

Université de Montréal

**Les dispositifs communicationnels qui *font exister* et *font parler* des peuples isolés
d'Amazonie Brésilienne : une approche constitutive**

par
Camilla Baouchi Habre

dirigé par
François Cooren

Département de communication
Faculté des Arts et des Sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures en vue de l'obtention du
grade de Maître des Sciences (M. Sc.) en sciences de la communication,
option communication organisationnelle

Novembre 2017

© Camilla Baouchi Habre, 2017

Résumé

En Amazonie Brésilienne, il existe des populations indigènes qui ne maintiennent pas de contacts réguliers avec les sociétés extérieures, qu'elles soient nationales ou indigènes. Il est ainsi difficile d'en apprendre sur leurs modes de vie, leurs habitudes et leurs caractéristiques. Malgré cette situation d'incommunicabilité, certaines organisations étudient ces peuples en isolement afin officiellement de mieux les comprendre et les protéger. Le gouvernement brésilien ainsi que certaines organisations non gouvernementales, avec le soutien d'anthropologues, tentent ainsi d'assurer la protection de leurs territoires pour éviter les menaces d'étrangers qui cherchent à tirer profit des nombreuses ressources de l'Amazonie. Cette protection territoriale entre dans le cadre des politiques indigénistes qui prévoient uniquement la surveillance des espaces amazoniens, sans envisager le contact avec les peuples qui y demeurent en isolement.

C'est le travail de ces organisations qui m'a intéressée tout au long de cette recherche. J'ai ainsi tenté de mieux comprendre le travail de ces organisations en montrant comment elles en viennent à établir l'existence même de ces peuples. Afin de comprendre et analyser les activités de ces organisations, j'ai conduit un travail ethnographique à Brasilia et en Amazonie brésilienne. Ce travail m'a permis d'identifier et analyser trois dispositifs communicationnels que ces organisations mobilisent dans leur travail. Il y a d'abord le recueil des témoignages des peuples qui côtoient les isolés ou qui vivent avec eux pendant une période donnée. Ensuite, il y a la collecte et l'étude des choses que ces peuples laissent derrière eux dans la forêt. Enfin, le troisième dispositif repose sur la mise à disposition d'objets utilitaires que le gouvernement fournit aux isolés de manière indirecte. Comme je le montrerai, ce sont ces dispositifs qui permettent de *faire exister et faire parler* les peuples isolés par et pour ces organisations.

Mots-clefs : indigénisme, isolement, Amazonie Brésilienne, tradition orale, organisations, indigènes, dispositifs.

Abstract

In the Brazilian Amazon region, we find indigenous peoples that do not keep a regular contact with outsiders (national or other indigenous societies), which makes it hard to learn more about their lifestyles, habits and characteristics. Despite this situation of *incommunicability*, some organisations study these tribes in order, as they claim, to understand and protect them. The Brazilian government as well as non-governmental organisations, with the support of anthropologists, indeed try to guarantee the protection of these isolated people's territories to prevent threats from foreign interests that look for resources from the Amazon. This territorial protection falls within the framework of indigenous policies that allow the monitoring of Amazonian areas, but forbids the establishment of contacts with the peoples who live in isolation.

For this research, I focused on the work of these organisations. I therefore tried to understand how these organisations work by showing how they establish the existence of these peoples. In order to understand and analyse the activities of these organizations, I conducted an ethnographic study in Brasilia and in the Brazilian Amazon region. This enabled me to identify and analyse three communication *devices*. First, there is the device that consists of collecting the testimony of the peoples that live close to the isolated people or live with them for a given period. Then there are the things that the isolated leave behind them and that these organizations collect and study to better understand their way of life. Finally, the third device is based on utilitarian objects that these organizations leave in the forest for the isolated peoples. These three devices constitute the way by which these isolated peoples are made to exist and speak by these organizations.

Keywords : indigenism, isolation, Brazilian Amazon region, oral tradition, organisations work, devices.

Table des matières

Résumé.....	i
Abstract.....	ii
Table des matières.....	iii
Liste des sigles	v
Liste des figures.....	vi
Glossaire.....	vii
Remerciements	ix
Introduction.....	1
1. Mise en contexte	4
2. Revue de littérature	7
2.1 Les diverses terminologies : indigènes, isolement et contact.....	8
2.1.1 Les peuples indigènes	9
2.1.2 L'isolement	10
2.1.3 Le contact ou le « devenir autre » ?	15
2.2 Les dispositifs de communication	17
2.2.1 Les dispositifs dans les recherches indigénistes	17
2.2.2 Les représentations des formes de contact, ou comment faire exister et parler un peuple à travers des dispositifs	19
3. Problématisation	23
4. Cadre théorique	25
4.1 La « référence scientifique » pour comprendre le <i>faire exister</i>	25
4.2 La « ventriloquie » pour le <i>faire parler</i>	27
5. Méthodologie et pratiques de terrain.....	29
5.1 Le terrain	29
5.1.1 CTI.....	29
5.1.2 Mon terrain avec le CTI	31
5.2 Les démarches méthodologiques	32
5.2.1 L'ethnographie	33

5.2.2 Les relations sur le terrain.....	36
5.2.3 L’instauration de la confiance.....	38
5.3. La collecte de données	39
5.3.1 Les entrevues semi-dirigées.....	39
5.3.2 L’observation participante	44
5.3.3 Les notes de terrain ou journal de bord.....	45
5.4. Les données.....	46
6. Analyse.....	49
6.1 Les acteurs/organisations à l’étude	50
6.2 Les trois catégories de données analysées.....	52
6.2.1. L’atelier organisé sur les Hi-Merimã.....	53
6.2.2 Les témoignages des peuples Arawá	67
6.2.3 La culture matérielle	72
6.2.4 Les objets utilitaires	78
6.3 Résultats de l’analyse.....	81
6.3.1 Triangulation de référence	82
6.3.2 Des données qui se résument à des dispositifs	85
6.3.3 Le <i>faire exister</i>	87
6.3.4 La culture pour <i>faire parler</i>	89
Conclusions.....	93
Bibliographie	96
Annexes	xi

Liste des sigles

- **CGIIRC** : Coordination Générale des Indiens Isolés et de Récent Contact, instance de la FUNAI (*Coordenação Geral dos Indios Isolados e de Recente contato*).
- **CIMI** : Conseil Indigéniste Missionnaire (*Conselho Indigenista Missionário*).
- **CTI** : Centre de Travail Indigéniste (*Centro de Trabalho Indigenista*).
- **CTL** : Centre Technique Local, les équipes de la FUNAI qui agissent localement avec les peuples indigènes (*Centro Técnico Local*).
- **FPE** : Front de Protection Ethnoenvironnementale (*Frente de Proteção Etnoambiental*).
- **FUNAI** : Fondation Nationale de l'Indien (*Fundação Nacional do Índio*).
- **ISA** : Institut Socioenvironnemental (*Instituto Socioambiental*).

Liste des figures

Figure 1 - La carte du Brésil et l'état de l'Amazonas	38
Figure 2 – L'arbre de parenté des indigènes Arawá	45
Figure 3 – Les terres indigènes (TI) du Moyen-Purus.....	50

Glossaire

- **Aldeia** : tribu ou lieu spécifique où vivent les Indiens.
- **Envira** : sorte de liane qui entoure et protège le bois d'un arbre.
- **Fase de « namoro »** : se faire la cour.
- **Igarapé** : l'affluent d'une rivière.
- **Maloca** : la maison des Indiens.
- **Mandioca** : connue aussi comme yucca, manioc ou cassave, c'est une racine/tubercule qui peut être consommée sous forme de légume cuit ou cru.
- **Parente** : c'est une personne qui peut appartenir au même peuple Indien ou à la même famille ethnolinguistique.
- **Seringueiro** : explorateur de caoutchouc (*seringa*).
- **Sertanista** : un *sertanista* est une personne qui fréquente, explore et connaît le *sertão* (zone géographique située dans le nord-est du Brésil et ayant un climat semi-aride) ou des régions sauvages.
- **Urucum** : connu aussi comme « roucou », ce fruit sert à plusieurs bienfaits, y compris comme colorant.

*À ma mère et aux Indiens isolés Hi-Merimã,
peuple qui ne saura peut-être jamais qu'il a été étudié*

Remerciements

Ce mémoire de maîtrise a permis de construire un parcours académique, mais aussi personnel, tout au long du travail qui a été fourni. Il est le fruit d'une volonté accrue de faire changer un peu les choses autour de nous, notamment lorsqu'elles concernent des peuples qui sont menacés d'extinction. Réaliser ce projet a requis beaucoup de rigueur, d'espoir et d'énergie. Il est aussi la somme d'une aventure collective dont différentes personnes ont permis sa réalisation.

Tout d'abord, je tenais à remercier François Cooren, le directeur de ce mémoire. Merci François d'avoir cru à ce projet. Il n'aurait pas pris les chemins qu'il a pris sans ton attention, ton temps et ta rigueur.

Une mention spéciale va également au Département de communication et aux professeurs et personnel administratif qui l'animent tous les jours.

Je tenais à remercier celles et ceux avec qui j'ai partagé de bons moments pendant la rédaction du mémoire : Clément, Stéphan, Véronique, Alizée et toutes les autres personnes qui sont aussi passées par là et qui m'ont motivé à poursuivre ce travail. Je remercie également la salle verte et les membres qui l'animent quotidiennement. À Lise, je lui dédie toutes les forces de cette recherche, forces qu'elle m'a transmises depuis le début. À Mariana, je la remercie de m'avoir fait relever des défis importants, tout en me faisant vivre la brasilianité au Québec.

Un grand merci à Jean-Philippe, qui m'a permis d'accéder à mon terrain. Grâce à lui, les chemins de l'Amazonie se sont ouverts peu à peu et m'ont permis de collaborer avec le CTI. Merci à Gilberto, Helena, Juliana, Conrado, Priscila et tous ceux et celles qui m'ont accueillie à Brasilia avec chaleur au début de mon terrain. Je tenais à dire le plus grand merci de la planète à Paula et Tito, les deux assistants de terrain du CTI, qui m'ont accueillie dans la région du Médio-Purus avec les *braços abertos*. À Paula qui m'a ouvert les portes de sa maison et qui m'a dit au début de mon séjour « *esteja aberta!* » (*soit ouverte*) : je lui dédie les résultats de cette recherche. À Ester, que je remercie pour tous les moments passés sur la rivière Purus, que ce soit en jouant aux cartes ou en écoutant Bethânia (« *toca Bethânia pra ela!* »). Mes remerciements s'adressent également à toute l'équipe locale de la FUNAI qui m'a guidé dans la réalisation de cette recherche. Merci à la FPE Madeira-Purus (Daniel, Lucas, et le reste de leur équipe), à la CL de la région (Luís, Carlos) et à la CGIIRC.

Même en étant loin, j'ai reçu le soutien de plusieurs personnes qui ont permis de me construire en tant qu'individu : Ila, Mari, Laura, Hélô, Ufo, Blan, Tito, Madá et Ana. L'autre plus grand merci de la planète s'adresse à eux, mais aussi à Marion, Jeanne et toute la gang parisienne qui ont participé amplement à la rédaction de ce projet, notamment à la fin de ce dernier.

À ma mère, je lui dédie ce mémoire et je la remercie pour « tout ». Mes sœurs, les meilleures au monde, qui ont su rendre ma vie plus agréable dans les moments les plus difficiles. À César qui m'a fourni le maximum d'informations sur les indigènes, et qui a toujours cru à ce projet (qu'il qualifie toujours de « fou »). À Nenem qui, même avec la distance, a su me transmettre son énergie et ses savoirs.

Enfin, thanks to B, personne rare et importante qui m'a suivie quotidiennement dans ce mémoire de maîtrise. Son amour, ses conseils et son soutien ont collaboré fortement tout au long du processus de rédaction.

Les dernières dédicaces s'adressent aux peuples indigènes de l'Amazonie. D'abord, je tenais à remercier les peuples du Médio-Purus avec qui j'ai eu l'occasion de me libérer personnellement, de découvrir un nouveau Brésil et de dresser les nouveaux chemins de cette recherche. À tous les autres peuples, je leur dédie ce travail. Les luttes pour la reconnaissance de leurs droits doivent continuer, avec énergie et espoir ! Il faut contrer les politiques barbares qui sont actuellement menées par le gouvernement en place pour faire valoir les forces et les vies de ces populations qui sont menacées par le reste de la société nationale.

Enfim, relativizar é ver as coisas do mundo como uma relação capaz de ter tido um nascimento, capaz de ter um fim ou uma transformação. Ver as coisas do mundo como a relação entre elas. Ver que a verdade está mais no olhar que naquilo que é olhado. Relativizar é não transformar a diferença em hierarquia, em superiores e inferiores ou em bem e mal, mas vê-la na sua dimensão de riqueza por ser diferença.

Rocha, 2004, p. 11

Introduction

Le Brésil est ce pays d'Amérique du Sud, longtemps connu comme « terre d'avenir » (Zweig, 1942) et de nos jours considéré par certains comme un « pays émergent » (Théry, 2014). Puissance mondiale ou non, ce géant sud-américain présente, comme tous les autres pays, des marques du passé qui viennent expliquer son présent. Différentes ethnies, cultures et moments historiques ont ainsi traversé le Brésil, laissant des traces parfois très visibles dans les conjonctures politiques, économiques et sociales qui secouent régulièrement ce pays. Les « Indiens » du Brésil constituent l'une de ces traces bien vivantes, incarnant un passé présent avant même l'arrivée des premiers Européens en 1500.

Bien que beaucoup de temps se soit écoulé depuis la découverte du pays par Pedro Cabral, les problématiques indigènes demeurent souvent les mêmes (Velden, 2012). Appropriation de terres, exploitation de ressources, assimilation forcée et encore bien d'autres calamités ont été les forces motrices qui ont mené des anthropologues et d'autres militants à créer un mouvement revendiquant les droits de ces peuples : l'indigénisme. Ce mémoire s'inscrit dans ce courant politique et littéraire inauguré par de nombreux anthropologues après la révolution mexicaine du début du 20^e siècle (de Souza Lima, 2000).

L'indigénisme est ce mouvement qui, entre autres, essaye de comprendre les relations entre les Indiens et les non-Indiens, des relations connues sous le nom de « zone de contact, moyen terme ou situation coloniale » (Ramos, traduction libre, 1998, p. 5). Selon Souza Lima (2000), ce mouvement se définit comme un « ensemble de savoirs pratiques, de formes d'exercice du pouvoir et un discours ayant des effets idéologiques à l'égard des populations indigènes. » (traduction libre, p. 239).

Pour Ramos (1998), l'indigénisme est, pour le Brésil, ce que l'Orientalisme tend à être pour l'Occident. Le parallèle qui existe entre ces deux concepts se situe dans le fait que « l'Orient est orientalisé, et l'Indien est indianisé (...). [P]our un Brésilien, un Indien a toujours été un certain aspect du Brésil. » (Ramos, traduction libre, p. 6, 1998). Toutes les images qui se cachent derrière le terme « Indien » se composent, selon la chercheuse, d'une multitude de points de vue qui reflètent « l'anti-image du blanc, du dit 'civilisé' » (traduction libre, p. 28). Elle voit également d'autres liens entre l'Orientalisme et l'Indigénisme :

C'est l'Europe (dans ce cas-ci, l'Amérique Latine) qui articule l'Orient (dans ce cas-ci, l'Indien); cette mise en forme est la prérogative, non d'un montreur de marionnettes, mais d'un authentique créateur dont le pouvoir de donner vie représente, anime, constitue l'espace d'au-delà des frontières familières, espace qui, autrement, serait silencieux et dangereux. (Said dans Ramos, p. 28)

Cependant, elle identifie un élément qui permet de dissocier les deux mouvements sociaux : la participation des Indiens à la construction de l'Indigénisme. L'Orientalisme, selon Said (1979), est construit exclusivement par des Européens éloignés. Dans le cas du Brésil, les Indiens et les « Nationaux » appartiennent à une Nation dans laquelle ils partagent les mêmes dimensions temporelles et spatiales, indépendamment des lois et actions qui les éloignent. Afin d'illustrer cette idée,

Ramos parle de l'appropriation du concept de « culture » qu'elle désigne comme « un artefact de la pensée occidentale sur l'altérité » (traduction libre, p. 29). Les Indiens s'approprient le terme pour donner corps à leur lutte pour la reconnaissance ethnique et contribuent donc à la formation de l'Indigénisme. Dans ce cas-ci, le Brésil serait l'acteur et l'Indien, le réacteur passif. Enfin, l'Indigénisme est, selon l'auteure, une construction idéologique sur l'altérité et les similitudes dans des contextes nationaux et ethniques (Ramos, 2012).

C'est un aspect, mais c'est aussi un Brésil des différents Brésil(s). Autrement dit, la richesse culturelle et ethnique du pays m'a amené aux questionnements que ce travail tentera d'éclaircir. Ce Brésil se trouve en Amazonie brésilienne où il existe, grosso modo, trois types de peuples indigènes en regard de leur rapport aux sociétés extérieures : (1) les indigènes qui sont en contact régulier avec les sociétés extérieures (Arisi, 2012), (2) les peuples récemment contactés par la société nationale (Rivas Toledo, 2010) et (3) ceux qui vivent toujours en isolement (Azanha et Octavio, 2009).

C'est à cette troisième catégorie d'indigènes que je m'intéresserai, en particulier à travers l'étude des dispositifs qui participent à l'identification de leurs modes d'existence, des dispositifs qui, comme je le montrerai, permettent de les faire exister, entre autres, *pour* et *par* les organisations qui les étudient. En étudiant la manière dont on reconstruit leur histoire et leurs modes de vie à travers des traces, des témoignages et divers actes de communication, je compte mieux comprendre comment des organisations gouvernementales et non gouvernementales essayent de *faire exister* et *faire parler* ces peuples isolés.

Dans le cadre de ce mémoire, je compte ainsi étudier et comparer trois formes de dispositifs : (1) les dispositifs de réception de la tradition orale, maintenue par les aînés indigènes « acculturés » qui habitent la même région que les isolés, (2) les

dispositifs d'analyse des traces et restes que ces derniers laissent dans la forêt et (3) les dispositifs de communication mis en place par les représentants gouvernementaux et non gouvernementaux de la société nationale pour tenter d'interagir avec eux. En étudiant et comparant ces trois types de dispositifs, ce projet a pour ambition de montrer comment ces sociétés indigènes se mettent à exister et à parler *par* et *pour* la Fondation Nationale de l'Indien (FUNAI), des organisations non gouvernementales et des associations indigènes, entre autres.

Afin de comprendre les deux dimensions introduites ci-dessus, celle du *faire exister* et du *faire parler*, j'ai structuré ce travail en six chapitres. Le premier correspondra à une mise en contexte qui sera l'occasion, pour moi, de poser les bases nécessaires pour comprendre le projet dans son ensemble. Le chapitre qui suivra sera celui de la revue de littérature qui nous permettra de mieux apprécier ce qui a déjà été écrit sur les phénomènes qui m'intéressent. Par la suite, je présenterai la problématique et les questions de recherche qui découlent de cet état de l'art. Le cadre théorique apparaîtra dans un quatrième chapitre et informera ma démarche de conceptualisation. Le cinquième chapitre introduira et expliquera la méthodologie qui a été mobilisée pour collecter les données nécessaires à la réalisation de ce projet. Le sixième chapitre présentera l'analyse des données récoltées lors du terrain. Ces six chapitres seront suivis d'une conclusion dans laquelle je tâcherai de faire la synthèse de la démarche entreprise et d'en tirer les enseignements en regard de mes questions de recherche.

1. Mise en contexte

Avant de présenter la littérature étudiée, il me semble indispensable de dresser le portrait de la situation des indigènes et des politiques indigénistes au Brésil. Commençons tout d'abord par les données démographiques. Le Brésil est le pays

amazonique qui possède le plus de groupes ethniques : plus de 200 peuples connus vivent en contact permanent avec les sociétés extérieures (FUNAI, 2011). En ce qui concerne les peuples isolés, il semble exister jusqu'à 107 tribus indigènes vivant en isolement et dont on ne dispose que de peu d'informations.

Les traces, restes, rumeurs ou histoires rapportées demeurent les seules sources de connaissances et preuves de leur existence. Cette coexistence entre isolés et représentants de la société nationale a eu des conséquences dramatiques liées à des contacts forcés depuis le début du 20^e siècle, que ce soit de la part d'entreprises de caoutchouc, dirigées par ce qu'on appelle les *seringueiros*, mais aussi de la part d'explorateurs de caoutchouc ou d'autres types de colonisateur (Virtanen, 2010). Ce sont ces raisons qui ont mené le pays à créer et mettre en œuvre des politiques publiques, notamment des mesures de démarcation, protection et surveillance des territoires habités par les indigènes.

Revenons donc un peu en arrière pour situer le développement de ces politiques publiques. En 1910, la politique indigéniste brésilienne a été officialisée avec la création du Service à la protection des Indiens et à la localisation des travailleurs nationaux (SPILTN), plus connu sous l'acronyme SPI. À cette époque, le contact était une question importante, dans la mesure où il permettait de délimiter l'espace que l'indigène détenait, non seulement en lien avec son territoire, mais aussi dans l'imaginaire national. Comme le précise le chercheur Antônio Carlos de Souza Lima (2000), il existait cependant dès le départ une discordance entre la rhétorique du SPI en faveur de la préservation culturelle et les plans et pratiques de l'organisme pour la création des territoires et l'identification des peuples brésiliens.

En effet, l'organisme détenait une tutelle sur les populations indigènes et cherchait ainsi à les « émanciper » en contrôlant tous les aspects de leur vie : terres,

cultures, rites, etc. Ce contrôle quasi absolu, en plus de leur « émancipation » à travers leur intégration dans le monde extérieur, contrevenait évidemment à l'objectif officiel de préservation de la culture indigène. Il a donc toujours existé un paradoxe entre ce que le SPI présentait comme ses principes et les actions qu'il posait concrètement sur le terrain.

Le programme de départ des fondateurs du SPI prévoyait, en effet, la transformation des Indiens en travailleurs, selon une assimilation complète. Cependant, avec l'évolution des actions entreprises par les indigénistes du SPI, ces derniers se sont rendu compte que leurs idéaux assimilationnistes ne leur permettaient pas d'atteindre les résultats attendus. Ainsi, ils ont dû accepter et s'adapter à la résistance des indigènes. Eduardo Viveiros de Castro (1996), un autre anthropologue, remarque qu'au même moment où les acteurs du SPI tentaient une assimilation forcée, les anthropologues s'ingéniaient à trouver les moyens académiques, politiques et pratiques d'inverser cette tendance. Ces chercheurs ont ainsi proposé une nouvelle vision : le statut d'indigène ne pouvait plus être vu comme une étape à franchir pour atteindre le statut de « blanc » ou de « civilisé », ce qui correspondait à la philosophie de la législation brésilienne de l'époque.

C'est dans la scène politique des années 1970 – période durant laquelle le Brésil était gouverné par un régime militaire – que le statut de l'Indien a pris naissance et a défini les bases administratives et légales du gouvernement brésilien par rapport à l'identité et aux territoires indigènes. Avec ce changement important pour l'indigénisme, le SPI est devenu la FUNAI, la Fondation Nationale de l'Indien. Il s'agit d'un organe dépendant du ministère de la justice brésilienne, chargé de « coordonner le processus de formulation et d'exécution de la politique indigéniste de l'État brésilien » (FUNAI, traduction libre).

Ce ne sera pas la Fondation en tant que telle qui nous intéressera dans cette recherche, mais bien les situations de rencontre entre indigènes et non-indigènes dont elle conditionne les règles. Ces règles ont été établies en définissant un statut officiel de l'Indien en 1973, en démarquant les Terres Indigènes (TI) ou encore en implémentant, comme nous le verrons, des Fronts de protection ethnoenvironnementale (FPE). En jouant un rôle primordial dans l'organisation de ces fronts, les *sertanistas*, ces explorateurs-salariés de la FUNAI, cherchent aujourd'hui à délimiter le territoire des « tribus non contactées » sans jamais les rencontrer directement, ce qui pose aussi la question de la non-rencontre. Selon le dictionnaire portugais, un *sertanista* est une personne qui fréquente, explore et connaît le *sertão* (zone géographique située dans le nord-est du Brésil et ayant un climat semi-aride) ou des régions sauvages.

La FUNAI dispose ainsi d'une cellule qui s'occupe uniquement des indigènes isolés et de ceux qui ont été contactés récemment : la Coordination générale des Indiens isolés et de récent contact (CGIIRC). Cette entité travaille avec des Fronts de protection ethnoenvironnementale qui sont composés non seulement de *sertanistas*, mais aussi de fonctionnaires, d'anthropologues, de linguistes et d'interprètes indigènes. Dans certains cas, ces entités finissent par entrer en contact avec les peuples isolés lorsque ces derniers en expriment le besoin. Deux situations mènent généralement à ce type de contact : la première est celle d'une épidémie qui atteint le peuple en isolement et qui l'amène à demander de l'aide et la seconde est celle des menaces extérieures présentes sur leur territoire et qui poussent le gouvernement à protéger les populations qui en font l'objet.

