



Peuples, sociétés, territoires et ressources: connaître et reconnaître la diversité des conceptions et des pratiques de gestion

Pierrette BIRRAUX

Directrice scientifique
doCip, Genève

Résumé

De la connaissance et la reconnaissance de la diversité des conceptions et des pratiques de gestion des territoires et des ressources des peuples autochtones dépend leur survie physique et/ou culturelle. Malgré un tel enjeu pour eux, ils peinent à se faire entendre des milieux spécialisés à la fois parce qu'ils ont peu l'occasion de s'exprimer, parce qu'ils le font en fonction d'une vision du monde et du savoir qui leur est propre et parce que ces milieux ne savent ou ne veulent pas effectuer le décentrement nécessaire à un dialogue d'égal à égal et à des pratiques en conséquence. En reprenant les paroles de chefs amérindiens de Colombie britannique et de jeunes porte-parole Yanomami du Brésil, et en résumant quelques éléments saillants de la promotion des droits des peuples autochtones tels que développés par leurs délégations aux Nations Unies, l'auteure tente de montrer les parentés existant entre ces sociétés: un rapport à la terre incluant spiritualité et culture et la volonté de se gouverner eux-mêmes.

Introduction

Le sujet que je me propose de traiter est vaste, grave – crucial même – pour de nombreux peuples autochtones du monde parmi lesquels bien des nations amérindiennes. De la connaissance et de la reconnaissance de la diversité des conceptions et des pratiques de gestion des territoires et des ressources qu'ils contiennent dépend en effet leur survie physique et/ou culturelle. Or, malgré un tel enjeu, la voix de ces peuples – et à plus forte raison leurs conceptions et pratiques de gestion – fait rarement la une de l'actualité et peine même à se faire entendre dans les milieux spécialisés. Pour rétablir l'équilibre, il importe donc prioritairement de mettre en avant leur parole, de la prendre en compte avec empathie et ouverture, en plus de la distance habituelle, et «d'objectiver» clairement notre propre position: quel intérêt nous pousse à traiter ce sujet? quels sont nos objectifs? par quelle lorgnette disciplinaire voyons-nous la réalité et quelle expérience avons-nous en la matière? Un tel sujet doit être abordé avec sensibilité, humanité, lucidité et reposer sur le questionnement critique de son propre mode de pensée.

L'intérêt que je porte à ce sujet tient à la fois de mon expérience de chercheuse et de responsable d'un Centre de documentation créé à l'initiative des

délégations autochtones à l'ONU. D'une part, la richesse du discours des cultures autochtones sur leurs rapports à la terre et aux ressources interpelle ma formation de géographe et d'historienne; d'autre part, les similitudes nombreuses et récurrentes entre les déclarations à l'ONU des délégués de peuples disséminés dans des territoires très éloignés les uns des autres, entretenant peu ou pas de contacts entre eux et parfois même avec les sociétés dominantes qui les englobent, me frappent en qualité de responsable d'une organisation agissant en tant qu'interface entre les Nations Unies et les peuples autochtones. Il m'apparaît que certaines dimensions de leurs prises de parole révèlent en effet une «universalité» qui relativise celle imposée par les sociétés occidentales ou industrialisées.

L'expérience montre que l'on peut élaborer les politiques les mieux intentionnées, légiférer en conséquence et utiliser les outils de planification territoriale les plus sophistiqués sans parvenir à améliorer une situation si politique, législations et outils ne sont pas élaborés et utilisés de concert avec ceux et celles qui, somme toute, devront les supporter. Qui dit concertation dit égalité. Or, un constat revient sans cesse: les détenteurs traditionnels des territoires et ressources autochtones aujourd'hui tant convoités ont rarement l'occasion de s'exprimer et d'être écoutés, contrairement aux porte-parole des institutions économiques, financières, technocratiques, universitaires ou autres qui s'intéressent avec des objectifs divers à ces territoires et ressources. Par ailleurs, le message de ces derniers est beaucoup mieux reçu car il s'inscrit dans notre mode de pensée. A l'inverse, celui des Autochtones demande davantage d'efforts intellectuels (mais pas seulement) car, par définition, il nous est peu familier. C'est donc bien à ce déséquilibre que je tente ici de m'attaquer en privilégiant exclusivement la voix de ceux qui sont si souvent encore interdits de parole.

Par ailleurs, toute mise en valeur de ressources a lieu dans un milieu écologique, social, culturel et historique donné. La parole autochtone doit également être comprise dans le contexte précis dans lequel elle se situe. Les peuples autochtones sont comme tous les autres mais, en plus, ils ont subi une négation récurrente, particulièrement destructrice et généralisée (c'est un de leurs points communs), de leur existence, de leur identité collective, de leur mode communautaire de vie, de leur relation au monde. Cette négation a notamment été réalisée par la dépossession de leurs territoires, de leurs ressources, de l'éducation de leurs enfants, etc. Qui



veut les comprendre doit avoir ce fait constamment à l'esprit, lorsqu'il les écoute et lorsqu'il cherche à aborder certaines questions avec eux.

En privilégiant – dans un souci d'équilibre et de justice – la parole de ceux à qui elle fut et est encore souvent niée, je réponds autant à des objectifs de recherche – car je vais chercher à comprendre de nouveaux modes de pensée et de vie – que d'appui aux Autochtones – puisque je vais essayer de mieux faire connaître ce que j'aurai saisi de ces modes de pensée et de vie. En arrière-plan, il y a évidemment la conviction que mes deux casquettes n'ont rien de contradictoire. Pour moi, les scientifiques ont tout avantage à prendre le risque de travailler réellement de concert avec les Autochtones – de la définition du thème de recherche et de ses objectifs à ses résultats en passant par la méthodologie utilisée – et, inversement ceux-ci peuvent tirer avantage de nos connaissances et manières de les élaborer. Avec une condition toutefois: que le produit du travail conjoint soit aussi partagé, d'une manière ou d'une autre.

