

Les nouvelles interactions entre Yucuna et intervenants extérieurs (Colombie amazonienne)

Laurent FONTAINE

Laboratoire des langues et civilisations à tradition orale (Lacito), UMR 7107 du CNRS, Villejuif

Résumé

Pour faire face à l'épuisement de leurs ressources lié à leur concentration autour des zones urbaines, les communautés indigènes du Bas Caqueta (Colombie) intègrent des programmes de développement amenés par des organisations extérieures, qui les poussent à se réorganiser. En prenant le cas de la communauté de Camaritagua, nous examinons les problèmes que posent de telles réorganisations, pour décider d'une nouvelle réglementation interne, dans le domaine de l'environnement et dans le domaine juridique de la délinquance juvénile. Le fonctionnement des règles indigènes, essentiellement orales et privée, s'accorde difficilement avec celui des lois écrites officielles.

Introduction

Partis d'un mode d'autoconsommation essentiellement tourné vers la chasse, l'horticulture et la cueillette, les Indiens yucuna¹ ont profondément transformé leur organisation sociale et leur mode de vie. Depuis tout juste un siècle, ils se sont d'abord rapprochés des fleuves pour accéder aux marchandises (haches, machettes, sel, allumettes, etc.), offertes par les *caucheros*, en subissant l'exploitation par endettement et en accroissant leurs activités de pêche. Ensuite, depuis l'interdiction de l'exploitation du latex et des fourrures par l'Institut Colombien de la Réforme Agraire (INCORA) en 1974, les Yucuna se sont déplacés vers les zones d'occupation blanche (Aracuara, La Pedrera, La Libertad, Taraira) en fonction de leurs opportunités économiques (notamment dans le domaine de la pêche commerciale, l'or et la coca).

A partir du milieu des années quatre-vingt-dix, l'exploitation des ressources naturelles n'apporte plus autant de travail qu'autrefois. Les mines d'or se sont tariées, la pêche commerciale n'est plus très foisonnante et le trafic de coca est de plus en plus contrôlé et restreint. Avec la raréfaction du travail, la population indigène concentrée en surnombre autour des petites villes se trouve prise au piège dans un environnement qui ne lui apporte plus suffisamment de moyens de subsistance (aussi bien pour l'horticulture, la chasse, la pêche que la cueillette).

Que ce soit de manière indépendante, ou regroupée sous forme d'ATIS (Autorités Territoriales Indigènes), les communautés font alors appel à des organisations extérieures (gouvernementales et non gouvernemen-

tales) pour aménager des microprojets ou des petits programmes de développement, mais celles-ci conditionnent leurs aides potentielles par des participations et des engagements administratifs de plus en plus exigeants, et donc par des réorganisations radicales.

Favorisées par une politique nationale d'intensification de la participation régionale et locale, ces réorganisations augmentent les tâches administratives et les déplacements des élus indigènes (capitaines, secrétaires, délégués), et rendent de plus en plus fréquents les nouveaux contextes de discussions indigénistes, que ce soit à l'occasion des regroupements subcommunautaires (commissions et ateliers spécialisés), des réunions communautaires, ou des congrès intercommunautaires et inter-ATIS. Cette pression à la réorganisation a au moins deux conséquences:

- elle pousse les populations locales à s'exprimer de plus en plus directement sur la scène politique et à prendre des décisions par rapport aux programmes de développement amenés par les intervenants extérieurs, ce qui tend à les détourner de leurs tâches traditionnelles (tant du point de vue de leur subsistance que de leur culture);
- cette réorganisation accentue les conflits sociaux au sein même des communautés, dès lors qu'elle implique un renversement du système traditionnel de normes et de valeurs.

Nous prendrons le cas de Camaritagua, une réserve indigène (*resguardo*) peuplée par une seule communauté multiethnique² qui jouxte la petite ville de La Pedrera. A la fois pour résoudre ses problèmes internes, pour légitimer son territoire, et pour capter plus efficacement les programmes de développe-

¹ Les «Indiens yucuna» renvoient à plusieurs groupes indigènes (Kamejeya, Jupichiya, Je'uríwa, Jimíkepi et Jurumi) dont la caractéristique commune est de parler habituellement le yucuna, une langue appartenant à la famille linguistique Arawak (Newike Occidental). Actuellement, ces derniers vivent principalement sur les rives du fleuve Miriti-Parana et dans la région de La Pedrera sur le Bas Caqueta de la Colombie. Cette population compte entre 500 et 1000 personnes.

² La communauté de Camaritagua est composée en majorité d'Indiens yucuna (plus de 50%) communicant couramment dans leur langue, et en minorité par des Miraña, Tanimuka et Witoto, dont seuls quelques individus parlent encore leur langue.

ment, la communauté s'est mise à organiser régulièrement des ateliers et des réunions pour décider de la réglementation en vigueur sur son territoire en tant que *resguardo*. Même si cette nouvelle réglementation est régulièrement discutée et reconsidérée par les Anciens, tenants de la tradition, elle pose fréquemment des problèmes jamais rencontrés auparavant. Pour en rendre compte, nous exposerons ici ceux qui se posent dans le domaine de l'environnement et dans le domaine juridique de la délinquance juvénile.

Redéfinir l'environnement avec des intervenants extérieurs

Dans le domaine de l'environnement, la communauté a, depuis l'année 2000, développé ses relations avec Le Centre Environnemental de La Pedrera, un Centre biologique affilié à une ONG américaine (Conservation International), qui requière la coopération des acteurs sociaux et des institutions non seulement au niveau international et national, mais surtout au niveau local³. A Camaritagua, comme avec d'autres communautés de la région, le Centre a ainsi mis en place différents programmes de «gestion du développement durable» qui visent principalement:

- à sensibiliser les populations aux problèmes d'épuisement ou de contamination des ressources environnementales;
- à les convaincre de la nécessité d'instaurer de nouvelles règles pour limiter l'épuisement ou restaurer le développement écologique des ressources menacées;
- à faire participer la population aux activités de recensement et de conservation des ressources en échange d'aides ou de rémunérations individuelles ou collectives;
- à chercher des méthodes productives compatibles avec la protection de l'environnement.

Les accords obtenus par le Centre avec la Camaritagua ont beaucoup progressé en six ans, car beaucoup d'indigènes reconnaissent qu'il est devenu indispensable d'exercer un contrôle administratif de l'exploitation des ressources naturelles pour freiner radicalement leur épuisement et leur contamination. Ainsi, la communauté est parvenue à gérer ses ressources de manière très efficace (comme nous allons le voir) et à développer des activités, des ateliers et des documents qui servent déjà de modèles pour beaucoup d'autres communautés de la région.

