ethnie si lointaine et jusqu'alors mal connue ne pouvait qu'être plus primitive et, par surcroît, des chasseurs-cueilleurs – ou des agriculteurs débutants.

Ainsi nous sommes d'accord avec Gallois (1994 : 122), pour croire que l'idée d'un supposé isolement ne peut être que fallacieuse et fait fi des contacts et rapports interethniques qui ont précédé et ont suivi la Conquête ; en fait ces rapports constituent la clef pour comprendre la formation et la disposition des groupes ethniques contemporains. En outre, dans cette approche – celle de l'isolement géographique – il est sous-entendu, entre autres choses, que les Indiens isolés, figés dans un monde sans histoire ou dans une *histoire stationnaire*, n'ont pas cherché le contact, empêchés même de le concevoir par des déterminants géographiques – étant donné qu'ils vivaient dans des régions lointaines d'accès difficile, voire impossible. Cela n'a pas été du tout le cas des Yanomami, comme nous le rappelle Albert :

*« La caractéristique essentielle du premier contact des Yanomami avec le front pionnier national au début du siècle est donc, dans ses deux modalités, qu'il ne s'est nullement produit, comme c'est la plupart du temps le cas (en particulier pour les Yanomami actuellement), passivement, sous le coup d'invasions du territoire indien par la poussée migratoire d'un flux de colons (extractivisme ou élevage). Il s'agit tout au contraire d'une rencontre (compétitive ou non) de l'expansion yanomami et de l'expansion 'blanche'... » (Albert 1985 : 64)*

Sans revenir à la question des échanges interethniques, qu'il est impossible de nier, le paradigme de l'isolement a pour colloraire

la négation de l'historicité des sociétés indigènes, les déclassant en tant que sujet de leur trajectoire historique, dans la mesure où cet isolement ne finit que par l'intervention unilatérale, voulue ou fruit du hasard, au gré de leur expansion, des sociétés nationales ou coloniales, c'est à dire que, même dans notre histoire elles ne rentrent que par notre main. Dans notre cas, du moins, nous essayerons de démontrer que, jusqu'où nous avons des registres historiques, les Yanomami ont toujours recherché le contact avec les sociétés nationales et coloniales, d'abord d'une façon indirecte, par le biais d'autres ethnies, ensuite en l'établissant – pas toujours de façon pacifique – avec les fronts de colonisation et d'expansion des sociétés nationales.

### 3 – L'ethnographie des Yanomami

---

Ceux que l'ethnologie nomme d'une façon générale Yanomami sont en réalité les membres de quatre sous-ensembles culturels et linguistiques formant un tout plus ou moins homogène qui se distingue des autres peuples du bassin amazonien : les Sanima, les Yanan (ou Ninan), les Yanomamë (ou Yanomae) et les Yanomami, qui, tous réunis, sont au nombre d'une vingtaine de mille, occupant actuellement un territoire d'environ 200 000 km<sup>2</sup> à cheval de la frontière entre le Brésil et le Venezuela. Les Yanomami sont distribués dans leur territoire en 363 villages et ont un patron d'occupation du sol qui varie selon la région ; la densité démographique décroît au fur et à mesure que l'on s'approche des franges de leur territoire. Ainsi, l'intérieur des terres yanomami – les sources de l'Orénoque et la sierra Parima –, le taux est de 0.78 hab/km<sup>2</sup> ; dans ses limites l'on trouve 0.05 hab/km<sup>2</sup> (Albert 1992 : 154).

Chasseurs-horticulteurs sédentaires (pour une discussion sur la sédentarité/nomadisme/mobilité des sociétés des basses terres amazoniennes, voir Crépeau 1993), les Yanomami s'inscrivent dans l'ensemble culturel de la région des Guyanes et, d'une façon plus large, ils partagent les traits culturels et leur morphologie sociale avec d'autres peuples du bassin amazonien (Albert 1992 : 154 ; Colchester 1985 : 6 ; Steward 1948 : 896).

## I – La langue

Les Yanomami étaient connus jusqu'à la moitié du <sup>xx</sup><sup>ème</sup> siècle par plusieurs sobriquets, « Guaharibo », « Shirishana » ou « Krischana » ou « Waika », des ethnonymes péjoratifs imputés par d'autres ethnies, et ce fut seulement vers les années 1920 que, pour la première fois, l'ethnologue Koch-Grünberg (1966 [1924] III : 239-267) postula l'homogénéité culturelle des Yanomami – bien qu'elle fût déjà soupçonnée par d'autres explorateurs de la région. Koch-Grünberg a recueilli le premier lexique chez les Yanomami orientaux et a proposé aussi l'unité des langues et dialectes parlés par l'ensemble des Yanomami.

Le yanomami est, jusqu'à présent, considéré comme une langue isolée qui n'a pas été attachée à aucune famille; les tentatives de le faire n'ayant point été concluantes (Ramirez 1994 : 26-30 ; Albert 1985 : 35-38, 43-49). Nous suivrons la description de Henri Ramirez pour les langues yanomami, que nous trouvons la plus pertinente et qui diffère légèrement de celle de Migliazza par deux points : d'abord, Ramirez considère que le yanomamë et le yanomami ne sont pas deux langues distinctes mais plutôt des dialectes d'une seule langue. De plus, Ramirez reconnaît une quatrième langue, qu'il appelle la Division A, circonscrite à la région du Haut Ajarani et Moyen Catrimani, au Brésil, dont une étude plus approfondie et une description plus complète sont encore à faire. Pour le reste, la classification de Ramirez coïncide avec celle de Migliazza. Nous reproduisons alors les quatre divisions de la famille yanomami et leurs dialectes, ainsi que le nombre de locuteurs proposé par Ramirez (1994 : 25):

<b>TABLEAU 1 - Division de la famille linguistique yanomami</b>	
	<b>Nombre approximatif de locuteurs (1993)</b>
<b>Division S (sanuma)</b>	
dialecte S1	?
dialecte S2	?
dialecte S3	?
<b>Total</b>	<b>2 000</b>
<b>Division Y (yanomami)</b>	
dialecte Yor-c	1 300
dialecte Yor-x	1 700
dialecte Yor-f	1 100
dialecte Yba	500 ( ?)
dialecte Yoc-f	4 500
dialecte Yoc-nord	3 400
dialecte Yoc-sud	4 800
<b>Total</b>	<b>17 300</b>
<b>Division N</b>	
dialecte Nnord	260
dialecte Nsud	380
<b>Total</b>	<b>640</b>
<b>Division A</b>	
Dialecte A1	300
Dialecte A2	60
<b>Total</b>	<b>360</b>

<sup>5</sup> La division de la famille yanomami en quatre langues suit des critères un peu différents de ceux adoptés par d'autres linguistes qui ont étudié les langues yanomami : le ninam (ou yanam) est démembré en deux langues, les divisions A et N. De plus, les différences du yanomami (occidental) et du yanomamé (oriental) ne permettent que de les classer comme deux langues distinctes; ils forment trois sous-groupes de dialectes : Yoc, Yor e Yba.

## II – L'organisation sociale

Dans l'organisation sociologique yanomami, le village, ou le *xapono* – maison en langue yanomami –, constitue la communauté, l'unité autonome, autant du point de vue économique que politique ; les Yanomami se définissent avant tout comme membre d'un *xapono*, le groupe résidentiel forgeant l'identité collective. Cependant, les relations avec d'autres *xapono*, auxquels les lient des rapports de parenté et d'alliance – ou d'hostilité –, font en sorte que chaque communauté, qui peut compter de trois centaines de personnes à un peu moins d'une vingtaine, soit inscrite dans une unité plus vaste, délimitée par le partage d'une histoire commune remontant à quelques générations. C'est à l'intérieur de ce cercle plus large, cet ensemble multicommunautaire, que s'articulent toutes les interactions sociologiques, et en dehors duquel toute vie sociale yanomami perd son sens. Ces ensembles, ou blocs de population, s'inscrivent à leur tour dans des unités plus générales et, à la limite, les différences linguistiques et de certaines coutumes marquent la frontière entre les quatre sous-groupes qui composent l'ensemble de l'ethnie yanomami.

Ainsi, il faut souligner que, si d'un côté l'autonomie de chaque communauté est réelle – fondée sur l'autarcie économique et sur une souveraineté politique dont les bases sont établies par l'idéologie belligérante et la fierté guerrière yanomami – qui d'ailleurs ont eu une popularité singulière et controversée avec l'oeuvre de N. Chagnon (1997 [1968]) et le témoignage d'Helena Vallero recueilli par Biocca (1968) –, d'un autre côté, il ne faudrait pas pour autant oublier la trame extrêmement dense d'interactions intercommunautaires qui caractérisent la vie sociale yanomami. L'avenir, ainsi que le présent et le passé, de chaque groupe sont et furent déterminés par ses relations d'alliance et d'hostilité envers d'autres communautés.

Les rapports d'alliance se fondent sur l'échange de biens matériels, tout d'abord, et ensuite – quand l'alliance devient effective – sur l'échange de femmes et sur la coopération militaire (pour une description des rapports et des phases d'alliance entre les villages, voir Chagnon 1997 [1968] : 159-164). Celle-ci, au plan rituel, dans beaucoup de cas, implique l'endocannibalisme, c'est-à-dire qu'une communauté qui a été la cible d'une agression mortelle, soit physique, soit chamanique, invite ses alliés à participer à la consommation des ossements réduits en poudre de la victime, avant de mener à terme les représailles contre la communauté ennemie responsable de l'agression ou accusée de l'être – dans le cas des accusations de sorcellerie (à ce sujet, voir aussi Lizot 1976 : 185-239).

Comprendre l'imaginaire yanomami, c'est en grande partie comprendre leur représentation de la mort ; en fait, pour peu qu'on les connaisse, on ne peut se défaire de l'impression que, chez-eux, c'est la mort qui gouverne la vie. Mais cette emprise ne nous apparaît d'abord qu'en creux : prononcer le nom d'un mort, ou même rappeler son existence, constitue la plus grande offense qu'on puisse faire à sa famille et à ceux qui lui ont survécu. De plus, toute trace que quelqu'un a laissé sur terre va être scrupuleusement effacée après sa mort et on fait comme s'il n'avait jamais existé. Cependant, plus on entre dans l'univers yanomami, plus l'emprise devient explicitement repérable : l'impératif de régler la dette de sang que la mort entraîne nécessairement, les enchaînements cérémoniels qui en découlent – de loin les plus complexes dans leur culture –, et, finalement, tout le réaménagement des interactions à l'intérieur d'un ensemble communautaire viennent placer la construction symbolique de la mort chez les Yanomami comme la clef pour déchiffrer leur imaginaire.

### III – L'univers chamanique



Pour saisir cette clef, il faut d'abord tenir compte du fait que la plupart des maladies et une partie considérable des décès sont interprétées comme étant le résultat d'une activité humaine néfaste ou, dans une moindre mesure, des forces spirituelles de la nature, c'est-à-dire toute mort est la conséquence d'une agression naturelle (empoisonnement) ou surnaturelle. Donc, de leur point de vue, dans la plupart des cas, il n'y a pas de différence causale entre mort et meurtre.

Ainsi, pour guérir leurs malades – et confirmant cette interprétation –, la thérapie chamanique est presque l'unique réponse des Yanomami à un état morbide. Il est néanmoins pertinent de rappeler que les Yanomami distinguent l'acte de guérir par le chamanisme (*nohi rēai* ou *nohi pēai*) de celui de guérir par la médecine des plantes, ou de substances extraites des insectes, (*he horomai* ou *hērimai*, catégorie dans laquelle est classée la médecine occidentale). Bien que l'action thérapeutique des plantes médicinales (*hēri kēkai*) soit connue des Yanomami, la phytothérapie, ou n'importe quelle autre médecine, n'est point la plus courante chez eux actuellement.

De plus, bien que le chamanisme est jusqu'aujourd'hui une institution très respectée et que les chamanes jouissent d'un grand prestige dans la société yanomami, on ne retrouve pas par contre un cadre similaire en ce qui a trait à la médecine traditionnelle – la figure du guérisseur n'existant même pas. Certainement, la médecine traditionnelle fut utilisée dans le passé, mais elle semble avoir été considérée que comme un complément du chamanisme, dont les femmes d'ailleurs étaient généralement chargées. La connaissance des plantes de valeur médicinale est assez étendue, comme le montre l'ethnobotaniste Milliken :

*« An initial survey carried out at Watoriki village between 1993 and 1994 revealed the knowledge of at least 113 medicinal plant and fungus species among this group [...]. Further research in the Xitei region in 1995 yielded 109 medicinal spe-*

*cies [...]. Additional data collected during a brief visit to Bala-waú brought the overal total to 198 species. » (Milliken et Albert 1999 : 87)*

Cependant, cette connaissance, restreinte aujourd'hui à quelques anciens, ne se traduit plus par une pratique quelconque d'une médecine traditionnelle. Il est même actuellement tout à fait improbable d'être témoin de l'utilisation de la médecine traditionnelle de la part des Yanomami à moins de le demander à titre de démonstration<sup>6</sup>. Les vides démographiques, provoqués par les épidémies, qui décimèrent les générations passées, sont responsables de la disparition de ces connaissances. À cela s'ajoute l'irruption des nouvelles maladies, pour lesquelles il n'y avait bien entendu pas de remèdes<sup>7</sup>, même si, de son côté, le chamanisme, en tant que système de représentation symbolique, pouvait – et devait – les interpréter et les combattre : par principe, toutes les maladies étant la manifestation d'une agression symbolique, et, dans la plupart des cas, fruit d'une attaque d'esprits envoyés par d'autres chamanes, il est tout à fait évident que le chamanisme n'a pas eu de difficultés à s'adapter à cette nouvelle donne : les épidémies et les nouvelles maladies étaient envoyées par les chamanes ennemis, yano-

---

<sup>6</sup> Durant les quatre ans que j'ai vécu parmi eux – pas seulement parmi les Yanomami du Haut Demini, mais aussi chez ceux de la *Serra Parima*, dans plus de 50 villages, je n'ai jamais vu un Yanomami utiliser des remèdes traditionnels pour traiter une maladie. Quand je posais des questions à ce sujet, dans la plupart des cas, la réponse était toujours évasive ou peu intéressée : « il n'y en a pas ! » ou « les vieux, ils le savaient; nous autres, on en sait rien ! ». Seulement les plus vieux en avaient encore quelque connaissance véritable. D'un autre côté, une nouvelle génération de leaders, qui ont aperçu l'importance que prêtent les *napë pë* à la préservation des pratiques traditionnelles indiennes, vantent souvent, dans leur discours, les pouvoirs de la médecine traditionnelle yanomami tandis qu'ils se plaignent de l'abandon dans lequel se trouve sa pratique chez eux. Ils blâment aussi leurs gens d'adhérer sans réserve à la médecine occidentale, laquelle est accusée, à mon avis justement, d'avoir fait disparaître la médecine traditionnelle yanomami.

<sup>7</sup> D'un autre côté, les nouvelles maladies et les épidémies furent plus tard suivies par la médecine occidentale, qui affirme posséder des remèdes valables pour chacune d'elles. On peut même parler d'une hypermédicalisation des thérapies (sur ce sujet voir le récit du médecin Marcos Pellegrini (1993)).

mami ou pas – on reste toujours dans la logique et l'univers chamaniques.

Cette approche de la mort s'inscrit dans une construction plus large qui, comme l'a déjà remarqué Bruce Albert, nous renvoie à un cannibalisme métaphorique des composants ontologiques de la personne :

*« Toute agression humaine effective (guerre) ou maléfique (« sorcellerie guerrière »... etc.) s'assimile pour les Yanomamë à une prédation des constituants vitaux de la personne : image vitale ou double animal. L'association de l'image vitale avec le sang et celle du cadavre avec la notion de kanasi (« résidu, déchets, reliefs ») indiquent toutefois que cette théorie de la prédation immatérielle renvoie à une métaphore cannibale plus directe. »* (Bruce Albert 1985 : 341-342)

Cette « prédation symbolique » de la personne est associée à une dévoration biologique métaphorique ; pendant que le corps de sa victime se décompose ou est brûlé, le meurtrier doit se soumettre à un rite qui représente la digestion du cadavre (*kanosi*, en langue occidentale). Il lui est interdit de manger de la viande, et son menu, jusqu'à la fin du rite, se réduit à des aliments végétaux, surtout les bananes, qui accompagnent toujours le gibier dans l'alimentation quotidienne. L'association avec la digestion de la victime est nette :

*« Un homme qui avait tué, après quelques jours s'assit ; il fit : scah ! et il rendit un ver par le nez. Alors les autres dirent : "Celui que tu as tué n'a pas encore été brûlé. Ils ont certainement mis le corps en haut attaché sur ces troncs tissés entre eux et déjà les vers sortent" (...). Alors le touchawa dit : 'Ceux que nous avons tués sont encore tout frais. Ils ne les ont pas encore brûlés.' »* (Biocca 1968 : 63-64)

Le rite *unokai* (posséder la trace de la mort, homicide), suivi par le meurtrier, est la contrepartie du rite funéraire ; à cet « exocannibalisme métaphorique » correspond un endocannibalisme

réel qui sont les funérailles, où les ossements du défunt seront mangés par ses proches parents, après avoir subi un traitement « culinaire ». On s'aperçoit dans la citation ci-dessus que le meurtrier est lié au cadavre de sa victime et subi directement les conséquences de la décomposition de celui-ci. Il y a donc réciprocité de part et d'autre unissant les parties ; il semble que le bon déroulement du rite funéraire conditionne la normalité et la fin du rite *unokai*.

#### IV – Le rite funéraire

Malgré qu'il s'agisse de rites distincts, on ne peut se défaire de l'impression qu'ils font partie d'une structure plus ample, au sein de laquelle leur véritable sens peut être trouvé dans les rapports mêmes qui les unissent, comme d'ailleurs nous le rappelle Turner : « Chaque phase, chaque épisode a un but explicitement précisé, et sa conclusion conditionne l'accomplissement du suivant et la finalité profonde du rituel. » (Turner 1972 : 13) Mais le plus important, c'est que le rite funéraire assume une tout autre proportion que l'*unokai*, qui, lui, reste un rite individuel. Les funérailles marquent les « temps forts » des cérémonies liées à la mort. Elles finissent dans un grand rassemblement, réunissant parfois plusieurs communautés, et, comme on le verra, toute la vie de la communauté sera dirigée par leurs impératifs.

Turner rappelle aussi la fonction de stockage et de transmission d'information assumée par le rituel. Pour la nature de l'information, Turner lui assigne un caractère impératif : des vérités fondamentales ou axiomes, en somme, les valeurs fondamentales d'une communauté croyante, ce en quoi nous sommes pleinement d'accord. Cependant, on essaiera de montrer que le rite funéraire yanomami sert aussi de cadre aux « temps forts » des rapports sociologiques inter et intracommunautaires.

On peut avancer que ce sont les rituels et les cérémonies liés à la mort qui constituent l'opérateur des interactions sociologiques

dans tout ensemble multicommunautaire. En dernière instance, c'est à l'intérieur des rituels qui en découlent que s'actualise la vie sociale et politique yanomami. Les funérailles sont précédées et suivies d'une série de rites qu'on pourrait facilement étendre quasiment à l'ensemble des activités rituelles yanomami et qui articulent les deux axes sur lesquels reposent les rapports avec le monde extérieur au village : l'alliance et l'agression, la paix et la guerre.

Tout d'abord, on va circonscrire ce qu'on pourrait traduire dans notre culture comme étant un rite funéraire dans les événements qui vont de l'exposition du cadavre jusqu'à la consommation des cendres du défunt yanomami. On a divisé le rite en quatre parties : le début du deuil, l'exposition du cadavre, l'incinération des ossements et la chasse collective (*henimou*), et, finalement, le *reahu* (le rassemblement) et la consommation des cendres. On trouvera à l'intérieur de chaque phase des épisodes ou actions, dont on a trouvé, suivant les pas de Turner, « un aménagement spécifique de symboles, d'activités et d'objets symboliques » (Turner 1972 : 13)

Pourtant, au fur et à mesure qu'on plonge dans les funérailles yanomami, on s'aperçoit que le rite, loin d'être un reflet symbolique des relations sociales, au contraire, est leur propre fondement ; face à la mort, il donne à la société la voie à suivre, imposant sa logique propre : il ratifie l'inéluctable – la mort – mais seulement dans la mesure où il y a une rectification : le paiement de la dette de sang. Mais pour y arriver, on doit réactualiser toute la vie de la communauté. À chaque acteur, on assigne un rôle, qui, comme on le verra, est autant symbolique que réel :

*« En effet, le symbole n'est pas seulement le résultat de "schémas d'actions intentionnelles" (pour utiliser l'expression de Nadel) : c'est le produit des interactions entre acteurs. On peut dire que quelque chose du caractère de ces interactions participe de la forme symbolique finale ou est contenu en elle. (...) En effet, l'office qu'il remplit a toujours un caractère repré-*

*sentatif : dans son rôle rituel il représente un groupe ou une catégorie sociale. Il représente la somme des interactions caractéristiques internes de ce groupe. » (Turner 1972 : 14)*

## V – Le début du deuil

Les chamanes disent qu'ils mettent fin au traitement spirituel quand les mains de leur patient, déjà mort, sont devenues froides (Albert 1985 : 383). Alors les plaintes envahissent le *xapono*, remplaçant l'atmosphère créée par la cure chamanique, lorsque tous les chamanes de la communauté et même ceux d'autres *xapono* alliés sont engagés dans cette lutte contre la mort. Cela compose un cadre assez impressionnant ; ils chantent, se droguent, invoquent les *hékura* (les esprits), etc.

Les proches et parents du défunt remplacent les chamanes et un chœur de lamentations et pleurs rituels s'étend alors à l'ensemble du *xapono* où les habitants viennent se rassembler à proximité du foyer du mort. Dans une atmosphère de profonde nostalgie, le défunt est ainsi vanté de toutes les qualités qu'il a eues de son vivant.

Ici on voit apparaître la première marque du deuil ; en essuyant les larmes, les parents teignent leurs pommettes, d'abord formant des traînées brunâtres et ensuite jusqu'à former des croûtes noires, en utilisant du charbon. Surtout les femmes portent les pommettes noires pendant des mois.

Après les lamentations, un *pata tē* (ancien) prend la parole pour traduire au plan politique le diagnostique des chamanes. Ce qui veut dire qu'il incitera sa communauté à se venger du meurtre en exprimant toute la colère collective (Albert 1985 : 387). Le temps du deuil (*huxuo tēhē*) est aussi le temps de la colère. Les parents poursuivent les lamentations et veillent pendant toute la nuit.

## VI – L'exposition du cadavre

Tout d'abord, il nous faut avertir qu'il y a des variantes suivant l'appartenance de la communauté aux divers sous-ensembles yanomami. L'exposition du cadavre peut être tout simplement remplacée par la crémation du corps. Pratique d'ailleurs entreprise quand le décès a lieu dans des conditions extraordinaires. Par exemple, pendant un voyage, quand le groupe est loin de son *xapono*, on exécute la crémation du corps au plus vite et on rentre à la maison collective pour procéder aux étapes suivantes.

Au petit matin, tous les résidents se rassemblent à nouveau autour du hamac du défunt pour une dernière lamentation collective. Un ancien, consanguin direct, désigne un affiné classificatoire (*pëo*, putatif, par opposition à *yai*, véritable) de la même génération que le mort et aussi un co-résident, pour procéder à l'exposition du cadavre dans la forêt, après l'avoir enveloppé dans une natte de feuilles, sur la place centrale du *xapono* (Albert 1985 : 387-388). Selon l'importance du mort, on peut même prolonger le délai avant l'exposition du cadavre dans la forêt pour quelques jours afin que ses parents aient le temps d'assister à la crémation du corps, comme nous l'enseigne Helena Valero :

*« Durant ce temps, le vieux père de Fousiwé mourut aussi. Il mourut pendant que nous revenions d'un voyage. Son corps resta quatre jours sans qu'on le brûle, pour que les parents aient le temps d'arriver et d'assister au bûcher; il resta suspendu dans le hamac sous le toit; il gonfla, il devint gros. Puis on le brûla. »* (Biocca 1968 : 271).

Ici débute le premier pas du traitement rituel du cadavre. On le dépouille de ses ornements, qui seront brûlés comme tous les objets qui lui ont appartenus. Le cadavre est mis dans la position foetale, les poings fermés contre les oreilles et ses yeux sont recouverts de fragments de coton ; et finalement son visage est couvert par une petite corbeille.

La dépouille est ensuite ensevelie dans une hotte de feuilles de palmier (*pasho ahi*). Ces préparatifs se réalisent à côté du hamac du défunt près des parois externes du *xapono*, place féminine par excellence (*xika hamã*). Parfois, s'il s'agit d'une femme ou d'un enfant, la hotte de feuilles peut être remplacée par une corbeille en vannerie (*wü a* ou *xoto he*). Comme nous l'avons déjà dit, avant d'emporter la dépouille dans la forêt, le fossoyeur porte la hotte dans le centre du *xapono*.

Dans la forêt, à une centaine de mètres du village, le fossoyeur enveloppe la hotte avec des lattes de bois, attachées avec de l'écorce, et ce fardeau est mis sur un trépied fait avec des troncs d'arbres (voir aussi Biocca 1968 : 267). La décomposition du corps sera achevée dans une vingtaine de jours. Les chants et lamentations des parents seront entendus à chaque jour, trois fois : le matin, le midi et le soir, jusqu'à ce qu'on confectionne la gourde cinéraire qui contiendra les cendres du défunt.