Cet exposé est constitué de quatre parties: il précise d'abord encore davantage la position esquissée ci-dessus pour mieux introduire les deux parties suivantes consacrées à la connaissance et la reconnaissance des conceptions et des pratiques de gestion de deux peuples amérindiens: ceux de la Côte nord-ouest du Canada et les Yanomami du Brésil. Dans le premier cas, cette prise de connaissance se fera au moyen de larges extraits du texte d'une vidéo réalisée en 1975 par l'Union des chefs de Colombie britannique conservée au doCip et intitulée: *The Land Is The Culture*, la terre est la culture. Dans le second cas, j'utiliserai des extraits d'interviews accordées par de jeunes chefs yanomami au cours du tournage du film «La Maison et la Forêt», ainsi que quelques résultats de mes recherches de terrain effectuées à la fin des années 1980. Ces deuxième et troisième parties me permettront de relever les parentés existant entre les discours de ces peuples qui, pourtant, lorsqu'ils les prononcèrent, ignoraient mutuellement leur existence, puisqu'en 1975 les conférences de l'ONU mettant en relation les peuples autochtones du monde n'avaient pas encore commencé. Finalement, je tenterai d'apporter quelques éléments de réponse à la question suivante: Comment parvenir à la reconnaissance de la diversité des conceptions et des pratiques de gestion? Je le ferai, précisément, en m'inspirant des travaux réalisés aux Nations Unies par des Etats, des peuples autochtones, des experts, des organisations intergouvernementales et quelques rares ONG, notamment dans le cadre de l'élaboration de la Déclaration sur les droits des peuples autochtones.

Figure 1:
The Eagle and the Salmon, de Ken Ingemund Anderson. Pour l'artiste tlingit contemporain, le respect et l'ouverture font de la tradition une source d'inspiration dotée d'une vision d'avenir. Ici, le cercle représente les œufs du saumon dans lequel s'inscrit un aigle, oiseau particulièrement investi de significations par la plupart des cultures amérindiennes.

Une éthique pour une recherche-action

Il n'est pas vain de le répéter: derrière les études universitaires, les rapports administratifs et les déclarations prononcées à l'ONU, il y a des peuples, des nations, des personnes en souffrance et/ou en lutte. Au-delà des concepts – qu'ils soient académiques ou juridiques – dont il sera question ici, il y a d'abord des situations vécues dans les trois Amériques et sur les autres continents. Derrière les leaders qui viennent à l'ONU, il y a des peuples tout entiers.

Certains questionnent la représentativité de délégués autochtones, ce que je me garderai bien de faire. De quel droit m'arrogerais-je une telle prérogative? N'est-ce pas aux Autochtones eux-mêmes de le faire, de nommer et contrôler leurs représentants, d'en orienter et évaluer les actions? Ne serait-ce pas me comporter comme les gouvernements qui obligent les Premières Nations à adopter un système politique qui leur est étranger et devient source de domination? Accepterions-nous que les Autochtones questionnent la représentativité de nos diplomates?

En revanche, je dois m'interroger sur la légitimité de mon propre discours. Puis-je, ai-je réellement la faculté de tenter de transmettre comment les peuples autochtones conçoivent et gèrent leurs territoires et leurs ressources? Est-ce que je ne cours pas le risque d'imposer mes concepts, ma vision du monde sur les leurs, ou encore de tomber dans ce réductionnisme qui limite si souvent nos horizons intellectuels et spirituels?

Il est évident pour moi qu'un tel sujet devrait d'abord être traité par un expert autochtone. A défaut, et pour éviter de tomber dans les écueils mentionnés plus haut, je préfère aller le plus directement possible aux sources, ici, en utilisant deux documents réalisés par et avec des Autochtones. Ce choix constitue aussi une manière de les rendre présents parmi nous afin que nous n'oublions pas le caractère d'abord humain de ce débat. De plus, la première vidéo est une réalisation collective de chefs et, en tant que telle, elle rejoint la vision de nombreux peuples autochtones dans son contenu et dans son mode d'élaboration. Certains de leurs représentants me rappellent en effet parfois qu'une réalisation vaut autant de par son mode (communautaire) de réalisation que par ses résultats.





Ce choix repose aussi sur la conviction que les anciens et les chefs autochtones sont le mieux à même de nous transmettre les dimensions dont ils investissent les termes de peuples, sociétés, territoires et ressources. Des différences de sens existent, dues à des contextes culturels complètement différents, s'exprimant non seulement en termes de contenus autres, mais aussi de manières autres d'articuler ces derniers. Ainsi, le mot «terre» ne revêt pas le même sens pour eux que pour nous car ils l'articulent de manière très directe à leur spiritualité, à leur identité, à leur créativité et à leur culture. Sens et articulations trouvent leur origine dans des conceptions très diverses du monde et dans la position que les êtres vivants s'attribuent dans ces univers.

Peut-être aurez-vous constaté que je n'ai pas parlé de définition de termes mais bien de dimensions et de sens. Une définition précise, clôt et exclut tout ce qui n'entre pas dans la définition. À l'inverse, une définition très large perd de son sens car elle permet de dire presque tout et son contraire surtout lorsqu'elle se veut généralisable, qu'elle se situe donc hors contexte. Ceci explique notamment pourquoi les délégations autochtones à l'ONU refusent que la notion de peuples autochtones soit définie: ils ne veulent pas exclure d'éventuels peuples qui ne peuvent aujourd'hui se réclamer de l'autochtonie, sous peine de discriminations destructrices à leur encontre. Une autre raison est que le terme de «peuples» n'est pas défini dans les instruments internationaux. Pourquoi dès lors définir celui de «peuples autochtones», si ce n'est pour en limiter la portée, donc exclure, comme c'est le cas de bien des législations nationales?

Enfin, relevons en passant que des termes tels que ressources ou gestion – très connotés culturellement – ne figurent guère dans le vocabulaire des peuples autochtones. Ceci n'a toutefois pas beaucoup d'importance car je ne suis pas dans une logique qui consisterait à classer ce qui est «typiquement» autochtone ou non. Les cultures sont vivantes et évoluent, ce qui suppose l'acceptation de mots et de concepts nouveaux correspondant à des perceptions ou des représentations nouvelles de la réalité. Par ailleurs, un tel classement serait d'autant plus stérile que nous nous trouvons dans une situation de dialogue, de recherche de compréhension de l'autre; il s'agit donc plutôt de trouver des mots que les deux parties comprennent. Pour défendre leurs droits, les Autochtones sont contraints d'utiliser au moins une partie de notre terminologie – celle employée en droit international – s'ils veulent se faire comprendre au moins partiellement. C'est une nécessité pour eux mais aussi pour nous car, dans le cas contraire, nous serions dans la position de ceux qui ne comprendraient rien à leur discours!