Néanmoins, ces accords ont connu des difficultés importantes pour au moins deux raisons essentielles. D'une part, les conceptions écologiques spécifiques au développement durable et les nouvelles réglementations qu'elles impliquent, s'opposent souvent aux cadres de référence des indigènes, ainsi qu'à leurs systèmes de normes et de valeurs. Ceci aboutit à des conflits dès lors que les interventions remettent en cause des pratiques ancestrales reposant sur des règles institutionnelles spécifiques (FONTAINE 2001; 2007). D'autre part, la légitimité même d'une organisation étrangère et de toute forme de réorganisation à l'intérieur de la communauté est régulièrement remise en cause, en raison des inégalités qu'elle produit ou

dévoile, que ce soit entre les indigènes eux-mêmes, ou entre ces derniers et les différents intervenants extérieurs avec lesquels ils sont amenés à travailler. De fait, les différences de bénéfices (de tous ordres) sont souvent perçues comme des tromperies difficilement justifiables compte tenu des compétences et de la participation des uns et des autres.

Des conceptions et des règles différentes

Au cours des ateliers et réunions organisés à Camaritagua avec le Centre environnemental de La Pedrera, les principaux problèmes environnementaux ont été identifiés pour rédiger un programme écologique approprié. Ce travail collectif permit notamment de mettre en place un *Comite de Recursos Naturales del Resguardo* et de publier une première réglementation distribuée sous forme de brochure à chaque famille de la communauté (MIRAÑA et al. 2005).

On y signale ainsi cinq problèmes occasionnant régulièrement des «conflits et discussions entre personnes affectantes et affectées» (MIRAÑA et al 2005: 11):

1. la contamination de la Tonina et de ses affluents (utilisés comme sources d'eau potable) en raison de la proximité de la décharge urbaine de La Pedrera, et de l'absence de traitement adéquat des déchets et excréments;
2. la diminution des ressources de la pêche en raison de l'utilisation illégale des filets de pêche à proximité de l'embouchure de la rivière San Francisco (à moins des deux cents mètres autorisés), et des poisons piscicides (*barbasco*)⁴ par certains membres de la communauté;
3. l'épuisement des ressources en bois, notamment pour la construction des maisons;
4. la raréfaction du gibier;
5. la diminution de certains palmiers exploités pour l'édification des maisons (planchers, cloisons et feuilles de toitures) ou pour leurs fruits.

De manière générale, le processus écologique proposé répond à chacun de ces problèmes en dénonçant les pratiques et les catégories d'acteurs à l'origine des dégradations de l'environnement, et en stipulant des règles qui les interdisent ou les limitent sous peine de sanctions (amendes ou corvées). Signalons que l'organisation juridique et pénale mise en place n'est jamais complètement autonome, parce qu'elle fait systématiquement appel aux fonctionnaires administratifs locaux (*Corregimiento*) et aux forces de l'ordre (police de la Pedrera) lorsque les personnes condamnées refusent de se soumettre aux peines prononcées, ou lorsque les infractions

³ <http://www.conservation.org.co/interna/contenido.php?cod=237>

⁴ Ces poisons sont obtenus en frappant certaines racines toxiques dans la rivière; ils ont pour effet d'asphyxier les poissons en réduisant la teneur en oxygène de l'eau. Cette technique est connue sous le nom de «pêche à la nivrée».

sont trop graves⁵. Ceci montre l'ampleur des difficultés à prendre en charge de tels problèmes au sein d'un cadre de référence indigène, particulièrement dans un contexte de domination blanche, lié au développement socio-économique et à la militarisation de La Pedrera (comme ville à la fois frontalière et sensible aux conflits avec la guérilla), et au développement des moyens de transports (piste d'atterrissage, bateaux réguliers) et de communication (radio, téléphone, télévision, internet, etc.).

Pour mieux considérer ces difficultés, il est important de rappeler au préalable que les Yucuna, comme la plupart des natifs d'Amazonie, n'ont probablement jamais considéré l'environnement d'un point de vue «économiste», c'est-à-dire comme un capital dont la quantité et la valeur des ressources peuvent être affectées durablement par un ensemble d'actes individuels ou collectifs, en fonction des retraits et des dépôts entretenus directement avec lui.

S'il est vrai que les Yucuna ont leurs propres conceptions (comme toute culture) de leurs interactions avec «le monde», encore faut-il savoir préciser ce qu'ils entendent par là, pour ne pas l'assimiler trop vite à un concept d'«environnement» difficilement dissociable d'une certaine perspective moderne, industrialisée et ethnocentrée de la nature. Or un tel «monde» (*eja'wá* en yucuna), du point de vue d'une population seminomade traditionnellement dispersée en forêt (JACOPIN 1977), ne saurait être ni «épuisé», ni «contaminé», ni même «préservé» ou «récupéré» par de simples mortels, comme si son devenir pouvait être dirigé ou déterminé par ces derniers. Cela contredirait la logique de fonctionnement du monde tel qu'elle est conçue par les Yucuna, non seulement dans leurs récits mythiques, mais encore dans les pratiques et paroles rituelles reposant précisément sur cette logique.

Selon les Yucuna, les seuls à pouvoir véritablement agir sur le monde sont des divinités. Ainsi, les quatre Petits-enfants de Karipú (*Karipú Lakena*) en seraient les créateurs, avec l'aide du Jaguar Ancestral (*Yawi Chi'narikana*) qui aurait donné la parole aux hommes (JACOPIN 1988: 137; FONTAINE 2001: 545-546). Le Yurupari (*Waka'peri*), quant à lui, aurait enseigné aux humains les rites d'initiation pour apprendre les paroles et les chants chamaniques ou cérémoniels (SCHACKT 1994: 19-22). Mais de telles divinités ne sont pas uniquement à l'origine des événements propices aux sociétés humaines, elles sont aussi responsables des fléaux, généralement attribués à leurs erreurs ou à leurs conflits occasionnant des vengeances; par exemple, lorsque Lajmuchi, le plus jeune des Karipú Lakena, fait naître les épidémies en creusant avec des cendres le premier bateau mythique ou lorsque le Yurupari jette ses malédictions sur le monde au moment où il est tué par les Karipú Lakena⁶.

De manière générale, on peut dire que pour les Yucuna, tous les phénomènes perçus comme problématiques pour le développement des cultures humaines sont (ou se doivent d'être) expliqués par des actes de divinités dans les temps mythiques. De ce point de vue, leurs conséquences sur les conditions d'existence humaines seraient alors inaltérables; tout effort des humains pour changer ces conditions reste donc forcément vain. Or, si le monde dans lequel ils sont contraints de vivre est un

monde «maudit» qui les condamne de toute façon à disparaître, cela ne signifie pas que les humains doivent se contenter d'accepter cette fatalité comme de simples spectateurs, bien au contraire. Certaines pratiques rituelles des chamanes tentent précisément de retarder l'inexorable précipitation vers le chaos, en régulant ou en rééquilibrant provisoirement le monde.

