

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/283697546>

Terre natale : vues d'ailleurs.

Chapter · January 2008

CITATIONS
0

READS
263

1 author:



Bruce Albert

Instituto Socioambiental

100 PUBLICATIONS 2,250 CITATIONS

SEE PROFILE

Some of the authors of this publication are also working on these related projects:



Translation [View project](#)

BRUCE ALBERT

Terre natale : vues d'ailleurs

*On devient un “natif” de cette terre
seulement quand on sait comment
“changer de lieu”.*

JOHN RAJCHMAN

La notion de “terre natale” renvoie trop souvent à une vision du monde ruraliste parasitée par une métaphysique de l’enracinement et de l’authenticité. Un exercice de décentrement à partir d’autres types de liens entre territorialité, temporalité et identité ne sera donc pas inutile, ici, pour déjouer les ombres de ce pathos de l’attachement au terroir des origines. Le dépliage sémantique, cosmologique, écologique et socio-historique du concept d’*urihi*, venu des Indiens Yanomami (nord de l’Amazonie brésilienne¹), nous servira de fil conducteur. Ce recours aux vertus critiques de l’“exo(p)tique²” nous introduira à d’autres terres et à un mode différent de penser et d’habiter la terre, ailleurs. Il nous fera entendre la “terre-forêt” d’une société amérindienne, territoire issu d’une terre déterritorialisée³, support ouvert d’une chorégraphie d’occupation mouvante,

“terre légère” plus proche de Nietzsche⁴ et des “multiplicités rhizomatiques” de Deleuze et Guattari que d’une figure obscure du sol originaire et de l’entre-soi natal (*Heimat*) de type heideggérien.

Ce que nous désignons par l’expression “territoire yanomami” se trouve, depuis 1992, épinglé dans les registres et les relevés cartographiques de l’Etat brésilien sous le label de *Terra Indigena Yanomami*. Ainsi répertorié, il s’y donne essentiellement à voir sous la forme d’un vaste tracé clos qui, adossé à la frontière Brésil-Venezuela, circonscrit une “terre indigène” de 96 650 km², enserrée ou recouverte par un quadrillage d’unités administratives et politiques diverses, locales ou fédérales. Pourtant, à l’écoute des intéressés eux-mêmes, sous l’espace plat de cette géographie étatique (que l’ethnopolitique yanomami est loin d’ignorer, on le verra) transparaît une autre réalité, qui a pour nom *Yanomae t^h ëpë urihipë*, “la terre-forêt des êtres humains”, une sorte de macro-chronotope⁵ socio-cosmologique aux coordonnées complexes.

Dans son acception la plus étendue, le terme *urihi a* se réfère, pour les Yanomami, à la fois à la forêt et à l’espace terrestre qui la supporte (la terre en tant que sol est dénotée par le terme *maxita a*⁶). La “terre-forêt des êtres humains” constitue le centre (*miamo*) de ce monde terrestre dont les marges floues (*kasiki*, les “bords”) sont désignées par l’expression “terre des étrangers-ennemis”, *napëpë urihipë*.

Cet espace périphérique est habité, au plus proche, par d'autres groupes amérindiens (*napëpë yai*, "les vrais étrangers"), puis, au-delà, par les "Blancs" (*napë kraiwapë*), que l'on qualifie volontiers au Brésil de *civilizados*. Le mythe d'origine des premiers (les autres Indiens) devint ainsi, après la disparition progressive des ethnies entourant les Yanomami jusqu'au début du XX^e siècle, celui des seconds (les "Blancs"). Toutefois, s'agissant des uns ou des autres, ce récit établit que les étrangers-ennemis (*napëpë*) n'ont été créés par *Omama*, le demiurge yanomami, qu'à titre d'humanité dérivée (voire de second ordre) à partir du sang d'ancêtres imprudents, emportés par les eaux à la suite d'une maladresse rituelle.