Pendant que le cadavre est exposé, un travail systématique est entrepris pour faire disparaître toute trace que le défunt a laissé sur terre ; ses objets, ses plants dans le jardin, tout est détruit. Même les cheveux qu'il a pu toucher lors de l'épouillage ou par des caresses seront rasés. Les outils en fer sont jetés dans une rivière, tout comme les terres des sentiers où il a pu laisser des empreintes. Les abris forestiers où il a séjourné sont incendiés. Ses flèches qui par hasard sont restées accrochées dans les arbres sont recueillies et brûlées ; le poteau du *xapono* où il attachait son hamac sera remplacé ou, du moins, gratté, pour qu'on ne voit plus les marques laissées par les cordes qui fixaient le hamac (Albert 1985 : 391).

Les animaux domestiques sont aussi sacrifiés, parfois dans les moments mêmes qui suivent le décès, comme nous avons eu l'opportunité de voir chez les Xotokomapiuweitheri, au décès d'une adolescente, au printemps de 1996 : les deux oiseaux de la fille morte, des poules sauvages, furent tués tout de suite ; on leur a



brisé le cou avec des gestes précis et mécaniques, qui sont ceux des gens habitués à tuer du gibier tous les jours. L'un d'eux fut tout de suite pris par la mère de la morte, qui le tenait par les pattes et l'exhibait – tout en faisant le tour de la place centrale avec le cortège des parents – comme un être qui n'avait à partir d'alors aucune raison d'exister, dont la seule dépouille était un objet immoral dont il fallait se débarrasser, vu qu'il rappelait l'existence de sa fille morte.

Cependant, curieusement, il y avait un manque de volonté ou de fermeté dans le cas du chien de la défunte; son oncle, assis par terre à côté du hamac de la morte, en pleurant le corps de la nièce, essayait d'étrangler le chien avec une ficelle, sans être trop convaincant. Le chien, à son tour, semblait savoir que son heure était arrivée, faisait le mort et se contentait de donner comme unique signe de vie des regards furtifs qu'il lançait du coin d'oeil à son bourreau. Celui-ci défaisait le lacet, le refaisait et essayait – ou faisait semblant – de le tuer par asphyxie, pendant qu'il pleurait et s'intéressait à tout ce qui se passait aux alentours. Quand il paraissait que, finalement, il avait réussi, le chien le regardait du coin de l'oeil. Finalement, l'animal fut oublié et s'est retiré de la scène en se faisant la plus petite des créatures.

La destruction systématique de tout ce qui peut d'une façon ou d'une autre rappeler l'existence passée du défunt commence en fait dès l'aube qui suit le décès : un bûcher est allumé sur la place centrale du *xapono* devant le foyer du défunt et l'on y jette ses objets. Dépendant de l'importance du mort, on peut même abandonner définitivement le village pour s'établir ailleurs.

Les Yanomami expliquent cet effacement de l'existence passée du défunt par une double nécessité : d'abord, la nostalgie, la profonde mélancolie et la colère qu'incitent les vestiges de son existence, ensuite, ça permet à son *pore* (esprit) de s'en aller dans son monde, celui des morts. À cela s'ajoute aussi l'interdit de prononcer à tout jamais son nom.

## VII – *Henimou-incinération*

Pendant que le corps se décompose, on organise dans le village une grande excursion de chasse, en vue du *reahumou*, le rassemblement de tous les alliés de la communauté, quand les cendres vont être consommées d'une façon réelle ou figurée. À la fin de la chasse, qui dure environ une semaine, on procède à l'ouverture de l'enveloppe mortuaire et au nettoyage des ossements. À l'ouverture de la hotte mortuaire, les hommes et les chamanes du village réalisent une minutieuse inspection de la dépouille, destinée, comme le rappelle Albert (1985 : 412), « à confirmer ou infirmer le diagnostic émis à l'occasion du décès ». Disons qu'ils sont à la recherche d'indices qui attestent l'origine de la mort.

En fait, on peut dire qu'ils cherchent les formes d'agressions symboliques imputées aux ennemis. Et cela sert aussi à définir ou à redéfinir, dans une période de temps assez raisonnable, l'ajustement politique que chaque mort provoque. Il faut dire aussi que le diagnostic se traduit au plan politique par une espèce de déclaration de guerre ou la rupture des relations avec la communauté accusée d'être à l'origine de la mort.

En général, on accuse les ennemis ou ceux avec qui on est en plus mauvais termes, comme ce fut le cas, à la fin de l'année 1996, lors du décès de Roberto Wanapitheri, un ancien très respecté de tous dans la région du Haut Demini. Les chamanes de la communauté de Koherepiwei furent unanimes face à la mort de leur grand allié: la maladie qui a mis fin à la vie du vieil homme fut envoyée par les Hayasikitheri, alors leurs ennemis les plus haïs. Ces derniers, après une confrontation avec les Koherepiweitheri, où avait trouvé la mort l'un des leurs, furent au Vénézuéla. Inversement, les morts supposés ou réels dont ils avaient pris connaissance chez les Hayasikitheri, les Koherepiweitheri l'imputaient à leur propre sorcellerie.

Lors du nettoyage, les ossements sont débarrassés de toute chair et mis dans un ordre précis dans un panier en osier cylindri-

que tapissé de feuilles. Ce panier est confectionné par l'individu considéré comme le responsable et le célébrant de la cérémonie funéraire – un parent proche et direct du défunt ou son épouse, qui le garde jusqu'à la crémation. La crémation a généralement lieu deux jours après et se réalise toujours avant l'aube, vue que l'incinération des ossements doit se dérouler entièrement avant le lever du jour – vers environ 4h du matin. Le bûcher se trouve sur la place centrale du *xapono*, devant le foyer du officiant principal. La gourde funéraire la plus importante revient au deuilleur principal (F, B, S, MB, ZH, DH... toujours un homme). Les autres sont réparties entre les cognats du défunt. Ce qui veut dire qu'ils sont aussi autorisés et engagés à organiser des cérémonies funéraires, c'est-à-dire l'étape suivante du rite (Albert 1985 : 416-417, 422).

Les gourdes une fois remises, le rite de crémation est ainsi fini. Commence alors la préparation des aliments qui seront distribués et consommés lors du *réahu*. Le gibier proviendra de l'expédition de chasse collective entreprise par la communauté du défunt, et le reste, le manioc, les bananes plantains, proviennent du jardin de la communauté – surtout du deuilleur principal et de la parentèle du mort.

Avant d'entrer dans l'étape finale du rite, il est intéressant de remarquer, selon Albert (1985 : 425), que si les cendres sont la propriété des hommes – le deuilleur principal et les secondaires sont toujours des hommes –, par contre les gourdes sont sous la responsabilité des femmes, les épouses, qui doivent les maintenir, pendant tout le temps qui précède la consommation ou l'ensevelissement, au chaud à côté d'un foyer, et qui sont tenues de les transporter pendant les voyages à travers la forêt (voir aussi Biocca 1968 : 224, 315, 328).

La veille de l'arrivée des chasseurs, qui sont partis à la quête du gibier cérémoniel (*heni*), on envoie des émissaires (*hanatomí pë*)

au village, ou aux villages alliés, qui seront invités.<sup>8</sup> On peut dire que le choix de la communauté invitée est subordonné à l'histoire de l'ensemble multicommunautaire, aux liens de parenté et au partage d'une origine commune. Durant ce temps, le climat de fête est déjà instauré dans la communauté du défunt. On chante toutes les nuits, en célébrant l'abondance de nourriture et l'arrivée imminente des invités.

### VIII – Le *Reahu* et la consommation des cendres

L'arrivée des émissaires met fin à la période d'attente. Dès lors, on initie les préparatifs pour la réception des invités ; le village est nettoyé, on commence à faire la compote de banane cérémonielle, des galettes de manioc, ainsi que le gibier. L'entrée des invités dans le *xapono* est précédée par un dialogue cérémoniel (*hiimou*) engagé entre les plus importants anciens (*pata tē pē*) du village amphitryon et un autre ancien invité, où les sujets sont l'amitié entre les deux groupes, les liens qui les unissent, leur générosité, l'abondance de nourriture...

Un peu plus tard, les invités arrivent au *xapono*, se regroupant au dehors, à côté de la porte, ils entrent un par un et font le tour de la place centrale en dansant et en mimant des gestes agressifs, comme s'ils voulaient flécher et tuer les amphitryons (mais toujours d'une façon théâtrale, intentionnellement comique, qui provoque invariablement des rires et des commentaires chez ces derniers). Après avoir fait le tour de tous les foyers, ils sortent. À chaque entrée, l'invité est salué par un chœur de cris et sifflements, entamé surtout par les plus jeunes.

Ensuite, c'est le tour des femmes et des enfants de faire leur entrée, en dansant au rythme marqué de petites flûtes jouées par ces derniers. Après cela, tous s'entassent au milieu de la place centrale pour conclure la présentation. Après de rapides consulta-

<sup>8</sup> Les mots de José Luís Góes Melo, Kohoroxitari, en yanomami : « *Pē pē reahumou ahetou tēhē, tē pē heniomí huoprou, yaro a tai mí huihe. Pē pē rē xoaiwehei, hanatomí pēni ihí pē wano pokoaíhe.* »

tions, visant à placer les invités avec ceux envers qui ils entretiennent de bonnes relations, ils sont alors conduits aux foyers, où les amphitryons leur donnent de la nourriture et du tabac.<sup>9</sup>

La journée se termine avec les libations de compote de banane. Il s'agit d'une vraie joute alimentaire, où les partenaires tenus deux à deux, s'efforcent, d'un côté, de faire boire à l'adversaire la plus grande quantité possible du liquide et, évidemment, de son côté, de tenir le coup – d'en boire autant et de résister. Les analogies avec un duel ou avec un combat sont évidentes par les paroles proférées et par les mimique qu'on y utilise : « *pě xěyou, kurata ukini* », « ils se battent, avec de la compote de banane ». Une fois, durant une visite à un village lointain, *Hoaxipokoakaopě ha*, dont les membres, incidemment, préparaient alors une petite fête, je fus carrément trompé par l'invitation à participer à des libations de compote de banane : « Maintenant, on va se battre, mon invité! », a ordonné un Yanomami sur un ton martial. Étonné, j'ai pensé que je m'étais mis dans une situation délicate et que difficilement j'échapperais à une confrontation physique plus ou moins violente avec mon amphitryon. Mon malaise dura jusqu'à ce qu'un Yanomami perçoive le malentendu et m'explique la métaphore.

Ce « duel alimentaire » dure des heures et, après plusieurs vomissements, avec le malaise insupportable causé par la surconsommation, on se voit incapable de rester debout et on n'a d'autre choix que de s'étendre dans un hamac. Avec la bière de manioc partiellement fermentée, on a également droit à un mal de tête épouvantable.

---

<sup>9</sup> Les mots recueillis auprès de José Luís Góes Melo, Kohoroxitari, en yanomami : « Alors, tous les invités se regroupent au milieu de la place centrale de la maison communautaire. Ensuite, les amphitryons les conduisent chez-eux, où il y a de la nourriture, ainsi que du tabac. »

« *Ihi tēhě, pě pě kōkaprou, hama komi tē pě kukeyorū, heha ha. Pēriomi pēni pě kai haihe, pě kai rukēaihe, kama pě hatopi nahi ha. Nii pě itāpou mi paohe, pee nahe kai hipēakeihe.* »

La nuit est marquée par le *wayamou*, c'est-à-dire un dialogue cérémoniel très ritualisé, plus ou moins chanté, qui a lieu sur la place centrale du *xapono*. Tour à tour, les hommes seulement, les plus vieux généralement, en s'accroupissant par paires, l'un devant l'autre, engagent successivement avec un hôte un échange, dont le contenu porte surtout sur les faits les plus importants qui ont trait aux rapports de leurs deux communautés, ou aux relations entre les Blancs et les Yanomami dans la région, ou tout simplement aux relations entre les communautés, comme par exemple les alliances, les guerres, les échanges de biens, etc (voir Biocca 1968 : 218 pour un exemple de contenu d'un dialogue mené par Fousiwë, l'un des maris de Helena Valero). Lizot, qui souligne l'importance pour l'homme yanomami de maîtriser ce rituel, décrit le *wayamou* :

« Dès la nuit tombée, un visiteur lance la formule d'appel, un amphitryon approche et lui répond. Le visiteur descend de son hamac pour faire face à son partenaire et se lancer avec lui dans une étourdissante compétition d'échanges verbaux, un va-et-vient incessant de phrases, courtes et scandées, dites par l'un et répétées par l'autre. » (Lizot 1976 : 238)

Les journées suivantes sont occupées à la préparation des aliments cérémoniels – de la compote de banane, mais surtout du gibier boucanné, le *heni*, et des galettes de manioc – qui seront distribués aux invités lors de leur départ. En fait, la distribution d'aliments représente l'un des moments forts de la cérémonie; *reahumou*, le verbe en yanomami qui peut être traduit par participer du *reahu*, la fête communautaire, veut dire aussi s'affairer à distribuer des aliments. La règle semblant être celle de dépouiller la communauté amphitryonne, ne lui laisser quasiment rien à manger après la cérémonie. Sa pénurie signifie l'échec de la fête, pouvant provoquer des critiques assez virulentes de la part des convives ou peut même envenimer les relations entre les communautés présentes.

Ainsi, toute l'énergie des amphitryons est mise au profit de la préparation de la nourriture; le manioc est cueilli des jardins en grande quantité, transporté jusqu'au *xapono*, où il est épluché, coupé en petits morceaux et lavé, avant d'être rapé et ainsi transformé en une pâte, qui sera pressée et ensuite cuite sur des plaques – appelées *mahe a* et fabriquées parfois encore en terre cuite – posées sur les braises des foyers. La préparation du manioc peut prendre toute la journée et une bonne partie de la nuit ou même aller jusqu'au petit matin.

Pendant les nuits, ceux et celles des jeunes gens qui ne sont pas en train de râper et presser le manioc, dansent et chantent, marquant ainsi un autre temps fort de la cérémonie (Biocca 1968 : 220-223; Chagnon 1997 [1968] : 164).

Le matin, on continue à travailler à la préparation de la nourriture. Le lendemain, le dernier jour de la fête, on partagera le gibier cérémoniel. La partie la plus importante sera donnée aux invités, qui l'apporteront chez-eux le lendemain. Durant la journée, la viande boucanée est coupée, lavée et ensuite cuite dans de grosses casseroles. Enfin, le tout (la viande cuite et les galettes de manioc) sera réparti et mis dans des hottes entreposées chez le deuilleur principal, où il restera jusqu'au lendemain. (Albert 1985 : 488-489)

L'après-midi, le deuilleur commence à préparer l'*epena*, l'hallucinogène qui sera inhalé collectivement au lendemain pendant la consommation ou l'ensevelissement des cendres funéraires. Dans le cas des Yanomami orientaux – qui ne consomment pas toujours les cendres –, il engage aussi un dialogue cérémoniel d'invitation (*hiimou*) avec la personne qui va réaliser le traitement final de la gourde funéraire, s'il s'agit d'un invité.

Pour les Yanomami occidentaux, la consommation des cendres est précédée par une présentation des jeunes hommes, qui, portant leurs arcs et flèches, circulent autour de la place centrale, en claquant la corde de leurs arcs, le dos tourné vers l'extérieur de la maison. Alors la gourde contenant les cendres est rouverte et les

hommes se serrent autour du deuilleur principal, comme le décrit Lizot :

*« Pendant qu'ils tournent, Kaōmawë prend la gourde qui renferme les cendres de Sisiwë, tué par [ceux de] Mahekoto, et la rougit au roucou. Le cachet de la cire est descellé. Déjà, les hommes adultes arrivent avec leurs armes et leurs carquois; ils se tiennent debout, serrés les uns contre les autres; à leur droite, les femmes sont venues s'asseoir. Tous pleurent et chantent [...] ».* (Lizot 1976 : 231)

Les cendres sont alors versées dans unealebasse contenant de la compote de banane qui est ensuite consommée par les parents les plus proches et par les alliés plus importants. La gourde est alors brisée et les morceaux jetés au feu, où sont finalement brûlés les biens du défunt qui ne furent précédemment détruits, comme par exemple des ornements, des pointes de flèches ou de petits objets comme des hameçons (voir supra, pages 35-36). Alors, sur la place centrale, les jeunes hommes, amphitryons et hôtes, se soufflent dans le nez des quantités impressionnantes d'hallucinogène. En cela, ils sont rejoints par les adultes et, peu de temps après, tous les hommes sont complètement sous l'effet de la drogue :

*« C'est vers cet endroit que se dirigent maintenant les hommes, accroupis en canard, lançant toujours des poignées de terre; on les aperçoit qui tournent les yeux vers le ciel, tiennent les coudes écartés pendant que des mains ils battent rudement leur poitrine et que la langue pend hors de leur bouche, en un rictus affreux. »* (Lizot 1976 : 233)

Dans le cas des Yanomami Orientaux, le matin de la dernière journée, la drogue est apportée à la place centrale, où les hommes se réunissent pour l'inhaler dans un grand vacarme. C'est alors que le deuilleur principal emmène vers son foyer quelques hommes dont l'un d'eux, le fossoyeur, va être chargé de la dernière partie du rite funéraire, l'ensevelissement des cendres. La veille, dans une



opération marquée par des lamentations et par des pleurs, une certaine quantité de cendres fut mise dans une gourde plus petite<sup>10</sup>. Les hommes – dont le fossoyeur porte la gourde contenant les cendres en bandoulière – se dirigent vers le foyer du officiant principal, où ils s'accroupissent ensuite en se tenant par les épaules et scandant des cris rythmés. Les cendres sont alors versées dans un trou creusé sous le foyer du deuilleur principal. (Albert 1985 : 495-496)

Chez les Yanomami orientaux, on registre aussi des variantes en ce qui a trait à la conclusion du rite funéraire. Seulement les cendres des enfants sont consommées : on verse un peu de cendre dans le creux de la main et on l'ingère accompagnée de la compote de banane. Les cendres des adultes ne sont pas ingérées – on leur attribue un pouvoir pathogène, ce qui les rend impropres à la consommation<sup>11</sup>.

Après la consommation ou l'ensevelissement des cendres, la matinée est marquée par le dialogue cérémoniel *yaimou*. Après, on discutera de la vengeance à prendre face à la communauté ennemie accusée d'être à l'origine du décès. Ce qui veut dire qu'on tracera le plan d'attaque et que l'occasion du raid sera décidée. Finalement, si un consensus s'intalle, avant que les invités partent, l'exécution du rite *watupamou* aura lieu. Il s'agit du rite guerrier yanomami, qui

---

<sup>10</sup> Les cendres d'un homme adulte – en fonction de son prestige et du fait que sa mort exige une vengeance exemplaire et oblige sa communauté à sceller plusieurs alliances –, peuvent être à l'origine de plusieurs *reahu*, réalisés au cours d'une période qui peut s'étendre sur une dizaine d'années. Ainsi ses cendres seront consommées ou ensevelies lors de plusieurs cérémonies.

<sup>11</sup> En accord avec Albert (1985 : 498-509), selon qu'elles proviennent de six catégories prises en compte par les Yanomami orientaux, on leur réserve les fins suivantes :

- 1- cendres des enfants : ingérées avec un aliment cérémoniel;
- 2- cendres de grands guerriers : frottées sur le corps des enfants et des jeunes adultes;
- 3- cendres des adultes communs : enterrées sous un foyer culinaire;
- 4- cendres des chamanes : enterrées au froid mais avec un aliment.
- 5- cendres des morts d'épidémies : enterrées au froid sans aliment cérémoniel;
- 6- cendres des morts au combat : éparpillées sur le sol. (Albert 1985 : 508)

annonce que, pour la communauté ennemie, le temps du deuil et de la colère ne va pas tarder. Ce sera alors à son tour de jouer...

## IX – La parenté

Il est intéressant de noter que sur le Haut Demini la structure sociale élémentaire des villages yanomami était à peu près celle des Fenàmat'eri, décrite par Judith Shapiro (1972 : 72), à savoir deux ensembles de frères, ou cousins parallèles, mariés avec les soeurs l'un de l'autre. Cela était vrai pour les communautés de petites dimensions – aux alentours d'une vingtaine d'habitants –, comme les Parawautheri et les Koherepiweitheri, par exemple, mais il faut cependant souligner que tel n'était pas le cas dans le passé, avant que les épidémies aient décimé les populations, c'est-à-dire lorsque les communautés avaient une dimension beaucoup plus grande, sommant quelques centaines de personnes par village et où plusieurs parentèles coexistaient. Telle me paraît être la structure sociale minimale sur laquelle peut s'établir un village yanomami, ayant des chances de se perpétuer, et en deçà de laquelle il faudrait mieux se rallier à un village plus grand. On pourrait en déduire que ce seuil est déterminé par la présence des catégories qui permettent l'endogamie et donc la reproduction du système de parenté; en deçà duquel, les Yanomami ne pourraient pas bâtir leur structure de parenté et d'alliances, fondée sur le mariage avec la cousine croisée bilatérale, ce qui implique deux hommes, ou deux groupes d'hommes, échangeant leurs soeurs et la perpétuation des échanges aux générations subséquentes.

Ce modèle de la structure de parenté, comme le remarque bien Chagnon (1997 [1968] : 140-141), formalise les règles qui déterminent les interactions entre les individus, nous permet d'avoir une vision holistique de l'organisation sociale, en plus d'avoir une inestimable valeur heuristique en soi; cependant, il ne résume au-

cunement, ne représente point, toute la complexité de telles relations chez les Yanomami.

Mais, avant de continuer, soulignons quelques caractéristiques et les principes généraux du système. Sa terminologie est de type dravidien, les cousins parallèles étant classifiés comme germains et différenciés des cousins croisés. Ces derniers sont appelés par les mêmes termes qui désignent épouse et époux (*hearōpi* et *hesiyopi*; FaZDa = MoBrDa = W, WBrW = Z). Des bifurcations similaires sont retrouvées au premier niveau des générations ascendantes et descendantes. Ainsi, dans la génération ascendante, on retrouve deux catégories : d'un côté, les pères et les mères (*hayë pë* et *nayë pë*), l'oncle paternel et la tante maternelle étant aussi classés comme tels; et, de l'autre, les collatéraux croisés, l'oncle maternel et la tante paternelle (*xoayë* et *yaiyë*), aussi désignés comme beaux-parents. Ces deux classes de parents, comme nous le rappelle Lizot, ne s'opposent pas uniquement en tant que ceux de la ligne directe et ceux de la ligne collatérale, « mais aussi, et surtout, comme consanguin et allié. » (Lizot 1984 : 101) Or le mariage prescrit avec la fille de la soeur du père et la fille du frère de la mère – l'échange symétrique des soeurs – fait en sorte que la ligne collatérale soit véritablement perçue comme se situant dans la catégorie des affins.

Aussi, remontant deux générations (G+2), la distinction entre les affins et consanguins disparaît; les grands pères (linéaux) sont appelés par le même terme que désigne les beaux-parents (les collatéraux croisés, *xoayë pë* et *yaiyë pë*). La consanguinité perd encore du terrain dans la génération d'en haut (G+3); les arrières grands pères sont classés comme des cousins-beaux frères/ cousines-belles soeurs (*xoriyë pë/natohiyë pë*) et des cousines-épouses/cousins époux (*hesiyopiÿë pë/hearōpiÿë pë*). (Albert 1985 : 228) Les mêmes équivalences sont retrouvées dans les générations descendantes; ainsi les petits enfants sont désignés comme des neveux :

« thus, the grandmother and father's sister are called by the same term, as are the grandfather and mother's brother; grandchildren are classified, in a reciprocal manner, with cross nephews and nieces. » (Shapiro 1972 : 72)

Comme le montre Albert, la règle d'équivalence pourrait être ainsi établie : pour les affins, il a une « abolition de la distinction entre générations adjacentes » :  $G+1=G+2$ ,  $G-2=G-1$ ; pour les consanguins, l'abolition de la consanguinité à partir de générations centrales ( $G-1$ ,  $G0$ ,  $G+1$ ) ainsi qu'une inversion générationnelle : linéaux de  $G+2$ =collatéraux croisés de  $G+1$ , linéaux de  $G-2$  = collatéraux croisés de  $G-1$ . Finalement, dans les générations extrêmes, les arrières petits enfants et les arrières grands parents équivalent à des affins du même niveau d'Ego :  $G+3$  et  $G-3=G0$ . (Albert 1985 : 228)

Ainsi, nous ne sommes pas d'accord avec Lizot (1984 : 94-97), quand l'ethnologue français affirme que la terminologie n'est opératoire qu'aux générations centrales ( $G1$ ,  $G0$ , et  $G-1$ ), restant confuse et imprécise aux générations extrêmes ( $G2$  et  $G-2$ ). La confusion fut peut-être due au peu de connaissance de la langue yanomami qu'avait Lizot lors de l'élaboration de son article sur le vocabulaire de la parenté – paru pour la première fois en 1971 et réuni plus tard dans son ouvrage *Les Yanomami Centraux* (1984) –, mais aussi à la pauvreté du matériel ethnographique disponible à l'époque sur les Yanomami. Lizot, qui partait quasi exclusivement des études réalisées par Chagnon, affirme aussi qu'il n'est pas certain que les grands pères soient appelés *xoayë* (beau père/frère de la mère). Or non seulement on peut les appeler ainsi, mais c'est de cette façon que l'on désigne toutes les générations d'ancêtres, d'une manière générale.

