

Revue d'ethnoécologie

9 | 2016

Varia + dossier "Cartographie participative"



Crédits : A. Lehébel-Péron

Nathalie Udo, Catherine Darrot, Michèle Tarayre et Anne Atlan

Histoire humaine et naturelle d'une invasion biologique [Texte intégral]

L'ajonc d'Europe sur l'île de La Réunion

Human and natural history of a biological invasion: Gorse on Reunion Island

Christian Seignobos

L'arbuste *Calotropis procera*, un épisode de son histoire dans le bassin du lac Tchad [Texte intégral]

Calotropis procera, an episod of its story in the Lake Chad Basin

Walid Khitri, Nassima Lachgueur, Abdessamed Tasmaout, Abderrahmene Lardjam et Ali Khalifa

Plantes antilithiasiques utilisées en médecine traditionnelle dans la ville d'Oran, Algérie [Texte intégral]

Approche ethnobotanique et phytochimique

Antilithiasic plants used in traditional medicine in Oran, Algeria: Ethnobotanical survey and phytochemical screening

Ariadna Burgos

Savoirs naturalistes et stratégies de collecte de *Geloina erosa*, *Geloina expansa* et *Polymesoda bengalensis* dans la mangrove de l'île de Siberut (Indonésie) [Texte intégral]

Local knowledge and gathering strategies of Geloina erosa, Geloina expansa and Polymesoda bengalensis in the mangrove forest of Siberut Island (Indonesia)
Saberes naturalistas y estrategias de colecta de Geloina erosa, Geloina expansa y Polymesoda bengalensis en los manglares de la isla de Siberut (Indonesia)

Ameline Lehébel-Péron, Daniel Travier, Alain Renaux, Edmond Dounias et Bertrand Schatz

De la ruche-tronc à la ruche à cadres : ethnoécologie historique de l'apiculture en Cévennes [Texte intégral]

From log hive to frame hive: ethnoecological history of beekeeping in Cevennes

Artemio Cruz León, Miguel Uribe Gómez, Alejandro Lara Bueno, César Augusto Yescas Albarrán et Ranferi Maldonado Torres

Diálogo del saber campesino y la investigación científica: árboles nativos dendroenergéticos en la Reserva de la biosfera Sierra de Huautla, Morelos, México [Texte intégral]

Farmer knowledge and scientific research dialogue: dendroenergetic native trees in the Biosphere Reserve Sierra de Huautla, Morelos, Mexico

Dialogue entre savoir paysan et recherche scientifique : arbres indigènes utilisés comme combustibles dans la Réserve de biosphère de la Sierra de Huautla, Morelos, Mexique

Constant Yves Adou Yao, Kouassi Bruno Kpangui, Bi Tra Aimé Vroh et Djakalia Ouattara

Pratiques culturelles, valeurs d'usage et perception des paysans des espèces compagnes du cacao dans des agroforêts traditionnelles au centre de la Côte d'Ivoire [Texte intégral]

Farming practices, utilization values, and Farmers' Perception of cocoa trees' companion species of in Traditional Agroforests, Centre of Côte d'Ivoire

Note d'actualité

Serge Bahuchet, Valérie Kozłowski, Marie Merlin et Agnès Parent

Exposer l'Ethnoécologie au Musée de l'Homme [Texte intégral]
Current events: Displaying Ethnoecology into the Musée de l'Homme

Dossier "Cartographie participative"

Pascale de Robert et Stéphanie Duvail

« Mettre en carte » le territoire [Texte intégral]
 Les enjeux de la cartographie participative aux Suds

Hortensia Caballero Arias

Entre los marcos jurídicos y las cartografías indígenas [Texte intégral]
 Una revisión de conceptos en torno a la soberanía nacional en Venezuela
Cadres juridiques et cartographies autochtones : une révision des concepts autour de la souveraineté nationale au Venezuela
Between legal frameworks and indigenous cartographies: A review of concepts regarding national sovereignty in Venezuela

Stanford Zent, Egleé L. Zent, Lucas Juae Mölö et Pablo Chonokó

Reflexiones sobre el proyecto *Auto-Demarcación y EtnoCartografía de las Tierras y Hábitats Jodí y Eñepa* [Texte intégral]

Reflections on a Collaborative Project of Land Demarcation and Ethnographic Documentation of Jodí and Eñepa Lands and Habitats, Venezuelan Amazon
Reflexions autour du projet d'auto-démarcation et d'ethnographie des terres et habitats Jodí et Eñepa

Marie Fleury, Tasikale Alupki, Aimawale Opoya et Waiso Aloïké

Les Wayana de Guyane française sur les traces de leur histoire [Texte intégral]

Cartographie participative sur le Litani (Aletani) et mémoire orale
Wayana of French Guiana on the trail of their history: Participatory mapping of the Litani (Aletani) and oral memory

Marie-Christine Cormier-Salem, Labaly Toure, Mathilde Fabre, Yasmin Bouaita, Boubacar Ba Mamadou El Abass et Élisabeth Habert

SIRENA, une plateforme participative au service de la gouvernance du delta transfrontalier du fleuve Sénégal [Texte intégral]

SIRENA, a participatory platform for the governance of the transboundary delta of the Senegal River

Rosélis Remor de Souza Mazurek

Mapping in the Oiapoque Indigenous Territories [Texte intégral]

Community appropriation for local land management
Cartographie dans les territoires amérindiens du Oiapoque : appropriation locale et gestion territoriale par les communautés

Christian Seignobos

L'arbuste *Calotropis procera*, un épisode de son histoire dans le bassin du lac Tchad

- 1 *Calotropis procera*, le « roustonnier » du français argotique, « roustons » désignant les testicules, est également appelé « pommier de Sodome », la forme des fruits de cet arbuste évoquant un scrotum. Cette désignation est entrée dans le vocabulaire colonial comme le « saucissonnier » pour *Kigelia africana*, le « savonnier » pour *Balanites aegyptiaca*, le « baobab du chacal » ou le « pied d'éléphant » pour *Adenium obesum*...

Figure 1 : *Calotropis*, arbre et fruits



Dessin C. Seignobos

- 2 Cet arbuste a toujours intrigué le voyageur. A. Gide (2001 : 246), passionné de botanique, en offre la description littéraire la plus accomplie lors de son séjour à Bol au nord du lac Tchad en février 1921 :

« Du sable, presque uniquement agrémenté par cette étrange plante gris-vert [*Calotropis*] [...], le fruit : un beignet énorme, bivalve, tenant suspendu en son centre, au milieu d'une matière feutrée, filigranée, un paquet de graines [...]. Rien de plus ingénieux et de plus bizarre. Les graines sont d'abord si étroitement juxtaposées, à la manière des tuiles d'un toit, que l'on ne soupçonne rien de ce duvet qu'elles protègent ; on ne voit d'abord qu'une carapace, une coque [...]. Dès qu'on presse cette coque, elle crève ; les graines se disjoignent, laissant paraître un trésor soyeux [...], un émerveillement argenté qui tout aussitôt bouffe, foisonne, s'émancipe et se prépare à se laisser emporter au premier souffle »¹.

- 3 Dans ses *Méharées*, Th. Monod (1989 : 102) parle à propos de *Calotropis* de :

« [...] véritable provocation végétale en des lieux où on ne s'attendrait jamais à de telles apparitions [...], plante admirable de vigueur, de netteté, de franchise ; port résolument dressé [...], feuilles entières, arrondies, épaisses, charnues, vernies et comme laquées d'un vert légèrement bleuté, fleurs en corymbes terminaux, de velours mauve [...], fruit globuleux, allongé, vert, puis

jaunâtre, contenant rangées à la façon des écailles d'un poisson, les graines, argentées d'abord, puis brunâtres... ».

- 4 H. Gillet (1968 : 544) dans sa *Note écologique et ethnobotanique sur Calotropis procera*, signale que dans l'Ennedi, au Tchad, « les forêts de *Calotropis* » ont ceci en commun d'être installées « sur l'emplacement d'anciens campements de nomades ». Cette relation avec la matière organique fait (qu'à cette latitude ?) « l'arbuste apparaît ainsi comme un psammophyte, anthropophile, nitratophile ». Par ailleurs H. Gillet le présente en « colonisateur des terres ruinées » où les individus les plus prospères se remarqueraient sur les sols les plus pauvres, ce qui situe *Calotropis* hors de toute association végétale.
- 5 Pour E. Bernus (1981 : 30), les peuplements de *Calotropis* commencent à devenir importants dans les régions du Niger, là où les autres espèces ont été éliminées par l'homme.
- 6 Dans les récits des coloniaux prenant pour cadre le sahel bien peu se sont abstenus de l'évoquer. Lors de sa première rencontre à Niormo, au sud d'Abéché, P. Fabre² (1933 : 247) le signale :
- « Le jour s'est levé sur des vallonnements broussilleux, où régnait par endroits la verdure vénéneuse de l'arbuste « âcher », dont les larges feuilles sont gonflées d'un latex qui dégoutte abondamment lorsqu'on les blesse ou les casse ». « Sid el Djouad » [le maître du cheval, palefrenier] affirme que le lait de l'«âcher» rend aveugle le cheval dont la tête heurte par mégarde le feuillage débordant de poisons ».
- 7 La dangerosité de *Calotropis* revient sans cesse dans les récits des coloniaux.

Les modes de diffusion de *Calotropis*

- 8 Tout l'appareil séminal de *Calotropis* est conçu pour voyager. Il faut avoir été spectateur du départ floconneux de ses graines portées par leurs fines aigrettes irisées, poussées par l'harmattan, les voir rouler à vive allure, sauter sur les sols dénudés ou encore emportées par les courants aériens pour ne plus douter de son pouvoir de dissémination. E. Bernus (1979 : 120) signale la perception qu'ont les Touaregs Illabakan des mécanismes de cette dissémination. Les années de vents violents sur des couverts arborés et herbeux éclaircis par la sécheresse et offrant ainsi moins d'obstacles sont particulièrement favorables. Toutefois ce sont bien les grandes sécheresses, comme celle de 1973 et ses répliques de 1983-1984, qui ont relancé vers le sud la colonisation de sols épuisés qui, jusque là ne portaient que des pieds isolés de *Calotropis* sur les bords des routes qui les traversaient.
- 9 Cette diffusion est également redevable à l'homme par ses voyages, les transports depuis les caravanes d'âniers et de bœufs porteurs jusqu'aux camions, mais aussi les mouvements des éleveurs transhumants.
- 10 *Calotropis* semble s'être longtemps cantonné au nord du lac Tchad à des latitudes hautes, où il pouvait parfois se présenter en peuplements monospécifiques désignés sur les cartes des administrateurs coloniaux comme « forêts d'euphorbes ». Ignorant le taxon latin et n'osant nommer l'arbuste par « son nom obscène » ils parlent donc « d'euphorbes » par allusion à son latex (Seignobos & Tourneux 2002 : 51). Abou Digu'en (1929 : 259), aventurier et négociant en bestiaux et en peaux, emploie lors de son séjour au Kanem le terme d'« oschards » (du nom arabe, « âcher », de *Calotropis*) ou de « fausses euphorbes ». Dans son livre « mes tournées au Tchad » le gouverneur P.-O. Lapie (1945 : 206, 207), nourri des rapports de ses subordonnés, déclare s'être perdu aux abords du lac dans « les dédales des euphorbes ». Néanmoins les administrateurs vont, au cours de leurs tournées, multiplier les observations sur ces « champs d'euphorbes ». Très tôt ils signalent que ce curieux arbuste n'est pas inféodé à un milieu référencé mais suit le gradient de l'appauvrissement des sols. Ils rapportent aussi les nombreuses utilisations d'« âcher » par les indigènes.
- 11 La chronique de la descente de *Calotropis* vers le sud se révèle malaisée à établir. Son envahissement de la rive méridionale du lac Tchad, comme dans la région de Katikimé, pourrait être récent sans toutefois nier une présence sporadique bien antérieure. Les cités kotoko seraient restées longtemps tributaires des Kanembu et des Buduma pour ce matériau de base de leurs filets de pêche. Les Kanembu filaient les fibres de *Calotropis* pour confectionner des cordelettes résistantes, aptes à subir des durées prolongées dans l'eau et jugées plus solides que celles issues des niébés textiles venus du sud. Des informateurs de Goulfey soutiennent

que si les Kotoko étaient ainsi dépendants des gens du nord du lac c'est que *Calotropis* (**peshi**) était chez eux absent ou peu abondant. Blangwa, poste avancé kotoko sur le Bas Chari, les rives du lac étant peu sûres, recevait là des cargaisons de rouleaux de cordelettes apportées par les Buduma jusqu'à l'arrivée, au milieu du XIX^e siècle, des cordelettes d'*Hibiscus cannabinus* dont on crédite les Peuls venus de l'ouest de sa diffusion. Pour ces mêmes informateurs, une brusque poussée visible de *Calotropis* au sud du lac serait intervenue après l'épisode de sécheresse concomitant « avec l'arrivée des blancs » en 1900. *Calotropis* aurait encore cherché à coloniser en végétation pionnière le fond du lac asséché en 1908 :

« [...] steppe désolée, au sol gris-ardoise, profondément fendillé sous l'effet du soleil, où déjà la végétation arbustive est représentée par quelques oschars (*Calotropis procera*) » (Carbou 1912 : 106).