Ainsi, la plus importante d'entre elle est appelée *eja'wá maná la'kana* (lit. «manipulation des intentions du monde»)⁷. Elle est généralement pratiquée au début de la Saison des chenilles (*Leru wákaje*) qui s'étend entre août et fin novembre. Durant cette période particulièrement chaude, l'Ancêtre des Chenilles (*Leru Chi'narikana*) est supposé répandre sur le monde différentes sortes de maux (fièvres, crises, attaques, médisances). De longues incantations sont alors prononcées par les chamanes en mâchant la coca le soir dans l'obscurité devant de la cire d'abeille sur laquelle ils soufflent régulièrement de la fumée de tabac. Ils prétendent ainsi anticiper les maux pour l'année à venir, et réduire ou prévenir ceux qui pourraient toucher leurs proches.

Du point de vue yucuna, donc, toute «écologie» ne peut être que rituelle. Ce qui signifie qu'elle passe nécessairement par un ensemble de paroles et de pratiques «magiques» strictement réglementées (réalisées à certaines heures de la nuit, après avoir réuni tels et tels ustensiles, au prix d'une certaine diète, etc.) pour pouvoir escompter certains effets; notamment le privilège de communiquer avec les divinités dans des conditions favorables (grâce à des offrandes de coca et tabac) pour qu'elles révèlent, non seulement les dangers à venir, mais aussi les raisons du mécontentement de leurs instigateurs, ou encore les actes à éviter. Autant dire que grâce à ces relations particulièrement intimes avec les divinités, les chamanes se sentent beaucoup mieux informés que la plupart des gens (et des Blancs en particulier) des actes à proscrire dans leur «environnement», et notamment de ce qui peut leur nuire directement.

⁵ C'est toujours le capitaine de la communauté qui énonce les sanctions en dernier recours, après discussion en assemblée lors des réunions communautaires ordinaires ou extraordinaires. Généralement, il ne décide de l'ampleur des peines encourues que s'il a l'accord de la majorité des personnes s'étant exprimées en public. Comme les règles et les sanctions se précisent toujours davantage par écrit dans de nouvelles réglementations, les peines tendent à être de plus en plus déterminées par la catégorie d'infraction, et dépendent de moins en moins des discussions des uns et des autres.

⁶ Les informations que nous donnons du mythe de Karipú Lakena s'appuient sur des enregistrements transcrits et traduits par nos soins qui seront publiés prochainement.

⁷ En espagnol, cette expression est plus simplement traduite par *El manejo del Mundo*, une formule précisément reprise par VAN DER HAMMEN (1992) comme titre de son livre sur les Yucuna.

La limitation de la chasse

Pour revenir aux processus écologiques instaurés à Camaritagua sur les conseils du Centre Environnemental de La Pedrera, on peut citer à ce propos les difficultés impliquées par la limitation de la chasse en réponse au quatrième problème mentionné de la raréfaction du gibier. Au cours des accords réalisés, les règles suivantes ont été instaurées (MIRAÑA et al. 2005: 18-20):

- une limitation de la chasse aux rôdeurs (agouti, paca) à l'autoconsommation ou la vente occasionnelle;
- une limitation de la chasse du gibier de grande taille (cerf, pécaris, tapir): 1) à la redistribution lors des cérémonies dansantes, 2) aux *mingas* d'abatage ou de chargement des feuilles de toiture, 3) à l'autoconsommation ou à la vente occasionnelle, toujours sur autorisation du Comité des Ressources Naturelles du Resguardo;
- une limitation de la chasse aux oiseaux, singes et tatous à l'autoconsommation;
- une interdiction provisoire (de trois ans) de chasse des petites espèces de caïmans (*Caiman sclerops*) et de tortues aquatiques (*Podocnemis expansa*) à proximité de la Tonina et de ses affluents;
- une interdiction de la chasse aux animaux en dessous de leur âge adulte;
- une interdiction de la chasse par diversion et encerclement des troupeaux de pécaris («*corretear los puercos*»). Seules sont autorisées les techniques utilisant des fusils ou des chiens.

S'en est alors suivi un contrôle strict de la chasse effectué par chacun des membres de la communauté en allant relever, à tour de rôle et en faisant la tournée des foyers, l'ensemble des données caractéristiques de chaque animal tué (espèce, sexe, âge, poids, lieu de rencontre, etc.) en fonction des observations ou des témoignages recueillis. Une fois mise en place, une telle procédure ne tarda pas à susciter des mécontentements parmi les indigènes de la communauté, surtout parmi les chasseurs réguliers qui tiraient l'essentiel de leur subsistance de la forêt. Après maintes discussions et conflits, plusieurs familles décidèrent de se désaffilier de la communauté.

De leur côté, les soigneurs et chamanes n'ont jamais vu d'un très bon œil ce nouveau règlement, qui les prive non seulement de certaines ressources, mais encore d'une partie de leur autorité en ce qui concerne le contrôle qu'ils exerçaient eux-mêmes sur la chasse. Traditionnellement, les soigneurs et chamanes sont toujours consultés par les chasseurs avant leur sortie de chasse, notamment pour écouter leurs avertissements sur les dangers encourus, liés généralement à des violations de règles suscitant le mécontentement de tel ou tel esprit, censées entraîner des sanctions. Avec la nouvelle réglementation instaurée au sein de la communauté, les chamanes perdent leur monopole en matière de rappel des règles. Par conséquent, ils n'ont plus à être interrogés (notamment par les jeunes) pour présenter leurs points de vue sur les problèmes d'interactions entre les hommes et la nature, de nouvelles conceptions concurrentes, étrangères à leur culture, sont venues les remplacer.

Le contrôle des feuilles de *pui*

Au cours du même processus, les feuilles de palmier *pui* (*Lepidocaryum tenue*) utilisées pour couvrir les toitures, ont été protégées. En priorité, une investigation visant à explorer l'ensemble du *resguardo* de Camaritagua permet de recenser et situer les palmiers *pui*, d'évaluer leur état, et de parquer certaines zones réservées au suivi de l'étude. C'est ainsi que le territoire a pu être divisé en trois zones soumises à la nouvelle réglementation:

- une zone proche des lieux d'habitation (moins de cinq kilomètres) largement surexploitée, appelée «zone de récupération». Toute coupe de feuille de *pui* y a été interdite jusqu'à nouvel ordre (MIRAÑA et al 2005: 22);
- une zone médiane (entre 5 et 10 km) libre d'exploitation, mais réservée aux membres de la communauté;
- une zone éloignée (plus de 10 km) libre d'exploitation, mais quasiment inexploitable en raison des difficultés de transport des feuilles⁸.