Cette tendance à produire des alliés et à transformer les consanguins en affins est, à notre avis, l'une des principales caractéristiques du système yanomami de parenté, comme l'observe aussi Shapiro :

« *In general, it is appropriate to say that the basic rule governing the application of Yanomama kin terms is such that when an alternative exists, accentuate the affinal and eliminate the consanguineal.* » (Shapiro 1972 : 79)

Or ce n'est pas pour rien qu'en l'absence d'un lien de parenté quelconque, c'est justement le *herimou*, traitement par le terme désignant les beaux frères (*xoriyë* ou *heriyë*) – des alliés par excellence –, qui s'établit entre deux inconnus qui viennent de faire connaissance. On est parfois même tenté d'admettre une certaine prépondérance des liens d'affinité sur ceux de consanguinité : les tabous, la soumission et les obligations envers les beaux parents n'ont point d'équivalent nulle part, ni à l'égard des parents eux-mêmes – dans la plupart des cas, les enfants se comportent vis-à-vis des parents avec une attitude d'indifférence indulgente, mais ils peuvent être parfois même la cible de railleries irrespectueuses, ce qui serait absolument inconcevable envers les beaux-parents. Tandis que les rapports entre germains sont marqués par un respect froid – ou une moquerie impertinente envers les cadets –, entre les cousins/beaux-frères les relations sont de coopération, de réciprocité et de camaraderie, que Shapiro (1972 : 92) classe, d'ailleurs, comme « le centre de gravité du monde social yanomami ».

Évidemment, dans les générations centrales, deux catégories de parents sont nettement distinguées par le système; mais, il n'y a pas que cette « dichotomie de l'univers de parenté » yanomami, comme l'affirme Lizot (1984 : 101), qui la perçoit comme étant sa caractéristique fondamentale :

« *L'opposition entre ligne collatérale et ligne directe apparaît comme secondaire tandis que celle entre les consanguins et les alliés paraît tout gouverner :*

<i>ligne directe</i>	/	<i>ligne collatérale</i>
↓		↓
<i>relation de filiation</i>	/	<i>relation d'alliance</i> »

(Lizot 1984 : 104)

En réalité, cette dichotomie est la base structurale incontournable du système, fondé sur l'échange symétrique des soeurs, à partir de laquelle d'autres caractéristiques, d'autres traits s'ajoutent pour lui donner une architecture particulière, spécifiquement yanomami.

Tout d'abord, on ne retrouve pas dans l'organisation sociale yanomami aucune trace de cette dualité qui marque son système de parenté : ce n'est pas un système à moitiés, par exemple; même l'opposition entre affins et consanguins n'est aucunement souligné – aussi parce que, comme le suggère Robin Fox, l'une des caractéristiques de ce système étant que, dans un village donné, tous les alliés d'ego sont aussi ses parents, « on ne s'attendra pas à ce que soit marquée l'opposition entre “alliés” et “consanguins”. » (Fox 1967 : 240)

En outre, on doit signaler une nette tendance à l'endogamie, les mariages étant réalisés préférentiellement à l'intérieur de la communauté. La patrilocalité est contrebalancée par les stratégies politiques, qui parfois font en sorte que l'uxorilocalité soit plus avantageuse pour le mari ou qui l'obligent à abandonner sa communauté pour celle de ses beaux-parents. Viveiros de Castro (1995 : 12) nous rappelle l'existence, dans les systèmes dravidiens de l'Amazonie d'un « “attracteur uxori-local” de base, infléchissant un champ stratégique où le poids politique des parentèles est le facteur décisif. » Finalement, les liens patrilinéaires semblent avoir, chez les Yanomami, un poids majeur, comme le remarque Shapiro :

*« there is – within the bilateral classificatory framework [...] – a clear tendency for weighting kin ties in a patrilineal direction; in other words, genealogical forgetfulness seems to operate more in the case of relationships through women, whereas ties traced through males are remembered more carefully. »* (Shapiro 1972 : 81)

## 4 – Les changements culturels

---

### 1 – Reprenant un vieux débat

Compte tenu de leur culture matérielle, d'une façon générale, les Yanomami ont été classés dans les cultures marginales du sous-continent sud-américain ; Steward (1948 : 896) les insère dans l'ensemble « Guiana internal marginals », soutenant qu'ils sont les représentants d'un peuplement archaïque, peut-être influencé déjà par Koch-Grünberg, qui voit les Yanomami comme les reliquats du peuplement original, comme « la plus ancienne couche du peuplement de cet aire ». (Koch-Grünberg 1966 [1924], III : 250). À son tour, Lathrap (cité par Albert 1985 : 34) considère que les Yanomami sont des agriculteurs régressifs, qui ont dû abandonner le milieu riverain ainsi que leur ancien mode de vie face à l'expansion des groupes Carib et Arawak. On endosse ici les critiques de ces deux approches de l'ethnologue français :

*« Il est parfaitement clair que ces deux hypothèses sur l'origine géographique préhistorique du peuplement yanomami reposent en fait sur des présupposés relevant de deux célèbres théories de l'évolution (involution) culturelle des sociétés autochtones sud-américaines et non sur des données concrètes. »* (Albert 1985 : 33).

En outre, toujours en accord avec Albert (*ibid.*), ces deux théories ont comme postulat des présupposés écologiques et techno-économiques qui sont loin de faire consensus dans les recherches actuelles – et tendent d'ailleurs à être réfutés –, comme par exemple la pauvreté du milieu interfluvial et l'adaptation précaire des populations qui les occupent. D'ailleurs, pour le moment, la recherche sur l'origine du peuplement yanomami – qui pourrait éclaircir la question –, n'est aucunement concluante et, le moins qu'on puisse dire, c'est que des hypothèses, parfois contradictoires,

voire invraisemblables, se succèdent sans aucune conclusion. Le même scénario se répète dans le classement de la famille linguistique yanomami, qui, jusqu'à présent, semblerait former un groupe isolé (sur ce sujet, voir Urban 1992 et Ramirez 1994 : 26-30).

D'un autre côté, l'absence de recherches archéologiques, rend encore plus difficile l'élaboration d'un scénario plausible de la trajectoire yanomami dans la région. Finalement, les données ethnohistoriques nous permettent juste d'affirmer qu'au milieu du XVIII<sup>ème</sup> siècle, les Yanomami occupaient la région montagneuse délimitée par les rivières Parima et Puuta, sur la lisière de la frontière qui sépare le Brésil du Venezuela, et comme le souligne bien Ramirez (1994 : 12) :

*« Qu'ils y fussent établis depuis des temps immémoriaux ou qu'ils y aient cherché refuge à cause d'une expansion carib, arawak ou celle de la société européenne est impossible à dire pour l'instant. »*

\*\*\*

Aussi l'agriculture yanomami pose encore certains problèmes qui sont loin d'être résolus par l'ethnologie ; néanmoins, à l'heure actuelle, le débat portant sur une acquisition récente de l'agriculture semble être clos : tout porte à croire que les Yanomami la pratiquaient depuis fort longtemps – même si l'on peut supposer qu'elle n'avait pas nécessairement les mêmes caractéristiques ni la même dimension qu'aujourd'hui. Par contre, les questions à propos de l'acquisition récente de nouveaux cultigènes et de nouvelles techniques ainsi que l'importance qu'elle possédait dans l'économie yanomami pré-colombienne restent encore ouvertes.

Il faudrait remarquer ici que les hypothèses émises sur la question sont construites encore selon les deux modèles théoriques proposés par Lathrap et Steward, discutés plus haut, de régression culturelle ou d'isolement géographique de reliquats du paléo-Indien. Ainsi, ceux qui voient les Yanomami comme des agricul-



teurs refoulés dans la vague d'expansion des peuples riverains, admettent l'ancienneté de l'agriculture yanomami. La conclusion est inverse pour les défenseurs de l'hypothèse de l'isolement.

D'ailleurs, l'hypothèse de l'acquisition récente de l'agriculture a été tout d'abord fondée sur les récits des premiers explorateurs européens de la région, comme c'est le cas de Robert Schomburgk et Koch-Grünberg, qui, comme le rappelle Ferguson (1994 : 70), ont plutôt reproduit les visions – pas toujours fondées – qu'avaient les autres groupes à propos des Yanomami et ont eu peu ou aucun contact direct avec eux. Schomburgk, qui n'a pas réussi à avoir de contact avec eux et visité seulement des campements forestiers, voyait ainsi chez les Yanomami une agriculture débutante. Cité par Koch-Grünberg, il décrit ainsi ses impressions sur les Yanomami, qui sont alors connus comme Kirischana ou Waika :

*« Les Kirischana forment, à l'instar des Oewaku, qui sont plus aguerris et téméraires, une tribu nomade qui vit en parfait état naturel. Ils ne portent aucun vêtement et vivent de la chasse dans les montagnes ou, quand le gibier devient rare, du poisson, des tortues et des caïmans des rivières. De temps en temps, ils ouvrent un jardin dans la forêt et y plantent du manioc pour y revenir plus tard, quand leurs occupations leur permettent, pour faire la récolte. »*<sup>12</sup> (Koch-Grünberg 1966 [1924], III : 239)

---

<sup>12</sup> Traduit par l'auteur du texte original en espagnol : *“Los Kirischana forman igual a los Oewaku, que son más aguerridos y valientes, una tribu nómada que vive en perfecto estado natural. Ellos andan sin vestido de ninguna clase y viven bien de la caza en las sierras o cuando ésta escasea, de peces, tortugas y caimanes de los ríos. De vez en cuando desmontan también algún pedazo de bosque y lo siembran con Capsicum y raíces de cassava, para regresar más tarde cuando sus ocupaciones se lo permiten, a recolectar la cosecha.”*

On sait, surtout depuis les travaux de Lizot (1984 ; voir aussi Albert 1991 ; et Chagnon 1997 [1968]), que l'agriculture est responsable dans l'alimentation yanomami pour l'essentiel de l'apport énergétique et aussi pour une partie non négligeable de l'apport protéique (allant jusqu'à un tiers du total, dépendant de la saison), dont le principal provient de la chasse et de la pêche, ce qui nous amène à relativiser l'image d'une économie yanomami où la chasse et la cueillette occupent une place centrale. Finalement, pour rehausser l'importance de l'activité agricole, citons les données de Lizot (1984 : 215) à propos de la composition de la diète yanomami selon le poids et l'origine des aliments : plantes cultivées 79%, collecte 7,8%, chasse 11%, pêche 1,8%.

Or pour ne pas oublier de commenter le controversé – et déjà dépassé – débat soulevé par l'approche écologique (Harris 1974 ; 1977) où l'hypothèse de la déficience en protéines animales sert à expliquer maints comportements sociaux yanomami, surtout les guerres entre les groupes et le patron d'occupation du territoire, on voudrait seulement citer les conclusions auxquelles est arrivées Chagnon (1997 [1968] : 96) : « *In general, the only quantitative data that exists for Amazonian tribes clearly indicates that they are consuming more than adequate quantities of animal protein.* » D'ailleurs, les données présentées par Chagnon lui-même démontrent que les Indiens de l'Amazonie consomment plus de protéines animales que les Allemands, les Japonais, les Russes et les habitants du Royaume Uni, leur niveau de consommation *per capita* par jour (64.6 g) étant seulement inférieur à celui des Australiens, des habitants de la Nouvelle-Zélande, des Américains et des Canadiens, la consommation par adulte étant de 88.8 g, celle des Yanomami, tout âges compris, étant de 75 g. Il faut aussi souligner qu'il s'agit de protéines animales, celles d'origine végétale n'étant pas comptabilisées. Revenons maintenant à l'agriculture.

À part l'occasion exceptionnelle provoquée par la sécheresse des années 72-73 (Lizot 1984 : 14), qui a anéanti les jardins des

Yanomami du haut Siapa, on n'a point de registres historiques ou ethnographiques d'une communauté yanomami vivant exclusivement de la chasse et de la cueillette. En outre, le déplacement définitif d'une communauté à un autre site ne se fait qu'après la mise en place d'un nouveau jardin ; l'ancien n'étant abandonné qu'après son complet épuisement, néanmoins il continue quand même à être visité plusieurs années durant. Dans le cas d'attaque par des ennemis plus puissants et de l'abandon du village et des jardins, Chagnon remarque que la perte de ses jardins implique pour la communauté aussi la perte de son autonomie économique jusqu'à ce que de nouveaux jardins soient ouverts et deviennent productifs, avec de lourdes conséquences au plan politique :

*« Twice in the recent history of Kaobawä's group they were driven from their gardens by more powerful enemies and were forced to take refuge in the village of an ally. In each case the group remained with the ally for a year or so, moving away only after their new garden began producing. In both cases, the hosts demanded and received a number of women from Kaobawä's group without reciprocating in kind, a prerogative they exercised from their temporary position of strength. »*  
(Chagnon 1997 [1968] : 159-160)

Aussi, il est courant qu'une communauté dispose de deux ou même de plusieurs jardins. D'ailleurs, dans les récits yanomami de leur migration, invariablement, la mise en place ou l'abandon des jardins, à côté des combats menés contre d'autres groupes, apparaissent d'une façon récurrente, comme les seuls référentiels historiques et géographiques de la trajectoire de chaque communauté :

*“Ihi tēhē, yama ki hikarimoma...”*

*“Alors nous avons ouvert un jardin...”*, ainsi commence toujours un nouveau chapitre de l'histoire de la communauté. Dans la plupart des cas, c'est le nom attribué au jardin en y ajoutant le mot *theri* ou *teri* (habitant, les gens de...) que portera aussi la commu-

nauté ; l'identité du groupe étant alors étroitement lié au jardin lui-même. Ce nom est choisi plus ou moins au hasard selon une caractéristique particulière du terrain, de l'abondance de certaines espèces animales ou végétales, ou encore fait référence à un incident ou fait inusité qui a marqué les travaux de nettoyage des lieux.

Ainsi, à moins que de nouvelles données apparaissent, rien ne nous autorise à classer l'agriculture yanomami comme un emprunt récent. Néanmoins, quelques questions restent ouvertes et méritent d'être approfondies ; tout d'abord, le produit principal des jardins yanomami est la banane plantain, ce qui représente une exception dans l'agriculture des peuples du bassin amazonien, chez qui le manioc constitue la principale culture. Cela pose encore un autre problème : il n'est pas certain que la banane plantain existait déjà dans le Nouveau monde avant l'arrivée des Européens – malgré que l'hypothèse contraire soit aussi vraisemblable, comme le remarque Ferguson (1994 : 70-71), qui, citant Barandiaran, rappelle la place centrale que la banane plantain occupe dans le rituel funéraire yanomami, existant aussi chez les Sanuma, dont la divergence culturelle et linguistique du tronc commun yanomami remonte à environ un millénaire, soit avant l'arrivée de Colomb dans le Nouveau Monde, ce qui pourrait peut-être indiquer qu'il y a donc très longtemps qu'ils la cultivent, ou du moins qu'ils la connaissent.

D'ailleurs, selon leurs mythes fondateurs, les Yanomami ne s'initient à l'agriculture qu'au moment même où ils connaissent la banane, à travers Poreawë (Le Revenant), qui, interpellé par les Yanomami, leur dit quoi faire pour en avoir : en ouvrant des jardins ; tout d'abord en abattant les arbres et défrichant un pan de forêt, en y mettant le feu et ensuite en y plantant les bananiers.

D'ailleurs, dans un mythe recueilli par Lizot chez les Karohitheri, les Yanomami établissent un rapport direct entre l'agriculture

et la connaissance de la banane, la découverte de celle-ci les menant à pratiquer la première :

« Cette terre que vous voyez, nos ancêtres, au début des temps, la mangeaient. Ils ne connaissaient pas les bananes, ils ne mangeaient que de la terre; la mangeaient avec du gibier. Avec la terre ils s'alimentaient. Mais Poreawë leur a fait connaître la banane. » <sup>13</sup> (Lizot 1989 : 83).

Même si la banane plantain n'a fait son entrée dans le Nouveau Monde qu'avec les Européens et si les Yanomami l'ont acquis il y a à peine quelques siècles, cette acquisition a néanmoins transformé radicalement leur agriculture et, dans une certaine mesure, peut être tenue comme responsable – alliée à d'autres facteurs d'ordre historique – du développement agricole et de son poids actuel. Récolté au jardin et laissé mûrir, le plantain (comme la banane) est prêt à la consommation; tout au plus, on peut, en quelques minutes, le faire bouillir dans l'eau, ou le gratiner sur les braises d'un foyer s'il n'est pas tout à fait mûr. Ceci fait que, si l'on compare avec les peuples qui ont le manioc amer comme culture de base (comme c'est le cas de la plupart des ethnies du bassin amazonien), les Yanomami ont un net avantage : le plantain est très vite préparé tandis que le processus de transformation du manioc amer en farine ou gallettes – c'est-à-dire, de poison en aliment – est très long et pénible, représentant plusieurs heures de travail <sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Traduit par l'auteur du texte original en yanomami : « *Ei a pitha rë kui, no patapi pëni a pitha wai ta no kupëraheshini. Kuratha a tai mahei, ei a pitha shirō wai ta no kupëraheshini. Yaro kë a tehiamahë, ei kë a pitha ha thë pë iyama. Poreawëni kuratha kë pë tamarei no kureshi.* »

<sup>14</sup> Il vaut la peine de suivre la préparation du manioc chez les Hupda (Maku) du bassin de la rivière Tiquié (affluent du Uaupés) dans la région du Haut Rio Negro, dans les années 1970, décrite par Howard Reid :

« *As the sun begins to rise, the women set off for their garden patches, sometimes accompanied by visiting women or daughters. They carry an old basket, a broken machete blade and, if they have one, a new-born child. [...]* At the her own garden patch, each woman digs up about 10 kilos of manioc

Du reste, aujourd'hui, dans les jardins yanomami, on peut trouver du tabac – dont l'importance pour leur culture est attestée plus d'une fois par la mythologie et par l'usage quotidien qu'en font tous les Yanomami, même les enfants –, du maïs, deux espèces de manioc, généralement plus d'une douzaine d'espèces différentes de bananes, de la canne-à-sucre – qui fut introduite en Amérique par les Portugais au XVI<sup>ème</sup> siècle –, du coton, des roseaux pour la fabrication de flèches, du roucou, dont les graines fournissent la matière première pour la teinture et, finalement, diverses espèces de plantes utilisées autant dans la sorcellerie comme pour les charmes amoureux et d'autres qui fournissent des matières premières pour l'artisanat.

Ainsi, malgré qu'il faille bien reconnaître l'apport substantiel, surtout de protéines, provenant de la chasse et de la cueillette –

---

*tubers, with the help of a digging stick. The tubers are often immature, little bigger than the size of carrots. She breaks up the stems and makes a little fire to burn up the weeds and bits of wood that litter the ground of the garden. She piles up the earth to make low mounds into which she sticks 4 to 10 of the broken stems. Women usually harvest, weed and replant patches of about 4 x 4 metres in a couple of hours, then return to the port by the house. All the women congregate there, and bathe themselves and their babies as well as washing the manioc tubers.*

*Returning to the house, the coarse brown skin of the tubers is peeled off, and the roots grated on a curved board studded with small sharp stones. Most women have their own grating board, usually cracked or broken and always acquired second-hand from the river Indians. Once the tubers are reduced to a mash, which may take an hour or so, it is washed through a sieve set on a wooden tripod, separating the prussic acid and tapioca in the manioc juices from the fibrous part of the tuber, which remains in the sieve. The fibres are then squeezed in a woven tube which contracts when stretched, causing almost all of the remaining poisonous starchy juice to be forced apart from the fibres, leaving a coarse but almost dry flour. This is sieved to remove large fibres and sometimes a little dry starch is mixed with it. The first woman to reach this stage in the process goes out to the gardens nearby and collects light, hot-burning twigs and barks with which to heat the cassava griddle. This done, a little of the flour is scattered on the griddle, dried, then re-mixed with the flour to help it bind together. The mixture is then poured onto the centre of the oven and smoothed out to form a round, flat loaf about 3 cm thick. It is cooked for a few minutes then turned and the other side is cooked. Finally it is taken off the oven and put on a sieve or basket to cool, sometimes cut in half or quarters. The women must follow each other in the latter stages of the process, since each settlement rarely has more than one tripod and sieve for each task, and one cassava griddle. The whole process usually takes about three hours, given intervals waiting one's turn for an instrument, chatting, and playing with babies. » (Reid 1979 : 37-38)*

leur réputation de grands chasseurs n'est plus à faire –, il n'y a point de doute que l'agriculture occupe actuellement une place plus importante que les activités de prédation. Cependant – même en admettant l'ancienneté de l'agriculture –, rien ne nous autorise à penser que le cadre était le même avant l'arrivée des Européens, ou même dans un passé relativement récent.

## II – La présence européenne

Il faut toujours rappeler que l'essentiel de ce que l'on connaît du mode de vie et de l'économie yanomami provient du travail ethnographique initié surtout dans les années 1960, c'est-à-dire que les connaissances dont on dispose représentent l'économie actuelle, c'est-à-dire de la période post-contact ; pour ce qui a trait aux activités de subsistance des périodes plus reculées, rien ou simplement quelques indices fragmentaires sont disponibles. Cependant, si on connaît peu ou mal l'économie yanomami d'avant contact, on a néanmoins des motifs raisonnables de croire qu'elle était, sous certains aspects, différente de celle que l'on connaît aujourd'hui.

Tout d'abord, il faut bien comprendre que le contexte historique était substantiellement différent et les rapports méconnus qu'entretenaient les Yanomami avec les autres peuples n'étaient pas non plus nécessairement les mêmes qu'aujourd'hui. Whitehead (1993), et Simone Dreyfus (1993), présentent des indices montrant l'existence des sociétés complexes dans le haut Orénoque et la Parima, avant l'arrivée des Européens. Ces sociétés formaient un système régional, intégré par des liens sociaux, politiques et économiques et, surtout, étaient au centre d'un réseau de commerce intégrant les bassins des fleuves Branco, Negro et Orénoque.

Dans le témoignage de Koch-Grünberg, on rencontre encore les vestiges de ce réseau, quand il parle des Auaké, avec lesquels les Yanomami de la rivière Uraricará, maintenaient des rapports

très étroits et qui servaient aussi d'entremetteurs pour les échanges avec les Kamarakoto de la région Caroni-Paragua.

« *Le cacique des Auaké était un homme qui avait beaucoup voyagé. Il avait eu des rapports avec les Taulipang du haut Majarý et, d'un autre côté, était arrivé jusqu'aux Kunuana du haut Orénoque. À part son idiome, il parlait couramment le Schiriana, très bien le Taulipáng et probablement un peu du Kunuana.* »<sup>15</sup> (Koch-Grünberg 1966 [1924] III : 266).

Ainsi, d'après Ferguson (1994 : 69), il est fort probable que les Yanomami aient participé eux aussi à des échanges réalisés à l'intérieur de ce réseau, comme le suggère le témoignage de Humboldt en 1800, rendant compte de la présence des groupes yanomami à La Esmeralda (à la confluence du canal Cassiquiare et de l'Orénoque au Vénézuéla) pour échanger des pierres semi-précieuses amazoniennes. Ces pierres, selon les explications des Yanomami rapportées par Humboldt, étaient obtenues par des échanges avec des groupes situés bien plus à l'est du haut Orénoque.

D'ailleurs, le territoire traditionnel yanomami était encadré par un enchevêtrement d'itinéraires et routes sur lesquels circulaient les biens et les hommes – permettant ainsi une intense interaction entre les populations existantes (Ramirez 1994 : 9 ; Ferguson 1994 : 68-70) : nous ne voyons pas pourquoi les Yanomami en seraient exclus. Au contraire, comme on le verra plus loin, des témoignages existants à partir de la moitié du XIX<sup>ème</sup> siècle nous démontrent l'existence d'échanges plus ou moins constants entre les Yanomami et plusieurs groupes indigènes à la lisière de leur territoire.

---

<sup>15</sup> Traduit par l'auteur du texte original en espagnol : « *El cacique de los Auaké era un hombre que había viajado mucho. Ya había tenido conexión con los Taulipáng del Alto Majarý y por otra parte, había llegado hasta los Kunuaná del Alto Orinoco. Fuera de sua idioma, hablaba fluidamente el schirianá, bastante bien el taulipáng y probablemente también un poco de kunuaná.* »



L'apparition des Européens sur le continent a provoqué non seulement la transformation de ce système d'échange, mais aussi la désintégration des sociétés indigènes d'une façon générale. Les conséquences de leur présence se faisaient sentir avant même qu'ils ne soient arrivés dans région du haut Orénoque, avec l'apparition des maladies jusqu'alors inconnues des indigènes et l'installation d'un état perpétuel de guerre de capture entre les populations, motivé par le besoin criant de l'économie coloniale de disposer d'une main-d'oeuvre esclave.