- 12 G. Nachtigal, en 1869 au Bornou entre Kouka et Marte décrit une végétation monotone de palmiers doums et de *Calotropis*. Au Baguirmi (1880 : 371, 372) il se plaint : « Hors des villes, ce sont les termites, qui y sont le cauchemar éternel du voyageur [...]. Veut-on camper en plein air [...] on dispose, si possible, tout autour du campement [...] certains branchages que l'insecte en question ne peut sentir. L'ochar [...] réputés souverains en ce cas ». Il livre cet aparté à Manjafa sur le Chari, mais rend-il compte de la situation présente ou des précédentes étapes plus septentrionales ? Le *Calotropis* à Manjafa signerait une présence déjà visible sur le Chari à la fin du XIX^e siècle.
- 13 En 1893, à Yola, capitale de l'Adamawa et aboutissement sur la Bénoué des routes caravanières, principalement du Bornou, S. Passarge (2010 : 566) signale cette *Apocynaceae* (sic).
- 14 Au Cameroun, à Maroua, sous le lamido Abduramani Suudi (1901-1908), des informateurs signalent que l'on n'osait déterrer *Calotropis* à cause de sa dangerosité, ce qui militerait pour une faible présence de cette *Asclepiadaceae* à cette époque.
- 15 *Calotropis* ne semble pas avoir participé à des descentes méridionales d'essences sahéliennes à des époques *ante*, comme *Hyphaene thebaica* par exemple. Le palmier doum a laissé des peuplements redevables à des formes de paléo-climats. On le retrouve en inclusions végétales résiduelles maintenues dans « des poches de sécheresse » selon J. Guillard (1965), dans la gouttière du Mayo Kebbi à la latitude de Léré comme sur les piémonts des Mandara au niveau de Méri, sur les hauts mayo Ranéo et Motorsolok.
- 16 *Calotropis* se présenterait comme un des meilleurs marqueurs de sahelisation de la zone soudanienne. Aussi G. Magrin (2000 : 64) a-t-il raison d'enregistrer la présence de *Calotropis* pour renseigner cette descente du sahel. Au Tchad, il observait ainsi en janvier 1999 :
- « les premiers *Calotropis procera* à une quarantaine de kilomètres au sud de Bongor, mais ils ne devenaient omniprésents qu'à une trentaine de kilomètres au sud de Guelengdeng ».
- 17 Les grands axes routiers qui polarisent le peuplement et accroissent l'appauvrissement des sols tout en concentrant la circulation de véhicules et de bétail multiplient les facteurs de descente de *Calotropis*.
- 18 Au Cameroun, sur l'ensemble de l'axe du nord Maltam-Maroua-Figuil *Calotropis* est présent sur les bas côtés de la route et de là il se manifeste comme une espèce invasive sur les champs. Très ubiquiste il pousse sur les sols sableux comme sur les vertisols, jachères appauvries dans un cas comme dans l'autre. *Calotropis* pourrait faire partie du cortège de plantes post-culturelles manifestant des caractères xériques plus accusés que les formations végétales primitives : *Guiera senegalensis*, *Combretum* spp., *Piliostigma reticulatum*... à ceci près qu'il n'aime pas la concurrence de recrû même peu dense. Cette singularité lui fait coloniser de préférence les terres usées. Sur les sols vertiques il se révèle plus dangereux à cause de son puissant système racinaire par lequel il pompe l'eau au détriment des sorghos repiqués, plus que ne le font les formations à *Piliostigma reticulatum*, pourtant souvent omniprésentes. L'extirper sur une parcelle relèverait d'un impossible combat.
- 19 Sur des itinéraires plus méridionaux on enregistre sa récente progression. À Ngong, au sud de Garoua, *Calotropis* se signale dans un grand nombre de cornières de cours d'habitations. En 2004-2005 il apparaît dans les champs proches des villages et également sporadiquement

confiné aux talus de la route jusqu'à Mayo-Bokki. Plus au sud il ne se rencontre qu'à l'intérieur des cours, invité par le propriétaire. Absent au sud de Gouna il n'est visible chez les Dii que dans le village de Karna-Manga (2010). Encore inconnu sur le plateau de l'Adamawa il accompagnait dès avant 2000 certains périmètres de migrants venus depuis l'extrême Nord dans la région de Touboro³.

20 Comme pour tout phénomène de diffusion on se trouve confronté à la perception des interlocuteurs hésitant entre le cas index, celui d'une diffusion pionnière, et une vulgarisation qui marque le paysage. Mais partout il s'agit du même mode de progression. Les hommes implantent des pieds pionniers dans leur voisinage, leurs jardins de plantes médicamenteuses bien avant que quelques péjorations climatiques n'entraînent une diffusion spontanée de *Calotropis* toujours prêt à s'engouffrer, selon le mot de J. Guillard (1965 : 48) dans « une ligne de moindre résistance écologique ».

Figure 2 : Carte de situation



© L. Venot

Le *Calotropis* au cœur des rituels

21 L'homme peut agir plus directement encore dans cette diffusion car cette plante présente un trésor pour la pharmacopée et se trouve de surcroît accréditée de maints pouvoirs occultes.

22 R. Portères (1965 : 144), après avoir cité J. Kerharo et A. Bouquet (1950 : 194) au sujet des plantes médicales et toxiques, présente *Calotropis* comme « introduite par les féticheurs en raison de ses propriétés médicinales ». Il évoque aussi son rôle en protection des champs, des maisons « pour prévenir des tentations de sorcellerie ». Pour R. Portères :

« on est donc contraint de penser que *Calotropis procera* est une plante introduite en Afrique, en provenance de l'Asie, soit la voie arabo-islamique (peu probable), soit arabo-préislamique, et ayant gagné l'Atlantique par contact de magiciens d'Est en Ouest, ou bien à une époque encore plus ancienne. L'aire africaine actuelle ne serait qu'une expansion de l'aire asiatique originelle par les évocations et pratiques magiques ».

- 23 Le présent article ne peut qu'apporter crédit aux assertions de R. Portères car de semblables mécanismes se révèlent encore à l'œuvre dans la partie méridionale du *circum* tchadien.

Le *Calotropis* revendiqué dans les rituels identitaires chez les Giziga Bwi Marva de la région de Maroua

- 24 *Calotropis* est désigné par le terme de **kulfaya** par les Giziga Bwi Marva, qui serait une contraction de **kuli** (pl. **kuley**, sacrifices) et **mfaya** qui désignerait un clan ancien giziga, dérivant pour certains de l'ancien nom de Maroua : Masfaya (?). Des clans de Giziga, devenus Mofu comme à Tchéré, gardent « Kulfaya » dans leur « nom de louange » et suggèrent que *Calotropis* serait une incarnation de leur ancêtre.
- 25 Dans les concessions giziga on relève deux pôles sacrificiels, un au pied d'un *Calotropis* devenu arborescent et comme caché dans un angle éloigné de la partie habitée, et le second placé sous un arbre-autel **dedek** (*Commiphora africana*). Les *Commiphora* servaient il y a peu de barrières défensives (**zlop**) pour les villages giziga. Il accompagne nécessairement une aire sacrificielle pour les sacrifices des ancêtres où l'on a bouturé des *Cissus quadrangularis*, patrimoine de la famille. La surabondance de *Cissus* et de géophytes pris ici dans une clôture circulaire de *Commiphora* signe la présence d'un ritualiste masay ou masahay.
- 26 Dans l'espace réservé au *Calotropis*, le chef de famille puise ses ressources de protections et d'autres moins avouables. Dans ces sociétés dominées par une culture de la sorcellerie la protection contre ses traits entraîne une recherche de leur détournement ou de leur renvoi à l'agresseur. *Calotropis* se veut une protection globale pour toutes les agressions venant de l'extérieur. Cela apparaît lors du rituel de fin d'année. Avant d'ouvrir la suivante les femmes balaient la concession avec des branches de *Calotropis* et elles iront jeter les balayures brûlées vers l'est, cérémonie appelée chez les Giziga comme chez les Mofu voisins : « crier le feu ». **Kulfaya** accompagne les différents rituels pour chasser les impuretés (**madama**) par des rogations autour de concessions, de villages, la population agitant des branches de *Calotropis*. Ce *Calotropis* domestique contrôle les femmes de la maisonnée dans leur va-et-vient à l'extérieur et assure la protection du grenier de réserve. Il est également assigné à la protection des enfants. Le chef de famille confectionne régulièrement une décoction de ses racines pour laver les enfants particulièrement vulnérables aux menées des sorciers⁴. On attache un petit faisceau de racines autour des reins de la femme enceinte qui auparavant a perdu des enfants. Le jour de l'accouchement, on le remettra au cou de l'enfant prolongeant ici son action protectrice. Enfin on enterrera des fleurs de *Calotropis* autour de la chambre de la jeune accouchée.
- 27 Le **kulfaya** est réputé comme un puissant **kuli** de protection contre le vol dans les maisons comme dans les champs et dans tous les conflits de voisinage. Les Giziga se moquent d'eux-mêmes en disant qu'ils ont passé leur vie à enfouir sur les limites de leurs parcelles des feuilles de **kulfaya**, avec de la cendre et des excréments humains. Mais cela correspond aussi à la réalité d'une insécurité foncière qui, ces deux dernières décennies, est allée croissant. Mais *Calotropis* sera surtout le médium absolu en cas d'épreuve judiciaire, l'ordalie (**huduma vo** : le jugement du corps). Ceux qui devront affronter les accusations d'adultère, de vol, de crime devant le jugement de **kulfaya** s'exposeront alors à la « maladie du **kulfaya** », un gonflement de certaines parties du corps conduisant au trépas. La « maladie du ventre qui gonfle », commune à de nombreuses ethnies, pourrait être imputée à plusieurs causes, celles relevant de sortilèges souvent de défunts parents mal intentionnés, celles nées du contact avec des objets ou des personnes impures mais surtout celles sanctionnant le résultat d'une ordalie. Invalidante socialement elle est particulièrement redoutée. Celui qui manifeste ces symptômes se voit coupé de sa communauté. On va même jusqu'à railler en public son ventre de batracien. À sa mort on l'enterre à l'écart et il se verra privé de funérailles. Ce mal pourrait être formellement identifié à des tumeurs, cirroses, parasites... les trocarts « à ponction d'ascite » étant inconnus jusqu'à la période coloniale, il entraînait en effet souvent la mort.
- 28 Le chef de famille prend soin de son *Calotropis*, sa « plante **kuli** ». Lorsqu'il prélève une branche pour la mettre sur ses récoltes dans les champs ou sur son silo, il explique son geste à

l'arbuste. Après les battages il rapporte la branche à l'arbre (**midiya kulfaya** : la mère **kulfaya**) avec cette phrase : « Voilà ton enfant, le travail a été bien fait ».

29 Le *Calotropis*, toujours celui de la maison, permet de porter une agression occulte contre un tiers. Un Giziga brûle une branche et va enterrer les cendres près de la maison, généralement l'entrée, de celui dont il souhaite la perte. La famille visée voyant ses enfants tomber malades et après consultation des devins s'engage alors à régler, en chèvres et en linceuls (**zana**), le contentieux avec celui qui a déposé les charmes. Ce dernier ira alors récupérer, en cachette, les cendres de son **kulfaya**, avec quelques incantations codifiées.

30 L'utilisation de la branche ou des feuilles de *Calotropis* fonctionne soit pour mettre en branle le **kuli**, soit comme un exhausteur dans une démarche d'agression ou de protection engagée. Elle active une force dès lors irréversible après des sorts jetés avec d'autres cendres, un peu en guise d'intimidation (Guitard 2014 : 148).

31 Selon certains informateurs les feuilles disposées à l'entrée de l'habitation de celui qui se voit accusé de vol ou de sorcellerie sont devenues à ce point dangereuses que l'on ne peut ni les toucher ni même les enjamber... C'est un acte posé qui ne saurait être ignoré par la communauté villageoise. La famille visée ouvrira entre temps un autre passage dans la clôture de son habitation.

32 Nous avons pu suivre le fonctionnement du **kuli kulfaya** en 2008⁵. Dans le village giziga de Médemtéré au nord de Maroua, un homme avait disposé une branche de **kulfaya** pour protéger sa récolte de courges contre les voleurs. Ils survinrent, c'étaient des jeunes gens qui lui étaient apparentés. Lorsque sa femme meurt brutalement, les devins interprètent ce décès comme relevant bien du **kuli kulfaya** mais qui s'était retourné contre son commanditaire. Il ne manquerait pas de frapper indistinctement la famille comme s'il se trouvait déboussolé ne sachant qui choisir entre les différents agnats. Le diagnostic de « mauvaise mort » comparable à celle des suicidés empêche la famille de cette femme de l'enterrer. Le corps est confié à des forgerons fossoyeurs. Comme souvent dans la région les forgerons devenus les premiers « missionnaires », i.e. adeptes des missions, ici protestantes adventistes, déclinent la proposition. C'est alors qu'un enfant décède à son tour, déclenchant un grand désarroi dans toute la parentèle. La famille se réunit et, à travers force séances de devins et réunions de prières dans différentes chapelles, tenta de faire dévier la marche de ce **kuli** devenu incontrôlable.

33 L'intrusion des religions abrahamiques chez les Giziga a apporté, comme ailleurs, une donne perturbatrice. Le mouvement de profanation entrepris par les missions chrétiennes et par l'islam, jamais complètement achevé, n'en mine pas moins ces sociétés encore formellement dominées par une gérontocratie fortement misonéique. La « peur du sacré » entretenue autour du *Calotropis* a prolongé une sorte de croyance partagée, rendue toutefois moins univoque dans ses attendus. L'appartenance « missionnaire » n'ayant pas annihilé les rituels chez les paroissiens vieux adultes (« les pauvres en la foi »), elle les a rendu plus complexes.

34 De nombreux Giziga islamisés, christianisés et même demeurés païens, manifestent le désir de sortir du jugement par le **kulfaya**. La croyance n'est en rien émoussée, paradoxalement il s'agit plutôt du contraire. On craint que cette force immanente ne soit plus manipulable comme dans le passé. La communauté villageoise n'est plus unanime et une partie d'entre elle réside en ville. Comment dès lors pratiquer des ordalies, en tirer enseignement pour démasquer et punir ?

35 Toutefois **kulfaya**, trop ancrée dans les institutions juridiques giziga, refait spontanément surface devant toute affaire à trancher. Pour mes interlocuteurs, il sera difficile de se passer du recours à **kulfaya** tant que le fond de sorcellerie ambiant se maintiendra.

36 « Missionnaires » et adeptes des **kuley** s'accordent néanmoins sur un point : pour déclencher une pareille force occulte il faut y être préparé, sous-entendu « mystiquement »⁶. Avec **kulfaya** il s'agit d'une puissance ambivalente, vorace, quelle que soit la nature du conflit. Il faut savoir guider sa marche jusqu'aux fins désirées, l'empêcher de se muer en puissance perturbatrice néfaste et, enfin, éteindre son action mortifère. Les familles « dépassées » par de telles dérives font alors appel aux chefs, qui mobilisent les grands ritualistes, comme ce fut le cas dans l'affaire de Médemtéré.

- 37 Les chefferies giziga Bwi Marva (de second degré) comme celle du canton de Mambang⁷ disposent de deux types de référents juridiques. Les Giziga islamisés s'adressent à un *alkali* et jurent sur le Coran. Pour les « Julata » – ceux qui ne prient pas – le **masahay**, maître de la terre, continue d'officier⁸. En cas d'accusation de vol et de meurtre on jure de son innocence avec **kulfaya** et on « mange le **kuli** » en mastiquant en public une de ses feuilles.
- 38 L'ordalie sublimale se déroule ainsi : l'accusé doit déterrer un *Calotropis* en présence d'une délégation conduite par le **masahay**. Il devra extirper toutes les racines sans jamais rompre la racine principale. Il effratera une à une les mottes de terre pour en libérer racines secondaires et radicelles. Si une racine se brise elle est mise dans l'eau et il boira ce macéré. Après cet exercice, s'il ne meurt pas au cours de l'année probatoire il est reconnu innocent. Une cérémonie de clôture confirmant l'arrêt du processus ordalique : **buzluma kuli a kulfaya** (ôter le **kuli kulfaya**) aura lieu chez le chef.