La terre est la culture

Dans les années 1970 (quelques progrès – insuffisants – ont été réalisés depuis lors), la plupart des produits audiovisuels documentaires étaient réalisés par de non Autochtones «sur» des peuples autochtones et non «avec» eux. Ils étaient et sont encore souvent soumis soit à une logique scientifique, soit à

des impératifs de sensibilisation du grand public parmi lesquels la simplification, le spectaculaire, l'exotisme et l'identification au moins partielle du spectateur via un personnage non autochtone. Dans ce dernier cas, le souci dominant est d'éviter aux spectateurs d'avoir à fournir un trop grand effort de compréhension; les commentaires formatés sont généralement lus par des professionnels et laissent peu de place à la parole des personnes filmées. Dans la vidéo *The Land Is the Culture* – dont les images ont été tournées et le texte rédigé avec les Chefs de Colombie britannique – rien de tout cela: les plans sont exempts de tout folklore, de toute imagerie spectaculaire; ils donnent une grande importance aux lieux, les séquences se déroulent calmement malgré les tragédies exprimées et ce sont les personnes qui vivent ces situations qui les exposent. Le défi est lancé: à nous de faire l'effort de sortir de nos habitudes intellectuelles ou de consommateurs d'exotisme.

Voici maintenant quelques passages intégralement transcrits du texte dit par plusieurs personnes – dirigeant(e)s ou ancien(ne)s – tandis que d'autres sont résumés.

1^{er} intervenant: In all our troubles, we sometimes forget what a good life we had before white people came. We had everything what we needed. The earth was our mother and the animals were our spiritual brothers. In those days, we shared everything. It was a great source of strength. We didn't measure man by what he had but by what he gave away.

2^e intervenant: Our land was the heart of our culture. All our structures and works of art, all our ceremonies and everyday traditions came from our love for the land. Our respect for life told us not to waste anything. We used every part of an animal or salmon and took only dead trees for fire wood.

3^e intervenant: The Creator gave us everything we need to live, (...). And everything created on this earth, fish, deer, elk, you know, what He created on this earth, you know, that is not to waste.

2^e intervenant: Before the white people came, we were proud and successful. But in the last 100 years, we have lost almost everything. And our big troubles really began when we lost our land. The Land is the basis of Indian culture. The Land is the culture. And without it, we cannot survive as a people.

We could have wiped out the first white people who came here but we helped them and we traded with them, instead. We shared our land with them. We felt sorry with them because they didn't have any land of their own. What we didn't know is that white people see land as a possession that can be bought and sold. Indians have always seen land as something to be used with respect. It is really a question of fairness. When white people got strong enough to live on our land without our help, they just took everything and forced us to live on scraps of land. Once they had us on reserves, they took away our rights to hunt and fish whenever we wanted to. They used the Indian Act to divide us and stripped many of us of all our Indian rights. They created the non-status Indian, someone who is an Indian in culture but not Indian in law. So, what did we get for sharing with white people?



Après ce résumé de leur vision de la terre et de la manière dont ils en ont été dépossédés, de même que de leur identité, des hommes et des femmes exposent, *in loco*, quelques exemples d'injustices subies: la loi de Colombie britannique n'accorde à chaque Indien que «12\$, 160 acres et 5\$/an: *it is the best we got in BC; except our reserves*». De plus, même ces terres peuvent être légalement accaparées lorsque les nouveaux venus le jugent nécessaire: colons, églises et gouvernements se les approprient pour leurs autoroutes, leurs pipelines, leurs chemins de fer ou autres besoins. Une autoroute traverse carrément une réserve, le film nous montre une femme devant sa maison située au bord de l'une d'elles, mettant en danger la vie des enfants. 18'000 acres de bonne terre agricole ont été donnés à très bas prix par le gouvernement à des agriculteurs, dénonce un jeune Indien sur une colline surplombant les champs cultivés. Les eaux d'un lac situé au milieu d'une réserve et traditionnellement utilisé pour la pêche et la navigation ont été déviées pour l'irrigation des champs d'agriculteurs non autochtones, tandis que les plantations des Indiens, même celles proches de leurs maisons, ne peuvent en bénéficier, dit un autre homme se tenant au bord du lac. Des religieux anglicans se sont installés dans un village indien avec l'aide de ses habitants qui leur ont donné de la terre. Après en avoir pris toujours davantage, ils ont décidé de partir et veulent la vendre aux Indiens ou à d'autres. *This is not fair*, répète un dirigeant devant l'église en bois.

1^{er} intervenant: It is not just the land. It is our way of life. As we lost our land, we lost our hunting and fishing grounds. The Royal proclamation in 1763 guarantees us our land and our rights to hunt and fish. But government agents have been trying for years to stop us from taking the food we need. Sometimes, the fishing agents offer to supply us with salmon: they don't seem to understand that hunting and fishing are as much our way of life as the food itself. And conservation is the excuse they use for restricting us, the white man destroys nature and says Indians must not fish and hunt except by his law.

Les Indiens de Colombie britannique ont été expropriés de leurs rivières, elles-mêmes concédées à des clubs privés de pêche qui en ont fait des lieux de pêche touristique et commerciale. Les Indiens deviennent ainsi des «braconniers». Ailleurs, ils ne trouvent plus de gibier: «Logging roads cutting through our forests, mines digging away our mountains and company towns populating our valleys that ruin our animals with.»

1^{er} intervenant: The last hundred years have been hard on Indian people. Imagine having everything you have grown up with attacked or taken away. Our old people have been through that and saw many others who did not survive it. The white education system we didn't want took away more than it gave. How many Indian children had their language beaten out of them? And how many today know the history of their tribe? White people outlawed the potlatch because they did not understand it. They said we'd impoverish ourselves. In our society nobody minded if a man got rich because they knew he would share.

Our tribal systems were outlawed and we were told to elect our chiefs on a regular basis (...)

Every aspect of Indian life was attacked. Whenever there was a difference in culture or tradition, we were told ours was wrong and we had to conform to the ways of the white society (...).

They see us as lazy, incompetent and unsophisticated people and wonder why. How are we supposed to respond to the destruction of our way of life, adopt instantly a culture they took thousand of years to develop? It is not surprising that some of us lost our pride in being Indian (...).