En ce qui concerne la maladie, il est déjà arrivé par le passé que des peuples viennent ainsi à l'encontre de la FUNAI et des ONG pour leur demander de l'aide

pour soigner et traiter une épidémie qu'ils n'arrivaient pas à contrôler. Par ailleurs, les tribus amazoniennes sont souvent exposées à des menaces diverses sur leur territoire. Dans la plupart des cas, ce sont des entreprises de la société nationale qui envahissent le territoire pour explorer des ressources naturelles. Lorsque ces invasions se rapprochent des peuples isolés, la FUNAI a alors le droit d'intervenir pour éviter leur entrée dans le territoire. Ce sont donc dans des situations telles que décrites ci-dessus qu'un besoin de contact est parfois exprimé de la part du peuple isolé.

D'une manière plus générale et en dehors de ces épisodes de contact direct, les équipes du gouvernement se mobilisent, la plupart du temps, en fonction des connaissances et des outils à leur disposition. Ainsi, ils travaillent souvent à la récolte d'indices et d'informations sur les peuples isolés. Précisément, ils cherchent et standardisent des « traces, vestiges de campements abandonnés, rencontres fortuites, récits d'attaques, narrations des personnes adjacentes à la région et récits d'indigènes récemment contactés » (Ramos Veloz, 2007, p. 309) afin de mieux faire le portrait de ces peuples qui ne gardent pas un contact régulier avec les sociétés extérieures.

Ces éléments du contexte présentés, je vais maintenant rendre compte de la littérature qui inspire cette recherche et faire état des connaissances acquises sur le sujet.

2. Revue de littérature

La situation d'isolement des peuples indigènes d'Amazonie brésilienne soulève des préoccupations sur le besoin de préserver ou non la vie des « derniers hommes libres qui semblent vivre en relative harmonie avec la nature » (Jiménez, 2012, p. 192). Il est important de rappeler que mon projet porte essentiellement sur les manières dont les organisations, gouvernementales et non gouvernementales, s'y prennent pour *faire exister et faire dire des choses* à ces peuples isolés. D'un point de

vue scientifique, ce phénomène permet de traverser différentes disciplines : l'anthropologie (de Castro, 2014), la sociologie (Velho, 2007), l'ethnologie (Jiménez, 2012) et les sciences de la communication.

En croisant les différentes recherches portant sur les dynamiques interactionnelles entre les ethnies, je me suis rendu compte que la littérature portant sur la manière dont on documente scientifiquement les modes de vie et d'existence de ces peuples isolés semblait relativement limitée.

2.1. Les diverses terminologies : indigènes, isolement et contact

Lorsque j'ai commencé à étudier le phénomène en question, je me suis beaucoup interrogée sur la manière de formuler les termes qui le définissent. Ainsi, certains auteurs avaient tendance à employer les termes « Indiens » (Gallois, 2016), « Amérindiens » (Viveiros de Castro, 1996) ou « autochtones » pour parler des peuples indigènes, sans qu'on en sache vraiment beaucoup des prises de position épistémologiques qui se cachaient derrière cette diversité terminologique. Lorsqu'il s'agissait de définir la situation dans laquelle les tribus se retrouvaient, en isolement ou en contact avec d'autres sociétés, on trouvait toujours des explications qui s'élaboraient en parallèle des appellations.

Dans ces littératures hispanophone, anglophone, lusophone et francophone, j'ai donc été confrontée à différents termes qui semblaient renvoyer, d'une certaine manière, à la même réalité. Mais est-ce vraiment le cas ? Pour répondre à cette question, je propose, dans un premier temps, de dresser le portrait des trois termes que l'on retrouvera souvent dans ce mémoire : « indigène », « isolement » et « contact ».

2.1.1 Les peuples indigènes

Depuis le début de ce mémoire, je n'ai cessé de faire référence aux termes « indigènes » et « non indigènes ». D'autres mots existent pour qualifier l'indigène : indien, autochtone, aborigène, amérindien, tribal, esquimau. Afin de clarifier l'un de nos objets d'étude principaux, je propose d'explicitier chacun de ces termes et de justifier l'utilisation de l'un plutôt que l'autre.

Supprimons d'emblée les mots « esquimau », « aborigène » et « tribal » : ils qualifient les indigènes vivant dans des régions spécifiques (régions arctiques d'Amérique et du Groenland, Australie et Afrique australe). Le terme « autochtone » renvoie, pour sa part, au rapport particulier d'un groupe avec une « terre, un territoire donné » (Geslin, 2010, p. 666), ce qui veut dire que nous retrouvons cette dimension privilégiée du rapport à la terre. Plus communs dans les médias, les termes « Indien » ou « amérindien » renvoient aux peuples des Amériques (Viveiros de Castro, 1996). Ils auraient pu être utilisés dans le projet s'ils ne possédaient pas de connotations a priori péjoratives.

Étymologiquement, le terme « indigène » signifie « né à l'intérieur du pays » (Geslin, 2010, p. 666), autrement dit, un individu qui appartient à un groupe ethnique existant dans un pays avant sa colonisation. Dans le cadre de mon travail, ce terme semble, à première vue, inadapté pour qualifier les peuples d'Amazonie brésilienne : ceux-ci sont, en effet, issus d'une migration qui date de plus de 10 000 ans et donc, d'une forme de colonisation. Compte tenu de la récente colonisation européenne et de leur rapprochement, les peuples indigènes vivant sur le territoire brésilien peuvent cependant être considérés comme des natifs de cette terre.

Suite à l'analyse des autres définitions et après avoir examiné les nouvelles circonstances de constitution des « premiers peuples » au Brésil, j'ai donc décidé d'employer plutôt les termes « indigène » et de « non indigène » pour parler de mon

objet d'étude. Il est important de souligner que le terme « non indigène » ne fait pas uniquement référence aux « blancs », mais à tous les individus identifiés à la société nationale. Pour reprendre la réflexion de Rocha (2004), il existe toujours un « je », un « nous » et un « autre » sans qu'on puisse réduire ces pronoms à des catégories de sociétés spécifiques. En fait, le « je » appartient à « notre groupe », à « nous », un « nous » au sein duquel les membres partagent a priori les mêmes comportements et valeurs.

Ensuite, il y a « l'Autre », celui qui est censé constituer ou appartenir à un groupe différent de celui du « je » ou du « nous ». « L'Autre » possède a priori des manières de vivre différentes des nôtres. Il existe des perspectives différentes lorsqu'il s'agit de définir ou de nommer des groupes. Pour ce projet, j'ai décidé de considérer comme « non-indigène » tous les membres qui appartiennent à la société nationale, des membres qui ne partagent pas forcément les mêmes comportements, modes de vie et valeurs que les peuples indigènes.

Avant de passer à la définition de la situation d'isolement, j'aimerais développer la notion d'« altérité » introduite ci-dessus. Le mot « Autre » est un dérivé du mot latin « alter » qui renvoie à l'idée d'altérer ou d'aliéner, de « rendre autre ». « Alter » signifie également « le reste d'un ensemble dont les premiers éléments ont été déjà considérés¹ ». L'image de l'Autre est donc associée à celui ou celle qui est exclu(e) du groupe et comme celui ou celle qui peut menacer son intégrité (Patzoglou, 2012). En m'inspirant des travaux d'Edgar Morin (2001), on peut dire qu'« Autrui, c'est à la fois le semblable et le dissemblable, semblable par ses traits humains ou culturels communs, dissemblable par ses singularités individuelles ou ses différences ethniques. Autrui porte effectivement en lui l'étrangéité et la similitude »

¹ Repéré à <http://www.cnrtl.fr/etymologie/autre>

(p. 8). Pour la présente recherche, il est intéressant de noter que l'Autre renvoie aux acteurs non-indigènes, ceux qui se distinguent des communautés indigènes de par leurs modes de vie, caractéristiques et histoires.

Ensuite, j'aimerais introduire l'importance des travaux de Stuart Hall (1996) pour comprendre l'altérité dans le processus de définition de l'identité. Selon l'auteur, « Néanmoins, qui dit construire une identité, dit inévitablement construire la différence en même temps » (p. 5). L'identité ne peut pas se définir dans les termes d'une « essence » spécifique à chacun. Elle se définit par ce qui est exclu et considéré comme « différent ». Autrement dit, l'identité se définit par l'altérité. En plus, l'identité se constitue dans une dialectique de l'un et du multiple. La construction de soi peut se faire par rapport à l'Autre.

L'altérité représente donc un facteur de transformation de l'identité : l'Autre change dans le temps et dans l'espace, et donc l'identité se transforme. Quant à l'altérité, elle peut être perçue comme une dynamique communicationnelle car l'Autre se produit dans l'acte de communication (Patzoglou, 2012). Pour ce qui a trait à cette recherche, l'identité des peuples indigènes se construit dans leurs différences avec les populations non-indigènes, soit la société nationale. Ce sont les différences qui permettent donc de comprendre qui occupe la place du « Nous » et de l' « Autre » dans cette recherche.

Maintenant que j'ai identifié la définition et le terme que je mobiliserai pour parler des peuples à l'étude, je propose d'examiner leur situation : l'isolement.

2.1.2 L'isolement : une situation sociale, un droit ou une résistance ?

Les discussions académiques qui gravitent autour de la question de la terminologie à employer pour parler des peuples isolés sont nombreuses et généralement peu concluantes. En effet, ces peuples continuent aujourd'hui à être définis de différentes manières : isolés, non contactés, occultes, etc. (Arisi, 2005). La notion de « l'isolement » est, en particulier, traitée par la plupart des chercheurs qui composent les études de cette revue de littérature (Arisi, 2007 ; Brackelaire, 2006). Les différentes définitions de cette notion ainsi que les points de vue divergents à son propos m'ont amenée à me questionner sur la situation elle-même : qu'est-ce donc que l'isolement ?

Commençons donc par l'étude de Barbara Arisi (2007) sur les relations entre deux tribus spécifiques, les Matis et Korubo, vivant dans le Vale du Javari, la plus grande concentration de peuples isolés dans le monde. Cette région se situe dans la forêt Amazonienne et s'étale sur le Brésil, mais aussi sur d'autres pays de l'Amérique du Sud, comme la Colombie et le Pérou. La période d'isolement des indigènes correspond à la période durant laquelle ces peuples ou ces fractions de peuple n'ont pas de contact régulier avec la société nationale ou d'autres sociétés indigènes. Ils maintiennent leur mode de vie dans la forêt, tout en observant le mouvement d'autres individus et espèces, que ce soit à travers les mouvements des rivières (avec les bruits des bateaux) ou dans le ciel (avec les hélicoptères).

Arisi (2007) aborde la question de l'isolement sous deux angles. D'abord, elle nous le présente comme une « situation contemporaine » (p. 15). Les colonisateurs qui sont arrivés dans les territoires indigènes sont responsables des stratégies d'encerclement des peuples qui y habitent. La notion d'isolement renvoie donc à cette nouvelle situation dans laquelle des peuples refusent, malgré cet encerclement, de rentrer en contact avec les colonisateurs, malgré cette proximité géographique.

Azanha et Octavio (2009) opposent, pour leur part, les concepts d'« acculturés » et d'« isolés ». Attribuer le qualificatif d'« acculturés » à certains indigènes, à leur société et à leur culture, revient, selon eux, à attribuer un statut d'infériorité face à une « société civilisée » : les cultures indigènes ont subi les effets dévastateurs d'acculturation à la société occidentale, et ce de manière essentiellement unilatérale. En d'autres termes, considérer les indigènes contactés comme étant des « acculturés », c'est une manière quelque peu euphémique de rendre compte de l'annihilation culturelle (totale ou partielle) des sociétés et cultures indigènes par leur incorporation et intégration dans ce qu'il est convenu d'appeler « la civilisation ». Pour les auteurs, la rencontre entre les différentes sociétés et cultures se fait cependant dans les deux sens : aucune société/culture ne peut incorporer tous les éléments de l'une au détriment de ce qui la caractérise et la constitue en tant que société.

Mais il ne faut pas non plus être utopiste et oublier les traces historiques qui rendent compte de ce processus de domination qui prédomine encore, un processus toujours présent dans les sociétés brésiliennes. En effet, la conquête de la modernité dans le pays – ou la construction de ce qu'on appelle l'État-nation – est liée à une stratification sociale qui s'est historiquement modulée et articulée à partir de l'exclusion des groupes minoritaires. S'agissant du Brésil, ces groupes minoritaires sont les descendants d'Africains, les indigènes et ceux qui sont issus d'un milieu défavorisé (Silberling, 2003).

Les rejets que ces groupes ont subis et les stratégies de résistance qui s'en sont suivies expriment ainsi une dynamique d'intégration raciale. Azanha et Octavio (2009) précisent que, quand cette dynamique apparaît, elle se heurte d'abord à une élite au pouvoir, majoritairement blanche. Cette dimension est tellement forte qu'elle

traverse pratiquement toutes les périodes historiques du Brésil avec une continuité remarquable, celle de l'exclusion des groupes marginalisés.

Même si l'on parle d'isolement pour ces peuples à l'étude, il ne faut pas, par ailleurs, considérer que ces derniers soient complètement sans contact avec d'autres peuples. Ces isolés peuvent être vus comme étant à la fois plus fragiles face aux autres, mais aussi plus indépendants. Plus fragiles, compte tenu de la réduction progressive de leur territoire, de leur nomadisme régulier pour de multiples raisons (déforestation, pollution, etc.), des conflits interethniques menant à des morts des indigènes et donc à la diminution du nombre des membres de la tribu (Virtanen, 2010). Plus indépendants, compte tenu de leur degré d'autonomie par rapport à l'État et aux autres segments de la société nationale (Freire, 2005). Les décisions politiques internes, les activités économiques et socioculturelles de ces groupes, par exemple, se font a priori sans aucune intervention gouvernementale. C'est pour cela que les auteurs proposent de considérer les isolés comme des « non contactés » (Azanha et Octavio, 2009). Nous reviendrons sur cette notion par la suite.

Dans son article de 2007, Rivas Toledo considère l'isolement comme un droit et identifie trois catégories. Pour lui, les différentes façons de nommer ces peuples dépendent de variables comme la langue, le territoire occupé, le tronc linguistique, etc. L'auteur nous parle également de l'émergence du cadre conceptuel anthropologique et politique du multiculturalisme qui a permis de repenser les peuples indigènes comme étant intégré dans les sociétés nationales ou comme des habitants des « zones de refuge » (Rivas Toledo, 2007, p. 76). Ils sont perçus comme des collectifs possédant des droits suffisamment reconnus pour qu'ils puissent eux-mêmes organiser leur propre vie sociale, autant publique que privée, autour de normes et

d'aspirations marquées par leur culture (Toledo, 2010). C'est ainsi que l'isolement apparaît ici comme un droit.

D'après la littérature sur le sujet, il existerait trois variations possibles : les indigènes en isolement volontaire, les indigènes isolés ou occultes, les indigènes en contact intermittent (Vaz, 2011, p.17). La première consiste à maintenir l'isolement comme un projet social : les indigènes se cachent du monde moderne en évitant les contacts et donc les risques de leur intégration à la société nationale. La deuxième variation interprète la condition de l'isolement comme un effet contre les contacts menant à des actes de violence, maladies et extermination des peuples, plus fragiles vis-à-vis des sociétés extérieures. La dernière variation consiste, pour les indigènes, à rentrer en contact avec la société nationale lorsque ces groupes (tribus ou portions de tribus) établissent des relations de contact permanent et/ou intermittent avec la société nationale. En plus, indépendamment du temps de contact, les peuples appartenant à cette dernière catégorie présentent des singularités vis-à-vis de la société nationale, mais aussi une sélectivité (autonomie) dans l'incorporation de biens et services.

Les peuples indigènes non contactés demeurent un sujet saturé de préjugés, stéréotypes et idées préconçues qui sont souvent alimentées et véhiculées par les médias de masse. Castillo (2002) précise qu'il ne faut pas garder l'image romantique d'hommes, de femmes et d'enfants vivant dans une forme de « paradis naturel de pré-révolution » (dans Arisi, 2007, p. 31). La réalité contemporaine des isolés est faite, en effet, de pressions constantes de la part d'agents externes comme les entreprises pétrolières, les agents touristiques et les missionnaires, tous souvent présents dans leurs territoires. Ces acteurs représentent une série de risques à l'endroit des modes de vie de ces peuples, et ce pour différentes raisons : transmission de maladies, création de nouvelles dépendances (outils, etc.), assassinats, etc. Enfin, l'indigène isolé peut ne

plus être considéré comme tel dans le cas de contacts répétés avec une autre société indigène ou des représentants de la société nationale. Ce sera le sujet de la prochaine partie de cette revue de littérature : le contact.

2.1.3 *Le contact ou le « devenir autre » ?*

Certains anthropologues ont questionné le concept de « contact » dans la situation des indigènes isolés et reconnaissent leur part de responsabilité dans l'établissement de relations (Albert et Ramos, 2002). En croisant les recherches sur le sujet, j'ai pu ainsi répertorier les différentes façons dont les chercheurs abordent ce concept. Sans dresser une liste exhaustive de ces travaux, je citerai ceux qui me paraissent les plus importants pour ce mémoire.

Comme je le rappelai dans la mise en contexte, la FUNAI dispose d'un programme qui met en place des opérations à destination des isolés à travers ce qu'elle appelle les « fronts de protection ethnoenvironnementale » (FPE). Freire (2005) décrit ces structures à l'époque où l'organe fédéral défendait une intégration forcée des indigènes et agissait en conséquence. En suivant cette philosophie assimilationniste, les *sertanistas* et autres agents de l'organisation suivaient deux étapes du protocole lors du contact avec les tribus isolées. La première s'appelait « namoro » (« se faire la cour ») : elle consistait d'abord en la découverte de la tribu par le front de la FUNAI, cette dernière mettant alors en place un processus d'étude visant à récolter le plus d'informations possibles sur la tribu afin de savoir, entre autres, si les indigènes étaient plutôt ouverts ou hostiles à leur présence sur le territoire.

La deuxième étape était alors celle du contact lui-même, « caractérisée par un rapprochement physique et pacifique entre les indigènes et les agents du front de la

FUNAI, ce qui permettait ainsi l'échange de cadeaux de mains à mains » (traduction libre, Freire, 2005, p. 122). Le premier contact marquait la fin de la période de « namoro », mais l'auteur souligne que cette étape n'impliquait pas nécessairement le début de relations entre la FUNAI et les indigènes. Il pouvait, évidemment, y avoir des revers dans ces interactions. Il s'agissait donc ici d'une vision plus « classique » du contact, celle qui a été appliquée pendant longtemps par la FUNAI.

À un niveau plus conceptuel, on peut rappeler les précisions de Azanha et Octavio (2009) lorsqu'ils nous invitent à considérer les isolés comme des « non contactés ». Pour eux, l'isolement est une « utopie » dans la mesure où tout peuple indigène a souvent déjà établi un contact avec une autre tribu ou une autre société dans le passé. C'est donc conjoncturellement que les indigènes isolés sont amenés à rentrer en contact avec d'autres sociétés dès lors que survient un besoin (une maladie impliquant la nécessité d'un traitement, etc.).

Ainsi, ces deux chercheurs nous invitent à considérer le contact comme impliquant, de facto, une transformation identitaire de ces tribus. Dès lors que se réalise une série d'échanges entre une tribu isolée et une autre population, la première devient, par définition, contactée par la deuxième. D'où l'appellation « non contactée » suggérée par Azanha et Octavio (2009), un terme qui semble plus fidèle à la situation des tribus qui vivent en isolement aujourd'hui en Amazonie brésilienne.

À ce sujet, ils ajoutent que le contact entre les groupes humains sous-entend également et toujours un échange, soit d'informations, de biens, de femmes, d'hommes ou de symboles (faisant écho en cela aux travaux de Claude Lévi-Strauss). En somme et a priori, il n'existe pas de société humaine qui soit totalement isolée des autres. Si des peuples ont décidé de vivre en isolement, il existe une raison majeure qui les a conduits à faire ce choix, les auteurs estimant qu'il s'agit souvent d'une

question d'autopréservation (Azanha et Octavio, 2009). Ce que je retiens aussi des propos de ces auteurs, c'est que le contact avec les autres peuples indigènes a toujours existé, même avant l'arrivée des colonisateurs européens (avec les échanges matrimoniaux, commerciaux, rituels, etc.).

Aujourd'hui, la politique de protection des indigènes isolés renvoie à des formes de protection de leur territoire par le biais de la délimitation, de l'interdiction et de la régularisation (Freire, 2011). L'idée n'est pas seulement de préserver leurs territoires, pratiques, techniques, et coutumes, mais aussi (et peut-être surtout) de garantir le respect et le droit à une autre pensée et philosophie, à une autonomie et reproduction face à des contingences qui ont été imposées par l'histoire (Azanha et Octavio, 2009).

2.2 Les dispositifs de communication

Indispensables à la compréhension et à la suite de mon projet, cette partie présente les recherches réalisées au sujet des dispositifs répertoriés et étudiés dans différentes situations de communication : lors de contacts directs entre les indigènes et les non-indigènes et lors de contacts plus indirects, à travers des objets retrouvés dans la forêt. J'aborderai également la question des représentations de certains peuples indigènes à travers les dispositifs, telles qu'étudiées par divers auteurs.

2.2.1 Les dispositifs dans les recherches indigénistes

Commençons par la recherche de Virtanen (2010) qui passe en revue les préjugés qui peuvent habiter l'imaginaire collectif au sujet des isolés, ou la vision utopique d'une vie à l'écart de toute société. Elle décrit comme « romantique » (Virtanen, 2010, p. 263) l'attrait que peuvent exercer les peuples isolés sur l'opinion publique, ce qui peut contribuer justement à conforter les stéréotypes et préjugés selon

lesquels ces peuples vivaient encore en autarcie dans une forêt reculée aussi sauvage qu'immuable. Son point de vue critique vis-à-vis de cet imaginaire collectif, alimenté par les médias, se décline à travers l'analyse des modalités des premiers contacts entre les tribus isolées et la société nationale.

Selon Virtanen (2010), ces premières relations ont pu s'établir grâce à des objets et ustensiles abandonnés dans la forêt, créant ainsi une certaine forme d'interaction indirecte entre les isolés et les sociétés extérieures. Par ailleurs, certains peuples isolés ont dû migrer vers d'autres territoires sous l'effet de la pollution ou de la déforestation. Ce faisant, ils ont établi des premiers contacts avec des sociétés extérieures. C'est le cas, par exemple, des indigènes Kaxinawá vivant près de la rivière Jordão, dans l'état de Paraná.

Les politiques de protection, telles que je les ai présentées ci-dessus, ont marqué une période très importante pour le pays. Virtanen (2010) fait référence justement à l'époque avant l'instauration de la démocratie au Brésil et donc au sein de la FUNAI – soit avant les années 1980 – période durant laquelle la politique de contact consistait à attirer les indigènes avec des objets manufacturés comme des haches, des miroirs et des ustensiles divers pouvant séduire et susciter l'intérêt des peuples. Selon Virtanen (2010), les objets représentaient surtout, pour les indigènes, de nouvelles façons de créer des armes et donc d'être, paradoxalement, mieux armés contre les « blancs ». En acceptant de rentrer en contact avec les équipes de la FUNAI et en recevant des offrandes, les indigènes isolés se sont ainsi emparés d'outils pour se préparer aux éventuels conflits avec les autres sociétés.

Le plus étonnant dans cette stratégie, c'est que, même si cette politique d'approche n'existe plus, la FUNAI dépose parfois des outils dans la forêt pour différentes raisons principales. La première consiste à repérer l'existence d'indigènes

isolés sur des territoires donnés et donc de répertorier le groupe pour ensuite délimiter leur espace. Cette stratégie, toujours d'actualité, est cependant souvent remise en cause par les organisations non gouvernementales qui cherchent à protéger les populations indigènes déjà contactées qui vivent dans des zones habitées aussi par des isolés. Ces derniers confrontent ainsi souvent ces tribus indigènes afin d'avoir plus d'espace dans leur zone d'habitation, une zone de plus en plus réduite par les allées et venues des bûcherons, chasseurs, et autres étrangers à la région. Les Manchineri, qui vivent dans l'État d'Acre, à la frontière du Pérou et du Brésil, constituent ainsi l'exemple d'une tribu contactée ayant souffert de menaces de mort de la part des isolés (Virtanen, 2010).

2.2.2 *Les représentations des formes de contact, ou comment faire exister et parler un peuple à travers des dispositifs*

Dans son article de 1988, Bruce Albert analyse, quant à lui, la manière dont la représentation des premières relations entre non-indigènes et indigènes – des relations établies par des objets manufacturés, mais aussi, malheureusement, par des épidémies – a connu une série de transformations. Il vise ainsi à mieux comprendre et interpréter les faits et les effets des formes de contact avec la tribu Yanomami au cours des dernières années. Plus précisément, il propose d'étudier un sous-groupe de la tribu Yanomami, un des groupes les plus représentés au Brésil et dont le contact a été réalisé de manière progressive.

Albert (1988) présente d'abord le contexte des contacts avec les Yanomami vivant dans l'état de Roraima, au Brésil. Ces derniers ont fini par acquérir, par de longs circuits d'échanges interethniques, mais aussi intraethniques, des fragments de métal qu'ils ont incorporés à des outils traditionnels, notamment une sorte de hachette dont ils ont remplacé la lame de pierre par une lame métallique. Cette étude, une des

plus intéressantes pour mieux comprendre l'évolution et la résistance des indigènes face aux sociétés extérieures, apporte des éléments méthodologiques importants.