Les pouvoirs de *Calotropis*, une croyance largement partagée

- 39 Nous avons pu, fortuitement, en être témoin chez plusieurs groupes voisins des Giziga. J'ai assisté à un rituel proche de celui relevé chez les Giziga, intéressant *Calotropis* (**tofome** en mundang) en septembre 1997, au quartier de Sil Tigere dans le village de Gadas alors que j'exécutais le levé du terroir. Les Mundang se protègent des voleurs de récoltes sur pieds en pinçant deux feuilles de *Calotropis* dans une tige de mil fichée en bordure de la parcelle. Un habitant du village fut accusé de vol. Celui-ci furieux alla jeter deux feuilles de *Calotropis* dans la cour de son accusateur en disant haut et fort : « On va bien voir sur qui le mal va tomber ! ». Par ce geste l'accusé n'a fait que devancer la procédure ordinaire, devant le chef de terre (**masay**) où il aurait lancé sur son accusateur une branche de *Calotropis* et un fragment d'*Euphorbia unispina* (**ndiye**) en déclarant « Que le malheur me revienne si je suis l'auteur de cet acte ». Dans le cas d'une accusation à tort le *Calotropis*, convoqué pour désigner le coupable, peut se retourner contre l'accusateur. La famille du plaignant, effrayée par la tournure de l'affaire, promet de retirer sa plainte déposée auprès du chef. Les deux familles, l'accusée et l'accusatrice, appartenant toutes les deux à la mouvance missionnaire furent alors contraintes à se livrer à ce qui fut appelé un **surga** (travail collectif) pour déterrer le *Calotropis* auquel on avait soustrait les deux feuilles et cela sous le contrôle des représentants du chef et d'une délégation de villageois. Ce rituel commun a réuni une douzaine de personnes pendant plus de deux jours tant les racines de *Calotropis* sont profondes. Ce labeur serait le gage de leur réconciliation, toutefois l'idée d'annihiler toute poursuite de l'action engagée par le biais de *Calotropis* n'en demeurerait pas moins présente. Le trou devait rester béant pour, me dit-on, servir d'exemple. La procédure serait donc manifestement didactique... Peut-on y voir le glissement d'une ordalie vers un rituel de réconciliation ?

Figure 3 : Rite de conciliation. Mundang de Gadas

Dessin C. Seignobos

40 Ce rituel, dans son principe comme dans son déroulement, existe chez les Musgum Kalang (à Girvidig) et ceux de Pouss. On « fait croquer la feuille de *Calotropis* » (**a luma muhur**) à celui qui doit jurer de son innocence devant une accusation de vol, de meurtre ou de sorcellerie. Coupable il mourrait, et à sa suite les uns après les autres tous les membres de sa famille. La dangerosité du serment allait ici jusqu'à atteindre les témoins. À Pouss on dénonce également *Calotropis* comme un « médicament » doté d'une force telle qu'elle se révèle difficile à contrôler, pouvant devenir autonome et pernicieuse. Seul le recours à un rite puissant permet de se dégager de son emprise. On extirpe encore la racine pivot et aussi les extrémités racinaires du *Calotropis* dont on avait prélevé les feuilles pour le jugement. Les extrémités de toutes les racines, métaphore de la parentèle éloignée, seront données à consommer à chacun et leur amertume salvatrice fera fuir les maléfices. Puis l'ensemble des deux familles brûleront tout le *Calotropis*. De nombreux Musgum de Pouss ont été confrontés, dans leur jeunesse, à ce rituel, dont ils ont gardé le souvenir d'une atmosphère d'effroi. Dans les années 2000 l'islam, y compris dans ses formes intégristes, et le protestantisme ont pénétré ces communautés, aussi ces manifestations se seraient-elles raréfiées.

41 À Maroua, ces pratiques des Giziga, perçus comme les autochtones de la ville, semblent avoir contaminé l'ensemble des communautés, celles demeurées païennes comme celles chrétiennes ou islamisées. Les Giziga étant réputés voleurs invétérés, leurs voisins, Peuls, Bornouans, Mofu disposaient alors des branches de *Calotropis* sur le moindre tas de mil, de coton ou de

patates douces. Ils laissent aussi croître à l'angle de leurs habitations un *Calotropis* à l'encontre des voleurs et toutes les sorcelleries en maraude.

- 42 Alors que j'enquêtai dans les **saare à bil-bil** (i.e. cabarets à bière de mil) en février 2002 à Maroua, j'assistais à une scène mettant en cause *Calotropis*. Dans un cabaret fameux, « le cabaret Zazou », parmi les mieux achalandés du grand quartier à bière de Domayo Pont-Vert, un grand *Calotropis* protecteur trônait à côté de « l'usine », partie de la concession où se brasse la bière.

Figure 4 : Cabaret à bière, Maroua



Dessin C. Seignobos

- 43 Un dénommé Bouba, un jeune « clando », taxi-moto, de son état, après avoir bu sa bière entre deux courses et payé avec une pièce de 500 Fcfa attend sa monnaie. La tenancière, occupée auprès d'autres clients, l'oublie. Le jeune taxi-moto réclame sa monnaie, mais Madame Zazou lui dit n'avoir rien reçu de lui, ni pièce de 100, ni de 500. Furieux le jeune homme se précipite sur le **kulfaya** et tend alors une pièce pliée dans une feuille de *Calotropis*, qu'il veut obliger la cabaretière à prendre. Des clients s'interposent pour que Madame Zazou n'en fasse rien. Devant cette forme sauvage d'ordalie la situation est jugée grave. On envoie chercher le **baaba lawaale** qui règle les conflits dans les cabarets de chaque quartier à bière. Il est absent. Tout le **saare à bil-bil**, soit ce jour-là une quarantaine de personnes, est en émoi. Deux clients décident de payer la tenancière et demande expressément à Bouba d'aller enterrer la feuille de **kulfaya** pour clore l'affaire. Cet incident démontrait que tous les participants étaient avertis du rôle de l'arbuste dans les jugements et de sa dangerosité. Les protagonistes ne sont pas giziga. Bouba est un Mofu Duvangar, et Madame Zazou, si sa mère est giziga, son père est tupuri. Quant aux clients qui ont bien voulu payer pour Bouba, l'un est sara, l'autre mafa.
- 44 *Calotropis* est une manifestation forte de ces hybridations d'héritages cognitifs dont rend compte toute cohabitation urbaine.

- 45 On peut être tenté de faire l'historisation des rituels concernant *Calotropis procera*. Ils viendraient du nord, les Kotoko d'Afadé et ceux de Makari les auraient pratiqués et avant eux les Bornouans. Via les Mandara ils gagnent les pays musgum et giziga. Alors que l'islam, le rouleau compresseur des paléocroyances, efface ces pratiques ordaliques⁹. Le *Calotropis* « porteur de sacré » descend toujours plus vers le sud. Les Giziga Bwi Marva en assurent la promotion. Ces pratiques touchent les Mundang et les Masa s'arrêtant sur cet ultime front de descente du *Calotropis* lui-même. Les lignes d'isocroyances concernant *Calotropis* ont ainsi évolué dans le temps en se déplaçant vers le sud.
- 46 Selon nos informateurs l'apparition de ces pratiques ne pouvait se réaliser qu'à des époques où *Calotropis* était peu abondant. Ainsi le rite de l'extraction totale de l'appareil racinaire, en contradiction formelle d'interdire l'abattage sans raison de cet arbuste, renforçait-il ce geste. *Calotropis* va peu à peu remplacer dans le sud une plante à latex, *Euphorbia unispina*, qui sert de protection occulte et pour les ordalies. Les deux plantes peuvent encore « coopérer » dans certains groupes mundang et masa alors que, plus au sud, chez les Marba et les Musey, on s'en tient à la seule *Euphorbia unispina*. Dans le pays masa, *Calotropis* (**furuda**) a pris le nom de l'*Euphorbia unispina* (**furu**). Cette dernière plante a dû être requalifiée en **furu ma jufna** (*Calotropis* / qui / mâle) (Melis 2006 : 142). La mention « mâle » apposée au nom de la plante est une marque d'antériorité dans toutes les langues de la région pour distinguer deux espèces présentant quelques ressemblances et dont on requiert les mêmes services.

Les mille et un usages de *Calotropis*

- 47 Lorsqu'on questionne sur le rôle de *Calotropis*, les réponses sont très spontanées, avec les expressions évocatrices du français local, que nous avons choisi de garder. La première est immanquablement : « il ne faut pas prendre cet arbuste à la légère, **banbambe**¹⁰ peut nous dépasser » et les mêmes informateurs de préciser : « Il est interdit de s'amuser hasardeusement avec les feuilles de cette plante car les hommes doivent régler leurs problèmes avec elles ». On ne peut pas faire entrer du bois de *Calotropis* dans une concession et le brûler dans un foyer, « c'est une plante pour les sacrifices » et cela provoquerait la mort du chef de famille. On relève encore : « c'est un arbre qui pousse naturellement sacré », ce qui sous-entend que les autres ne le deviennent qu'avec le temps. En effet on abat difficilement de gros arbres âgés, même chez les musulmans, car ils sont suspectés d'héberger quelques génies. **Banbambe** n'est-il pas considéré comme le djinn des autres arbres, et jadis on ne pouvait le déterrer sans précautions rituelles.
- 48 On relève d'autres assertions assez voisines « **banbambe** est né médicament » (**lekki**)¹¹, autrement dit, en dépit de son abondance actuelle il reste un **lekki** efficace. Cela infirme le cheminement couramment observé d'une plante, cultivars compris, introduite souvent sous un usage médicinal, qui, après sa vulgarisation, perd ses qualités premières. On a pu l'observer avec l'introduction d'*Ipomoea fistulosa* dans les années 1930. Appartenant à la catégorie des **gabde makka** (végétal/La Mecque) elle a été « acclimatée » dans les concessions de la région de Maiduguri (Bornou) comme plante médicinale et faisant fuir les serpents. Rapidement sortie des habitations elle s'est naturalisée un peu partout, ce qu'explique son appellation **tigga-miccito** (on bouture et on le regrette). Entre temps cette *Convolvulaceae* avait perdu les vertus premières qu'on lui prêtait.

Utilisations formelles et pharmacopée

- 49 Dans l'ouvrage de Dalziel *The Useful Plants of West Tropical Africa* (1948 : 384-386), *Calotropis procera* constitue une, sinon la plus grosse entrée de cette somme.
- 50 Nous signalerons certaines utilisations concernant **banbambe**. Lorsque ses feuilles d'un vert malpropre, empoussiéré à la fin de la saison sèche ont été lavées par les premières pluies et que de nouvelles feuilles apparaissent aux extrémités elles peuvent être broutées par les chèvres qui, de leurs pattes avant, font fléchir la tige principale. Autour du lac Tchad, là où les arbres ont disparu, le *Calotropis* constitue la principale ressource ligneuse, redoublant son aspect invasif. Au Kanem il est utilisé en vif pour des clôtures. Le bois sert dans la fabrication des toitures d'argamasse (toits plats en terre). On aligne sur les poutres les bois de *Calotropis*

en chevrons serrés. Épargnés par les termites ils soutiennent le revêtement de la toiture. Ses branches souples sont également requises pour les tores des toitures coniques sur lesquels on liera les perches.

51 Après avoir recouvert de vannerie les silos souterrains on y étendra une couche de feuilles de *Calotropis* avant d'y verser le sable. Grâce au latex qui les lie entre elles, elles assureront une fermeture hermétique contre les infiltrations. À Goudoum-Goudoum, dans le Diamaré (mai 2001), lors de la fermeture d'un de ces silos souterrains et alors qu'un plastique devait permettre l'imperméabilité, le propriétaire a tenu à rajouter quelques feuilles de *Calotropis*... contre les voleurs.

52 Le charbon de bois de *Calotropis* mélangé à du soufre et du salpêtre compose la poudre pour les fusils de traite. On l'utilise également pour l'encre contenue dans les encriers des élèves coraniques. Cette encre apporterait un adjuvant bénéfique aux sourates écrites sur les planchettes coraniques que l'on lavera et dont on boira l'eau.

53 Le carquois en *Calotropis*, bois dur et léger est affectionné par les chasseurs professionnels (**gaw**). Le poison des flèches s'altérerait moins à l'intérieur. On utilise également les feuilles fraîches pour donner la forme de l'arc à double courbure...

54 Les utilisations les plus courantes de *Calotropis* restent celle d'emballage de produits et de nourritures. On place les grains de sorgho mis à germer pour la confection de la bière sous des feuilles de **banbambe** qui entretiennent l'humidité recherchée. On mouille la farine des fruits de jujubier que l'on enveloppe de feuilles de *Calotropis* avant de la mettre dans une poterie sur le foyer où elle prendra forme. Cette galette solide (**yaa'baande**) est commercialisée sur les marchés. Ces feuilles sont également requises dans la fabrication de petits pains de sel.

55 Les *Calotropis* issus de défrichements des vertisols sont mis à sécher puis brûlés. La cendre donnera, après lixiviation, un sel de potasse apprécié. Dans le « classement » de ces sels aqueux de la région de Maroua il arriverait en troisième position pour le goût après ceux de *Balanites* et des tiges de petit mil. Toutefois la cendre de *Calotropis* présente un autre intérêt, celui de « coupage » avec d'autres cendres afin de les bonifier. L'une des combinaisons les plus appréciées serait l'association d'un tiers de cendre de *Calotropis* pour deux tiers de cendre de cannes de sorghos rouges (Langlois *et al.* 2013 : 287) (...).

56 De nombreux auteurs s'accordent à présenter cette *Asclepiadaceae* comme une véritable base de produits à verser dans différents compartiments de la pharmacopée. Th. Monod signale, dans *Méharées*, la migration de substances toxiques du *Calotropis* : la calotropine et la calactine à travers la chenille d'un certain papillon (*Danaus plexippus*) qui, ayant ingéré des substances toxiques, engendre des imagos toxiques pour les oiseaux qui en les ingérant s'intoxiquent à leur tour. Les Mofu Gudur désignent le « criquet puant », débauche de couleurs, *Zonocerus variegatus*, comme « le criquet/*Calotropis* » toxique par sa proximité avec la plante hôte (Barreteau 1999 : 148). Un autre criquet jaune pâle, légèrement moucheté, *Poecilocerus bufonis hieroglyphicus*, inféodé lui aussi aux *Asclepiadaceae*, appelé « criquet/poison », entretient la même réputation. Au contact de *Calotropis* ces deux criquets ne seront pas consommés et serviront d'additifs à certains poisons sagittaires.