Parfois comparée à un vaste disque de terre cuite (*mahe*), de ceux qu'utilisent les femmes pour préparer leurs galettes de manioc, la totalité que forme ce niveau terrestre est, par ailleurs, nommée *urihi a pree* ou *urihi pata*, "la grande terre-forêt", "le monde entier", selon la traduction en portugais du chaman Davi Kopenawa. C'est encore *Omama* qui, au premier temps, se chargea de définir les grandes lignes de sa géographie physique. Tout héros mythique qu'il fût, dépassé par ses tâches paternelles, il le fit d'une manière quelque peu impulsive et désordonnée. Alors qu'il travaillait dans son jardin sous un soleil brûlant, las des plaintes de son fils assoiffé, il perça avec exaspération la terre avec son bâton à fouir, faisant ainsi surgir les eaux du grand fleuve souterrain *Motu uri* pour le désaltérer. Toutefois le flot se mit à jaillir avec une telle force qu'il

projeta l'enfant dans les airs et se répandit dans toutes les directions vers les basses terres, formant ainsi le réseau hydrographique qui irrigue, à partir de la serra Parima, l'ensemble de la région aujourd'hui occupée par les Yanomami⁷. Enfin, à l'issue de sa geste fondatrice, *Omama* se laissa fourvoyer par les alertes de son fils qui confondit l'appel d'un petit oiseau, l'alapi carillonneur (*Hypocnemis cantator*), avec la menace d'un être maléfique, le maître du coton, *Xinarumari*, venu se vanter d'écorcher les humains. Terrifié, notre demiurge brouillon s'enfuit aussi vite que possible en direction du levant, au-delà même de la terre des étrangers-ennemis, abandonnant à leur sort création et créatures. Enfin, dans son effort pour dissimuler ses traces et protéger sa fuite, il planta derrière lui, çà et là, de grandes feuilles de palmier qui se transformèrent en autant de montagnes dispersées dans la forêt⁸.

La totalité que forme le niveau terrestre, cette fois considérée selon un axe cosmologique vertical, est désignée par l'expression *warō patarima mosi*, "le vieux ciel", ou pour les chamans, *hutukara*. Elle constitue, sous cet aspect, une des quatre strates (*mosi*) superposées dont se compose le cosmos yanomami. Ces quatre strates sont, par ailleurs, entourées d'une immensité vide connue sous le nom de *wawëwawë a*, terme qui désigne généralement, en forêt, les espaces dépourvus de végétation. Au-dessous de la terre, ce "vieux ciel", se trouve

pëhëtëhami mosi, “le monde d’au-dessous”. Il s’agit d’un univers humide et boueux, habité par des pécaris, des lombrics et des guêpes monstrueux, irrigué par les eaux chtoniennes de *Motu uri* et sans cesse balayé par l’être irascible du vent des tempêtes, *Yariporari*. Ce monde de l’obscurité et de la pourriture, repaire des êtres de la nuit (*Titiri*), du temps couvert (*Ruëri*) et du chaos (*Xiwāripo*), est aussi habité par les *aō pataripë*. Ancêtres précipités aux premiers temps dans le monde souterrain par la chute du ciel (voir plus loin), ils s’y transformèrent en monstres gloutons aux dents acérées, friands des “restes” (*kanasi*) d’êtres maléfiques, d’esprits de l’épidémie ou de substances sorcières que leur jettent sous terre les chamans durant leurs cures.

Le niveau terrestre se trouve surplombé par le ciel, *hutu mosi*, dont les humains contemplant la lointaine “poitrine” et sur le “dos” duquel habitent les êtres tonnerres, les êtres éclairs et les spectres des défunts (*porepë*). La forêt du dos du ciel est exceptionnellement giboyeuse et regorge d’arbres fruitiers, garantissant aux revenants une vie de fêtes et d’abondance, au point qu’ils peuvent parfois donner un peu de cette “valeur de fertilité” (*në rope*) aux vivants qui en sont démunis. Ils la cèdent alors volontiers aux chamans qui viennent la demander, à moins qu’ils ne se contentent de la laisser choir dans la forêt terrestre lorsque, occupés à entonner leurs chants cérémoniels (*heri*), ils entendent les femmes des humains se plaindre de la faim. L’amont du ciel

(*hutu mosi ora*) se situe à l'ouest, l'aval (*hutu mosi koro*), à l'est. Le niveau céleste s'incurve à ses confins pour se rapprocher du niveau terrestre, sur lequel il prend appui à l'aide de "pieds" (pieux) gigantesques (*hutu mosi mahukī*). Aux limites de la terre, là où, au levant, elle devient très proche du ciel, s'élève, dans la nuit et le froid, *Maa hi*, le grand arbre de la pluie, dont les feuilles ne cessent de ruisseler d'eau et dont la floraison amorce à la fois la saison des pluies et la crue des rivières. Au-delà du niveau céleste, *hutu mosi*, se trouve un ciel embryonnaire (*tukurima mosi*, "jeune ciel"), encore diaphane et habité par les spectres humains qui, après une seconde mort, s'y transforment en êtres mouches (*Prōoripē*), asticots (*Moxaripē*) et vautours (*Watu-paripē*) ainsi qu'en esprits de mort (*Yorohiyomapē*). Le qualificatif *tuku* ("clair, jeune") qui entre dans la composition du nom de ce ciel en formation renvoie à la blancheur des jeunes pousses de la végétation des jardins ou de la forêt.