Chef: At this point in time, in History, it is our right to declare victory as Nations of Indian People simply because we have survived.

1^{er} intervenant: The policy for a hundred of years has been to assimilate us, blending us into the melting pot. Now that we made it this far, we have to find ways to develop a 21st Century Indian culture so we keep our own ideas and values and still function in today's world. In some places, it is already happening.

Quelques exemples d'actions de restauration culturelle mises en œuvre par diverses communautés sont alors montrés: des anciens apprennent aux enfants récits, rythmes, chants et danses aux sons du tambour rituel; des «villages historiques» sont développés où des artisans sculptent dans le bois les légendes, l'histoire actuelle et les motifs des sociétés de la Côte ouest du Canada; ils apprennent aux jeunes à le faire; ils travaillent en groupe pour se donner de la force. Tel est le cas du village de K'san:

Sculpteur: K'san is always as strong as the people who work for it. We are a group, we work together and we will achieve together; likewise the carvers strengthen K'san, their strength is the K'san. K'san is as strong as the carvers and the carvers are as strong as the K'san.

Des enfants apprennent à confectionner des raquettes. Des femmes décident d'assumer elles-mêmes les programmes scolaires car les enfants et les jeunes étaient nombreux à abandonner l'école et à être désœuvrés. En plus des connaissances de base de l'éducation formelle, on leur transmet l'histoire de la communauté, leur propre langue, les danses indiennes; on leur dit que leur propre nourriture est bonne; ils font du ski, on les emmène en forêt et en raquettes, chasser, pêcher et préparer le poisson. Et les écoliers aiment cela.

Une intervenante (sur un bateau de pêche): One of the traditions we still retain is the sharing that there used to be a lot of in the old days. But today the Indian fishermen still go out in their steam boats and catch the salmon, bring him back and this is distributed to all the families in the reserve to dry, smoke and what have you.

Les tribus ont créé leur propre bureau, le *Indian Land Claim Office* et travaillent au niveau légal pour établir leurs droits qui souvent ont été violés par les gouvernements, en contradiction avec leurs propres



Figure 2: Le mot yanomamë *Urihi*, que nous traduisons par terre, territoire, inclut aussi l'idée de foyer. Ici, un *xapono* (maison communautaire) vu depuis un ancien abattis en régénération de la région de Surucucu au Brésil en 1987.

lois canadiennes. Des experts non Indiens aident les tribus. Des auditions publiques sont organisées, au cours desquelles des ancien(ne)s expriment leur vision des choses.

1^{er} intervenant: Reserves were made for a vanishing people. The laws of Canada have been a mockery of our existence. The Federal and Provincial governments have to stop playing with words and change those things that only they have the power to do. Any settlement has to recognize our rights as the first people in this country; guarantee us appropriate share of land and natural resources, and repair the damages of the past. There will be no agreement unless we are guaranteed that they will not be broken like past agreements.

Canadian culture will never be complete until Indian culture is a recognized part of it. Settlement of Indian land claims will begin that recognition as long as it respects one's differences and encourages real change in Indian and white relationships. The land is our culture and a fair settlement of our claims will recognize that our culture has a future.

La réciprocité définit l'humanité

Sans transition, passons aux paroles d'un jeune chef yanomami en train de vivre ce que ses frères de Colombie britannique ont déjà connu. Nous sommes en 1991, à l'extrême nord du Brésil, à la frontière

avec le Venezuela, à quelques dizaines de kilomètres des sources de l'Orénoque, dans un lieu-dit nommé Xithee. 30 à 40'000 chercheurs d'or ont envahi la partie brésilienne du territoire yanomami et cet endroit est particulièrement touché alors qu'avant leur arrivée, la très grande majorité de ses habitants ne connaissaient les «Blancs» que par ouï-dire.

Sur les 7'300 Yanomami et 200 Yekuana que comprend alors le territoire yanomami du Brésil, 1'500 à 2'000 Indiens périront, en moins de deux ans, des épidémies et autres violences apportées par les «Blancs».

C'est donc en pleine apocalypse que deux jeunes chefs – les anciens ont été les premières victimes des épidémies – expriment ce qu'ils n'auraient jamais eu l'idée d'exprimer avant l'arrivée des chercheurs d'or, soit une profonde indignation, une piètre opinion des nouveaux venus mais aussi comment ils conçoivent leur territorialité.

Aripina Yutupitheri: Je ne suis pas content avec les «Blancs» car cette terre a été faite au temps de mes ancêtres et que maintenant je veux la protéger. Ces «Blancs», ces chercheurs d'or, ont détruit ma forêt dans laquelle je chassais. Je leur ai parlé à ces «Blancs» mais ils n'ont pas arrêté de me mentir. Je suis en colère. Ma forêt est devenue toute petite, c'est ce que je pense. Les «Blancs» ont détruit ma forêt, elle est toute petite. Les «Blancs», ils m'ont nommé tuxaua mais ne m'ont rien donné du tout. Je voulais beaucoup de cartouches. Il n'y a plus de crabes, il n'y a plus de



poissons, mon eau est détruite, mes fleuves, mes rivières... Maintenant, je refuse qu'ils empruntent mes chemins pour qu'ils ne puissent plus revenir du tout (...) Les Yanomami, le gibier, plusieurs de mes parents sont morts. Je suis tout seul. Je ne veux plus que les Grands Hommes des chercheurs d'or envoient des épidémies. Je veux nous voir augmenter de nouveau. Il n'y a plus de femmes, d'enfants, de beaux-frères. Il n'y a plus non plus de gibier, de crabes, de poissons, je suis pauvre et j'ai faim de viande. J'ai faim car tout a disparu et ça me met en colère car je veux que ma forêt reste solide, qu'elle continue à avoir de la valeur. (...) Après les chercheurs d'or, d'autres «Blancs» sont descendus (ont atterri) et j'ai pensé, bien, ceux-là vont échanger avec moi, eh bien, pas du tout. Non, ils sont aussi idiots. Bien qu'ils soient des «Blancs», ils sont très ignorants, idiots. Je veux des shorts, des fusils. C'est ce qu'on devrait me donner à moi, le Grand Homme, pour que je les distribue à mes compagnons (...). Si vous ne m'amenez pas des hamacs et des choses comme ça, ne restez pas habiter ici, dans ma forêt, elle est devenue toute petite. Déjà mes écrevisses et mes tatous ont disparu. Là où mes femmes vont chasser, vont cueillir, les rivières sont dégoûtantes, les crabes sont morts, je suis en colère. Mais qu'est-ce qu'ils ont fait à ma forêt? (...). Ils l'ont détruite sans raison.