57 Pour P. Malzy (1954) :

« L'ingestion des fleurs [de *Calotropis*] est pratiquée pour chasser les vers intestinaux. Les fruits cuits avec du mil rouge et des racines cuites avec du mil chandelle sont réputés pour redonner des forces aux vieillards. La racine est utilisée comme vomitif contre la syphilis ! ».

58 A. Vaillant (1945 : 44), ingénieur d'agriculture coloniale à Maroua semble encore en exagérer l'efficacité :

« [*Calotropis procera*] exsude un latex caustique (calotropine), dont le principe actif est plus puissant que le *Strophantus* et se conserve assez longtemps à l'état desséché. Sert comme poison de flèche¹² et poison d'épreuve. L'écorce des racines est médicamenteuse et renferme des principes amers (mudarine ou asclépine) [...]. Le latex est utilisé pour le traitement de la gonorrhée et de la syphilis ».

59 La médication suit ici parfaitement la théorie des signatures : le fruit de *Calotropis* comme scroton...

60 Une majorité de soins passe, en effet, par le latex de *Calotropis*, souvent appelé, comme chez les Giziga, la larme de *Calotropis* (**t'way a kulfaya**). Pour les intéressés « c'est comme l'alcool à 90° ». On soigne aussi et cautérise les plaies avec les feuilles jouant le rôle d'antiseptique. Elles se collent entre elles, et fournissent de meilleurs pansements que celles de *Combretum glutinosum* (**buski**) ou de *Combretum molle* (**sankiita saare**). Ces feuilles enraieraient même le tétanos ! Pour les plaies de saison sèche, « celles qui ne guérissent pas » par opposition à celles de saison des pluies, plus conjoncturelles, on emploie alors les racines de *Calotropis* broyées dans quelques égrugeoirs. Pour la réduction des fractures on applique des cataplasmes de feuilles chauffées sur des applications préalables de beurre ou d'huile. Partout les feuilles de **banbambe** mises sur des braises puis sur la partie malade « calment la douleur ». Chez les Mofu les feuilles de *Calotropis* chauffées sont appliquées sur les brûlures, chez les Masa elles soignent les morsures de serpent, ailleurs plutôt les piqûres de scorpions. On utilise le latex contre la lèpre, mais toujours associé à l'écorce de *Sterculia setigera* (**bo'bori**), le grand référent dans tout le bassin du lac Tchad pour traiter cette maladie. On soigne la varicelle (**ngaadiga**) en frottant le corps avec le liquide issu de la lixiviation des cendres de *Calotropis*¹³. Ce même filtrat, convenablement dosé, est donné aux enfants atteints de rhumes et de quintes de toux. Enfin les macérations ou les décoctions de racines servent de multiples applications médicales, comme vermifuge, diurétique...

61 Au Cameroun, la pharmacopée vétérinaire la plus développée concerne les équidés. Elle possède dans le Diamaré des spécialistes, des Peuls Suudu Dembo (affranchis et intronisateurs des Ardo'en ngara de Pété) comme ceux résidant à Balaza-Domayo et qui, depuis des lustres, élèvent et soignent les chevaux. Ils traitent le **murgude**, mal de dos des chevaux, piquant les reins à l'aide d'un petit poinçon tout en y appliquant du beurre fondu. Des feuilles de *Calotropis* chauffées recouvrent ensuite cette partie de l'animal à la façon d'un cataplasme, plusieurs fois renouvelé. Ils soignent également **tuusaare** (**ga'e puccu** : la syphilis du cheval), en fait la lymphangite épizootique des équins. Dès leur apparition les pustules sont percées avec des épines de *Balanites* que l'on aura auparavant laissées durant trois jours plantées dans le tronc d'un **banbambe** pour recueillir le pouvoir de sa sève. *Calotropis* n'est requis qu'en soins externes.

62 Les Musey soignent leurs poneys avec de la poudre de feuilles de *Calotropis* sur les plaies dorsales. Ils utilisent la sève pour faire cicatriser les plaies des bubons provoqués par la morve ou à la dourine en renouvelant les applications tous les trois jours. Le *Calotropis* étant peu présent dans le paysage, ces posologies ont été empruntées aux Peuls.

63 Une pommade composée de beurre et d'un macéré de racines de *Calotropis* est requise contre la gale des petits ruminants. E. Bernus (1981 : 193) le signale également chez les Touaregs du Niger. Dans les bergeries infestées de puces, après balayage du sol, on brûle des feuilles de *Combretum glutinosum* avant d'étaler un tapis de feuilles de **banbambe**, dont « l'odeur » doit tuer les puces.

64 Pour favoriser la fécondité du bétail chez les Giziga et certains Musgum on attache les brebis chacune à une branche de *Calotropis* plantée au-dessus d'un lot de quatre-vingt-dix-neuf fruits de *Ziziphus mucronata*, l'épineux aux épines réputées les plus accrocheuses, mis en terre. Mais nous entrons là dans l'infini registre des charmes...

Calotropis : le côté sombre de la force

65 Dès les plus anciennes mentions de *Calotropis procera* l'arbuste se présente, à travers les chroniqueurs, comme un grand illusionniste qui joue de son étrangeté et partant des pouvoirs qu'on lui prête.

66 Al-Bakri, pour ne citer que lui, signale en 1068 le *Calotropis* :

« parmi les merveilles du pays des Sudan [...]. Il pousse dans le sable et porte un gros fruit, garni d'une sorte de laine blanche, utilisée pour la confection de vêtements et de tissus qui résistent au feu le plus ardent » (Cuoq 1975 : 104).

67 Les informations auraient été recueillies au Ghâna, au sud de l'actuelle Mauritanie. A-t-on effectivement filé et tissé la « laine » i.e. les aigrettes attachées aux graines de *Calotropis* ? À moins qu'il ne s'agisse du rembourrage de quelques armures matelassées ? Cette propriété

ignifuge est d'autant plus surprenante que la « soie/laine » de *Calotropis* se voit partout reconnue comme un excellent amadou. Les fibres issues du liber, en revanche, partout tressées en cordelettes, auraient pu être tissées. R. Mauny (1961 : 235) dit avoir fait l'expérience du caractère non ignifugé de la plante. Toutefois la prétendue propriété d'amiante de la « laine » ne relèverait-elle plutôt du registre des protections occultes ?

68 Peu d'essences ont autant fait l'objet de manipulations occultes que *Calotropis* de la fleur mauve pâle en capitule à la racine rougeâtre via sa feuille charnue, son écorce subéreuse, son latex éclatant et jusqu'aux *Loranthus* qui le parasitent. Même *Piliostigma reticulatum*, **barkehi** (l'arbre de la **barka**) des Peuls n'a jamais répondu à autant de sollicitations.

69 Les recettes relevées multiplient à l'envi le choix des jours, des heures de cueillette, des orientations, des chiffres concernant les graines, les feuilles à prélever et des ingrédients d'accompagnement. Se mêlent héritages musulmans et pratiques païennes pour des usages occultes passant par tous les modes d'administration possibles, macération, potion, décoction, lixiviation, fumigation...

70 *Calotropis* n'est pas pour autant un medium neutre comme le sont les *Cissus quadrangularis* ou les géophytes de type *Crinum*, patrimoine familial, qui se bouturent, s'héritent, s'échangent et s'achètent. Ils se montrent capables d'endosser n'importe quel charme pour n'importe quelle posologie. *Calotropis* représente, nous l'avons vu, une force difficile à domestiquer, principalement dans son rôle judiciaire. Il répond néanmoins aussi à des sollicitations domestiques. Les paysans giziga Bwi Marva, par exemple, enduisent, avant chaque campagne agricole, le manche de leur houe avec du latex de *Calotropis*. Il se prête surtout à la rédaction de « traités » concernant la fabrication de phylactères, philtres, charmes, pour des « blindages », des enrichissements, l'obtention de faveurs... avec des formules aussi alambiquées que celles que l'on peut recueillir auprès de chasseurs professionnels (Seignobos 2011).

71 Nous ne mentionnerons que quelques exemples pris parmi des communautés islamisées. Tout ou partie de *Calotropis*, y compris le charbon, est retenu pour des formules de « blindage ». Les épiphytes, assez rares il est vrai, sont particulièrement recherchés pour des phylactères contre les armes blanches. Les graines préparées avec celles de sorghos rouges seront ingérées régulièrement pour entretenir un « blindage » initial à base de *Calotropis*. Satisfaire un désir de lucre et de réussite peut aboutir aux démarches les plus saugrenues. Dans la Bénoué, un « rituel d'enrichissement » recommande de se rendre nu, la nuit, pour accrocher des lanières de viande sur un *Calotropis*. Une fois sa demande formulée, il faut fuir sans se retourner. Par la suite il n'est pas rare d'être sujet à des hallucinations... Certains reviennent, toujours nuitamment, reprendre cette viande pour la consommer¹⁴. La quintessence de la puissance du *Calotropis* tient à ses racines. Un quidam peut déterrer une racine traçante d'un **banbambe**, il la coupe et la réintroduit intégralement dans l'autre sens, l'extrémité près de la souche et la recouvre de terre. Il revient une semaine plus tard, toujours la nuit, tout en dominant sa peur car quelques prodiges peuvent se manifester. Il emporte la racine chez lui, ce puissant « remède » répondra à bien des attentes.

72 On cueille les fruits de *Calotropis* choisis à partir de sept pieds différents et que l'on fait éclater. Ceux qui ne font pas de bruit sont conservés. Les graines sont ingérées selon un certain rythme. Les enveloppes des fruits, séchées puis pilées avec des racines d'*Abrus precatorius* (**belemhi**) et plongées dans du lait caillé seront bues. Le but : détourner de soi le mauvais sort, l'injustice et s'attirer les bonnes grâces de puissants. Une démarche semblable intéresse la lutte contre les sorciers. Sur sept pieds de *Calotropis* on prélève des fragments de racines situées dans l'ombre portée de l'impétrant, on les écrase avec celles d'indigotiers, de *Cassia occidentalis* (**kaccu-kaccunga**) et de **elelihi**, toutes plantes réputées efficaces contre la sorcellerie. Puis on prépare une décoction...

Conclusion

73 *Calotropis* semble avoir eu sur les hommes l'étrange pouvoir de stimuler leur imagination. Il exalte une fantasmagorie liée à ses attributs, renforcée par les mouvements d'ombres et de lumières ou encore du jeu du vent nocturne. Il émanerait de lui des signaux acoustiques, chuchotements, paroles étouffées... tels que prêtés aux humains. Même P. Fabre (1935 : 181),

autour d'Abéché, parle des « euphorbes arborescentes » qui la nuit « semblent rôder autour des promeneurs, en des clartés de souterraines aurores ». On fait encore peur aux enfants en rappelant que la nuit les *Calotropis* se transforment en fantômes et en ogres pour hâter leur retour à la maison. Leurs silhouettes effraient non seulement les enfants et les ivrognes qui se sont attardés dans quelque marché à bière mais elles poussent à des visions hallucinatoires. À Balaza-Alkali on se gausse encore d'un chasseur (**gaw**) de passage la nuit il y a quelques décennies, qui, à la sortie du village, croyant être assailli par des coupeurs de route aurait vidé le contenu de son carquois sur un groupe de *Calotropis*.

74 Ses attributs, son fruit en forme de scrotum et son latex ont toujours alimenté une grande fécondité métaphorique. L'extraordinaire, pour *Calotropis*, est d'avoir conservé intacts à la fois l'épouvante et l'espoir qu'il inspire sur un temps aussi long. Ce sont bien sûr aussi les services rendus dans le domaine des soins et dans celui infini des activités occultes qui ont, durant des générations, animé les chroniques judiciaires. Ce constat éclaire la diffusion de ce végétal singulier dans sa descente méridionale avant de voir en lui les stigmates d'une désertification en marche.

Bibliographie

- Abou Digu'en 1929 – *Mon voyage au Soudan Tchadien*. Paris, 291 p.
- Barreteau D. 1999 – Les Mofu-Gudur et leurs criquets. In Baroin C. & Boutrais J. (Ed.) *L'homme et l'animal dans le bassin du lac Tchad*. Ird : 133-169. (Colloques et Séminaires).
- Bernus E. 1979 – L'arbre et le nomade. *Jatba* XXVI (2) : 103-128.
- Bernus E. 1981 – *Touaregs nigériens, unité culturelle et diversité régionale d'un peuple pasteur*. Orstom, 507 p. (Mémoire ; 94).
- Carbou H. 1912 – *La région du Tchad et du Ouadaï*. T1 Paris, E. Leroux, 380 p.
- Cuoq J.-M. 1975 – *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VIII^e au XVI^e (Bilad al Sudan)*. Paris, CNRS, 490 p.
- Dalziel J.M. – *The useful plants of West tropical Africa*. London, Westminster, 612 p.
- Fabre P. 1933 – *La randonnée*. Marseille, Éditions des Cahiers du Sud, 262 p.
- Fabre P. 1935 – *Les heures d'Abéché*. Marseille, Éditions des Cahiers du Sud, 280 p.
- Gide A. 2001 – *Voyage au Congo, suivi de Le retour du Tchad, (Carnets de route)*. Paris, Gallimard, 554 p. (Folio).
- Gillet H. 1968 – Note écologique et ethno-botanique sur *Calotropis procera*. *Jatba* XV (12) : 543-545.
- Guillard J. 1965 – *Golonpoui, analyse des conditions de modernisation d'un village du nord-Cameroun*. Paris/La haye, Mouton, 502 p.
- Guitard E. 2014 – « *Le grand chef doit être comme le grand tas d'ordures* », *Gestion des déchets et relations de pouvoir dans les villes de Garoua et Maroua (Cameroun)*. Thèse Université Paris-Ouest La Défense en Anthropologie, 600 p.
- Jullien de Pommerol P. 1999 – *Dictionnaire arabe tchadien-français*. Paris, Karthala, 1640 p.
- Kerharo J. & Bouquet A. 1950 – *Plantes médicinales et toxiques de la Côte d'Ivoire-Haute-Volta*. Paris, Vigot, 295 p.
- Langlois O., Seignobos C. & Anderson P. 2013 – Vers une histoire du « sel de potasse » dans le nord du Cameroun : observations préliminaires. In Anderson P.C., Cheval C. & Durand A. (Ed.) *Regards croisés sur les outils liés au travail des végétaux, XXXIII^e Rencontres internationales d'archéologie et d'histoire d'Antibes* : 279-295.
- Lapie P.O. 1945 – *Mes tournées au Tchad*. Alger, Office français d'éditions, 283 p.
- Magrin G. 2000 – *Le sud du Tchad en mutation, des champs de coton aux sirènes de l'or noir, T1*. Thèse Université Paris 1 Panthéon Sorbonne, 604 p.
- Malzy P. 1954 – Quelques plantes du Nord Cameroun et leurs utilisations. *Jatba* 1 (5-6) : 148-179.
- Mauny R. 1961 – *Tableau géographique de l'Ouest africain au Moyen-âge d'après les sources écrites, la tradition et l'archéologie*. Dakar, Ifan, 587 p.