Ces derniers reposent surtout sur un cadre ethnographique ainsi que sur l'histoire orale des Yanomami, ce qui permet à l'auteur de développer un ensemble de réflexions, que ce soit sur le statut qu'accorde ce peuple aux objets manufacturés ou sur l'identité que ces indigènes attribuent aux membres des sociétés extérieures. C'est surtout l'histoire orale qui a le plus éveillé ma curiosité. Cette façon de reconstruire l'histoire permet, en effet, à Albert (1988) de rassembler les propos des indigènes Yanomami qui ont participé à des événements passés, des événements qui n'avaient jusqu'alors pas été nécessairement documentés ou enregistrés. Ce sont donc des informations obtenues à partir de différents points de vue qui ont permis à ce chercheur de retracer l'évolution et la résistance de ce peuple.

Pour revenir aux éléments centraux de son texte, Albert (1988) répertorie deux tentatives d'interaction avec les Yanomami : le contact indirect et le contact direct. Le contact indirect a lieu de manière progressive, par le pillage (par les isolés) ou l'échange (entre isolés et sociétés extérieures) de nouveaux cultigènes – des espèces cultivées de plantes altérées ou sélectionnées par les êtres humains – ainsi que par l'échange de fragments d'outils métalliques. Ces artefacts ont eu tendance à modifier les systèmes de production des Yanomami et à favoriser ainsi leur croissance démographique (Albert, 1988). Toujours dans cette catégorie de contact indirect, le chercheur identifie des pratiques d'interaction considérées comme traditionnelles, comme celles de revanches guerrières. Cette pratique se traduit, par exemple, par l'usage et l'emploi de fumées délétères, telle que la fumée de piment qui vient incommoder les Yanomami (Albert, 1988).

Bien qu'elle puisse être considérée comme condamnable, l'auteur précise que cette pratique est créatrice d'interactions entre les deux sociétés dans la mesure où les isolés se retrouvent malheureusement en situation de détresse, contaminés qu'ils sont par les substances, ce qui les pousse alors à rentrer en contact avec les sociétés extérieures pour obtenir de l'aide. Ce contact indirect a donc été le résultat d'une stratégie visant à faire appel à l'instinct de survie de l'isolé afin qu'il vienne à la rencontre des autres, qu'ils soient nationaux ou indigènes.

La deuxième forme de contact identifiée par Bruce Albert (1988) est celle du contact direct. Les dispositifs que décrit Albert sont des outils comme des pieux ou bien des branchages qui sont jetés ou intégrés à la végétation qui entoure le territoire d'habitation des isolés. Les autres artefacts décrits par cet auteur sont des outils métalliques, des cotonnades et des armes. Ces artefacts servant d'ustensiles et d'outils s'avèrent progressivement indispensables à leurs activités quotidiennes.

Selon Bruce Albert (1988), il existe des manières directe et indirecte de rentrer en contact ou, au moins, de tenter d'interagir avec des populations indigènes. Le chercheur développe aussi toute une description portant sur l'intégration des pratiques missionnaires chez les Yanomami à partir des années 1950. Ce sujet est également traité par Vilaça (1999) qui analyse les activités des missionnaires à la fin des années 1960 dans les situations de contact avec les indigènes, contactés et isolés. Ces missionnaires se sont efforcés de monopoliser et de manipuler, à leur profit, les tribus indigènes de différentes régions du Brésil. Une fraction de ces peuples était isolée, ce qui a rendu difficile la catéchisation de l'ensemble du peuple. La chercheuse nous précise aussi que les missionnaires donnaient des objets manufacturés aux indigènes ainsi que du gibier et de l'artisanat des non-indigènes, créant ainsi des interactions de plus en plus régulières.

Très rapidement, les échanges intercommunautaires, mais aussi l'appropriation d'outils religieux par les indigènes se sont accélérés : Bible, chapelets, t-shirts avec des « messages » chrétiens, etc. Ces postes missionnaires ont ainsi interrompu définitivement l'expansion territoriale de toutes les tribus où ils se sont implantés (Vilaça, 1999). Même si Vilaça n'analyse pas vraiment les interactions qui ont eu lieu entre les indigènes et les missionnaires, elle nous dresse le portrait d'une situation importante dans l'histoire de ces peuples.

Il est intéressant de noter les missionnaires ont été également des sources de transformations indigènes lors de leur arrivée en Amazonie Brésilienne. D'abord, l'histoire des relations entre les Européens (Espagnols et Portugais) et les populations indigènes comporte une dimension religieuse essentielle. En effet, c'est la diffusion de la foi chrétienne qui a mené les habitants du « vieux continent » en Amazonie. Selon Wright (2004), le travail de pénétration des mouvements missionnaires a duré plusieurs décennies et a permis à ces entreprises coloniales de développer des stratégies au niveau local (linguistique) et national (politique). Parmi ces dernières, il est intéressant de comprendre l'appropriation des biens apportés par les missionnaires au sein des communautés indigènes.

Dans un texte de 2013, Couto Henrique fait état d'une situation vécue au 19^{ème} siècle entre des représentants de l'Église et les membres d'un peuple indigène vivant dans l'État de Pará. Elle se passe en 1847 lors d'un repas partagé entre les indigènes et les missionnaires. Cet épisode a permis au chercheur de réfléchir à l'appropriation des objets extérieurs subis par les indigènes : vêtements, fourchette, couteau, vin et des symboles bibliques (chapelet). L'auteur reprend également un Décret de 1845, seule législation indigéniste existant pendant l'Empire Brésilien, pour comprendre l'échange des biens entre les missionnaires et les indigènes.

Voici les catégories d'objets qui étaient permises aux indigènes : « 1. Objets destinés au service de l'agriculture, 2. Objets pour l'utilisation personnelle des indiens (nourriture, vêtements, médicaments), 3. Objets qui leur sont propres pour attirer leur attention, attiser leur curiosité et réveiller le désir social » (traduction libre, Couto Henrique, 2013, p. 2). Même si cet épisode fait état d'une situation qui date de 1847, il s'inscrit dans l'intérêt de cette recherche qui tente, entre autres, de comprendre l'appropriation des objets matériels par les indigènes. Les missionnaires ont été donc l'une des premières organisations à avoir établi des contacts avec les premiers habitants de l'Amazonie.

Il est intéressant de voir que l'échange des biens s'est fait graduellement au sein des populations indigènes. D'un côté, les représentants religieux ont agi localement et ont utilisé des stratégies pour réaliser leur principale mission, soit insuffler les messages religieux auprès des communautés indigènes. Celles-ci, de l'autre côté, ont pris le temps de s'approprier ces biens extérieurs et ont transformé leurs cultures, rituels et traditions avec la présence des missionnaires.

Avant de conclure sur cette partie, j'aimerais aborder la question des façons d'étudier et de travailler avec les peuples isolés, recensées par la littérature. D'une part, certains chercheurs expliquent qu'il est difficile de singulariser une pluralité de peuples à travers une liste de dispositifs qui les définirait (Freire, 2005). D'autre part, la littérature nous parle de controverses existant à propos des *manières d'entrer en contact* ou, au contraire, de préserver les indigènes isolés. Il existe, en effet, plusieurs tendances à ce sujet qui sont discutées par les chercheurs.

D'abord, il y a l'aile dite « progressiste », représentée surtout par des organismes gouvernementaux et qui propose de cultiver les dispositifs de contact avec ces tribus afin d'assurer une meilleure intégration des indigènes dans les sociétés

extérieures. D'autres organisations, représentées essentiellement par des organisations humanitaires, semblent adopter un volet plus « protectionniste », lequel consiste à concevoir et envisager le contact autrement et uniquement lorsque la survie du peuple est mise en péril.

Ces deux perspectives tendent vers une même finalité, d'une certaine manière. La seule différence demeure dans l'orientation « protectionniste » qui tend à défendre davantage – et dans de meilleures conditions – le respect du temps de réponse des indigènes face aux innovations sociales et technologiques (Da Rocha Freire, 2014). Je fais ainsi face ici à deux tendances qui sont présentes dans la littérature et intéressantes pour comprendre le phénomène ici étudié.

Pour conclure cette revue de la littérature, je constate donc qu'il existe plusieurs types d'études réalisées sur les prises de contact avec les peuples indigènes, y compris ceux qui sont isolés. Ces études portent sur les contacts entre la société nationale et les indigènes, lors de la période d'évangélisation et catéchisation en Amazonie ou, plus récemment, dans le cadre de tentatives d'intégration d'objets et artefacts de la société nationale dans celle des indigènes. Je constate aussi, cependant, que ces recherches sur les peuples isolés ne semblent pas avoir abordé, d'une manière frontale, deux dimensions clés de mon projet, soit l'analyse de la manière dont les organisations extérieures s'y prennent concrètement pour *faire exister* et faire s'exprimer ces peuples isolés.

L'idée est donc de comprendre et analyser, d'un point de vue communicationnel, comment les tribus isolées parviennent à exister et à s'exprimer à travers les dispositifs conçus par les organismes qui les étudient, un aspect qui ne semble pas avoir encore été étudié par d'autres chercheurs et chercheuses.

3. Problématisation

Suite à cette revue de littérature, ma problématique découle donc de l'observation de certaines limites liées à l'étude des manières dont on communique, ou non, avec les tribus indigènes non contactées d'Amazonie brésilienne. Le point focal du projet de recherche est donc l'étude des dispositifs communicationnels mis en place *par* et *pour* les organisations gouvernementales et non gouvernementales pour *faire exister* et *faire parler* les peuples isolés. Certes, nous avons noté que des chercheurs abordent des questions similaires sous différents angles, mais ils ne s'attardent pas vraiment sur les mécanismes développés par les organisations pour protéger, prouver l'existence et dresser le portrait de ces populations en isolement. C'est après avoir réalisé l'existence de cette lacune que j'ai décidé d'analyser les manières dont on étudie les peuples isolés en Amazonie Brésilienne.

Même s'il existe une littérature abondante sur les politiques publiques indigénistes, sur la constitution des peuples isolés au Brésil, sur l'évolution de la philosophie du contact, la réflexion sur les « dispositifs » de communication avec les peuples isolés demeure quasi inexistante dans les recherches réalisées à ce jour ainsi que les études des organisations qui étudient ces peuples. Comme je l'ai laissé entendre, la littérature répertoriée n'aborde donc que d'une manière assez superficielle la place des dispositifs dans des situations de contact ou de protection, que je propose aussi de concevoir comme une « non-rencontre ». Par ce travail de recherche, je veux donc comprendre **comment ces organisations gouvernementales et non gouvernementales essayent de *faire exister* et *faire parler* des tribus indigènes isolées d'Amazonie brésilienne à travers des dispositifs communicationnels.**

Ceci m'amène, dans le cadre de cette recherche, à me poser les questions suivantes :

- Comment le gouvernement entreprend-il le travail investigatoire pour valider et/ou relever de nouveaux indices sur les peuples isolés ?
- Dans quelles mesures le repérage et l'analyse des dispositifs peuvent nous informer sur les représentations des sociétés à l'étude – tant pour les indigènes que pour les sociétés nationales ?

Ces questions m'ont ainsi permise d'articuler une direction précise à cette recherche. Dans ce qui suit, je présente le cadre théorique où je développerai les concepts mobilisés pour répondre aux questions présentées ci-dessus.

4. Cadre théorique

Cette revue de littérature m'a amenée à poursuivre ma démarche de recherche en mobilisant un cadre théorique qui constituera l'angle analytique de ce projet. Comme je me propose d'étudier le travail des organisations lorsque celles-ci tentent de *faire exister* et de *faire parler* les peuples isolés, j'aborderai, dans un premier temps, la notion de « référence scientifique » telle que proposée et développée par Bruno Latour (1993). En prolongement de cette réflexion théorique, je présenterai brièvement l'approche dite ventriloque de la communication, développée par François Cooren (2010), afin de mieux comprendre comment ces dispositifs parviennent ou non à *faire parler* les peuples isolés.

4.1. La « référence scientifique » pour comprendre le *faire exister*

Dans « L'espoir de Pandore » (2001), Bruno Latour aborde la question de la « référence scientifique » qu'il associera, dans la suite de ses travaux, à un mode d'existence particulier, qu'il dénomme REF (Latour, 2012). En décrivant le cheminement d'une démarche scientifique depuis l'étude de terrain jusqu'au

laboratoire, l'auteur analyse la manière dont des chercheurs s'y prennent pour assurer la scientificité et la reproductibilité de leurs découvertes et analyses. La scientificité de cette référence se définit, pour Latour (2001) comme relevant d'une chaîne — qu'il appelle « chaîne de référence » — dont la trajectoire a la particularité de pouvoir être retracée dans les deux directions malgré les transformations qui s'y opèrent.

En s'appuyant sur l'ethnographie d'un projet qu'il a accompagné en tant que chercheur-observateur en Amazonie, Latour (1993) introduit la notion de « référence scientifique ». L'objectif du projet qu'il observe est de connaître la limite entre la forêt et la savane et de savoir laquelle des deux recule ou avance. Comme il le montre à travers ses observations, la référence scientifique circule tout au long de la démarche scientifique entreprise par les chercheurs qu'il observe. Latour répertorie ainsi différents éléments qui, selon lui, incarnent cette trajectoire : les notes de terrain prises par les chercheurs, les échantillons qu'ils récupèrent sur leur terrain, les rencontres qui sont organisées pour discuter des résultats, et bien d'autres intermédiaires censés retracer, dans les deux sens, ce qui, au bout du compte, constitue la démarche de recherche de ces chercheurs.

Bruno Latour montre ainsi comment la démarche scientifique ne peut être envisagée comme relevant du simple rapport de sujets (les chercheurs) à un objet (l'évolution du sol amazonien), mais bien comme s'incarnant à travers toutes les médiations censées traduire l'objet de recherche tout au long d'une trajectoire retraçable dans les deux sens. À la suite de William James (1912/2005), il montre ainsi qu'il n'y a pas de « salto mortale » dans l'acte de connaître. Connaître un objet, c'est au contraire multiplier les traductions qui l'amènent à se dévoiler, que ce soit à travers de notes de terrain, des échantillons, des graphes ou des discussions.

Le philosophe français nous invite donc surtout à penser la matérialité et la matérialisation de ces processus de dévoilement. Investiguer une question de recherche devient, sous le regard de Bruno Latour, une série d'actions visant, d'une manière systématique, à assurer le transport immuable de certaines propriétés dans une série de transformations, ce qu'il appelle ailleurs des « mobiles immuables » (Latour, 1989). Cette immutabilité, selon l'auteur, ne peut être assurée qu'au travers de traces, des signes, de marques, de traductions (et donc de transformations) censées exprimer fidèlement ce qu'elles sont censées transporter.

4.2. La « ventriloquie » ou comprendre le *faire parler*

En lien avec la notion latourienne de référence scientifique, je propose, dans un deuxième temps, de mobiliser le concept de « ventriloquie » pour comprendre les différents dispositifs mis en place pour *faire parler* les tribus isolées (Cooren, 2010). À ce sujet, la littérature recense différents rituels qui constituent l'environnement de contact entre les organisations extérieures et les indigènes (Jiménez, 2012 ; Velho, 2007). Comme nous l'avons vu précédemment, les organisations gouvernementales et non gouvernementales ont, par le passé, essayé d'intégrer les peuples indigènes de différentes façons, que ce soit par des échanges d'offrandes, des porte-paroles, entre autres.

De nos jours, ces organisations s'engagent surtout à préserver et protéger l'isolement de ces peuples en étudiant différents éléments : les histoires des peuples partageant le même territoire des isolés (pour ce mémoire, il s'agira des peuples du Moyen-Purus), les vestiges et traces retrouvés dans leur logement, ainsi que les objets d'utilité que les organisations laissent dans la forêt. Ces dispositifs de collecte de données peuvent être considérés comme visant à recenser des marques, des traces, des signes de leur existence, des marques, traces et signes qui permettent de maintenir une

certaine relation entre les isolés et les organisations extérieures. Comment peut-on donc *faire parler* des groupes qui vivent en isolement ?

Je propose d'aborder cette question en me saisissant de la notion de la ventriloquie développée par Cooren (2010). Les témoignages des peuples voisins des isolés, les restes et traces ainsi que les objets utilitaires laissés par les organisations constituent, en effet, des indices/traces/marques/signes de l'existence des tribus isolées pour les organisations qui les étudient et les protègent. Ce sont donc des dispositifs qui *ventriloquissent* les isolés du Moyen-Purus dans la mesure où ils participent du « phénomène par lequel un acteur en fait parler un autre » (Cooren, 2010, p. 13).

Dans son article de 2010, Cooren introduit la notion de la ventriloquie en la présentant comme « le processus par lequel des interlocuteurs animent ou font parler des êtres (que je propose d'appeler figures, le nom que les ventriloques utilisent pour parler des mannequins qu'ils manipulent), qui sont eux-mêmes censés animer ces mêmes interlocuteurs en situation d'interaction. » (Cooren, 2010, p. 35). Ces figures représentent tout ce qu'une personne peut mettre en scène, de manière explicite ou implicite, lors d'une interaction. L'auteur identifie différentes figures, prenant la forme de textes, d'idées ou de groupes invoqués dans une discussion. Dans la perspective de Cooren (2010), l'auteur d'une histoire ou d'une énonciation peut être considéré comme le ventriloque de figures qu'il met ainsi en scène.

Si l'on dresse un parallèle avec la notion de « référence scientifique » telle que proposée par Bruno Latour, on se rend compte alors que les dispositifs mobilisés par les chercheurs pour faire leur travail peuvent être comparés à ce que Latour (1989) lui-même appelle des « dispositifs de phonation », autrement dit, des dispositifs par lesquels ils se mettent non seulement à *faire exister*, mais aussi à *faire parler* le réel

qu'ils tentent d'étudier. Cette ventriloquie, comme la référence scientifique, va cependant dans les deux sens dans la mesure où le terrain d'étude, à travers les données censées l'exprimer, fait aussi parler les scientifiques qui l'analysent.

La notion de ventriloquie de Cooren (2010) pourra donc enrichir notre compréhension des activités des organisations qui étudient les isolés. Cette métaphore nous invite, en effet, à repérer la manière dont ces organisations font parler et exister les isolés à travers une série de dispositifs. Autrement dit, il s'agira d'analyser comment, par les données récoltées (et qui reposent sur les étapes et/ou outils de travail des organisations), la FUNAI, les ONG et les anthropologues *ventriloquissent* les peuples isolés qui habitent la région du Moyen-Purus.

En conclusion, j'ai décidé de mobiliser la notion de « référence scientifique » (Latour, 2001) pour comprendre les éléments qui constituent et participent du processus consistant à *faire exister* les peuples isolés pour les organisations qui les étudient (gouvernementales et non gouvernementales). En complément de cette démarche, j'ai décidé de mobiliser la métaphore de la « ventriloquie » (Cooren, 2010) pour comprendre comment ces mêmes organisations *font parler* les peuples isolés qu'ils protègent et observent. Ces deux concepts me semblent ainsi complémentaires à l'égard de ma recherche et indispensables à la poursuite de ma démarche scientifique. L'opérationnalisation du cadre théorique, c'est-à-dire la méthodologie, sera présentée dans les prochaines lignes. Elle me permettra de poser une perspective ethnographique qui m'a permis de comprendre les dispositifs qui participent aux modes d'existence et de représentations des peuples isolés *par* et *pour* les sociétés extérieures.

5. Méthodologie et pratiques de terrain

Cette partie abordera la méthodologie qui a été employée pour la réalisation de cette recherche. Je propose de décrire mon terrain de recherche en brossant un portrait sommaire de l'organisation choisie et de ses actions auprès des indigènes isolés du Brésil. Cette première section présentera également les manières dont j'ai opérationnalisé et mobilisé le cadre théorique développé ci-dessus dans mes analyses. Ce sera également l'occasion pour moi de faire des liens avec les outils méthodologiques que j'ai adoptés pour préciser, clarifier et apporter des éléments de réponses à ma problématique et mes questions de recherche. Par la suite, je présenterai les démarches méthodologiques que j'ai utilisées pour réaliser ce projet, c'est-à-dire l'ethnographie, en particulier par le biais d'observation participante et la réalisation d'entrevues semi-dirigées.

Au niveau des démarches entamées pour garantir la confidentialité et l'éthique de ce mémoire, j'ai soumis, en juin 2016, une demande au Comité d'éthique de la recherche en arts et en sciences (CÉRAS) de l'Université de Montréal pour pouvoir réaliser mon terrain au Brésil. Le projet a été accepté sous certaines conditions. Parmi ces dernières, j'ai dû traduire les documents d'éthique (voir le certificat d'éthique en annexe à la page cvii) en Portugais et j'ai également dû demander un consentement oral à tous et toutes les participant.es de la recherche. Par la suite, je détaillerai le terrain qui m'a permis de collecter les données de ce mémoire ainsi que les démarches méthodologiques utilisées.

5.1. Le terrain

5.1.1. CTI : Centre de Travail Indigéniste (CTI)

L'organisation choisie pour le travail de terrain est le *Centro de Trabalho Indigenista* (CTI, « Centre de Travail Indigéniste » en français). Cette organisation non gouvernementale brésilienne a été créée en 1979 par des anthropologues et

indigénistes. Elle est constituée aujourd'hui de professionnels et universitaires qui disposent de formation et d'expériences qualifiées et qui se sont engagés à défendre les droits des peuples indigènes. Les projets qui sont menés par le CTI prennent différentes formes. En s'appuyant surtout sur des projets développés avec la FUNAI et d'autres ONG, le CTI dispose de différents programmes d'action permettant de couvrir l'ensemble des territoires indigènes de l'Amazonie brésilienne.

Il existe, par ailleurs, deux principales lignes d'action menées par le CTI : le contrôle territorial et la gestion environnementale, d'une part, et les actions de formation et le développement de pratiques et références culturelles auprès des tribus déjà en contact avec la société nationale (projets d'éducation, développement culturel, etc.), d'autre part. Le CTI travaille également avec la FUNAI dans le cadre de projets spécifiques. Cette collaboration est importante pour les deux parties : elle permet de garantir le financement de ces projets, elle incite la FUNAI à adopter une vision plus « protectionniste » (et non pas « intégrationniste », comme il a été longtemps question en Amazonie) et elle œuvre pour la reconnaissance de droits fondamentaux aux indigènes (et non plus dans le cadre d'une tutelle du pays sur les indigènes).

Le CTI a commencé à travailler sur les problématiques indigènes à la fin des années 1970, période qui précède la transition du régime militaire à la démocratie brésilienne. Dès sa fondation, cette ONG a toujours agi directement avec et auprès des peuples indigènes, notamment dans le cadre de projets liés à leurs propres intérêts et leurs besoins tout en intégrant leurs valeurs et connaissances. En garantissant toujours une intervention définie par les contextes politiques et sociaux des indigènes, le CTI s'est toujours concentré sur les aspects suivants : reconnaissance des droits territoriaux des peuples indigènes, valorisation de leurs références culturelles et protection et entretien environnementaux au sein de leurs territoires.

Depuis les années 1980, le CTI a accompagné des actions qui visaient à protéger les peuples isolés qui ont fait face à des tentatives de génocides provenant des « fronts de colonisation » qui prenaient place sur leurs territoires. Pendant cette période, celle d'avant la Constitution de 1988, le CTI a ainsi réalisé une surveillance accrue des peuples isolés qui ont été touchés par la construction de la route BR 364. La collaboration avec la FUNAI a commencé dans les années 1990, lors de la surveillance des isolés Zoé, et les Kawahiva, dans les années 2000. Cette dernière période a été également marquée par le soutien et l'accompagnement de la création des fronts de protection ethnoenvironnementale (FPE).

Par la suite, entre 2004 et 2015, le CTI a également développé des actions spécifiques relevant d'un réseau interinstitutionnel pour la défense des peuples indigènes isolés de la frontière entre le Brésil et le Pérou. Pendant la même période, et par la suite, lorsque les fronts de protection ethnoenvironnementale (FPE) ont commencé à être mis en œuvre, la FUNAI a signé des partenariats avec le CTI pour œuvrer dans la protection des peuples isolés.

5.1.2. Mon terrain avec le CTI

En ce qui concerne mon terrain en tant que tel, celui-ci s'est étendu sur trois mois. Afin de mieux comprendre les activités quotidiennes de l'organisation, j'ai, dans un premier temps, travaillé au siège à Brasilia durant le mois d'octobre 2016. Dans un second temps, je suis partie dans la région du Moyen-Purus, en Amazonie brésilienne (voir la carte du Brésil et la localisation de la région à la page 47), pour récolter des données auprès des instances gouvernementales et non gouvernementales qui sont en charge des peuples qui habitent la région, que ces peuples soient contactés ou isolés.

Durant mon terrain, j'ai donc eu l'occasion d'expérimenter l'ethnographie multisite. Dans son livre sur l'ethnographie organisationnelle, Neyland (2007) nous invite à réfléchir aux lieux du terrain de recherche. À ce sujet, l'auteur nous parle de l'ethnographie multisite qui concerne directement ce projet. Selon l'auteur, cette particularité de l'ethnographie permet de comparer différentes observations menées par l'ethnographe qui alterne d'une ou plusieurs organisations à d'autres terrains. Pour Neyland, la comparaison des données collectées dans divers lieux est un gage de validité pour les recherches obtenues (Neyland, 2007). Pour ce projet, l'ethnographie multisite est importante car elle force l'étudiante-chercheuse à changer de vision en fonction de chaque lieu exploré, que ce soit à Brasilia ou en Amazonie Brésilienne (Neyland, 2007, p. 137).

Suite à la présentation de l'organisation dans laquelle j'ai évolué durant mon terrain de recherche, ainsi que des enjeux liés à l'ethnographie multisite, je propose maintenant d'aborder la manière dont j'ai opérationnalisé le cadre théorique défini pour cette recherche.

