

« Le goût du miel » : le nouvel ordre politique dans l'Amazonie vénézuélienne et la participation yanomami

Catherine Alès



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/jsa/7083>

DOI : 10.4000/jsa.7083

ISSN : 1957-7842

Éditeur

Société des américanistes

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2007

Pagination : 227-255

ISSN : 0037-9174

Référence électronique

Catherine Alès, « « Le goût du miel » : le nouvel ordre politique dans l'Amazonie vénézuélienne et la participation yanomami », *Journal de la Société des américanistes* [En ligne], 93-1 | 2007, mis en ligne le 08 février 2008, consulté le 03 septembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/jsa/7083> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/jsa.7083>

CHRONIQUE DU GROUPE D'INFORMATION SUR LES AMÉRINDIENS

VENEZUELA

« LE GOÛT DU MIEL » : LE NOUVEL ORDRE POLITIQUE DANS L'AMAZONIE VÉNÉZUÉLIENNE ET LA PARTICIPATION YANOMAMI

Le Venezuela occupe le devant de la scène médiatique depuis l'arrivée de Hugo Chávez à la présidence. En accord avec ses promesses, son élection a entraîné la reconnaissance du pays comme une nation multi-ethnique et pluriculturelle, et plusieurs articles et un chapitre spécifique ont été consacrés aux droits indigènes dans la nouvelle constitution de la République bolivarienne du Venezuela votée par référendum le 15 décembre 1999. Deux lois importantes se sont ajoutées depuis : la Loi sur la garantie de l'habitat et des terres indigènes et la Loi organique des Peuples et communautés indigènes. Il reste néanmoins à mettre en pratique ces instruments juridiques, tâche qui n'est pas donnée d'avance. En ce qui concerne les communautés amérindiennes, on observe donc une grande avancée pour la reconnaissance de leurs droits sur le plan national. Toutefois, au niveau local, leur situation n'a pas réellement changé. Les changements dans le mode de gouvernance des territoires indigènes de l'Amazonie vénézuélienne sont antérieurs à l'accession de Chávez au gouvernement et cette situation n'a pas véritablement évolué depuis. On peut même noter que la focalisation sur la défense des droits à un niveau national a désamorcé et marginalisé certains des combats menés antérieurement par les organisations indigènes. Le soutien du nouveau régime aux indigènes situe *de facto* les dirigeants du mouvement indigène dans une relation de reconnaissance vis-à-vis du président, position qui ne va pas toujours sans contradiction et freine l'exercice critique. Dans ce texte, on privilégiera le point de vue local en décrivant les changements introduits dans la vie des communautés de l'Amazonas vénézuélien au cours de la période comprise entre 1993 et le début des années 2000. Les changements expérimentés par les peuples indigènes de l'État d'Amazonas seront illustrés plus clairement par le cas des Yanomami qui vivent près de la frontière du Brésil.

Les Yanomami du Venezuela se sont progressivement confrontés à la sphère publique, surtout après l'invasion de leur territoire par des orpailleurs brésiliens illégaux, et en particulier à la suite du massacre de Hashimu en 1993¹. Au même moment, les Peuples Indigènes d'Amazonie fondaient leur propre organisation régionale (ORPIA). Ils ont eu rapidement à combattre la nouvelle Loi de division politico-territoriale de l'État d'Amazonas que le gouvernement régional leur avait imposée sans consultation préalable. Le problème de la représentation et des élections politiques est soudainement devenu crucial dans cette région qui, jusque-là, était sous administration centrale. Il y eut de plus en plus d'interventions, tant des Yanomami et des Peuples amazoniens aux niveaux régional et national que de la part des instances régionales et nationales au niveau local. Le schème des relations des communautés s'est transformé considérablement. Parallèlement, ce qui a particulièrement changé, c'est l'intervention et la participation politiques des Peuples Indigènes au niveau national, comme on a pu l'observer au moment des élections pour l'Assemblée nationale des Constituants et de la participation dans l'élaboration de la nouvelle constitution vénézuélienne (1999) ainsi que, plus tard, dans le nouveau Congrès et les nouvelles Assemblées territoriales².

L'ACCÉLÉRATION DU CONTACT

Située dans la partie la plus reculée du pays, la société yanomami est restée relativement isolée des contacts extérieurs pendant longtemps. À partir de la deuxième partie du xx^e siècle, les communautés yanomami entrent graduellement en contact avec différents agents de la société nationale avec notamment l'installation de missionnaires qui commence dans les années 1950, la présence de l'État se faisant surtout sentir à partir des années 1970. Dans ce contexte, les services de santé et l'éducation scolaire se développent lentement, principalement autour de six missions principales, pour moitié catholiques et pour moitié évangéliques. À la fin des années 1980 et au début des années 1990, leur territoire est pénétré depuis le Brésil par des orpailleurs clandestins, ce qui entraîne l'installation de trois bases de l'Armée et de la Garde nationale.

Leur situation a changé drastiquement à partir du milieu des années 1990, quand, à travers la municipalisation, les effets de la régionalisation et, à travers les partis politiques, le commencement de la politisation ont atteint même cette partie isolée de l'État d'Amazonas. Dans le cadre de cette interférence accélérée avec l'État, certains Yanomami essayent de jouer la carte de la transformation et attestent la supériorité des nouvelles valeurs et de la culture créole sur leur propre culture, tandis que d'autres essayent de lutter contre l'organisation imposée et de trouver des solutions plus appropriées à leur forme traditionnelle d'organisation politique et sociale.

On observe alors qu'en tant que phénomène localisé autour des zones de contact, après un premier engouement pour les valeurs exogènes prônées de différentes manières par les missionnaires (qui assuraient une présence de type hégémonique) et des premières transformations dans leur mode de vie et de pensée, la présence plurielle des agents extérieurs et la diversification des chaînes de contact donnent aux Yanomami l'opportunité de relativiser leur vision de l'extérieur. La mise en relation de différentes catégories d'individus ou de groupes non yanomami permet en effet à certains d'entre eux d'opérer à la fois une réévaluation de leur propre culture et un retour à l'affirmation des valeurs traditionnelles. Pour ceux qui adoptent ce point de vue, il faut comprendre ce repli comme une forme de résistance par rapport aux premières atteintes à leur souveraineté territoriale.

Dans ce contexte, la confrontation des Yanomami avec différents agents de la société nationale semble constituer une condition nécessaire pour qu'ils puissent ajuster leurs positions par rapport à une société qu'ils méconnaissent. Outre les intrusions des orpailleurs brésiliens et les récentes pressions politiques et administratives mises en œuvre pour l'aménagement de l'Amazonie vénézuélienne, les Yanomami se trouvent confrontés à une situation nouvelle qui va bien au-delà du cadre local. Cela étant, bien que beaucoup d'entre eux méconnaissent la notion d'« État-nation » et l'existence même de la nation vénézuélienne³, certains ont commencé à participer à la vie politique nationale.

Une première rencontre avec l'ordre politique national et international s'est produite à l'occasion du massacre de Hashimu survenu au Venezuela en juillet 1993 près de la frontière avec le Brésil où seize Yanomami furent tués par des orpailleurs brésiliens clandestins. Les Yanomami ont dû faire rapidement l'expérience de la notion d'« ethnie », c'est-à-dire un groupe incluant les Yanomami comme un « tout » en regard d'un autre groupe⁴. De manière à alerter les Vénézuéliens des dangers que les orpailleurs représentaient pour eux, des délégués yanomami ne tardèrent pas à comprendre quel était le type de discours le plus approprié par rapport à la société nationale. Il était en effet particulièrement étonnant d'observer comment, au cours de leurs réflexions et de leurs différentes interventions, ils furent capables de passer en moins de deux semaines, d'un système localement centré et factionnel à un « nationalisme » unissant les Yanomami et les Créoles vénézuéliens en opposition au groupe formé par les Brésiliens (Alès 1995 ; 1997). Guidés par cette communauté conjoncturelle d'intérêts, les Yanomami ont ainsi montré une extrême flexibilité et une capacité à envisager des niveaux d'inclusion supérieurs, tout en continuant à penser la souveraineté comme étant locale.

LE PROCESSUS DE MUNICIPALISATION

À la même époque survient un événement majeur en Amazonie vénézuélienne, le brusque changement de statut politique du « Territoire fédéral d'Amazonas » en État d'Amazonas. Cette transformation a conduit à un processus de municipalisation, alors que cette partie du pays était jusque-là divisée en départements et dépendait d'une administration centrale⁵. À ce moment-là, la résistance s'est organisée autour de la préservation des souverainetés autochtones dans leur confrontation à l'État-nation, mais également aux sociétés voisines. Dans l'Amazonie vénézuélienne, les processus d'englobement dans la société nationale sont des processus fraîchement expérimentés qui ont donné lieu à de nouvelles formulations à la fois selon les sociétés et à l'intérieur des sociétés elles-mêmes. Dans le cas vénézuélien, on observe que c'est la relation entretenue avec la société nationale, qui exerce une pression pour que les communautés autochtones se moulent dans la nation et qui pousse les sociétés autochtones à se réfugier derrière le « holisme » de l'« ethnie », ou l'« indigénéité », un englobement qui détonne par rapport à leur segmentation politique originelle. Contraintes de se regrouper afin de résister au modèle de la démocratie représentative, ce qu'elles cherchent à préserver, c'est leur combinaison traditionnelle qui leur permet une souveraineté « individualisée », une souveraineté qu'elles perdraient, sauf aménagements spéciaux, dans le modèle étatique.

En 1994, une Loi de division politique et territoriale de l'État d'Amazonas fut votée par l'Assemblée régionale installée dans la capitale de l'État, assemblée dans laquelle les Peuples Indigènes n'étaient pas représentés. Cette loi divisait les terres des dix-neuf groupes indigènes de l'État en sept « municipalités » et, au final, imposait aux sociétés indigènes un système exogène et hiérarchique de gouvernement municipal, avec un maire et des conseillers élus à bulletin secret. À travers leur toute nouvelle organisation, ORPIA⁶, les Peuples Indigènes portèrent une plainte devant la justice⁷ arguant du fait que cette loi était illégale (un nombre minimum d'habitants étant requis pour composer une municipalité) et, surtout, qu'ils n'avaient pas été consultés. Le 12 décembre 1996, ils remportèrent cette bataille – du moins sur le plan juridique –, avec une décision de la Cour Suprême de Justice annulant la loi de 1994. Tandis que cette question de la division des municipalités demeure un des plus importants problèmes pour les Yanomami, il est intéressant d'analyser une série d'événements qui se sont produits à la suite de cette décision.

Avec l'obtention de l'annulation de la Loi de division politique et territoriale, les populations indigènes d'Amazonas avaient à se déterminer par elles-mêmes sur le type de divisions géographiques et de configuration politique qu'elles souhaitaient. À cette fin, l'ORPIA organisa le I^{er} Congrès extraordinaire des Peuples Indigènes d'Amazonas au début de 1997, où furent convoqués des

représentants des 19 peuples concernés. Ceux-ci découvrirent soudainement que leurs communautés faisaient partie d'un territoire plus large et dépendaient d'unités administratives avec lesquelles ils étaient loin d'être familiers. Les territoires, pour certains groupes, avaient été découpés en deux, voire en trois municipalités. Devant promptement élaborer leurs propres propositions, ils ont alors été contraints de penser une division géographique du territoire et un modèle d'organisation politique les intégrant au système étatique.