Paolo Xitheetheri: Non, il n'y a pas d'or ici, je refuse, je protège mon or, je refuse l'or et mes chemins, les forêts vont s'assécher, on va mourir de soif. Où est-ce que je vais boire? Je me le demande. Mes ancêtres avaient à disposition toutes ces rivières et moi je veux continuer à les avoir à disposition. Moi, je déteste les chercheurs d'or. Je veux chasser, je veux donner à manger à mes anciens, je chasse mais les chercheurs d'or ont exterminé tous les oiseaux hocco, il n'y en a plus du tout; il en reste très peu mais il faut les laisser pour qu'ils grandissent, se reproduisent (...). Les chercheurs ont énormément de fusils qui sont descendus (des avions) pour eux et ils ont énormément de cerfs, les cerfs ont disparu, ils se sont sauvés très très loin, peut-être qu'ils habitent très loin, je ne sais pas où, on ne les voit plus, on en voit plus du tout. Je chasse mais je n'en vois pas du tout, c'est pour cela que je me suis mis à détester les chercheurs d'or. Je chasse mais je ne vois pas de chevreuils. Avant, quand je chassais, j'en tuais avec des flèches mais ils ont détruit les endroits de cannes à flèches sauvages. Après qu'ils ont détruit les cannes à flèches, je voulais demander des fusils et je voulais qu'ils en donnent à tous mes compagnons mais ils sont très ignorants, très peu sages, peu intelligents.

Pour ces jeunes chefs, le comportement des orpailleurs représente un scandale absolu. D'abord, ils se permettent d'occuper, d'utiliser, de parcourir la forêt sans offrir de compensation. Ensuite, ils prétendent les considérer comme des chefs mais ignorent qu'une telle reconnaissance suppose qu'ils leur distribuent des biens d'échange afin qu'ils puissent les redistribuer aux autres membres de la communauté et, ainsi, asseoir leur autorité de chefs.

Du coup, et c'est le deuxième scandale, la forêt perd toute valeur. Aripina découvre que ce lieu de vie des Yanomami, des animaux, des plantes, des forces naturelles et surnaturelles n'a aucune valeur pour les chercheurs d'or puisqu'ils peuvent le détruire sans se préoccuper du lendemain et sans compensation. Ces gens-là ne peuvent être que des barbares, puisqu'ils

ignorent les règles de base qui régissent les rapports entre les êtres humains et entre ceux-ci et la forêt. Ils ignorent l'échange, la réciprocité, comment utiliser les ressources à bon escient, c'est-à-dire de telle manière que ce qui était à la disposition des ancêtres le soit aussi pour eux, ce qui est dans l'ordre des choses. L'inimaginable se produit, sans qu'ils n'y puissent rien: de par leur ignorance des règles de réciprocité, les chercheurs d'or menacent l'ensemble du cycle de la vie.

Les orpailleurs sont menteurs et ignorants et leurs chefs sont extrêmement dangereux puisqu'ils envoient des épidémies meurtrières. Il faut savoir ici que pour les Yanomami les causes des maladies sont surnaturelles. Les épidémies propagées par les «Blancs» sont «associées aux fumées (*wakéxi*) produites par leurs machines (machinerie utilisée dans les mines, moteurs des avions et des hélicoptères) et à l'incinération de leurs possessions (mercure, or, papiers, tentures de plastique, ordures) (...); la plupart des vieux chamans yanomami ont été parmi les premières victimes de ces «épidémies-fumées» (*xawara a wakéxi*), laissant les survivants dans un climat de peur, d'amertume et d'insécurité». C'est précisément ce qu'expriment Aripina et Paolo.

Ces réactions reposent bien entendu sur une conception précise que les Yanomami ont de leur territorialité, c'est-à-dire de leurs rapports avec leur territoire et ses habitants, humains ou non. Voici ce qui ressort des nombreux entretiens que j'ai eus avec les habitants de trois autres ensembles communautaires en 1986-87 lorsque je tentais de cartographier leur occupation territoriale, de relever les toponymes qui les relient affectivement à la terre et de recueillir leurs témoignages d'une première invasion des chercheurs d'or dont ils avaient déjà souffert une douzaine d'années auparavant.

Pour les Yanomami, la terre-forêt, qu'ils appellent *urihi*, est toujours généreuse: elle est toujours remplie de gibier, de fruits, de poissons, de miel, de larves ou de champignons. Jamais, ils ne perdent cette vision luxuriante d'*urihi*, même lorsqu'ils reviennent bredouilles de plusieurs expéditions de chasse consécutives.

Les Yanomami éprouvent aussi un sentiment de grande affection pour tous les lieux qu'ils habitent, parcourent, nomment et dont ils utilisent les ressources. Ils éprouvent du sentiment à leur égard parce que c'est là que leurs ancêtres ont vécu et que c'est là que vivront leurs enfants; que nous les qualifions de semi-nomades n'y change rien. Le terme *urihi* que nous traduisons par terre, forêt, territoire a aussi une connotation de foyer.

Les Yanomami aiment aussi leur terre parce qu'elle est animée et «qu'elle a du sentiment». En conséquence, les chamans doivent la protéger. La terre, les hommes, travaillent ensemble. Leur destin est commun.

La terre a du sentiment, comme nous. Le ciel aussi. La forêt, ce que vous appelez la forêt et que nous appelons *urihi* a un esprit et les chamans le savent (...) Les chamans travaillent à protéger notre terre, à soutenir le ciel, pour éviter qu'il tombe sur la terre. Si les chamans ne travaillent plus, tout va devenir sombre, le jour va cesser (...). Le «Blanc» ne connaît pas les esprits auxiliaires des chamans, ce que nous appelons



shabori. Ils habitent dans les airs, dans les montagnes. C'est pour cela que les montagnes sont claires, propres (...). La forêt qui donne la santé, le vent, est propre. Et c'est cela qui est ma pensée, mon travail. Je lutte pour défendre le ciel, la lune, le soleil, les étoiles, la pluie, le vent, la lumière, le jour, la nuit car ils sont très importants pour le monde entier, pas seulement pour les Yanomami.