5.2. Les démarches méthodologiques

Tel que précisé précédemment, j'ai décidé de mobiliser la notion de « référence scientifique » (Latour, 2001) pour comprendre les éléments qui constituent et participent du processus consistant à *faire exister* les peuples isolés pour les organisations qui les étudient. Par ailleurs, et en complément de cette démarche, j'ai décidé de mobiliser la métaphore de la « ventriloquie » (Cooren, 2010) pour comprendre comment ces mêmes organisations *font parler* les peuples isolés qu'elles observent. La méthodologie adoptée dans le cadre de la recherche a été d'ordre qualitatif et plus précisément ethnographique. Dans une perspective ethnographique, le but de la recherche est la compréhension et la réflexion, c'est-à-dire, dans le cas qui

intéresse cette étude, la compréhension des dispositifs qui participent aux modes d'existence et de représentation des peuples isolés *par* et *pour* les sociétés extérieures.

5.2.1. *L'ethnographie*

L'ethnographie s'attache, de manière générale, à l'étude analytique et descriptive des façons d'agir et d'être d'une population, d'un groupe ou d'un collectif donné. Les objectifs d'une étude ethnographique, tels que décrits par Atkinson et Hammersley (1994), consistent à comprendre les phénomènes sociaux à partir des relations établies entre les individus plutôt que d'étudier ces phénomènes à partir d'hypothèses postulées au départ. Un autre regard intéressant à considérer pour la recherche est celui proposé par Madden (2010) quand il précise que le terme « ethnographie » signifie, par sa racine grecque, « écrire sur les personnes » (traduction libre, p. 16).

Cette démarche m'a donc amené non pas à seulement vivre l'expérience de terrain, mais aussi à traduire cette expérience par écrit. Ce travail d'écriture consiste à retranscrire, d'une façon particulière, le phénomène, le sujet ou l'objet que l'on tente de révéler et comprendre, qu'il s'agisse d'une organisation ou d'un phénomène social (Watson, 2011). L'écriture ethnographique est donc au cœur de mon analyse. La première question qui m'est venue à l'esprit lorsque j'ai décidé d'adopter cette approche méthodologique a été : comment écrire sur un peuple avec qui je n'ai pas eu de contact direct ? Cependant, j'ai rapidement réalisé que ce n'était pas tant ces peuples isolés que j'allais étudier, mais bien les manières dont les organisations les faisaient exister et parler à travers leurs propres recherches.

Un parti-pris que j'ai décidé d'adopter lors de l'écriture ethnographique s'inscrit dans le courant de l'anthropologie féministe. Je n'ai pas ainsi tenté de

généraliser le phénomène à l'étude, mais j'ai plutôt essayé d'en rendre compte de la manière la plus précise possible. L'idée était de ne pas réduire l'altérité de « l'autre », ici les organisations travaillant sur les peuples indigènes d'une manière générale, en racontant ce que j'ai vécu pendant mon terrain et en montrant comment ces organismes tentent d'identifier et d'étudier les peuples isolés.

Pour revenir à « l'ethnographie du particulier » qui a inspiré ce travail, je rendrai donc compte, dans ce mémoire, de ce que j'ai vécu au sein de la région du Moyen-Purus. Cette dernière se trouve dans le sud de l'état de l'Amazonas, situé au nord-est du Brésil (voir la carte du Brésil et la localisation de la région du Moyen-Purus à la page 47). Même si les organisations que j'ai observées agissent également dans d'autres territoires amazoniens, j'ai tâché de ne pas tomber dans le piège de la généralisation car chaque organisation s'adapte en fonction des ethnies qu'elle observe.



Figure 1 : La carte du Brésil et la localisation de l'État de l'Amazonas, où se trouve la région du Moyen-Purus

Éviter la généralisation c'est aussi éviter de gommer le temps et les différences. Comme dirait Abu-Lughod (1996), « l'effacement du temps et du conflit essentialise. (...) la généralisation elle-même doit être traitée avec méfiance. » (p. 438).

Si l'on revient au projet de recherche, le fait d'avoir été confrontée à des situations diverses, que ce soit dans le cadre de mes activités à Brasilia ou dans le Moyen-Purus, m'a incité à prendre des notes qui m'ont été très utiles dans la réalisation de ce travail. J'ai ainsi réalisé une analyse basée sur ces écrits de terrain, mais aussi sur des données audiovisuelles telles que des extraits d'interaction entre les organisations et les peuples indigènes déjà contactés qui disposent d'informations sur les peuples isolés habitant le même territoire. Par souci de réflexivité, un journal de bord a également été utilisé pour noter mes impressions liées au contexte et aux interactions avec les participants.

Étant donné que je me suis essentiellement intéressée au travail des organisations, l'ethnographie que j'ai mobilisée dans le cadre de ma recherche peut être taxée d'organisationnelle. L'un des principaux objectifs de celle-ci, selon Van Maanen (1979), est de « uncover and explicate the ways in which people in particular work settings come to understand, account for, take action, and otherwise manage their day-to-day situation » (p. 540). La recherche ethnographique, dans ce cas, nécessite d'être préparée à l'avance, mais se développe aussi sur le terrain, en fonction des relations et des expériences cumulées par la chercheuse.

Dans son livre sur l'ethnographie organisationnelle, Neyland (2007) répertorie trois formes d'ethnographie : réaliste, narrative et réflexive (p. 26). Dans le cadre de ce projet, celle qui correspond le plus à ma démarche est la combinaison de deux d'entre elles : l'ethnographie réaliste et narrative. Cette dernière, selon l'auteur,

appuie la validité de sa démarche sur les réflexions mêmes du chercheur à son endroit. De manière plus générale, les démarches réaliste et narrative mettent en avant le fait que nous sommes tous et toutes engagés dans des processus de création de sens.

Dans le cadre de ce projet, le fait de faire appel à cette combinaison consiste surtout à ne pas rendre uniquement compte des expériences que j'ai vécues sur le terrain ou à examiner des hypothèses émises au départ. L'idée a plutôt été de construire et de produire le sens de mon objet d'étude au fur et à mesure que les activités de recherche ont été menées, que les interactions ont eu lieu, et en prenant en compte l'évolution du mémoire. En intégrant cette démarche au cœur de ma méthodologie, j'ai pu ainsi maintenir un certain recul vis-à-vis de mes activités au sein du CTI, mais aussi vis-à-vis de mon sujet de recherche en tant que tel. La prochaine partie abordera les relations développées sur le terrain.

5.2.2. Relations sur le terrain

Un autre aspect développé par Neyland (2007) est celui des relations gérées et entretenues sur le terrain par la chercheuse et les autres parties prenantes. À ce sujet, l'auteur identifie deux rôles que peut occuper le chercheur : celui d'« insider » ou d'« outsider » (p. 92). Le premier, que l'on pourrait traduire par « initié » en français, est celui d'une chercheuse qui se trouve suffisamment proche des membres de l'organisation qu'elle étudie. Le second, que l'on pourrait traduire par la position du « tiers » en français, consiste, pour la chercheuse, à conserver une certaine distance par rapport aux membres de l'organisation dans laquelle elle évolue dans le cadre de sa recherche.

Neyland (2007) invite ainsi les chercheurs à trouver un équilibre entre ces deux rôles dans le cadre de son ethnographie. Même si cela suppose la gestion d'une

tension constante, il est important, selon moi, de ménager une certaine distance avec l'organisation étudiée et ses membres afin de pouvoir parfois prendre du recul et réfléchir aux liens existants avec le phénomène à l'étude. Ce faisant, il est tout de même important parfois de s'immerger dans les pratiques de cette organisation et de cultiver des relations avec les personnes qu'on observe afin de mieux appréhender le sentiment d'appartenance et l'identité organisationnelle qu'elles ont éventuellement développés (Neyland, 2007, p. 114).

Dans le cadre de ce projet, mon implication directe avec les actions du CTI a parfois rendu difficile l'alternance entre mon rôle d'initiée et de tiers. D'un côté, je pense qu'avoir été directement impliquée dans les projets du CTI a favorisé la création de mon sentiment d'appartenance vis-à-vis de l'organisation et m'a ainsi permis de m'acculturer plus rapidement, un élément important, compte tenu de la durée relativement courte de mon séjour de recherche. Cependant, j'ai dû également m'écarter un peu de mon rôle de collaboratrice pour reprendre souvent celui de chercheuse, et ce afin de garder le recul et la réflexivité nécessaire à l'examen des données recueillies et des observations vécues.

5.2.3. L'instauration de la confiance

Lorsque le chercheur est sur le terrain, la notion de confiance est souvent mise de l'avant. Garfinkel (1963) suggère que l'ordre social implique, en effet, une multitude d'attentes qui impliquent souvent des questions de confiance et de responsabilités quotidiennes. Dans le cadre de mon terrain, cette question de confiance s'est révélée d'autant plus importante que j'ai été confrontée, bien entendu, à des populations a priori vulnérables, les indigènes de l'Amazonie. J'ai donc dû instaurer une relation de confiance avec les autres personnes avec lesquelles j'ai été amenée à travailler et collaborer.

Concrètement, ma « brasilianité » a joué beaucoup dans l'établissement de cette confiance avec les membres du CTI. Dans un climat plutôt informel, j'ai pu me rapprocher rapidement de tous ceux qui participent aux activités de l'ONG à Brasilia. Que ce soit par curiosité ou bien pour réaliser des tâches, j'ai pu prendre contact rapidement avec les responsables et les assistants de projet pour pouvoir entreprendre les tâches qui m'ont été accordées : éditer une vidéo sur les peuples isolés Awa-Guajá dans l'État du Maranhão, rédiger des articles sur les menaces et vulnérabilités subies par les peuples indigènes vivant dans l'État du Pará, préparer des rapports sur les peuples isolés qui habitent la région du Moyen-Purus, connus aussi sous le nom de « Hi-Merimã », ainsi que d'autres activités.

Afin d'avoir des informations sur les différents sujets qui m'ont été confiés, je me suis rapprochée de la plupart des membres du CTI. Ce rapprochement a été d'ordre professionnel, dans le but de pouvoir réaliser les tâches dans les temps. J'ai également développé des liens plus personnels avec les personnes qui travaillaient à Brasilia et dans la région du Moyen-Purus. Le fait de faire part de mes curiosités, de poser des questions de « débutante », mais aussi de devoir m'initier à cet univers m'a permis d'établir une certaine confiance notamment avec les membres du CTI. Je pense ainsi aux moments partagés avec l'équipe du CTI de Brasilia en dehors du cadre professionnel, des moments dont je garde de très bons souvenirs et qui m'ont été utiles pour l'analyse et la compréhension de mon objet de recherche.

5.3. La collecte des données

Je me suis appuyée sur des outils ethnographiques dans la réalisation de ma recherche. Parmi ces derniers, je compte, en particulier (1) la réalisation d'entretiens semi-dirigés, sous différents formats, (2) l'observation participante et (3) la prise de notes de terrain répertoriées dans un journal de bord.

5.3.1. *Les entretiens semi-dirigés*

Une démarche indispensable à la méthodologie de cette recherche a été la réalisation d'entretiens semi-dirigés. Réalisées notamment en ville, elles m'ont permis de rencontrer des anthropologues, des membres de la FUNAI, mais aussi d'autres personnes du CTI travaillant à São Paulo ou d'autres villes du Brésil. Concrètement, j'ai interviewé des anthropologues qui ont réalisé des recherches amazoniennes et qui font partie du Département d'anthropologie de l'Université de Brasilia. Ce sont des chercheurs qui disposent de connaissances approfondies sur les indigènes d'Amazonie brésilienne. Ils ne travaillent pas directement avec la FUNAI, mais collaborent avec le gouvernement dans certains projets.

Ces rencontres ont été très importantes pour différentes raisons. D'un côté, elles m'ont permis de mieux contextualiser la situation des peuples isolés. Par « contextualiser », j'entends tout ce qui a trait aux enjeux politiques liés aux situations des indigènes isolés. Ces entretiens m'ont permis d'avoir accès à leurs expériences passées, en particulier durant la période de l'aile « progressiste » de la FUNAI, celle qui consistait à forcer le contact avec les peuples indigènes dans la société nationale. Leur vision et surtout l'évolution de leurs réflexions m'ont permis de construire un sens un peu plus concret des politiques instaurées par le Brésil concernant les peuples isolés, ainsi que ceux qui sont déjà intégrés à la société nationale.

Ensuite, j'ai pu interviewer des personnes qui travaillent au sein du CTI, mais aussi des personnes qui agissaient dans d'autres organismes. J'ai pu ainsi me faire une idée un peu plus claire de ce qui se passe présentement en Amazonie. En ce qui concerne les représentants d'autres organisations avec qui j'ai eu l'occasion de discuter, je note principalement deux représentants: un membre de l'Instituto Socioambiental (ISA), mais aussi des membres du CIMI (Conseil Missionnaire

Indigéniste). J'ai rencontré la première personne à Brasilia puisqu'elle est basée dans le même immeuble que le CTI. Par la suite, j'ai été plus en contact avec le CIMI lors de mon séjour en Amazonie, notamment dans le cadre d'un atelier organisé par la FUNAI sur les isolés Hi-Merimã de la région du Moyen-Purus et avec les autres peuples indigènes déjà contactés partageant le même territoire. Lors de mon analyse, j'ai décidé de séparer les écrits ethnographiques en fonction des deux sites de mon terrain : les villes (Brasilia et Rio de Janeiro, surtout) et l'Amazonie brésilienne (notamment la région du Moyen-Purus).

En ce qui concerne les entrevues réalisées dans la région du Moyen-Purus, il est important de parler des indigènes déjà contactés que j'ai rencontrés. Parmi ces derniers, je note les deux principaux pour la poursuite du travail : les Banawá et les Jamamadi. La région du Moyen-Purus est habitée par des peuples qui parlent une langue appartenant à l'Arawá, tronc linguistique partagé entre les collectifs de la région. Il s'agit des Indiens Banawá, Jamamadi, Jarawara, Deni, Jarawara, Apurinã, Paumari et Suruwahá (voir la figure 2 à la page 41). Ces groupes habitent le long de la rivière Purus et interagissent régulièrement avec les sociétés non indigènes depuis le début du 20^e siècle. Pour la plupart d'entre eux, le contact a été établi à cause de l'exploitation du caoutchouc et l'appropriation des territoires par les *jará* (les « blancs » en Banawá). Je n'ai pas rendu visite ou contacté tous les groupes de la région car la période de terrain était courte et il m'aurait fallu plus de temps pour les rencontrer. C'est un regret pour la compréhension de la réalité de cette région spécifique en Amazonie, mais ce sont des limites et contraintes qui composent mon projet. Dans la Figure 2, je propose un arbre de parenté des Arawá, les habitants du Moyen-Purus afin de mieux situer ces peuples les uns vis-à-vis d'autres.

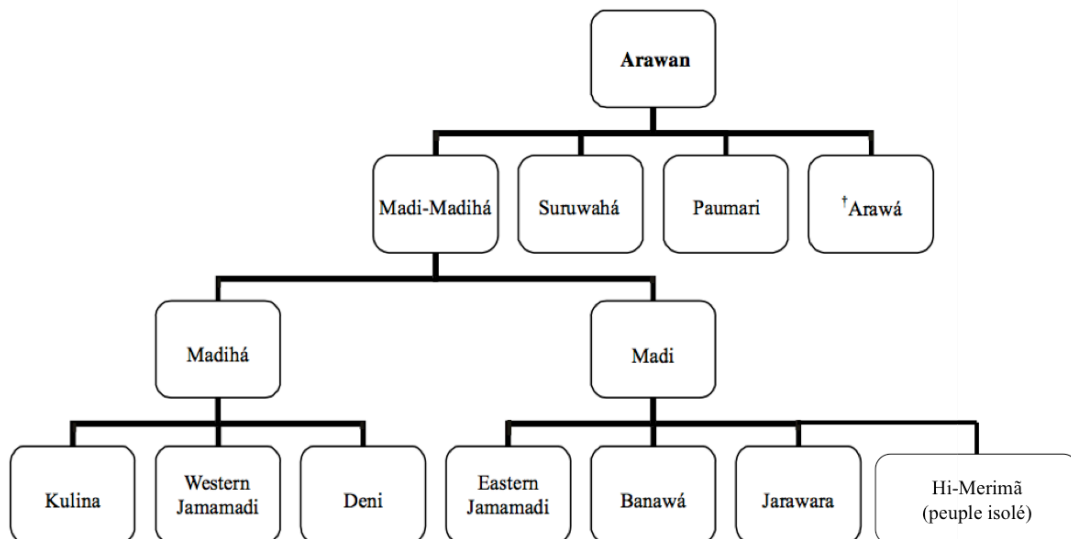


Figure 2 : L'arbre de parenté des peuples Arawá, les habitants du Moyen-Purus

Par la méthode de l'entretien, la chercheuse accède à l'univers qu'elle entend analyser. Dans la mesure où l'entretien doit demeurer un instrument de découverte, la grille d'entretien doit être un fil conducteur permettant à la chercheuse de mener à bien sa recherche sans se fermer à d'autres trajectoires possibles. J'ai donc privilégié l'entretien semi-dirigé, en raison de sa flexibilité en ce qui concerne la collecte des données. Bien que la chercheuse s'appuie généralement sur une grille d'entretien prédéterminée, elle n'est pas tenue, selon ce format, de s'y restreindre. Il est en effet possible de poser des questions supplémentaires, ce qui permet d'obtenir parfois des informations assez riches et nouvelles. La chercheuse est donc soumise à de moins grandes contraintes que dans l'entretien dirigé, où il faut a priori s'en tenir strictement aux questions déjà formulées (Patton, 1990).

La grille d'entretien que j'ai mobilisée était ainsi composée de cinq thèmes :

1. Présentation de l'enquête (nom, fonction, parcours)
2. Liens et expériences avec les problématiques indigènes
 1. Dans les situations en dehors du terrain (administration, académique, etc.)

2. Sur le terrain
3. Situations de contact avec des tribus isolées ? (*Situation vécue ou connue ? Documentée ?*)
 1. Moyens d'entrer en contact avec les isolés : passé et présent ?
 2. Dispositifs / objets ?
 3. Contact et non-rencontre : dispositifs de gestion et protection ?
4. Représentations des sociétés extérieures et indigènes dans les manières de rentrer en contact avec les isolés
5. Visions des acteurs qui constituent l'univers des indigènes (FUNAI, ONG, autres nations sud-américaines, entreprises privées, etc.)
 1. Retour au passé (politique assimilationniste)
 2. Politiques actuelles (politique protectionniste)
 3. Avenir de l'isolement et politiques publiques

Le premier thème m'a permis de situer l'enquêté dans la recherche, mais aussi de briser un peu la glace avec lui. Le deuxième thème portait sur les expériences que possédait l'interlocuteur vis-à-vis des indigènes, contactés ou non contactés. L'idée était de dresser le portrait rapide de l'interlocuteur et de ses expériences avec mon sujet, avant de rentrer dans le vif de la recherche. Toujours dans ce second thème, j'ai pu aborder les différents types d'expérience sur le terrain et au « siège » afin d'avoir la vision la plus globale possible du vécu de la personne. Par le truchement du troisième thème, j'ai pu aborder mon sujet de recherche en détail, en interrogeant les enquêtés au sujet des situations de contact ou de non-rencontre, connues directement ou indirectement. Ce troisième thème abordait en profondeur le phénomène à l'étude et était donc le plus important. Les sous-thèmes n'ont pas été systématiquement évoqués avec l'enquêté. Ils m'ont permis de guider mes pensées et questionnements pendant l'entretien si nécessaire.

Le quatrième thème portait, quant à lui, sur les représentations que se sont construites les enquêtés au sujet des indigènes et sociétés extérieures et ce à travers

les manières d'entrer en contact avec les isolés ou, au contraire, de les protéger. Ce thème m'a permis d'apporter des éléments de réponses à l'une de mes questions de recherche. Pour rappel, il s'agit de la question qui traite de la manière dont les objets et autres dispositifs permettent de *faire parler* les peuples isolés par et pour les organisations qui les observent et les étudient. Je reviendrai plus amplement sur cette question lors de l'analyse même. L'objectif était, d'abord, d'interroger l'existence d'une représentation par des objets ou échanges entre les isolés et les sociétés extérieures. Par la suite, j'ai pu comprendre comment ces différentes sociétés sont représentées aux yeux d'autrui.

Pour conclure, le cinquième thème avait pour objectif d'interroger l'interlocuteur sur les acteurs qui évoluent au sein des politiques indigénistes, publiques ou privées. Face à une multitude d'organisations ayant des points divergents sur le contact avec les tribus isolées, il m'a semblé important de questionner mes informateurs sur leurs opinions vis-à-vis des autres acteurs tentant d'entrer en contact avec les indigènes.

5.3.2. *L'observation participante*

L'observation participante, nous dit Neyland (2007), est l'une des composantes essentielles de l'ethnographie. Lorsqu'il s'agit de définir ce qu'il faut observer sur le terrain, la réponse est « tout » (Neyland, 2007, p. 145). Pour le chercheur, il ne faut rien tenir pour acquis et rien ne doit être considéré comme sans intérêt. Autrement dit, tous les aspects observés sur le terrain comptent a priori et peuvent potentiellement contribuer à la recherche. Pour garder toutes ces traces, ou la plupart de ces dernières, j'ai tenu, depuis le début de ma démarche de recherche, un carnet de notes où j'ai répertorié tous les éléments identifiés plus haut dans ce mémoire. Ce travail de prise de notes s'est poursuivi sur le terrain, l'idée étant de

suivre le plus fidèlement possible les recommandations de Neyland (2007) et de noter ainsi tous les éléments permettant de mémoriser, organiser, voire même analyser des événements importants pour ma recherche.

Dans le cadre de ce travail, j'ai réalisé mes observations de manière régulière et sans aucune restriction. Spradley (1989) invite les chercheurs à créer une grille d'observation à suivre pendant l'observation participante. Ce fil conducteur peut permettre à la chercheuse de ne pas se perdre dans les activités à observer, de réfléchir et de se rattacher aux phénomènes étudiés. Cependant, d'autres auteurs comme Neyland (2007) ont critiqué cet outil d'accompagnement parce qu'il a tendance, selon eux, à limiter le travail du chercheur qui va se contenter d'observer uniquement les éléments inscrits préalablement sur la grille.

C'est donc en renonçant à cette grille que j'ai décidé de suivre les conseils de Neyland (2007) et d'« observer tout ». Les activités administratives du CTI à Brasilia ont ainsi été très importantes dans ma démarche de recherche, notamment pour apporter des informations de contexte, d'histoire et pour me permettre de repérer la place des objets et dispositifs dans l'univers indigéniste. Ce sont des données qui ont été recueillies à travers des observations quotidiennes de personnes, de réunions ou des constats personnels. Le séjour en Amazonie a apporté des éléments de précisions à mes questions de recherche sur les manières dont les sociétés extérieures observent, étudient et analysent les preuves d'existence des peuples isolés.

5.3.3. Les notes de terrain ou journal de bord

Le journal de bord, ou les notes de terrain, représente un outil de recherche supplémentaire qui permet d'enregistrer les éléments les plus importants du quotidien des activités de recherche. Dans l'éventail des outils méthodologiques, il est indispensable parce qu'il permet de repérer les moments forts à reprendre dans

l'organisation et l'analyse des données. Cette approche plus réflexive m'a permis de donner une voix à ce que je vivais au quotidien (Spradley, 1989). Spradley encourage les chercheurs à tenir et compiler les informations quotidiennes, tout en gardant les liens avec la recherche et en organisant les données recueillies. Il s'agit donc d'un outil qui permet de naviguer entre les différents moments de la recherche, soit pour éclaircir des zones d'ombre, soit pour clarifier des éléments, soit pour compléter des informations (Neyland, 2007).

Dans le cadre de mon projet, le journal de bord existait depuis le moment où j'ai commencé à négocier mon terrain de recherche. Les démarches entamées m'ont permis de cerner un peu les différentes organisations qui étaient en jeu et de voir comment je me positionnais par rapport à ces dernières. Il est évident que pour travailler avec une organisation, il fallait que je sois minimalement en accord avec les valeurs et principes véhiculés par celle-ci, d'où le choix du Centre de Travail Indigéniste (CTI). J'ai continué à écrire dans mon journal de bord tout au long de ma recherche.

Pour conclure, il est important de noter les différents chemins que le projet a pris avec le terrain. Sans ce dernier, la recherche n'aurait pas pu aboutir à des réflexions constructives et qui reflètent le travail des organisations sur les peuples isolés. Important aussi, l'analyse qui suivra sera spécifique aux peuples isolés Hi-Merimã, habitants de la région du Moyen-Purus. Enfin, en mobilisant une écriture ethnographique, j'ai tenté de rendre compte des données qui ont été collectées tout en me rapprochant le plus possible du travail réalisé par les organisations gouvernementales et non gouvernementales. Cette méthodologie m'a permise de dresser un portrait le plus fidèle possible des dispositifs que j'ai tenté de décrire et analyser lors du terrain.