D'un point de vue occidental, la division d'une région en municipalités (*municipios*) est simplement une affaire de fourniture et d'administration de services pour une population donnée, sans rapports avec les droits concernant les terres. Cependant, pour les Peuples Indigènes d'Amazonas, c'était une idée étrangère. Durant le Congrès il devint clair que leur approche des municipalités découlait d'une confusion sur deux questions principales : tout d'abord, la relation entre la division de leurs terres en unités administratives et leur lutte fondamentale pour la reconnaissance de leurs droits territoriaux ; ensuite, au sujet de la fonction des municipalités comme unités concernées par la fourniture de services publics et par la promotion du développement économique (autrement dit, l'apport d'un grand montant d'argent et de biens gratuits) (Alès et Oldham 1997). L'expression « *ya gustaron la miel* » (« ils ont déjà goûté au miel »), utilisée à cette occasion par le dirigeant de l'ORPIA, Guillermo Guevara, illustre bien ce dernier point. Par cette pertinente métaphore, il indiquait clairement – de manière réprobatrice – qu'il était trop tard pour imaginer une seule municipalité multi-ethnique avec des critères indigènes appropriés de gestion, ce qui apparaissait pourtant comme la proposition la plus raisonnable pour les indigènes qui étaient conscients de la réalité de la situation en Amazonas. Il voulait dire par là que le nouveau système avait fait son office : après presque deux années de facilités financières de l'État, distribuées à travers les mairies (*alcaldías*), les indigènes les plus avisés n'étaient pas dans une bonne position pour refuser le nouveau système d'administration régionale. Pourtant, la lutte fondamentale des Peuples Indigènes d'Amazonas était articulée autour de leur demande de reconnaissance de leurs droits territoriaux et, dans un congrès précédent, ils avaient décidé qu'ils recherchaient la reconnaissance de l'Amazonas en tant que « territoire indigène » où le titre de propriété serait collectif et inter-indigène. Le paternalisme d'État, le clientélisme de parti et la société de consommation, les formes modernes du colonialisme, étaient en train de gagner manifestement les esprits indigènes amazoniens.

Concrètement, le fait que l'illégitimité de la Loi de division politique et territoriale ait été reconnue par la Cour Suprême de Justice en 1996 n'a pas interrompu pour autant le processus de municipalisation fondé sur les termes de cette loi depuis 1994. Le résultat a été la création d'une division majeure entre les indigènes en Amazonas, une division visible dans la vie quotidienne de chaque village ou de chaque communauté. D'un côté, il y a un groupe de personnes qui

sont les clients des partis politiques et qui argumentent que le système municipal doit être maintenu. De l'autre, l'ORPIA, en tant qu'organisation indépendante, et les délégués indigènes participant au congrès tentent de lutter contre la manipulation des partis politiques, tenus pour responsables de la destruction de leur mode de vie égalitaire, et cherchent à créer un système d'autogouvernement indigène à travers la création de municipalités indigènes autonomes.

C'est la raison pour laquelle, au lieu qu'émerge une proposition pour créer une ou deux grandes municipalités indigènes, ce qu'on aurait pu attendre, chacun, loin de tenter de réduire le nombre des sept municipalités, luttait pour une municipalité distincte et différemment définie. Au final, le congrès⁸ sollicita même une municipalité supplémentaire, issue de la division de la municipalité du « Haut Orénoque » qui comprend actuellement à la fois des Ye'kwana et des Yanomami. Il était proposé la création, d'une part, d'une municipalité multi-ethnique incluant les Ye'kwana et les Yanomami vivant dans l'aire du haut Padamo et du Cuntinamo et, de l'autre, d'une municipalité uni-ethnique yanomami étendue jusqu'à l'aire du Siapa de façon à regrouper également une partie des Yanomami qui sont actuellement reliés à la municipalité du Río Negro. Cette demande apparaissait comme une solution à la domination politique que les Yanomami avaient commencé à endurer depuis 1994, via le système « démocratique » de municipalités dirigé par un maire (*alcalde*).

Le cas de la municipalité du Haut Orénoque (Ye'kwana-Yanomami)

Un rappel des relations que les Ye'kwana et les Yanomami entretiennent peut nous aider à mieux comprendre la situation des Yanomami et les multiples implications du processus de municipalisation dans ce secteur.

Les relations entre les Ye'kwana et les Yanomami qui vivent dans ce qui est généralement connu comme le Haut Orénoque sont complexes. Historiquement, les Yanomami sont arrivés plus récemment dans cette aire et se sont étendus depuis les montagnes dans les espaces vides des basses terres au sud-est et dans le piémont à l'est et au nord, jusqu'à proximité des Ye'kwana. Selon des informateurs ye'kwana, les deux groupes ont commencé à avoir des contacts sporadiques quand les Yanomami visitèrent des maisons ye'kwana et demandèrent des biens. En certaines occasions, des rencontres ont mal tourné et débouché sur une dispute. Après des abus de la part des Yanomami, plusieurs communautés ye'kwana décidèrent de joindre leurs forces dans une coalition et menèrent une attaque décisive, munies de fusils, contre une communauté yanomami. Les Yanomami, qui, eux, ne disposaient d'aucune arme à feu, furent décimés, et ils ne cherchèrent pas par la suite à se venger. Aujourd'hui, des familles yanomami se sont installées à proximité de communautés ye'kwana et sont engagées dans une relation volontaire mais asymétrique d'échange, travaillant comme aides occasionnels pour les Ye'kwana contre de la nourriture et des biens occidentaux.

Dans l'aire des rivières Cuntinamo et Padamo, les Ye'kwana, qui vivent soit avec une famille yanomami temporairement attachée à leur maison pour obtenir un ou plusieurs biens spécifiques, soit avec un village yanomami entier installé à proximité de leur propre village, font montre d'un comportement paternaliste envers les Yanomami – pour leur part, ces derniers acceptent ce type de relation par intérêt économique. En réalité, alors que, comme presque tout le monde en Amazonas, ils sont terriblement effrayés par les Yanomami du fait de leur connaissance plus intime des arts de la guerre, les Ye'kwana adoptent, dès qu'ils parlent d'eux, une attitude de supériorité culturelle, économique et technologique et décrivent volontiers les Yanomami comme des « sauvages » et des ignorants. De fait, d'un côté, ils déclarent que les Yanomami sont incompetents à produire du manioc (base de la fabrication de produits conservables comme des galettes et du manioc torréfié) et, afin de se défendre contre l'accusation d'exploiter la force de travail yanomami, ils affirment qu'il est normal d'être payé en retour par les Yanomami pour leur enseigner ce type de production ⁹. D'un autre côté, il est aussi vrai qu'eux-mêmes sont en contact avec l'extérieur depuis plus longtemps et qu'ils ont ainsi davantage absorbé les traits de la culture nationale occidentale. Dans leurs discours politiques, ils déprécient les Yanomami pour leur anarchie politique, les accusant de se disputer constamment entre eux pour des femmes et des vols de récoltes, et pour leur manque de système d'autorité effectif qui leur permettrait de vivre en paix.

En outre, les Ye'kwana argumentent qu'ils sont les seuls capables de gérer les Yanomami (là est justement la question) puisque ces derniers sont dans l'incapacité de se mettre d'accord entre eux. Cela doit être compris dans le contexte de la division de l'État d'Amazonas de 1994, où la décision fut prise de créer la municipalité du Haut Orénoque dans laquelle les communautés ye'kwana et yanomami étaient administrées ensemble. À partir de 1994, les Ye'kwana ont ainsi pris le contrôle des charges municipales et d'un énorme budget en provenance de l'État vénézuélien. Techniquement, les Yanomami étaient officiellement représentés dans le gouvernement municipal. Cependant, après les élections de 1995, c'était à travers un seul conseiller yanomami qui était surtout l'allié des partis politiques. En outre, l'infime quantité de ressources qui était distribuée aux Yanomami était canalisée par une clientèle yanomami restreinte tandis que la vaste majorité des membres du groupe était tout simplement ignorée (or, et c'est une donnée capitale, ce sont les Yanomami qui, en raison de leur nombre, fournissent la plus grande part du budget) ¹⁰.

Ces comportements ont créé un ressentiment considérable parmi les Yanomami qui vivent dans l'aire du Haut Orénoque située à proximité de la capitale administrative de La Esmeralda, où, d'une part, ils étaient davantage conscients de la situation et où, d'autre part, plusieurs forces étaient en présence. Proches des missionnaires catholiques salésiens et assistant aux rencontres organisées par l'ORPIA, ils étaient également davantage avisés de leurs droits. Leur méconten-

tement croissant était directement dirigé contre l'administration ye'kwana ; on remarquera que le maire élu et les Ye'kwana étaient plus proches des missionnaires évangéliques. Les Yanomami commencèrent donc, durant les assemblées préparatoires, à promouvoir l'idée qu'ils devraient avoir une municipalité pour eux seuls, séparément des Ye'kwana, et c'est avec cette proposition qu'ils arrivèrent au congrès de l'ORPIA (1997).

Les délégués ye'kwana, quant à eux, vinrent au congrès avec la proposition d'une grande municipalité multi-ethnique dans laquelle les Yanomami seraient inclus. Confrontés à une sérieuse opposition de la part des délégués yanomami, ils firent une seconde proposition qui dessinait les contours d'une municipalité yanomami supposée et d'une municipalité multi-ethnique centrée sur les Ye'kwana. Notons que la délégation ye'kwana avait alors pour le moins accepté l'idée de deux unités administratives distinctes. Cette délégation représentait un groupe modéré par rapport aux politiciens auxquels n'échappaient ni la forte somme d'argent représentée par la masse des tributaires yanomami, ni les votes faciles au sein d'une municipalité unique comprenant les Yanomami. Ici, il est important de détailler l'effet « carte géographique » et l'argument « territoire ancestral » utilisés par la délégation ye'kwana.

Tandis qu'il est difficile pour les populations indigènes de connaître la totalité du territoire occupé par leur propre groupe, les Ye'kwana en possédaient les moyens grâce à une carte de leur « territoire ancestral » élaborée en utilisant le GPS. Cette carte, intitulée « Tierras ancestrales de los ye'kuanas » (Jiménez et Perozo 1994), montre un territoire global défini par une limite, comprenant, à l'est et jusqu'à la rivière Metacuni, une région anciennement occupée par des Ye'kwana. Le territoire dessiné recouvre des zones que les Ye'kwana n'utilisent plus aujourd'hui, mais qui sont occupées par les Yanomami et les rives de la rivière Padamo où des villages yanomami en grand nombre alternent avec de rares communautés ye'kwana. En réalité, au nord, dans les aires du Ventuari et du Caura, des communautés ye'kwana vivent sur des terres que les Ye'kwana reconnaissent comme étant de nouveaux territoires à l'intérieur desquels ils se sont étendus. Pourtant, ils n'acceptent pas d'appliquer la même logique avec les Yanomami dans le Haut Orénoque, car les nouveaux territoires utilisés par ces derniers sont censés être à l'intérieur du territoire « ancestral » ye'kwana considéré comme un tout. Ils tiennent fermement à l'extension de « leur » municipalité aussi loin que la rivière Metacuni, où ils ne vivent plus, en se fondant sur l'argument du « territoire ancestral ». Il n'est ainsi pas étonnant que les Yanomami, qui occupent cette zone et vont plus loin encore jusqu'à la rivière Padamo, ne soient pas d'accord avec cette division.