En effet, on assista à un changement d'orientation dans les interactions entre les divers groupes en question. L'introduction des outils en métal et d'autres biens manufacturés a complètement bouleversé le cadre traditionnel des échanges entre eux. Dès le XVII<sup>ème</sup> siècle, les Carib de la côte effectuent des raids à l'intérieur des terres du massif guyanais dans le but de capturer des prisonniers qui étaient alors vendus aux Hollandais (Ramirez 1994 : 6, 10 ; voir aussi Whitehead 1991 ; et Dreyfus 1993). Les rapports entre les ethnies, basés antérieurement surtout sur l'échange de biens, deviennent conflictuels et violents – la capture de prisonniers, qui sont échangés pour des biens manufacturés, prend une dimension dramatique, avec la présence de plus en plus importante des Européens : Espagnols sur le moyen Orénoque ; Portugais sur les bassins du Rio Branco, du Rio Negro et plus à l'ouest jusqu'au massif andin et, finalement, sur le littoral, les Hollandais et les Anglais.

Chaque puissance européenne s'allie alors à des groupes indigènes pour mener à terme ses expéditions de capture et le commerce d'esclaves (Dreyfus 1993). De cette façon, les rapports entre les diverses ethnies se mêlent aux rivalités entre les royaumes européens et aussi à la concurrence entre les ordres ecclésiastiques. Par exemple, durant plusieurs décennies, les Manao, un groupe de filiation arawak, au centre du réseau d'échanges régionaux, détient le monopole du trafic d'esclaves avec les Hollandais dans les bassins du Branco et du Negro. Vers 1720, les Manao sont de plus en

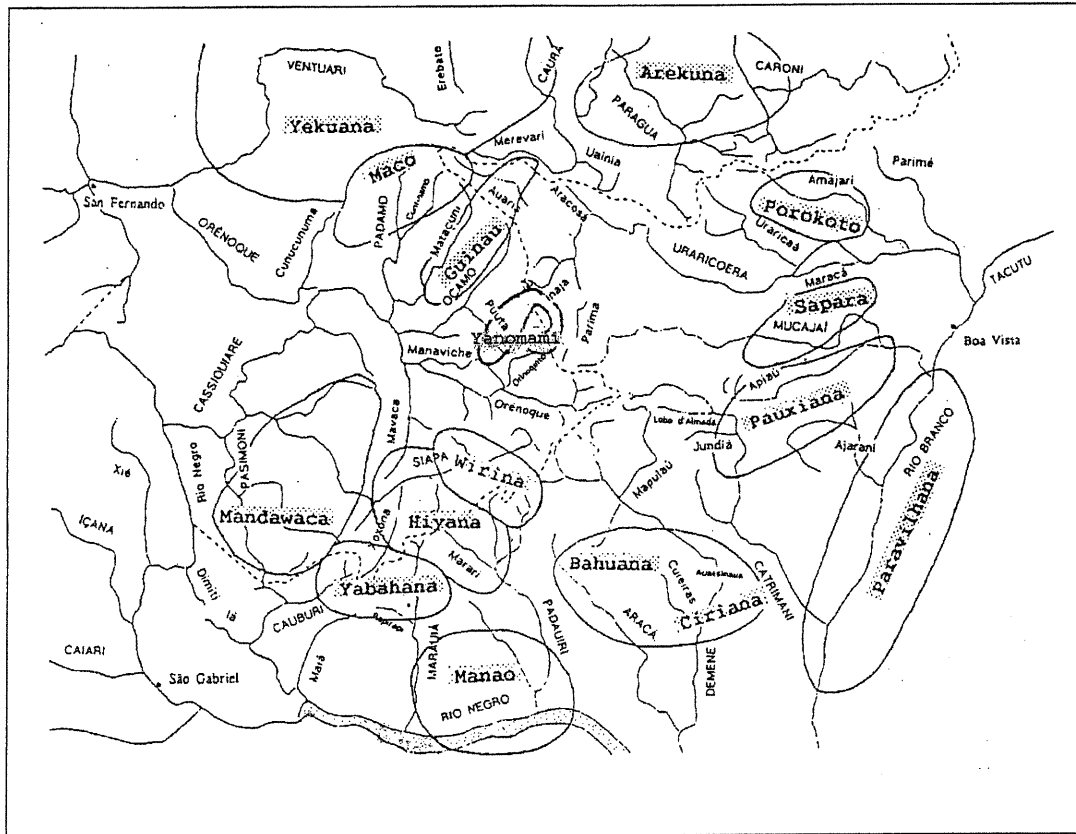
plus harcelés par les Carib, qui, à cette époque, émergent comme les principaux protagonistes de la traite dans la région. Vers la deuxième moitié de la décennie, les Manao sont défaits par les Portugais, qui prennent alors le contrôle du bas Negro (Ferguson 1984 : 79 ; Useche 1990 : 102-103).

Fort probablement, les Yanomami n'ont pas été épargnés des conséquences de la traite d'esclaves. En 1639, les Espagnols s'allient aux Caura, qui effectuent des raids à la limite nord du territoire yanomami d'alors. Aussi, les expéditions Carib, à la fin du XVI<sup>ème</sup> siècle, atteignent les contreforts de la Parima. Vers 1725, les Portugais sont aussi présents sur le haut Orénoque, sur la rivière Siapa et le canal Cassiquiare, où ils capturent des esclaves et collectent des produits de la forêt. En outre, ils encouragent fortement les groupes locaux à capturer aussi des esclaves qu'ils achètent par la suite (Ferguson 1994 : 78-79 ; Useche 1990 : 97-105).

Il n'y a pas de registre nous renseignant sur les Yanomami durant cette période. Il est néanmoins certain qu'ils n'ont pas pris part au commerce d'esclaves : ils ne sont présents dans aucune source historique de la période coloniale sur le sujet. Cependant, il est très vraisemblable que les communautés yanomami ont dû subir les graves conséquences des raids de la part des Carib et des

## CARTE IV

Localisation des Yanomami et des ethnies voisines  
vers les années 1800



Source: Henri Ramirez (1995)

Au début du XIX<sup>ème</sup> siècle, les Yanomami occupaient un petit territoire délimité à l'est par la rivière Parima, à l'ouest par la rivière Puuta u; au nord et au sud par les rivières Inajá et Orinoquito, respectivement.

autres groupes engagés dans la traite, dont le résultat le plus dramatique a été l'extermination de nombreux groupes de la région. Ainsi, au début du XIX<sup>ème</sup> siècle, de puissantes tribus qui existaient avant l'arrivée des Européens, seulement des groupes extrêmement réduits vont traverser la première moitié du siècle pour finalement disparaître complètement quelques décennies plus tard.

En 1800, le territoire yanomami était encerclé au nord et à l'est par les peuples Carib : Yekuana, Arekuna, Porokoto, Sapara, Pauxiana et Paravilhana ; et au sud et à l'ouest par les Arawak : Bahuana, Ciriana, Manao, Wirina, Hiyana, Yabahana, Mandawaca, Baré et d'autres (voir CARTE IV). Les Bahuana et les Ciriana sont localisés sur le Demini et sur l'Aracá ; en 1864, ces deux groupes réunis comptent seulement 530 personnes. Quelques témoignages de l'époque indiquent aussi la présence des Bahuana sur le cours inférieur du Branco, sur le Catrimani, sur le haut Padauri, ainsi que l'existence d'un village Ciriana aux alentours des rapides Auatsinaua. Actuellement, tous ces groupes Arawak ont disparus et Ramirez indique l'existence d'une dernière locutrice de langue Ciriana, ayant vécu à Auatsinaua (Ramirez 1994 : 7 ; Albert 1985 : 54-63; voir aussi Koch-Grünberg 1966 [1924] III : 239-267).

Les Wirina dominaient la vallée du Padauri vers le Siapa et étaient pratiquement exterminés vers 1830. À cette même époque, les Hiyana, qui ont été repérés dès 1755, occupaient la vallée du Marari, la région du moyen Siapa et les sources du Marauiá. Avec une population de seulement 88 personnes, en 1856, les Yabahana étaient regroupés en deux villages sur le Marauiá, au sud-ouest des Hiyana. Les Mandawaca occupaient la vallée du Pasimoni, à l'ouest des territoires habités par les Yabahana, les Hiyana et les Wirina. Finalement, les Guinau formaient le seul groupe Arawak localisé au nord des terres Yanomami, au cours de l'Ocamo et du Matakuni (Ramirez 1994 : 9 ; et aussi Koch-Grünberg 1966 [1924] III : 19-29).

Finalement, notre but, dans cette section, aura été atteint si nous avons réussi à esquisser les contours d'un cadre historique pré- et post-colombien plus dynamique, en signalant que la réalité dans laquelle vivaient les nombreuses ethnies du bassin amazonien était marquée par de riches échanges et de vraies interactions. Comme nous l'avons déjà dit, ces peuples étaient au cœur d'un système régional – intégrant les bassins des fleuves Branco, Negro et Orénoque –, fondé sur des rapports sociaux, politiques et économiques.

Ces rapports ont atteint leur paroxysme avec l'irruption sur place des puissances européennes, entraînant tous les peuples dans un tourbillon de guerres, captures et échanges d'esclaves sans précédents, en plus d'un commerce accru avec les Européens. Si les Yanomami n'ont pas eu un rôle important à jouer dans ce nouveau scénario, ils allaient par contre profiter des conséquences des transformations survenues : dislocation et disparition de plusieurs ethnies, acquisition de nouveaux cultigènes et d'outils métalliques, etc. C'est ce que nous verrons dans la prochaine section.

### **III – L'histoire récente : L'expansion yanomami**

Probablement, à partir du XIX<sup>ème</sup> siècle, les Yanomami initient un vaste mouvement d'expansion territoriale, favorisé par la disparition de leurs voisins les plus puissants, mais aussi, et c'est justement cela le plus important à notre avis, par des changements opérés dans le mode de vie yanomami, rendus possibles à travers des échanges réalisés précisément avec leurs voisins qui disparaissaient. Les groupes Arawak étaient assez proches des Yanomami (CARTE IV), ce qui nous oblige à considérer vraisemblable l'hypothèse de l'existence d'interactions entre eux et les Yanomami. D'ailleurs, Albert rappelle le riche témoignage de Koch-Grünberg, à propos des

échanges entre les Yanomami de la région de l'Uraricoera au début du XIX<sup>ème</sup> siècle et les groupes voisins :

« Il [Koch-Grünberg] rapporte ainsi des conflits récents ou plus anciens entre Yanomami de l'Uraricoera (Uraricaá) et diverses ethnies voisines : "Majonggong" (Ye'kuana-caribes), Purukoto (caribes), Maku et Marakana (isolés). Il mentionne également des relations d'échange entre Yanomami et "Majonggong", Maku, Kamarakoto (Pemon-caribes), Kaliana (Sapé-isolés) et même l'assimilation par les Yanomami de cette région d'un groupe de langue isolée, les Awaké." (Albert 1985 : 60).

Ainsi, d'après Albert, les Yanomami, à travers leurs rapports avec d'autres groupes, garantissent un accès permanent aux biens manufacturés, surtout aux outils en fer que les "ethnies-tampons" obtiennent, à leur tour, des fronts d'expansion des sociétés nationales, avec lesquels elles sont en contact. Au début du XX<sup>ème</sup> siècle, les échanges sont établis avec tous les groupes possibles et atteignent des régions auparavant inconnues des Yanomami, comme nous le rapporte Koch-Grünberg :

« Un peu avant mon voyage, les Schiriana du Uraricapará avaient atteint l'extrémité orientale de l'île de Maracá et ont eu des rapports commerciaux avec les Taulipang, les Macuschi et avec les Wayumará de ces régions. D'autre part, deux frères Purukoto ont visité ces Schiriana, il y a quelques années, et ont étendu leur voyage loin jusqu'à l'ouest, jusqu'aux Maku de la rivière Auari et les Ihuruana du haut Ventuari. » <sup>16</sup> (Koch-Krünberg 1966 [1924] III : 266).

L'une des principales conséquences des échanges a été, comme on le verra, le développement de l'agriculture yanomami,

---

<sup>16</sup> Traduit par l'auteur du texte original en espagnol : « Un poco antes de mi viaje los Schirianá del Uraricapará habían bajado por primera vez hasta la punta oriental de la Isla Maracá y habían trabado relaciones comerciales com los Taulipáng, Makuschí y Wayumará de esas regiones. Por otra parte, dos hermanos Purukotó habían visitado a estos Schirianá hacía pocos años y habían extendido su viaje lejos hacia el Oeste, hasta los Maku del Auari y los Ihuruana del Alto Ventuari. »

avec l'acquisition des outils métalliques et peut-être de nouveaux cultigènes (voir Ferguson 1990 : 71, à propos du manioc). Sans vouloir aucunement prétendre que l'agriculture dans les forêts tropicales n'est possible qu'avec l'aide d'outils métalliques, il faut néanmoins souligner leur importance, surtout dans le cas yanomami (à propos d'un commerce pré-colombien d'outils métalliques d'origine inca entre les peuples du bassin amazonien et les peuples andins, voir Benavides 90 : 294). Or le périple migratoire des Yanomami les emmène des hautes terres de la chaîne Parima aux vallées et aux basses terres, beaucoup plus humides, où la pratique du brûlis est moins efficace, voire impossible durant les mois de pluies, ce qui rend encore plus criant le besoin d'outils. Or le feu étant aussi l'un des moyens utilisés pour le défrichage, les Yanomami doivent l'accomplir durant la période sèche et compter sur les outils pour le restant de l'année.

Certainement la technique du brûlis peut pallier l'absence ou la rareté d'outils métalliques – d'ailleurs elle est utilisée nécessairement, même aujourd'hui, dans les travaux de nettoyage du site, dont les arbres sont abattus à la hache. Parlant de la difficulté de défricher la forêt, dans les temps anciens, Davi Kopenawa (communication personnelle) nous éclaire un peu sur comment ses aïeux se débrouillaient pour pallier le manque d'outils :

*« Les jardins étaient ouverts toujours où la forêt était moins dense, où il n'y avaient pas d'arbres de grande taille. Pour abattre les arbres, en l'absence des outils métalliques, ils se servaient des pierres et des massues en bois. »*<sup>17</sup>

Or cette technique demandait énormément de temps et limitait, ainsi, la taille des jardins. En outre, on peut supposer qu'avec la disparition ou l'affaiblissement des voisins puissants, qui pouvaient représenter un danger militaire, beaucoup de contraintes qui

---

<sup>17</sup> Texto original en yanomami : « Irokoma sina praopëha, no patapipëni huu thamahe. Napë matohipë kuo maopërei tëhë, maa makini, sihema ani huu tihipë tiyëmahe. »

limitaient l'ouverture des jardins – dimension et localisation du site, distance par rapport à l'ancien jardin et au *xapono* – se voient abolies. Or ces contraintes ont dû agir intensément pendant la période la plus forte de la traite d'esclaves, durant les deux siècles et demi qui suivirent l'implantation définitive des Européens dans la région, produisant vraisemblablement des effets négatifs sur la productivité de l'agriculture yanomami – et sur celle de toutes les autres ethnies –, les obligeant à dépendre davantage des ressources cueillies de la forêt ; une conséquence aussi de la plus grande mobilité et dispersion des communautés, qui était obligatoirement une stratégie utilisée pour échapper aux raids (Lizot 1984 : 50).

Cependant, le besoin criant que les Yanomami actuels ont des outils métalliques occidentaux – et tous ceux qui ont séjourné chez eux peuvent témoigner de demandes insistantes et quotidiennes de tels outils envers leurs invités (voir, par exemple, Chagnon 1997 [1968] : 16-17) – démontre l'importance qu'ils ont pris dans l'économie yanomami et surtout dans l'agriculture. D'ailleurs, il semble que les outils métalliques soient devenus indispensables à la production économique des Yanomami, même avant que ces derniers les acquièrent directement des Européens, comme le suggèrent les récits du XIX<sup>ème</sup> siècle de pillages réalisés par les Yanomami, alors connus plutôt comme Guaharibo, contre d'autres ethnies, avec le but de s'en approvisionner :

*« Chaffanjon fut sérieusement averti sur les sanguinaires Guaharibo pendant son voyage en amont de l'Orénoque. Il a entendu des récits étonnants. On lui a raconté que, en 1879, ils avaient pris d'assaut pendant la nuit un village des Curioban sur la rivière Siapa, un affluent gauche du bas Cassiquiare ; qu'ils avaient tué tous les habitants, dans le but d'obtenir quelques outils. Aussi, l'année suivante, ils avaient fait de*



même avec les Maquiritare de l'Ocamo. » <sup>18</sup> (Koch-Grünberg 1966 (1924), III : 248).

D'ailleurs, l'industrie lithique yanomami a été abandonnée bien longtemps avant le contact et on a jamais eu registre d'une communauté où la technique de fabrication d'outils en pierre était encore connue ; les haches en pierre retrouvées aujourd'hui en grand nombre dans les jardins yanomami, ainsi que les fragments d'une céramique très élaborée, ont sans doute appartenus à d'autres ethnies qui habitaient leur territoire des siècles auparavant. Sans rentrer dans le débat sur l'efficacité des outils lithiques, on a des récits témoignant qu'à plusieurs reprises les membres d'une communauté préféraient se partager à tour de rôle l'usage d'une même machette ou hache, qui était leur unique outil métallique, plutôt que d'utiliser les *poo koxi* (hache en pierre en langue yanomami).

Finalement, comme le souligne Ferguson, l'économie actuelle yanomami ne peut point être considérée comme étant représentative du mode de vie avant l'acquisition des outils en fer et d'autres biens manufacturés ; non seulement ils rendirent leur vie plus facile, mais ont été, dans une certaine mesure, responsables d'une révolution économique :

*« The acquisition of steel made possible a fundamental shift in subsistence orientation: a greatly increased reliance on agriculture that, in turn, enabled Yanomami population to increase and expand. Thus we can better understand why historically known Yanomami have gone to such lengths to secure supplies of the precious blades. »* (Ferguson 1994 : 75).

---

<sup>18</sup> Traduit par l'auteur du texte original en espagnol : « *Chaffanjon recibió serias advertencias acerca de los sanguinarios Guaharibo durante su viaje Orinoco arriba. Oyó cuentos espantosos. Le contaron que en el año 1879 habían assaltado de noche un aldea de los Curibon del río Siápa, un gran afluente izquierdo del Bajo Casiquiare, que habían dado muerte a todos los habitantes, sólo para conseguir algunas herramientas. Que al año siguiente habían hecho lo mismo com los Maquiritare del Ocamo.* »

Nous nous apercevons ainsi, à partir de la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle, d'une expansion démographique étonnante chez les Yanomami. On suppose qu'ils ont alors doublé ou même quadruplé leur nombre (Colchester 1985 : 29). Lizot (1984 : 186-187), parlant des Yanomami centraux, calcule que les communautés actuelles issues des deux villages originaux, Husirawë et Irabraobë, ont eu leur nombre d'habitants multiplié par cinq dans la première moitié de ce siècle. En 1900, Husirawë et Irabraobë comptaient, d'après Lizot, respectivement 150 et 250 personnes. Soixante-quatorze ans après la population était de 2 068 personnes et le nombre de villages passa de deux à 35.

En outre, en un siècle le territoire occupé par les Yanomami eut sa superficie multipliée par 16 fois (Ramirez 1994 : 17) ; partant de la région entre le Ocamo, au Vénézuéla, et le Parima, au Brésil, les Yanomami ont occupé, à l'est, les vallées de l'Uraricoera, du Mucajaí, du Catrimani, à l'ouest, les vallées du Demini, du Padauari, du Marauia et les sources du Cauaburi, au Brésil. Au Vénézuéla, ils ont étendu leur territoire jusqu'à la vallée de l'Erebato, au nord, et occupèrent la vallée du Siapa jusqu'au canal Cassiquiare, à l'ouest. L'expansion étant achevée le territoire yanomami était ainsi distribué entre les sous-ensembles : les Yanomami occidentaux, avec une population de 11 752 personnes, occupant une superficie de 78 871 km<sup>2</sup> ; les Yanomami orientaux, 5 311 personnes, 40 630 km<sup>2</sup> ; les Sanuma, 3 262 personnes, 43 916 km<sup>2</sup> ; et, finalement, les 856 Yanam occupant un territoire d'environ 28 681 km<sup>2</sup> (Colchester 1985 : 7).

Une telle expansion n'a pu avoir lieu sans la croissance démographique qui l'a accompagnée et rendue possible. À son tour, cette dernière ne peut être expliquée que par les échanges réalisés entre les Yanomami et les sociétés nationales – échanges directs ou par l'entremise d'autres ethnies. Les outils métalliques et des nouveaux cultigènes, parmi lesquels peut-être la banane plantain, ont permis un développement très important de l'agriculture yanoma-

mi, qui aurait certainement favorisé l'accroissement de la population.

Enfin, après tout, il semble que les migrations yanomami furent dirigées justement vers les sources directes ou indirectes des biens manufacturés occidentaux ; les registres historiques des premières rencontres entre les Yanomami et les représentants des sociétés coloniales, d'abord, et plus tard, des sociétés nationales abondent en descriptions d'inévitables échanges – d'ailleurs réalisés quasiment en sens unique : les Yanomami reçoivent des outils métalliques et d'autres biens en échange de quelques régimes de bananes ou du gibier – ou tout simplement des raids pratiqués par les Yanomami envers ces derniers, où l'obtention des outils était le but principal.

Si la conjoncture le permet ou si les rapports de force l'obligent, alors on voit les Yanomami établir des rapports pacifiques avec les fronts pionniers, comme stratégie pour acquérir les biens convoités (Albert 1985 ; 56-57 ; pour les Yanomami de la région du Catrimani, voir Albert 1992 : 168-169 ). Les mêmes faits se reproduisent avec les « ethnies-tampons » ; quand l'usage de la force n'est point possible, les Yanomami établissent des rapports pacifiques, allant jusqu'à maintenir des liens de subordination envers leurs « fournisseurs » de biens manufacturés (Koch-Grünberg 1966 [1924] III : 266-267 ; Gheerbrant 1992 [1952] : 361-373). Le comportement des Sanuma, et même de quelques Yanomami, de la région du Caura face aux Yekuana est tout à fait représentatif de ce genre de rapports, ainsi que le décrit Ferguson :

*« They were forced to cede wives for the privilege of social intercourse, and to do all manner of labor obediently – all to obtain worn-down steel and other second-hand Western manufactures. At the same time, the Yanomami adopted many elements of Yecuana culture, notably canoe travel, fishing, and manioc cultivation. This distinctive and frequently repeated*

*pattern has acquired a name 'shirishanization'<sup>19</sup>.* » (Ferguson 1995 : 113-114 ; à propos des changements apportés par le contact avec les Yekuana, voir aussi Early et Peters 1990).

Or cette quête à tout prix d'outils métalliques ne peut être expliquée, à notre avis, que par l'importance stratégique qu'ils ont pris dans l'économie yanomami ; leur utilisation en grand nombre permettant, sinon des changements significatifs, du moins un approfondissement d'une tendance qui dut apparaître depuis plusieurs siècles, à savoir une plus grande emphase sur la production agricole.

Lizot (1984 : 157) souligne aussi l'importance de l'acquisition par les Yanomami des outils métalliques, responsables, selon lui, de l'extension des surfaces cultivées, rendant plus aisé aujourd'hui l'ouverture d'un plus vaste jardin qu'auparavant. Finalement, Lizot voit aussi une relation indéniable entre l'expansion yanomami et les développements apportés à leur agriculture par l'acquisition de ces outils : « L'expansion démographique et territoriale des Yanomam, qui peut-être débuta il y a plus de deux siècles, est inconcevable sans un support agricole. » (Lizot 1984 : 157).

---

<sup>19</sup> Encore dans les années 1950, et jusqu'à la fin des années 1960, les Yanomami étaient connus par de plusieurs sobriquets : « shirishana », « shiriana », « waika », « guaharibo », etc. Lors de premiers contacts, les Sanima furent nommés Shirishana.

## Deuxième partie

### Le terrain

#### 1 – La mise en place des acteurs

---

L'occupation de la vallée du Demini par les Yanomami orientaux est relativement récente, et s'initie au début du <sup>XX</sup><sup>ème</sup> siècle. Un bloc de population, formé par les Wakathautheri et leurs aliés, selon Ramirez (1995 : 12-17), était en 1900, près des montagnes qui séparent la région du Xitei et du Surucu (Haut Parima), au Brésil, après avoir quitté les sources du Puutha, au Vénézuéla, harcelés par des Yanomami occidentaux. Peu de temps après, ils se dispersent vers l'Uraricoera, le Catrimani et un groupe s'établit au Toototobi, alors qu'un autre demeura dans la région située entre le Demini et le Catrimani.

Les Occidentaux, appelée Yoc-sud (Yanomami occidentaux-sud) par Ramirez, à leur tour, pénétrèrent dans la région du Demini à travers deux vagues migratoires successives. Durant la première, les ancêtres de Xamathautheri et leurs alliés, sous la pression des Namoweitheri (Yoc-nord), abandonnent l'Orinoquito en 1895, traversent l'Orénoque et se divisent en un groupe qui se replit sur le Xanixani et un autre qui se dirige vers le sud et traversent la frontière du Brésil pour atteindre la vallée du Demini, dans les années 20, atteignant ainsi le territoire des Bahuana (Arawak) dans le Bas Demini et la vallée de l'Araca.