- Melis A. 2006 – *Dictionnaire Masa-Français, dialectes Gumay et Haara (Tchad)*. Editrice Democratica Sarda, 393 p.
- Monod T. 1989 – *Méharées, explorations au vrai Sahara*. Arles, Actes Sud–Babel, 333 p.
- Nachtigal G. 1880 – Voyage du Bornou au Baguirmi. In *Le Tour du Monde*. Paris, Librairie Hachette et C^{ie} : 337-416.
- Passarge S. 2010 – *Adamawa. Rapport de l'expédition du comité allemand pour le Cameroun au cours des années 1893-1894*. Traduit de l'allemand et présenté par Mohammadou Eldridge. Paris, Karthala, 622 p.
- Portères R. 1965 – Le caractère magique originel des haies vives et de leurs constituants (Europe et Afrique occidentale). *Jatba* XII (6-7-8).
- Seignobos C. & Tourneux H. 2002 – *Le Nord-Cameroun à travers ses mots. Dictionnaire de termes anciens et modernes*. Paris, Ird-Karthala, 334 p.
- Seignobos C. 2011 – Les *gaw* du Cameroun, de chasseurs à tradipraticiens. *Journal des Africanistes* 81 (1) : 35-59.
- Vaillant A. 1945 – La flore méridionale du lac Tchad. *Bulletin de la Société d'Études camerounaises* 9 : 13-14.

Notes

- 1 Les aigrettes attachées aux graines, évanescences et argentées, pouvaient évoquer la légèreté et la brillance de la soie, d'où le nom de « arbre à soie du Sénégal » parfois donné à *Calotropis*.
- 2 Premier fonctionnaire civil à Abéché P. Fabre fonda une école après la guerre de 14-18. Il traversa le Tchad à pied, à cheval et en bœuf porteur. Il décrit son voyage dans « La randonnée », ouvrage malheureusement peu connu.
- 3 À Bafia, bourg au contact forêt/savane, dans le quartier hausa, on note en 2010 dans les concessions un panel de flore sahéenne : henné, jujubier, *Moringa oleifera*, tamarinier et *Calotropis*.
- 4 Il s'agit de sorciers « anthropophages », *mujuuri*.
- 5 Informateurs : Paul Djouldé Adama (Maroua) et Ali Dawa (Médémteré).
- 6 « Mystique » est depuis deux décennies régulièrement employé dans les discours en français. Accolé à une personne le terme n'est pas forcément négatif, il renvoie à des pouvoirs ésotériques captés éventuellement après un cheminement plus ou moins long, parfois à travers plusieurs cultures.
- 7 Le chef de canton Wassili Hamidou (décembre 2008) fut un de nos principaux informateurs, quant aux enquêtes dans l'aire de peuplement giziga Bwi Marva, mentionnons également, entre 2000 et 2008, Njidda Kitikil, Douboula Amani et Akouli Bouba de Kossewa ; Hamadou Bouba à Jebbé et Yaya Gournay à Houloum-Marva Maliki Wassili était notre interprète.
- 8 Les chrétiens appartiennent généralement à une autre sphère juridique. Issus de la scolarisation ils s'adressent aux tribunaux publics souvent après avoir tâté de la justice traditionnelle.
- 9 On peut en retrouver des bribes concernant le *Calotropis* auprès de divers groupes musulmans. Chez les Mandara et divers Foulbésisés, les gens suspectés de sorcellerie sont fouettés à l'aide de branches de *Calotropis*. Seuls ces fouets peuvent les contraindre à libérer ceux qu'ils « bouffent ». Mandara et Bornouans se rendant sur les marchés mettent dans leurs poches des fleurs, toujours ouvertes jamais fermées, de *Calotropis* voire son gui, pour favoriser les négociations. On frappe avec une branche de *Calotropis* mouillée le bétail que l'on va vendre pour qu'il flatte le regard des acheteurs. Des résidus d'utilisation de charmes protecteurs peuvent se retrouver jusque chez les Arabes Showa. On dispose par exemple une branche de *Calotropis* devant la maison d'une femme qui vient d'accoucher (P. Jullien de Pommerol 1999 : 1227) moins pour signaler l'événement que pour protéger le nouveau-né de quelques djinn potentiellement menaçants.
- 10 Nom de nature idéophonique pour évoquer les gros follicules creux de ses fruits, *banbambe* est le pluriel de *wanbambi* et la feuille *wanbamho*. C'est sous la forme du pluriel que *Calotropis* est le plus souvent désigné. Tous les termes utilisés dans cette troisième partie seront en *fulfulde*, la langue peule.
- 11 Rappelons que *lekki* en *fulfulde* veut également dire « arbre » et « arbuste ».
- 12 Le latex de *Calotropis* est un substitut de celui d'euphorbe non comme principe actif mais comme excipient et conservateur de poison sagittaire de *Strophantus sarmentosus* dont on enduit les barbules sous la pointe de la flèche.
- 13 Les musulmans reprennent souvent par analogie des pratiques thérapeutico-magiques païennes. La cendre du feu de l'école coranique, là où le soir on lave les planchettes, servait à frotter le corps des malades touchés par la varicelle (E. Guitard 2014 : 239).

14 E. Guitard (2014 : 527) relate une semblable recette à Garoua afin d'acquérir de la richesse auprès de *Calotropis*, « la maison des Jinn ». On découpe une lanière de viande de la hauteur de l'arbuste choisi. À minuit on l'enroule autour du tronc, puis on vient la récupérer, toujours la nuit, pour ensuite la consommer.

Pour citer cet article

Référence électronique

Christian Seignobos, « L'arbuste *Calotropis procera*, un épisode de son histoire dans le bassin du lac Tchad », *Revue d'ethnoécologie* [En ligne], 9 | 2016, mis en ligne le 01 juillet 2016, consulté le 05 juillet 2016. URL : <http://ethnoecologie.revues.org/2462> ; DOI : 10.4000/ethnoecologie.2462

À propos de l'auteur

Christian Seignobos

Géographe. Directeur de recherche émérite IRD

Droits d'auteur



Revue d'ethnoécologie est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Résumés

Venu des marges du désert *Calotropis procera* descend progressivement vers le sud, conséquence tout à la fois d'une diffusion anthropique et d'une dégradation du milieu. Crédité de pouvoirs qu'il tirerait de son étrangeté, rarement arbuste n'a autant été sollicité par l'homme. Dans le nord du Cameroun il sert une infinité de rituels de protection, d'ordalies... et fournit le long registre de la pharmacopée.

***Calotropis procera*, an episod of its story in the Lake Chad Basin**

Coming initially from the desert's margins, *Calotropis procera* is now progressively moving down south, owing both to anthropic diffusion and to the deterioration of the environment. *Calotropis procera* is credited with powers which would allegedly stem from its oddity and, as such, it is perhaps one of the most solicited plants in human history. In North Cameroon, it is used for a large number of protection rituals, trials by ordeal... and it also features prominently in traditional medicine's recipes.

Entrées d'index

Mots-clés : *Calotropis procera*, sécheresse, rituel, ordalie, Tchad, nord du Cameroun, Giziga Bwi Marva

Keywords : *Calotropis procera*, rituals and trials by ordeal, Chad, Northern Cameroon, Giziga Bwi Marva

**Ameline Lehébel-Péron, Daniel Travier, Alain Renaux, Edmond Dounias
et Bertrand Schatz**

De la ruche-tronc à la ruche à cadres : ethnoécologie historique de l'apiculture en Cévennes

Introduction

- 1 L'apiculture est une production alimentaire ubiquiste et très ancienne. Les exemples des cueilleurs de miel, que l'on retrouve en Afrique, en Asie, en Amérique et, dans une moindre mesure, en Europe, sont le signe d'une grande ancienneté des usages humains du miel (Barrau 1983, Crane 1999). Historiquement, le miel est longtemps resté la source principale de sucre car la plus disponible *in natura* sur la planète (Crittenden 2011, Dounias *et al.* 2011), avant d'être progressivement remplacée durant la révolution industrielle du XIX^e et XX^e siècle en Europe par le sucre de betterave (Crane 1999). Plus développée en Europe de l'Est qu'en Europe de l'Ouest, l'apicollecte (collecte des rayons de miel dans les colonies sauvages) a été rapidement supplantée par l'adoption de ruches conçues à partir de matériaux locaux : bois, liège, paille... qui ont façonné la diversité des pratiques et des paysages apicoles à travers le Vieux Continent (Marchenay 1979, Crane 1999). À partir du XX^e siècle, c'est la ruche à cadres qui devient partout la plus utilisée car elle permet de meilleurs rendements en miel et la transhumance vers des sources mellifères saisonnières. Ce changement de ruche et de mobilité bouleverse profondément les pratiques apicoles par l'adoption de nouveaux outils (extracteur, vêtements de protection...), l'élevage de nouvelles races d'abeilles et d'hybrides (italienne, caucasienne, carniolienne l'hybride Buckfast...) et la valorisation d'autres produits de la ruche (propolis, pollen, gelée royale). Plus récemment, la diffusion rapide de l'acarien *Varroa destructor* et la propagation plus localisée de différents agents pathogènes (virus, bactéries, champignons, etc.) obligent les apiculteurs à réaliser des traitements sanitaires afin de limiter les mortalités parfois importantes. Cette trame désormais bien connue de l'évolution de l'apiculture est la même partout en Europe, avec des variantes sur l'occurrence de ses différents épisodes. Une conséquence dommageable de cette évolution commune est une inclination à en occulter les circonstances locales ou régionales particulières et les répercussions en matière de conservation et de développement.
- 2 Des siècles durant, l'apiculture en Cévennes, tout comme ailleurs en Europe, s'est inscrite dans le paysage (Maire & Laffly 2015), s'appuyant sur des matériaux du cru (pierres, végétaux, etc.) et l'amélioration empirique de l'expertise locale, afin de mieux répondre aux besoins domestiques des paysans (production alimentaire et médicinale) et à leur solvabilité (substituts de monnaie, règlement d'impôts, prestations sociales dans le cadre d'échange, de dots ou d'héritages). L'apiculture était vectrice d'un véritable système socio-écologique dont les fondements environnementaux et sociaux sont propres à chaque région. C'est l'ensemble de ce système qui a été transformé au début du XXI^e siècle par l'arrivée des ruches à cadres mais aussi par le contexte économique et social remodelé par la révolution industrielle. Cette transformation est rarement prise en considération par les divers acteurs locaux (collectivités, société civile, agences de conservation, opérateurs économiques) en charge de la gestion territoriale. Il est pourtant désormais reconnu que la négligence des faits historiques est souvent à l'origine d'erreurs et de mauvaises interprétations dans l'établissement de stratégies de conservation et de restauration (Swetnam *et al.* 1999, Egan & Howell 2005). L'approche issue de l'écologie historique est étendue ici à l'ethnoécologie, ce qui revient à considérer en détail les interactions biologiques et socioculturelles qui ont tissé l'histoire d'un système apicole combinant intimement l'écologie de l'abeille et de la ruche, les conditions environnementales de cet élevage, les savoir-faire des apiculteurs et les contextes économique et historique.

- 3 L'étude de l'histoire de l'apiculture que nous présentons concerne la région des Cévennes, dont les limites sont définies par celles du territoire d'action du Parc national des Cévennes (PnC). Dans son ouvrage *Histoire des Cévennes*, Patrick Cabanel (2009) déplore à juste titre l'absence de connaissances précises sur les époques anciennes de l'histoire cévenole. Cependant, les ruches-troncs alignées en terrasses sont caractéristiques de l'apiculture dite traditionnelle dans cette région (Figure 1) qui compte parmi la mieux conservée de France (Bertrand 2016). Reconnues depuis longtemps comme une « terre à miel », les Cévennes voient leurs paysages modelés par ces ruchers dont l'élément structurant est la ruche-tronc : celle-ci consiste en un tronc de châtaignier, évidé et fermé d'un couvercle du même bois puis recouvert d'une lauze de schiste largement débordante (Figure 1).
- 4 L'étude des ruches-troncs que nous restituons ici a été motivée par la double volonté du PnC de 1) documenter le patrimoine naturel et culturel lié à l'apiculture dans un objectif de gestion conservatoire ainsi que de 2) favoriser cette filière agricole dans sa diversité en prenant en compte son évolution historique. La recherche conduite s'est appuyée sur la compilation de documents d'archives, d'articles scientifiques et de témoignages, pour tenter de répondre à trois questions interdépendantes : 1) Quels types de ruches ont marqué de leur empreinte les paysages cévenols au fil de cette histoire 2) Quel a été le déroulé historique des races d'abeilles et des pratiques apicoles en Cévennes ? 3) Quels ont été les divers produits de la ruche valorisés dans cette région ? Notre objectif global est de reconstituer de façon détaillée l'histoire ethnoécologique de l'apiculture en Cévennes.

Figure : 1 : Une partie des 365 ruches du grand rucher-tronc au site « Les Balmelles » près de Villefort



© A. Lehébel-Péron

Matériel et méthodes

- 5 Notre étude historique de l'apiculture cévenole a été menée sur le territoire du PnC (3 720 km²) situé au sud du massif Central et comptant plus de 150 communes et 73 000 habitants (PnC 2007). Nous avons regroupé un ensemble d'informations permettant cette reconstitution historique en distinguant le contenant (ruche-tronc et ruche à cadres), le contenu (différentes races d'abeilles) et les produits (miel, cire et autres). Ces informations sont issues de documents d'archives, d'entretiens et de témoignages, ainsi que de publications scientifiques et de rapports d'experts non publiés. Les archives exploitées sont celles des deux départements constitutifs de la zone cœur du PnC. Elles sont disponibles sur demande aux Archives Départementales de la Lozère (ADL) ou à celles du Gard (ADG). Les pièces présentées ici portent des numéros du type 1N, 2ST, etc. qui permettent de retrouver leur cote d'archive (Lehébel-Péron 2014). Elles ont été enrichies par les archives personnelles de Daniel Travier (ethnohistorien et fondateur du Musée des vallées cévenoles) et d'Alain Renaux (ethnobotaniste en Cévennes). Des informations complémentaires, couvrant une période plus

récente, ont été obtenues par observation participante durant trois années passées en Cévennes de 2011 à 2014 par Ameline Lehébel-Péron ; elles consistent en des entretiens semi-directifs et des témoignages recueillis auprès de personnes ayant connu de leur vivant l'époque où les ruchers-troncs occupaient une place prépondérante dans l'économie domestique (Lehébel-Péron 2014).