En bref, les Ye'kwana, en demandant la reconnaissance d'une telle carte, ont utilisé le concept d'un territoire global et exclusif, déterminé par une limite précise, ce qui, à plusieurs égards, s'adapte mal avec la notion indigène de territorialité qui n'est généralement pas définie par des frontières. En outre, sur un

temps long, les populations migrent et ne sont pas définitivement établies dans une zone démarquée. Dans la conception indigène d'occupation des terres, la notion occidentale de « propriété » est absente et un territoire global n'est pas en pratique exclusif d'un groupe comme on peut l'observer dans de nombreux exemples où plusieurs groupes voisins occupent des terres imbriquées les unes aux autres.

Le cas du désaccord entre les Ye'kwana et les Yanomami durant le I^{er} Congrès extraordinaire de l'ORPIA démontre clairement que les paramètres sur lesquels cette controverse s'est développée étaient déterminés par le cadre organisationnel imposé par l'État vénézuélien. Dans ce contexte, les Ye'kwana et les Yanomami en arrivent à une situation où l'Autre dangereux n'est pas conçu comme l'État et, plus largement, la société nationale qui désire le contrôle et l'exploitation des ressources de leurs territoires, mais plutôt les voisins indigènes¹¹. Une problématique non partagée par les autres délégations d'Amazonas qui, tels les Wothîha (Piaroa) et d'autres, défendent une construction d'une identité et d'une altérité indigène commune (en opposition à l'État), coextensive à l'opposition société indigène/société créole (Alès et Oldham 1997)¹².

La proposition de municipalité yanomami

Nous allons voir maintenant la proposition des Yanomami pour leur propre municipalité. Au I^{er} Congrès extraordinaire de l'ORPIA, les délégués yanomami étaient confrontés à un problème crucial puisque l'on attendait de leur part la création d'un mécanisme organisationnel pour assurer la représentation des Yanomami en tant que peuple, autrement dit en tant que « tout ethnique ». Les différentes idées qui avaient surgi des consultations préalables entre eux sont particulièrement remarquables dans la manière dont elles essayaient de bâtir un modèle englobant de leur organisation politique originelle, fortement segmentée, qui, en même temps, serait capable d'intégrer leur mode de vie sociopolitique originel.

Un des premiers points exprimés par les Yanomami a été le nom de leur municipalité qui serait « *Urihi nohi thaporewë* », expression forgée et traduite par eux-mêmes comme « Le territoire que nous défendons ». La raison de cette dénomination était qu'ils concevaient cette municipalité comme un mécanisme pour défendre leur territoire non pas contre l'État vénézuélien, mais pour défendre en priorité leur peuple contre les ambitions de leurs voisins ye'kwana.

Durant la session de travail suivante, les délégués des Yanomami avaient à définir leur vision de la municipalité : ils le firent en prônant un modèle politique plutôt original et particulièrement intéressant du point de vue anthropologique en ce qu'il nous renseigne sur la nature des systèmes politiques indigènes. Selon eux, il convenait d'abord de déterminer des secteurs yanomami fondés sur une proximité et des inter-relations traditionnelles. Dans chacun des secteurs, chaque

communauté et groupe de voisinage nommeraient leurs propres délégués. Tous ces délégués se réuniraient dans un conseil afin de discuter tout problème rencontré ou projet qu'ils souhaiteraient entreprendre. Proportionnellement au nombre de communautés représentées, ils auraient également à nommer quelques délégués pour un grand conseil réunissant les différents secteurs. Ce grand conseil n'aurait pas de maire, pas de « coordinateur » permanent, mais des coordinateurs périodiquement cooptés. Finalement, le conseil ne serait pas définitivement installé dans une « capitale » administrative permanente¹³. Il n'aurait pas de localité fixe : il serait itinérant et se réunirait chaque fois dans un secteur différent. Il n'y aurait pas non plus de « paroisses »¹⁴ fixes. La capitale (ou la mairie) opérerait une rotation entre les différents secteurs et la figure représentative devrait être renouvelée selon les circonstances¹⁵.

Dans la poursuite de la session, les délégués yanomami reçurent l'observation faite par certains assesseurs extérieurs que le nom proposé pour désigner leur municipalité pourrait ne pas être tout à fait approprié, eu égard à leur objectif d'obtenir une municipalité séparée. La réponse ne se fit pas attendre. Presque instantanément, ils proposèrent de désigner leur municipalité par le nom d'Omawë, autrement dit, celui de leur ancêtre mythique. À cet instant, il devint clair pour les Yanomami que, si leur municipalité devait se nommer « Omawë », le conseil devait se nommer « Yoawë ». Yoawë est le frère cadet d'Omawë dans la mythologie yanomami et il apparaît aux côtés de celui-ci dans plusieurs épisodes mythiques où ils fonctionnent en opposition complémentaire. Tout de suite après, ils se mirent à discuter pour savoir si le conseil ne devrait pas mieux être dénommé « Omawë », et la municipalité, « Yoawë »¹⁶.

En réalité, quelle sorte de hiérarchie les Yanomami étaient-ils en train de concevoir entre ces deux niveaux ? Et pourquoi, très vite, ne se montrèrent-ils pas totalement satisfaits de cette distribution des rôles entre Yoawë et Omawë ? Pour les Yanomami, la notion de territoire (« *wirhi* », habitat, territoire, pays) est métonymiquement associée aux êtres qui y vivent ; elle correspond à l'espace vital qui doit être défendu pour survivre. C'est la raison pour laquelle la bravoure attribuée à Yoawë semblait plus appropriée pour défendre leur municipalité face au danger, et, ici, face à un puissant voisin. Pour sa part, Omawë, l'ancêtre qui a légué aux Yanomami de nombreuses caractéristiques de leur monde culturel, est davantage reconnu pour ses compétences de chamane que pour son audace. Voilà pourquoi le conseil devait être dénommé « Omawë », et la municipalité, « Yoawë ». En marge du congrès, c'était donc un débat sur les différentes fonctions que représentent les deux ancêtres principaux des Yanomami, et sur la façon dont ces derniers tentaient d'utiliser cette paire mythologique pour conceptualiser les notions occidentales nouvellement introduites pour figurer des entités politiques administratives¹⁷.

La formule de « mairie itinérante » ne fut pas cependant retenue dans la nouvelle proposition de la Loi de division territoriale et politique de l'État

d'Amazonas que l'organisation indigène ORPIA avait pour mission de rédiger après consultation des populations indigènes. Trop éloignées – aux yeux de certains alliés non indigènes de cette organisation¹⁸ – du modèle occidental national, les diverses propositions des différentes sociétés amérindiennes d'Amazonas qui avaient été réunies et consignées lors du congrès furent unifiées par la suite en un seul modèle, essentiellement proche du modèle national créole¹⁹ et, même ainsi, il ne fut pas pris en compte par l'Assemblée territoriale de l'État d'Amazonas, laquelle reprit à l'identique la précédente division politico-territoriale, au mépris de la décision de la Cour Suprême de Justice qui l'avait annulée et, il va sans dire, au mépris des Peuples Indigènes. La huitième municipalité sollicitée par les Yanomami, séparée des Ye'kwana, ne vit pas davantage le jour. En outre, toutes les actions légales intentées par l'ORPIA furent suspendues avec la préparation de la nouvelle Constitution, votée par référendum en 1999, qui se voulait paradoxalement garante de nouveaux droits pour les populations indigènes²⁰. La triste réalité est qu'aucune des actions intentées contre la Loi de division territoriale et politique n'a eu de résultats concrets pour les communautés. Depuis 1994, les Yanomami et les autres populations indigènes vivant en Amazonas ont été et demeurent gouvernés par des maires. Ils sont obligés d'élire un maire et des conseillers municipaux, comme des candidats régionaux et nationaux, à travers le vote à bulletin secret et doivent absorber le choc et les changements créés par les actions de la municipalité et des partis politiques.

La vie politique dans le cadre administratif de la municipalisation

Il est nécessaire maintenant de détailler l'important sujet constitué par les élections. Dans le contexte de ces nouveaux territoires investis par la démocratie électorale, système reposant sur le « suffrage universel », un des premiers problèmes est que seuls les possesseurs de cartes d'identité peuvent être enregistrés sur la liste des votants. Cette condition constitue une barrière considérable qui *de facto* permet aux maires et aux conseillers d'être élus par un très petit nombre de suffrages.

Cela soulève un certain nombre de questions, à commencer par celle de savoir comment et où les gens d'Amazonie peuvent voter. Quelle connaissance possèdent-ils en matière de vote ? Comment les Yanomami obtiennent-ils leurs cartes d'identité (*cedulas*) ? Qui a une carte d'identité ? La « *cedulación* » (l'enregistrement) des personnes indigènes est une des revendications mise en avant par les députés indigènes.

Concrètement, lorsque des campagnes officielles sont réalisées localement pour délivrer des cartes d'identité (ce qui a une durée limitée et ne touche que les habitants vivant à proximité des centres d'enregistrement), la communauté et, à l'intérieur de chaque communauté, ceux qui sont les clients potentiels du parti dominant sont les premiers appelés. Les autres ne peuvent pas obtenir leurs cartes

et ne sont ainsi pas autorisés à voter. Or il est notoire que les districts électoraux n'échappent pas à des manipulations des partis politiques et cela est particulièrement flagrant dans le cas des Yanomami de Parima. En 1995, la faible minorité qui était en possession d'une carte d'identité fut amenée par avion à La Esmeralda, capitale de la municipalité, pour la première élection du maire. Selon leurs dires, ils furent envoyés à la chasse et ne participèrent pas en personne au vote ! Le parti politique dominant localement a pu ainsi utiliser leurs votes à son profit, tandis que les Yanomami ignoraient simplement le fait de l'élection et, plus encore, ce que cela signifiait et quel était le nom du maire à élire.

En 1998, pour désigner le gouverneur de l'État d'Amazonas, des irrégularités dans le vote yanomami à Parima furent dénoncées. Le même scénario que celui de la précédente élection du maire s'était répété. Lors de l'élection présidentielle en 1998, les délégués envoyés sur place par l'ORPIA pour surveiller le scrutin furent empêchés, sous la menace d'arcs et de flèches, d'approcher la table de vote. Cela se reproduisit pour chacune des élections suivantes où les délégués des organisations indigènes ou des partis politiques autres que l'Acción Democrática (AD), auquel le maire élu appartenait, ont été, dès leur arrivée, empêchés de sortir de l'avion. Quand des Yanomami de l'aire du Haut Orénoque, où circule une meilleure information, se rendent en visite à Parima afin d'informer et de présenter une alternative au pouvoir en place, ils sont également menacés et par conséquent ont la plus grande difficulté à se rendre dans les communautés et à parler librement.