Le terme que nous traduisons par protéger, conserver est *noamaï*. Le radical *no* est le même que celui employé pour désigner un bien précieux d'échange qui est *pei no*. Ceci signifie qu'ils considèrent la terre comme un bien extrêmement précieux avec lequel ils entretiennent des relations de réciprocité: elle les nourrit et ils doivent la protéger.

L'échange et la générosité sont également des conditions essentielles de l'existence humaine, de la vie sociale et des rapports avec la terre-forêt. Un chef, au cours des fêtes funéraires qui sont les fêtes yanomami les plus importantes et peuvent rassembler plusieurs communautés, va clamer qu'il est *xi ihete* (généreux) lorsqu'il distribue la nourriture à ses hôtes. Effectivement, la communauté aura planté, chassé et pêché durement pour se montrer la plus généreuse possible. C'est une question de prestige. A contrario, le système de valeurs yanomami fait de l'avare *xi imi* un être asocial.

La réciprocité est finalement ce qui définit l'humanité. Lorsque les Yanomami ont vu les «Blancs» pour la première fois, ils se sont demandé – à l'instar des Chrétiens du XVI^e siècle – si ces êtres étaient vraiment des humains ou des esprits, ou des revenants *porepè*. Il faudra que ceux-ci – des missionnaires – instaurent des relations d'échange – en leur donnant des outils de métal contre du travail – pour qu'ils prouvent leur qualité humaine aux yeux des Yanomami.

Un discours autochtone «universel» ?

Quels sont donc les points communs entre ces deux discours, tant dans leur contenu que dans leurs manières d'articuler les idées qu'ils expriment ?

Pour les chefs de la Côte nord-ouest du Canada, la séquence est claire dès le début: avant l'arrivée des Blancs, ils étaient heureux (parce qu') ils considéraient la Terre comme leur mère et les animaux comme leurs frères spirituels. A cette vision familière de leurs rapports avec le monde et le règne animal correspond une organisation sociale basée sur le partage via le potlach, soit un système de valeurs qui met l'accent sur le «don» et non sur «l'avoir». L'amour de la terre – un terme aux sens multiples, beaucoup plus riche que celui de territoire – était le cœur de la culture amérindienne, de ses arts et de ses rituels. Cet amour de la terre et des animaux leur ordonnait de ne pas gaspiller ce qu'elle leur donnait (ce que nous appelons les ressources naturelles). Il s'agissait d'une question d'honnêteté vis-à-vis de celle qui donne, la Terre et, par conséquent, des humains et des animaux. Et le raisonnement circulaire est bouclé. L'essentiel de la vidéo est l'illustration des conséquences du non-respect du contrat avec la terre par les nouveaux venus. Les Indiens ont

agi selon leur éthique de partage mais la contrepartie n'est pas venue. Résultat: leur expropriation sur tous les plans: territorial, culturel, individuel.

Les Indiens de Colombie britannique se retrouveraient sans peine dans le discours des Yanomami, même si ces derniers expriment très différemment leur rancœur à l'égard des envahisseurs. Le point commun majeur entre eux: leur amour de la terre-forêt appelée *urihi* par les Yanomami. Un amour motivé par sa générosité engendrant le respect. La terre est considérée comme étant la mère sur la Côte nord-ouest du Canada et la terre-forêt est aimée et protégée par les Yanomami parce qu'elle a du sentiment. Les animaux sont les frères spirituels des premiers tandis que les Yanomami les considèrent comme des alliés qui peuvent éventuellement incarner des esprits dont leurs chamans utiliseront les caractéristiques (vitesse, acuité visuelle, férocité, etc.) pour attaquer leurs ennemis ou guérir. Le gaspillage n'existe pas chez les Indiens de Colombie britannique et la destruction de la forêt pour y chercher de l'or est un scandale absolu pour les Yanomami.

Pour les uns comme pour les autres, le concept-clé est le partage, la réciprocité. Ce qui importe est plus ce qu'on donne que ce qu'on a. Prendre sans donner est inimaginable. La compensation fait automatiquement partie de la relation sous peine de manquer d'honnêteté pour les Indiens du Canada et d'intelligence pour ceux du Brésil. Pire même: les Yanomami ne reconnaissent leur caractère d'humain qu'à ceux qui sont capables d'entrer dans leur système d'échange, signe premier d'humanité. Dans les deux cas, partage et réciprocité s'appliquent autant à leurs relations avec la terre et ses ressources qu'entre les hommes (et chez les Yanomami avec les esprits). Si la terre est généreuse, elle est faite pour être utilisée mais elle doit aussi être respectée sur la Côte nord-ouest du Canada («c'est une question d'honnêteté») et protégée par les chamans yanomami puisqu'elle les nourrit (comme les mères).

Dans une perspective de recherche-action, exposer pour faire comprendre comment les Autochtones conçoivent leurs territoires, ressources, sociétés et les gèrent en conséquence n'est pas suffisant; une telle prise de connaissance doit déboucher sur des changements de pratiques. Le premier, à la portée de toutes et de tous et condition *sine qua non* au rétablissement de l'égalité entre eux et nous, est de commencer par respecter leur parole et leurs connaissances. Dans le cas de la gestion des ressources, il s'agit de la prendre en compte à part entière dans les plans d'aménagement et autres développements/exploitations, d'un bout à l'autre de leur élaboration, de leur mise en œuvre et de leur évaluation. Ce faisant, on n'oubliera pas les contentieux historiques qui existent entre nos sociétés. On n'oubliera pas que nos interlocuteurs ont dû – et doivent encore – surmonter d'énormes obstacles pour se faire entendre. L'un de ceux-ci est certainement le dénigrement ou l'ignorance systématiques de leur culture par les ressortissants des sociétés nationales avec lesquels ils doivent vivre. Il faut en tenir compte car l'avenir se bâtit sur le passé: on ne peut pas en faire abstraction sans tomber à nouveau dans l'arbitraire d'un égalitarisme abstrait.



Figure 3:
L'œuvre de Frances Oles, artiste Athapask du Yukon, intitulée «Spirit and Intent» montre le chef de la Champagne Ashinik First Nation embourbé jusqu'au ventre dans les documents utilisés pour se battre contre le gouvernement et parvenir à établir les droits de sa nation sur ses terres.