Par ailleurs, les coupes ne sont permises qu'à la condition de «laisser trois feuilles avec leurs bourgeons pour permettre au palmier de récupérer ses feuilles et pouvoir les utiliser six ans plus tard.» (MIRAÑA et al 2005: 22). Cette dernière règle reprend littéralement une norme indigène, autrefois appliquée sans nécessité d'un système de sanction (même symbolique). A la différence du gibier, chacun pouvait alors couper des feuilles de *pui* dans la forêt, sans avoir à redouter le mécontentement d'un esprit ou d'une divinité. Dans le mythe des Karipú Lakena qui explique l'origine de ces feuilles, celles-ci sont censées se reproduire partout en abondance, précisément parce que Lajmuchí aurait violé l'interdiction du maître Je'chú, en les laissant se répandre dans le monde pour que chacun puisse en bénéficier librement.

On peut alors se demander pourquoi une telle norme était respectée alors même que les palmiers restaient entièrement libres d'accès. En fait, le respect de cette norme résultait de l'application d'un ensemble d'autres règles et valeurs. Rappelons d'abord que les règles de résidence étaient autrefois très différentes, car les maîtres de *maloca* (maison collective) s'obligeaient mutuellement à vivre éloignés les uns des autres pour ménager leur tranquillité et éviter les conflits. Par conséquent, les maisonnettes étant éparpillées, il était rare qu'on ait à se servir sur des palmiers déjà exploités par un voisin. Dans ces conditions, chaque maître avait alors tout intérêt à prendre soin des palmiers situés à proximité de sa maison, s'il voulait pouvoir se resservir au même endroit, six ans plus tard, pour renouveler ses feuilles de toiture, sans avoir à aller en chercher plus loin.

Le soin des palmiers *pui* résultait donc de l'application d'une certaine rationalité, celle d'une optimisation sur le long terme entre ce qui est valorisé et

⁸ Les feuilles sont chargées par les hommes sur leur dos à l'aide de grandes hottes (esp. ver. *catarijana*) confectionnées sur place avec ces mêmes feuilles.

dévalorisé, compte tenu des us et coutumes. Or à Camaritagua, avec la concentration des maisonnées, et l'indifférenciation croissante vis-à-vis des normes et valeurs collectives traditionnelles (les Yucuna ne souhaitent plus vivre de manière isolée en forêt), c'est précisément cette rationalité à long terme qui devient impossible. Du point de vue de l'individu, il ne subsiste donc plus qu'une rationalité à court terme que l'on peut résumer en une phrase: «Je prends le plus que je peux maintenant, avant que d'autres ne le prennent, si rien ne l'interdit vraiment.»

Un tel problème de gestion des ressources collectives sur le long terme ne se résout pas simplement par l'implantation d'un système pénal de type occidental au sein d'une société dont les institutions fonctionnaient jusqu'alors avec d'autres règles. Les nouvelles sanctions risquent même d'occasionner des dysfonctionnements organisationnels importants comme dans le cas de la limitation de chasse. Ce qui ne manqua pas d'arriver à Camaritagua, où l'on vit brusquement augmenter le nombre de disputes et conflits depuis l'instauration de ces sanctions. Du reste, les désaccords ne se limitent pas aux relations entre indigènes, mais impliquent également bon nombre de colons s'étant jusque-là satisfaits de l'absence de législation en la matière.

Tout d'abord, pour beaucoup d'indigènes affiliés à la communauté de Camaritagua, de telles sanctions compliquent encore davantage les possibilités de subsistance déjà très réduites, empêchant souvent de prévoir au-delà du court terme. Ce qui incite, et incite encore, plus d'une famille à aller s'installer ailleurs. Comment, en effet, continuer à habiter sur un territoire, dans lequel on ne dispose même plus des moyens d'avoir un toit?⁹ Beaucoup se demandent si suffisamment de familles vont rester à l'intérieur de la communauté pour que celle-ci continue à être reconnue en tant que *resguardo* disposant de la propriété collective du territoire et de subventions spécifiques.

Par ailleurs, les relations se sont tendues entre Camaritagua et les populations voisines (qu'elles soient blanches, autochtones ou métisses), car l'époque où chacun allait chercher des feuilles de *pui*, du gibier, ou toute autre ressource aujourd'hui contrôlée, où bon lui semblait sans se préoccuper des limites entre *resguardos* est bien révolue. Face aux plaintes de Camaritagua devant la police et le *Corregimiento* vis-à-vis des «voleurs», beaucoup de membres des communautés voisines et colons de la Pedrera cherchent également à développer leur législation environnementale, et particulièrement contre les habitants de Camaritagua.

Pour exemple, citons le cas observé entre juillet et septembre 2006, alors qu'un Indien Yucuna, désaffilié de Camaritagua notamment en raison de ses nouvelles règles, tenta précisément de les transgresser. Quand un colon de La Pedrera fit savoir qu'il était acheteur de feuilles de *pui* pour couvrir sa maison, l'Indien lui en proposa pour 50'000 pesos chaque hotte remplie (*catarijana*), dont 150'000 pesos payés d'avance. Ce que le colon accepta. L'Indien organisa alors avec quelques proches une collecte en forêt, qui ne manqua pas d'être repérée à son retour par certains membres de Camaritagua, qui le dénoncèrent au capitaine de

la communauté et au Comité des Ressources Naturelles du *Resguardo*. S'en suivirent une plainte au *Corregimiento* et une saisie par la police des 13 hottes de feuilles rapportées, qui durent être remises à la Communauté, puis redistribuées aux familles ayant à ce moment initié des travaux de recouvrement de leurs toitures. Même si le colon prétendit qu'il ne savait pas que l'extraction des feuilles de *pui* était réglementée à Camaritagua, et qu'il n'avait pas interrogé son fournisseur indigène sur le lieu de collecte, il perdit ses 150'000 pesos sans recevoir la moindre feuille de *pui*. Quant à l'Indien fautif et à ses proches, ils ne perdirent que leurs efforts dans le transport des feuilles.

Mais l'histoire ne s'arrête pas là, car elle suscita la colère de nombreux colons ne voyant pas pourquoi ils seraient privés de ressources naturelles en terres indigènes, alors que, de leur côté, ils laissaient libre d'exploitation les terres de colonisation. Depuis, certains cherchent à se venger, en voulant priver les habitants de Camaritagua de toute ressource extérieure à leur *resguardo*. L'Indien en question fit même venir une commission spéciale (avec le *Corregidor* et la police) pour détruire les jardins indigènes dépassant les limites (*lindera*) du *resguardo* (qui heureusement n'aboutit pas). Pour riposter, le capitaine de Camaritagua déposa une seconde plainte pour condamner les coupes sévères infligées aux palmiers...