L'architecture à quatre niveaux que l'on vient de décrire ne constitue pas une structure statique. Elle est, au contraire, l'image, fixée à une époque donnée, d'une dynamique cosmologique de longue durée qui prend la forme d'une sorte de feuilletage descendant. Le niveau terrestre actuel (*warō patarima mosi*) est ainsi formé par un ancien niveau céleste (*hutu mosi*) tombé aux premiers temps, lequel s'est vu, à son tour, remplacé par un nouveau "jeune ciel" (*tukurima mosi*), tandis que l'ancienne terre devenait elle-même monde souterrain (*pēhētēhami mosi*).

Depuis l'effondrement inaugural des temps mythiques qui a instauré son état actuel, le cosmos est à la merci d'un nouveau bouleversement que les chamans s'efforcent constamment de prévenir, comme si le temps cosmologique était voué au futur antérieur⁹. Ainsi, la catastrophe environnementale et épidémiologique provoquée par l'invasion du territoire yanomami au Brésil par des hordes de chercheurs d'or y a-t-elle suscité, à la fin des années 1980, une rumeur prophétique associant la crainte d'une nouvelle chute du ciel à la disparition des anciens chamans¹⁰.

La "terre-forêt" (*urihi a*) ne constitue pas pour les Yanomami un domaine extérieur muet et inerte, source de matières premières et décor muet des activités humaines, dont il s'agirait de se rendre "maîtres et possesseurs" jusqu'au désert. Il s'agit, au contraire, d'un être vivant doté, comme tous les autres, d'une image-essence (*utupë*) que les chamans nomment *urihinari*. Cette image (*urihi a në utupë*) se réfère d'abord à l'unité visible de la forêt, à sa forme corporelle : le sol est ainsi son enveloppe, sa "peau extérieure" (*siposi*). Elle renvoie également à son *animatio* vitale : la forêt est dotée d'un souffle (*urihi wixia*), exhalaison humide dont la fraîcheur garantit sa "valeur de fertilité" (*urihi a në rope*), c'est-à-dire à la fois le pouvoir de croissance de sa végétation et celui de toutes les plantes cultivées des jardins qui y sont ouverts. La terre-forêt

souffre et ressent la douleur, comme les humains, lorsqu'on abat ses arbres. Elle meurt lorsqu'elle est incendiée, laissant place à une terre sèche et brûlante où vient s'installer *Ohinari*, l'esprit de la disette. On dit alors que la "forêt a valeur de faim", *urihi a nē ohi*, et que cette entité maléfique souffle, jour après jour, sa poudre hallucinogène dans les narines des humains afin de les affaiblir avant de s'en repaître.

Les êtres humains (*Yanomae t^hēpē*) ne sont pas, bien entendu, les seuls "habitants de la terre-forêt" (*urihi t^hēripē*). Plusieurs classes de non-humains y font société avec eux, par un commerce direct ou à travers la médiation des chamans. Ce sont, en premier lieu, les animaux (*yaro pē*), ex-humains transformés en gibier au temps des origines. Avant que le démiurge *Omama* n'advienne à l'existence et ne recrée un monde ordonné, les premiers ancêtres mythiques furent des humains à noms d'animaux, les *Yarori pē*¹¹. Adonnés à toutes sortes de dérèglements – inversions par anticipation des normes sociales actuelles (avec une certaine prédilection pour l'inceste et le cannibalisme) –, ils finirent par perdre leur forme humaine (*xi wāri*) et par se voir, l'un après l'autre, saisis par un devenir animal irrépressible. Humains-animaux mythiques, ils se métamorphosèrent ainsi peu à peu en gibier. Ex-humains, les animaux se considèrent depuis comme les véritables "gens de la forêt" (*urihi t^heripē*) par opposition aux humains proprement dits, descendants de la progéniture d'*Omama*, qu'ils désignent comme les "gens des maisons" (*yahi t^heripē*).