5.4. Les données

Lorsque je suis arrivée dans la région du Moyen-Purus (voir la figure 3 à la page 47 pour connaître la localisation des terres indigènes de la région), j'ai d'abord rencontré Tururim et Andorinha (par souci de confidentialité, j'ai changé les noms des participants par des noms d'oiseaux), les deux assistants de terrain locaux qui travaillent pour le CTI sur le projet qui assure la protection des peuples isolés en Amazonie brésilienne. Grâce à cette première rencontre, j'ai pu mieux me situer dans la région, surtout pour connaître les différents acteurs et les groupes indigènes qui y habitent. Ils m'ont parlé de la structure de la FUNAI dans la région, ainsi que des problématiques qui concernent les peuples de la région, y compris les isolés Hi-Merimã. Ils m'ont fait également un court historique des tribus de la région du Moyen-Purus. Ces éléments ont été assez indispensables pour le déroulement des observations qui se sont suivies.

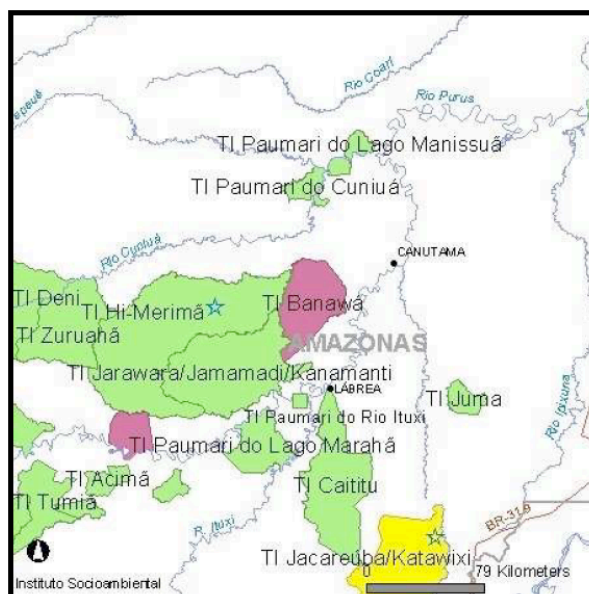


Figure 3 : Une portion des terres indigènes (TI) de la région du Moyen-Purus (source : ISA)

Ensuite, je suis allée à la rencontre de la « Frente de Proteção Etnoambiental do Médio-Purus », une structure de la FUNAI qui se charge de protéger les isolés Hi-Merimã. Cela m'a permis d'amorcer mes observations sur les manières dont les organisations travaillent et collaborent sur l'étude de ce peuple isolé. Il est important de noter que les assistants de terrain maintiennent une relation très étroite avec la FUNAI. En fait, le projet sur lequel ils travaillent est avant tout un accord de coopération entre les deux organisations (FUNAI et CTI) dans le but de protéger les peuples isolés de la région du Moyen-Purus.

Après avoir fait la connaissance des membres locaux du CTI et de ceux de la FUNAI, je suis allée à la rencontre de ceux qui travaillent à la CTL de Lábrea, un petit village qui longe la rivière Purus (Centro Técnico Local – Centre Technique Local). J'ai continué à accompagner Tururim et Andorinha dans leurs activités et réunions. L'objectif de ces dernières était de mettre au point l'atelier que les deux instances, FUNAI et CTI, organisaient pour réunir les peuples indigènes de la région dans le but de récolter des informations sur la tribu isolée qui partage le territoire avec eux, soit les Indiens Hi-Merimã.

Ces premières rencontres ont été fondamentales car elles m'ont permis de me présenter à tous les acteurs qui allaient être importants pour la suite de mon séjour amazonien. Après quelques jours de réunions et de présentations, je pouvais appréhender un peu plus clairement les enjeux des différents membres qui travaillent sur et avec les problématiques indigènes. Après ces quelques jours passés à Lábrea, je suis partie dans la « boca do Rio Piranha ». Le trajet pour se rendre a été d'environ quatre jours, par le bateau mis à disposition par la FUNAI. C'était un nouveau départ vers l'aventure : dormir dans un hamac, manger de la nourriture « locale » (poissons

frais, farine de manioc, etc.), rencontrer certains indigènes de la région, notamment les Banawá et Jamamadi.

En ce qui concerne les données elles-mêmes, j'ai d'abord mes notes ethnographiques (regroupées avec le journal de bord). J'ai également des enregistrements d'interactions entre les représentants des organisations et des indigènes intégrés qui vivent dans la région et qui ont des histoires à propos des isolés Hi-Merimã. Ce sont des données constituées surtout de témoignages, d'histoires racontées par les indigènes contactés sur les isolés aux organisations. Sur ces dernières, elles concernent davantage la FUNAI, mais aussi les ONG (qui jouent un rôle moins important dans le processus). Lorsqu'il s'agit de traiter, comprendre et analyser ces dernières, je les ai définies en tant que « dispositifs de réception ». Ce sont des données qui occuperont une place importante dans l'analyse en raison de la quantité et de la valeur qu'elles ajoutent au travail des organisations.

Ensuite, dans le cadre de l'atelier organisé par la FUNAI pour récolter et valider des informations sur les isolés Hi-Merimã, j'ai eu l'occasion de discuter avec différents membres du gouvernement sur les vestiges et les traces laissés par les isolés. Je considère ces composantes comme étant également des « dispositifs d'analyse » des peuples isolés. En me concentrant sur ce que la FUNAI locale dispose comme traces sur les Hi-Merimã, j'ai tenté de rendre compte de la manière dont les organisations essayent de mettre des mots sur ce qui est laissé dans la forêt par le peuple Hi-Merimã.

Concrètement, il s'agit généralement, comme nous le verrons, de logements abandonnés qui sont découverts lors d'expéditions réalisées par la FUNAI. On recense donc les *malocas* (maisons d'indigènes), les objets (la céramique, les paniers, les hamacs, etc.), mais aussi le lieu géographique, qui est important pour comprendre

leur alimentation, leurs mouvements dans la forêt et leurs habitudes de chasse. En fonction de leur emplacement, les organisations peuvent, en effet, connaître un peu plus les aliments qui sont consommés par les isolés. Par exemple, s'ils sont proches d'un arbre spécifique, ou de tels ou tels fruits, on peut en conclure qu'ils les utilisent pour leur alimentation.

Finalement, je propose d'appeler « dispositifs de communication » les moyens par lesquels la FUNAI tente d'interagir, silencieusement, avec les peuples isolés. Autrement dit, dans certaines régions de l'Amazonie brésilienne, le gouvernement se permet de laisser des objets utilitaires dans la forêt pour que les isolés puissent les récupérer (hachette, machette, etc.). Compte tenu du fait que ce n'est pas une pratique réalisée dans la région du Moyen-Purus, cette catégorie de données ne sera pas fortement développée dans l'analyse. Elle me servira uniquement à poser et à rendre compte d'une action pratiquée par les organisations gouvernementales.

6. Analyse

Maintenant que vous avez accompagné la présentation de ce travail, sachez que vous êtes arrivé au cœur du phénomène dont je tente de rendre compte. L'analyse sera réalisée en différents temps dans le but de structurer et de couvrir l'ensemble des données qui ont pu être récoltées lors du terrain. Tel que décrit ci-dessus, elle prendra la forme d'une narration ethnographique où la description et l'analyse de mes expériences seront privilégiées. L'idée sera donc d'abord de présenter ce que j'ai pu collecter sur le terrain pour ensuite présenter la manière dont j'ai analysé ce matériel.

Cette démarche consistera à présenter la manière dont j'ai catégorisé les dispositifs, pour ensuite les analyser afin de comprendre le travail des organisations qui étudient les peuples isolés. Précisément, il est important de noter deux dimensions qui sont au cœur de ce mémoire : le *faire exister* et le *faire parler* des peuples isolés

par et pour les organisations gouvernementales et non gouvernementales. Il s'agira d'analyser ces deux dimensions en mobilisant les deux concepts mobilisés dans le cadre théorique : la « référence scientifique » (Latour 2001) pour comprendre les manières de *faire exister* les peuples isolés et la « ventriloquie » (Cooren, 2010) pour rendre compte du *faire parler* les indigènes en isolement. Comment ces peuples, un peu fantomatiques, se mettent à exister et à dire des choses à travers des dispositifs communicationnels censés les faire s'exprimer? Cette notion de « dispositif » sera introduite une fois que les trois catégories de données seront présentées.

6.1. Les acteurs/organisations à l'étude

Comme je l'ai déjà mentionné, mon terrain d'études s'est déroulé à Brasilia et en Amazonie brésilienne, plus particulièrement dans la région du Moyen-Purus, dans le sud-est de l'état de l'Amazonas (voir la figure 1 à la page 38 pour connaître la localisation de la région). Tel que décrit ci-dessus, j'ai pu rencontrer deux types d'acteurs qui m'ont permis de construire le portrait le plus précis possible de mon objet de recherche.

D'abord, il faut noter le rôle important d'un premier type d'acteurs gravitant autour de l'organisme gouvernemental, la FUNAI. Cette dernière est représentée localement par la FPE Madeira-Purus (« Frente de Proteção Etnoambiental » ou « Front de Protection Ethnoenvironnementale »). Elle est en charge d'appliquer les règles dictées par Brasilia lorsqu'il s'agit d'identifier, de catégoriser et de protéger les peuples indigènes isolés. À ses côtés, il y a le CTL, « Centre Technique Local » (« Centro Técnico Local ») qui est réparti dans trois villes de la région : Lábrea, Canutama et Tapauá. Ceux qui vont nous intéresser sont les deux premières localités, où j'ai pu me rendre lors de mon terrain pour discuter avec les personnes qui y travaillent.

La deuxième catégorie importante d'acteurs dans cette analyse comprend les peuples indigènes Arawá (voir la figure 2 à la page 45 qui présente les peuples qui appartiennent au tronc ethnolinguistique Arawá), qui sont déjà contactés par la société nationale, et qui partagent le même territoire que les Hi-Merimã, le peuple isolé qui fait ici l'objet d'études anthropologiques. Parmi ceux qui sont en contact permanent avec les organisations extérieures, il faut noter, entre autres, les Banawá, les Jamamadi, les Jarawara, les Apurinã et les Paumari. Ils sont importants pour ce travail car ils disposent de connaissances sur les isolés Hi-Merimã, connaissances sur lesquels les organisations se reposent pour construire le portrait le plus fidèle possible des Hi-Merimã. Ces peuples contactés sont considérés comme ceux ayant a priori une vision et des informations plus concrètes sur ce peuple.

La FUNAI et les autres organisations travaillent en étroite collaboration avec ces peuples déjà contactés pour deux raisons. La première consiste à les accompagner et à les soutenir dans leurs activités commerciales. En les formant et en donnant les outils nécessaires à ces collectifs, les représentants de la société nationale participent à leur production de noix et à leurs activités d'extraction naturelle, ainsi que d'autres productions locales. L'exemple concret lié à cette première raison se présente sous la forme d'ateliers réalisés par le CTI (et la FUNAI) sur et pour la production de noix des Banawá. Ces derniers ont fait face à différentes invasions dans le territoire où ils extraient les noix. Pour éviter ces menaces, les organisations travaillent avec les Banawá pour leur donner des outils (GPS, plans de la région, etc.), mais aussi pour élaborer avec eux des stratégies de vigilance du territoire.

La deuxième raison de cette collaboration entre les peuples indigènes déjà contactés et ces organisations est la protection des isolés à travers la surveillance territoriale qu'ils réalisent eux-mêmes sur leur territoire. J'ai ainsi tenté d'analyser les

interactions durant lesquelles des représentants de ces peuples indigènes ont raconté aux anthropologues et représentants des organisations leurs contacts avec les isolés Hi-Merimã. Ces interactions ont pu être enregistrées lors d'un atelier organisé par la FPE Madeira-Purus (FUNAI) qui a permis de réunir certains représentants des peuples indigènes de la région, des anthropologues et des représentants des ONG qui collaborent avec les indigènes de la région du Moyen-Purus qui sont déjà en contact avec eux (CTI et CIMI² – « Conselho Indigenista Missionário » ou « Conseil Indigéniste Missionnaire »).

6.2. Les trois catégories de données

Dans ce qui suit, je présenterai les trois catégories de données que j'ai pu identifier lors de mon terrain : les témoignages indirects des Indiens habitant la région, les restes et traces retrouvés et analysés par les organisations et la communication indirecte de celles-ci avec les isolés à travers des objets utilitaires. Par la suite, je mobiliserai des entrevues avec les membres des organisations qui m'ont expliqué le processus de collecte d'objets laissés par les isolés dans la forêt et la manière dont ces objets peuvent leur dire des choses sur les Hi-Merimã. Pour conclure sur cette partie, je présenterai une courte explication des tentatives de communication menées par la FUNAI pour interagir avec les isolés, notamment à travers des objets utilitaires.

6.2.1. Un atelier organisé par la FPE Madeira-Purus sur l'isolement des Hi-Merimã

Dans les lignes qui suivent, je commencerai par la description d'un atelier organisé par la FPE Madeira-Purus, une instance locale de la FUNAI, qui permet de rendre compte des manières dont les organisations reconstruisent l'existence des

² Le CIMI, Conseil Indigéniste Missionnaire, s'engage à intensifier la présence de leurs collaborateurs auprès des communautés, peuples et organisations indiennes. Elle intervient aussi dans la société nationale pour augmenter et rendre plus fort le processus d'autonomie de ces peuples.

isolés, à travers ce qui est validé et/ou raconté par les indigènes intégrés du Moyen-Purus. Cette réunion s'est déroulée en novembre 2016, dans la région du Rio Piranha (rivière Piranha) et a regroupé différents acteurs ayant des connaissances jugées essentielles sur les isolés de la région, les Hi-Merimã. Les organisations présentes ont ainsi pu engager un dialogue avec les indigènes présents. Avec un agenda prédéfini sur les sujets à aborder, les responsables de la FPE Madeira-Purus, des membres de la CTL ainsi que des représentants de deux ONG – le CTI et le CIMI - ont mené les discussions tout au long de l'atelier.

En ce qui concerne les peuples indigènes présents, il faut noter l'importante participation des Banawá, Jamamadi et Jarawara, mais aussi la présence de certains Paumari. Cet événement, qui a eu lieu pour la première fois dans le Moyen-Purus et auquel j'ai assisté, a permis de les réunir autour d'un sujet qui les concerne également, soit celui de l'isolement et du contact des habitants de la région avec les sociétés extérieures. D'un point de vue extérieur, les peuples présents sont des sources d'information pour les sujets abordés par les organisations. De manière aléatoire, les indigènes qui disposaient de connaissances sur les isolés Hi-Merimã ont pu ainsi s'exprimer, un à la fois, et en face du public présent, sur ce qu'ils savaient.

Deux anthropologues qui travaillent dans la région ont également participé aux discussions, notamment pour jouer le rôle de médiateurs des dialogues. Il est intéressant de noter les manières dont les échanges ont évolué. En effet, les points introduits par les indigènes qui pouvaient potentiellement intéresser la FPE ont été repris par la suite, soit en interrogeant d'autres membres sur la question, soit individuellement avec celui ou celle qui avait présenté l'information. L'événement organisé par la FPE Madeira-Purus a été un moment important dans la poursuite des

recherches, notamment de la FUNAI. Je vais m'attarder un peu sur la structure de cette rencontre.

Je commencerai donc par vous raconter l'organisation et la préparation de cet atelier. Comme il ne s'agit pas d'une activité courante pour les peuples de la région, la FUNAI a lancé des appels pour les sensibiliser et les inviter à participer à cette rencontre. L'objectif premier de l'atelier était de réunir le maximum de représentants indigènes, au même endroit et ce pour cinq jours afin qu'ils puissent faire partager leurs connaissances sur les Hi-Merimã, mais aussi aborder d'autres sujets. Cette étape de « sensibilisation » a été assez importante pour les organisations.

La présence des indigènes n'était, en effet, pas assurée a priori car les communications avec eux sont généralement limitées aux échanges radio (normalement les tribus se connectent à travers des radios le matin, vers 8h, et à la fin de la journée, vers 17h). Il a fallu donc préparer des courtes expéditions dans les tribus pour expliquer l'importance de leur participation à l'événement. Jusqu'à la veille des ateliers, les anthropologues ont ainsi tenté de mobiliser les tribus avec qui ils travaillent pour les inciter à se déplacer pour venir faire part de leurs connaissances des Hi-Merimã.

Après cette étape de sensibilisation, l'atelier a enfin eu lieu avec une participation assez importante des peuples indigènes. Les organisations étaient donc contentes de pouvoir réaliser un tel événement, avec une présence importante d'indigènes du Moyen-Purus. Sur une durée de cinq jours, l'atelier a permis d'aborder différents sujets répondant à sa thématique générale : « Dialogues sur l'isolement et le contact dans la région de la rivière Piranha : les isolés Hi-Merimã et les peuples qui les entourent ». L'objectif central était, comme je l'ai déjà précisé, de permettre aux

organisations de collecter de nouvelles informations sur les Hi-Merimã, mais aussi d'approfondir des connaissances déjà existantes sur eux.

Dans cette analyse, j'étudie en particulier les manières dont les organisations ont procédé pour collecter les informations, notamment dans le cadre du déroulement même des discussions, mais aussi des changements de sujets, tout cela à travers la médiation des anthropologues. Ces analyses se basent sur des notes ethnographiques qui ont été prises lors du terrain, ainsi que sur des enregistrements que j'ai effectués. Je propose donc d'analyser jour par jour certains événements de cet atelier, l'idée étant de passer à travers ses moments les plus importants, c'est-à-dire tous ceux qui ont mis de l'avant les façons dont les organisations reprennent et utilisent les connaissances des peuples indigènes qui partagent le territoire avec les Hi-Merimã.

Durant la première journée de l'atelier, les personnes ont pris le temps d'arriver dans la « base », de déposer leurs affaires, d'installer leurs hamacs et de s'approprier des espaces qui allaient être partagés pendant quatre jours. Il est intéressant de préciser l'endroit où la réunion a été organisée : une base de protection du territoire mise en place et gérée par la FUNAI. Longeant la rivière Piranha, l'endroit est également connu sous le nom de « Base Piranha ». Il fonctionne de la manière suivante : en tout temps il y a une personne qui s'occupe de protéger le territoire en habitant dans la « base ». Cette personne peut être un membre du gouvernement ou alors un indigène qui devient un « employé temporaire » de la FUNAI pour surveiller le territoire.

La « base » est équipée de tout ce dont une personne a besoin pour faire la vigilance d'un territoire : une radio pour communiquer avec l'extérieur, des équipements essentiels pour y habiter selon des normes occidentales (four, frigidaire, etc.), de la nourriture, des options de pêche et de chasse aux alentours. Normalement,

le membre de la FUNAI ou l'indigène qui est en charge de la protection du territoire demeure quarante jours dans la base, pour ensuite faire venir une autre personne pour le remplacer. Cependant, il y a déjà eu des cas où ces personnes sont restées deux mandats voire même plus longtemps pour s'assurer que le territoire n'était pas envahi par des « étrangers ».

Je pense qu'expliquer le lieu où l'atelier a été organisé est important pour cette analyse car certains sujets abordés lors de la réunion concernent notamment la vigilance, et le rôle des indigènes dans ce processus. Ce sont des discussions qui nous intéressent, d'une part, car elles concernent également la protection du territoire habité par les isolés. Autrement dit, les échanges sur l'occupation de la base Piranha animent également les activités de la FPE Madeira-Purus sur la protection des Hi-Merimã. Pour conclure sur la base Piranha, elle est composée de deux locaux fermés. Le principal, je dirais, a été celui où tous les participants de l'atelier ont dormi. Ensuite il y a une autre maison, à 15 minutes à pied de la première, où ont eu lieu les activités de l'atelier.

Dans la mesure où il s'agit d'un endroit considéré comme central par tous les peuples indigènes de la région, mais aussi le territoire délimité pour les isolés Hi-Merimã, la base Piranha peut donc être considérée comme un lieu de rassemblement presque naturel pour le déroulement de l'atelier. Ce dernier a débuté avec la présentation de tous les participants : indigènes, membres de la FPE Madeira-Purus, anthropologues et représentants des ONG. Suite à ces présentations, le responsable de la FPE a fait un retour dans les activités réalisées par la FUNAI depuis leur arrivée dans le Moyen-Purus.

Installé depuis le début des années 1990, le front de protection ethnoenvironnementale a réalisé des expéditions pour aller à la rencontre

d'informations sur les isolés qui y habitent. Ces activités, primordiales pour le fonctionnement et déroulement des activités de la FUNAI, ont été menées par les l'équipe de la FPE Madeira-Purus.

Comme je l'ai déjà précisé plus haut, il s'agit d'un poste qui était couramment employé avant la nouvelle Constitution de 1988 et qui prévoyait la protection des peuples isolés. Avant ce changement, la FUNAI était ainsi dotée d'une politique « d'attraction » menée par des *sertanistas* qui allaient au contact des indigènes pour les intégrer et les « pacifier » au sein de la société nationale. De nos jours, ce poste n'existe plus vraiment, même si les responsables des fronts de protection ethnoenvironnementale disposent des mêmes connaissances que les anciens *sertanistas*. La différence est que, actuellement, ces personnes sont responsables de la protection des isolés et non pas de leur attraction et intégration à la société brésilienne.

L'arrivée du premier représentant du gouvernement au Moyen-Purus date de 1991. C'est Adolf Killian qui a dirigé la première expédition dans la région à la recherche des restes et de traces confirmant la présence d'isolés. Lors du premier jour de l'atelier, l'actuel responsable de la FPE Madeira-Purus, que je vais appeler Irerê, a fait un retour dans le passé pour expliquer les premiers pas de ces représentants de la société nationale dans la région. Au départ, l'état des connaissances et informations sur les isolés de la région n'étaient pas aussi avancés qu'il l'est aujourd'hui, précise Irerê aux personnes présentes. De nos jours, dit-il, il existe des informations qui ont été validées et qui prouvent l'existence des Hi-Merimã dans la région. Ces validations sont connues sous le nom de « référence »³, qui sont des catégories d'informations qui

³ La « référence » représente toute information sur et autour de la présence des indiens isolés sur une région définie du territoire national (appartenant aux bases de données de la CGIIRC). Les informations proviennent de différentes sources. Elles font notamment référence à des signalements,

permettent identifier et catégoriser le peuple isolé dans la région étudiée. Comme ces informations constituent un aspect confidentiel de la recherche, ces « références » sont établies et conservées uniquement par les membres du gouvernement sans qu'il soit possible d'y avoir accès.

D. rappelle également que d'autres expéditions réalisées par la FUNAI ont suivi celle réalisée par Killian. Les changements importants à noter depuis cette période sont, selon lui, les suivants : le *sertanista*, les informations récoltées (et leurs conséquences pour le travail du gouvernement) et l'évolution de la situation des peuples indigènes au Brésil (de manière générale). Après que Irerê, le responsable de la FPE Madeira-Purus, a fait le récapitulatif du travail de la FUNAI dans la région, les indigènes participants sont alors invités à raconter les histoires qu'ils ont vécues ou qu'ils connaissent sur les isolés Hi-Merimã.

Les premières histoires sont racontées par des Banawá. La particularité de ces narratifs se trouve dans le fait que certaines histoires ont été vécues par les personnes qui les racontent alors que d'autres leur ont été racontées par d'autres indigènes absents ou décédés. Pourquoi j'insiste sur cet aspect ? D'abord, je dirais que les histoires qui ont été vécues semblaient plus élaborées, et il y avait des émotions que l'on pouvait sentir lorsque les indigènes les racontaient. Par contraste, les histoires qui n'avaient pas été vécues par les indigènes présents, mais qui leur ont été racontées sont souvent plus courtes et moins « élaborées » (même si elles apportent des informations nouvelles pour les organisations). Dans la plupart des cas, que ce soit l'histoire vécue ou racontée, il s'agit donc de témoignages transmis oralement et qui font partie des pratiques des peuples du Moyen-Purus.

conflits, vestiges divers et parfois à la localisation de tribus repérées par une surveillance aérienne. (traduction libre, Vaz, 2011)

Les indigènes Banawá commencent donc par raconter aux membres présents les histoires dont ils disposent sur les isolés Hi-Merimã. Autour d'eux, il y a, la plupart du temps, des anthropologues qui les enregistrent et prennent des notes. Ces derniers peuvent parfois reprendre certains aspects qui peuvent intéresser les organisations, et je peux voir qu'ils prennent beaucoup de notes ethnographiques. Il faut savoir que les deux anthropologues et médiateurs de l'atelier ont été mandatés par la FUNAI et le CTI pour un contrat de *consultance*. Leur participation est donc rémunérée et, à la fin de l'atelier, ils ont à soumettre un rapport permettant de faire l'état de l'atelier (déroulement, participants, sujets abordés, pistes pour l'avenir des recherches sur les isolés, etc.).

À la suite des histoires racontées par les Banawá, des discussions suivent sur les noms mêmes des ethnies : « Pourquoi les Banawá s'appellent Banawá ? Pourquoi les Hi-Merimã s'appellent Hi-Merimã ? ». Cette discussion s'inscrit complètement dans ce projet : si les indigènes ont un nom d'ethnie, de groupe, de tribus, c'est en effet surtout parce que les organisations ont dû les nommer ainsi afin de les repérer et de les identifier. Les nommer, c'est donc déjà les *faire exister* sous la forme d'un nom dans les textes et les discussions des organismes chargés de les étudier. C'est donc, d'une certaine manière, opérer une première traduction dans la trajectoire de la référence scientifique.