En mars 2000, le candidat Barnabé Gutiérrez (AD) a gagné l'élection au poste de gouverneur avec seulement 221 voix de plus qu'un candidat indigène, Liborio Guarulla (Patria Para Todos-PPT). Par la suite, les fraudes électorales furent reconnues, et Liborio Guarulla fut proclamé gouverneur de l'État d'Amazonas. De nouvelles élections eurent lieu après les contestations, en 2001, et Liborio Guarulla confirma sa victoire avec suffisamment d'écart pour se passer du vote des Yanomami de Parima qui avaient provoqué l'annulation des élections locales. Divers événements avaient conduit à cette séquence politique exceptionnelle.

La suspension des votes des Yanomami de Parima

En une courte période, il y eut toute une série d'élections. Deux élections présidentielles (1998 et 2000), l'élection de l'assemblée constituante et le référendum pour la nouvelle constitution (1999) eurent lieu au niveau national, auxquels on doit ajouter, au niveau local et régional, les élections des maires, des conseillers municipaux, des députés et des gouverneurs (qui furent appelées les « méga-élections 2000 »). Suite aux opérations d'enregistrement, seuls 291 Yanomami (triés sur le volet par un partisan de l'AD à Parima, comme nous le verrons plus loin) parmi les vingt-cinq communautés vivant autour de la piste de Parima avaient obtenu une carte d'identité et pouvaient donc participer aux scrutins. Cet

état de fait a fait naître le premier ressentiment contre ce système, et la tenue des scrutins a créé des divisions au sein des communautés et des familles entre les possesseurs de carte d'identité et les autres.

Il faut préciser que seuls ceux qui sont munis d'une carte et qui participent aux élections reçoivent de la nourriture et des biens délivrés par la mairie, une distribution étant organisée à chaque scrutin pour influencer les votes. Plusieurs élections se sont ainsi succédé avec ce scénario. Les Yanomami qui désiraient s'incorporer aux scrutateurs du bureau de vote furent repoussés : ils réalisèrent alors qu'ils n'avaient aucun contrôle sur la situation et qu'ils devaient subir. En raison des liens de parenté et d'alliance, un bénéficiaire devait devenir le pourvoyeur d'un peu de nourriture pour un grand nombre de ses proches non possesseurs de carte d'identité. Cela dit, les rassemblements qui se produisaient aux élections, où chaque fois les employés de la mairie promettaient une distribution de nourriture et de biens, devenaient des événements où, durant une ou plusieurs journées, les Yanomami, et parmi eux des personnes âgées, venus de fort loin, attendaient désespérément. En fait, les Yanomami sont fréquemment victimes de fausses annonces : ils accourent dès qu'un avion arrive sur la piste d'atterrissage, dans l'espoir de glaner quelque nourriture. Lorsque se produit vraiment une de ces rares distributions, la plupart d'entre eux sont tenus à l'écart de l'aire de répartition et attendent la journée durant, en plein soleil, sans nourriture ou boisson que l'un de leurs proches obtienne quelque chose. Les Yanomami dénoncent ces procédures et les souffrances infligées aux personnes âgées qui attendent souvent en vain.

C'est dans ce contexte de possession ou non de carte d'identité, de provision de nourriture et éventuellement de biens et de fausses espérances de distribution générant une frustration permanente parmi les communautés que de nombreux Yanomami de Parima se révoltèrent contre le vote en juillet 2000 lors des méga-élections, lesquelles furent finalement annulées localement.

Les causes immédiates de cet épisode peuvent être rapportées aux éléments suivants. Un problème avait surgi au niveau de l'enregistrement des cartes que les politiciens, dans leur empressement, avaient fait délivrer trop rapidement. Dans leur précipitation à créer des cartes d'identité pour les Yanomami dans cette zone hautement manipulable, seules 59 des 291 cartes délivrées se révélaient valides²¹. À cette annonce, la colère grandit parmi les Yanomami, aiguisée par l'attitude du président du bureau de vote, un auxiliaire de santé ye'kwana installé à Parima qui, accompagné d'un activiste de l'AD venu à l'occasion du scrutin, obstrua le processus électoral avant de faire disparaître le cahier de vote²². Toutes les raisons bureaucratiques données restèrent insuffisantes pour les Yanomami qui demandèrent une élection soit avec le nombre de votants précédent (291), soit avec aucun. Effrayée par le comportement menaçant des Yanomami, la représentante du Conseil national des Élections (CNE) se vit forcée d'abandonner l'idée d'ouvrir un bureau de vote à Parima. Selon les propres termes du

rapport du CNE (2000), où l'incident a été qualifié de « conflit ethnico-politique » entre les Yanomami et le CNE, les indigènes yanomami étaient « dans une position de guerre ».

Le cas de Parima

L'incident qui s'est produit en juillet 2000 s'enracine dans la situation particulière des Yanomami de Parima. Alors que le nouveau système politique a été expérimenté par d'autres Yanomami et également d'autres communautés indigènes, tout ce qui touche à la politique imposée à Parima a une histoire spéciale, probablement liée au fait qu'il s'agit d'un lieu particulièrement isolé, situé en montagne au centre du territoire, sans communications fluviales.

Officiellement les Yanomami de Parima qui peuvent être désignés par le terme de « *políticos* » ne sont pas nombreux. Les quatre, puis six, jeunes Yanomami auxquels il a été donné une fonction salariée ne représentent pas plus de quatre ou cinq communautés parmi les plus proches de la mission et de la piste. Ils n'ont pas été localement élus ou cooptés, mais désignés par l'auxiliaire de santé de Parima, un Ye'kwana natif du Cunucunuma qui s'est installé avec sa famille depuis plus de 20 ans à Parima auprès des missionnaires évangéliques pour exercer ses fonctions. Travaillant davantage désormais à appuyer la politique du maire ye'kwana (AD), Jaime Turon, il s'est consacré à gérer la nouvelle situation créée par la formation du conseil municipal : désigner des personnes pour différents travaux, prendre les décisions concernant les biens, les projets, les réunions, tous les domaines de l'éducation, la santé, les sports, la politique... (et même la religion à travers l'organisation de la fête de Noël), et renvoyer immédiatement tout Yanomami salarié en cas de non-exécution de ses ordres. Son pouvoir local a été croissant au cours des ans, même avant la municipalisation, et il est devenu exorbitant ces dernières années. Commerçant prospère, il engrange d'excellents bénéfices sur la vente – aux Yanomami – du manioc produit dans son immense jardin – grâce au travail des femmes et des hommes yanomami – et sur des denrées et des biens généralement transportés sans frais par les avions de la Garde nationale. Depuis la municipalisation, il contrôle le seul radio-émetteur en dehors de ceux de la mission, du campement militaire et du dispensaire ; il dirige les campagnes de cartes d'identité et le processus des élections. Sa maison sert de base pour la mairie (et pour le maire quand il vient sur place), où il gère le stockage, la distribution et la vente des biens achetés au nom des Yanomami – et, également, la conservation des cartes d'identité établies au nom des Yanomami. Lors des élections pour les conseillers municipaux des « paroisses » en 2000, il était le seul « candidat » présenté pour devenir le représentant des Yanomami de Parima. Tous ces faits ont été l'objet d'investigations par les autorités après la découverte des manipulations sur les cartes d'identité délivrées et après la manifestation de juillet 2000 (voir CNE 2000).

Les Yanomami rencontrent donc de grandes difficultés à assurer leur autodétermination. En 1998, ils ont, par exemple, refusé l'installation d'un local pour la mairie à Parima. Cependant, la mairie a décidé, contre l'opinion la plus généralement partagée des communautés locales, d'entamer cette construction. Tout cela s'est produit bien après que la Loi de division politique et territoriale fut annulée par la Cour Suprême de Justice. Il y a maintenant de nombreux autres projets de la mairie qui sont imposés aux communautés de l'aire de Parima, et en raison de son pouvoir monétaire, la mairie attire de nombreux jeunes Yanomami – qui influencent fortement leurs pères et prennent sur eux le leadership concernant les affaires politiques exogènes – en faveur des « politiciens ».

D'autres événements nous éclairent sur le cas politique de Parima. Depuis que Hugo Chávez a gagné l'élection présidentielle de 1998, des Yanomami ont été employés pour protester contre le nouveau pouvoir en place. En fait, depuis le moment où les politiciens (AD) sont entrés dans l'opposition, des Yanomami ont été entraînés pour contester les processus électoraux et les décisions du Conseil national des Élections (CNE). Des Yanomami de Parima, par exemple, ont été utilisés tout au long du processus de mise au point de la nouvelle constitution : menés par des Yanomami « politiciens » du Haut Orénoque liés à la mairie et au maire, ils ont été transportés dans des avions, puis des bus loués spécialement, afin de perturber les différents congrès indigènes réunis pour procéder aux élections indigènes pour l'assemblée constituante en 1999²³, et pour aller manifester de façon provocatrice contre le CNE à Puerto Ayacucho et à Caracas.

Après les méga-élections de juillet 2000 vint le tour des élections pour les conseillers municipaux des « paroisses » au mois de décembre 2000. À Parima, le même problème se répéta, de façon encore plus démonstrative et protestataire qu'en juillet, et le bureau de vote ne fut pas ouvert. Lorsqu'une commission de conciliation du CNE vint pour expliquer aux Yanomami le cas des cartes d'identité rejetées, l'auxiliaire de santé ye'kwana, candidat pour être président du conseil « paroissial » de Parima, conduisit la commission à une (supposée) maison commune yanomami « *chabono* » (en réalité, il s'agissait d'une case ouverte du style « *chuluata* » construite en face de sa propre maison, et donc loin des maisons yanomami) et tint une réunion avec un prétendu « Conseil des Anciens du Groupe Ethnique Yanomami » (inventé pour l'occasion, cette forme d'assemblée et d'autorité n'existe pas chez eux). Il commença par demander s'ils avaient apporté « son cahier de vote » [*sic*]. Une fois les raisons administratives exposées, les Yanomami refusèrent les explications données et démontrèrent leur désaccord... à leur façon. Peints et armés, ils encerclèrent la représentante du CNE pour empêcher le scrutin si l'ensemble des 291 précédents électeurs ne votaient pas. Face à l'attitude résolue des Yanomami, la représentante du CNE fut forcée de se retirer dans la base militaire (et il fut donc décidé de ne pas ouvrir le bureau de vote).

En réalité, les faits que nous aurions tendance à qualifier d'« événements », la façon menaçante par laquelle les Yanomami ont montré leur désaccord, ont davantage traumatisé les délégués créoles, les militaires et les missionnaires qui étaient présents, que les Yanomami eux-mêmes. Pour les Yanomami, c'est partie de leur stratégie que d'effrayer l'adversaire pour obtenir qu'il renonce (il faut donc apparaître crédible), mais, comme nombre d'entre eux me l'ont assuré, il n'était pas dans leurs intentions de blesser qui que ce soit. Leur raisonnement sur ces événements était remarquablement logique. Les explications livrées par la représentante du CNE ne pouvaient guère justifier à leurs yeux pourquoi ces cartes d'identité, désormais invalides, avaient été acceptées comme recevables à chacune des précédentes élections. Moralement, rien n'était fiable dans les élections. Pragmatiquement, beaucoup d'entre eux ne recevrait plus de nourriture et de biens pour voter. Tout cela était inacceptable. Il arrive fréquemment que l'ingénuité souligne la corruption d'un système. Comment expliquer aux Yanomami que le nombre réduit de voix qu'ils représentent spécifiquement est cependant suffisant pour faire la différence entre les candidats dans de nombreuses occasions et qu'ils avaient en fait illégalement voté lors des cinq élections précédentes ?