En opposition aux humains et aux animaux s'ouvre la vaste catégorie des êtres invisibles (au moins au regard commun), les *yai t^hëpë*, parmi lesquels se distinguent les “esprits” chamaniques (*xapiri pë*). Ces entités, représentées sous la forme d'humanoïdes miniatures aux parures brillantes et colorées, sont, en fait, les images (*utupë*) des ancêtres primordiaux avant leur transformation animale. Ils se trouvent souvent, de ce fait, désignés par le même terme générique : *yaro ripë*. Les chamans ont pour tâche de “faire descendre” et de “faire danser” ces images qui deviennent, à titre d’“esprits” auxiliaires (*xapiri pë*), leurs “enfants”. Par ailleurs, “hommes «esprits»” (*xapiri t^hëpë*), ils s'identifient physiquement à ces entités au cours de leurs transes (chorégraphies et chants), endossant ainsi tour à tour leurs perspectives subjectives d’“humanimaux” mythiques¹². Ils acquièrent, par ce biais, la capacité d'entretenir des relations avec la légion des entités non humaines, à la fois dangereuses et versatiles, qui peuplent l'univers. Ils sont alors à même de soigner les êtres humains et de garantir la bonne marche des phénomènes cosmiques.

Les *xapiri pë*, qui considèrent les humains non-chamans (*kuapora t^hëpë*), simples mortels, comme des spectres, sont les véritables maîtres de la “terre-forêt”. Ses ensembles montagneux constituent leurs demeures. Toute son étendue est couverte de vastes miroirs (*mireko pë*) ornés de plumules brillantes et immaculées où ils ne cessent de courir, de jouer et de danser. Leurs déplacements y produisent le vent

(*watori*), qui garde sa fraîcheur. Ils doivent cependant partager ce domaine avec d'autres entités, tout aussi multiples mais fort redoutées, les *ně wāri kiki*¹³, esprits maléfiques qui peuplent le fond des bois (*urihi komi*, "la forêt bouchée, sans chemins"), le flanc des collines, les profondeurs des lacs et des grands cours d'eau. La plupart des cures chamaniques mettent ainsi en scène l'affrontement des esprits chamaniques avec ces êtres forestiers qui considèrent les humains comme leur gibier (les adultes comme des singes-araignées, les enfants comme des perroquets) et s'emparent de leurs images vitales (*utupě*) pour les dévorer.

Venons-en maintenant aux grands traits de la géométrie variable par laquelle les "êtres humains" (*Yanomae t^hěpě*) constituent, de maison en maison, le maillage social, politique et rituel dont ils couvrent, pour leur part, la "terre-forêt". Les groupes locaux yanomami sont en général constitués par un ensemble de parents cognatiques réels et/ou classificatoires corésidents (*kami t^heri yamakī*), abrités par une maison collective de forme conique (ou, si elle est plus vaste, tronconique), appelée *yano* ou *xapono*¹⁴. Ces collectifs sont le plus souvent autonomes sur le plan économique et politique et il est implicitement de règle que leurs membres tendent à convoler entre eux, tout au moins autant que la démographie et la nomenclature de parenté le leur permettent. Toutefois, malgré cet idéal autarcique,

chacune de ces entités locales n'en est pas moins liée à plusieurs unités circonvoisines semblables, à la fois par un réseau d'intermariages, des relations de solidarité politique ainsi que par des échanges économiques et, surtout, rituels (cérémonies funéraires). Elles forment, de ce fait, des ensembles multicommunautaires à stabilité et composition variables qui maintiennent, envers les autres réseaux multipolaires de même nature, un état d'hostilité structurel décliné de diverses manières (raids guerriers, accusations de sorcellerie, chamanisme agressif). Ces petites galaxies de maisons alliées, dont les frontières floues séparent amis (*nohimotima t^hëpë*) et ennemis (*napë t^hëpë*), visiteurs (*hwamapë*) et guerriers (*waipë*), se superposent partiellement à leurs marges pour former, de proche en proche, un vaste maillage social et politique qui connecte, sous la forme d'une structure en écailles, la totalité des maisons ou des groupements de maisons de part en part de la "terre-forêt des êtres humains".