Redéfinir un système correctionnel pour les mineurs

Pour continuer notre exposé des problèmes rencontrés par la communauté dans sa tentative de coordonner sa juridiction avec celle de la société englobante, nous examinerons maintenant ceux qui se sont posés en matière de contrôle social de la jeunesse. Certes, un tel processus de reconstruction juridique est nécessaire à l'amélioration de ce contrôle, dans un contexte où les transformations rapides amenées par les influences extérieures ne peuvent absolument pas être maîtrisées par le seul système traditionnel. En cela, il est certain que ses avancées et ses déboires constitueront sur bien des points des expériences très riches, et globalement très bénéfiques en matière d'efficacité du contrôle social. Mais là encore, comme dans tout autre domaine soumis aux lois nationales et internationales, la communauté se voit de plus en plus

⁹ A ce titre, plusieurs programmes financés depuis la préfecture de Leticia (*Gobernación*) prévoient qu'une part des subventions soit attribuée aux communautés pour l'amélioration du logement (*mejoramiento de las viviendas*). Ce qui permet aux communautés de recevoir des tôles ondulées en zinc et des réservoirs pour stocker l'eau de pluie (pour pallier à la contamination des rivières comme sources d'eau potable). Néanmoins, les financements sont restés dérisoires face à l'ensemble des besoins locaux. Et souvent, la mauvaise distribution de ces ressources occasionna de nombreux mécontentements dans les différentes régions du département.

dépendante des organisations extérieures (gouvernementales ou non):

- d'une part, parce qu'elle dispose de peu de moyens, non seulement pour faire respecter ces lois (en les faisant connaître et valoir, et en surveillant leur application) mais aussi et surtout pour les sanctionner (par la force) de manière légitime. Ce qui l'amène, comme nous l'avons vu, à faire systématiquement appel à la police et au *Corregimiento* de La Pedrera;
- d'autre part, parce que la communauté puise souvent directement ses nouvelles règles dans les réglementations des organisations extérieures, faute de pouvoir exprimer ou faire accepter ses propres règles traditionnelles. Ce qui revient à lui faire perdre son autonomie, et à accroître sa domination vis-à-vis de la société englobante (puisqu'en les reprenant à son compte, elle fait acte par écrit de sa soumission à ses lois).

Dans le cas présenté ici, la communauté a d'abord souhaité adapter le code de la police pour son propre usage, puis a cherché à utiliser les méthodes traditionnelles. Mais les cadres de référence étant radicalement différents, il s'est avéré presque impossible de les faire tenir ensemble, de manière complémentaire, dans un même cadre, si ce n'est en laissant une large place à l'indétermination.

Adapter le Code de la police nationale

Au cours de la réunion du dimanche 6 août 2006, à laquelle nous avons assisté, la communauté s'était réunie pour discuter et donner son accord aux dernières lois proposées lors des ateliers de rédaction du Statut juridique de Camaritagua. L'article 6 traitait alors de la juridiction des mineurs, en reprenant divers passages du *Código de la Policía Nacional*. Citons le premier chapitre du Statut:

Es responsabilidad de los padres velar por el comportamiento de los menores hasta los 15 años de edad de cualquier acto indebido o infracción dentro de la comunidad.
El padre deberá responder por los daños causados por el menor.
Los menores de 16 a 18 años serán responsables de sus actos indebidos cometidos.

De par l'autorité supposée de leur source et la forte influence des institutions nationales (*Corregimiento*, police, base militaire) situées à proximité, les promoteurs de ces lois¹⁰ n'eurent pas trop de mal à les faire accepter, quitte à les «adapter» aux us et coutumes de la communauté. Mais le problème principal restait alors de décider des modalités de sanctions, étant donné que la communauté supportait difficilement sa dépendance accrue vis-à-vis de la police de La Pedrera, et surtout «l'injustice» des sanctions imposées lorsqu'elle avait recours à ses interventions. C'est pourquoi, la communauté avait pris la précaution d'organiser au préalable une «réunion des Anciens» le soir du mercredi 2 août¹¹.

Lors de cette réunion, les Anciens (guérisseurs et chamanes) furent interrogés sur les façons traditionnelles de punir. Ce à quoi ils furent bien en peine de répondre, non parce qu'ils n'en connaissaient pas, mais parce qu'ils savaient pertinemment que l'essentiel d'entre elles était condamné par la société moderne. En effet, les sanctions traditionnelles reposaient notamment:

- sur les malédictions qui, d'un point de vue traditionnel, pouvaient avoir leur légitimité;
- et sur l'initiation au Yurupari, censée corriger les jeunes et réorienter leurs intentions vers de meilleures voies.

Le problème de ces méthodes traditionnelles, est qu'à aucun moment elles ne peuvent être officialisées. Bien au contraire, elles ne sont viables que dans le secret, dans des espaces privés ou cachés.

Sanctionner et maudire

Lorsque les Anciens se résolurent à aborder le thème des malédictions, leurs interrogateurs se bornèrent à les condamner comme «inacceptables» et à dissuader quiconque de se compromettre par de tels actes, sous la menace de sévères châtements. Par ce simple rappel à l'ordre, on mesure à quel point s'opposent deux systèmes de sanction, qui peuvent même aller jusqu'à s'interdire l'un l'autre. En effet, à ce moment-là de la réunion, ils se rappelaient très bien d'un événement ayant eu lieu deux ans plus tôt avec l'un des chamanes présents (déjà réputé pour ses mauvais sorts). En pleine *minga*, et devant de nombreux membres de la communauté, celui-ci s'était gravement querellé avec le capitaine, en allant même jusqu'à menacer de le tuer par la sorcellerie s'il cherchait à le sanctionner. Ceci suscita l'indignation de l'ensemble de la communauté, qui organisa une «réunion des Anciens» pour régler le problème. Là, en public et devant d'autres chamanes, l'accusé ne put persister dans ses dires, car il aurait attiré sur lui le courroux des deux systèmes répressifs: celui de la communauté (expulsion ou violence) et celui des autres chamanes le défiant d'engager avec lui une guerre chamanique. Il dut donc promettre de ne pas accomplir de tels actes.

Les actes de sorcellerie maléfique étant reconnus, courants et redoutés dans la région, personne ne doute du pouvoir de dissuasion que peut avoir une menace de malédiction, ni des privilèges (respect, sentiment de supériorité) qu'elle octroie à son auteur (même si

¹⁰ En l'occurrence, il s'agit principalement de deux frères Mirañas ne parlant que l'espagnol (contrairement à la majorité des membres de la communauté qui parlent le Yucuna). C'est sans doute grâce à leurs efforts et leur compétence en matière administrative que l'on doit la création du *Resguardo* de Camaritagua.

¹¹ Ce type de réunion nocturne est organisé particulièrement lorsque la communauté requiert les compétences de certains chamanes (et donc suffisamment de coca à mâcher), par exemple pour faire de la divination ou «réordonner le monde», ou pour qu'ils exposent leurs savoirs traditionnels.

elle tend à attirer sur lui défis et vengeances). Ce qui donne «une certaine valeur» aux actes de malédictions pour un individu ou un groupe particulier, mais en aucun cas pour une société dans son ensemble, d'où l'opprobre collectif. Néanmoins, en discutant plus profondément et en privé (c'est-à-dire loin du jugement hâtif d'une assemblée) de ces pratiques avec les différents chamanes yucuna présents à la réunion, il nous est apparu que même des actes de malédiction peuvent se justifier, du point de vue de la société dans son ensemble, dès lors que l'on admet qu'ils se soumettent nécessairement à un système de justice légitime (réel ou symbolique).