Comment parvenir à la reconnaissance de la diversité des conceptions et des pratiques de gestion ?

Il y a deux raisons principales pour lesquelles les peuples autochtones interpellent et investissent les organisations internationales. La première est qu'ils ne parviennent pas à se faire entendre dans leurs pays respectifs. La seconde tient au fait qu'ils se sont toujours considérés – et l'ont d'ailleurs été dans le passé par les Etats qui ont conclu des traités avec eux – comme étant des peuples et des nations.

C'est bien à ce titre que les Autochtones ont activement participé depuis 1985 à l'élaboration de la Déclaration sur les droits des peuples autochtones adoptée par le Conseil des droits de l'homme (CoDH)

lors de sa première session en juin 2006. Que disent les 23 paragraphes du préambule et les 46 articles de la Déclaration à propos des termes peuples, sociétés, territoires, ressources et gestion ?

La Déclaration consacre l'expression «peuples autochtones», affirme que ceux-ci sont égaux en droit à tous les autres peuples tout en ayant le droit d'être différents. En faisant explicitement référence à la Charte des Nations Unies, aux Pactes internationaux relatifs aux droits civils et politiques et aux droits économiques, sociaux et culturels, à la Déclaration universelle des droits de l'homme et au «droit international relatif aux droits de l'homme» elle leur reconnaît le droit de disposer d'eux-mêmes (soit de déterminer librement leur statut politique et leur développement économique, social et culturel). Les Autochtones donnent à ce droit collectif un sens très large, celui d'un continuum qui passe par de multiples formes possibles d'autonomie ou d'arrangements créatifs avec les Etats, y compris l'indépendance. Cette dernière est toutefois très rarement revendiquée. Reconnaître la qualité de peuple aux Autochtones suppose également que ces derniers sont bien des sujets de droit international, que les traités, accords et autres arrangements constructifs conclus avec eux sont toujours valables alors que bien des gouvernements s'appliquent à les transformer en sujets de droit national, c'est-à-dire à les soumettre à leur propre système législatif.

Le terme de «société» n'est guère pertinent dans ce contexte et n'apparaît pas dans la Déclaration adoptée par le CoDH. Celui de «gestion», quant à lui, n'est mentionné qu'une seule fois, à propos de l'environnement et non des ressources.

A l'inverse, les thèmes de «terres, territoires et ressources» sont abordés quatre fois dans le préambule et 11 fois dans six articles. Les mots «territoires et terres» apparaissent en outre une fois dans le préambule et quatre fois dans trois articles. Les droits à la terre, au territoire et aux ressources sont considérés comme étant des «droits intrinsèques» aux peuples autochtones et indispensables au renforcement de leurs institutions, cultures, traditions et développement. En conséquence, ceux-ci ne pourront pas en être séparés par la force et, quand ils l'auront été, des mécanismes de restitution ou d'indemnisation devront être mis en place par les Etats, en principe sous la forme de terres, territoires et ressources équivalents à ceux dont ils auront été expropriés. Les peuples autochtones ont le droit de conserver et de renforcer leurs liens spirituels particuliers avec les terres, territoires, eaux fluviales et côtières et aux autres ressources qu'ils occupent et/ou utilisent traditionnellement, ainsi que d'assumer leurs responsabilités en la matière à l'égard des générations futures. La Déclaration leur garantit également le droit aux terres, territoires et ressources qu'ils ont acquis, auxquels «les Etats doivent accorder reconnaissance et protection juridique en respectant dûment les coutumes, traditions et régimes fonciers des peuples autochtones concernés». (CONSEIL DES DROITS DE L'HOMME 2006)

Relié aux droits précédents, celui de préserver, contrôler, protéger et développer leur patrimoine culturel, leur savoir traditionnel et leurs expressions



culturelles traditionnelles, quelle qu'en soit la forme, est aussi garanti. Pour y parvenir, un principe-clé: celui de leur consentement préalable, libre et en connaissance de cause à la réalisation de tout projet ayant des incidences sur leurs terres et autres ressources, notamment en ce qui concerne la mise en valeur, l'utilisation ou l'exploitation de leurs ressources minérales, hydriques ou autres.

Dans une conception autochtone de leurs droits, il n'est pas possible de se limiter uniquement à ceux concernant le titre de cet exposé. Leur mode holistique de pensée les amène à tous les lier intrinsèquement les uns aux autres. Voici, pour terminer, quelques éléments d'articulation de ces droits.

- a) De la reconnaissance simultanée du principe d'égalité entre les peuples et de respect de leur différence découle le droit de revendiquer leur qualité d'Autochtones et d'être reconnus en tant que tels.
- b) La différence première, primordiale, entre les peuples autochtones et les sociétés dominantes est leur rapport intime, emprunt de spiritualité à la terre et à leur milieu naturel.
- c) Le droit collectif à la terre concrétise le droit à l'autodétermination en ce qu'il leur permet de s'organiser selon leurs règles propres et de gérer leur milieu selon leurs modes de gestions propres, s'inspirant de leur spiritualité, elle-même inscrite dans le territoire.
- d) Le droit collectif à la terre, c'est donc aussi le droit collectif à ses ressources, du sol et du sous-sol. Ces dernières ne pourront pas être utilisées par de non Autochtones sans le consentement préalable, libre et en connaissance de cause de ses détenteurs collectifs, conséquence du respect de leur autodétermination. Si ce consentement existe, un partage des bénéfices doit être prévu et négocié avec eux.
- e) Développement et tradition ne sont pas incompatibles. Les peuples autochtones sont désireux de bénéficier de et de contribuer au développement de la planète ou de leur pays, à condition que celui-ci permette à tous les êtres vivants de vivre, et pas seulement survivre. Les cultures autochtones sont souples et dynamiques. L'adoption d'innovations ne signifie par nécessairement la volonté de renoncer à sa culture, à son système politique ou à ses connaissances traditionnelles.
- f) Pour savoir utiliser les écosystèmes sans les détruire, il faut que la culture puisse être transmise. Autodétermination signifie aussi pouvoir transmettre sa culture aux jeunes générations. Les connaissances traditionnelles autochtones prennent de multiples formes et sont toujours reliées d'une manière ou d'une autre à la terre ou aux cycles naturels. La langue joue un rôle prépondérant en termes de richesse de vocabulaire relatif aux ressources mais aussi en ce qu'elle constitue une logique, une structure qui informe notre interprétation du monde extérieur dont nous percevons des aspects différents selon notre culture et notre langue. Le maintien et le développement des langues autochtones sont directement liés au développement des connaissances de l'humanité.