La cause invoquée dans le rapport du CNE concernant la manifestation des Yanomami était que leurs cartes d'identité avaient été largement invalidées ; toutefois la situation sur place était bien plus confuse. La révolte contre le nouvel ordre politique avait gagné tous les rangs et différentes sortes d'opinions. Les manifestants incluaient à la fois des « politiciens » (*políticos*) (qui étaient dans l'opposition et refusaient donc la décision du CNE), des désillusionnés de la politique (qui estimaient « avoir joué le jeu », mais dont les cartes avaient été supprimées) et des « non-politiciens »²⁴ (qui, dans de nombreux cas, n'avaient pas été inclus dans les sélections précédentes pour l'enregistrement de cartes d'identité).

Au début de l'année 2001, deux Yanomami de Parima écrivirent une lettre aux députés indigènes, Noeli Pocatera et Guillermo Guevara²⁵, leur demandant de l'aide et revendiquant le retour à l'époque précédente, le temps où les élections n'existaient pas. Ils se plaignaient essentiellement de ne plus être capables de vivre normalement et demandaient la fin des sessions de vote car cela n'était pas une « chose » yanomami. Ils arguaient qu'ils étaient actuellement mis dans l'incapacité de mener leurs tâches quotidiennes, telles que chasser pour nourrir leurs familles, du fait de leur anxiété au sujet des « politiciens ». Ils dénonçaient le rôle perturbateur joué par les « *políticos* » et par le politicien ye'kwana local qui les dirigeait, leur donnait des ordres et manipulait les votes, du fait que, eux, les Yanomami, sont ignorants de ces affaires. Pour toutes ces raisons, ils demandaient le départ des « politiciens » et qu'on les laisse vivre seuls. Ils souhaitaient également que d'autres gens que les représentants des partis politiques viennent leur expliquer le nouveau système qu'on leur imposait.

Comme nous l'avons dit au départ, les élections pour le poste de gouverneur de l'État d'Amazonas furent suspendues à Parima en 2001. Cette décision de passer outre le droit constitutionnel a été prise au niveau du CNE sur la base, d'une part, des malversations exposées dans le processus électoral et, de l'autre, de la preuve que la réélection du gouverneur de l'État d'Amazonas ne dépendait pas du nombre de votants à Parima puisque le gouverneur avait été élu avec une marge suffisante pour éviter un scrutin pouvant donner lieu à de nouveaux problèmes. Toutefois, la solution de la suspension des élections à Parima n'était qu'une mesure de circonstance et donc provisoire. Les problèmes demeurent : faute de trouver une solution permettant aux Yanomami de participer à un scrutin sans les dysfonctionnements décrits plus haut, le système d'élection nationale par vote secret et sur dépôt de candidature continuera d'être imposé. Depuis les incidents répétés à Parima et les investigations qui s'ensuivirent, le cahier de vote utilisé lors des scrutins n'est toujours pas réapparu. Le maire Jaime Turon a été mêlé à des affaires de corruption concernant le budget de la mairie et sa culpabilité a été établie par plusieurs enquêtes. Néanmoins, son inéligibilité n'avait pas été prononcée au moment des élections municipales de 2000 et il a été réélu²⁶.

De tels exemples de manipulation (électeurs d'un endroit enregistrés dans un autre afin de donner plus de voix en faveur d'un parti spécifique, transport d'électeurs d'un État à un autre, disparition du cahier de vote une fois les irrégularités dénoncées...) existent bien ailleurs, mais, dans le cas qui nous occupe, cela montre surtout que, pour le moment, le mode de scrutin « démocratique » occidental et le modèle de la municipalité sont inappropriés pour ce type de sociétés²⁷ et que les résultats sont hautement problématiques.

L'éducation civique des populations indigènes représente un réel problème. Il est clair que les Yanomami pâtissent de leur localisation géographique. Lors des premiers contacts, ils ont dépendu de l'organisation des missionnaires, ils sont maintenant entre les mains des politiciens et, dans la plupart des cas, les missionnaires eux-mêmes n'ont plus guère d'influence sur eux. Quand les Yanomami essaient de saisir les organisations externes et signalent leurs problèmes, celles-ci, y compris l'organisation indigène régionale, ne peuvent pas réellement apporter de réponses. Et ce n'est pas plus efficace au niveau national.

La première réalité est que les Yanomami de Parima ne savent toujours pas ce que sont un conseiller ou un maire, ou la manière de se porter candidat pour les élections locales au conseil municipal. On retrouve ici une situation identique à celle que l'on observe pour la santé, la scolarisation et l'éducation. La formation, l'information et le matériel didactique sont rares et, quand ils existent, ils tiennent rarement compte des langues indigènes. La majorité des acteurs impliqués sur le terrain auprès des populations indigènes (comme les missionnaires, les éducateurs, le personnel médical et les anthropologues), quelle que soit leur origine scientifique ou religieuse, s'accordent sur un point : sans édu-

cation, les populations indigènes ne pourront jamais sortir de cette situation de discrimination et de domination. Malheureusement, l'éducation générale que ces agents ont transmise durant des années de travail avec les communautés a été ruinée en peu de temps du fait que les alternatives à long terme qu'ils proposent ne représentent que peu de chose face aux cadeaux faciles et immédiats des politiciens. Les indigènes ont un besoin urgent d'une union des forces capables de les aider à trouver des alternatives plutôt que d'être les otages des politiciens²⁸.

OPINIONS ET RÉACTIONS YANOMAMI

Quelles sont les réponses des Yanomami aux nouveaux problèmes auxquels ils sont confrontés ? Ils sont en réalité sérieusement préoccupés par leur situation présente et à venir. Ils engagent un nombre considérable de discussions sur ce thème et il est certain qu'ils donnent davantage de réponses à petite échelle et à court terme, des réponses qui fluctuent en fonction de chaque nouvel événement, d'autant que, dans le contexte qui est le leur, ils n'ont pas réellement les moyens d'évaluer la portée des changements en cours et de ce qui leur arrive, même si leur degré de compréhension varie selon l'endroit où ils vivent en fonction du degré et de la qualité du contact.

Comme à chaque fois qu'ils sont confrontés à des problèmes, les Yanomami vivant dans le voisinage de la piste de Parima réagissent en pensant s'en aller très loin dans la forêt afin de se protéger de la pénétration d'éléments étrangers dans leur territoire. Cependant, les opinions des leaders de communautés sont divisées. Car ils ne veulent pas vraiment abandonner leur position actuelle aux alentours de la piste, de manière à être en mesure de défendre leur territoire, en particulier contre les étrangers. Généralement, ils affirment qu'ils n'acceptent pas la présence de personnes extérieures si elles ne sont pas là pour leur apporter une aide.

En septembre 1998, certains ont décidé d'adresser leur message aux non-Yanomami dans un livre qu'ils m'avaient demandé de réaliser à la fois en yanomami et en espagnol (Alès 1999a)²⁹. Dans leur texte, ils rejettent principalement les chercheurs d'or et les envahisseurs des terres (perçus comme des destructeurs de la forêt et comme la cause principale des épidémies), les touristes et quiconque n'a aucune intention de prêter assistance. Ils affirment également leur identité. Probablement plus originale sur cette question est leur réaction contre la façon qu'ont les étrangers de les juger et quand ils dénie le discours extérieur les concernant. Ils s'indignent : « *No estamos "pobrecitos"* ». Les Yanomami ont récemment compris que les autres gens les voyaient comme « pauvres », « nécessiteux », « ignorants », « dépourvus de langue réelle », « sauvages », « sales », « nus » ou encore comme « des hommes habillés et maquillés comme

des femmes ». Commençant à ressentir les premières atteintes du racisme à leur rencontre – notion, remarquons-le, dont ils n'avaient aucune idée auparavant³⁰ –, ils voulaient alors exprimer aux autres ce qu'ils sont et ce qu'ils pensent réellement :

Aunque estamos vestidos con guayucos y que no poseemos camisas, aunque no tenemos plata, no estamos « pobrecitos ». No estamos necesitados : hacemos flechas, hacemos casas. Como hacemos conucos vivimos bien y alimentamos bien a nuestros hijos. ¡ Si no viviéramos bien hace ya mucho tiempo que nosotros los yanomami habríamos desaparecido ! ¡ Nosotros los descendientes no estaríamos habitando !

Los criollos piensan que los yanomami son ignorantes porque no se visten con camisas, pero los yanomami somos igualmente inteligentes. Poseemos el idioma yanomami de la misma manera que ustedes poseen el idioma castellano. Comemos carne, pescados, semillas y alimentos vegetales y no comemos cruda, de la misma manera que ustedes comen carne, pescados, frutas y la comida cocida.

Aunque piensan que nosotros los yanomami sufrimos, no estamos en pena, nosotros también hacemos como ustedes que tienen muchas comidas ; plantamos, cosechamos miel, matamos cacería y comemos muchos pescados.

Porque anteriormente los antepasados no estaban vestidos con camisas, todavía seguimos sin vestirnos arriba. De la misma manera que ellos no se cubrían los pies, todavía seguiremos caminando descalzos, así pensamos. También es perfecto.

*Actuamos todavía como los antepasados de los yanomami, estamos felices de seguir actuando de esta manera.*³¹

Par ailleurs, la position décrite ci-dessus ne rend compte que d'une partie seulement des stratégies et des discours développés par les acteurs indigènes. D'autres Yanomami ont fait ou font un choix contraire, en allant aussi loin que possible vers la manière de vivre des Créoles, telle qu'elle est inculquée à travers la scolarisation et par les politiciens.

La forme d'activisme des politiciens conduit ainsi à deux attitudes principales de la part des Yanomami et, de manière plus générale, des populations indigènes. Soit ils sont séduits par le système monétaire qui signifie la possession de biens ou d'argent facilement gagné – servant en cela les plans des politiciens ; soit ils adoptent une attitude plus distante au regard de l'argent, des biens occidentaux et des déclarations des politiciens, ils ont un discours qui relativise les nouveautés et essayent de suivre leur propre façon de vivre, absorbant ce qu'ils veulent et rejetant ce qu'ils ne désirent pas après avoir réfléchi par eux-mêmes sur le monde extérieur. Ce clivage, déjà mentionné, peut se retrouver dans la plupart des communautés indigènes depuis que le système de municipalité a été imposé dans l'État d'Amazonas en 1994. La forme de système politique dirigé localement et les valeurs holistes que promeuvent les groupes amérindiens des Basses Terres sont mises en concurrence avec un système centralisé et distant mettant en avant des valeurs occidentales individualistes. La forme et la figure d'autorité traditionnelle une fois déplacées sur de jeunes leaders,

largement autoproclamés du fait de leur habileté à entrer en relation avec le monde extérieur, échappent aux modes coutumiers de contrôle et de régulation. Créant de nouvelles sortes de hiérarchie, mais également d'oppression, d'exploitation, de manipulation et de corruption, un système démocratique représentatif occidental, national, est loin d'être adapté à la situation actuelle³². Il introduit un autre type d'autorité et des relations de pouvoir qui sont très éloignées des systèmes d'adhésion localement installés et le système de leadership que l'on rencontre généralement dans les sociétés amérindiennes telles que la leur³³.