Selon cette perspective, tous les actes, et particulièrement les actes chamaniques s'exposeraient au jugement du Jaguar Ancestral et des Karipú Lakena, censés œuvrer dans un autre monde pour le bien de l'humanité. Un tel jugement reste ordinairement hors de portée du commun des mortels mais les chamanes auraient le privilège d'intervenir pour plaider en faveur ou en défaveur d'un tel, ou pour défendre et justifier les sanctions qu'ils auraient eux-mêmes infligées à autrui. En cela, les chamanes assument en quelque sorte un double rôle: celui de policier ici bas, et celui d'avocat dans l'au-delà.

Tel un «représentant de l'ordre», un chamane a ainsi non seulement le droit, mais aussi l'obligation de riposter à tout type d'agression (chamanique ou physique), non seulement pour contribuer à faire respecter son statut, mais aussi pour marquer la puissance des autorités (divines) qu'il représente et qui lui prêtent leurs pouvoirs. Des pouvoirs qui sont d'ailleurs censés être à la mesure de sa «sagesse» (*kapechuni*) et de son «mérite» (*palamane*), si l'on prend en compte leurs conditions d'obtention. Ainsi ils requerraient des années d'efforts (épreuves de l'initiation, mémorisation des paroles rituelles, diètes, etc.) pour être acquis selon les règles, sans quoi la condamnation des divinités leur serait rapidement fatale.

Et tel un «auxiliaire de justice», un chamane pourrait grâce à certains rituels convoquer en tant que Juges Suprêmes, le Jaguar Ancestral et les Karipú Lakena, pour se projeter dans la maloca où ils réalisent leurs jugements. A ce tribunal des divinités, tous les sorciers ayant accompli des actes malveillants sans légitimité suffisante (pour avoir initié les hostilités ou riposté démesurément) peuvent rapidement être accusés, jugés et exécutés par leurs juges ou par quelques chamanes investis de leurs pouvoirs. Ainsi, certains d'entre eux pourraient tuer les sorciers ennemis en leur renvoyant leurs mauvais sorts, grâce à l'accord et au «coup de main» du Jaguar Ancestral.

La correction du Yurupari

L'autre méthode correctionnelle abordée fut celle du rite de Yurupari, un rituel d'initiation autrefois pratiqué dans tout le Nord-ouest Amazonien¹². La notion de «correction» nous apparaît assez appropriée pour qualifier l'un des objectifs principaux du rite, étant donné que les Yucuna emploient eux-mêmes le verbe *wajákajo* «se corriger» pour désigner l'ensemble des épreuves auxquelles les hommes se soumettent durant le rituel¹³, épreuves qui font à nouveau référé-

rence au mythe des Karipú Lakena. Dans le dernier épisode, les quatre héros vont chercher le Yurupari pour qu'il initie les hommes, afin que ceux-ci puissent «transmettre les danses, les incantations et le chamanisme aux générations futures» (comme il est dit explicitement dans le mythe que nous avons transcrit). Mais le Yurupari ne tarde pas à imposer toute une série de règles strictes (interdits alimentaires et sexuels) et à déchaîner fatalement son courroux sur les nombreux novices qui lui ont désobéi, au point que les Karipú Lakena finissent par le tuer pour mettre un terme au massacre.

Le mot *wajákajo* renvoie ainsi à une méthode de formation des jeunes, très différentes de celles qui sont habituellement employées dans les systèmes éducatifs occidentaux, notamment dans les écoles colombiennes qui éduquent aujourd'hui les jeunes indigènes. La méthode traditionnelle est censée dépendre essentiellement des conditions de passage d'un rite collectif d'initiation, dont le respect ou non des règles strictes et éprouvantes, entraînerait respectivement soit un extraordinaire développement des facultés corporelles ou psychiques (mémorisation des incantations), soit une mort précipitée.

Parmi les principales règles strictes imposées aux novices, nous mentionnerons:

- des interdits alimentaires (viandes et poissons gras, fruits sylvestres, sel) et des obligations de jeûnes prolongés;
- des interdits sexuels: les regards et les contacts (directs ou indirects) entre femmes et novices sont perçus comme extrêmement dangereux;
- des interdits thermiques: se tenir éloigner du feu, manger froid;
- des obligations de veille: le sommeil n'est autorisé qu'une à deux heures par nuit durant toute la durée du rituel (parfois plus d'une semaine);
- des obligations de vomir de nombreuses fois et quotidiennement;
- des obligations d'endurer certaines épreuves telles que le froid (par des immersions nocturnes et prolongées dans la rivière), les flagellations, et l'absorption de jus de piment par les narines;
- des obligations de maintenir certaines postures: se tenir assis sans baisser la tête (pour écouter et résister au sommeil), garder les mains au-dessus de la tête (pour se laisser flageller), rester allongé dans la rivière, etc.

¹² Rappelons qu'il s'agit d'un rituel d'initiation durant lequel les hommes jouent des flûtes et des trompes, sans autoriser les femmes à les voir ou à les toucher, ni même à marcher sur le sol qu'ils foulent de leurs pieds. Selon les indigènes, les femmes pourraient mourir de leurs menstruations à la simple vue de ces trompes. Ce rituel a été décrit par divers auteurs, notamment par Tadeusz MICH (1994) chez les Yucuna, et par Steven HUGH-JONES (1979) chez les Barasana (Groupe linguistique tucano), qui l'a analysé dans un ouvrage de référence.

¹³ Les Yucuna disent par exemple: *wawajáiko* «nous allons nous corriger» pour annoncer la célébration prochaine du rite.

On comprendra donc que la méthode traditionnelle s'oppose sur bien des points à celle préconisée dans les programmes scolaires. Une opposition que les Yucuna conçoivent dans leur langue, puisque pour dire «apprendre», ils distinguent deux verbes: *wajá-kajo* qui signifie «apprendre par la souffrance rituelle»; et *jewiña'kajo*: «apprendre par la lecture ou sur les bancs de l'école». Ce dernier terme en dit long sur l'idée que les Yucuna se faisaient de l'école quand les missionnaires emmenaient de force leurs enfants dans les internats et interdisaient les rites collectifs (JACOPIN 1972; VAN DER HAMMEN 1992: 41-44), puisque *jewiña'kajo* signifie aussi «s'abrutir» ou «s'aliéner» (*enloqueerse* en espagnol), et que l'instituteur (*jewiña'tajeri*) serait littéralement un «abrutisseur». Aujourd'hui, après trois générations d'élèves éduqués dans les écoles¹⁴, l'enseignement scolaire a complètement surplombé l'éducation rituelle, si bien que beaucoup de jeunes non seulement refusent de s'astreindre aux règles strictes du Yurupari, mais encore se montrent irrespectueux envers les Anciens et leurs pratiques initiatiques.