Conclusion

La reconnaissance des conceptions et pratiques autochtones de gestion des terres, territoires et ressources, est d'abord une question de droits humains collectifs. Les approches via la protection de l'environnement, le développement durable, l'utilisation de la biodiversité, la santé, la culture doivent permettre la mise en œuvre de ces droits collectifs. L'approche «Droits de l'homme» est toutefois centrale car c'est d'elle que relèvent les droits à l'autodétermination et à la terre dont découlent tous les autres droits.

Cette conception défendue de longue date par les Autochtones a été confirmée par le Sommet des chefs d'état de 2005 qui a mis l'accent sur les liens entre développement et droits humains.

20 ans de négociations auront été nécessaires à faire accepter par l'Assemblée générale de l'ONU une Déclaration considérée par les Autochtones comme une norme minimum. Les Etats-Unis, le Canada, la Russie, l'Australie et la Nouvelle Zélande, ainsi que, paradoxalement, bien des Etats africains s'y opposent. Pour Rodolfo Stavenhagen, rapporteur spécial sur les droits de l'homme et les libertés fondamentales des peuples autochtones, son adoption par le CoDH en fait un document juridique qu'il est temps maintenant de mettre en œuvre (CONSEIL DES DROITS DE L'HOMME 2006: 11, note 16).

Crédits

Les illustrations des artistes Tlingit et Athapask ont été gracieusement offertes par le Nordamerika Native Museum (NONAM) de Zurich et les légendes tirées du catalogue de son exposition, si bien nommée, *Traditions of change*, Schriften Reihe I, Zurich 2005. La photo du territoire yanomami et de l'auteure.

**Biblio-filmographie**

ALBERT BRUCE

- 1988 «La fumée du métal. Histoire de la représentation du contact chez les Yanomami du Brésil».- *L'Homme* 106-107: 87-199. [En portugais: 1992 «A fumaça do metal. História da representação do contato entre os Yanomami».- *Anu. Anthropol.* 89: 151-189]

ALBERT BRUCE et GALE GOODWIN GOMEZ

- 1997 Saúde yanomami, un manual etnolinguístico.- Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.- 304 pages

CONSEIL DES DROITS DE L'HOMME

- 2006 Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones.- Annexe de la résolution A/HRC/2006/2 intitulée Groupe de travail de la Commission des droits de l'homme chargé d'élaborer un projet de déclaration conformément au paragraphe 5 de la résolution 49/214 de l'Assemblée générale en date du 23 décembre 1994.-19 pages. (Also in English, también en español).

INTERNATIONAL INDIAN TREATY COUNCIL

- 1977 The Geneva Conference. NGO Conference on Discrimination Against Indigenous Peoples in the Americas.- *Treaty Council News* 9/7.- Special issue.- 36 pages.

KOPENAWA DAVI

- 1989 Entretien accordé à l'auteur.- Genève.

RAMOS Alcida Rita

- 1991 «Tierra y supervivencia cultural yanomami».- *Boletín IWGIA*.- (Copenhague) 1: 13-20

SOUS-COMMISSION DE LA LUTTE CONTRE LES MESURES DISCRIMINATOIRES ET LA PROTECTION DES MINORITÉS

- 1986 Etude du problème de la discrimination à l'encontre des peuples autochtones.- Vol. 5: conclusions et recommandations, New York.- E/CN.4/Sub.2/1986/7/Add.4.-53 pages (Existe también en español, also in English)

UNION DES CHEFS DE COLOMBIE BRITANNIQUE

- 1975 The Land Is The Culture.- A Case for B.C. Land Claims.- 30 min.

WORLD FEDERATION OF DEMOCRATIC YOUTH (PUBL.)

- 1981 International NGO Conference on Indigenous Peoples and the Land, organized by the Sub-Committee on Racism, Racial Discrimination, Apartheid and Decolonisation of the Special NGO Committee on Human Rights.- Geneva. (Existe también en español)

ZIEGLER Volkmar et Pierrette BIRRAUX

- 1992 *La Maison et la Forêt: les Yanomami au temps de la conquête*.- Genève, 2 x 56 minutes. (réalisation caméra et son: Volkmar Ziegler · recherche et interviews: Pierrette Birraux)

Resumen

La supervivencia física y/o cultural de los pueblos indígenas depende del conocimiento y del reconocimiento de la diversidad de concepciones y de prácticas de gestión del territorio y de los recursos. A pesar de confrontarse a semejante situación, éstos tienen dificultad en hacerse oír por los medios especializados, a la vez porque tienen pocas oportunidades de expresarse, por que lo hacen en función a una visión del mundo y del saber que les es propia, y porque esos medios no saben o no quieren efectuar el descentramiento necesario a un diálogo de igual a igual y con prácticas en consecuencia. La autora, retomando las palabras de los jefes amerindios de la Colombia británica y de jóvenes portavoces yanomami de Brasil, y resumiendo algunos elementos destacados de la promoción de los derechos de los pueblos indígenas como los desarrollados por sus delegados en las Naciones Unidas, intenta mostrar las semejanzas que existen entre estas sociedades: una relación con la tierra que incluye espiritualidad y cultura, así como la voluntad de autogobernarse.

Abstract

The recognition and acceptance of a variety of concepts and practices for territorial and resource management is essential for the physical and/or cultural survival of Indigenous peoples. Despite how important this is for them, Indigenous peoples have a hard time gaining understanding from specialized circles. This is because they have few opportunities to express themselves; because, when the opportunity does exist, they express themselves based on their own world view and knowledge; and because of the reluctance within specialized circles to question their own intellectual processes. By using the words of the Indian chiefs of British Columbia as well as of young spokespeople of the Yanomami of Brazil; and by summarizing some key points – as presented by their delegations to the United Nations – in the fight for Indigenous peoples' rights, the author attempts to show the similarities between these societies, such as their relationship to land that includes spirituality and culture as well as a desire for self governance.