Résultats

Déroulé historique du type de ruches utilisées en Cévennes

De la Préhistoire au Moyen Âge : l'apparition de l'apiculture et le développement des ruchers-troncs

La Préhistoire

- 6 Les plus anciens témoignages de la présence de l'homme sur le territoire de l'actuel PnC, contemporain de celui de Tautavel (environ 350 000 ans BP) ont été trouvés dans les grottes et les avens du causse Méjean et ceux du causse de Sauveterre (Redon 1977). En Lozère, les premiers peuplements humains attestés datent du Paléolithique moyen (250 000 à 35 000 ans BP) et sont plus marqués dans les basses Cévennes et sur les Causses qu'en Cévennes schisteuses (Redon 1977). Au Néolithique, les nombreuses traces de céramiques prouvent que toute la région des Cévennes était peuplée et les fouilles attestent d'une pratique de la transhumance ovine et de la chasse à proximité des massifs de l'Aigoual et du Lingas (Cabanel 2009). Les premiers villages sont édifiés sur les plateaux, souvent entourés de remparts rudimentaires, et plusieurs centaines de mégalithes, de menhirs et de dolmens confortent l'ancienneté de l'occupation humaine (PnC 2007). Dès 9 000 ans BP, la transhumance de la plaine vers les pâturages plus verts des montagnes cévenoles serait effective, notamment pour les ovins ; il convient toutefois de préciser qu'une véritable transhumance n'aurait réellement débuté qu'à partir du Moyen Âge avec l'apparition des grands troupeaux dans les plus importantes abbayes (Vernhet A. et P. Coste comm. pers.). Les paysages sont essentiellement forestiers, couverts de chênaies et de hêtraies naturelles. En vieillissant, les arbres (plus particulièrement les châtaigniers) deviennent creux et offrent un habitat de choix pour les colonies d'abeilles mellifères alors exclusivement sauvages. Sans qu'aucune trace archéologique connue de poterie ayant contenu du miel, de la cire ou du pollen ne l'atteste, il est probable que, dès le Néolithique, dans les Cévennes comme ailleurs en Europe (Roffet-Salque *et al.* 2015), les humains aient récolté et consommé les produits (principalement le miel) issus de colonies d'abeilles sauvages (Marchenay 1979).

L'Antiquité

- 7 Malgré les invasions des Celtes puis celles des Romains pendant l'époque gallo-romaine, la population est présente partout en Cévennes où elle pratique intensément l'élevage. Elle se structure autour de plusieurs centres, reliés par des routes fréquentées entre hautes et basses Cévennes (Cabanel 2009) et le mont Lozère est déjà un haut-lieu de transhumance (Chevallier 1982). Comme pour la période préhistorique, peu d'indices archéologiques permettent de décrire l'apiculture ou l'apicollecte dans les Cévennes durant l'Antiquité. Le poète gallo-romain Sidoine Apollinaire, lors de ses voyages en Gaule méridionale (vraisemblablement entre 464 et 467) évoque la douceur méditerranéenne des habitations des basses Cévennes avec leurs jardins délicieux « pareils à ceux qui embellissent le sommet de l'Hybla, fertile en miel » (Chaix 1866, Cabanel 2009). À l'antiquité, l'Hybla est un sommet de Sicile, connu pour son miel issu des ruches tressées en paille de fêrule (*Ferula sp.*) (Crane 1999). La comparaison du « sommet de l'Hybla » et des vallées cévenoles suggère qu'il existait, dès le V^e siècle, des ruches en Cévennes. Nous ne possédons pas d'éléments suffisants pour connaître ni le type de ruche ni le matériel de fabrication. Les colonies d'abeilles sauvages s'installent spontanément dans des cavités d'arbres, mais à cette époque le châtaignier est encore une essence rare. En effet, les palynologues estiment que les traces les plus anciennes de la présence du châtaignier dans le Massif Central, et ses régions voisines datent de l'époque romaine ; l'expansion de la châtaigneraie ne débutera vraiment qu'au Moyen Âge (Travier 2006). Ainsi la ruche en tronc de châtaignier ne devait probablement pas encore être répandue à l'époque romaine, en

revanche les ruches en paille ont pu être utilisées car les techniques de vannerie spiralée sont connues dès le Néolithique (Crane 1999).

Le Moyen Âge

- 8 Pendant cette période, aucune mention claire d'utilisation de ruche-tronc n'a pu être relevée et aucune source ne permet de connaître précisément les matériaux dans lesquels les ruches étaient construites. Cependant, un faisceau de présomptions permet d'apporter quelques indications sur l'apiculture cévenole moyenâgeuse. Les ruches pouvaient être construites en paille, en planches de bois ou creusées dans un tronc (Olivier de Serres 1600), ou même en pierre sèche : une ruche en pierre sèche est décrite en 1691 à Jouvenargues, en vallée longue dans le Gard (P. Rolland comm. pers.). Il existe en Cévennes quelques traces de ruches-placard (construites en planches débitées) mais pas suffisamment pour témoigner d'une apiculture très développée à cette époque. Sans doute plus communes, les ruches en paille pourraient probablement s'être répandues dès l'époque médiévale dans le nord de la Lozère, en Margeride et en Gévaudan (D. Travier comm. pers., Brinkmann 1938, Crane 1999). Avant le refroidissement du XIV^e siècle, les productions cévenoles sont essentiellement méditerranéennes : olivier, vigne et céréales dont le seigle à paille longue très propice à la vannerie. Toutefois les termes vernaculaires **bourgnion**, **brougnion**, **bornhon**, **bronhon** qui sont les plus utilisés aux XVII^e et XVIII^e siècles pour désigner les ruches, ne permettent pas d'affirmer qu'il s'agisse de vanneries (D. Travier comm. pers., Marchenay 1979, Lehébel-Péron 2014). La forme de cylindre creux est à l'origine du nom **bornhon** décliné en **børnha** signifie « cavité », « tronc creux ». Le verbe **bornhejar** signifie « faire une ruche », « creuser une ruche ». S'il s'agissait d'une fabrication en vannerie c'est le terme **bridolar** qui aurait été employé. Il est donc plausible d'envisager pour cette période l'introduction dans un récipient en vannerie d'un essaim prélevé *in natura*, dans une cavité ligneuse ou une anfractuosité rocheuse, pour en pratiquer l'élevage. Cependant, le nom même des ruches indique qu'aux Temps Modernes (1453-1789), elles sont essentiellement creusées dans des troncs de châtaignier.
- 9 Un travail de Jacques Galzin (1986) sur les toponymes des Cévennes gardoise et lozérienne, permet de déduire que de nombreuses plantations de châtaigniers ont été réalisées avant les années 1000 et 1100 sur des terrains peu boisés ou déboisés à cet effet. La châtaigne, en tant qu'unité d'échange, prend une part importante dans les redevances féodales (Travier 2006). Le bois de châtaignier se décomposant depuis le cœur, il est facile d'imaginer qu'à partir de l'observation de vieux châtaigniers creux, pouvant héberger des colonies d'abeilles, les gens du pays aient confectionné les premières ruches (Figure 2). Depuis le haut Moyen Âge, la forêt était ouverte à tous dans le contexte d'une économie essentiellement rurale. Cependant, à partir des années 1200, le statut de la forêt et des produits qu'on en tirait change radicalement. Au XIII^e siècle, le développement urbain, et le commerce du bois de construction qui l'accompagne, incitent les seigneurs à se réserver l'usage exclusif de la forêt et de ses produits (Duby 1970). Faral (1948) rapporte l'établissement au niveau national des bigres sous Louis IX (qui règne de 1226 à 1270) : il s'agissait d'agents forestiers chargés de rechercher directement en forêt les essaims, de les élever et de recueillir le miel et la cire pour le compte d'un seigneur (Figure 2). Cependant, aucune source d'information n'atteste la présence de bigres dans les seigneuries cévenoles.
- 10 Bien que les informations sur le type de ruches utilisées fassent défaut, les redevances féodales gardoises, utilisant des unités de cire (1353) et de miel (1373) en guise de monnaie, confirment que l'apiculture se pratiquait en Cévennes au Moyen Âge (voir plus loin concernant les produits de la ruche). L'utilisation de produits de la ruche comme monnaie suggère fortement l'existence d'une production régulière, et soutient l'idée de l'existence d'une apiculture maîtrisée plutôt que d'une apicollecte ponctuelle. Il faut attendre un acte de 1488 pour divulguer une information intéressante relative sur l'emplacement de cette apiculture. Le cens exigé (redevance en nature) est d'un carteron de miel pour une parcelle désignée comme Ranc de Label (Terrier de la Boissonade, archive consultable au « Lien du Chercheur Cévenol » : www.cevenols.fr) ; ce toponyme est interprété comme le **ranc de l'Abel** c'est-à-dire le **ranc** appartenant à Abel (ou de l'abeille qui se dit **abelha** en occitan). En langue occitane, le

ranc désigne une roche escarpée, une paroi rocheuse qui constitue un emplacement propice à l'installation de ruches, la paroi faisant office d'abri. Il s'agit là d'une des premières mentions précises d'un élevage d'abeilles sur une succession de terrasses cévenoles, sans qu'il soit toutefois permis d'en déterminer le type de ruche (paille ou ruche-tronc).

11 Il faut en outre considérer qu'une ruche-tronc doit être couverte pour assurer sa protection contre la pluie et la neige. Cette protection a sûrement consisté dans les premiers temps en un élément de poterie, puis en une lauze de schiste probablement à partir du XVII^e siècle. En effet, dans les basses vallées des Cévennes, les tuiles de terre cuite sont fabriquées et utilisées dès l'époque romaine. Les compoix, inventaires des biens des populations pour revoir la base de l'impôt, et surtout les arpentements plus détaillés établis vers 1550 pour le diocèse de Nîmes et d'Uzès, fournissent des descriptions très précises de l'habitat (D. Travier comm. pers.). À cette époque, exception faite des maisons fortes et des châteaux, la majorité des maisons, est pourvue de toits de chaume. L'utilisation des lauzes de schistes se démocratise à la fin du XVI^e siècle, puis surtout au XVII^e siècle. Elle est concomitante à l'expansion de la châtaigneraie et l'utilisation du châtaignier comme source de bois de charpente pour supporter les toits en lauzes de schistes. Cependant, l'utilisation des lauzes existe déjà un à deux siècles avant cette période ; coûteuse, elle est toutefois restreinte aux résidences bourgeoises et aux châteaux.

12 En résumé, tous les éléments pour l'avènement d'une ruche-tronc en Cévennes ne sont réunis qu'au Moyen Âge : l'apiculture y est attestée depuis plusieurs siècles, les châtaigneraies existent depuis le X^e siècle, les bigres sont présents depuis le XIII^e siècle, miel et cire font office de monnaie depuis le milieu du XIV^e siècle et sont produits sur des rancs depuis la fin du XV^e siècle ; enfin l'exploitation des lauzes de schiste est attestée dès le XV^e siècle. Ainsi, malgré l'absence de preuve directe, il est vraisemblable que l'apiculture cévenole en ruche-tronc soit apparue à la fin du Moyen Âge, au XVI^e siècle.

Figure 2 : Gravure de 1774 de Johann Georg Krünitz (1728-1796) montrant à la fois la collecte de miel dans les arbres et la confection de ruche-tronc



Cette gravure témoigne d'une apicollecte, qui se déroule en plusieurs étapes : il faut d'abord taper avec un bâton sur le tronc puis plaquer son oreille sur le tronc pour déterminer la présence d'abeilles (en bas à droite), puis tailler à la hache une porte dans le tronc, cette action semblant nécessiter le port d'une protection (en haut à droite). Ensuite, les rayons sont extraits à l'aide d'une sorte de spatule (en haut à gauche), chargés dans un sac faisant office de nacelle (milieu à gauche) pour être descendus puis stockés dans des vanneries ou des seaux en bois (en bas à gauche). Cette gravure illustre en outre comment ce prélèvement *in natura* a inspiré la confection des premières ruches-troncs (en bas à gauche), sûrement en châtaignier avec un couvercle construit en bois et une lauze placée par-dessus comme

couvercle. Les personnages représentés sont sûrement les héritiers des sbires du XIIIe siècle et porteurs des savoirs et des pratiques apicoles de l'époque.

© Encyclopédie de Krünig, www.kruenitz1.unitrier.de

Du XVI^e au XVIII^e siècle : expansion de la population, de la châtaigneraie et des ruches-troncs

- 13 La forte augmentation démographique qui marque le XVI^e siècle accompagne en Cévennes une extension sans précédent de la culture du châtaignier, un arbre qui fournit une nourriture abondante et régulière. Économiquement, l'abeille occupe déjà une place importante puisque le miel est alors l'unique source de sucre et que ses vertus médicinales sont également bien connues (D. Travier comm. pers.). C'est dans la deuxième moitié du XVI^e siècle que le bois de châtaignier devient suffisamment disponible pour être quasi systématiquement employé dans la fabrication des ruches.
- 14 Les premiers témoignages directs remontent au début du XVII^e siècle, alors que la plupart des ruchers qui se construisent sont constitués de ruches en troncs de châtaignier couvertes d'une lauze. À cette époque, le châtaignier étant planté à outrance depuis 100 ans et utilisé dans toute l'économie domestique, il est certain que les **brougnons de mouches à miel** décrits dans les actes notariaux sont des ruches en troncs de châtaigniers ; ils seront par la suite appelés **brus** ou **brusc**, deux termes à rapprocher de l'occitan **rusc** pour nommer l'écorce selon Boissier de Sauvages (XVIII^e siècle) et Mistral (XIX^e siècle) (D. Travier comm. pers.). Le notariat du XV^e au XVIII^e siècle illustre à la fois la mise en place de ces ruchers et l'importance du miel, de la cire et de l'arbre.
- 15 Ainsi, dans un acte de convention du 17 novembre 1627, il est question de deux personnes qui reconstruisent ensemble les murs pour enclore un rucher. L'apier est construit pour y mettre des ruches-troncs ; les ruches et la récolte seront partagées équitablement entre ces deux personnes (Figure 3a). Dans une procédure du 19 mai 1694, sur la commune de l'Estréchure en vallée borgne, des personnes choisissent une pièce, c'est à dire une parcelle sous une falaise, une rancarède (Figure 3b). Dans ce document, où le terme rucher est utilisé à la place de ruche, l'homme demande à sa belle-sœur d'aller poser quelques ruches contre sa maison. Il développe ensuite le rucher et le ferme. Sa belle-sœur lui en demande un loyer. Ce texte fait clairement allusion à l'élevage d'abeilles en ruches-troncs. Il convient de noter que le protagoniste n'est pas un agriculteur mais un artisan : l'apiculture s'instaure à la faveur d'une pluriactivité. Ces textes proviennent d'un travail de recherche de Daniel Travier sur tout le notariat de Saint-Jean-du-Gard, du Moyen Âge à 1789. Il ne fait guère de doute qu'en élargissant la prospection aux notariats de l'ensemble des Cévennes, beaucoup d'autres exemples seraient retrouvés concernant la mise en place de ruchers-troncs dont certains persistent encore aujourd'hui.