Enfin, c'est au niveau du collectif local – "les habitants ou gens de" (*t^heri pë^{l5}*) –, unité de base de cette topologie intercommunautaire, qu'opère l'acception la plus étroite du concept de "terre-forêt" (*urihi a*). Ainsi, les expressions *ipa urihi a* ("ma terre-forêt") ou *kami yamaki urhipë* ("notre terre-forêt") dénotent-elles, à une époque donnée, pour un individu ou un ensemble de corésidents, l'espace familier au sein duquel se déroulent les travaux et les jours à partir de la maison collective. La structure d'un tel *home range* a souvent été décrite sous

la forme d'une série de cercles concentriques marquant un usage décroissant des ressources forestières (agriculture, chasse et cueillette) à partir de la zone de résidence. Des recherches récentes ont toutefois remis en question ce modèle de "territorialité zonale" et révélé un système spatial d'usage des ressources réticulaire, structuré par la connaissance et l'usage d'un réseau complexe de chemins (principaux et secondaires) reliant une constellation de lieux-dits (campements de chasse et de collecte, anciens jardins et sites d'habitation, groupements d'arbres fruitiers, accidents géographiques¹⁶, etc.). Ce réseau toujours mouvant de toponymes (points, relais) et de sentiers (trajets, parcours) se superpose aux ramifications du système hydrographique pour constituer la trame de la géographie culturelle qui structure l'unité spatiale locale constituée par la notion de "terre-forêt" dans son usage le plus restreint. Il se déploie, dans un espace discontinu et à contours flous, à partir de l'ensemble constitué par la maison collective et ses jardins selon trois branches principales (elles-mêmes très ramifiées) : réseau de proximité des sites de collecte, pêche et chasse occasionnelles, réseau des chemins de chasse quotidienne (*rama huu*), réseau des pistes et campements des expéditions collectives de longue durée de chasse (*hwenimu*) ou de collecte (*waimi huu, yanomoãĩ*), le tout ("*area of total resource endowment*") couvrant quelque 400 km².

Toutefois, pour un individu ou un ensemble d'individus, le concept restreint de "terre-forêt" ne s'applique pas seulement à ce territoire collectif local, dans lequel s'inscrit leur existence au cours d'une période donnée, mais à tous les espaces de même nature successivement occupés au long de l'histoire migratoire de leur groupe. Une brève parenthèse contextuelle s'impose sur ce point. Les Yanomami ont connu, depuis le XIX^e siècle, une forte croissance démographique due à l'acquisition d'outils métalliques et de nouveaux cultigènes, ainsi qu'une considérable expansion territoriale, favorisée par la décimation des ethnies circonvoisines, notamment au Brésil durant la colonisation du rio Branco (à partir du milieu du XVIII^e siècle). Cet essor de l'ancienne population yanomami a pris la forme d'une intense dynamique de scission et de migration de groupes locaux à partir d'un territoire d'origine (probablement modeste) situé dans la chaîne montagneuse de la serra Parima, entre le Brésil (rio Parima) et le Venezuela (haut Orénoque) actuels.

Reconstituée par les enquêtes ethnographiques réalisées depuis les années 1960 dans les deux pays, la multiplicité de ces trajectoires migratoires peut être schématisée sous la forme d'un vaste réseau en étoile composé d'un ensemble de branches prenant elles-mêmes la forme d'arborescences qui couvrent de leurs ramifications complexes la totalité du territoire yanomami. Ainsi, tout semble se passer comme si ces macro-parcours, inscrits dans l'espace de l'*urihi a* globale ("terre-forêt des êtres humains"),

constituaient la réplique, à grande échelle, des réseaux de sites et de chemins internes à chacune des *urihi a* locales (passées et présentes) qui forment les “nœuds” (*nodes*) de cette topologie migratoire. Nous aurions ainsi, entre “terre-forêt” globale et “terres-forêts” locales, non seulement un emboîtement sémantique, mais encore une relation de fractalité géographique.

Tout groupe local yanomami actuel est le produit de l’ancienne dynamique de scissions et de migrations que nous venons de décrire. Ainsi, les membres les plus anciens de chaque maison collective retracent-ils spontanément l’histoire de leur vie et celle de leur communauté à partir de la topologie réticulaire de ces déplacements. La narration de chaque parcours migratoire individuel ou collectif aboutissant à une communauté actuelle (*t^heri pë*) et à son espace de “terre-forêt” (*urihi a*) est, de ce fait, structurée par une chaîne de toponymes constituée par les noms des sites successifs occupés au fil du temps (*urihi t^hë ã*, “nom de terre-forêt”). Les événements biographiques (événements vitaux et autres faits mémorables) ou collectifs (conflits, scissions, guerres, contacts, épidémies) sont ainsi relatés à partir de leur agrégation mnémotechnique à des “nœuds” toponymiques situés sur un itinéraire migratoire d’autant plus long que la communauté du narrateur est proche de la périphérie du territoire yanomami dans son extension maximale. Les chaînes toponymiques de “noms de terre-forêt” fournissent, de cette manière, une sorte d’exo-squelette

spatial à la mémoire individuelle et sociale yanomami. Elles forment des chapelets de micro-chronotopes¹⁷ à partir desquels la géographie du groupe devient la condition de son histoire et où espace, temporalité et narrativité s'entrelacent indissociablement.