Un des points les plus épineux est celui du pouvoir financier lié à la nouvelle situation de politisation. Les Yanomami ont une grande difficulté à comprendre d'où provient l'argent ou les biens et ce que représente la notion récemment introduite de paiement régulier ou de salaire (*sueldo*). Ayant une économie autosuffisante sans réelles spécialisations, il ne leur est pas aisé de saisir l'économie de marché, l'organisation moderne du travail, le travail salarié et l'origine des fonds. Ce n'est pas par hasard si un des arguments principaux des politiciens porte emphatiquement sur le fait qu'ils sont les seuls à pouvoir leur procurer de l'argent. Pour exercer une influence hégémonique, ces derniers développent des stratégies hostiles envers toutes les personnes, missionnaires, anthropologues, personnels de santé et organisations travaillant directement avec les Yanomami³⁴. Tous les acteurs qui ne les soutiennent pas font l'objet de campagnes de dénigrement et de harcèlement moral (vols, dégradations de maison, dénonciations orales et écrites, menaces d'intimidation) dans le dessein de manipuler l'opinion publique à leur encontre et les inciter à s'en aller. Non seulement la mairie doit être la seule et unique possibilité de travail, mais ses directives dictent également la seule manière de vivre et de penser³⁵.

Ce n'est pas un phénomène nouveau, l'introduction à la fois d'un ordre politique et d'un système économique différents crée des élites locales et génère des inégalités, voire l'apparition de potentats locaux. Les discontinuités sociopolitiques qui surgissent perturbent gravement le mode de vie économique et politique traditionnel et il devient plus facile de comprendre que les Yanomami souhaitent soit la même chose pour tout le monde (revendication de toutes les cartes d'identité ou aucune), soit le retour au temps d'avant les « *políticos* » (ce qui correspond au rejet du nouveau système).

PARTICIPATION POLITIQUE DES YANOMAMI : QUELLES PERSPECTIVES ?

Dans toute cette discussion, nous devons garder à l'esprit que c'est le monde occidental-national qui est allé au devant des Yanomami et les a inclus dans un État et une nation comme il les a classifiés et utilisés en tant qu'entités individuel-

les, économiques, sociales et politiques, ce que les indigènes eux-mêmes ne peuvent comprendre et, partant, contrôler puisque cela est totalement étranger à leur univers. Un grand nombre de Yanomami vivent dans des parties reculées et ne savent simplement pas ce qu'est l'État, *a fortiori* l'État vénézuélien : ils sont, en toute ignorance le plus souvent, des citoyens vénézuéliens malgré eux³⁶. Dans le cadre de l'imposition du modèle démocratique administratif et politique, et donc de celui des partis politiques, une des moindres mesures consisterait à mettre fin à l'exploitation des Yanomami par une culture indigène voisine – les Ye'kwana – plus acculturée. Néanmoins, cette simple proposition a rencontré de nombreux obstacles depuis plusieurs années. Les leaders yanomami concernés par la lutte pour l'obtention d'une municipalité mieux adaptée à leur spécificité – un combat entamé comme nous l'avons vu depuis 1995 avec l'aide des organisations indigènes et de leurs alliés – se sentent plus que jamais privés de moyens d'action et de soutiens, et ce d'autant que sa création, tant techniquement qu'administrativement, n'est pas aisée.

Résolument au cœur des débats, la question de la municipalité yanomami a continué à provoquer de graves affrontements sur place. En novembre 2001, lors d'une conférence yanomami réunie à Shakita, un vote entre les présents a été organisé par les Yanomami et a donné 380 voix pour une municipalité séparée des Ye'kwana, et 228 voix pour le maintien de la municipalité actuelle. Quelles sont les raisons de cette division ? On retrouve, là encore, les mêmes facteurs que ceux évoqués plus haut : intéressés à pouvoir continuer à assurer leur domination sur une grosse somme d'argent (proportionnelle à la relativement nombreuse population yanomami), les politiciens au pouvoir (le maire ye'kwana) enrôlent des Yanomami³⁷ pour maintenir leur monopole grâce à l'octroi d'avantages monétaires ou matériels³⁸.

Les « politiciens » indigènes soutiennent, et avec une certaine efficacité, la supériorité du modèle culturel créole dominant, leur discours n'étant en aucune manière lié à un désir de construction nationale et d'une unité étatique. Derrière cette affirmation, on trouve le modèle de la société de consommation, garant de l'accès possible aux biens, à la nourriture commercialisée et à l'argent, symboles de ce qui est désigné par le vocable de « civilisation ». Ce modèle est opposé au modèle traditionnel, dénigré comme étant archaïque et non civilisé, représentatif du désordre et de la pauvreté. En bref, sans aucun attrait, ni intérêt. La possession de vêtements modernes, le port des cheveux courts et de la montre sont les signes incarnant le premier modèle. Ils sont valorisés dans le cadre d'une opposition exclusive avec le port du *wayuko* (cache-sexe masculin fait d'une bande de tissu rouge), de la coupe de cheveux au bol et des parures de plumes et de coton, considérés comme les stigmates de la tradition et donc de la pauvreté. L'opposition des images « *wayuko y pobrecitos* »/« *camisa y dinero* (chemise et argent) », qui recouvre l'opposition Yanomami/Créoles, résume bien le débat en cours sur place.

Cette disparité est mise en avant par les discours des politiciens et sous-tendue par l'idée répandue que seul le maire – l'« *alcalde* », vu comme une personnalité locale puissante, sans liaison avec le reste de l'État-nation – donne des biens et de l'argent. Nombre de Yanomami pensent que, s'ils s'opposaient à ses désirs, les distributions de biens et de nourriture disparaîtraient immédiatement (raisonnement corroboré par le fait que seuls les inféodés aux « *políticos* » et ceux qui votent reçoivent des biens et de la nourriture). Cette ignorance du système fait le lit de la situation de domination et d'exploitation que vivent depuis quelques années les Yanomami. Seuls les plus informés d'entre eux savent et comprennent que la mairie n'est pas personnalisée et peut changer de mains, tout comme ils comprennent qu'ils peuvent également arriver, par eux-mêmes, à acheter des biens, y compris des téléviseurs fonctionnant sur générateur qui, depuis peu, font fureur parmi les villages le long du Haut Orénoque et réaliser des projets d'intérêt collectif dans le cadre de la municipalité. Néanmoins, en raison de leur situation marginale et de la désinformation civique, nombre d'entre eux sont sceptiques. Ils se demandent s'ils continueraient à recevoir les subsides détenus par la mairie actuelle dans le cas où ils obtiendraient une municipalité à part et, par conséquent, craignent de tout perdre. Tout en subissant les inconvénients du système actuel et en dénonçant la maigre part qui leur est octroyée, on comprendra qu'il est difficile pour eux de concevoir clairement ce que représente une municipalité, et *a fortiori* sa gestion.

Parallèlement, la plupart de ceux qui, parmi les Créoles, se préoccupent des conditions de fonctionnement du système de municipalisation et du droit constitutionnel, méconnaissent l'abîme qui sépare le modèle culturel dominant national de la réalité sociale de nombreuses communautés indigènes ; ils ont en fait des difficultés à concevoir la question en des termes différents de ceux du système national avec des unités administratives et de ceux de représentation et de suffrage pour les différents types d'élections (au niveau local, régional et national). Une solution consisterait peut-être dans la proposition d'un mode de fonctionnement particulier pour les « municipalités indigènes » et pour la réalisation des votes³⁹. Cependant, obtenir un tel mode particulier de municipalité et de vote ne sera jamais qu'une simple adaptation dans le cadre de finalités définies à un niveau national, le sens de toute « adaptation culturelle » revenant à faire de la colonisation culturelle par d'autres moyens. Toute consultation des indigènes organisée dans ce cadre revient à leur demander de combler eux-mêmes cet abîme. L'imposition du modèle de la démocratie représentative ne peut se penser autrement que comme un instrument d'intégration des sociétés situées aux marges de l'État-nation.

Partie prenante d'une nation pluriculturelle selon la nouvelle constitution, les Peuples Indigènes ont l'avantage d'acquérir de nouveaux droits spécifiques. Dans un même temps, en devenant une partie de l'Autre, ils ont également le désavantage de perdre leur position de sujet Autre, pouvant traiter à un niveau d'équiva-

lence avec un Autre différent. Ils s'intègrent comme une partie dans le tout⁴⁰ et donc dans le modèle de la société dominante qu'ils n'avaient pas choisi jusque-là⁴¹. En définitive (avaient-ils réellement les moyens de refuser l'incorporation à l'État-nation ?), ce que les Amérindiens ont gagné en reconnaissance symbolique nationale correspond à la perte réelle de leur souveraineté indigène.

Catherine ALÈS

CNRS, Paris

NOTES

1. Voir CCPY 1993, Albert 1994.

2. Une première version de ce texte a été présentée au meeting de l'American Anthropological Association à San Francisco en 2000. Il s'agit ici d'une version remaniée qui résume différents textes sur le changement concernant les Yanomami et les Populations Indigènes de l'Amazonie vénézuélienne au cours de la dernière décennie (Alès 1995, 1999b, 2002 ; Alès et Chiappino 1994 ; Alès et Oldham 1997) et qui inclut de nouvelles données sur l'évolution de la situation en Amazonas jusqu'à une période récente. Un texte ultérieur traitera de la nouvelle législation et de la participation politique indigène dans le cadre du Venezuela bolivarien. Outre toutes les personnes que le sort des indigènes préoccupe, je remercie tout particulièrement les dirigeants et les délégués indigènes qui ont partagé les événements décrits et m'ont inspiré la rédaction de ce texte. Mes remerciements vont également à Alain Breton, Jean Chiappino, Lourdes Giordani, Alexander Mansutti et Paul Oldham pour leur aide précieuse à différentes étapes de sa préparation.

3. Voir sur ce thème, pour d'autres groupes d'Amazonas, l'article très intéressant de Giordani et Villalon (1995).

4. Les Yanomami n'ont pas encore une conscience d'être « Indigène » du fait de leur incorporation croissante à l'État vénézuélien. Seule une infime partie d'entre eux est en train de prendre conscience d'appartenir à un monde plus large, d'être « Indigènes » en opposition aux « Créoles ». Une situation comparable a été décrite pour les Tukano en Colombie par Jean Jackson (1991) qui montre comment, au travers de non-Tukano, les indigènes sont en train de découvrir leur culture et leur identité, un processus de « *becoming Indian* » comme de « *being Indian* ».

5. Le décret de création de l'« État d'Amazonas » date du 28 juillet 1992, et il est entré en application le 31 décembre 1992. Le précédent « Territoire fédéral d'Amazonas » avait un statut spécial où, à la différence des autres parties du Venezuela, la nomination du gouverneur et le financement du Territoire dépendaient directement du gouvernement central.