Une autre vague de migration atteint la frontière brésilienne en 1950, venue de la montagne Aramamisi ; ils se divisent alors en deux groupes : les Sihetipëtheri, qui occupent les sources du Padauri, et les Xihōweitheri, qui, eux, se dirigent vers les sources du Demini, vers 1945. Tous ces groupes, orientaux et occidentaux,

vont donner naissance aux communautés qui actuellement existent dans la région.

L'histoire du contact pour les Yanomami de la région du Haut Demini remonte présentement aux premières décennies du <sup>xx</sup><sup>ème</sup> siècle. Durant cette période, la région était parcourue par des collecteurs d'essences natives, comme le latex, les noix du Brésil et les fibres de palmier *piaçaba*, et ils ont certainement eu de nombreux contacts – pas toujours pacifiques – avec les Yanomami.

Les premières informations historiques sur le contact de ces Yanomami avec la population régionale nous ont été fournies par l'explorateur américain Holdridge (1933 : 372-84), qui a parcouru la région dans les années 1930 et signale alors la présence des Yanomami tout au cours du Demini. Il nous renseigne aussi sur des conflits entre les Yanomami et la population régionale ainsi que de l'établissement de rapports pacifiques entre eux, engageant les Yanomami de la région des rapides de la rivière Auatsinaua.

En 1940, la Commission brésilienne des frontières explore le Demini et est attaquée par les Yanomami. Malgré cela, au cours des années suivantes, elle se rend aux affluents Mapula u et Toototobi (1941 et 1943), où des rapports pacifiques sont établis avec les Yanomami. À partir de ce moment, les contacts deviennent de plus en plus réguliers avec la population régionale non-autochtone, à travers le commerce avec les collecteurs d'essences natives. C'est aussi la période au cours de laquelle les Yanomami signalent l'apparition des premières épidémies parmi eux (Albert 1985 : 69).

À cette époque, les actuels habitants de la région du Toototobi, se concentraient en deux communautés, avec trois maisons collectives (à peu près 350 habitants au total) situées plus au nord, proche des sources du Toototobi (appelé alors par les Yanomami *Amatha u* ou *Wayahana u*), aux contreforts de la sierra Urucuzeiro ; la plus grande communauté s'appelait Marakana et l'autre, Atharimaki. Davi Kopenawa rappelle que la visite de la Commission brésilienne des frontières représenta une rupture dans l'histoire de ces

communautés ; dès lors les contacts seront de plus en plus fréquents. Deux faits récurrents au contact sont soulignés par Davi : d'abord les nouveaux objets que les visiteurs distribuent en grande quantité – des haches, machettes, casseroles et même des fusils – et qui, du point de vue des Yanomami, justifient les rapports avec ces nouveaux venus. Les Yanomami, d'après la formule utilisée par Davi Kopenawa, se sont alors laissés apprivoiser par les objets manufacturés : « Les vieux se laissaient charmer par les biens [occidentaux]. Ils disaient que ces objets étaient merveilleux et jouissaient d'un immense plaisir à les posséder ». <sup>20</sup>

Ensuite, les épidémies surgirent après les visites et fauchèrent beaucoup de vies, surtout celles des enfants. En 1959, une épidémie de varicelle cause la mort d'à peu près 65% de la population locale ; elle fut associée par les Yanomami à la visite du fonctionnaire du SPI Oswaldo Leal et est encore rappelée aujourd'hui comme « épidémie d'Oswaldo » .

Plus tard, en 1967, une nouvelle épidémie de varicelle, cette fois introduite par un parent des missionnaires, est responsable d'au moins dix morts (CCPY 1995 : 9-11).

Malgré le prix à payer, le contact avec les représentants de la société nationale s'intensifie. Les années 1950 marquent l'installation des postes du Service de Protection aux Indiens (SPI, l'équivalent brésilien du Ministère des Affaires Indiennes). En 1954, un poste est créé sur le Moyen Demini, proche des rapides Auatsinaua, celui d'Ajuricaba. Dès lors les Yanomami du Toototobi s'y rendent régulièrement. En octobre de 1958, les Yanomami du Toototobi sont visités par une expédition du SPI et, plus tard, c'est au tour des missionnaires de la New Tribes de visiter la région ; en 1960 les missionnaires y séjournent et s'y établissent définitivement en 1963 (Albert 1985 : 70-71).

---

<sup>20</sup> Texte original en yanomami : « *Matohi pëha pata të pë puhi kukema. Matohi totihi, pë kuma ; ihë pëha pë xi torayoma.* »

Dès les premiers contacts directs avec les représentants de la société nationale, un Yanomami, Roberto, un oncle de Davi Kopenawa, grand chamane et très respecté par les Yanomami de la région pour son courage, va jouer un rôle décisif dans les rapports avec les représentants de la société nationale ; il va être le médiateur dans les relations avec les non-autochtones, en convainquant les Yanomami de l'importance de tels rapports et soulignant les bénéfices qu'ils pouvaient en tirer. Il apaisait aussi les animosités face à ces étrangers et surtout formulait les revendications matérielles des Yanomami. Perçu, dès les premiers contacts, comme l'un des plus importants interlocuteurs des Yanomami du Toototobi, son nom était présent dans la plupart des rapports de voyages du SPI et de la Commission des frontières. Rien d'étonnant à ce qu'il devienne plus tard le premier « converti » de la mission évangélique, devenant aussi le premier pasteur de la région.

On assiste alors à un mouvement de rapprochement de toutes les communautés du Haut Toototobi autour de la nouvelle mission. Les deux maisons collectives, qui formaient la communauté de Marakana, se scindent en quatre et se relocalisent en aval, plus proche de la mission ; de même pour la communauté des Uxiporapitheri. À leur tour, les Yanomami occidentaux du Haut Demini réalisent un mouvement analogue.

Les Weyokiweitheri (descendants de la deuxième vague, Aramamisi) se dirigent lentement vers le sud-est, suivant le cours du Demini, et s'approchent chaque fois davantage de la mission, avec laquelle ils établissent aussi des contacts réguliers. Aussi, les Yanomami des sources du Demini (Parawa u, Katehemapi u et Tara u) font de même ; peu à peu tous se dirigent, à chaque relocalisation de leur maison collective, vers l'est ; ils sont alors au nombre de six communautés : les Xamatitipètheri, les Wakëxithatheri, les Arausitheri, les Uxiximapiweitheri, les Xotokomapiweitheri et les Akawayopitheri. Tous passent à visiter la mission de temps en temps pour s'approvisionner en outils métalliques et obtenir d'autres



biens manufacturés. Mais, selon leurs propres dires, les séjours dans la mission n'étaient pas fréquents ; il fallait faire des voyages qui dureraient plusieurs jours, subir parfois l'hostilité des Yanomami orientaux qui habitaient près de la mission pour finalement, en échange du travail dans la mission ou à titre de cadeaux, recevoir peu de choses.

En outre, le danger de contagion de nouvelles maladies était réel ; il est fort probable que les épidémies qui sont apparues dans la région du Toototobi dans les années 40 et 50, avec les premiers contacts directs, et, plus tard, dans les années 60, se sont étendues jusqu'au Haut Demini, peut-être même au-delà de la frontière du Vénézuéla. Nous l'avons, à plusieurs reprises, entendu dire des anciens dans leurs récits des trajectoires migratoires des décennies passées, ainsi que nous l'a raconté Hayëhëriwë, chef de la communauté des Parawautheri :

[Il y a longtemps] « *Les habitants de Apruwei vivaient dans la région de Mōrōmōrōpiwei. Mais avant cela, ils avaient aussi vécu à Pakōaripiwei. Là-bas, se rassemblaient beaucoup de gens, vraiment beaucoup, la forêt était toute pleine de maisons, vraiment pleine. Mais, à cause de querelles, les groupes se sont divisés et éloignés les uns des autres. Alors à Wayarowë, quelques-uns y sont restés assez longtemps, jusqu'à ce que les épidémies les déciment ; quasiment tous sont morts, les maisons, alors ont tout simplement disparu. Bien peu de gens sont restés vivants, longtemps prostrés par la maladie dans leurs hamacs. Les gens de Hiomisipë aussi sont morts et quelques uns ont fui ; Hiomisipë est resté une forêt vide, complètement vide. La même chose s'est passée avec les gens de Apruwei, eux aussi sont morts.* » <sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> Texte original en yanomami, traduit par l'auteur : « *Apruweitheripë, Mōrōmōrōpiweiha pë përikema. Pë përikema makui, Pakōaripiweiha, hapa, pë përioma. Yanomami iha thë pë warōhō thë pë yai kuoma, pruka yano a upraoma ; pruka yano a upraoma makui, pë tihetimou piëkoma. Napë tihetimou kuaama. Thë*

Mais les Yanomami continuaient de se rendre à la mission pour s'approvisionner en biens manufacturés ou auprès des communautés qui entretenaient des rapports avec elle. En fait, selon les Yanomami, les visites et les échanges entre les occidentaux et les orientaux du Toototobi remontent à une période antérieure à la présence missionnaire, peut-être aux années 1940, coïncidant avec les premiers contacts entre les Yanomami de la région et les membres de la société nationale. Quand les orientaux du Toototobi ont relocalisé leur village en aval, les chemins qui les reliaient aux occidentaux ont aussi été refaits.

Du côté du bloc occidental, la communauté des Weyok*ï*weitheri, qui maintenait des rapports étroits avec les missionnaires, est devenue l'un des principaux points de liaison entre, d'un côté, les Yanomami occidentaux du Haut Demini et du Padauri, à l'ouest, et même ceux du Siapa, au Vénézuéla, et, de l'autre, les missionnaires du Toototobi. Vers les années 1980, les Yanomami du Toototobi entretenaient des échanges avec plus de 25 autres groupes, leurs relations s'étendant alors jusqu'à la région du Surucucu, Haut Orénoque, Padauri, Siapa et le Haut Macajaí (CCPY 1982 : 56-60).

De son côté, Roberto (communication personnelle, 1996) et sa communauté établissaient des liens privilégiés avec les occidentaux qui n'étaient pas dans la connexion Weyok*ï*weitheri ou qui voulaient l'éviter, faisant la médiation des rapports avec la mission et, surtout, à travers le troc de biens obtenus auprès des missionnaires. Il recevra, à cause de son prestige de guerrier, mais aussi et

---

*pë tihetimoma... Wayarowë ha ai e pë përikema. Wayarowëha e pë përiawei, e pë përiawei... Waikoyapiweiha, xawarani pë nomarayoma, komi thë pë nomarayoma, yano thë pë maprarioma. Waisipi thë pë hëriarioma makui, yahipë hamì thë pë wai përiharioma. Suwë pë hamì thë pë turahamou piëkopema ; thë pë përiharioma. Hiõmisitheripë kai maprarioma. Hiõmisitheripë kai ha mapraruni, ai pë wai hëriarioma makui, yahi pë hamì pë, waiha, huomopotuni, pë përipiëke, pë përipiëkewë ; Hiomisipë ha proke totihwë thë urihi praa ; ai thë mi totihwë. Ihi tëhë, Hiomisitheri pë xo, Apruweitheri pë xo, pë yai maprarioma. Pë yai haikiprarioma. Xawarani pë nomaa haikirarioma makui, ai pë waisipi pë përiarioma, yahi pë hamì...»*

surtout à cause de ses relations avec la mission, deux femmes de l'un des groupes occidentaux, les Hukoweitheri (à propos des privilèges et des rivalités des communautés yanomami vivant auprès des missions envers celles qui en sont le plus éloignées, voir Ferguson 1995 : 160-167).

La situation évolua lentement jusqu'à ce que la CCPY rentre en scène. Avant cela, il faut souligner deux faits qui seront décisifs pour les événements à venir. D'abord, Davi Kopenawa, alors possédant quelques connaissances du portugais, alphabétisé en sa langue – pour pouvoir lire les « paroles de Dieu » écrites par les missionnaires – et membre actif de l'Église de la mission, quitta la région du Toototobi après le décès de sa mère, au début des années 1970. Il s'approchera alors de la FUNAI et deviendra d'abord interprète et, plus tard, chef de poste.

À son tour, Roberto, après un incident qui faillit coûté la vie au pasteur de la mission, tomba en disgrâce auprès des missionnaires et, quelques années plus tard, reconstruit la maison collective de sa communauté loin de la mission du Toototobi. En fait, selon ce que nous raconta le vieux Yanomami, le pasteur avait battu l'un des enfants de Roberto à cause d'un taquinage anodin ; le gamin était monté sur le toit d'une des maisons de la mission pour chercher une flèche égarée. Pour venger son enfant outragé, Roberto décida de tuer le missionnaire, mais changea d'idée quand celui-ci l'implora pour sa vie. Roberto le battit quand même avec la crosse de son fusil et depuis, ses relations avec la mission n'ont jamais été comme auparavant.

## 2 – La CCPY et le Haut Demini

---

### 1 – La situation sanitaire

À partir des années 1970, une nouvelle phase du contact avait commencé pour les Yanomami ; ils voyaient alors leur territoire être inclus dans le scénario des projets de développement mis en marche par le gouvernement militaire, dans le cadre du Projet d'intégration nationale (PIN). Ce dernier prévoyait pour l'Amazonie l'ouverture d'un réseau d'autoroutes traversant la région et aussi l'implantation de projets agro-industriels et de colonisation agricole. Ainsi, la frange sud du territoire yanomami devint alors le chantier de l'autoroute Périmétrale Nord entre les années 1973 et 1976, amenant le contact de forme massive et provoquant une situation sociale et sanitaire désastreuse pour les communautés yanomami des bassins du Ajarani et du Catrimani, tandis que les projets de colonisation publique de la région du Paapiú avançaient vers le sud-est du territoire yanomami reproduisant le même cadre de dislocation sociale et de chaos sanitaire (Taylor 1979 ; Ramos et Taylor 1979 ; Albert 1991).

Dans les années 1980, la CCPY avait assisté les Yanomami sur le plan de la santé de façon ponctuelle, en réalisant des visites dans diverses régions avec une équipe réduite, qui visait surtout à mener une campagne d'immunisation contre la varicelle et à connaître le cadre réel de santé de la population (CCPY 1982 : 4). Le rapport élaboré par la CCPY en 1982 alerte déjà sur une situation de santé chaotique – à l'époque, la FUNAI était encore responsable de la santé indigène tout en étant aidée dans sa tâche par les missions religieuses établies chez les Yanomami<sup>22</sup>. Les indicateurs de santé em-

---

<sup>22</sup> Vers la fin des années 1990, on comptait sur le territoire yanomami neuf missions : Auaris et Mucajáí , Mission Évangélique de l'Amazonie (MEVA) ; Aracá, Marari et Novo Demini, Mission Nouvelles Tribus du Brésil (MNTB); Maturacá, Marauíá, Mission Salésienne; Xitei et Catrimani, Mission Consolata.

piraient au fur et à mesure que l'on s'approchait des limites du territoire ; les Yanomami qui entretenaient des rapports réguliers avec la société nationale étaient ceux qui présentaient les conditions de santé les plus dégradées, atteints d'une façon dramatique par les infections respiratoires et par le paludisme, mais on comptait aussi d'innombrables cas de tuberculose, de leishmaniose, d'onchocercose, etc.

En février 1991, un décret présidentiel transfère les soins de santé aux peuples indigènes du Brésil de la responsabilité de la Fondation Nationale de l'Indien – organisme lié alors au Ministère de la Justice – à la Fondation Nationale de Santé (FNS) du Ministère de la Santé. En janvier, la FNS établit, lors d'une réunion à Boa-Vista avec les représentants des institutions oeuvrant dans le territoire yanomami, les nouvelles directives qui allaient orienter sa politique de santé auprès des Yanomami. Davi Kopenawa – Yanomami membre du village des Watorikãtheri devenu fonctionnaire de la FUNAI et le porte-parole des Yanomami du Brésil – y participa et présenta son propre projet d'assistance aux communautés de sa région. C'était le premier projet d'assistance en santé élaboré par un Indien et il fut accepté. Dès lors, le programme de Santé de la CCPY sera pour longtemps intimement lié à la trajectoire des communautés d'origine de Davi Kopenawa se confondant ainsi avec leurs réseaux de parenté et d'alliance (CCPY 1991 : 4 ; 1990 : 9).

Son projet, appelé « Demini », élaboré avec l'aide de la CCPY, consistait à mettre sur pied un programme d'assistance aux Yanomami dans une région de mille kilomètres carrés (l'aire 15 du District sanitaire yanomami, qui correspond au territoire yanomami du Brésil, divisé par la FNS en 18 aires), où existaient plus qu'une vingtaine de villages, avec une population totale de mille personnes. Les limites de cette région étaient tracées en fonction des liens de parenté et d'alliances des communautés existantes ; elle se superposait en fait au territoire occupé par les *blocs de populations* qui ont peuplé le bassin du Demini, région d'origine de Davi Kopenawa

lui-même. La CCPY serait responsable pour la mise en marche du programme, financé par le Ministère brésilien de la Santé et par des organismes d'aide internationale.

Pour ce qui a trait au financement, le programme d'assistance en santé de la CCPY était dans une large mesure supporté par la Fondation Nationale de Santé (FNS)- Ministère de la santé. Vers le milieu des années 1990, la FNS repassait à CCPY un demi million de Real (environ US\$ 500 mille) par année pour faire marcher le programme. Une organisation non gouvernementale danoise, IWGIA, finançait spécifiquement l'entraînement des agents de santé yanomami. De 1993 à 1995, la formation des agents fut aussi incluse dans le programme brésilien de malaria en Amazonie, avec financement de la Banque Mondiale et du Ministère brésilien de la santé.

En 1992, *Overseas Development Agency* (ODA), ONG britannique, et l'Ambassade du Canada ont financé la construction du poste de santé au Balawaú. De son côté, le gouvernement allemand fait la donation des trois systèmes de génération d'énergie électrique à partir de panneaux solaires, qui furent installés dans les postes de la CCPY, au Balawaú, Toototobi et Demini.

D'ailleurs, depuis 1979, la campagne permanente en défense des Yanomami comptait aussi avec l'appui financier d'OXFAM (Royaume Uni) et, dès 1991, de FAFO (Norvège). Finalement, la publication des bulletins mensuels en portugais et anglais (Updates) était payée par OXFAM et par FAFO. (CCPY 1997 : 8)

Vers la fin des années 1990, le programme de santé de la CCPY était mis en marche par 18 personnes employées par l'ONG: deux médecins et dix préposés, qui, dans la plupart des cas, comptaient avec une formation de niveau secondaire; d'autres même pas. Comme les médecins n'allaient jamais dans la forêt, l'assistance en santé était réalisée par les préposés, la plupart des temps sans aucun encadrement. Les anthropologues, Bruce Albert

et Alcida Ramos, d'ailleurs, n'allaient pas non plus dans le terrain pour accompagner le personnel de la santé.

Débutant, en 1991, chez les Watorikitheri – communauté de Davi Kopenawa, comptant alors 87 habitants – le programme d'assistance permanente en santé de Davi Kopenawa et de la CCPY s'est étendu au Toototobi (où Davi est né) et plus tard au Haut Demini. Au village des Watorikitheri, un poste de santé fut construit par Davi Kopenawa et les Yanomami eux-mêmes, qui ainsi ont pu avoir une assistance permanente, avec la présence d'une infirmière à plein temps.

Au Toototobi et au Haut Demini, les Yanomami furent visités quatre fois au cours de l'année par le personnel de la santé de la CCPY. En outre, le sud de la région en question n'a pas été couvert par la CCPY et est resté sous la responsabilité de la FUNAI et de la Fondation nationale de santé (FNS) (CCPY 1992a : 20-21).

Les missionnaires évangélistes de la mission New Tribes of Brazil considèrent la présence des représentants de la CCPY au Toototobi une ingérence au travail missionnaire. L'antipathie mutuelle entre les membres de la CCPY et les missionnaires monte après un incident engageant un missionnaire et un vieux chamane. Ce dernier essayait de guérir depuis plusieurs jours un malade très grave lorsqu'il fut exhorté, plus ou moins violemment, par un missionnaire à cesser ses rituels, considérés comme des « mensonges diaboliques » par l'évangéliste.

Dans les années suivantes, les missionnaires décident de quitter le Toototobi (affluent du Demini) et la CCPY occupe les dépendances de la mission, passant alors à assister aussi de façon permanente les Yanomami du Toototobi. Ensuite, c'est au tour des communautés vivant au Haut Demini de faire partie de la population assistée en permanence avec l'ouverture d'une piste d'atterrissage et la construction d'un poste de santé.

En janvier de 1992, Carlo Zacquini, membre de la CCPY, accompagné par Davi Kopenawa et un autre Yanomami, s'est rendu

une première fois dans la région où sera plus tard construit le poste de santé. Il cherchait d'abord un cours d'eau qui ne disparaissait pas durant l'été et aussi un terrain approprié pour l'ouverture de la piste d'atterrissage. À la fin de l'année précédente, Roberto, l'oncle de Davi Kopenawa, qui était déjà au courant des plans de la CCPY d'implanter un autre poste et d'ouvrir une nouvelle piste, avait déjà fait défriché par ses gens une clairière de 300 mètres de longueur par 50 m de largeur, tout près de son village, au bord du ruisseau Wanapî u. À l'époque, Carlo Zacquini dut intervenir et convaincre les Wanapîutheri d'abandonner les travaux.

En fait, le lieu choisi auparavant par Roberto ne servait que les propres intérêts de sa communauté: les autres villages yanomami étaient relativement loin et le ruisseau Wanapî u s'asséchait pendant l'été – la pénurie d'eau représente un grave problème dans la région pendant la saison sèche, quand seulement les rivières et les cours d'eau d'envergure ne disparaissent pas. Or Roberto ne voulait pas trop s'éloigner de sa propre région d'origine ; si le poste de santé était construit plus à l'ouest, sur les rives du Haut Demini (Parawa u), lui et sa communauté seraient obligés à s'installer dans le territoire des Yanomami occidentaux.

Tous les arguments utilisés par Carlo Zacquini ne réussirent pas à convaincre Roberto à approuver le choix d'un local proche de la rivière Demini et, par conséquent, éloigné de son village. Le lieu indiqué « à l'unanimité » par les Yanomami de la région était aux bords du ruisseau Roahikatiopë u, qui, selon les Indiens, ne s'asséchait jamais pendant l'été – ce qui d'ailleurs n'était pas du tout vrai. Cependant, la CCPY ne pouvait se passer de l'aide de Roberto ; il avait des relations anciennes avec les Yanomami occidentaux, qui, à leur tour, le respectaient et le voyaient encore comme l'intermédiaire des rapports avec les *napë*.

Une deuxième visite de Carlo Zacquini et de Davi Kopenawa au Roahikatiopë u, à la fin du mois de janvier, fit démarrer le défrichage d'un nouveau terrain pour l'ouverture de la piste



d'atterrissage. Davi Kopenawa et Roberto convainquirent les Yanomami occidentaux de mener à terme les travaux, sans l'aide des Blancs. Trois communautés se relocalisèrent alors sur les lieux, les Wanapiutheri, les Koherepiweitheri et les Xakipiweitheri pour mener à terme les travaux.

Six mois plus tard, le rythme du travail avait beaucoup ralenti ; les Yanomami affaiblis par des épidémies de grippe et par le paludisme, avaient pratiquement abandonné le chantier. Au mois d'octobre, Carlo Zacquini se rendit compte qu'il fallait apporter une aide externe et des nouveaux outils aux Yanomami, en plus d'envoyer une équipe de santé qui resterait en permanence au Roahikatiopë u, jusqu'à la fin des travaux : « Un motif important du retard des travaux ont été les maladies, qui, sans traitement, débiliteraient les Yanomami pour de longues périodes » (CCPY 1992b : 18).

Zacquini remarqua aussi que les outils apportés par la CCPY et par Davi Kopenawa aux Yanomami pour la réalisation des travaux étaient probablement échangés par ceux-ci, qui, ensuite, se plaignaient toujours de leur nombre insuffisant pour en obtenir d'autres.

Pour redémarrer les travaux, la CCPY organisa, au mois de novembre, une assemblée des Yanomami de la région du Toototobi où leur participation aux travaux d'ouverture de la piste d'atterrissage au Roahikatiopë u fut confirmée. En principe, dirigés par le chef des Rapahikitheri, ils devaient se rendre deux fois, en novembre et en janvier de l'année suivante, au Roahikatiopë u pour aider les Yanomami qui travaillaient déjà à l'ouverture de la piste, en échange d'un paiement en biens manufacturés.

Pourtant, les maladies eurent raison des Yanomami ; en février de 1992 une épidémie de grippe, de pneumonie et de paludisme – ce dernier toucha la moitié des Yanomami qui travaillaient sur le chantier de la piste – paralysa les travaux. À cette époque, 67 Yanomami demeuraient sur les lieux : 19 Wanapiuweitheri, 15 Xakipiweitheri et 33 Koherepiweitheri. Or cette population avait quitté

leurs villages et abandonné l'entretien de leurs jardins et la pénurie d'aliments passa à représenter aussi un autre grave problème. Ils étaient ainsi obligés d'y retourner pour chercher de la nourriture, ce qui représentait un pénible effort vu que leurs villages se situaient respectivement à quatre heures, deux heures et, le plus proche, celui des Xakipiweitheri, à 40 minutes de marche du chantier.