Dans un tel contexte, le concept restreint d'*urihi a* comme “terre-forêt” locale circonscrit cette fois une sorte de module itinérant, un “territoire transportable¹⁸” susceptible de glisser sur le sol de la forêt de région en région. Aussi est-ce à cette échelle qu'un individu yanomami pourra se référer, par l'expression *ipa urihi a*, “ma terre-forêt”, à l'espace forestier qui l'a vu naître (*keprai*) ou, plutôt, grandir (*patai*). Toutefois, cette terre-forêt des toutes premières années aura généralement été assez vite abandonnée par les siens et l'expression *ipa urihi a* renverra ensuite toujours, pour l'intéressé, au dernier espace occupé dans son parcours migratoire, au moment où il parle. Au final, “ma terre-forêt” se réfère donc le plus souvent, pour un Yanomami, à son espace vécu actuel et, plus rarement, dans un récit biographique, à sa “terre-forêt” sinon de naissance, au moins d'enfance.

Parvenus au terme de cette excursion un peu hâtive dans la “terre-forêt des êtres humains”, on aura mesuré à quel point la notion de terroir natal, arriérée aux solides métaphores de son arbre-étalon (souches, racines et généalogie), est peu compatible

avec l'architecture mobile et polyvalente de la territorialité yanomami. Le concept d'*urihi a* ne renvoie de la sorte aucunement au berceau identitaire d'un sol immuable mais, tout au contraire, à une géométrie mouvante, feuilletée et "rhizomatique"¹⁹. Faisant ainsi "société" à partir d'empreintes mythiques, de strates cosmologiques et de superpositions ou d'emboîtements de réseaux sociaux multipolaires, cette topologie multidimensionnelle précipite, plus que des identités fixes, des trajectoires d'identifications, sociales et ontologiques ; formes de devenir-autre (*ně aipě*) déclinées selon les différents axes de sa temporalité historique et cosmologique²⁰.

On pourrait même considérer que, sous certains aspects, une telle construction de l'espace social est plus proche des configurations fluctuantes étudiées par la géographie des "territoires-réseaux" postmodernes que de la territorialité topographique fixe et "zonale" d'un univers rural²¹. Par ailleurs, à l'encontre de la ruralité encore, l'espace social yanomami commence à déborder son cadre traditionnel pour déployer des pseudopodes urbains (sièges associatifs, "maisons d'appui") à partir desquels s'active, entre ville et forêt, un aller et retour constant de personnes, d'informations et de biens. Cette dynamique d'expansion transversale entre rural et urbain est aujourd'hui de plus en plus caractéristique des nouvelles formes de reproduction sociale "indigènes" et n'a rien à voir avec une supposée émigration due à l'"acculturation". Elle sous-tend, bien au contraire, dans de nombreuses ethnies, la formation

de véritables “communautés translocales” animées de flux migratoires circulaires permanents entre rural et urbain²².

Finalement, ce que récuse la dynamique territoriale des Yanomami, à rebours de notre notion de “terre natale”, ce sont bien les lourdeurs du sol et de l’enracinement rural. Ainsi, réfractaires à toute assignation à une identité et à une localité immuables, leurs communautés s’opposent-elles avec détermination à la réification de leurs “territoires itinérants²³” (les *urihi* locales) en une constellation de terroirs enclavés. C’est précisément un tel modèle de sédentarité que la logique étatique a longtemps tenté de leur imposer – jusqu’à présent du moins, en vain – en les mettant en demeure de se plier au démembrement de la “terre-forêt des êtres humains” en un ensemble de micro-réserves à vocation agricole et de se satisfaire du statut de “petits producteurs” ruraux.