J'ai repris mes notes de terrain pour comprendre le déroulement des discussions autour de la notion d'ethnie :

Pourquoi les Banawá s'appellent comme ça ? La première hypothèse qui explique leur nom c'est l'*igarapé* (l'affluent d'une rivière) qui est connu comme Banawá. Pour les Jamamadi, la relation avec leur nom est différente et semble être plus importante. Les anthropologues ont demandé aux autres Indiens présents lors de l'atelier : « de quel arbre venez-vous ? ». Toutes les tribus présentes n'étaient pas en mesure de répondre à cette question. En fait, elle est intéressante pour les Jamamadi, dont le nom provient d'un arbre (ainsi que les noms des membres de ce peuple). Les anthropologues ont rajouté que

l'appellation des peuples était une problématique de « blanc ». Certainement, quand le « blanc » est arrivé dans les tribus, il a dû leur demander : « comment tu t'appelles ? ». C'est alors que les Indiens ont commencé à avoir un nom permettant l'identification. C'était peut-être pour faciliter leurs rapports avec les Blancs que les Banawá ont décidé de se donner comme nom l'affluent de la rivière qui longe leurs habitats. (26 novembre 2016, Base do Piranha, notes initialement prises en portugais)

Lors de l'atelier, deux noms d'ethnie sont ainsi expliqués. S'agissant des peuples Arawá, ceux qui habitent le Moyen-Purus, la discussion tourne autour de différentes explications pour leurs noms d'ethnie. Différents membres de l'ethnie Banawá prennent la parole pour expliquer l'origine de leur nom. Selon eux, Banawá s'explique par le nom de l'*igarapé* (l'affluent d'une rivière) qui est connu par la même appellation et qui longe leurs habitats. Ce travail d'identification n'est pas sans poser problème, ce qui risque a priori de briser la chaîne de référence. Ce nom que l'on donne à l'ethnie Banawá et qu'ils se donnent eux-mêmes pour se distinguer des autres pourrait, en fait, ne pas traduire de réelles différences ethniques.

Ainsi, un des anthropologues présents lors de l'atelier s'exprime au sujet de la notion d' « ethnie ». Selon lui, elle n'est pas applicable aux peuples qui habitent la région du Moyen-Purus car pour certains, le nom utilisé est en lien avec la rivière ou le lieu où ils habitent (c'est le cas des Banawá). D'autres ont une explication cosmologique de leur nom, c'est le cas des Jamamadi et des Suruwahá. Selon le même anthropologue, l'idée n'est pas d'étudier de manière globale un peuple. Il faut avoir en tête le fait qu'ils descendent tous du même tronc ethnolinguistique, le Arawá, et qu'ils ont certainement partagé des moments ensemble par le passé (avant que chaque groupe prenne un chemin différent dans la région et se sépare). Si l'on connaît un peuple de la région, il est donc possible, selon cet anthropologue, d'avoir des éléments partagés par d'autres groupes indigènes (qui ont peut-être, par le passé, fait partie de la même ethnie).

En ce qui concerne les Hi-Merimã, les organisations tentent donc, en pratique, de trouver des liens avec d'autres groupes avec qui ils les associent afin de retracer leurs origines et leurs modes de vie. J'aborderai des exemples plus précis lorsque je traiterai de la deuxième catégorie de données, celle qui reprend l'étude et l'analyse des éléments matériels des isolés pour émettre des hypothèses sur leurs origines, compositions démographiques, modes de vie, etc.

L'après-midi de la première journée de l'atelier s'est poursuivie avec des histoires racontées par les représentants de l'autre peuple présent, les Jamamadi. Comme pour les Banawá, les membres de ce peuple se sont joints aux anthropologues pour raconter les histoires qu'ils connaissent sur les isolés Hi-Merimã, ce qui est venu clôturer la première journée de l'atelier.

Pour l'analyse du phénomène qui m'intéresse, il faut noter des éléments importants qui constituent le travail des organisations :

- Chaque peuple du Moyen-Purus dispose de connaissances différentes sur les isolés Hi-Merimã. Plus les représentants de ces peuples parlent de ces isolés, plus on voit donc des informations – complémentaires ou contradictoires – émerger sur le peuple à l'étude. On voit donc comment ce peuple isolé se met à *exister* dans ces paroles, des paroles qui les *rendent donc présents* d'une certaine manière aux anthropologues et organismes chargés de les étudier.
- La FPE Madeira-Purus ne peut se permettre de travailler sans l'aide des peuples qui habitent la région pour approfondir leurs réflexions sur les isolés dont ils sont censés protéger. On peut donc noter que *ces peuples constituent a priori un des points essentiels de la trajectoire de la référence scientifique*. Sans eux, les isolés Hi-Merimã perdraient en existence aux yeux des organismes et des anthropologues.

- On voit également que la notion d' « ethnie » peut susciter des discussions intéressantes sur les besoins qu'ont les sociétés extérieures d'*étiqueter* et ainsi, d'une certaine manière, de *faire exister sous la forme d'un nom* les peuples avec qui ils travaillent ou qu'ils étudient. D'une certaine façon, *donner un nom ou se nommer constitue l'un des actes essentiels par lesquels quelque chose ou quelqu'un se met à exister pour d'autres.*

La deuxième journée de l'atelier se passe sans beaucoup de nouveautés comparées à la première. La seule différence réside dans la quantité d'histoires racontées par les indigènes sur les isolés Hi-Merimã. Les organisations peuvent alors creuser certains aspects qui avaient été développés la veille, et aborder de nouveaux éléments de leurs recherches. La troisième journée est cependant quelque peu différente. Elle commence avec la projection d'un film réalisé sur les isolés du Purus. Dans ses grandes lignes, ce film traite des premiers travaux de la FUNAI dans la région. Par la suite, Irerê présente des photos des restes et traces qui ont été retrouvés lors de la dernière expédition réalisée par la FPE Madeira-Purus. Projeter ces photos permet de susciter des discussions intéressantes, notamment la reconnaissance de pratiques existantes chez les indigènes présents.

Parmi les restes et traces qui sont présentés, j'ai noté ceux qui ont engendré des échanges intéressants pour les organisations : un panier fait de « envira » (liane), des pots de céramique et des espaces des logements abandonnés par les isolés. Pour les organisations, diffuser ces photos, c'est aussi dévoiler une partie des résultats de leurs terrains. Ce sont des informations de la culture matérielle des peuples isolés qui doivent être a priori conservées et non diffusées par le gouvernement. Ces restrictions

n'ont cependant pas empêché la FPE Madeira-Purus de communiquer ces informations aux membres présents lors de l'atelier.

Concernant le panier fait de lianes, les discussions qui suivent sa présentation semblent enrichir les hypothèses qui postulent que les Hi-Merimã sont proches des Suruwahá, le dernier peuple qui a été contacté dans la région. Après de vifs échanges entre les deux anthropologues qui ont déjà travaillé avec les Suruwahá et les indigènes présents, un consensus émerge selon lequel les isolés Hi-Merimã fabriquent leur panier avec une seule anse, comme les Suruwahá. *Cet élément permet ainsi de les rapprocher de ce peuple.* Cette information est a priori importante car elle peut guider les organisations dans leurs déplacements géographiques. Si les Hi-Merimã produisent leur panier avec telle liane, et que cette dernière et la manière dont elle est utilisée se rapprochent de ce qu'utilisent et pratiquent les Suruwahá, l'hypothèse qui peut être émise est que les isolés se déplacent dans un territoire proche de celui des Suruwahá.

Même si cette question de la culture matérielle a été évoquée lors de l'atelier, je la reprendrai par la suite car elle représente la deuxième catégorie de données sur laquelle je m'attarderai dans une prochaine section. Je ne vais donc pas m'attarder sur le déroulement des échanges sur cet aspect précis puisque je le développerai plus tard dans le mémoire. Après la diffusion des photos des vestiges repérés dans la forêt, un autre membre de la FPE Madeira-Purus, que je vais appeler Sabiá, présente les activités de veille réalisées par l'instance gouvernementale dans la région. Ces activités sont réalisées sur l'ensemble des terres indigènes et donc tous les peuples en bénéficient a priori. Le mandat de la FPE est, en effet, de protéger les peuples isolés et de garantir les meilleures conditions de vie en isolement, notamment en évitant l'invasion et les menaces des explorateurs de ressources naturelles.

Cette partie de l'atelier suscite des discussions intéressantes sur les activités entreprises par la FPE Madeira-Purus pour les indigènes qui sont déjà intégrés à la société nationale (comme les Indiens Banawá, Jamamadi, etc.). C'est une question intéressante qui est reprise par les indigènes présents, lesquels se disent peu satisfaits du travail de la FUNAI. Cette dernière et les indigènes travaillent, en effet, ensemble parce que les indigènes s'occupent, de temps en temps, de veiller sur leur propre territoire afin d'éviter l'invasion des étrangers, que ce soit pour explorer leurs activités commerciales (noix, huiles naturelles, etc.) ou le territoire même (activités minières, etc.).

La dernière journée tourne autour de sujets qui n'avaient pas été abordés : (1) continuation des débats sur le plan de vigilance abordé par la FUNAI, (2) présentation, par une anthropologue, que j'appellerai A., d'histoires connues sur les Hi-Merimã par les Suruwahá (avec qui elle travaille depuis des années), (3) présentation de l'activité commerciale de pêche des Paumari et (4) visite d'un terrain à portée symbolique pour certains indigènes présents.

Comme elle a travaillé longtemps avec les Suruwahá (qui n'étaient pas présents lors de l'atelier), l'anthropologue que je vais appeler Uirapuru rend compte des connaissances dont dispose le groupe sur les isolés Hi-Merimã. Les Suruwahá n'ont, en effet, pas participé à cette rencontre car ils avaient peur des maladies qui pouvaient leur être transmises, des « maladies de *branco* », comme ils disent. Mais pour ne pas les exclure du processus, les organisations (surtout la FUNAI et la CTI) ont décidé de l'inviter pour les représenter.

Ayant vécu avec eux pendant plusieurs années, Uirapuru a ainsi pu faire part de signalements de Hi-Merimã vécus par les Suruwahá. Cette manière de les inclure, par proxy, dans le processus de « fabrication » des Hi-Merimã est intéressante: les

Suruwahá racontent leurs histoires sur les isolés à Uirapuru, et Uirapuru raconte, à son tour, à d'autres communautés indigènes ce qui lui a été rapporté. *Une petite trajectoire de référence s'articule donc à travers ces comptes-rendus de comptes-rendus, comptes-rendus qui seront eux-mêmes archivés par les représentants des organisations et anthropologues qui écoutent attentivement Uirapuru lors de cette réunion.*

Mais attardons-nous un peu sur les raisons de la non-participation des Suruwahá pendant l'atelier. Tel que précisé ci-dessus, ils ne se sont pas déplacés pour, selon leurs dires, éviter les maladies que les sociétés extérieures pourraient leur transmettre. Ce peuple a, en effet, été contacté relativement récemment et s'intègre peu à peu à la société nationale. Il subsiste donc une crainte des Suruwahá vis-à-vis des organisations, même après plus de vingt ans de contact. Se situant entre les peuples indigènes déjà intégrés et les isolés, les Suruwahá ont une cosmologie intéressante et complexe, notamment en ce qui a trait à la mort.

Par le passé, et comme les autres peuples de la région, ils ont vécu comme les Hi-Merimã. Informée de ces expériences passées, l'anthropologue Uirapuru peut ainsi communiquer ces histoires. On peut noter que les organisations ont des réactions différentes de celles qu'elles avaient eues par rapport aux histoires racontées par les indigènes présents lors de l'atelier. Elles posent ainsi plus de questions à Uirapuru et se montrent plus intriguées par ce qu'elle avance. Cela peut s'expliquer par le fait que c'est la première fois a priori qu'ils entendent ces histoires. L'autre raison qui explique leur curiosité peut aussi résider dans le fait que les Suruwahá n'ont pas encore, ou n'auront peut-être jamais, les mêmes modes de vie que les autres peuples de la région, contactés depuis le début du 20^e siècle.

Pour conclure, on voit donc comment les peuples Arawá, indigènes déjà intégrés à la société brésilienne et qui partagent le territoire avec les Hi-Merimã, agissent ici comme des *intermédiaires*, des sortes de *points de passage obligés*, pour que les organisations s'alimentent d'informations sur les isolés. Cela réapparaîtra dans ce mémoire lorsque je parlerai de la « triangulation de référence », un schéma qui résume le processus de référentialisation et qui permet aux organisations de *faire exister et faire parler* les peuples isolés.

Dans ce qui suit, je vais maintenant analyser en détail les interactions durant lesquelles les histoires sont racontées par les indigènes en contact avec les sociétés extérieures. L'idée est de montrer *comment ces histoires contribuent à la mise en évidence de l'existence de ces isolés*. Nous verrons en particulier comment les organisations semblent mener un véritable interrogatoire pour creuser de nouvelles informations (obtenues lors de l'atelier, par exemple) ou celles qui sont déjà existantes.

6.2.2. *Les témoignages des Arawá pour identifier et prouver l'existence des isolés*

Dans cette section, j'analyserai les interactions tournant autour des histoires sur les isolés Hi-Merimã, racontées par les indigènes Banawá et Jamamadi. On apprend que, par le passé, des rencontres sporadiques ont, en effet, eu lieu entre ces groupes. Cela a permis aux indigènes déjà intégrés à la société nationale de savoir comment, sur une période de courte durée, les isolés vivaient (et aussi ce que ces peuples connaissaient de la culture des indigènes déjà intégrés). Ce sont des histoires de contact vécues par les indigènes intégrés, mais aussi, parfois, des histoires qui leur ont été transmises. Dans ces cas, ce sont certaines personnes proches des tribus Jamamadi et Banawá qui ont eu affaire à des indigènes isolés. Ces histoires ont alors

été racontées à l'ensemble de la tribu, ce qui a étendu le réseau de personnes qui disposent de ces informations. Les témoignages transmis oralement sont au cœur de cette catégorie de données, mais aussi de la manière dont les traditions, les cultures et les éléments constituent la transmission de savoirs au sein des peuples indiens.

La plupart des indigènes présents à la réunion peuvent être considérés comme étant des représentants de leurs peuples respectifs, les *rendant ainsi présents* dans ce contexte. Dans les populations qui habitent le Moyen-Purus, il n'existe pas vraiment de « cacique » ou « chef de tribu ». Il y a, par contre, des représentants qui détiennent plus de « visibilité » par le rôle qu'il joue au sein de leur groupe. Dans la plupart des cas, ce sont des hommes qui occupent cette position de « représentant ». En considérant l'atelier décrit ci-dessus, il faut également compter sur la présence des femmes, qui n'ont pas vraiment pris la parole pour s'exprimer⁴.

Pendant l'atelier organisé par la FUNAI, les organisations présentes (gouvernement, ONG et anthropologues) interrogent certains indigènes déjà intégrés à la société nationale sur les Hi-Merimã. Un indigène Banawá se confie ainsi en répondant aux questions posées par les organisations. Par ces questions, les organisations peuvent ainsi valider des informations déjà obtenues, ou bien en collecter de nouvelles. Parmi cette liste d'éléments sur les isolés, il faut noter : la coupe de cheveux, les habitudes alimentaires, leurs connaissances des aliments, les modes de vie, le matériel utilisé dans leur artisanat.

⁴ Cette question du genre ne s'avère pas vraiment au cœur de mon travail, mais elle peut être intéressante pour l'analyse. Si les hommes sont ceux qui s'expriment le plus face aux organisations, tant sur les peuples isolés que sur leurs activités, c'est parce que leur rôle est défini au sein du groupe comme étant les personnes qui exercent des activités qui vont rapporter de la nourriture pour la tribu, mais aussi de l'argent, par exemple. Ce sont ainsi plutôt les personnes de sexe masculin qui vont à la pêche le matin pour alimenter leurs familles. Ce sont eux aussi qui vont à l'exploitation et à la production de noix et des produits extraits naturellement (comme des huiles diverses). Les femmes, quant à elles, occupent un rôle plus important au sein de leur famille. Elles s'assurent de préparer les aliments, de s'occuper des enfants, etc. En raison de ces tâches qui leur sont attribuées, elles sont donc a priori moins visibles que les hommes lorsqu'il s'agit de question reliées aux connaissances sur les autres groupes avec qui ils partagent le territoire, ou même sur l'histoire de leurs propres peuples.

Dans ce qui suit, je présenterai certains extraits de l'interaction entre un indigène Banawá et les représentants des organisations. Ce sont des extraits qui me permettront d'approfondir ma réflexion sur la manière dont les témoignages oraux sont mobilisés pour établir l'existence des peuples isolés.

La FUNAI, dans cet extrait, initie la discussion avec l'indigène Banawá en lui demandant s'il a déjà connu ou vu des isolés Hi-Merimã. Cela peut être une manière de valider la participation de cet indigène Banawá dans le processus entrepris par les organisations. Ici, Tangará (l'indigène qui participe à l'interaction) valide sa pertinence dans les recherches en disant qu'il a effectivement déjà rencontré une fille Hi-Merimã. Cette validation d'information est importante pour les organisations qui l'interrogent car elles vont permettre d'avancer dans leurs questions. On verra par la suite que les organisations ont des pistes précises sur les Hi-Merimã. Elles sont approfondies lorsque les indigènes acculturés communiquent les informations dont ils disposent.

Ensuite, on voit Irerê, le représentant local de la FUNAI interroger Tangará, l'indigène Banawá sur les caractéristiques physiques des Hi-Merimã. Cette catégorie de caractéristiques que je considère comme étant large, permet de regrouper différentes composantes qui constituent le peuple isolé de la région du Moyen-Purus. D'abord, savoir si les peuples utilisent le *urucum* (connu aussi comme « roucou », ce fruit sert à plusieurs bienfaits, y compris comme colorant) pour se peindre le corps permet aux organisations de connaître les peuples qui sont proches des Hi-Merimã. L'idée est d'associer des caractéristiques, peut-être, avec d'autres peuples qui habitent la région pour connaître plus précisément leurs emplacements géographiques, ou alors leurs modes de vie.

Cette partie permet de mettre en avant comment les interlocuteurs abordent une autre caractéristique physique du peuple isolé Hi-Merimã : leur coupe de cheveux. Ici ce n'est pas le représentant de la FUNAI qui interroge l'indigène Banawá, mais l'anthropologue qui mène des recherches sur des peuples du Moyen-Purus. En questionnant la coupe de cheveux des Hi-Merimã, et en les associant à un autre peuple de la région, les organisations tentent de les placer dans un schéma de parenté plus précis. Comme pour la peinture du corps, la coupe de cheveux permet au gouvernement, aux anthropologues et aux ONG de les relier à d'autres peuples de la région, et d'explorer le territoire où ces derniers habitent (et peut-être découvrir de nouvelles pistes sur les isolés).

Le représentant de la FUNAI demande à Tangará ce que connaissait l'isolé sur le manioc, une racine, extraite en Amazonie, qui permet de produire différents aliments qui constituent la base de l'alimentation des indigènes : des morceaux de manioc, du pain nommé « cassave », le *tapioca* ou bien la farine de manioc. La question qui est posée au Banawá est importante car elle permet aux organisations de savoir si les Hi-Merimã connaissent cette racine et s'ils l'utilisent comme l'un des aliments de leur quotidien. La farine de manioc, un des ingrédients le plus commun chez les peuples indigènes, nécessite, en effet, un processus de production complexe et surtout mobile : le manioc doit être râpé (il faut donc avoir un système de râpage), elle doit être ensuite torréfiée (il faut disposer d'un four spécifique) pour ensuite être consommée. Il s'agit d'un schéma qui peut être familier pour les indigènes déjà contactés, comme les Banawá ou les Jamamadi, mais qui ne l'est pas nécessairement pour les Hi-Merimã qui ne disposent pas forcément de toutes les technologies nécessaires.

Savoir si les Hi-Merimã connaissent le manioc, notamment sa farine, permet ainsi d'orienter les organisations dans leurs réflexions sur deux aspects référentiels : (1) si les isolés plantent du manioc, ils doivent être minimalement sédentaires pour pouvoir en faire la plantation et (2) si les isolés savent ce qu'est la farine de manioc, mais ne la plantent pas, c'est parce qu'ils ont contacté par le passé des peuples qui leur ont montré l'ingrédient. Cette question génère deux niveaux d'informations importants pour les organisations. Je propose de les insérer dans les catégories de l'emplacement géographique et des habitudes alimentaires.

La connaissance et l'utilisation du manioc par les Hi-Merimã rentrent dans la « chaîne de référence » qui permet aux organisations de comprendre leurs styles de vie. L'ingrédient représente ici, dans une certaine mesure, une référence scientifique qui fait avancer les recherches relatives à l'existence de ce peuple, participant ainsi à la représentation par et pour les organismes qui étudient les indigènes isolés. D'une part, savoir si les Hi-Merimã connaissent et mangent du manioc permet aux organisations d'ajouter un élément dans leurs habitudes alimentaires. D'autre part, cette information permet également de connaître les déplacements du peuple isolé (s'ils sont mobiles, ils ne consomment pas de farine de manioc). Dans ce qui suit, je ferai état des restes et traces repérés par les organisations, lesquels *rendent présents* aux organisations le peuple étudié, en faisant parler ce dernier.

6.2.3. *La culture matérielle des Hi-Merimã interprétée pour les faire parler*

Au début de cette analyse, j'ai parlé de trois catégories de données, récoltées pendant le terrain et indispensables à la compréhension du phénomène à l'étude. Afin de faciliter la lecture et la compréhension des prochaines lignes, je présenterai d'abord un portrait général de l'importance des restes et traces dans le processus de

représentation d'un peuple par les organisations et ensuite, j'exposerai le cas concret des Hi-Merimã de la région du Moyen-Purus.

La première chose à savoir sur cette catégorie, c'est que la FUNAI est a priori la seule organisation autorisée à pénétrer les espaces habités et délimités pour les isolés d'Amazonie brésilienne. Représentée, comme on l'a vu, par des instances locales, connues sous le nom de « Front de protection ethnoenvironnementale » ou FPE, elle détient des informations récoltées dans des expéditions réalisées sur les territoires fréquentés par des peuples isolés. Ces zones ont été délimitées par le gouvernement à des fins d'organisation politique, mais aussi pour les protéger. Ces territoires peuvent aussi être des espaces situés en dehors de la délimitation homologuée par la FUNAI, où des traces ont été retrouvées.

Dans les deux cas, les FPEs partent en expédition au cœur de la forêt amazonienne pour investiguer la culture matérielle des indigènes en isolement. L'objectif de ces séjours est multiple. Premièrement, en repérant de nouveaux endroits, la FUNAI peut ainsi élargir le territoire qui avait été préalablement défini pour les isolés. Ensuite, retrouver des logements perdus, des restes de nourriture, des objets des peuples, des empreintes, permet aux FPEs d'enrichir leurs bases de données sur les isolés qu'ils étudient. Enfin, ces expéditions régulières permettent aussi une mise à jour des informations déjà existantes sur les isolés. Cela leur permet d'avoir des renseignements récents sur la constitution démographique du peuple, par exemple.

Une autre dimension à noter, qui résulte de cet atelier organisé dans le Moyen-Purus, est la création d'un collectif qui n'avait jamais été organisé de cette manière auparavant. Autrement dit, la rencontre entre les responsables locaux de la FUNAI, les représentants des ONG et les membres des communautés indigènes de la région a

permis d'assembler un nouveau type de collectif. Grâce à ce collectif, ces organisations peuvent maintenant produire des informations sur le peuple isolé Hi-Merimã.

En ce qui concerne les isolés Hi-Merimã, la FPE Madeira-Purus est en charge des expéditions qui permettent de les localiser et d'intégrer de nouveaux points GPS dans leur territoire. Cela permet de vérifier leur fréquentation sur le territoire et de s'assurer que celui où ils habitent est bien protégé. Lors de mon terrain, certains membres de la FPE ont évoqué le fait que les Hi-Merimã étaient en train de circuler en dehors du territoire démilité pour eux. Voici quelques notes de terrain qui reprennent l'information sur les déplacements hors territoire des isolés du Moyen-Purus :

« Les membres du CTI et de la FPE semblent être inquiets des déplacements des Hi-Merimã à l'extérieur du territoire délimité pour eux. Pour l'ONG, la démarcation territoriale est évidente et utile pour la FUNAI. Les peuples indigènes ne savent pas vraiment où se trouvent les limites de leurs territoires, et n'accordent pas vraiment d'intérêt à cet aspect géographique. Concernant les isolés, il s'agit d'un peuple qui ne sait peut-être même pas qu'il existe un territoire délimité pour eux. Ce qui expliquerait leur circulation dans d'autres territoires du Moyen-Purus. La FPE, quant à elle, considère la délimitation territoriale essentielle pour organiser la protection des habitats des indigènes. C'est une manière aussi de contrôler les entrées dans le TI (territoires indigènes). » (29 novembre 2016)

Ces données permettent de connaître les caractéristiques de vie des isolés et ce qu'ils tentent de communiquer à travers les objets. Je ferai une description de ce que j'ai pu récolter comme informations à ce propos avec des membres de la FUNAI, tant à Brasilia que ceux qui étudient directement avec les Hi-Merimã.

Deux aspects animent le travail de la FPE Madeira-Purus. D'abord, l'un des objectifs est d'assurer un certain rapprochement entre la FUNAI locale et les peuples

indigènes dans le but de procurer une aide mutuelle. Pour le gouvernement, cette nouvelle pratique (développée depuis quelques années seulement) leur a permis de s'impliquer un peu plus dans la vie des communautés du Moyen-Purus, tout en enrichissant leurs connaissances sur les isolés Hi-Merimã. Selon le responsable de la FPE Madeira-Purus, ces collaborations sont indispensables pour éviter l'invasion d'étrangers dans leurs territoires.