Alors, à partir de janvier de 1992, de la nourriture (du riz, de la farine de manioc et du manioc) fut envoyée en grande quantité par la CCPY aux Yanomami : deux fois en hélicoptère (le 7 janvier et le 19 février), et, d'autres fois, les aliments furent aussi lancés par des avions monomoteurs (le 5 décembre de 1991, le 18 février, et le 11 avril de 1992).

En outre, des Yanomami d'autres régions, Orénoque, Parima et Mucajaí, visitaient régulièrement le chantier en quête de travail et partaient toujours avec les outils utilisés. Dès la fin décembre 1991 jusqu'au 10 janvier 1992, à ces difficultés s'ajouta le manque d'eau : le Roahikatiopë u sécha et l'on dut s'approvisionner dans une lagune à environ quatre heures de marche des lieux. Roberto affirma avec emphase que cela ne s'était jamais produit auparavant ! Pourtant, malgré ces difficultés, au début du mois de mai, les travaux d'ouverture de la piste d'atterrissage étaient finalement conclus. Commencèrent alors les travaux d'un nouveau chantier, celui du poste de santé.

En octobre de 1992, les affections et complications survenues après une nouvelle épidémie de grippe – probablement introduites par les travailleurs blancs ou par le personnel de santé – ont coûté la vie à cinq Yanomami de la région : un membre de la communauté des Raharapiweitheri, trois Xotokomapiweitheri et un Parawautheri (CCPY 1992b : 15).

Malgré les maladies, les Yanomami s'approchaient de plus en plus ; les Hayasikitheri, qui habitaient plus à l'ouest et comptaient

alors 59 personnes, visitèrent les chantiers en deux occasions, en avril et en juillet de 1992, pour travailler en retour de biens, tandis que les Maxapip̄weitheri (auparavant appelés Xihōweitheri) se rendirent au Roahikatiop̄e u en juillet de 1992 et en mars de 1993.

À leur tour, les Uxiximap̄iweitheri, un autre groupe, qui, lui, essayait de s'approcher des missionnaires de la mission Nouvelles Tribus, qui visitaient régulièrement ses lieux, revit ses positions et retourna dans la région du Roahikatiop̄e u. Ces derniers abandonnèrent leur ancien site d'occupation, Hapapap̄wei, et construisirent leur nouvelle maison collective à deux heures de marche de la nouvelle piste. Ils reçurent la première visite du personnel de la CCPY en mars de 1993.

Ainsi, en dépit des difficultés dues aux maladies et à la pénurie d'aliments, les Yanomami menèrent à terme les travaux d'aménagement de la piste, ainsi que, plus tard, participèrent aussi à la construction du poste, lui-même. Aussi, dès que la CCPY décide de s'implanter dans la région, on registre un mouvement général des communautés, qui viennent alors demeurer à côté du chantier, Wanapiutheri, Xakip̄weitheri et Koherep̄weitheri, ou s'approchent de la région en relocalisant leurs villages, Uxiximap̄iweitheri et Raharap̄weitheri. Les premiers conflits entre les Yanomami sont aussi apparus dès l'ouverture de la piste. En juillet 1992, un différend entre, d'un côté, les Hayasik̄itheri, et de l'autre, les Koherep̄weitheri et les Xakip̄weitheri, finit par provoquer un duel de masques. Après cela, les premiers quittent le chantier et resteront des mois sans y apparaître. Les Weyok̄weitheri n'y seront pas non plus les bienvenus; ils visitèrent la piste une fois en 1992 et n'y sont plus retournés.

Pendant la construction du poste, le cadre fut à peu près le même que lors de l'ouverture de la piste. Les Yanomami se chargeaient de trouver le bois dans la forêt et, une fois coupé par les bûcherons engagés par la CCPY, ils l'apportaient sur le chantier.

Cette fois-ci, les Hayasikitheri – après une visite du personnel de la CCPY à leur village – se sont rejoints au groupe initial malgré le conflit avec les Koherepiweitheri et Xakipiweitheri.

Le poste, mesurant à peu près 600 m<sup>2</sup>, fut construit tout en bois, d'une forme qui prétendait rappeler le *xapono*, la maison collective yanomami, avec une cour intérieure. Cependant, une fois complète, il avait plutôt l'allure d'un monastère. Il y avait de nombreuses pièces et l'espace ne manquait point pour les trois agents de santé de la CCPY, surtout que les Yanomami ne séjournaient jamais, sous aucun prétexte, au poste pour se faire soigner, vu que les chamanes n'y allaient pas pour les guérir – le lieu socialement désigné de la cure chamanique étant le *xapono*. En plus, comme le plancher était fait en bois, les Yanomami ne pouvaient pas faire du feu dans la pièce réservée aux malades; or ils considéraient inconcevable dormir loin d'un foyer, sans se réchauffer.

Pour éclairer les 18 pièces, il y avait de l'électricité gérée par un système d'énergie solaire, ce qui permettait de faire fonctionner des réfrigérateurs et des congélateurs pour stocker des aliments pour le personnel et des vaccins pour les campagnes d'immunisation. On comptait aussi avec de l'eau courante, pompée du ruisseau à une centaine de mètres du poste, des toilettes et des salles de bains, en plus d'une cuisine spacieuse. Enfin, pour le personnel de la santé, le poste était un îlot de confort au cœur de la forêt.

Les rapports entre les Yanomami du Haut Demini et les Blancs franchissaient une nouvelle étape avec la construction du poste et l'implantation des services permanents d'assistance en santé.

## II – Les rapports entre les communautés du Haut Demini et la CCPY

Le personnel permanent du poste de la CCPY du Haut Demini était formé par deux préposés, responsables pour traiter tous les problèmes de santé, et un technicien en laboratoire, qui réalisait les diagnostics de paludisme; complétait l'effectif un ouvrier chargé de la manutention de la piste d'atterrissage et des installations du poste. Dans les périodes de grandes épidémies de grippe, qui évoluaient toujours en des affections respiratoires plus graves – un quatrième agent de santé pouvait compléter l'équipe. Les deux médecins de la CCPY n'allaient pas dans la forêt pour soigner les Indiens et leurs visites au poste se résumaient à quelques jours, lorsqu'il y avait entraînement des préposés. Avec une scolarité qui tout au plus atteignait le secondaire, le personnel de la santé n'était pas préparé pour comprendre les mobiles et les intérêts – parfois trompeurs – guidant les interactions qu'établissaient les deux sociétés.

Pour l'ONG, l'amélioration ou le contrôle des indicateurs de santé de la population yanomami de la région était le but à poursuivre, même si cela signifiait parfois l'adoption de mesures ou d'actions pas toujours comprises par les Yanomami, comme les campagnes de vaccination ou de prévention du paludisme – ce qui implique la prise d'un échantillon du sang de tous les Indiens. Pour ce faire, tous les villages devaient être visités, du moins, une fois par mois par l'équipe de santé du poste.

Ces visites, d'ailleurs, pas toujours comprises comme ayant un objectif médical de la part des Yanomami, constituaient la stratégie principale de la CCPY pour obtenir une amélioration dans les conditions de santé de la population yanomami. Ce faisant, l'organisation prétendait, tout d'un coup, contrôler le paludisme – le principal problème de santé dans la région – et être plus proche des communautés et ainsi apporter l'assistance jusqu'aux villages,

au lieu d'attendre une demande d'assistance, qui d'ailleurs n'arrivait presque jamais <sup>23</sup>.

En outre, on ne peut jamais trop rappeler l'abîme séparant la conception occidentale de santé et celle des Yanomami. La bonne volonté vis-à-vis la médecine occidentale, ou même son acceptation, étaient aussi marquées par des malentendus et par des équivoques : très tôt, les injections ont été perçues comme une thérapie plus puissante, ayant un pouvoir de guérison supérieur aux pilules et aux autres formes d'administration de médicaments – qui, eux, n'étaient même pas pris en considération. L'intervention de Roberto, l'ancien des Wanapitheri, à la Deuxième conférence des Yanomami de la région 15, en octobre 1993, selon le récit de Carlo Aquino, l'illustre bien :

*« Robert dit que les Blancs qui demeurent au poste Yano sont ignorants. Que les remèdes qu'ils distribuent, c'est juste de l'eau; que cela ne sert à rien. Il dit aussi que les Blancs sont toujours en train de jouer et ne donnent pas assez de médicaments. Aussi le sérum utilisé pour guérir la diarrhée ne sert à rien non plus.<sup>24</sup> »* (CCPY 1993 : 30)

---

<sup>23</sup> En avril de 1998 – cela faisait plus de cinq ans que le poste de santé avait été installé sur le Haut Demini –, je retournais du village des Parawautheri quand, en passant sur l'ancien site d'occupation des Xakipïweitheri et Koherepïweitheri, j'ai aperçu une grande agitation, des pleurs et des chants chamaniques au campement où se trouvaient les Xakipïweitheri – réalisant un petit séjour pour cueillir des fruits du jardin abandonné. Un bébé de quelques mois, l'enfant de Ivo – l'un des anciens des Xakipïweitheri – était malade ; il faisait de la fièvre et était tombé dans un état léthargique. Après l'avoir vu, j'ai suggéré aux parents de l'envoyer au poste pour qu'on fasse un test pour le paludisme, dont l'enfant présentait les symptômes, et pour traiter sa fièvre. On m'a alors diagnostiqué le mal : l'enfant était victime d'une virulente attaque des chamanes ennemis. Ainsi, il n'y avait rien à faire au poste de santé; c'était évidemment une affaire du domaine des chamanes. D'une façon très polie, on m'a ensuite demandé de laisser les chamanes locaux faire leur travail. Quelques heures plus tard, je suis arrivé au poste de santé et un agent fut envoyé au campement faire le test de paludisme de l'enfant, qui s'est d'ailleurs avéré positif. Les parents de l'enfant ont permis le traitement sur les lieux, mais ne se sont pas déplacés jusqu'au poste de santé. La thérapie chamanique se poursuit jusqu'à ce que les symptômes de la maladie disparaissent.

<sup>24</sup> Texte original en portugais : *« Roberto – Disse que os brancos que estão no posto Yano são ignorantes. Que os remédios que dão só têm água que não resolve nada. Disse que brincam muito e dão pouco remédio. Para diarréia o soro não adianta. »*

Or l'absence d'un interprète pour accompagner l'équipe de santé, dont personne ne parlait le yanomami, rendait les rapports encore plus difficiles. Non seulement les agents de santé, d'un côté, étaient dans l'impossibilité d'expliquer les diagnostics et les procédures aux patients, mais aussi, d'un autre, ils avaient du mal à comprendre les plaintes et l'historique de la maladie de la part des patients. Aussi, un dialogue plus général sur la santé ou sur les rapports entre la société brésilienne et celle des Yanomami était inconcevable.

Au début de la présence de la CCPY dans le Haut Demini, les Yanomami voyaient comme une faveur de leur part le fait de se laisser soigner par la médecine occidentale. Ainsi, il n'est pas étonnant qu'ils demandent, durant un certain temps, un « paiement » pour recevoir un traitement – surtout les plus douloureux, comme les injections, ou dans le cas de devoir avaler des remèdes amers. Sans doute, ces demandes ont été déclinées par les agents de la CCPY dès le début de leur présence.

Il faut bien l'avouer : dans les premiers temps, les rapports avec les Yanomami du Haut Demini se réduisaient à la distribution/acquisition des biens manufacturés – *matohi* en langue yanomami. Or étant donné le degré du contact, presque inaugural, des Yanomami du Haut Demini avec la société nationale, les membres de la CCPY et son personnel de santé étaient aux yeux des Yanomami tout simplement des *napë*. Les catégories cognitives et le système de représentation du contact chez ces Yanomami ne leur permettaient pas de les concevoir autrement (pour une étude plus approfondi des représentations yanomami du contact, voir Albert 1992).

Mais il est important de remarquer que le concept de *napë* a dû subir un déplacement sémantique : si jamais ce concept a servi pour se référer à d'autres que les non-autochtones (en l'occurrence aussi pour les non-yanomami), aujourd'hui il est devenu l'ethnonyme de la langue yanomami qui désigne presque exclusi-

vement les Blancs, c'est-à-dire les membres de la société nationale – les autres autochtones étant classés dans la rubrique *Waika*.

En fait, le champ sémantique du mot *napë* est plus proche de celui du mot « ennemi » que du mot « étranger » – comme on le voit souvent traduit dans la littérature ethnographique. À partir du substantif *napë*, en y ajoutant le suffixe *-mou*, on peut former le verbe qui correspondrait en français à « être hostile » ou « agir en ennemi » et, à notre avis, n'a pas une correspondance sémantique première avec notre concept d'étranger, qui pourrait être traduit par « *tanomai thë* » ou « *taimaowe thë* ». L'hostilité qui auparavant aurait dû être emblématique des non-autochtones – ou vis-à-vis d'eux – a perdu du terrain par rapport à une autre caractéristique ; plutôt qu'ennemi, les non-autochtones sont avant tout l'incarnation du savoir-faire technologique et des biens qui en découlent.

Le récit d'Helena Vallerio (Biocca 1968 : 151), est très éclairant ; captive chez les Yanomami occidentaux depuis son enfance pendant plus de 20 ans, elle avait du mal à expliquer aux Indiens que le simple fait d'être Blanche ne lui conférait pas pour autant le pouvoir de créer des outils en fer ou d'autres biens manufacturés.

Pris dans le piège de la *matohi*-fétiche, les Yanomami ne pouvaient voir « leurs » *napë* que comme des fournisseurs de biens. Comme l'a bien remarqué Davi Kopenawa, utilisant le verbe *pui kukei* (être apprivoisé ou obsédé par quelqu'un ou par quelque chose) pour traduire la fascination des siens pour ces objets, les Yanomami se sont laissés apprivoisés par les biens manufacturés. De leur côté, les *napë* ne pouvaient plus se débarrasser du rôle – principal – de distributeurs de biens, s'ils voulaient avoir de bons rapports avec les Yanomami.

Le besoin criant de la part des Yanomami pour les objets manufacturés se conjugait au besoin de main d'oeuvre de la CCPY pour donner aux rapports yanomami-*napë* l'allure d'un véritable marché. Pour que le poste de santé puisse fonctionner, la CCPY devait compter sur la collaboration des Yanomami dans une très large



mesure. D'abord les Yanomami devaient avoir une posture tolérante envers ces étrangers qui méconnaissaient pratiquement tout de la forêt ; mais aussi accepter cette médecine exotique pour laquelle au début, ils n'avaient aucune confiance. La distribution massive des cadeaux fut ainsi l'une des politiques de l'ONG pour gagner la sympathie des Indiens. Il faut aussi rappeler que maintes fois des patients sans patience envers ces étrangers et leur étrange médecine demandèrent un « paiement » pour se laisser soigner.

Pour la CCPY, même la réalisation des tâches les plus simples que devait accomplir son personnel, comme par exemple marcher dans la forêt inconnue ou transporter des médicaments et équipements médicaux jusqu'aux villages, devaient compter sur l'aide des Yanomami. Cependant, celle-ci ne se faisait évidemment qu'en retour d'une rémunération en biens manufacturés.

Ainsi, dès l'ouverture de la piste d'atterrissage et la construction du poste et, plus tard, la mise en marche du programme de santé, les Yanomami, surtout les plus jeunes, se sont intégrés dans ce « marché ». Dans le cas des plus âgés, les *pata thë*, ceux dont la position et le prestige parmi les leurs ne leur permettaient pas de s'engager dans n'importe quel travail auprès des *napë*, la méthode utilisée pour acquérir les biens convoités était celle de faire d'incessantes demandes jusqu'à ce qu'ils obtiennent ce dont ils avaient besoin.

Les rapports qu'entretenaient les Indiens avec la CCPY, exceptés évidemment quelques cas de maladie, se résumaient à une série d'artifices et de stratégies visant l'acquisition des biens manufacturés. Peu à peu, les Yanomami s'approprièrent aussi des connaissances nécessaires pour réaliser les travaux d'entretien du poste et de la piste d'atterrissage. Un commerce d'aliments avec le personnel de la santé fut aussi développé et l'échange du gibier, des produits récoltés de la forêt (miel sauvage, noix, etc.), en plus des produits de leurs jardins, servirent aussi comme moyens de

s'approvisionner en *matohi*. De plus, leur artisanat (hamacs, paniers et ornements corporels) s'ajouta à ce commerce.

Les *matohi* étant les catalyseurs des relations, d'autres questions restèrent à un plan infiniment secondaire : cinq ans après les premiers contacts, « CCPY » était resté un nom inconnu et inintelligible des Yanomami du Haut Demini, tout comme « FUNAI », « Brasil », etc. ; quasiment tout tournait encore autour de l'acquisition des biens.

Dans ces circonstances, l'assistance médicale resta durant un certain temps une question absolument secondaire du point de vue yanomami ; d'autant plus que, d'une certaine façon, les Yanomami occidentaux ne percevaient point ces nouveaux arrivants en tant que personnes ayant des compétences pour guérir – domaine des chamanes, d'ailleurs assez nombreux dans la région, avec une moyenne d'un chamane pour chaque douzaine d'habitants.

Il faut aussi souligner que même aujourd'hui la médecine occidentale est, pour la plupart des Yanomami, dans le meilleur des cas, une aide ou un complément secondaire au chamanisme, qui, à lui seul, peut combattre les véritables causes de la maladie, à savoir les agressions d'origine surnaturelle. Or chez les Yanomami du Haut Demini, tout état morbide – sans exception – était diagnostiqué comme les symptômes d'une prédation symbolique ; soit une agression chamanique ou de la sorcellerie, soit une agression surnaturelle d'origine non-humaine (voir supra pages 30-32 et aussi Albert 1992 : 156; 1985 : 164-188; et Colchester 1985 : 83-88). Remarquons encore une fois que même les conséquences d'une morsure de serpent ou les complications dues à un accident anodin étaient perçues comme ayant une origine surnaturelle et, par conséquent, ne pouvant être véritablement traitées que par les chamanes.

Ainsi, insensibles aux réponses des *napë*, qui, tant bien que mal, essayaient d'expliquer, avec le peu de mots qu'ils connaissaient du yanomami mélangés à un portugais très simplifié, que les

objets convoités avaient un prix et qu'il fallait de l'argent pour en acquérir, les Yanomami harcelaient quotidiennement le personnel de la CCPY en vue d'en obtenir.

La liste de biens demandés par les Yanomami allait des fusils et des munitions, jusqu'à des radios à piles, en passant par des hameçons, des lignes à pêche, des haches, des machettes, etc. À vrai dire, elle s'allongea avec le temps ; d'autres marchandises faisaient son apparition sur place et, tout de suite, rentraient dans les prochaines demandes. En principe, le chef de poste contrôlait les paiements pour les services rendus par les Yanomami et les « cadeaux » aux plus âgés ou aux visiteurs des communautés éloignées ; les biens qui servaient de rémunération pour les Indiens étaient achetés par la CCPY. Cela nous a permis – recherchant au secteur d'achats, à l'administration de Boa-Vista, où se trouve le bureau de la CCPY – de comptabiliser approximativement les biens qui furent envoyés au poste du Haut Demini entre les années 1996 et 1998.

Il faut aussi souligner que les biens distribués directement par la CCPY ne représentaient pas la totalité de ceux acquis par les Yanomami ; en faisant du commerce avec les fonctionnaires, ils réussissaient à en acquérir d'autres en quantité considérable. Nous calculons que ces trocs avec le personnel et avec les membres de la CCPY répondaient, au moins, pour un tiers des biens acquis par les Yanomami du Haut Demini auprès du poste de la CCPY. Ainsi, à partir des données recueillis à Boa-Vista, nous arrivons au calcul suivant que nous présentons ci-bas. Il faut remarquer que les chiffres présentés ici correspondent aux quantités dont nous sommes sûr, c'est-à-dire que les biens ont été distribués par nous-même ou que nous avons trouvé des registres de leur envoi au poste du Haut Demini. Nous croyons d'ailleurs que ces chiffres sont en dessous de la réalité (voir Ferguson 1995 : 400n, pour l'impressionnante quantité de biens distribués par les missionnaires salésiens aux Yanomami vivant sur la rivière Ocamo).

Dans l'année 1996, les Yanomami du Haut Demini ont acquis les biens suivants auprès du poste de la CCPY (ils sont présentés selon l'ordre d'importance, c'est-à-dire la quantité distribuée, qui est indiquée pour chaque item) :

**TABLEAU 2 – Biens acquis par les Yanomami du Haut Demini auprès du poste de la CCPY durant l'année de 1996**

1. hameçons [2500]
2. savons [700 unités]
3. allumettes [1000 boîtes]
4. caleçons (rouges) pour les jeunes [150]
5. sacs en plastique [100]
6. couteaux [90]
7. lignes à pêche [80 rouleaux]
8. tabac [60 kg]
9. machettes [50]
10. munitions [50 cartouches]
11. fil métallique (pour la pêche) [28 mètres]
12. hamacs [29]
13. fil de coton rouge (utilisé pour les femmes pour confectionner leur cache-sexe) [25 rouleaux]
14. haches [23]
15. chandelles [20 unités]
16. kérosène pour les lampes [12 litres]
17. plomb (pour la pêche)[7 kg]
18. aiguilles [12]
19. casseroles moyennes [9]
20. perles de verre [4 kg]
21. fil à coudre (utilisée dans la confection des flèches) [6 bobines]
22. chemises [4]
23. petites casseroles [3]
24. coupe-ongle [1]

Deux ans plus tard, cette liste était devenue beaucoup plus longue, comme on le verra ici, et la quantité a aussi augmenté significativement. De nouveaux items sont apparus, mais on remarque aussi une diversification qualitative ; les caleçons demandés ne sont plus uniquement de couleur rouge ; le savon à linge en barre est de moins en moins apprécié pour l'usage corporel, le savon parfumé étant le plus en demande ; les équipements électroniques font aussi leur apparition, comme les magnétophones, par exemple. Les items

sont toujours présentés dans l'ordre d'importance, selon la quantité distribué en 1998 :

**TABEAU 3 – Biens acquis par les Yanomami du Haut Demini auprès du poste de la CCPY durant l'année de 1998**

1. hameçons [8000]
2. savons [2500 unités]
3. piles électriques moyennes [1100]
4. machettes [600]
5. sacs en plastique [500]
6. fil de fer [500 mètres]
7. hamacs [300]
8. ligne à pêche [250 rouleaux]
9. caleçons (pour les jeune-hommes) [200]
10. couteaux [150]
11. casseroles moyennes [100]
12. tabac [80 kg]
13. sandales [80 paires]
14. lanternes électriques [50]
15. plomb (pour la pêche) [50 kg]
16. petites casseroles [25]
17. harpons métalliques (pour la pêche) [15]
18. fil de coton rouge (pour les cache-sexe des femmes)[50 rouleaux]
19. boîtes de conserve vides (pour confectionner un raclor de manioc)[100]
20. corde (pour la confection de l'arc)[100mètres]
21. munitions [100 cartouches]
22. maillots de bain pour les jeune-hommes [50]
23. haches [40]
24. savons parfumés [40]
25. perles (pour la confection des colliers)[10kg]
26. corde (pour attacher les hamacs)[50 mètres]
27. miroirs [11]
28. piles électriques petites [10]
29. cuillères [10]
30. aiguilles [15]
31. fil à coudre (pour la confection des flèches) [10 rouleaux]
32. cassettes [8]
33. bocaux vides (pour stocker l'hallucinogène utilisé par les chamanes) [8]
34. assiettes [6]
35. tasses [6]
36. chemises [12]
37. désodorisants [14]
38. montres [4]
39. magnétophones [3]
40. chaussures [2 paires]
41. poupées [2]
42. sacs-à-dos [2]
43. coupe-ongles [1]
44. pantalon [1]

Rappelons que la population des Yanomami du Haut Demini est restée à peu près la même durant ces deux années ; aucune migration importante, collective ou individuelle, n'est venue grossir les rangs des Indiens, qui comptaient, durant la période comprise entre l'année 1996 et 1998, un peu plus de 230 personnes. On voit que la plupart des items sont acquis d'une façon surnuméraire ; ainsi le nombre de machettes distribuées en 1998 permet aux Yanomami, adultes et enfants compris, d'en avoir quasiment trois par personne. La quantité de hamacs dépasse largement la population, ainsi que des biens possédés par l'unité familiale – moyenne de cinq personnes par famille –, comme par exemple les haches, les casseroles et autres, dépassent aussi le nombre de familles existantes.

Un fait important, deux-tiers de ces biens ont été reçus par seulement deux communautés, les Koherepiweitheri et les Wanapiuweitheri, qui habitent à côté du poste. Le reste fut partagé par les huit autres villages de la région.

En outre, les Yanomami du Haut Demini n'ont jamais cessé de se rendre à la mission Nouvelles tribus du Brésil (MNTB), située alors en aval sur les berges du Demini, où, comme auparavant, ils travaillaient pour les missionnaires en échange de biens ; le séjour pouvant s'étendre jusqu'à un mois entier. Ainsi, dans l'année de 1996, des jeunes Hayasikitheri se sont rendus deux fois à la mission. Les Wanapiuitheri, à leur tour, s'y sont rendus trois fois ; les Parawautheri, une fois ; les Uxiximapiweitheri, eux, ont séjourné chez les missionnaires huit fois. Ces derniers ont aussi commencé à participer aux cours d'alphabétisation donné par les missionnaires et à fréquenter l'Église de la mission.