Figure 3 : Actes notariés du XVII^e siècle liés à des activités apicoles avec des ruches-troncs

Convention - Acte du 17 novembre 1627 : « [...] méjarié et convention de brougnons de mouches à miel entre Messire Jean DUMAS marchand et David BOURDARIER cardeur lesquels ont fait ensemble et à communs frais un apié de brougnons de mouches à miel dans une pièce de terre appelé le Cade près d'une maison de ladite pièce sous les pactes que lesdits apié et brougnons demeurera méjier [*à moitié*] et tout le croit qui en parviendra sera divisé annuellement entre eux à moitié et tous despens sera à frais communs. Seront tenu de jour en jour et à réquisition de l'un d'entre eux entamer et clore de murailles à pierre sèche ledit apié et place de bourgnons à communs frais et en fin de méjerie de partager équitablement entre eux lesdits brougnons [...] »
ADG 2-58/369, notaire. (Archives D. Travier tome 3, p. 1539-1540)

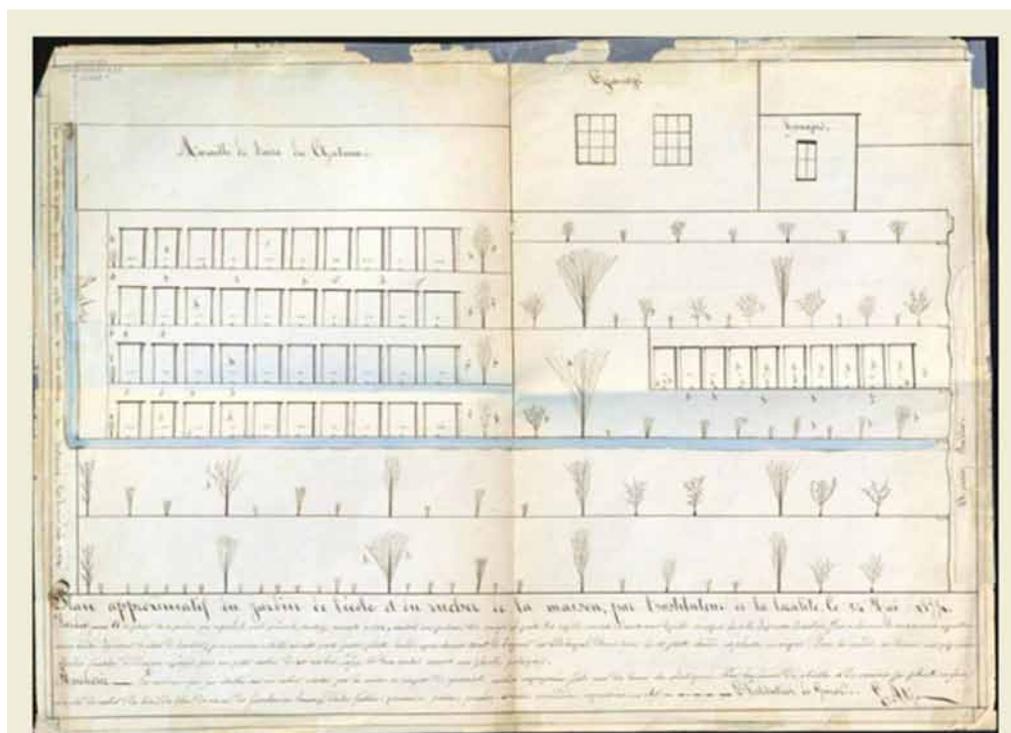
Procédure - 19 mai 1694 : « [...] présente Isabeau DUGA veuve de David FRAISSINET du mas du Doudou paroisse de St- Martin-de-Corconac laquelle a exposé qu'il y a environ 9 ans que son beau-frère Jean MICHEL, maréchal à forge, du mas de la Paradine, paroisse de St-Martin-de-Corconac, lui aurait dit et prié de lui permettre de mettre quelques ruchers à une pièce rancarède [*barre rocheuse*] qu'elle a à côté de sa maison, disant que cela ne serait que pour un temps [...] ce que fit venir en sa maison Maître Rousset notaire à Monteils et lui ayant dit et déclaré, comme elle lui avait donné la permission [...] ledit MICHEL en profita pour augmenter ses ruchers et même clore ladite pièce ce qu'elle n'aurait jamais voulu [...] aussi pour sa défense présente révoque solennellement susdite donation si jamais elle l'a fait [...] mais paraît accepter d'engager ladite pièce pour 75 livres par an plus passage ou servitude de 25 livres pour s'y rendre [...] »
ADG 2-58/495, notaire Paul Viala. (Archives D. Travier tome 7, p. 3489)

- 16 Selon D. Travier (comm. pers.), l'édification des ruchers est contemporaine à celle des habitations. L'habitat rural cévenol en hameaux est pratiquement implanté au XIII^e siècle. Il évoluera sur son site d'implantation avec l'accroissement démographique à partir du XVI^e siècle. Cet habitat comprend l'habitation, les bâtiments d'exploitation et tous les aménagements à proximité : terrasses, aires de circulation, dispositifs d'écoulement du ruissellement, fontaine, aire à battre... et rucher à plus ou moins grande distance de l'habitation.

XIX^e siècle : peu de nouveaux ruchers en raison de la crise agricole et de l'exode rural

- 17 Dans les premières années du XIX^e siècle les infrastructures sont en place, la plupart des ruchers sont déjà implantés et le monde apicole cévenol ne connaît pas d'évolution notable jusqu'au milieu du siècle. C'est aussi pour les Cévennes un âge d'or lié au développement maximal de la sériciculture. Les crises agricoles et démographiques de la seconde moitié du XIX^e siècle vont fortement affecter l'apiculture des Cévennes. Crise démographique et exode rural sonnent le glas de l'implantation de nouvelles habitations ; les villages et les hameaux se dépeuplent progressivement ce qui réduit d'autant l'activité des terrasses de maraichage et de celles dédiées à l'apiculture, ces dernières étant plus étroites que pour les autres usages (D. Travier comm. pers.). Bâties par une main d'œuvre non spécialisée et saisonnière d'hiver, les terrasses à châtaigniers ne sont quasiment plus construites à partir des années 1840-1850 ; celles qui sont dédiées aux mûriers ne sont plus renouvelées du fait du ralentissement économique du commerce de la soie ; seules quelques terrasses vinicoles sont encore édifiées en Ardèche (Blanchemanche 1986). En Cévennes, surtout avant la seconde Guerre Mondiale, les premières ruches à cadres côtoient les ruches-troncs, sur les terrasses ou dans les ruchers des hameaux et de village (D. Travier comm. pers.). Ainsi la mise en place de nouveaux ruchers-troncs est plutôt rare à la fin du XIX^e siècle même s'il reste possible de tout de même relever la création de petits ruchers comme c'est le cas par exemple de cet instituteur de Grisac, sur la commune du Pont-de-Montvert, qui met en place un rucher-troncs dans le jardin de l'école en 1874 (Figure 4).

Figure 4 : Plan approximatif du jardin de l'école et du rucher de la maison et texte de description par l'instituteur de Grisac (commune du Pont de Montvert)



Plan Approximatif du jardin de l'école et du rucher de la maison, par l'instituteur de la localité. Ce 24 Mai 1874

Jardin – À la place de ce jardin qui regarde le midi et dont la création remonte à 1864, existait une pelouse très maigre, à pente très rapide, couverte de ronces et sur laquelle on voyait çà et là des pointes de rochers. Grâce à des murs de soutènement ayant au moins 4 m d'épaisseur, 3 m de hauteur, je suis parvenu à établir sur cette pente quatre plates-bandes ayant chacune 90 m de longueur sur 4 de largeur. Depuis 3 ans, la première plate-bande est plantée en vigne. Dans la seconde se trouve une pépinière d'arbres fruitiers de diverses espèces, plus un petit rucher de 10 ruches. Enfin les deux autres servent aux plantes potagères.

Rucherie – La rucherie que j'ai établie sur un rocher abattu par la mine, se compose de quarante ruches superposées faites avec des troncs des châtaigniers. Pour l'agrément des abeilles et des essaims, j'ai planté en face et à côté du rucher : des buis, des lilas, des rosiers, des framboisiers, beaucoup d'arbres fruitiers ; pommiers, poiriers, pruniers, cerisiers, amandiers, cognassiers.

À noter dans le descriptif, le souci de l'orientation des terrasses, le nombre important de ruches attenantes à un établissement scolaire traduisant l'absence de crainte d'avoir autant d'abeilles à proximité des enfants, le détail de la nature d'une ruche-tronc, le souci de considérer à la fois les abeilles et les essaims et le bon sens de planter une diversité de plantes d'agrément et horticoles afin d'optimiser et de rendre compte de l'activité pollinisatrice des abeilles.

E. Atge en 1874 (CDRC (Centre Départemental de Ressources Culturelles) :: 1 T 682-116)

Fin XIX^e siècle et début XX^e siècle : très lente diffusion des ruches à cadres

- 18 En France, au début du XX^e siècle, les techniques modernes d'apiculture, dites rationnelles, viennent progressivement supplanter une apiculture traditionnelle en ruches sédentaires bien implantées¹. Les connaissances sur l'apiculture moderne se diffusent petit à petit dans tout le département de la Lozère. Dès 1862, le Bulletin de la société d'agriculture de la Lozère, vante l'apiculture rationnelle avec l'utilisation de la ruche à hausses (Figure 5haut). Trente ans plus tard, en 1893, cette même revue dénigre les « vieux procédés », expression utilisée en référence aux pratiques traditionnelles alors en vigueur (Figure 5bas) ; il est explicitement conseillé d'utiliser « la nouvelle ruche à cadres mobiles » (Figure 5bas). Les premières ruches Dadant (Figure 6) arrivent en France à partir de 1869 et deviennent les plus utilisées au début du XX^e siècle dans la plupart des régions (Crane 1999).

Figure 5 : En haut, un apiculteur lorrain publie les principaux résultats du 2^{ème} congrès des apiculteurs français tenu les 16 et 17 août 1861 - En bas, texte de promotion de l'élevage des abeilles par l'emploi de la nouvelle ruche à cadres mobiles.

Quelle est la meilleure ruche ? Il résulte de la discussion [...] que les ruches à hausses et celles à chapiteau, notamment à la façon normande, sont celles qui présentent les plus d'avantages pour la majorité des apiculteurs.

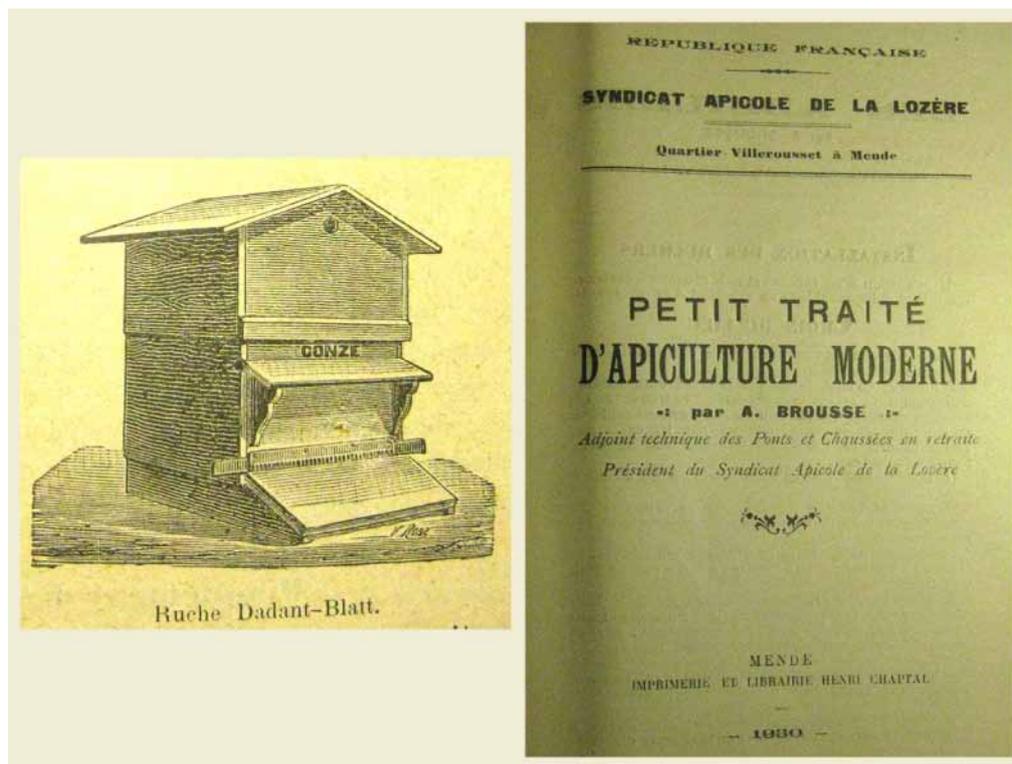
L'élevage des abeilles. Par l'emploi de la nouvelle ruche à cadres mobiles. L'élevage des abeilles par l'adoption de nouvelles méthodes serait, pour de nombreux petits cultivateurs, pour toute personne possédant un jardin, une somme de revenus importants. Malgré le climat si favorable de notre pays, malgré sa flore si variée, on peut dire que l'apiculture est peu pratiquée en France. En Amérique, trente sociétés financières possédant chacune 5 à 6 millions de capitaux, emploient des sommes énormes à couvrir de ruches les terrains américains. Depuis longtemps, l'Italie expédie annuellement pour des millions de francs d'abeilles jaunes, sans contredit les plus fécondes et les plus actives. Tandis qu'en France, la plupart des cultivateurs en sont restés aux vieux procédés, aux anciennes habitations trop petites, défectueuses, où les colonies sont trop à l'étroit, manquant de place pour se développer, essaient et s'émiettent au moment de la récolte la plus fructueuse, nos voisins les Américains ramassent des millions de tonnes de miel [...] et viennent nous faire concurrence sur nos marchés.