À cela il faut ajouter le fait que les peuples de la région forment eux-mêmes une sorte de collectif. Depuis ces dernières années, ils se sont rapprochés entre eux et ont développé des pratiques semblables, voire communes. Un représentant de la FUNAI explique cela par le fait qu'ils sont tous a priori des « *parentes* », soit des personnes partageant des liens de parenté (voir la figure 2 à la page 45 pour comprendre les liens de parenté des groupes appartenant à la famille ethnolinguistique Arawá). Cela a conduit les organisations à avoir une plus grande compréhension des technologies alimentaires, pratiques de chasse et/ou pêche, et modes de vie des indigènes en contact avec la société nationale.

Le deuxième aspect qui anime le travail de la FPE Madeira-Purus est l'avancement dans les activités de surveillance du territoire des isolés pour que ceux-ci soient protégés. En réalisant régulièrement des expéditions dans le territoire délimité pour les Hi-Merimã, avec ou sans les peuples qui habitent la région, il est possible de noter un changement concernant les raisons des déplacements des isolés. Avec l'expérience cumulée à travers les séjours à l'intérieur de la forêt, et la recherche de restes et traces, la FPE Madeira-Purus s'aperçoit parfois que les isolés sont en train de se déplacer vers des régions qui n'avaient pas encore été étudiées.

Ces nouveautés dans leurs recherches sont possibles grâce à la découverte d'objets appartenant à leur culture matérielle. Selon le responsable de la FPE

Madeira-Purus, c'est grâce à la quantité d'objets rencontrés qu'il est possible d'avoir une idée plus précise du nombre d'isolés Hi-Mérimã. Selon mes notes de terrain, le gouvernement estime cette population à un peu plus de 100 personnes, divisées en sous-groupes.

La dernière expédition réalisée par la FPE a permis de mettre à jour des informations sur le nombre de Hi-Merimã qui constitue ce peuple et la manière dont ils sont divisés. Avant cette expédition, les membres de la FPE Madeira-Purus pensaient qu'il y avait 50 personnes ou moins qui composaient le peuple isolé Hi-Merimã. Avec les restes repérés et analysés lors de la dernière expédition [novembre 2016], la FPE estime maintenant la population à un peu plus de 200 personnes... » (16 novembre 2016 – Lábrea).

Après la dernière expédition réalisée et la collecte d'objets issus de leur culture matérielle, les anthropologues ont ainsi analysé les éléments du terrain intéressants pour leurs investigations. Le travail d'analyse repose sur la compréhension de leurs styles de vie, mais aussi sur l'estimation de leurs compositions démographiques. Les organisations postulent donc maintenant l'hypothèse d'un groupe de plus de deux cents individus, répartis en sous-groupes. On voit donc comment des objets guident les organisations dans leurs représentations des peuples isolés. On peut donc dire que ces objets *disent des choses* à propos des isolés, ce qui est une autre manière de dire que *ces isolés disent quelque chose d'eux-mêmes à travers ces objets*.

Ces objets permettent également aux organisations de mieux connaître l'étendue de leur territoire. Tel que mentionné ci-dessus, elles se rendent compte, par l'identification de ces artefacts, que les Hi-Merimã se déplacent dans des zones qui n'avaient pas été délimitées auparavant par les organisations. Ces objets leur *indiquent* donc la présence de Hi-Merimã dans une région donnée, ce qui veut dire aussi que ces peuples isolés *informent*, sans doute à leur insu, ces organisations sur la grandeur du territoire qu'ils occupent. En ayant ces informations sur ces nouveaux

espaces d'habitation, les organisations peuvent ainsi s'engager à augmenter le périmètre de surveillance, qu'ils ne limitent plus au territoire des isolés Hi-Merimã uniquement.

En revenant sur mes notes ethnographiques, et pour donner plus d'éléments d'analyse par rapport à cette deuxième catégorie de données, je propose maintenant de décrire certains objets qui ont été retrouvés par la FPE Madeira-Purus et qui ont été présentés lors de l'atelier. Comme je l'ai précisé plus haut, quelques heures ont été dédiées, lors de l'atelier, à l'exploration de la culture matérielle des Hi-Merimã, à travers des artefacts récupérés par la FPE Madeira-Purus. Je vais maintenant décrire deux des objets qui ont été projetés et qui ont suscité des discussions intéressantes.

Le premier dont j'aimerais parler est un panier fabriqué avec de l'*envira*, une sorte de liane que l'on peut retrouver en Amazonie Brésilienne. Il a été retrouvé lors de la dernière expédition réalisée par la FPE Madeira-Purus, celle qui nous a été racontée en partie par le responsable de l'instance locale. L'une des particularités du panier, c'est qu'il n'avait qu'une seule anse, et que sa forme ne correspondait pas à celle utilisée/produite par d'autres peuples de la région du Moyen-Purus. Les échanges qui sont nés de cette projection ont été intéressants pour deux raisons principales.

La première est que cette découverte tend à relier les Hi-Merimã au peuple Suruwahá, lesquels font également des paniers à une seule anse. Comme je l'ai déjà indiqué plus tôt, les collectifs de la région du Moyen-Purus partagent la même langue, l'Arawá et sont tous considérés comme des *parentes*, c'est-à-dire des membres de la même « famille ». L'idée de famille renvoie ici surtout à des collectifs partageant le même tronc ethnolinguistique. Or, il existe des groupes qui sont plus proches que d'autres dans la région.

Prenons l'exemple des peuples Madi, dont font partie les Jamamadi (ceux qui ont participé activement à l'atelier décrit ci-dessus). Il existe des sous-groupes qui sont aujourd'hui considérés comme des Jamamadi, mais qui sont connus sous d'autres appellations, telles que les Muti, les Nakaniki ou les Hawa (selon l'entrevue réalisée avec un des membres de la FPE Madeira-Purus). Cet élément permet de montrer à quel point différents groupes peuvent être rattachés à un même collectif. Cette information sur la descendance généalogique rentre ainsi dans la chaîne de référence sur laquelle se base la FUNAI pour analyser leurs données de terrain et reconstruire le peuple qu'ils étudient.

Connaître les liens de parenté des peuples qui vivent autour des isolés Hi-Merimã est un élément supplémentaire d'investigation qui permet aux organisations de classer les indigènes, qu'ils soient en isolement ou en contact régulier avec la société nationale. Voici donc une autre référence scientifique qui participe à la construction de l'existence et des modes de vie des Hi-Merimã par et pour les organisations qui les étudient. Autrement dit, la constitution d'un peuple, qui dépend de liens de parenté et de descendance généalogique, peut être ici une donnée scientifique importante pour l'analyse des organisations lorsqu'il s'agit de comprendre l'histoire des Hi-Merimã.

Ce premier élément de la culture matérielle, le panier à une anse, a donc permis à la FPE, mais aussi aux ONG et anthropologues présents, de rapprocher les Hi-Merimã du peuple Suruwahá. À travers cet objet, il a donc été possible d'émettre des hypothèses sur les liens de parenté des isolés avec cet autre peuple. Autrement dit, ce panier à anse identique à celui que fabriquent les Suruwahá *indique* une pratique commune et donc un lien de parenté possible entre ces deux peuples. Là aussi, on voit

comment ces organisations *font parler* les Hi-Merimã en leur *faisant dire des choses*, à travers leurs objets, sur leur parenté possible avec les Suruwahá.

Des objets se mettent ainsi à *parler* aux noms des isolés, ici les Hi-Merimã, par et pour des organisations qui sont mandatées de les protéger. Cela me permet donc de couvrir la deuxième dimension du phénomène ici à l'étude : le *faire parler* des isolés. Ces analyses me permettent aussi de répondre à l'une de mes questions de recherche qui porte sur les manières dont les organisations créent des représentations (c'est-à-dire des façons de rendre présent) des peuples isolés à travers les objets de leur culture matérielle (cf. les questions de recherche élaborées dans le chapitre « problématisation » à la page 36).

Dans la prochaine partie, je ferai état de la troisième catégorie de données qui sont des objets laissés par le gouvernement pour rendre accessibles aux indigènes en isolement des biens manufacturés et utiles pour leurs activités forestières. Dans la mesure où il s'agit d'une pratique peu développée au Brésil, cette partie sera moins importante que les deux premières. Son objectif est de donner une idée des autres types d'activité développée par le gouvernement dans le cadre de leur travail sur les peuples isolés.

6.2.4. *Les objets utilitaires laissés pour les Indiens isolés dans la forêt*

Les données dont je dispose à ce sujet ne sont pas très importantes en termes de quantité, compte tenu du fait que ce n'est pas une pratique qui est employée dans la région du Moyen-Purus. L'analyse de cette catégorie de données, réalisée dans les prochains paragraphes, se base sur des notes ethnographiques prises lors de l'atelier organisé par la FPE Madeira-Purus quand ce sujet a été abordé. De plus, elle s'appuie sur des pratiques que j'ai pu repérer dans certains articles scientifiques qui en discutaient (Walker, Hamilton et Groth, 2014). Elle s'inspire également de

discussions informelles avec les représentants des organisations que j'ai étudiées, y compris avec les anthropologues qui travaillent dans le Moyen-Purus.

Lors de l'atelier réalisé par la FPE Madeira-Purus, une discussion intéressante s'est amorcée sur les objets que la FUNAI peut ou non laisser dans la forêt. Ci-après, je reproduis un extrait de mes notes de terrain, prises au début des discussions sur ce sujet pendant l'atelier :

Le responsable de la FPE Madeira-Purus donne un exemple d'objet qui aurait pu être laissé près des logements retrouvés appartenant a priori aux isolés Hi-Merimã. Il dit aux membres présents qu'ils auraient pu laisser un « chimarrão » - une sorte de thé consommé par les personnes venant du sud du Brésil. Il donne cet exemple car un des membres de la FPE, qui est assis près de lui, vient de cette région du pays. À travers cet exemple, je pense qu'il veut ainsi montrer aux indigènes qu'il est possible de montrer et faire connaître aux isolés HM (*Hi-Merimã*) des éléments culturels de la société nationale brésilienne comme le « chimarrão ». Ce n'est pas une pratique employée par la FPE car elle ne rentre pas dans leur mandat de protection et ne possède pas suffisamment de ressources pour le faire. (25 novembre 2016 – base do Piranha)

Pour mieux comprendre cette discussion, je dois d'abord rappeler un peu son contexte. Depuis l'époque où le contact était la démarche adoptée vis-à-vis des peuples isolés, la place des objets manufacturés a toujours été importante. N'ayant pas accès aux biens utilisés par la société nationale, les indigènes ont, en effet, toujours été attirés par les machettes et couteaux, entre autres. Les *sertanistas*⁵ du SPI (Service de Protection Indigène – l'organisation précédant la création de la FUNAI) se servaient donc de ces moyens pour attirer les indigènes vers eux. Une fois cette phase d'attraction réalisée avec les objets, une autre phase était censée s'amorcer, soit celle de la « pacification », autrement dit, leur intégration « pacifique » au sein de la société brésilienne.

⁵ Selon le dictionnaire portugais, un *sertanista* est une personne qui fréquente, explore et connaît le *sertão* (zone géographique située dans le nord-est du Brésil et ayant un climat semi-aride) ou des régions sauvages.

De nos jours, tel que je vous l'ai rappelé ci-dessus, il n'est plus possible de forcer le contact avec des peuples indigènes. La Constitution brésilienne de 1988 « explicite le droit des indigènes à leur propre organisation sociale, leurs langues, coutumes, croyances et traditions. Le texte prévoit également un droit originaire au territoire que les indigènes occupent traditionnellement. » (traduction libre, Constitution brésilienne, 1988). Il est donc possible de dire que le mouvement indigène a porté ses fruits dans la mesure où ces changements constitutionnels représentent de nouvelles politiques gouvernementales.

À partir de ce moment, la FUNAI a abandonné la conception intégrationniste, c'est-à-dire l'assimilation forcée des peuples au sein de la communion nationale. Le gouvernement a donc accepté l'identité culturelle des indigènes. En ce qui concerne les isolés, la Coordination générale des Indiens isolés et de récents contacts (CGIIRC⁶), « à travers le travail des FPEs, tente de garantir la liberté et les activités traditionnelles entreprises par les indigènes isolés, sans avoir recours à leur contact. » (traduction libre, 2012). Autrement dit, la FUNAI doit protéger le territoire habité par ces peuples en isolement pour éviter la présence de personnes étrangères aux activités permises (localisation de références, protection et promotion des droits des isolés et caractérisation anthropologique et environnementale des régions étudiées). En prenant en compte ces nouvelles mesures politiques, certains fronts de protection ethnoenvironnementale se permettent d'abandonner des objets dans les zones délimitées aux isolés, sans vraiment établir un contact direct avec eux.

Ce ne sont pas toutes les FPEs qui mettent en place cette pratique. En fait, c'est une pratique qui requiert des fonds et toutes les instances locales ne disposent pas d'un budget pour le faire. L'autre raison est d'ordre éthique : dans quelle mesure

⁶ La CGIIRC est l'instance qui détient le pouvoir légal d'accéder et d'interdire l'accès aux territoires habités par les indiens isolés. Le travail de la CGIIRC vise surtout la protection de ces populations pour éviter les menaces extérieures.

est-il acceptable de donner aux isolés des objets produits par la société nationale ? En d'autres termes, les indigènes isolés vivent selon leurs propres modes de vie, en lien avec la forêt. Déposer des objets pour qu'ils puissent s'en servir dans leurs activités (pêche, construction de logement, recherche de logement, etc.), c'est aussi intégrer des objets extérieurs à leur culture dans leur vie et ainsi la transformer, l'altérer.

Dans certains cas, par exemple, des FPEs vont donner divers objets à des indigènes qui sont en retrait dans la forêt où ils habitent, ce qui a pour effet de changer leurs manières de se retrouver et vivre dans la forêt. Cette introduction vient altérer des pratiques qui existent depuis des siècles et qui leur permettent de survivre dans la forêt qu'ils habitent. Fournir ces objets, c'est donc peut-être aussi contribuer à la fin de pratiques humaines ancestrales permettant de faire exister et vivre des peuples qui ont leurs propres techniques ou méthodes.

C'est l'une des raisons pour lesquelles la FUNAI n'adopte pas toujours cette pratique. Cependant lorsqu'elle est adoptée, ce sont notamment des objets de coupe qui sont laissés près des logements des isolés (couteaux, machettes, etc.). Cette troisième catégorie de données, bien moins importante que les deux premières, participe indirectement à la représentation des peuples isolés par et pour les organisations qui les étudient dans la mesure où *elle démontre ce qui intéresse ces peuples*. C'est une tentative de communication silencieuse qui semble être adoptée par les isolés puisque les objets sont effectivement récupérés. Pour la FUNAI, c'est une pratique qui contribue à la protection de ces peuples, qui se voient doter d'outils leur permettant de se protéger.

En ce qui concerne la trajectoire de la référence, on voit donc comment cette pratique participe, elle aussi, au « faire exister » et au « faire dire » de ces peuples. Un objet qui est fait l'objet d'une appropriation prouve l'existence du peuple isolé dans

cette région et lui fait dire, indirectement, qu'il est a priori intéressé par ce type d'objet. La trajectoire de la référence passe donc aussi par ces « dons » indirects laissés par la FUNAI dans ces territoires.

6.3. Résultats de l'analyse des trois catégories de données

Je tenterai ici d'analyser les trois catégories de données qui ont été identifiées et analysées ci-dessus. D'abord, je ferai un retour sur les analyses des interactions entre les peuples indigènes déjà en contact avec la société nationale (Banawá, Jamamadi, Jarawara) et les représentants de la FUNAI, mais aussi des ONG. Par la suite, je reviendrai sur la question des restes et des traces qui montrent comment les organisations tentent de faire parler les isolés Hi-Merimã à travers, notamment, les objets qu'ils laissent dans la forêt. Pour conclure cette analyse ethnographique, je ferai état des différentes manières dont la FUNAI interagit, de façon silencieuse, avec les peuples isolés.

6.3.1. Triangulation de référence

Avant d'aborder les résultats de l'analyse des trois catégories des données, il me semble important de décrire la manière dont les informations sur les peuples isolés sont validées *par* les organismes qui les étudient. Ce mécanisme est général et s'applique aux trois catégories de données. Je propose de l'appeler : **triangulation de référence sur les peuples isolés**. Autrement dit, pour fabriquer l'existence et les représentations des peuples indigènes amazoniens en isolement, les organisations semblent passer, selon moi, par un schéma composé de trois étapes.

La première étape – que l'on pourrait appeler « étape de collecte » – repose sur l'assemblage des restes et traces des peuples isolés récupérés par et pour les organisations. Cette étape consiste ainsi à repérer les restes et traces laissés par ces peuples en isolement. Comme on l'a vu, la FUNAI réalise régulièrement des

expéditions sur le territoire qu'elle a délimité pour les peuples isolés (mais aussi pour les autres groupes avec qui ils partagent le territoire) afin de repérer des logements abandonnés et les explorer.

Ce sont des maisons collectives d'indigènes, connues aussi sous le nom de « maloca », construites par les peuples avec ce qu'ils peuvent trouver dans la forêt. Ces constructions peuvent être composées de différents éléments qui permettent au peuple de vivre : les hamacs pour qu'ils puissent dormir, les céramiques pour qu'ils puissent récupérer et transporter des fruits, plantes et autres composants dans la forêt, entre autres. C'est dans ces constructions qu'on retrouve généralement des restes d'aliments (manioc, fruits, etc.) permettant d'identifier aussi leur type d'alimentation.

Dans une deuxième étape – que je propose de nommer « analyse des éléments constitutifs des isolés » - on réalise l'analyse des restes et traces repérés dans la forêt réalisée par les organisations (avec l'aide des anthropologues qui travaillent dans la région habitée par les isolés). Une fois l'analyse réalisée à l'aide des indigènes déjà contactés, des catégories sont validées pour confirmer l'existence, les modes de vie et le plus de connaissances possibles sur un peuple isolé.

C'est le troisième niveau du mécanisme adopté par les organisations que je propose d'appeler « niveau de référence ». Ce niveau permet de réaliser une restitution ethnographique afin de faire sens de ces restes et les relier aux modes de vie et d'existence des isolés. Cette étape permet d'avoir plus d'informations sur les trajectoires et mouvements des peuples, leurs bases et habitudes d'alimentation (chasse, pêche, cueillette), leurs styles de vie (habits, peinture sur le corps, coupe de cheveux, etc.), leurs compositions démographiques, leurs liens de parenté (en trouvant des liens avec d'autres peuples de la même région), etc. Ce sont des éléments établis par les organisations à partir de ce qui est raconté par les populations indigènes avec

qui les isolés partagent le territoire. Une fois ces informations récoltées dans la forêt, les organismes qui étudient ces peuples isolés vont ainsi tenter de comprendre ce qu'elles *disent* sur les peuples à l'étude.

Cette troisième étape repose ainsi souvent sur la validation par les peuples indigènes déjà contactés et intégrés à la société nationale. En fait, ceux-ci représentent, en quelque sorte, des *médias*, des intermédiaires, des points de passage par lesquels les organisations développent leur savoir sur les peuples isolés. Après avoir récolté les restes et traces dans la forêt, ces organisations tentent, en effet, de comprendre *ce que ces indices peuvent vouloir dire sur le peuple isolé*. Pour cela, la FUNAI et les ONG font appel aux indigènes aînés déjà intégrés qui disposent de connaissances et informations sur les isolés qui habitent dans la même région.

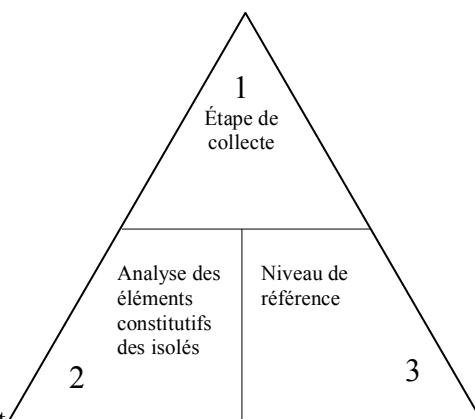
En interagissant avec ceux qui connaissent des histoires avec ou sur les isolés qui partagent leur même territoire, les organisations peuvent ainsi faire avancer leurs recherches. Les indigènes acculturés, qui représentent donc des points de passage obligés pour le travail des organisations, ont, en effet, des informations clés sur les isolés avec qui ils partagent le territoire et ce pour trois principales raisons : (1) soit parce qu'ils sont entrés en contact sporadique avec eux, (2) soit parce qu'ils connaissent des histoires qui ont été racontées par les membres de leur famille sur les isolés, (3) soit parce qu'ils ont eux-mêmes retrouvé des restes/traces dans la forêt.

Comme nous l'avons vu, les rencontres et interactions entre les indigènes intégrés et les représentants des organisations prennent souvent la forme d'un interrogatoire. Autrement dit, les organisations arrivent avec la liste des références (déjà validées) pour approfondir et obtenir plus de données sur elles. Selon les interactions que j'ai pu observer et enregistrer pendant le terrain, ces références permettent de mieux connaître la langue que les isolés parlent (est-ce que les

acculturés les comprennent ?), la culture matérielle (la manière dont les isolés font des paniers, des céramiques, des hamacs, etc.), leurs modes de vie (est-ce qu'ils se peignent ? Comment sont-ils coiffés ?), leurs caractéristiques physiques (cheveux coupés comment ?, perçage ? etc.).

Une fois ces informations rassemblées, les organismes gouvernementaux tentent donc d'approfondir leurs réflexions autour de ces artefacts en communiquant avec les peuples indigènes acculturés, mais aussi, comme on l'a vu, avec les anthropologues qui travaillent dans la région pour valider les hypothèses de terrain, rajouter des détails sur les artefacts et ainsi faire passer ces traces/restes du stade de « découverts » à celui de « référencés ». Le gouvernement établit ainsi une liste de références qui permet, en fait, d'élaborer et prouver le mode d'existence des isolés à travers les objets abandonnés dans leur logement et les rencontres sporadiques rapportées par d'autres indigènes.

Restes et traces récupérés dans la forêt sur les isolés par les organisations et histoires racontées par les indigènes acculturés qui vivent autour des isolés



Assemblage et validation des restes et traces récupérés : « référence » devient donc une information validée sur le peuple isolé qui permet aux organisations de fabriquer et prouver leur existence

Aller à la rencontre des peuples indigènes intégrés pour alimenter leurs « références »

6.3.2. Des données qui se résument à des dispositifs

Lors de mon analyse, j'ai décidé de présenter les données telles qu'elles ont été collectées sur le terrain. Au départ, je les avais appelés « dispositifs » afin de faciliter la lecture et la compréhension de mon travail. Maintenant que l'analyse est faite, et que le schéma de travail des organisations vous a été présenté, il me semble pertinent de proposer une catégorisation des données.

D'abord, il y a les témoignages oraux qui occupent la première partie de mes données et de mes analyses. Ce sont donc les histoires racontées par les indigènes déjà intégrés à la société nationale qui ont déjà rencontré des isolés et/ou qui connaissent des récits sur ces peuples en isolement. Ils communiquent donc aux représentants des organisations ce qu'ils savent de ces peuples isolés. Ces dernières peuvent ainsi avancer dans leurs recherches.

Je propose d'appeler ces données des *dispositifs de réception de la tradition orale*. Elles correspondent notamment à la tradition orale⁷ maintenue par la plupart des peuples en Amazonie brésilienne. Ces dispositifs sont importants pour comprendre deux dimensions étudiées dans ce travail. La première est celle de la fabrication d'existence des peuples en isolement par et pour les organisations à travers ce qui est raconté par les autres groupes indigènes avec qui ils partagent le même territoire. Par la suite, ces interactions permettent aux organisations qui étudient les peuples isolés de pousser leurs réflexions sur ce qu'elles savent déjà des représentations de ces tribus. C'est cette dimension qui consiste à *faire parler* les peuples isolés.

Autrement dit, les organisations peuvent faire avancer leurs réflexions lorsqu'elles tentent de comprendre la culture matérielle des peuples isolés. D'une part,

⁷ Je propose d'appeler « tradition orale » la pratique consistant à transmettre oralement des histoires entre les aînés et les jeunes d'une tribu. Pour ce mémoire, il s'agit surtout de témoignages qui racontent des rencontres et/ou signalements entre des membres d'un peuple déjà en contact avec la société nationale et des indigènes isolés.

elles ont besoin de l'aide des histoires racontées par les peuples indigènes déjà intégrés pour avoir des idées plus précises de ce que chaque objet peut vouloir dire sur ceux qui vivent en isolement. Cela me permet de faire une transition vers la deuxième catégorie de données, celle de la culture matérielle des isolés récoltée par la FUNAI.

Pour conclure, la troisième catégorie de données, la moins étudiée dans ce projet, concerne les objets utilitaires laissés par le gouvernement dans la forêt pour que les isolés puissent les récupérer (hachettes, couteaux, etc.). C'est une catégorie que je propose de nommer « dispositifs de communication », des dispositifs qui permettent aux organisations d'établir une interaction avec les peuples isolés.

6.3.3. Le faire exister à travers les trois dispositifs communicationnels

Il est maintenant temps de revenir, d'une manière plus approfondie, sur le cadre théorique présenté dans le premier chapitre afin de mieux comprendre la fabrication de l'existence des peuples isolés à partir des trois catégories de données que nous avons répertoriées. Pour ce faire, je vais, une nouvelle fois, reprendre le concept de « référence scientifique » de Latour (2001) pour montrer dans quelle mesure chacun des dispositifs participe de la circulation d'une « référence scientifique » dans une « chaîne de références » qui permet d'établir l'existence et l'identité des peuples isolés.