En réalité, même après l'implantation du poste de la CCPY, les Yanomami de la région du Roahikatiopë u ont continué à visiter la mission. La « générosité » des missionnaires étaient d'ailleurs toujours vantée au détriment du « caractère avare » des gens de la CCPY. La quantité de biens donnés ou troqués n'était jamais satis-

faisante du point de vue des Yanomami. De plus, comme on l'a déjà vu, toutes les stratégies étaient bonnes pour en obtenir : les travaux d'entretien du poste et de la piste, l'échange de nourriture et l'aide à l'assistance, comme guides et au transport des médicaments.

Valmir, un Parawautheri marié à l'une des filles de Roberto, nous a parlé, en octobre de 1996, de sa « pénurie » de biens, qui l'obligeait à visiter la mission, où il devait travailler à l'entretien de la piste et à la construction d'une nouvelle maison, en échange de biens, tandis qu'il se plaignait qu'il était devenu de plus en plus difficile de chasser dans la région et, pour cela, il ne pouvait plus échanger du gibier avec les gens de la CCPY.

*« Ici, moi et mon ami nous cherchions des paari [un oiseau sauvage de la taille d'un coq très apprécié des Yanomami], mais ils ne sont plus trouvables. Je suis dans le besoin, c'est pour cela que j'essaie vainement de chasser ; j'inhale de la yakuana [hallucinogène] pour devenir un bon chasseur, mais le gibier n'apparaît pas. Je suis vraiment dans le besoin, mais je n'arrive pas à chasser et mes flèches restent inutiles. Au poste, j'essaie de chasser et je n'y arrive pas, pour cela je suis dans le besoin. Avant, lorsqu'il y avait du gibier je possédais beaucoup de choses, mais maintenant je n'en possède plus. »*<sup>25</sup>

Valmir affirme aussi que son rapport avec les gens de la CCPY se détériore, vu qu'il ne reçoit plus rien. Il ne répond même plus aux demandes des fonctionnaires. Alors il s'apprête à aller à la mission pour échanger des biens.

<sup>25</sup> Texte original en yanomami : « *Hwëha, paari yahë ki ria yai tëama makui, paari yahë ki ria tëama makui, niapranomi tiko. Ya hōrimou yaro. Kiha, paari a traproimi mahi yaro ; ya hore hētëmou makui, yakuana ya ha koarini, ihî a wayu no nîhi pë xatiparunî, yaro ya pë taprai mahirayoma yaro, hwëha yahë ki ria tëama makui, ya hōrimou ha, a niapranomi tikohe. Ya hōrimou yaro. Yakuana a wayu no nîhi pë xatiparunî, hapa yaro ya pë niai mahioma makui, ya hore huai makui, ya hore hētëmou makui, yaro haomi yaro. Ipa xaraka ki waroko no ôhotai yaro, yakumi tē ki waroko no horepirayopi yaro. Ya horimou yaro. Kiha, Posto Yanoha, yaro ya hētëmou makui, paari ya niapranimi, ya niapraimi yaro ya hōrimou. Hapa ya hōrimonimi makui, yaro ya niai ha maprarunî, ya hōrimou yaro. »*



« Les Blancs me demandent de travailler, mais ils ne m'offrent rien du tout. Je chasse du gibier, mais ils le mangent sans rien me donner, comme ils ont auparavant fait avec mon pécari. Ils ne donnent pas de caleçons, ils ne me donnent absolument rien. Pour cela je ne leur réponds plus ; ils m'appellent, mais je ne leur réponds pas, étant donné qu'il sont avares. Vu qu'il en est ainsi, je m'en vais là-bas, chez Brian [le missionnaire], je vais essayer d'obtenir quelque chose, vu qu'il m'appelle pour échanger des biens. »<sup>26</sup>

Les gens de la CCPY ne sont nullement identifiés comme du personnel de la santé ; parfois, leur activité n'est même pas prise en compte ; d'ailleurs, pour Valmir, il s'agit de fonctionnaires de la Fondation nationale de l'Indien (*Funaitheri*). L'important, c'est qu'ils ne distribuent pas assez de biens, qu'il sont avares, malgré qu'ils soient des Blancs ; donc il ne s'agit pas de vrais Blancs, de gens que l'on se doit de respecter. Finalement, Valmir avoue qu'il a même envie de les flécher à cause de leur avarice.

« De ces gens-là [fonctionnaires de la CCPY] je ne veux pas de cadeaux ; ils sont épouvantablement avares. Brian, celui qui habite au loin, lui, je l'ai toujours dans mon estime, vu qu'il s'agit d'un vrai Blanc. Étant donné qu'il est un véritable Blanc, il m'aime beaucoup ; de lui je vais toujours recevoir des cadeaux. Malgré qu'il habite loin, je ne l'oublie pas pour autant. J'irai chez lui pour échanger des biens parce qu'il ne me déçoit jamais ; il me donne toujours ce que je demande. Ces gens de la FUNAI [de la CCPY] me détestent ; pour cela je ne les vois plus. Vu qu'ils ne font que me blâmer, je ne les vois plus. Auparavant, je les craignais, mais maintenant je ne les crains plus. En vérité, je veux même les flécher. Je leur dis clairement que je n'ai pas peur. Pour cette raison, ils ont arrêté de me blâmer. »<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Texte original en yanomami : « Napë pëni ware hore a nōsiemai makuhei, ware a topëimi no wāriawêhe. Yaro wa ta hore niai makui, poxe ipa a waria përemahe ha. Hei tē wapa huaimi, huaimi, calção pëni ware a topëimi no wāria tikohe ha ; ya pë nosia hupraimi ; ware a hore nakai makuhei, ya pë kai huimi, ya pë kai huimi. Hei ya aka huaimi yaro, ware a topëimihe, matohi ani. Topëimihe yaro, kihami ya ria yaiyai, ihami kama napë pëni ware a ximaihe yaro, kihami ya ... matohi ya pë ria ha rurani. »

<sup>27</sup> Texte original en yanomami : « Hwei theri, Funaipë rë kui, kamiyë ya matohi peximaimi ; kama pë xi imi no wariái ha, ihí ya matohi peximaimi. Kihí, xori Brian,

Comme on le voit, à cause des biens de troc, les rapports entre le personnel du poste et les Yanomami sont toujours tendus. Malgré la grande quantité de biens distribués (voir pages 97 et 98) – dont une bonne partie est aussi tout simplement donnée – les Yanomami en demandent toujours plus et ne sont jamais satisfaits de ce qu'ils obtiennent. L'important pour eux, c'est que les *napë* leur permettent d'acquérir des biens en grand nombre, surtout des outils, lesquels disparaissent très vite dans les réseaux d'échanges avec d'autres communautés.

### III– Les relations intercommunautaires face à la présence de la CCPY

Les rapports entre les communautés habitant dans la région du Haut Demini se sont aussi redéfinis face à la présence du poste de la CCPY. Un cercle de villages – les deux habitant face au poste, les Wanapiuweitheri et les Hayasikitheri, et deux autres un peu plus éloignés, les Koherepiuweitheri et Xakipiuweitheri – formaient un anneau autour du poste et contrôlaient surtout les échanges de biens tandis qu'ils essayaient d'avoir un traitement privilégié en tous les sens ; les autres communautés étaient plus éloignées géographiquement, se situant ainsi dans la périphérie des réseaux qui avaient le poste comme centre. Ces dernières n'avaient pas un accès direct aux biens manufacturés et même l'assistance médicale était moins constante.

---

*napë a yai kutaëni, ihî praha makui, kamiyë ya puhipou. Ihîni ware a yai nohimai yaro, napë a yai kutaëni, ware a yai nohimai yaro, ihî ya motohi pë yai peximai, kamiyëni. Ya praha makui ya peximai xoa, ihî a yai rurai kôo, rurai yaro, ihî ware a yai pagaprai yaro, ihami ya puhi yayouimatayou. Hwei Funai pë makui ware a nohi wâripouhe, ware a nohi wâripouhe ha, ya pë kai taaimi. Kama pëni ware a nowâ tai xi wariprou mahi tikoheha, ya pë kai taaimi. Hwei tē, hapa, hapa ya kuo hapao tēhē, ya pë no kiritama makui, hwei tēhē ya pë no kiritaimi ; ya pë ria niai. Kama pë yimika wawëtoha, wa wā haïhe, ya kiritaimihe. Kua yaro ware wā tai mârariomahe. »*

En fait, les groupes qui participèrent à l'ouverture de la piste d'atterrissage et à la construction du poste se sentaient les véritables partenaires de l'ONG et pour cela ayant acquis certains droits et privilèges que ne devraient pas avoir les autres Yanomami. Or les Wanapiuweitheri s'étaient appropriés de ces *napë*, traités par eux de « *ipa napë pë* » ou « *kami yamaki napë pë* », c'est-à-dire « mes Blancs » ou « nos Blancs ». La place privilégiée des Wanapiuweitheri – dont le leader était Roberto, l'oncle de Davi, expérimenté dans les rapports avec les Blancs – était aussi renforcée par le traitement différentiel qu'ils recevaient de la CCPY. Celle-ci, à son tour, ne pouvait pas se passer de tels interlocuteurs dans les rapports avec les communautés des Yanomami occidentaux, qui venaient à peine d'être contactées.

Cependant, les relations entre, d'un côté, les Hayasikitheri et, de l'autre, les Wanapiuweitheri et les communautés qui avaient dès le début établi les premiers contacts avec Davi Kopenawa et la CCPY et participé des travaux de défrichage de la piste d'atterrissage se détérioraient de plus en plus. Les groupes s'accusaient mutuellement d'encaisser tout les biens distribués par la CCPY. Après la construction du poste, à laquelle ils participèrent, les Hayasikitheri avaient quitté de façon presque définitive leur ancien village, à dix heures de marche des lieux (20 kilomètres, environ), et construit leur nouvelle maison collective à côté de celle des Wanapiuweitheri, c'est-à-dire juste en face du poste de la CCPY.

En réalité, les Hayasikitheri ne faisaient pas partie de ce bloc de population, étant plutôt liés aux groupes occidentaux du Haut Orénoque et Haut Siapa, au Vénézuéla, qui s'étaient, au fil des années, approchés de la frontière brésilienne, peut-être à cause de la présence missionnaire au Toototobi. Mais comme les Hayasikitheri constituaient une communauté nombreuse, la CCPY les attira dans le cercle de la population à être assistée par le programme de santé

et leur relocalisation aux alentours du poste d'assistance fut même bienvenue.

Par contre, une fois les travaux de construction finis, en novembre 1993, les Xakipiweitheri et les Koherepiweitheri se sont retirés des alentours du poste de la CCPY et ont déménagé à un site situé à deux heures de marche plus à l'ouest tandis qu'ils accusaient les Hayasikitheri d'avoir pris une place qui n'était pas la leur. Les rivalités pour monopoliser les bénéfices de la présence de la CCPY finirent par envenimer les relations entre les communautés de la région du Haut Demini.

Les Hayasikitheri se plaignaient de ne pas recevoir assez de *matohi* de la part de la CCPY, qui, selon leur avis, privilégiait les autres communautés, surtout les Wanapiuweitheri, les Koherepiweitheri et les Xakipiweitheri. Celles-ci, se considérant les véritables « propriétaires » du poste et de ses occupants, faisaient tout leur possible pour que les fonctionnaires et les membres de la CCPY ne réalisent pas de troc et ne donnent pas de biens aux Hayasikitheri.

Carlita, première femme de Roberto, le leader des Wanapiuweitheri, nous informe de leur façon de concevoir les rapports avec les gens de la CCPY et sur leur participation aux travaux d'installation du poste, qui, à son avis, leur donnait le droit de devenir ses maîtres :

*« Cette piste d'atterrissage que vous voyez, nous l'avons faite. Ne croyez pas qu'elle s'est faite toute seule". Nous avons beaucoup souffert en coupant les arbres et en enlevant les racines. De plus, nous avons aussi aidé dans la construction de votre poste. C'est pour ça que je vous défends, que je vis toujours ici ; je ne m'en irai pas d'ici, car je suis déjà vieille et je n'ouvrirai pas d'autre piste. »<sup>28</sup>*

<sup>28</sup> Texte original : « Hei avião mayo rê kui, kamiyê yamakini yama mayo taprarema. "Hei mayo kua pëa, tã wawëa përayoma", wa puhi kuno mai. Kohipi yamaki kiyaama, yamaki kiyaaï no ohotaama. Kayapa yama hipë tuyëprarinï, nasihipë ha hoyaprarini, yamaki no yai preaama. Kahë wamaki iha yano ya kai traprai payëriprarei kurei. Kuwë yaro, kamiyëni pëmaki noamaï. Hëyëmi ya xiro përia, ya kôo mai kë tã. Ya pata yaro, ai ya mayo taprai kôtaaimi. »

La participation à l'ouverture de la piste d'atterrissage de la mission de la New Tribes, au Toototobi, est aussi rappelée par Carlita, dans le but de souligner peut-être l'ancienneté de ses relations avec les *napë* et les risques qu'ont pris les Wanapiuweitheri lorsqu'ils quittèrent la mission, établie il y avait plus de vingt ans et avec laquelle ils étaient familiarisés, pour aider des étrangers qui venaient à peine d'arriver :

*« Il y a bien longtemps, nous avons aussi ouvert la piste de Brian. Nous l'avons quittée pour ouvrir la vôtre ; alors, maintenant nous vivons ici et je n'abandonne plus cette piste. »*<sup>29</sup>

Finalement, elle critique le comportement des groupes yanomami qui n'ont pas participé aux travaux d'installation du poste et qui demandent quand-même des biens à la CCPY dont elle se considère d'une certaine façon la gardienne :

*« D'autres n'ont pas travaillé à cette piste, malgré cela, ils demandent toujours des biens d'une façon absurde. Mais, moi, je protège mes étrangers, je protège vos biens. »*<sup>30</sup>

Or une telle compétition pour l'accès au poste ne pouvait que produire des conflits. En décembre 1996, suite à des accusations de vol, un duel à la massue entre les membres des villages Koherepiwei et Xakipiwei, d'un côté, et le Hayasikitheri de l'autre provoqua la mort du fils aîné du leader des Hayasikitheri. La journée suivante, ces derniers incendièrent leur propre maison collective et, redoutant un conflit majeur avec les autres communautés, fuirent vers les sources de l'Orénoque (Hwara u), au Vénézuéla, où ils demeurent jusqu'à aujourd'hui.

---

<sup>29</sup> Texte original en yanomami : « *Hapa yëtu ha, Brian yama e mayo taprai parirayoma. Ihi makui yama e mayo hoyarema ; kahë wamaki iha, avião yama e mayo ha wawëprai notironi, hei tëhë, hëyëmi yamaki përia. Hei tëhë, ya mayo hoyai kôtami.* »

<sup>30</sup> Texte original : « *Ai të pëni hei mayo trapanomihe ; trapanomi makuhei matohipë xiro peximaihe, matohipë nakai no kirihwehe. Kuwë yaro, ipa napëpë ya tëpë noamai, matohi ya pë kai noamai.* »

Pour les Yanomami du Haut Demini, les Hayasikitheri ont été responsables de la mort de Roberto, survenue en avril de 1997. Le vieux Yanomami avait succombé à un cancer de la prostate, mais sa maladie fut attribuée aux agressions chamaniques des Hayasikitheri, qui furent alors considérés comme ennemis. De leur côté, les Hayasikitheri, en décembre de cette même année, pour se venger de la mort du membre de leur communauté, lancèrent une attaque envers les Koherepiweitheri lorsque ceux-ci se trouvaient dans un campement dans leur ancien site, au Koherepiwei, mais ces derniers déjouèrent les agresseurs et il n'y a pas eu de victimes.

Un autre groupe qui ne faisait pas partie de la coalition des villages qui monopolisaient l'accès au poste, les Uxiximapiuweitheri, fut aussi éloigné de la CCPY par les Wanapiuweitheri et les Koherepiweitheri, surtout en ce qui a trait à l'obtention de biens. Les Uxiximapiuweitheri s'étaient approchés du poste, relocalisant leur *xapono* à deux heures de marche de là, mais, harcelés par les autres communautés, ils ne le visitaient quasiment jamais – trois fois seulement dans toute l'année de 1996 – et se plaignaient qu'ils étaient harcelés par les Wanapiuweitheri et les Koherepiweitheri lorsque, malades, ils se rendaient au poste pour se faire soigner.

Empêchés d'avoir accès au poste de la CCPY, les Uxiximapiuweitheri s'en retournèrent encore une fois auprès des missionnaires de la New Tribes, au Novo Demini (voir pages 99 et 100). Cependant, chez les missionnaires, habitaient déjà deux communautés qui défendaient aussi l'accès à « leur *napë* » et les rapports entre eux et les visiteurs n'étaient pas toujours faciles. Dans une dernière tentative de s'approcher de la CCPY, les Uxiximapiuweitheri proposèrent, à la fin du mois de novembre de 1996, de défricher un terrain aux marges du Demini, pour l'ouverture d'une nouvelle piste d'atterrissage et invitèrent l'ONG à construire un nouveau poste sur ce site où ils iraient aussi habiter. La proposition fut déclinée et les Uxiximapiuweitheri s'approchèrent encore plus de la mission.

Pourtant, dans le cadre de l'expansion de la population assistée par la CCPY au Roahikatiopë u, les Weyokiweitheri, qui depuis la construction de la piste n'étaient plus retournés au poste, furent recontactés au milieu de 1997 et se disposèrent à ouvrir un chemin entre leur village et le poste de la CCPY (30 kilomètres, environ) pour qu'ils puissent aussi être assistés au plan de la santé et obtenir des biens manufacturés. Le sentier fut ouvert et les Weyokiweitheri construisirent même une petite maison pour que les fonctionnaires de la CCPY puissent y demeurer.

À partir de 1998, ils ont reçu, à chaque mois, la visite du personnel de la santé et aussi des biens manufacturés en échange de leur travail de guides et du transport des médicaments et du matériel médical. En peu de temps, ces nouveaux concurrents – qui, dès 1992, étaient mis hors du jeu – soulevèrent la jalousie et l'hostilité des Wanapiuweitheri et des Koherepiuweitheri, entre autres. Lors d'une visite de deux Weyokiweitheri au poste, en septembre de 1998, un dialogue cérémoniel entre les visiteurs et leurs amphitryons, les Koherepiuweitheri, dégénéra en duel de coups de poings sur la poitrine et faillit terminer en un combat de massues. Dès lors, les relations entre les Weyokiweitheri et les autres communautés furent marquées par une tension grandissante.

Même les Uxiximapiuweitheri, qui, après l'échec de leur tentative d'attirer la CCPY, en 1996, s'approchèrent des missionnaires, enviaient la réussite de leur voisins et se montraient hostiles autant envers les Weyokiweitheri qu'envers la CCPY. Lorsque les gens de la santé traversaient leur village pour se rendre chez les Weyokiweitheri, il leur fallait entendre les plaintes des Uxiximapiuweitheri, qui, entre autres choses, accusaient la CCPY de les avoir abandonnés et se plaignaient que les Weyokiweitheri recevaient un traitement privilégié, en accaparant tous les biens manufacturés distribués par la CCPY.

\*\*\*

Finalement, si, à l'époque, le programme d'assistance en santé de la CCPY – malgré ses problèmes et ses limitations – nous paraissait pertinent, aujourd'hui, avec le recul du temps, son bilan nous semble plutôt mitigé. Si d'un côté, il est vrai qu'avec sa mise en marche, les Yanomami du Haut Demini, dans les années qui s'en suivent, iront tant bien que mal obtenir un sursis face aux graves maladies auxquelles ils étaient exposés (surtout le paludisme), de l'autre, il ne s'agissait là que d'une intervention du type volontariste et verticale de la société nationale chez les Yanomami, à titre d' « aide humanitaire » ou « protection ».

Ce répit aura eu un prix élevé pour les Yanomami : une dépendance accrue face à la médecine occidentale, laquelle était plus ou moins imposée par l'ONG sans aucune préoccupation véritable avec son acceptation ou, du moins, avec la compréhension de ses principes et de ses mécanismes de la part des Yanomami. Pliée à la logique institutionnel du sauvetage, la CCPY dédaignait toute tâche et tout défi (un vrai dialogue interculturel, par exemple) qui n'avaient pas un rapport immédiat et direct avec les indicateurs de santé : le taux de mortalité, la mortalité infantile, le contrôle du paludisme, etc. Malgré le discours<sup>31</sup>, ou les apparences, face à leur désastreuse situation sanitaire, notre médecine fut présentée comme l'unique réponse, comme la voie incontournable, que les Yanomami devraient emprunter sans trop poser de questions. Les

---

<sup>31</sup> Texte du Rapport d'activités de janvier 1990 à mai 1991 : « Face à l'inefficacité des interventions gouvernementales, Davi Yanomami [Kopenawa] a proposé déjà en 1989 un projet de santé autonome des Yanomami eux-mêmes, avec le support technique de la CCPY, dont l'identité politique, méthodologique et culturelle (déjà son idéalisation est plongée dans la perception yanomami de la causalité du devenir malade collectif et des chemins de la guérison, de ses signifiés et implications – cosmologiques inclusivement) pourrait être définie :

a) pour une collaboration stricte et active entre les équipes de santé, leur pratique et les « shabori » (chamanes) et traditions yanomami;  
 b) par des ressources obtenues et administrées d'une façon indépendante de celles des programmes officiels;  
 c) par une zone d'action définie par le réseau d'alliances intertribales de sa propre communauté « watorikthere » (et non pas par des critères purement « techniques », géographiques, administratifs, opérationnels, etc.); [...] »



rapports ainsi imposés poussaient les Yanomami vers une position défavorable face à la médecine occidentale.

Tout d'abord, notre médecine était présentée comme un produit a-historique, de caractère universel. Les membres de la CCPY oubliaient ainsi que le système médical est aussi et avant tout un produit culturel et historique, comme nous le rappelle Xochitl Herrera:

*« Les systèmes médicaux ne sont pas des pièces détachées. Ils font partie d'une culture et d'une cosmovision déterminées. Le système médical occidental n'est pas une exception; il est immergé dans un ensemble de valeurs, croyances et propos culturels qui déterminent dans une bonne mesure son utilisation et son fonctionnement.<sup>32</sup> »* (Herrera et Lobo-Guerrero 1998: 239)

Ainsi le fonctionnement du système de santé occidental chez les Yanomami<sup>33</sup> était marqué par des vices et distortions frappants : premièrement, presque toutes les actions étaient orientées vers le traitement des maladies, laissant de côté la prévention et privilégiaient surtout la médication. La maladie était le phénomène à l'intérieur duquel notre système s'édifiait, prenait sens et nos actions devenaient intelligibles. L'incapacité de concevoir la santé comme le résultat d'un ensemble de causes – sociales, économiques, écologiques, etc. – mettaient l'intervention de la CCPY dans un

---

<sup>32</sup> Traduit par l'auteur de l'espagnol : "Los sistemas médicos no son piezas aisladas. Hacen parte de una cultura y de una cosmovisión determinadas. El sistema médico occidental no es una excepción; está inmerso en un conjunto de valores, creencias y propósitos culturales que determinan en buena parte su utilización y su funcionamiento. Por ello, cuando un sistema médico se aplica a la salud de otra cultura, lo que se pone en contacto son dos culturas y no tan sólo dos formas de prevenir o de curar las enfermedades." (Herrera et Lobo-Guerrero 1998: 239)

<sup>33</sup> Nous traitons ici du Haut Demini en particulier et de la population assistée par la CCPY, en général, un demi millier de Yanomami environ (malgré que dans ses rapports la CCPY affirme toujours que ce chiffre atteint le millier). Pour ce qui a trait aux autres Yanomami habitant au Brésil, plus de dix milles, leur situation sanitaire et les rapports avec les institutions qui font partie du système de santé (FUNAI, Fondation Nationale de Santé, missions, etc.) étaient encore plus désastreux.

cadre étroit : l'état de santé se traduisait par l'absence de maladies causées par les microorganismes, ce qui était obtenu par la consommation de médicaments dont la production et distribution n'étaient pas à la portée des Yanomami.

Dans sa propre logique, la compréhension yanomami de la santé était beaucoup plus large que la nôtre. La maladie étant surtout une affaire collective et ayant rapport avec l'ordre social ou cosmique : produit de l'animosité entre les hommes, ou entre les hommes et les esprits, de la non observance d'un tabou alimentaire, d'un comportement condamnable du point de vue social ou écologique, etc. À cette approche *holistique* de la santé, la CCPY opposait, d'une manière musclée, une vision étroite, technique, basée sur « de rigides relations de cause et effet », pour utiliser une expression de Herrera (Herrera et Lobo-Guerrero 1998 : 85).

Même si le personnel de la CCPY, à l'encontre de ce que faisaient les missionnaires, n'interféraient pas dans la pratique des chamanes, la respectant la plupart du temps (il faut aussi dire qu'il n'y avait non plus aucun type de coopération « stricte et active », conforme vantait le Rapport d'activités de janvier 1990 à mai 1991 (voir note de la page 106) , par contre, aucun effort ne fut fait pour valoriser ou sauvegarder la médecine traditionnelle yanomami (phytothérapie).

En outre, la participation yanomami dans l'assistance en santé était réduite à des tâches mineures ou à des besognes dont les Blancs ne se disposaient pas à s'acquitter, comme, par exemple, le transport d'alimentation et des médicaments. Ainsi, le système de santé s'imposait aux Yanomami n'ayant besoin d'eux qu'en tant que malades : aucun savoir, aucune pratique ou aide de la part des Yanomami n'était requis.