A Camaritagua comme dans toute communauté fortement acculturée par la présence des Blancs (notamment celle des missionnaires), il est donc hors de question d'organiser un rite de Yurupari. Que l'on considère l'avis des maîtres de maloca ou celui des parents des jeunes en questions, tous sont d'accords pour dire que les jeunes de leur communauté sont bien trop «fous» pour respecter les règles, même s'ils ne pratiquent pas l'initiation (car ils pourraient regarder en cachette les flûtes sacrées). La colère du Yurupari risquerait alors de s'abattre sur les jeunes et leurs familles, et même sur les organisateurs du rite...

Lorsque les Anciens discutèrent en réunion des possibilités de réaménager certaines parties du rite pour les intégrer au système correctionnel de la communauté, certains jeunes répondirent qu'ils ne voyaient pas l'intérêt de faire ressurgir du passé de telles «tortures» dans un monde moderne où prévaut la «liberté» de chacun... A cela, certains Anciens répliquèrent que les adolescents d'aujourd'hui non seulement n'écoutaient plus leurs aînés, mais qu'ils ne se soumettaient pas non plus à leurs sanctions ou réprimandes (même pour les inciter à étudier à l'école), qu'ils ne cherchaient qu'à s'amuser (à la discothèque) et que s'ils avaient peur des souffrances rituelles, ils étaient néanmoins toujours prêts à se soûler. Ils expliquèrent aux jeunes que les épreuves du rite de Yurupari ne peuvent pas être assimilées à de simples «tortures» dans la mesure où elles ne vont pas à l'encontre de leurs intérêts. Bien au contraire, elles contribuent à leur épanouissement ou à leur développement personnel en les aidant à assimiler un précieux savoir ancestral. A ces propos, nous ajouterons que la conception du rite de Yurupari en tant que système de sanction ne souligne que l'un de ces divers aspects, puisqu'il peut aussi bien être vu en tant que système de gratification ou de valorisation des compétences individuelles et collectives. En effet, dans une société où les hommes n'ont pas d'autres moyens d'améliorer leur statut social que d'apprendre le savoir des élites traditionnelles (ce qui n'est précisément plus le cas aujourd'hui), on peut comprendre que les jeunes d'autrefois voulaient

participer au rite, pour se valoriser eux-mêmes ou être valorisés, ou encore pour partager les valeurs de leur groupe.

Le traitement des soigneurs

Le rite de Yurupari ne pouvant être pratiqué au sein de la communauté, les Anciens décidèrent de lui emprunter uniquement le rite l'absorption de jus de piment par les narines (requérant une diète spécifique). Ceci permettrait de calmer et de raisonner un jeune récalcitrant en lui «enlevant toute sa colère». En outre, les mineurs de 16 à 18 ans se verraient imposer un temps de correction obligatoire auprès du soigneur qui les traiterait, et au cours duquel ils devraient lui obéir et participer aux tâches domestiques et rituelles (préparer la coca, écouter les conseils et les mythes, etc.). Mais un problème demeure quand les intéressés eux-mêmes – anciens, jeunes et parents – s'y opposent. Plusieurs soigneurs ne se voyaient pas assumer la correction de jeunes qu'ils estimaient «trop difficiles» ou «irré récupérables». De plus, les parents n'acceptent pas toujours de remettre leurs enfants à des vieux qu'ils n'apprécient guère, encore moins si ceux-ci n'appartiennent pas à leur groupe ethnique (à Camaritagua vivent aussi des Tanimuka et Miraña qui sont minoritaires). Ils prirent alors deux décisions: 1) que le choix serait toujours possible entre une sanction moderne (à la prison de La Pedrera) et une sanction traditionnelle et 2) que pour cette dernière, les jeunes seraient confiés aux soigneurs appartenant à leur catégorie ethnique. Mais, s'ils ne purent s'exprimer davantage, certains soigneurs concernés restaient toujours réticents vis-à-vis de ces nouvelles charges, en craignant d'avoir à assumer à l'avenir des gamins impossibles...

Finalement, à la suite du premier chapitre de l'article 6 précédemment cité, l'assemblée accepta de stipuler les règles suivantes:

Para los menores de 16 a 18 años se tomaran las siguientes medidas:
Cada joven será sancionado dependiendo de sus usos y costumbres
Se tendrá que sentarse con el tradicional de la etnia que pertenece, haciendo investigación dependiendo del maestro o tradicional¹⁵.
Este tomara la decisión del tiempo en que quedara así.
Para el menor es una sanción porque no está acostumbrado a sentarse con un tradicional, pero también es un provecho porque está investigando y enriqueciendo con el conocimiento tradicional.

¹⁴ La première école installée dans la région fut un orphelinat créé à La Pedrera en 1934. Par la suite il fut rapidement transformé en internat. Un second internat fut créé en 1949 en haut de la partie la plus navigable du Miriti-Parana.

¹⁵ Ici, le «traditionnel» (*tradicional*) est vu comme un «maître» (*maestro*).

Comme dans l'exemple de la réglementation des feuilles de *pui*, nous constatons à nouveau que la communauté a besoin d'instaurer des règles strictes – ici obliger les jeunes «à s'asseoir avec l'ancien» – et donc de créer encore d'autres règles pour les sanctionner si elles ne sont pas respectées, là où le système traditionnel n'en avait nullement besoin. Car avant l'arrivée des missionnaires (qui ont beaucoup dévalorisé et gêné l'enseignement traditionnel), les jeunes étaient toujours demandeurs pour écouter les histoires et enseignements d'un vieux, qui souvent refusait de le leur donner, s'ils ne les avaient pas «achetés» (*warúwa'kaje*) à leur «juste valeur» (*rivemí*) par des services ou de la coca (comme il est dit dans les mythes).

Mais de nos jours, «c'est le monde à l'envers», puisque beaucoup de jeunes demandent à être payés par les anthropologues et linguistes pour «étudier» ou «travailler» avec les Anciens (en recevant une «bourse d'étude», un «salaire» ou en participant à des «projets»). A considérer ce simple fait, la société yucuna montre qu'elle a non seulement perdu de son autonomie, mais qu'elle est aussi dépendante de la société englobante, puisqu'elle requiert des injections continues de l'extérieur (que ce soit sous forme de monnaie, de marchandises ou de services), même pour reproduire son savoir et ses pratiques ancestrales.