On se rappelle que le philosophe français a observé le travail de chercheurs en terrain brésilien. Son objectif était d'observer et d'accompagner les activités des scientifiques, d'enregistrer leurs activités sous la forme de notes et/ou de photos, afin de comprendre comment ils en venaient à établir des faits concernant l'avancée ou le recul de la forêt tropicale. Un parallèle peut s'établir avec mon propre terrain dans la mesure où les organisations que j'ai observées tentent aussi, à leur manière, d'établir des faits concernant les Indiens isolés qu'ils observent.

En observant et en accompagnant le travail des organisations sur les peuples isolés, j'ai pu répertorier comment ces chercheurs mobilisent des démarches précises et récurrentes qui permettent d'identifier de nouvelles caractéristiques concernant les tribus qui vivent en isolement. Si l'on reprend les catégories des données décrites et analysées ci-dessus, celles que j'ai proposé d'appeler des dispositifs, je peux les considérer aussi comme étant des manières d'établir la trajectoire de « références scientifiques » (Latour, 2001).

Commençons par le rôle que joue la tradition orale dans le processus de recherches sur les isolés, par et pour les organisations. Nous avons vu que les organisations et les anthropologues qui travaillent pour eux vont à l'encontre des peuples déjà contactés afin de collecter de nouvelles informations sur les isolés. Comment fonctionne la référence scientifique dans ce cas précis ? Nous pourrions noter que les peuples déjà intégrés fonctionnent ici comme des *intermédiaires* ou *traducteurs* permettant aux organisations d'avoir accès indirectement aux peuples isolés.

La trajectoire de la référence scientifique passe donc par l'expérience que ces peuples déjà contactés ont des peuples isolés. Chaque histoire qu'ils racontent aux organisations et anthropologues *matérialise donc cet accès au lointain*, un accès qui se doit d'être confirmé par d'autres histoires qui viennent, en quelque sorte, confirmer et solidifier cette trajectoire, *par recoupement*. Par leurs histoires de rencontre avec les peuples isolés, les représentants des peuples déjà intégrés font donc *exister* ces peuples isolés aux yeux des organisations et anthropologues chargés de les observer et de les protéger.

Si l'on se tourne maintenant du côté des restes et des traces qui sont découverts lors des expéditions dans la forêt, on se rend compte que ces activités de

recherche consistent à utiliser d'autres *intermédiaires* chargés, là aussi, d'établir l'existence de ces peuples isolés. Comme les histoires, les restes et les traces fonctionnent donc comme des indices, indices que les organisations et les anthropologues ont appris, au fil des ans, à lire et à reconnaître, avec l'aide, là aussi, des peuples déjà contactés.

On notera ici la dimension *performative* de ces indices et restes dans la mesure où ils *font* littéralement quelque chose dans cette chaîne de référence. Que font-ils ? Comme tous bons indices, ils *indiquent* aux anthropologues et aux organisations ce que ces peuples isolés utilisent pour se nourrir, pour s'habiller ou pour se loger. Bien entendu, c'est aussi parce que les organisations ont appris à lire ces indices qu'ils peuvent leur *faire dire* des choses, mais il est important de noter que ces indices *leur font aussi dire des choses*, d'où la dimension *ventriloque* de ce processus.

Autant les dispositifs de réception de la tradition orale que ceux de représentation à travers la culture matérielle participent donc à la fabrication de l'existence des peuples isolés par et pour les organisations. En participant à la trajectoire de la « référence scientifique » (Latour, 2001), ils permettant de suivre la chaîne des références réalisée par les organisations pour accéder, à distance, aux peuples isolés qui habitent les territoires indigènes protégés par la FUNAI, soutenus par les ONG.

Les isolés existent donc, entre autres, par et pour les sociétés extérieures à travers les pièces d'informations qui sont retrouvées, assemblées et interprétées. Sans l'aspect qui permet de suivre les activités de recherche des organisations, mais aussi ce qui permet de faire avancer leurs « résultats », il ne serait pas possible de donner concrètement et matériellement du ou des sens à l'existence des indigènes isolés en Amazonie brésilienne. Le peuple isolé a donc une existence un peu fantomatique ou

spectrale dans la mesure où sa présence n'est établie qu'à travers les indices (histoires, traces et restes) qu'il laisse derrière lui.

6.3.4. *Le faire parler à travers la culture matérielle*

La deuxième dimension de ce travail consiste, comme on le sait, à comprendre comment les organisations *font dire* ou *font parler* les isolés à travers leurs propres objets, récupérés dans la forêt. Pour cette partie, je reprendrai le concept de « ventriloquie » de Cooren (2010) qui me permet de montrer à quel point les objets de la culture matérielle *ventriloquissent* les caractéristiques physiques, démographiques et de comportements des peuples isolés.

Lors des analyses, j'ai fait état des expéditions réalisées par la FUNAI pour visiter et explorer les lieux d'habitation qui sont habités et ensuite abandonnés temporairement par les peuples isolés. Ces séjours dans la forêt permettent aux organisations de récolter des objets qui composent ces lieux abandonnés : les poteries, les hamacs, les restes de nourriture, entre autres. Afin de donner du sens à ces objets, les organisations vont, comme nous l'avons déjà montré, à la rencontre d'indigènes déjà acculturés, mais aussi des anthropologues pour comprendre ce qu'ils peuvent dire sur ces isolés.

D'abord, il est important de noter la dimension interprétative qui est mobilisée dans les recherches sur la culture matérielle. D'une part, les indigènes déjà intégrés à la société nationale vont donner leur avis sur ce que pourraient vouloir dire les objets retrouvés. Ensuite, il y a les archives qui ont déjà fait état de ce qui a été retrouvé dans la forêt, et analysé et interprété par les organisations. Enfin, il y a les nouvelles informations qui sont récoltées avec les ateliers et rencontres qui sont organisés par les organisations pour faire avancer leurs recherches sur le peuple qu'ils étudient et protègent.

Afin de comprendre l'importance du concept de « ventriloquie » (Cooren, 2010), je donnerai ici des exemples montrant comment les objets de la culture matérielle peuvent *dire* ou *parler* au nom des isolés. D'abord, je parlerai du panier qui a été retrouvé dans les lieux habités par les Hi-Merimã. Lors de l'analyse, j'ai montré comment les anthropologues se focalisaient sur l'anse unique que comporte le panier. En analysant cet objet, en donnant une attention particulière à l'anse ou au matériel qui a été utilisé pour sa fabrication, les organisations en arrivent à des pistes intéressantes pour leurs recherches.

Comme on l'a vu, le panier à une seule anse, selon ce qui a été rapporté par les indigènes présents lors de l'atelier organisé par FUNAI, ressemble aux paniers formés par les Suruwahá, le dernier peuple de la région à avoir été contacté. Pour creuser cette piste, les indigènes vont même dire que le matériel du panier, l'*envira* (un type de liane), est aussi le même utilisé par le même peuple déjà cité. À travers ce panier, les organisations arrivent donc à noter une nouvelle piste sur les liens de parenté des isolés Hi-Merimã. Indispensable pour cette section, il faut noter les manières dont le panier est ici *ventriloqué* pour que les organisations en arrivent à cette nouvelle piste de descendance généalogique.

Comment cette ventriloquisation a-t-elle lieu ? On note qu'elle fonctionne selon un processus abductif, c'est-à-dire un raisonnement qui, comme le rappelle Charles Sanders Peirce, consiste à identifier deux sujets à partir de leurs prédicats communs :

- Les Suruwahá fabriquent des paniers à une seule anse avec de l'*envira*;
- Les Hi-Merimã fabriquent des paniers à une seule anse avec de l'*envira*;
- Donc les Hi-Merimã sont apparentés aux Suruwahá.

On voit donc que *faire dire* quelque chose à ces paniers se fait par l'intermédiaire d'un autre faire dire, celui qui consiste à *faire parler* aussi les indigènes déjà contactés à propos de la similitude entre deux types de matériel et deux styles de paniers.

Le deuxième exemple que j'aimerais aborder, et qui permet de voir les manières dont la culture matérielle est ventriloquée pour faire parler les isolés, est celui des restes et les types d'aliments retrouvés près de leurs habitations abandonnées. Selon la FUNAI, il y avait un type de graine qui était très présent dans les lieux qui ont été fouillés. Habituellement, selon les connaissances développées sur les indigènes du Moyen-Purus, ce sont des graines collectées par les enfants, des graines qu'ils mangent en jetant la coquille qui les entourent.

Cette information peut ne pas sembler, à première vue, importante. Mais elle l'est pour les organisations car elle permet de savoir comment le peuple isolé se développe en termes de données démographiques. En repérant ces informations, les organisations arrivent à avoir une idée plus claire de la quantité d'enfants qui constitue le peuple isolé, mais aussi de la quantité plus globale des membres de ce peuple. Il y a quelque temps, la FUNAI pensait qu'il s'agissait d'un peuple de cinquante personnes environ. Avec les dernières expéditions qui ont été réalisées, ce nombre a changé et les représentants locaux du gouvernement estiment que les Hi-Merimã pourraient constituer un peuple de deux cents personnes, environ. Avec une population grandissante d'enfants, les données démographiques sur les peuples qui sont étudiés peuvent donc évoluer avec ce que les habitations peuvent littéralement dire sur eux.

Ces deux exemples représentent une manière, selon moi, de comprendre l'importance de la culture matérielle dans le travail mené par les organisations. D'un côté, les objets utilisés par les isolés leur permettent de les associer avec plus

d'aisance à d'autres peuples avec qui les isolés partagent le territoire. Ce qui est retrouvé dans leurs habitations permet aussi de faire naître de nouvelles pistes démographiques sur le peuple à l'étude. Ce processus n'est possible que parce que les peuples isolés sont *ventriloquisés* par les éléments de leur culture matérielle. En faisant parler leurs objets et modes de vie, les isolés communiquent donc, à leur insu et silencieusement avec les organisations.

Conclusions

Tout au long de cette recherche, j'ai cherché à identifier et comprendre les différentes façons dont les organisations étudient les peuples isolés d'Amazonie brésilienne. Nous avons vu qu'un collectif indigène isolé n'entretient pas, par définition, un contact régulier avec les autres sociétés, que ce soit la société nationale ou d'autres indigènes. Aujourd'hui, l'Amazonie est le lieu de travail de différentes organisations, gouvernementales et non gouvernementales, qui militent en faveur des droits des indigènes. Ce sont des instances qui collaborent avec les groupes qui sont déjà en contact régulier avec les sociétés extérieures et qui fournissent de l'aide à ceux qui sont en isolement ou qui ont été contactés récemment. C'est cette deuxième catégorie de travail qui m'a intéressé, et m'a permis de réaliser la recherche.

D'un côté, il y a les isolés qui ne veulent pas maintenir des communications récurrentes avec les sociétés extérieures. Par le passé, ces groupes sont déjà rentrés en contact avec d'autres collectifs indigènes et/ou ont abandonné des objets et/ou des lieux d'habitation dans la forêt, ce qui constitue les deux principales façons, pour les organisations, de collecter des informations sur ces peuples. Ce travail d'investigation conduit ainsi ces organisations à fabriquer l'existence de ces peuples en isolement, et ce à travers trois formes de dispositifs.

Le premier est le dispositif des témoignages des peuples voisins des isolés, c'est-à-dire les histoires qui sont racontées oralement sur des contacts et/ou signalements entre les indigènes. Le deuxième est le dispositif de représentation, marquée par les restes et traces qui sont récoltés par le gouvernement pour l'analyse des données. Enfin, le troisième est le dispositif de communication qui repose sur des objets utilitaires qui sont abandonnés par les sociétés extérieures pour établir une communication silencieuse, par objets interposés. Ces trois dispositifs permettent, comme on l'a vu, de *faire exister* et de *faire parler* les peuples isolés d'Amazonie brésilienne. Ils sont les moyens récoltés et développés par les organisations qui les étudient pour donner du sens à la vie de ces groupes à l'écart des sociétés nationales et indigènes.

Pour revenir aux études présentées dans la revue de littérature de ce travail, je prétends avoir contribué à la littérature portant sur l'isolement des peuples indigènes. D'abord, tel que présenté dans le deuxième chapitre de ce mémoire, l'isolement indigène est un sujet qui demeure finalement peu étudié dans la littérature. Comprendre les manières dont les peuples isolés parviennent à exister par et pour les organisations extérieures est donc la première contribution de cette recherche.

Ensuite, cette recherche relève surtout, comme on l'a vu, d'une perspective communicationnelle alors que les travaux réalisés auparavant relèvent notamment de l'anthropologie et se concentrent surtout sur l'étude des peuples et non pas sur les manières dont ils sont étudiés et sur les dispositifs communicationnels qui permettent ces études. Je pense donc que ce mémoire permet d'apporter un angle original à l'étude de la manière dont les peuples isolés d'Amazonie Brésilienne sont observés et étudiés.

Enfin, en sortant un peu du cadre des « dispositifs » repris dans la revue de littérature (chapitre 2), je prétends avoir dévoilé le travail des organisations en fonction des dispositifs. La « triangulation de la référence » me semble ainsi un schéma qui, même si il ne peut pas être nécessairement généralisé à tous les peuples isolés amazoniques, tente de faire état des manières dont ils sont étudiés, protégés et référencés par les organisations qui les étudient et les entourent. Ce schéma me semble donc important parce qu'il enrichit le courant indigéniste et permet de considérer les peuples isolés dans les études relevant de l'Indigénisme.

Alors que je suis en train de conclure ce mémoire, j'observe un changement juridique qui n'est malheureusement pas en faveur des droits indigènes. L'actuel président du pays (celui qui a été élu après la destitution de Rousseff), Michel Temer, vient de rendre officiel sa volonté de ne plus reconnaître les territoires des indigènes, démarqués avant 1988, année où est sortie la nouvelle Constitution prévoyant de protéger les isolés. Ce changement, connu sous le nom de « marco temporal » met en danger les populations indigènes qui se retrouvent, soudainement, sans des droits sur les territoires où ils habitent et maintiennent leur vie et parfois des activités économiques.

Si la situation politique demeure telle qu'elle est, il ne sera plus possible aux organisations de continuer le travail de protection, de s'assurer que les indigènes déjà intégrés puissent continuer à habiter leur territoire librement, d'éviter les invasions d'étrangers pour développer des projets purement économiques. Il ne s'agit plus d'une question d'existence, en l'occurrence. Il s'agit d'une question de protection et de soutien fournis par les organisations dans le but de donner aux indigènes les moyens de vivre et de se défendre.

Cette conclusion s'ouvre donc vers un espoir politique, celui de la garantie des droits territoriaux des indigènes, par et pour les organisations qui les étudient. Cela concerne les peuples qui sont déjà en contact permanent avec les sociétés extérieures, et particulièrement ceux qui sont en isolement et qui sont plus vulnérables aux menaces des envahisseurs. *Faire exister et faire parler* ces peuples, c'est donc peut-être aussi les protéger car c'est au fond, reconnaître qu'ils existent et qu'il faudrait donc reconnaître leurs droits et leurs intérêts. Espérons que ce mémoire aura contribué à cet impératif, lourd de conséquences politiques et sociales.

Bibliographie

- Albert, B. (1988). La Fumée du métal. Histoire et représentations du contact chez les Yanomami (Brésil). *L'homme*, 87-119.
- Albert, B., Ramos, A. R. (2002). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. UNESP, São Paulo, Brésil.
- Arisi, B. M. (2007). Matis e Korubo: contato e índios isolados no Vale do Javari, Amazônia.
- Arisi, B. M. (2012). Amazonian Exchanges: Txema's Lessons With Outboard Engines, Mosquito Nets and Images. *International Review of Social Research*, 2(1), 173-190.
- Azanha, G. et Octavio, C. R. (2009). Isolados – algumas questões para reflexão. *Brasilia, CTI*.
- Binda, N. H. (2013). Processos e produtos territoriais: Território indígena é terra indígena?. *Interethnica-Revista de estudos em relações interétnicas*, 3(1), 8-14.
- Brackelaire, V. (2006). Situación de los últimos pueblos indígenas aislados en América latina (Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador, Paraguay, Perú, Venezuela). *Diagnóstico regional para facilitar estrategias de protección V. Brackelaire, Brasilia, DF, 69p*.
- Castillo, B. H. (2002). *Los pueblos indígenas en aislamiento: su lucha por la sobrevivencia y la libertad*. IWGIA, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas.

- Castro, E. V. D. (1996). Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, 2(2), 115-144.
- Cooren, F. (2010). Ventriloquie, performativité et communication. *Réseaux*, (5), 33-54.
- Couto Henrique, M. (2017). Presente de branco: a perspectiva indígena dos brindes da civilização (Amazônia, século XIX). *Revista Brasileira de História*, 37(75).
- De Souza Lima, A. C. (2000). L'indigénisme au Brésil : migration et réappropriations d'un savoir administratif. *Revue de Synthèse*, 3(121), 381-410.
- De Souza Lima, A. C. (2008). Traditions of knowledge in Colonial Management of inequality: Reflections on an indigenist administration perspective in Brazil. *World Anthropologies Network (WAN) Red de Antropologías del Mundo (RAM) electronic journal*, 3, 7-29.
- Freire, C. A. D. R. (2005). Sagas sertanistas: práticas e representações do campo indigenista no século XX. *Rio de Janeiro: Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro*.
- Freire, C. A. D. R. (2011). Memória do SPI: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967). *Rio de Janeiro: Museu do Índio/FUNAI*.
- Gallois, D. T. (2000). Sociedades indígenas em novo perfil: alguns desafios. *Travessia, Revista do Migrante*, (36), 5-10.
- Gallois, D. T. (2007). Materializando saberes imateriais: experiências indígenas na Amazônia Oriental. *Revista de Estudos e Pesquisas, FUNAI, Brasília*, (4), 95-116.

- Gallois, D. T., Testa, A. Q., Ventura, A., & Braga, L. V. (2016). Ethnologie brésilienne. Les voies d'une anthropologie indigène. *Brésil (s). Sciences humaines et sociales*, (9).
- Garfinkel, H. (1963). A conception of and experiments with "trust" as a condition of concerted stable actions. *The production of reality: Essays and readings on social interaction*, 381-392.
- Gentelet, K. (2009). Les conditions d'une collaboration éthique entre chercheurs autochtones et non autochtones. *Cahiers de recherche sociologique*, (48), 143-153.
- Geslin, A. (2010). La protection internationale des peuples autochtones : de la reconnaissance d'une identité transnationale autochtone à l'interculturalité normative. *Annuaire français de droit international*, 56(1), 657-687.
- Guay, C., & Thibault, M. (2012). Libérer les mots: pour une utilisation éthique de l'approche biographique en contexte autochtone. *Éthique publique. Revue internationale d'éthique sociétale et gouvernementale*, 14(1).
- James, W. (1912/2005). *Essais d'empirisme radical*. Marseille, Agone.
- Jiménez, K. J. E. (2012). La configuration des territoires des peuples en isolement «volontaire». *Revue d'anthropologie des connaissances*, 6(2), 435-462.
- Kohn, E. (2013). *How forests think: Toward an anthropology beyond the human*. Univ of California Press.
- Latour, B. (1989). *La science en action: Introduction à la sociologie des sciences*, Paris, La découverte.
- Latour, B. (1993). Le pédofil de Boavista, montage photo-philosophique. *Petites leçons de sociologie des sciences*, 171-225.

- Latour, B. (2012). *Enquête sur les modes d'existence: une anthropologie des modernes*. La Découverte, Paris, France.
- Linhares, A. (2003). Les théories infantiles face à l'énigme de la mort. *Champ psychosomatique*, (4), 39-55.
- Morin, E. (2001). *La méthode 5 : L'humanité de l'humanité*. Paris, France : Seuil.
- Patton, M. Q. (1990) *Qualitative evaluation and research methods*. USA : Sage Publications Inc.
- Patzoglou, E. (2012). *La représentation de l'altérité et les discours de la différenciation dans la presse écrite française et grecque: vers la construction d'une identité européenne ?* (Thèse de doctorat, Université Rennes 2, France).
- Ramos, A. R. (1998). *Indigenism: ethnic politics in Brazil*. University of Wisconsin Press.
- Ramos, A. R. (2012). Indigenismo : um orientalismo americano. *Anuário Antropológico*, (I), 27-48.
- Ramos Veloz, C. (2007). Los pueblos indígenas aislados y el Convenio 169 de la OIT. *Los pueblos en aislamiento y contacto inicial en la Amazonía y el Gran Chaco*. Copenhagen: IWGIA, 308-3012.
- Ribeiro, B. G. (1985). Os estudos de cultura material: propositos e métodos. *Revista do Museu Paulista*, 30, 13-41.
- Ribeiro, D., Thiériot, J., Malaurie, J., & Pasta, J. (2002). *Carnets indiens: avec les indiens Urubus-Kaapor, Brésil*. Plon.
- Rivas Toledo, A. (2007). Los pueblos indígenas en aislamiento: emergencia, vulnerabilidad y necesidad de protección (Ecuador). *Cultura y representaciones sociales*, 1(2), 73-90.

- Rocha, E. P. G. (2004). *O que é etnocentrismo*. Brasiliense, Brésil.
- Santos-Granero, F. (Ed.). (2009). *The occult life of things: Native Amazonian theories of materiality and personhood*. University of Arizona Press.
- Silberling, L. S. (2003). Déplacement et quilombos à Alcântara (brésil): modernité, identité et territoire. *Revue Internationale des sciences sociales*, (1), 157-169.
- Souza Lima, A. C. (2008). Traditions of knowledge in Colonial Management of inequality: Reflections on an indigenist administration perspective in Brazil. *World Anthropologies Network (WAN) Red de Antropologías del Mundo (RAM) electronic journal*, 3, 7-29.
- Théry, H. (2014). *Le Brésil, pays émergé*. Armand Colin.
- Vaz, A. (2011). Política de Estado: da tutela para a política de direitos – uma questão resolvida? *Povos indígenas em isolamento voluntário e contato inicial, IWGIA*.
- Vaz, A., & Balthazar, P. A. A. (2013) Povos indígenas isolados, autonomia, pluralismo jurídico e direitos da natureza, relações e reciprocidades. *Boletín Onteiken, volume 15*, 85-101.
- Velho, O. (2007). Missionization in the post-colonial world A view from Brazil and elsewhere. *Anthropological Theory*, 7(3), 273-293.
- Vilaça, A. (1999). Devenir autre: chamanisme et contact interethnique en Amazonie brésilienne. *Journal de la Société des Américanistes*, 239-260.
- Virtanen, P. K. (2009). New Interethnic Relations and Native Perceptions of Human-to-Human Relations in Brazilian Amazonia. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 14(2), 332-354.

Virtanen, P. K. (2010). Vivre isolé pour rester en vie : la frontière Pérou-Brésil.

Journal de la société des américanistes, 96(1), 263-287.

Walker, R. S., Hamilton, M. J., & Groth, A. A. (2014). Remote sensing and conservation of isolated indigenous villages in Amazonia. *Royal Society open science*, 1(3), 140246.

Zweig, S. (1942). *Le Brésil, terre d'avenir*. Éditions de la Maison française.

Watson, T. J. (2011). Ethnography, Reality, and Truth: The Vital Need for Studies of 'How Things Work' in Organizations and Management. *Journal of Management Studies*, 48(1), 202-217.

Annexes :



N° de certificat
CERAS-2016-17-120-D

Comité d'éthique de la recherche en arts et en sciences

CERTIFICAT D'APPROBATION ÉTHIQUE

Le Comité d'éthique de la recherche en arts et en sciences (CÉRAS), selon les procédures en vigueur, en vertu des documents qui lui ont été fournis, a examiné le projet de recherche suivant et conclu qu'il respecte les règles d'éthique énoncées dans la Politique sur la recherche avec des êtres humains de l'Université de Montréal.

Projet	
Titre du projet	Analyse des dispositifs mis en place pour entrer en contact ou protéger les peuples isolés d'Amazonie brésilienne: une approche constitutive
Étudiante requérante	Camilla Baouchi Habre [REDACTED], Étudiante à la maîtrise, FAS-Département de communication
Sous la direction de	François Cooren, professeur titulaire, FAS-Département de communication, Université de Montréal

Financement	
Organisme	Non financé
Programme	
Titre de l'octroi si différent	
Numéro d'octroi	
Chercheur principal	
No de compte	

MODALITÉS D'APPLICATION

Tout changement anticipé au protocole de recherche doit être communiqué au CÉRAS qui en évaluera l'impact au chapitre de l'éthique.

Toute interruption prématurée du projet ou tout incident grave doit être immédiatement signalé au CÉRAS.

Selon les règles universitaires en vigueur, un suivi annuel est minimalement exigé pour maintenir la validité de la présente approbation éthique, et ce, jusqu'à la fin du projet. Le questionnaire de suivi est [REDACTED] du CÉRAS.

Ma [REDACTED]
Comité d'éthique de la recherche en arts
et en sciences
Université de Montréal

29 septembre 2016
Date de délivrance

30 septembre 2019
Date de fin de Validité

adresse postale
C.P. 6128, succ. Centre-ville
Montréal QC H3C 3J7

adresse civique
Pavillon Lionel-Groulx
3150, rue Jean-Brillant
Local C-9104
Montréal QC H3T 1N8

Téléphone : 514-343-7338
ceras@umontreal.ca
www.ceras.umontreal.ca