La prise à revers de l’“ambiguïté du natal²⁴” et des déclinaisons de son Grand Partage²⁵, comme nous nous y sommes essayé dans ce texte, ne doit donc pas conduire au contresens en nous empêchant d’entendre l’attachement des Yanomami à leur mode d’habiter la “terre-forêt” et la détermination qu’ils opposent à sa destruction. A partir des années 1970, l’avancée de la planification routière et agricole transamazonienne des gouvernements militaires, puis, dans son sillage, celle de la frontière économique

spontanée (colonisation, fermes d'élevage, orpailleurs) ont commencé à encercler puis à pénétrer certaines régions de leur territoire au Brésil. Cette dynamique d'expropriation et la législation *ad hoc* qui en a organisé le cadre (le "Statut de l'Indien" de 1973) leur ont imposé, comme à la plupart des groupes amérindiens, un processus d'auto-objectivation au prisme juridique de nouvelles catégories identitaires et territoriales concoctées par l'Etat développeur²⁶. D'"êtres humains" (*Yanomae t^hëpë*), il leur a fallu devenir, selon le modèle officiel des "communautés indigènes", des *Indios Yanomami*, tandis que ce qu'ils considéraient comme la "terre-forêt des êtres humains" était, elle, vouée au tronçonnage en un archipel de "terres indigènes".

Refusant de voir leur peuple assimilé au contingent des petits paysans amazoniens, un certain nombre de porte-parole yanomami (et quelques ONG alliées) se sont efforcés, depuis les années 1980, de subvertir et de retourner en sa faveur la rhétorique étatique des droits identitaires et territoriaux des "communautés indigènes". L'exemple le plus notable de cette "résistance mimétique²⁷" est sans doute celui de Davi Kopenawa. Ce leader et chaman de la communauté des "Habitants de la montagne du vent" (*Watoriki t^heripë*) n'a eu de cesse, au cours de longues années de lutte, d'étayer ses revendications légalistes par un talentueux croisement entre réinterprétation cosmologique des effets sociaux et écologiques du contact, invocation chamanique des multiplicités ontologiques qui animent la "terre-forêt"

et rappel de la place, modeste et transitoire, que doivent y occuper les humains et leurs activités²⁸.

Après avoir revendiqué, durant plus d'une décennie, la légalisation de leur territoire sous forme d'une vaste "terre indigène" d'un seul tenant, les Yanomami ont finalement obtenu sa "démarcation" et son homologation juste avant le sommet de la Terre des Nations unies à Rio de Janeiro, en juin 1992. Ainsi, la "terre-forêt des êtres humains" (*Yanomae t^hëpë urhipë*), ratifiée par les catégories juridiques de l'indigénisme officiel et consacrée par la montée en puissance de l'écologisme mondial, se trouva-t-elle finalement transmuée en *Terra Indigena Yanomami* – réserve territoriale de la taille d'un pays européen comme le Portugal ou la Hongrie. Nouvelle étape de leur stratégie ethnopolitique, l'organisation que les Yanomami fondèrent en 2004 vint ensuite prolonger ce processus d'appropriation de la culture dominante comme "moyen de faire droit à la différence²⁹". Ils lui donnèrent le nom de l'ancien ciel tombé aux temps mythiques pour former la "terre-forêt des êtres humains" – *Hutukara*, nom chamanique dont ils ne manquèrent pas de souligner, au passage, la valeur d'usage néo-traditionnelle dans le sous-titre de leur journal : "*Hutukara*, nom défenseur de la terre-forêt" (*Hutukara urihi noamatima a wāha*).

1. Les Yanomami constituent une société de chasseurs-collecteurs et agriculteurs sur brûlis qui occupe un territoire de forêt tropicale d'environ 192 000 km² de part et d'autre de la frontière du Nord-Brésil et du sud du Venezuela. Leur population totale est estimée à 33 100 personnes dont 15 500 au Brésil, réparties en quelque 250 groupes locaux.
2. François Jullien et Thierry Marchaisse, *Penser d'un dehors (la Chine). Entretien d'Extrême-Occident*, Paris, Le Seuil, 2000.
3. Voir Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Capitalisme et Schizophrénie 2. Mille Plateaux*, Paris, Editions de Minuit, 1980, p. 473 : "Pour le nomade, au contraire c'est la déterritorialisation qui constitue le rapport à la terre, si bien qu'il se reterritorialise sur la déterritorialisation même. C'est la terre qui se déterritorialise elle-même, de telle manière que le nomade y trouve un territoire."
4. Voir John Rajchman, "Rendre la terre légère", *Multitudes*, n° 20, 2005.
5. Concept issu de la théorie de la relativité d'Einstein et importé par Mikhaïl Bakhtine dans la théorie littéraire comme matrice de "corrélation essentielle des rapports spatio-temporels" (*Esthétique et Théorie du roman*, Paris, Gallimard, 1978, p. 237).
6. Le "x" des mots yanomami se prononce comme le français "ch".
7. Le cours supérieur de l'Orénoque et des principaux tributaires de la rive droite du rio Branco et de la rive gauche du rio Negro.
8. Sur ces différents mythes, voir M202, M210 et M211 (recueillis par l'auteur) in Johannes Wilbert et Karin Simoneau, *Folk Literature of the Yanomami Indians*, Los Angeles, UCLA Latin American Center Publications, 1990.
9. Johannes Wilbert et Karin Simoneau, *ibid.*, M7 et M13.
10. Voir Bruce Albert, "L'or cannibale et la chute du ciel. Une critique chamanique de l'économie politique de la nature", *L'Homme*, n° 126-128, 1993.
11. De *yaro*, "animal", -*ri*, "surnaturel, monstrueux, excessif" et le pluriel *pë*.