6. L'Organisation régionale des Peuples Indigènes d'Amazonas, fondée en septembre 1993.

7. Dans la lutte pour l'obtention de leurs droits, l'ORPIA est soutenue par des personnes non indigènes qu'ils appellent « les alliés » (*los aliados*). Cette catégorie inclut des personnes venant de la société civile, appartenant à des institutions locales, nationales, internationales ou à des ONG, et de l'Église catholique, en particulier de l'Oficina de Derechos Humanos del Vicariato de Puerto Ayacucho.

8. « Documento depositado a la Asamblea Legislativa y al Ejecutivo Regional » (ORPIA 1997).

9. En réalité, les Yanomami n'ignorent pas comment cultiver le manioc, ils ne l'utilisent simplement pas dans leur diète et dans leur organisation socio-économique de la même façon que les Ye'kwana.

10. Selon l'OCEI (1993), 2 671 Ye'kwana et 13 247 Yanomami-Sanema habitaient en 1992 dans l'État d'Amazonas. Le budget municipal est accordé en fonction du nombre d'habitants, mais, dans les faits, les sommes redistribuées par la mairie étaient inversement proportionnelle aux nombres de Ye'kwana et de Yanomami.

11. Le projet d'auto-démarcation des terres ancestrales ye'kwana a clairement été conçu comme une revendication des droits indigènes face à diverses invasions et contre des projets de l'État (Parc national, Réserve de la Biosphère/ABRAE) (Arvelo-Jiménez 1994). Cependant, l'absence de toute référence à l'actuelle occupation multi-ethnique des terres frappe l'attention. On observe ici que la carte, dessinée à l'origine pour défendre des droits indigènes contre l'administration étatique et les colons, est employée sans tenir compte d'un autre groupe indigène et cela dans le cadre d'une simple division administrative.

12. C'était avant la nouvelle constitution du Venezuela (1999) où plusieurs articles concernant les droits indigènes, parmi lesquels le droit à l'obtention de titres collectifs sur l'« habitat et les terres indigènes », ont été inclus. Ultérieurement, une « Loi de garantie et de démarcation de l'habitat et des terres des Peuples Indigènes » a été promulguée en 2001 (*Gaceta Oficial* du 12 janvier 2001). Les peuples indigènes sont actuellement engagés dans le processus de démarcation de leurs terres. Dans plusieurs réunions concernant la démarcation, des délégués ye'kwana ont montré une carte plus récente du territoire ye'kwana (réalisée par Kujuhani Original, Otro Futuro, IVIC, Ministerio de Ciencia y Tecnología, et parrainée par la World Bank et le Policy Science Center). Comparée à la carte des terres ancestrales ye'kwana de 1995, cette nouvelle carte, à l'exception des villages missionnaires, n'inclut toujours pas les autres communautés indigènes, mais englobe une plus grande surface qui, à l'est, va cette fois-ci aussi loin que la frontière avec le Brésil. Dans les assemblées, les indigènes débattent du fait que cette démarcation a été établie sans consulter les autres communautés vivant dans la même aire, et que les Ye'kwana des régions du Haut Ventuari et du Caura qui vivent à l'extérieur de ce territoire démarqué n'ont pas davantage été consultés. Outre les dix-sept villages ye'kwana indiqués, de nombreuses autres communautés indigènes, incluant des Wothiha, des Arawak et principalement des Yanomami et des Sanema (quarante communautés), habitent dans le même espace délimité. Dans le cadre du processus actuel de démarcation, partout où il y a une occupation plurielle des terres, une des options qui peut être adoptée par les indigènes est celle qui consiste à démarquer un « territoire indigène », sans connotation ethnique spécifique. Dans le cas de l'Amazonas, ce serait une solution appropriée, comme dans l'exemple des Ye'kwana et des Sanema vivant, dans l'État du Bolivar, dans l'aire du Caura qui ont fait le choix d'une démarcation commune d'un seul territoire indigène (Colchester, Silva Monterrey et Tomedes 2004).

13. Selon les divisions administratives vénézuéliennes, la « capitale » est la localité principale d'une municipalité, ou « *municipio* », qui héberge la mairie.

14. Dans le cadre des divisions administratives nationales, les « *parroquias* » sont les sous-divisions d'une municipalité ; ces lieux sont désignés de manière fixe et servent en particulier de centres de vote.

15. Cela est directement lié au fait que les Yanomami n'imaginent pas un système centralisé concentré sur un seul endroit et sur une seule tête. Les Yanomami présents étaient très dérangés par la figure de « l'unique personne », qu'il s'agisse d'un « maire » ou d'un « coordinateur », et ce qui les préoccupait également était l'organisation pratique des assemblées : un secteur particulier ne pouvait pas recevoir les rassemblements tout le temps, le système devait permettre une réciprocité tournante dans la réception des visiteurs.

16. J'ai rencontré par la suite des délégués présents lors de cette réflexion qui m'ont dit qu'ils pensaient toujours à ce sujet.

17. Cet exemple peut être rapproché de l'utilisation parmi les Tukano de schèmes cosmologiques dans un contexte d'acculturation (voir Hugh-Jones 1977).

18. L'application ou non de la terminologie administrative nationale et du mode de scrutin à bulletin secret dans l'organisation politico-territoriale proposée par les groupes indigènes (précisons que ces éléments n'étaient pas exigés par la décision de justice qui stipulait au contraire que les indigènes devaient exprimer leur propre modèle d'organisation) fut l'objet de longues discussions lors du congrès entre les conseillers non indigènes (avocats, indigénistes laïques et religieux). Celles-ci furent interrompues par les intéressés qui avaient de grandes difficultés à suivre et à comprendre la véritable teneur du débat (technique, du point de vue occidental, mais également idéologique).

19. Selon leur propre expression, mis à genoux, les dirigeants indigènes de l'ORPIA avaient à prendre cette décision s'ils voulaient conserver l'appui de l'Église, laquelle avait la ferme conviction que la proposition ne serait acceptée, étant donnée la conjoncture, que sous cette forme.

20. Pour plus de détails sur les droits des indigènes dans les constitutions vénézuéliennes, voir Mansutti 1999b, Bello 2000.

21. Outre l'intimidation des adversaires politiques qui essaient d'approcher les lieux de vote, d'autres « irrégularités » apparaissent clairement dans le bureau de Parima : par exemple, le fait que presque 100 % des votes pour l'assemblée constituante soit allé au candidat AD, le seul endroit au Venezuela où ce parti a gagné contre les candidats pro-Chávez, ou que les résultats du vote n'aient pas inclus un seul vote « nul », ce que permettait la détention, par le président du bureau *ye'kwana*, de cartes d'identité des Yanomami. Tout cela a conduit à des dénonciations et à des investigations sur la légalité du nombre de votants : plus de 80 % des cartes d'identité ayant fait l'objet d'objections par la *Fiscalía Nacional de Cedulación*, elles auraient dû rester consignées à l'*Oficina Nacional de Identificación (ONI)* au lieu d'être utilisées pour les scrutins (CNE 2000).

22. Il refusa le nouveau cahier consignait seulement 59 votants, demandant la prise en considération du cahier précédent avec les 291 votants, et empêcha la poursuite du processus électoral (CNE 2000).

23. Afin de composer l'Assemblée nationale Constituante, 128 constituants furent élus à travers des élections nationales. En outre (résultat de la promesse faite par le candidat Hugo Chávez qui avait affirmé qu'il soutiendrait les indigènes), trois constituants indigènes (Noeli Pocatterra, José Luis Gonzales et Guillermo Guevara) furent désignés séparément des élections nationales, à travers des élections indigènes spéciales (sans bulletin secret) qui se sont tenues au cours de plusieurs congrès indigènes successifs. Pour une information plus détaillée sur ce processus, voir Mansutti 1999a, 2000 et Giordani 2002.

24. Cette catégorie inclut ceux qui ont une position critique vis-à-vis de la politique, ceux qui veulent être « indépendants » et ceux qui sont appelés par les Yanomami les « *ORPIAtheri* », du nom de l'organisation régionale non politique, clairement définie par les politiciens comme le camp opposé.

25. Élus dans le cadre de la représentation indigène selon les dispositions de la nouvelle constitution et alors à la tête de la Commission permanente des Peuples Indigènes à l'Assemblée nationale à Caracas.

26. Un autre épisode (janvier 2002) concernant les irrégularités du conseil municipal du Haut Orénoque a été la création d'un conseil « paroissial » de Parima, avec l'auxiliaire de santé *ye'kwana* comme président, et le remplacement des conseillers déjà élus du village *ye'kwana* de Huachamakare. Ils furent désignés de façon directe sans passer par le vote populaire administré par le CNE. Dans ces deux cas, cela leur permettait d'obtenir l'énorme budget mensuel alloué au conseil « paroissial ». Au même moment, le procès du maire Jaime Turon (qui était sorti de l'État d'Amazonas illégalement) était reporté à deux reprises au début de l'année 2002. Nonobstant, il était toujours en campagne pour devenir gouverneur de l'État du Bolívar et, ensuite, pour être maire à nouveau de la municipalité du Haut Orénoque.

27. Avec lucidité, les indigènes commentent le fait qu'ils sont des « réservoirs de votes » pour les partis politiques et désapprouvent ce qu'ils appellent « l'Empire de la démocratie ».

28. Le problème principal des Yanomami revient aux manipulations politiques et au non-respect des libertés démocratiques, comme les obstacles mis à l'information et les pratiques d'intimidation liées à l'émergence de potentats locaux. Même dans des villages *ye'kwana* reculés, les émetteurs de radio des non-affiliés ou des sympathisants de l'ORPIA ont été retirés par les politiciens. En novembre 2000, aucun Yanomami de Parima n'a pu assister au III^e congrès de l'ORPIA car ils étaient trop effrayés par les « politiciens » locaux qui les avaient menacés.

29. Pour plus de détails sur cette expérience, voir Alès 2002.

30. Phénomène qui entraîne efficacement l'émergence de ce que l'on appelle la « honte ethnique ».

31. Pour l'intégralité du texte, voir Alès 1999a et 2002.

32. À Parima, les Yanomami qui tentent de résister aux chefs politiques désignés et payés par la mairie n'acceptent pas de parler librement de leurs positions et de leurs stratégies. Pour parler, tout le monde a peur de tout le monde, même entre frères (habituellement un puissant pilier de la solidarité sociopolitique chez les Yanomami). Ils choisissent d'exprimer leurs opinions et leurs griefs, de nuit, quand ils sont seuls, et en chuchotant. L'anxiété discernable parmi tous les adultes en charge de leur communauté et de son futur nous donne une idée du pathétique de leur situation.

33. Sur le système yanomami d'adhésion et d'autorité, voir Alés 2003.

34. Tous les autres sont supposés être des « menteurs » car ils ne leur donnent pas d'argent. Depuis un certain temps, nombreux sont les Yanomami qui réclament, non sans quelque agressivité, à tous ceux qui travaillent auprès d'eux de leur donner un « *sueldo* » (salaire) : tous veulent le pouvoir monétaire acquis par quelques-uns d'entre eux, ce qui s'accorde avec leurs standards sociaux où la discontinuité économique et politique est absente.

35. Les Yanomami qui refusent d'entendre encore et encore les discours directifs des « *políticos* » yanomami se sont séparés pour vivre à part des maisons communes : comme ils en font le commentaire, il n'y a plus maintenant que de « pures maisons individuelles séparées ».