Il convient toutefois de ne pas confondre la perte d'autonomie et la dépendance de la société yucuna avec un manque de spécificité en tant que culture et organisation sociale. Certes, la société yucuna s'est beaucoup transformée au contact des Blancs en intégrant en partie leurs idées, leurs normes et leurs ressources (biens et services, monnaie), mais elle a néanmoins gardé son propre système de conceptions, règles et valeurs, qui justement l'empêche de se fondre dans la société englobante. Or ces conceptions, règles et valeurs, si une population indigène a déjà des difficultés à les traduire et les légitimer publiquement au niveau local, elle en a évidemment encore bien davantage au niveau national ou international. D'où leur inexistance, leur faiblesse ou leur incohérence apparente pour les observateurs extérieurs face à la quantité de textes (d'une tout autre nature) diffusés en permanence par les organisations censées les «aider». Au niveau local, cela ne signifie pas forcément une remise en cause ou un étouffement des traditions orales et des pratiques chamaniques. Celles-ci ont toujours la possibilité de se réorganiser et de s'adapter dans des marges qui à aucun moment n'apparaissent sur la scène publique, pour la simple raison qu'elles fonctionnent principalement dans des contextes privés ou cachés (que l'on songe aux malédictions chamaniques, aux rites de Yurupari ou à l'enseignement des Anciens). Le problème des traditions indigènes n'est donc pas un problème de cohérence ou de légitimité, mais bel et bien un problème (de droit) d'accessibilité ou de mise à portée.

Conclusion

Le cas de Camaritagua montre bien les conséquences inéluctables d'un changement global des normes et valeurs d'une société indigène sous l'influence des acteurs extérieurs, précisément parce qu'elles fonctionnaient autrefois de manière interdépendante et autonome au sein du système social, et qu'elles ne sauraient être à nouveau promues dans leur ensemble par l'instauration d'une nouvelle série de règles. Les interventions extérieures confrontent alors les Yucuna à deux principaux types de problèmes. D'une part, au niveau de la reconnaissance de leurs propres conceptions du monde, et des règles spécifiques qu'elles impliquent, les Yucuna se trouvent toujours dominés dans la mesure où ils ne parviennent que très difficilement à faire valoir et comprendre leurs points de vue, dans un monde où d'autres perspectives imposent leur autorité, se bousculent et sont relayées en permanence par d'innombrables acteurs. Or pour exprimer et faire valoir leurs conceptions, les Yucuna n'ont quasiment aucun moyen légitime (en tant que société sans écriture), si ce n'est en faisant appel à des anthropologues et linguistes, qui généralement n'ont que trop peu de temps à accorder à de tels objectifs. D'autre part, au niveau des bouleversements de l'organisation sociale engendrés par les règles introduites depuis l'extérieur, celles-ci déstabilisent le système de règles traditionnelles en interdisant ou en dévalorisant les modes de gratification et de sanction sur lesquels le système s'appuie pour fonctionner. Contrairement aux règles traditionnelles qui s'articulaient sans trop d'oppositions entre elles (en recourant davantage aux valorisations qu'aux sanctions), les nouvelles règles tentent souvent de s'implanter en faisant fi des anciennes, ce qui occasionne régulièrement des conflits que l'on résout généralement par de nouvelles sanctions. Mais une telle escalade dans les représailles est généralement à l'origine de la division ou de l'éclatement des communautés. Si beaucoup d'entre elles parviennent à rester soudées, sans doute le doivent-elles à la vigueur de leurs règles et valeurs traditionnelles, mais les pratiques qu'elles impliquent se dévoilent difficilement sur la scène publique. Cela requerra encore pour de nombreuses années des efforts réguliers et continus de la part des ethnologues pour les étudier et les présenter, en particulier dans leurs situations privées.

Bibliographie

FONTAINE Laurent

- 2001 *Paroles d'échange et règles sociales chez les Indiens yucuna d'Amazonie colombienne*.- Lille: Atelier national de reproduction des thèses, Thèse à la carte. [2 tomes]
- 2007 «Logiques modales et anthropologie: des règles à la parole chez les Indiens yucuna d'Amazonie colombienne».- *L'Homme* 184: 131-154.

HUGH-JONES Steven

- 1979 *The palm and the Pleiades: initiation and cosmology in Northwest Amazonia*.- Cambridge: Cambridge University Press.
- 1992 «Yesterday's luxuries, tomorrow's necessities: business and barter in northwest Amazonia», in: HUMPHREY, H.-J. (ed.), *Barter exchange and value: an anthropological approach*.- Cambridge: Cambridge University Press.

JACOPIN Pierre-Yves

- 1972 «Contribution au débat sur l'ethnocide des Indiens d'Amazonie», in: JAULIN R. (éd.) *Le Livre Blanc de l'ethnocide en Amérique*, pp. 193-204.- Paris: Fayard.
- 1977 «Habitat et Territoire Yucuna».- *Journal de la Société des Américanistes* T. LXI.

- 1981 *La parole générative de la mythologie des Indiens yucuna*.- Neuchâtel: Université de Neuchâtel. [Thèse]
- 1988 «On the syntactic structure of myth, or the Yucuna invention of speech».- *Cultural Anthropology* 3 (2): 131-158.

MALINOWSKI Bronislaw

- 1963 *Les argonautes du pacifique occidental*.- Paris: Gallimard. [1922]

MICH Tadeusz

- 1994 «The Yuruparí complex of the Yucuna indians: the Yuruparí rite».- *Anthropos* 89: 39-49.

MIRAÑA Abraham, Hernán MIRAÑA et Francis PALACIOS

- 2005 *Resguardo Camaritagua*.- Conservación Internacional Colombia.

SCHACKT Jon

- 1994 *Nacimiento Yucuna: reconstructive ethnography in Amazonia*.- Oslo: University of Oslo. [Ph. Tesis]

VAN DER HAMMEN Maria Clara

- 1992 *El manejo del mundo*.- Bogota: Tropenbos.

Zusammenfassung

Die am Unterlauf des Caqueta (Kolumbien) lebenden indigenen Gemeinschaften integrieren die von ausländischen Organisationen getragenen Entwicklungsprogramme, welche ihre Reorganisation fördern, um sich gegen die restlose, mit ihrer Konzentration am Rand urbaner Zonen zusammenhängende, Ausbeutung ihrer Ressourcen zu wehren. Unter Bezugnahme auf den Fall der Gemeinschaft von Camaritagua, beleuchten wir die Probleme, welche sich durch solche Reorganisationen ergeben, um eine neue interne Regelung im Umweltbereich und im rechtlichen Bereich der Jugenddelinquenz zu beschliessen. Die Funktionsweise indigener, grundlegend oraler und privater, Normen ist nur sehr schwer mit jener der offiziellen und schriftlich festgelegten Rechte in Einklang zu bringen.

Resumo

Para enfrentar o esgotamento de seus recursos relacionados à sua concentração ao redor das zonas urbanas, as comunidades indígenas do Baixo Caquetá (Colômbia) integram programas de desenvolvimento conduzidos por organizações externas que os levam à se reorganizar. Tomando o caso da comunidade de Camaritagua, examinamos os problemas que colocam tais reorganizações, para decidir de novos regulamentos internos (nova regulamentação interna), no domínio do ambiente e na área jurídica da delinquência juvenil. O funcionamento das regras indígenas, principalmente orais e privadas, acorda-se dificilmente com as leis escritas oficiais.