Cela va à l'encontre des principes plus élémentaires – mais difficilement mis en pratique – des programmes d'attention primaire en santé, « dont la promotion de l'autodétermination et

l'autoresponsabilité sont les principes fondamentaux. » (Herrera et Lobo-Guerrero 1998 : 33) Finalement, ce répit qu'ont eu les Yanomami peut n'être qu'une trêve fugace : si jamais la CCPY doit laisser les lieux – par manque de financement, par exemple –, en peu de temps la situation sanitaire des Yanomami deviendrait aussi pire qu'avant, puisque rien de durable n'ayant été fait.

Peut-être auront-ils eu de la sorte une rare opportunité de faire une expérience de contact durable avec des *napë* moins violents et moins nocifs que ceux du front régional de colonisation, les chercheurs d'or et les fermiers, ou plus tolérants que les missionnaires, gagnant ainsi du temps jusqu'à ce qu'ils puissent comprendre mieux tous les enjeux des rapports interethniques et se rendre compte des périls qui menacent leur peuple.

D'un autre côté, il semble que les gens de la CCPY, malgré leur bonne volonté, n'aient pas non plus compris tout ce qui était en jeu dans leur présence parmi les Yanomami. D'ailleurs, ce qui marquait le plus la relation entre ces deux mondes était l'absence quasi totale de communication. Durant plusieurs années, j'ai été l'unique personne que parlait yanomami parmi le personnel de la CCPY qui travaillait dans la forêt, chez les Yanomami. Les membres de l'ONG qui parlaient ou qui connaissaient la langue yanomami, comme Bruce Albert, Carlo Zacquini ou Alcida Ramos, n'allaient quasiment pas à la forêt et n'y restaient jamais. Dans les rapports des Yanomami avec les gens de la CCPY, tout était réglé par un langage pitoyable, où une douzaine de mots yanomami et portugais se mêlaient pour former des phrases trop pauvres pour permettre un dialogue intelligible.

Ainsi, les malentendus, les incompréhensions étaient monnaie courante dans nos rapports avec les Yanomami. Cela ne faisait pas seulement rendre difficile l'assistance, mais empêchait aussi et surtout les Yanomami de comprendre la logique du système de santé qui s'imposait à eux et de s'en approprier. Non seulement le

savoir-faire et les techniques médicales constituaient un patrimoine qui restait gardé par les étrangers, mais aussi la structure du système de santé – dont les mécanismes de participation et contrôle social étaient assez développés – restait occulte.

Finalement, il faut remarquer qu'il y avait chez les membres de la CCPY une tendance à identifier leur propre intérêt avec celui des Yanomami, ce qui leur permettait de prendre de décisions, d'exécuter des plans et réaliser des actions sans prendre en considération l'opinion des Yanomami eux-mêmes. Le programme d'assistance en santé de la CCPY développait une logique propre, qui ne se pliait qu'aux paramètres institutionnels de santé : taux de mortalité général, taux de mortalité infantile, couverture vaccinale, etc. Enfin, vers la fin des années 1990, le programme de santé s'est détaché de la CCPY pour devenir une autre ONG : Urihi – santé yanomami.

À leur tour, comme on l'a vu, les Yanomami tentaient, à leur façon, de tirer profit de notre présence chez-eux sans se préoccuper outre mesure des interventions au plan de la santé, leur principal intérêt étant l'acquisition de biens manufacturés.

### 3 – Conclusion

---

À titre de conclusion de ce mémoire, nous voulons tout d'abord rappeler les lacunes que comporte le présent travail, dont la dimension et l'objectif ne nous permettent pas d'aborder tous les aspects du thème proposé ; ainsi la dynamique interne des mouvements migratoires (querelles inter et intracommunautaires, fissions des groupes résidentiels et guerres) a été laissée de côté – même si nous admettons son importance non négligeable comme l'un des moteurs de l'expansion yanomami. Par contre, nous pensons que les analyses de la dynamique interne des migrations yanomami présentées par divers auteurs jusqu'à présent ne va pas à l'encontre des idées proposées dans le texte, et qu'au contraire, nos hypothèses peuvent peut-être aider à la comprendre.

D'un autre côté, il n'est jamais inutile de rappeler les lacunes que présente le savoir ethnologique sur le passé plus reculé des Yanomami et qui, nécessairement, sont reflétées dans le texte. Cependant, nous avons essayé de réunir les données les plus importantes dont nous disposons sur l'histoire de ce groupe et de retracer sa trajectoire dans un cadre où le contact avec d'autres ethnies et avec les Européens et les transformations importantes qu'a subi le mode de vie yanomami remplacent l'hypothèse – parfois facile, mais pas toujours soutenable – de l'isolement, qui, si jamais il a marqué la vie des Yanomami durant une période quelconque de leur histoire, ne peut néanmoins expliquer les changements qu'ils ont vécus et leur expansion fulgurante à partir de 1800.

En outre, nous pensons que l'hypothèse de l'isolement permet de régler à moindres frais le problème que représente l'absence de données sur les périodes précédant le XIX<sup>ème</sup> siècle. Mais il nous semble simpliste de conclure que si nous ne disposons pas d'informations sur les Yanomami avant cette période, c'est parce qu'ils étaient coupés de tout contact avec le monde extérieur sur

les hauteurs de la Parima. Cette hypothèse va à l'encontre des progrès de l'ethnohistoire de la région, qui pointent vers l'existence ancienne d'un réseau d'échanges commerciaux interethnique très dense et, principalement, après l'arrivée et l'installation des puissances européennes, vers une activité commerciale et militaire sans précédent engageant surtout les populations indigènes.

Or la mise à l'écart du prétendu isolement et l'adoption d'un cadre théorique privilégiant le contact, les échanges, les emprunts et les changements culturels nous permettent d'élaborer des hypothèses plausibles qui puissent rendre compte de l'accroissement démographique soutenu qui a permis l'expansion yanomami. Finalement, l'hypothèse de l'isolement semble être le produit des circonstances qui ont marqué l'entrée des Yanomami dans le champ ethnologique : la désinformation des premières sources, les préjugés encore en vigueur et peut-être l'étroitesse d'un cadre théorique dogmatique, comme l'illustre bien le débat sur l'ancienneté de l'agriculture yanomami.

Ainsi, nous croyons que les résultats de notre recherche de terrain confirment notre approche et corroborent notre hypothèse. Dans l'histoire yanomami de l'occupation de la vallée du Demini, les échanges et les interactions avec les fronts pionniers, d'abord, au début du siècle, ensuite avec le front missionnaire, les avant-postes du SPI et de la FUNAI et, finalement, avec le front d'expansion régional, n'ont aucunement été évités. Malgré les graves conséquences au plan sanitaire avec l'apparition de maladies qui jusqu'alors leur étaient inconnues et d'épidémies qui fauchaient une fraction considérable de leur population, les Yanomami n'ont pas seulement recherché systématiquement le contact, mais ont su, la plupart du temps, le conduire selon leur propres intérêts et en tirer profit. D'abord, dans le but d'obtenir des biens manufacturés, surtout des outils en fer (haches, machetes, couteaux et armes à feu) ; ensuite, pour avoir accès à l'assistance médicale – permettant l'installation de postes de santé sur leur territoire –, quand un ca-

dre sanitaire chaotique installa une tendance de chute démographique, comme ce fut le cas des Watorikitheri.

Jusqu'à la moitié du xx<sup>ème</sup> siècle, les Yanomami réussirent à maintenir une croissance démographique considérable. Depuis 1900, ils ont doublé ou quadruplé leur nombre. Cette croissance s'est même maintenue jusqu'aux années 1970, avec un taux annuel de 0.8% (Colchester 1985 : 29). Or nous supposons qu'elle fut rendue possible par les changements opérés dans l'économie et dans le mode de vie yanomami après les échanges et l'interaction avec les sociétés nationales. Ainsi, l'acquisition des outils en fer et des nouveaux cultigènes favorisa le développement de l'agriculture et une moindre dépendance envers les produits de la forêt, qui, ajoutés à une très faible densité démographique, après leur vaste expansion territoriale, permirent aux Yanomami de satisfaire pleinement leurs besoins alimentaires avec une moyenne de travail de deux à six heures par jour (Lizot 1984 : 167-169, 173-176).

Le paradoxe représenté par la simultanéité de l'apparition de nouvelles maladies et la croissance démographique peut être en partie expliqué par Colchester, qui voit des similarités entre le cas yanomami et celui des Dobe !Kung du Kalahari :

*« It is most likely resolved if we accept that the Yanoama's gradual change in subsistence strategy shifted the diet away from a dependence on the products of foraging to a dependence on starchy agricultural produce, thus decreasing the duration and frequency of post-partum amenorrhoea caused by extended lactation, low maternal fat stores and/or nutritional stress. »* (Colchester 1985 : 29).

Ainsi, durant la période comprise entre les années 1992 et 1995, le taux de croissance de la population assistée par le programme de santé de la CCPY fut de 10,3%, avec une moyenne annuelle de 3,43% (CCPY 1995 : 40). Pour que la croissance démographique reprenne de façon étonnante, il fallut à peine prendre des mesures d'assistance primaire, comme les campagnes de vaccination et une action préventive contre le paludisme.

En outre, la présence de la CCPY parmi ces populations produisit des transformations au plan économique et dans leur mode de vie : un accès direct et facile aux outils métalliques (voir pages 70-74), conjugué à une tendance à réduire au minimum leur mobilité dans les stratégies d'occupation du territoire et d'exploration des ressources, et, par conséquent, un développement majeur de l'activité agricole, ont dû certainement être à la base de cette reprise de croissance démographique.

Il est vrai aussi que les Yanomami, même d'une façon limitée et partielle, commencent à prendre conscience de l'importance d'avoir des services de santé, ce qui – conjugué à l'accès aux biens manufacturés – leur a fait adopter des changements importants dans leur patron de mobilité ; les communautés, qui purent le faire, se sont approchées et installées auprès des postes et des missions qui leur prêtaient une assistance en santé. Ainsi, à l'exception de celle réalisée par les Hayasikitheri, d'ailleurs contre leur gré, aucune migration majeure ne fut enregistrée parmi les populations du Haut Demini ou du Toototobi, dès la fin des années 50.

Dans ces régions, où le service de santé réussit à réduire ou à contrôler les conséquences dramatiques d'un cadre sanitaire chaotique, on revint, d'une certaine façon, au contexte d'avant le choc microbien du début du siècle lorsque les nouvelles maladies et les épidémies n'avaient pas encore fait leur apparition. Pour le reste, comme on l'a vu, le contact permanent approfondissait les changements opérés à la base de l'économie yanomami, qui, à notre avis, rendirent possibles l'accroissement populationnel. Ainsi, le modèle socio-économique qui a permis l'expansion yanomami se remettait partiellement en marche ; il permit l'accroissement démographique, mais, cette fois-ci, au détriment de l'expansion territoriale, dans la mesure où il s'est réalisé au détriment de l'ancienne mobilité spatiale et les mouvements migratoires, qui, dans le passé



ont permis aux Yanomami d'accroître de façon significative leur territoire.

Ainsi, les Yanomami agirent envers la CCPY de la même façon qu'ils avaient auparavant agi avec le SPI, de même avec les paysans qui pénétraient dans leur territoire pour exploiter les produits de la forêt, ensuite avec les missionnaires et avec la FUNAI : ils réussirent à imposer leurs conditions et conduire les événements selon leurs intérêts. Certainement, la maîtrise des rapports interethniques était beaucoup plus approfondie qu'auparavant, lorsque, contrariés ou mis en échec dans leurs intérêts, ils utilisaient les flèches comme moyen de persuasion. Côtayer les *napë* était devenu non seulement courant mais nécessaire sinon pour leur survie, du moins pour la reproduction de leur mode de vie actuel.

Le genre d'interférences sur les affaires de la CCPY de la part des Yanomami suivit le degré de contact et la maîtrise des rapports avec les *napë*, comme la connaissance de leur société, de leur langue et de leurs institutions. Ainsi, Davi Kopenawa – qui avait déjà réussi à soumettre complètement l'existence du poste de la FUNAI du Demini à la logique yanomami ; le poste étant en fait devenu en tous les sens un appendice de sa communauté (voir Albert 1995 : 7) –, influença profondément la conception du programme de santé « Demini ». Une caractéristique très importante proposée par Davi Kopenawa fut que le programme ne consistât plus en visites sporadiques aux villages, mais qu'on implantât une assistance permanente, ce qui aura par la suite un énorme impact dans les indicateurs de santé, renversant en peu de temps la situation catastrophique (Deise Alves, communication personnelle, août 1996).

Ainsi, le programme « Demini » couvrit d'abord la propre communauté de Davi Kopenawa et, plus tard, les villages de sa région d'origine, au Toototobi. Là-bas, après tant d'années à côtoyer les membres de la Commission brésilienne de frontières, les fonc-

tionnaires du SPI et, surtout les missionnaires des Nouvelles Tribus, Roberto et d'autres anciens expérimentés dans les rapports avec les *napë*, ont su aussi imposer leur volonté, avec l'aide de Davi. Si les *napë* voulaient assister les Yanomami au plan de la santé, il fallait, d'un autre côté, subvenir à leur besoin de *matohi pë*. La distribution de biens manufacturés était quasiment obligatoire et précédait celle de médicaments, même si les Yanomami étaient malades et avaient besoin de soins médicaux. Tout, sympathie, collaboration et parfois même la permission de médiquer était acheté par les *matohi*, par les biens manufacturés.

Tout d'abord, les Yanomami du Toototobi empêchèrent la CCPY d'abandonner l'ancien site de la mission de la New Tribes, suite à l'implantation du poste du Roahikatiopë u, comme il était d'abord prévu. La coordination de l'ONG prévoyait assister les Yanomami du Toototobi à partir du nouveau poste du Roahikatiopë u, mais les Yanomami, craignant d'être tout simplement abandonnés une seconde fois par les *napë*, comme ils le furent auparavant par les missionnaires, et sachant surtout qu'à distance ils n'auraient pas autant d'accès aux biens distribués par la CCPY, posèrent un veto à la décision de désactiver le poste du Toototobi, qui, en outre, fut reconstruit par la CCPY en 1999.

Par la suite, Roberto, l'ancien des Wanapiuweitheri, dirigea pratiquement l'implantation du poste de la CCPY au Roahikatiopë u et sut, avec son expérience et autorité auprès des Yanomami de la région, tirer le maximum de profit pour sa communauté de la présence de l'ONG. Les Wanapiuweitheri, d'une certaine façon, monopolisèrent, durant plusieurs années, la plupart des bénéfices de cette présence et ce fut seulement avec la mort de Roberto, en 1997, qu'ils ont commencé à perdre légèrement du terrain par rapport à d'autres groupes.

Ainsi, à chaque pas donné par les *napë* dans l'espace yanomami il y avait une contrepartie yanomami, qui, la plupart des temps, le précédait et le rendait possible ou, du moins, le dirigeait vers leurs intérêts.

Cependant, l'incapacité de voir les Indiens comme de véritables agents historiques – myopie maintenue aussi par des anthropologues – a longtemps empêché de reconnaître leur rôle dans l'histoire du contact entre les deux mondes, le nôtre et le leur, même quand étaient eux qui nous donnaient la place dans leur existence. Si ce mémoire réussit à esquisser une version de l'histoire du contact où les Yanomami aient un rôle plus actif, où il leur est attribué un peu de souveraineté et une certaine responsabilité, nous trouverons que notre but a été atteint.

Ainsi, on essaie de dépasser le cadre où les Indiens sont les perpétuels victimes de notre histoire, sans en avoir une. Or lorsque leur territoire est envahi par les orpailleurs, les Yanomami n'ont vu que des *napë* qui pouvaient fournir des biens manufacturés et les ont aussi accueillis comme ils l'ont fait dans le passé avec les fonctionnaires de la FUNAI, les missionnaires, les fonctionnaires de la FNS, etc...

## 4 – Bibliographie

---

### AÇÃO PELA CIDADANIA

- 1990 *Yanomami : a todos os povos da Terra. Segundo relatório da Ação pela Cidadania sobre o caso Yanomami, referente a acontecimentos do período junho de 1989 a maio de 1990*, Cláudia Andujar et Carlos Alberto Ricardo, org., CCPY/Cedi /Cimi/NDI, São Paulo

### ALBERT, Bruce

- 1985 *Temps du sang, temps des cendres. Représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne)*, thèse présentée en vue du grade de docteur de l'Université de Paris, X, Paris
- 1991 *Urihi : Terra, economia e Saúde Yanomami*, Orstom-Universidade de Brasília, Brasília
- 1992 *A fumaça do metal : história e representações do contato entre os Yanomami*, in « Anuário Antropológico », LXXXIX, Éditions Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, pp. 151-189
- 1995 *O ouro canibal e a queda do céu : uma crítica xamânica da economia política da natureza*, Département d'Anthropologie, Universidade de Brasília, Brasília

### ALBERT, Bruce et GOMEZ, Gale G.

- 1997 *Saúde Yanomami. Um manual etnolingüístico*, PR/MCT/CNPq/Museu Paraense Emílio Goeldi, Coleção Eduardo Galvão, Belém

### BENAVIDES, Margarita M.

- 1990 *Importancia y significado de las herramientas de metal para los Ashaninka de la selva central peruana. Trabajo realizado a partir de la crónica de Fray Manuel de Biedma (siglo XVIII)*, in « Los Meandros de la Historia en Amazonia . Memorias del Simposio sobre Etnohistoria Amazónica », Roberto Pineda Camacho et Beatriz Alzate Angel, éd., 45 Congreso Internacional de Americanistas, coédition Abya-Yala, MLAL, Bogotá, pp. 287-300

**BIOCCA, Ettore**

- 1968 *Yanoama. Récit d'une femme brésilienne enlevée par les Indiens*, Éditions Plon, Paris

**CCPY**

- 1982 *Relatório yanomami. Situação de contato e saúde. Recomendações para a criação e estruturação do parque indígena*, São Paulo
- 1990 *Relatório de atividades de saúde na área Yanomami. Assistência médica e saúde bucal. Área 15 (Projeto Demini) e outras áreas, janeiro de 1990/maio de 1991*, São Paulo
- 1991 *Report of Activities*, São Paulo
- 1992a *Relatório de atividades. Projeto de Saúde Demini. Março a outubro de 1992*, Boa Vista
- 1992b *Projeto de saúde yanomami, Toototobi, Balawaú, Demini. Relatório de atividades, novembro de 1992 a março de 1993*, Boa Vista
- 1993 *Relatório de atividades de saúde na área Yanomami. Demini, Toototobi, Balawaú, abril a novembro de 1993*, São Paulo
- 1995 *Relatório de atividades de saúde na área yanomami, Toototobi, Balawaú, Demini*, São Paulo
- 1997a *Comissão Pró-Yanomami – CCPY*, São Paulo
- 1997b *Yamaki hwërimamouwi thë ã oni – Palavras escritas para nous curar*, São Paulo

**CHAGNON, Napoleon**

- 1997 *Yanomamö*, cinquième édition, Holt, Rinehart and Winston, The Dryden Press, Saunders College Publishing

**COLCHESTER, Marcus**

- 1985 « *The Health and Survival of the Venezuelan Yanoama* », Marcus Colchester, éd., ARC/SI/IWGIA Document 53, pp. 1-30

**CRÉPEAU, Robert R.**

- 1993 *Mobilité économique et sédentarité en Amazonie*, in « Recherches amérindiennes au Québec », VOL. XXIII, n° 4, Montréal, pp. 67-76

**DREYFUS, Simone**

- 1993 *Os empreendimentos coloniais e os espaços políticos indígenas no interior da Guiana ocidental (entreo Orenoco e o Corentino de 1613 a 1796)*, « Amazônia : etnologia e história indígena », Eduardo Viveiros de Castro, Manuela Carneiro da Cunha, org., Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da FAPESP, São Paulo

**EARLY, John D. et PETERS, John F.**

- 1990 *The Population Dynamics of the Mucajai Yanomama*, Academic Press, Inc., San Diego, California

**FERGUSON, R. Brian**

- 1995 *Yanomami Warfare*, School of American Research Press, Santa Fe

**FOX, Robin**

- 1967 *Anthropologie de la parenté. Une analyse de la consanguinité et de l'alliance*, Éditions Gallimard, Paris

**GALLOIS, Dominique**

- 1994 in « Índios no Brasil », Luís Donisete Benzi Grupioni, org., Ministério da Educação e do Desporto, Brasília, pp. 121-134

**GEFFRAY, Christian**

- 1995 *Chroniques de la servitude en Amazonie brésilienne*, Éditions Karthala, Paris

**HOLDRIDGE, Desmond**

- 1933 Exploration between the Ríó Branco and the Serra Parima in *The Geographical Review* vol. 23 : 372-84.

**HERRERA, Xochitl et LOBO-GUERRERO, Miguel**

- 1998 *Promoción de la salud desde la comunidad*, Fundación Etnollano, Santafé de Bogotá

**KOCH-GRÜNBERG, Theodor**

- 1966 [1924] *Del Roramima al Orinoco*, TOME III, Éditions du Banco Central de Venezuela, Caracas

**LIZOT, Jacques**

- 1976 *Le cercle des feux. Faits et dits des Indiens yanomami*, Recherches anthropologiques au Seuil, Paris
- 1984 *Les Yanomami centraux*, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, Paris
- 1989 *No patapi tēhē. En tiempos de los antepasados. Texto de lectura 2*, Vicariato Apostólico de Puerto Ayacucho, Puerto Ayacucho, Venezuela

**LLOSA, Mario Vargas**

- 1981 *Entre Sartre y Camus*, Ediciones Huracán, Río Piedras

**MIGLIAZZA, E.C.**

- 1982 *in « Biological Diversification in the Tropics »*, G.T. Prance ed. Columbia University Press, New York, pp. 497-519

**MILLIKEN, William et ALBERT, Bruce.**

- 1999 *Yanomami. A Forest People*, The Board of Trustees, Royal Botanic Gardens, Kew

**PELLEGRINI, Marcos A.**

- 1993 *Wadubari*, Editora Marco Zero, São Paulo

**RAMIREZ, Henri**

- 1994 *Le parler yanomami des Xamatauteri*, thèse présentée en vue du grade de docteur de l'Université d'Aix en Provence, Aix en Provence

**RAMOS, Alcida R. et TAYLOR, Kenneth I.**

- 1979 *The Yanoama in Brazil*, ARC/IWGIA/SI Document 37, Copenhagen, pp. 3-42

**REID, Howard**

- 1979 *Some Aspects of Movement, Growth and Change Among the Hupda Maku Indians of Brazil*, thèse présentée en vue du grade de docteur de l'Université de Cambridge

**SHAPIRO, Judith Rae**

- 1972 *Sex roles and social structure among the Yanomama Indians of Northern Brazil*, thèse présentée en vue du grade de docteur de l'Université de Columbia

**STEWART, J.H.**

- 1948 « Culture areas of the tropical forest » in *Handbook of South American Indians*, vol. 3, Smithsonian Institution, Washington, pp. 883-899

**TAYLOR, Kenneth I.**

- 1979 *Development Against the Yanoama. The Case of Mining and Agriculture*, ARC/IWGIA/SI Document 37, Copenhagen, pp. 43-98

**TURNER, Victor W.**

- 1972 *Les tambours d'affliction. Analyse des rituels chez les Ndembu de Zambie*, Éditions Gallimard, Paris

**URBAN, Greg**

- 1992 *A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas*, « História dos Índios no Brasil », Manuela Carneiro da Cunha, éd., Companhia Municipal de Cultura, Fapesp, São Paulo, pp. 87-102

**USECHE, Mariano L.**

- 1990 *Colonización española e indígenas en el Alto Orinoco, Casiquiare y Río Negro*, « Los Meandros de la Historia en Amazonia », Roberto Pineda et Beatriz Alzate Angel, éd., Memorias del Simposio sobre Etnohistoria Amazónica, 45 Congreso Internacional de Americanistas, coédition Abya-Yala, MLAL, Bogotá, pp. 95-124



**LLOSA, Vargas**

1981 *Entre Sartre et Camus*, Éditions Huracán, Río Piedras

**VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo**

1995 *Pensando o parentesco ameríndio*, « Antropologia do parentesco. Estudos ameríndios », Eduardo Viveiros de Castro, org., Editora UFRJ, Rio de Janeiro

**WHITEHEAD, Neil L.**

1989 *The Ancient Amerindian polities of the lower Orinoco, amazon and Guyana coast : A preliminary analysis of their passage from antiquity to extinction*, « Amazonian Synthesis : An integration of Disciplines, Paradigms, and Methodologies », paper prepared for Wenner-Gren Symposium no. 109, Nova Friburgo, Brésil

1990 *Carib ethnic soldiering in Venezuela, the Guianas and Antilles : 1492-1820*, « Ethnohistory », xxxvii (4), pp. 357-385

1991 *in* « Ethnohistoria del Amazonas », P. Jorna, L. Malaver, M. Ostra, coord., Memorias del Simposio sobre Etnohistoria Amazónica, 46 Congresso de Americanistas, coédition Abya-Yala, MLAL, Quito, pp. 255-286

1993 *in* « L'Homme », xxxiii, 126-128, Paris, pp. 285-305