12. Voir Eduardo Viveiros de Castro, “Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien” in *Gilles Deleuze, une vie philosophique*, sous la direction d’Eric Alliez, Paris, Institut Synthélabo, 1998.

13. De *ně wāri*, “valeur de mal”, et *kiki*, pluriel d’agrégats.

14. De nombreuses variantes sont possibles : un ensemble de petites maisons collectives, une maison principale et plusieurs petites maisons satellites et, plus rarement, un ensemble de petites maisons rectangulaires.

15. Suivi d’un toponyme ou, plus rarement, d’un nom d’ancien leader.

16. Bruce Albert et François-Michel Le Tourneau, “Ethnogeography and Resource Use among the Yanomami : Toward a Model of «Reticular Space»”, *Current Anthropology*, n° 48 (4), 2007.

17. Voir l’exemple analysé par Keith Basso en utilisant ce concept : “Stalking with Stories : Names, Places, and Moral Narratives among the Western Apache” in Edward M. Bruner (éd.), *Text, Play, and Story : The Construction and Reconstruction of Self and Society*, 1983, Proceedings, American Ethnological Society, Washington DC, American Anthropological Association, 1984.

18. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *op. cit.*, p. 393.

19. Voir également l’emploi de ce concept de Gilles Deleuze et Félix Guattari par Tim Ingold pour caractériser les relations réticulaires que les peuples indigènes entretiennent avec les composantes de leur environnement : *The Perception of the Environment. Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*, Londres et New York, Routledge, 2000.

20. Voir Peter Sloterdijk, *Ecumes. Sphères III*, Paris, Maren Sell Editeurs, 2005, et son projet d’abordage néo-monadologique et topologique de la production du “social” (l’être ensemble humain) à travers “une théorie des pluralités de l’espace, qui aborderait l’énigme de la synthèse sociale [...]”, p. 259.

21. Voir Rogério Haesbaert, *O Mito da Desterritorialização. Do “Fim dos territórios” à Multiterritorialidade*, Rio de Janeiro, Editora Bertrand Brasil, 2006 (2^e édition).

22. Sur cette notion voir Marshall Sahlins, *La Découverte du vrai sauvage et autres essais*, Paris, Gallimard, 2007, p. 328-332, et, pour des cas amazoniens, Bruce Albert, "Associations amérindiennes et développement durable en Amazonie brésilienne", *Recherches Amérindiennes au Québec*, n° XXXI (3), 2001.
23. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *op. cit.*, p. 255.
24. *Ibid.*, p. 395, 419 et 549.
25. Avec ses oppositions binaires réductrices : nous autrefois/nous aujourd'hui, eux/nous, rural/urbain, tradition/modernité, enraciné/déraciné. Sur la notion de "Grand Partage", voir Jack Goody, *La Raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Paris, Editions de Minuit, 1979, chapitre 8.
26. Sur l'hybridisme du discours politique amérindien au Brésil, voir Bruce Albert, "Territorialité, ethnopolitique et développement. A propos du mouvement indien en Amazonie brésilienne", *Cahiers des Amériques latines*, n° 23, 1997.
27. Voir Marc Augé, "La force du présent", *Communications*, n° 49, 1989.
28. Voir Davi Kopenawa et Bruce Albert, *Yanomami, l'esprit de la forêt*, Paris, Fondation Cartier pour l'art contemporain, 2003.
29. Marshall Sahlins, *op. cit.*, p. 295.