36. En aparté, mentionnons qu'en 2005, par décision du gouvernement (décision du ministère de l'Intérieur et de la Justice parue à la *Gaceta Oficial* du 14 novembre 2005), les New Tribes Missions ont dû quitter les missions où ils opéraient au Venezuela (en février 2006), les installations des missions devant devenir de nouvelles bases de l'armée avec du personnel militaire. Des altercations entre indigènes et militaires auraient eu lieu au moment où l'armée a pris possession des bases des missionnaires, les indigènes ayant clairement exprimé leur refus de toute présence militaire dans leurs communautés, ce qui n'a pas empêché les militaires de s'installer.

37. L'opportunisme est un fait commun, mais cela ne veut pas dire pour autant que les convictions soient profondément ancrées, ni que les opinions ne changeront pas. Nombre d'indigènes passent par une phase d'adhésion aux partis politiques, qui est aussi brutale que superficielle, pour, après un temps d'expérimentation et de réflexion, effectuer un retour à des positions plus modulées et moins radicalement opposées à leurs normes et valeurs sociales ; certains même deviennent des leaders de la cause indigène. Notons que des indigènes d'Amazonas ont également créé leur propre parti politique (PUAMA) qui participe de façon croissante aux élections municipales et régionales.

38. Plus récemment, la distribution des subsides de la mairie a connu diverses perturbations ; non payés, les employés « *políticos* » de la mairie ont fait profil bas et la situation est revenue, de manière éloquent, à davantage de normalité.

39. La nouvelle « Loi organique des Peuples et Communautés Indigènes » (LOPCI) préparée par la Commission des Peuples Indigènes à l'Assemblée nationale avait pour mission de définir le « régime de participation politique et civil des Peuples Indigènes », comme les conditions de création des municipalités et des « paroisses » indigènes avec un régime spécial (d'organisation, de gouvernement et d'administration) prenant en compte la spécificité organisationnelle et culturelle de chaque peuple et communauté indigène comme le stipule l'article 169 de la constitution de 1999 : « ... *En particular, dicha legislación establecerá las opciones para la organización del régimen de gobierno y administración local que corresponderá a los Municipios con población indígena. En todo caso, la organización municipal será democrática y responderá a la naturaleza propia del gobierno local* ». La LOPCI a finalement été approuvée le 27 décembre 2005. Elle comprend un chapitre consacré aux municipalités indigènes qui est relativement succinct et qui, sur la question des élections, renvoie en fait à une autre loi à venir et aux normes du CNE : (art. 72) « *La forma de gobierno y de administración de los municipios indígenas responderá a las características socioculturales, políticas, económicas y al derecho y costumbres propias de estos pueblos y comunidades...* » ; (art. 73) « *Los requisitos de postulación, así como el procedimiento de elección de las autoridades municipales indígenas, se regirá por ley que a tal efecto se dicte y por las normas que dicte el Consejo Nacional Electoral, basadas en los usos y costumbres de los pueblos y comunidades indígenas* ». Une loi récente, la « Loi organique du pouvoir public municipal » (parue dans la *Gaceta Oficial* 38.435 du 12 mai 2006) contient un chapitre concernant la diversité des régimes, dont trois

articles relatifs aux municipalités indigènes, sans davantage de spécifications en matière électorale : (art. 50) « *El Municipio Indígena es la organización del régimen de gobierno y administración local, mediante la cual los pueblos y comunidades indígenas definen, ejecutan, controlan y evalúan la gestión pública de acuerdo a los planes previstos en su jurisdicción territorial, tomando en cuenta la organización social, política y económica, cultural, usos y costumbres, idiomas y religiones, a fin de establecer una administración municipal que garantice la participación protagónica en el marco de su desarrollo socio-cultural. La organización municipal de los municipios indígenas será democrática y responderá a la naturaleza propia del gobierno local* » ; (art. 51) « *Los pueblos y comunidades indígenas deberán tener participación política en los municipios en cuya jurisdicción esté asentada su comunidad y, en tal sentido, debe garantizarse la representación indígena en el Consejo Municipal y en las Juntas Parroquiales. En los municipios indígenas, los aspirantes al cargo de elección popular de alcaldes o alcaldesas, de consejales o consejales e integrantes de juntas parroquiales, se elegirán de conformidad con los usos y costumbres de cada pueblo y comunidad indígena, atendiendo a lo establecido en la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, en concordancia con las leyes que regulan la materia electoral indígena* ».

40. Sur les débats à l'Assemblée nationale constituante en 1999 à propos des droits des minorités concernant les groupes indigènes du Venezuela, et comment le legs colonial du Venezuela, revu dans un discours contemporain, façonne un processus de transformation nationale en une entité socialement homogène, voir Villalón 2002.

41. Inclus au titre de la spécificité culturelle, grâce à la notion de pluriculturalisme, en s'inscrivant dans la constitution, les autochtones doivent s'adapter au modèle dominant d'une nation, cela correspond toujours à une inclusion subordonnée (même si elle a l'air favorable à première vue aux indigènes) ; ils sont englobés dans une hiérarchie de valeur où les indigènes occupent le statut inférieur.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

ALBERT Bruce

- 1994 « Indiens yanomami et chercheurs d'or au Brésil. Le massacre de Haximu », *Journal de la Société des Américanistes*, 80, pp. 250-257.

ALÈS Catherine

- 1995 « Tierras sagradas y territorios amenazados. Los yanomami más allá de su doble », in *Amazonas : modernidad en tradición*, GTZ-CAIAH-Sada-Amazonas, Caracas, pp. 205-225.
- 1997 « Los efectos de la invasión minera. Un relato yanomami de Matowë Borgés », in Jean Chiappino et Catherine Alès (éds), *Del microscopio a la maraca*, Ex-Libris, Caracas, pp. 397-400.
- 1999a *Culturas indígenas del Amazonas venezolano*, Ex-Libris, Caracas.
- 1999b « Amerindian societies and new political order in Venezuelan Amazon », Conference *Anthropology and Politics in Venezuela*, Institute for Latin American Studies, University of London, Londres.
- 2002 « Indigenous Peoples and the right for knowledge. Experience of pluriculturalism in Venezuelan Amazon », *Anales, Indigenous Knowledge, Health and Right in Amazonia*, 5, University of Göteborg, pp. 193-223.
- 2003 « Función simbólica y organización social. Discursos rituales y política entre los yanomami », in Catherine Alès et Jean Chiappino (éds), *Caminos cruzados. Ensayos en antropología social, etnoecología y etnoeducación*, IRD Éditions/ULA-GRIAL, Mérida, pp. 197-240.

ALÈS Catherine et Jean CHIAPPINO

- 1994 « Les stratégies locales des Yanomami face au changement », *48th International Congress of Americanists*, Stockholm/Uppsala, July 4-9.

ALÈS Catherine et Paul OLDHAM

- 1997 « Constructing identities : the indigenous movement and the struggle for self-government in the Venezuelan Amazon », *Annual Conference of Society for Latin American Studies*, University of St Andrews.

ARVELO-JIMÉNEZ Nelly

- 1994 « Autodemarcación : su significado y la experiencia de otros países amazónicos », in Simeón Jiménez et Abel Perozo (éds), *Esperando a Kuyujani : tierras, leyes y autodemarcación. Encuentro de comunidades ye'kuanas del Alto Orinoco*, Asociación Otro Futuro-GAIA-IVIC, Venezuela, pp. 39-44.

BELLO Luis J.

- 2000 « Los derechos de los Pueblos Indígenas en la nueva constitución de Venezuela », *IWGIA-Asuntos Indígenas*, 1, pp. 32-35.

CCPY (Comissão pela Criação do Parque Yanomami)

- 1993 « Yanomami survivors give their account of the Haximu massacre », *Update* 71, August 31, CCPY, Sao Paulo.

CHIAPPINO Jean et Catherine ALÈS (éds)

- 1997 *Del microscopio a la maraca*, Ex-Libris, Caracas.

CNE (Consejo Nacional de Elecciones)

- 2000 *Informe Conflicto Étnico-político (Yanomami-CNE)*, CNE, Puerto Ayacucho.

COLCHESTER Marcus, Nalua Rosa SILVA MONTERREY et Ramón TOMEDES

- 2004 « Fomentando el Uso Consuetudinario de los Recursos Biológicos en el Alto Caura, Venezuela », FPP, Royaume-Uni, 70 p.

Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela

- 2001 « Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierras de los Pueblos Indígenas », *G.O.*, n° 3/118, Caracas.

GIORDANI Lourdes

- 2002 « Llegó la hora del Indio, ¿ sí o no ? : the election of three indigenous representatives to Venezuela's national constituent assembly », *Social Justice : Anthropology, Peace and Human Rights*, 3 (1-2), pp. 63-95.

GIORDANI Lourdes et María Eugenia VILLALON

- 1995 « The lone horseman, exotic cargo, and jaguar-men : imagining and experiencing the state among E'ñepa and Yabarano peoples of Venezuela », *Studies in Third World Societies*, « Indigenous perceptions of the nation-State in Latin America », 56, pp. 1-38.

HUGH-JONES Stephen

- 1977 « Education et culture. Réflexions sur certains développements dans la région colombienne du Pira-Parana », *Cahiers des Amériques Latines*, 27, pp. 94-121.

JACKSON Jean E.

- 1991 « Being and Becoming an Indian in the Vaupés », in Greg Urban et Joel Scherzer (éds), *Nations-states and Indians in Latin America*, University of Texas Press, Austin, pp. 131-155.

JIMÉNEZ Simeón et Abel PEROZO (éds)

- 1994 *Esperando a Kuyujani : tierras, leyes y autodemarcación. Encuentro de comunidades ye'kuanas del Alto Orinoco*, Asociación Otro Futuro-GAIA-IVIC, Venezuela (+ carte « Tierras ancestrales de los ye'kuanas », produced by The Local Earth Observation Project, 1995).

MANSUTTI Alexander

- 1999a « Informe. Crónicas indigenistas desde el Congreso nacional electoral en Venezuela. Por una representación legítima de los Pueblos Indígenas en la Constituyente », *Boletín Antropológico*, 46, pp. 135-150.
- 1999b « Pueblos Indígenas y cambios constitucionales : el caso de Venezuela », *Boletín Antropológico*, 50, pp. 79-97.
- 2000 « Pueblos Indígenas y la Constituyente en Venezuela (1999) », *Revue internationale de droit des Peuples Autochtones*, 2, pp. 35-49.

OCEI (Oficina Central de Estadísticas e Informática), República de Venezuela

- 1993 *Censo Indígena de Venezuela*, 1, OCEI, Caracas.

ORPIA (Organización Regional de los Pueblos Indígenas de Amazonas)

- 1997 « 1º Congreso extraordinario de los Pueblos Indígenas de Amazonas », *La Iglesia en Amazonas*, 76, pp. 33-48.

VILLALÓN María Eugenia

- 2002 « Do differences engender rights ? Indian and Criollo discourses over minority rights at the Venezuelan national Constituent Assembly », *Social Justice : Anthropology, Peace and Human Rights*, 3 (1-2), pp. 8-42.