[...] Il faut une direction rationnelle, qu'elles aient toujours une nourriture suffisante, qu'elles soient logées dans des ruches dont la capacité puisse être augmentée ou diminuée selon les besoins, il faut que l'air à l'intérieur puisse être renouvelé mais [...] sans courant d'air [...]. Ces avantages ne se rencontrent pas dans la ruche en paille dont on fait encore en Normandie et en Bretagne un très grand usage [...] Cette méthode d'élevage des abeilles est la plus défectueuse que l'on connaisse. Aussi la nouvelle ruche à cadres mobiles employée avec un succès toujours croissant en Amérique et dans certaines contrées de l'Europe, ne saurait être trop recommandée dans nos départements.

Bulletin de la Société d'Agriculture du département de la Lozère, Tome 13, 1862

Bulletin de la Société d'agriculture, industrie, sciences et arts du département de la Lozère, Tome XLIV, 1893 (Noël 1893)

Figure 6 : À gauche, la Ruche Dadant-Blatt présentée dans le *Bulletin de la Société d'Agriculture du département de la Lozère*, Tome XLVIII, 1896 (Conze 1896). À droite, la couverture du *Petit traité de l'Apiculture moderne* publié en Lozère en 1930 (Brousse 1930)



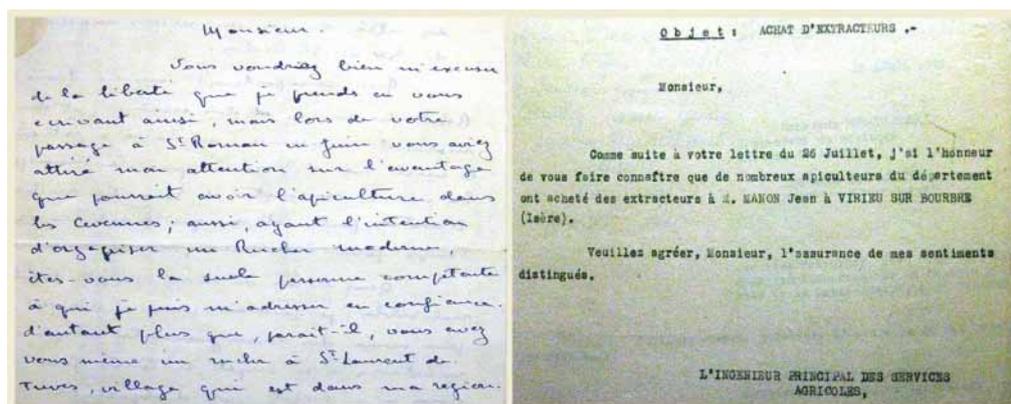
- 19 En Cévennes, malgré l'avènement de la ruche à cadres, l'apiculture traditionnelle en ruches-troncs qui a nourri la population cévenole depuis quelques siècles reste largement prédominante jusqu'au début du XX^e siècle. Les archives départementales de la Lozère conservent des monographies communales rédigées par des instituteurs dans leurs communes d'affectation à la demande de leur hiérarchie. À travers ces écrits qui commencent à mentionner l'élevage de reines, s'esquissent différentes intensités d'activité apicole. « Certains cultivateurs font un grand revenu des abeilles en ont jusqu'à 100 ruches, faites avec des troncs de châtaigniers ». Ces vastes ruchers qui font déjà penser à l'apiculture professionnelle actuelle, se déploient aux côtés d'une activité plus modeste et pluriactive, typiques d'une apiculture familiale en ruches-troncs où « chaque ferme cévenole a son rucher plus ou moins important, mais comptant en moyenne de 20 à 30 ruches » (extraits des monographies des communes de Saint-Andéol-de-Clerguemort et de Saint-Etienne-Vallée-Française, respectivement, rédigées entre 1914 et 1945, ADL 1M).
- 20 Dans la première moitié du XX^e siècle, malgré les efforts d'un monde apicole « savant » pour inciter à la modernité en apiculture, la ruche à cadres, pourtant connue, est encore peu utilisée dans les Cévennes. Dans les recensements communaux existants pour les communes lozériennes de Saint-Julien d'Arpaon et de Cassagnas, aucune ruche à cadres n'est répertoriée avant 1926 et 1936 respectivement. Il en va de même dans la commune de Fraissinet-de-Fourques qui ne possédait aucune ruche à cadres durant l'entre-deux-guerres alors que le cheptel apicole avoisinait les 2 000 ruches-troncs, soit une moyenne de 10 à 30 ruches par famille (Clément 2015). Pourtant dès les années 1930, l'apiculture semble prendre une place de plus en plus importante dans la pluriactivité agricole. Le Syndicat Apicole de Lozère, créé le 24 juin 1923, est très favorable à une modernisation du cheptel (ADL 2W1134). Le désormais classique « Petit traité d'apiculture moderne » (Brousse 1930) dans lequel il est exclusivement question d'apiculture en ruches à cadres (Figure 6) est édité à Mende. Dans les expositions départementales d'apiculture, comme celle organisée en 1936 à Saint-Chely d'Apcher au nord de la Lozère, les modèles de ruches exposés et le matériel associé ne concernent que des ruches à cadres. Des formations sont même organisées par ces nouveaux syndicats pour présenter les

modernes s'est accélérée : en 2014, moins d'une dizaine de ruches-troncs étaient encore peuplées par des abeilles pour tout le territoire de ces 6 communes...

L'après seconde Guerre Mondiale : une période charnière

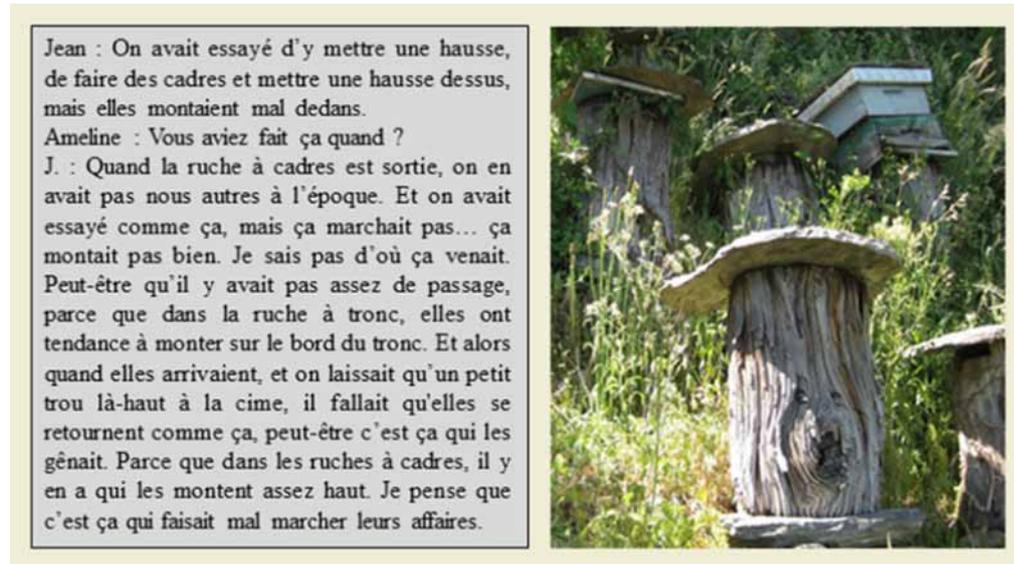
- 23 Pendant les années d'après-guerre, de nombreux documents des archives départementales témoignent de l'intérêt de la population lozérienne pour l'apiculture moderne. Les archives départementales de Lozère ont notamment conservé les échanges entre des particuliers demandeurs d'informations et les réponses à chacun par l'ingénieur des Services agricoles de la Lozère. Ces demandes concernent la création et le développement d'élevage moderne d'abeilles, donc avec des ruches à cadres (ADL 1A à 4A) (Figure 8). Les efforts de formation, initiés durant la guerre, se poursuivent, et des spécialistes apicoles, agréés par la direction des services agricoles, se partagent le territoire en rayons d'actions et organisent la formation à l'apiculture moderne (ADL 1S à 7S).

Figure 8 : À gauche, une demande de Mr. Paul Flayol à Saint Roman de Tousques pour des conseils techniques pour la mise en place d'un rucher moderne. À droite, la réponse de Mr. Quet, Ingénieur des Services Agricoles à Mende. Janvier 1947 (ADL 2A)



- 24 « Tout a transversé ! », expliquait une vieille dame pour expliquer les changements entre la vie avant-guerre et celle d'après. Comme tant d'autres choses, le rucher cévenol n'a pas échappé aux grands bouleversements. L'arrivée de la ruche à cadres, timide dans ses débuts a, en quelques décennies, radicalement changé le contexte apicole un peu partout dans le monde, et donc dans les Cévennes. Plutôt que d'acheter une ruche moderne déjà toute faite et qui coûtaient assez cher pour l'époque, les anciens ont d'abord pensé à ajouter une hausse sur leurs ruches-troncs (Figure 9). C'est ainsi que de nombreux apiculteurs cévenols ont tenté l'installation sur les ruches-troncs de hausses plus ou moins ingénieuses : en troncs avec des petits cadres, en paille de tout type, de ruche à cadres avec une planche percée adaptée au calibre intérieur du tronc... Peu concluantes, toutes ces tentatives furent petit à petit abandonnées ou laissées en l'état...

Figure 9 : À gauche, interview d'un ancien apiculteur en ruche-tronc réalisé par A. Lehébel-Péron, printemps 2014. À droite, une ruche-tronc avec une hausse de ruche à cadres, située en haut à droite de l'image. Rucher de la lauze (Lozère)



© A. Lehébel-Péron

- 25 Parallèlement, l'influence des revues agricoles et apicoles, l'insistance des organismes officiels, les aides techniques à l'installation et les stages de formations finissent de saper les dernières résistances à l'achat de la ruche à cadres. Face à la dépense, certains apiculteurs bricoleurs parviennent à fabriquer leurs propres ruches à cadres (Figure 10a)... et le rucher cévenol amorce progressivement son changement. Quelques apiculteurs détruisent leurs anciennes ruches, mais la plupart décident de les garder, même sans les exploiter, puisqu'elles sont là et qu'elles fonctionnent à moindre investissement.
- 26 Le gain de production s'en ressent d'un facteur d'environ 10, passant de 1 à 3 kg pour une ruche-tronc à au moins 20 kg (de 15 à 40 kg) pour une ruche à cadres (Figure 10c). L'écart de production s'explique en partie par la mobilité de la ruche à cadres et par la capacité de stockage des hausses. Avant le démarrage de la floraison locale, ou dès la fin d'une floraison saisonnière, il est possible de déplacer les ruches au gré des sites de floraison (Figure 10b) afin d'allonger la durée du butinage et de l'intensifier par des floraisons abondantes. L'augmentation des volumes de miel, leur spécialisation florale et les revenus désormais raisonnables induits par la transhumance encouragent également une partie des apiculteurs à se "professionnaliser" et à investir en conséquence.

Figure 10 : En haut et au centre, interview d'un ancien apiculteur en ruche-tronc réalisée par Daniel Travier et Ameline Lehébel-Péron. En bas, interviews d'apiculteurs en ruche-tronc réalisées par Ameline Lehébel-Péron. Printemps 2014

Yvon : Mon père avait une tante qui avait que des ruches à troncs. Et quand il est revenu de l'armée, eh bé, l'apiculture l'intéressait. Alors il est allé voir sa tante qui avait ce rucher à troncs.

Daniel : Ton père est revenu de l'armée, c'était en quelle année ?

Y. : Alors, il est né en 5, donc en 25 grosso modo... Donc ça lui a plu et il s'est mis à déloger les abeilles des troncs pour les incorporer dans des ruches à cadres. Et alors, hé hé, les ruches à cadres... !

Ameline : Les ruches à cadres, il y en avait beaucoup déjà ?

Y. : Bah, il y en avait point ! Et il en avait pas !

A. : Et d'où il connaissait ça ?

Y. : Il y avait ici, dans la région un nommé Théophile Merry qui habitait à La Bastide, en face Peyrolles. C'était un gars resté vieux garçon et qui avait beaucoup étudié. Il avait des châtaigniers. Et lui il voulait changer, c'était un précurseur. [...] Et alors mon père, avait pris contact avec lui et il lui avait dit de toute façon si tu veux faire de l'apiculture moderne avec des ruches à cadres, il te faut faire des ruches à cadres, ou tu les commandes ! Mais tu les commandes... euh, quand on a pas l'argent, c'est bien beau de dire de commander ! Et lui avait eu cette opportunité d'avoir les billes de châtaignier. Et donc les troncs de châtaigniers, les beaux, ils les avaient débités en « scieur de long ». Et avec les planches, ils avaient fait des ruches à cadres.

A. : Il avait vu ça quelque part ?

Y. : Dans des revues ! C'était un gars vraiment à la pointe, à la pointe de tout ! Donc il avait fait des ruches à cadres, et alors à ce moment-là, il avait pas de machine de menuiserie. Et donc rien de plus simple, quand il y avait truc qu'il voulait relier et bien, rien de plus simple, il en mettait un par-dessus et il clouait. Et donc, il avait des planches de châtaignier qui faisait deux centimètres d'épaisseur ! On aurait dit des pieds d'armoire ! Et la ruche elle-même, elle faisait 60 kilos ! Ha ha ha !

D. : Et il les transhumait pas ?

Y. : Ah bah non, il les transhumait pas, i' pouvait pas ! Mais quand il les a vendues, il les a transportées sur un char à bœufs pour les livrer ! Ha ha ha !

Yvon : C'était une grande remorque, pour charrier des ruches... Vous vous rendez compte ! Et malgré ce, on en mettait une vingtaine dans cette remorque, et on pouvait pas les mettre les unes sur les autres. Et alors mon père, chez le carrossier, il avait fait couper la camionnette, et garder la cabine ! Pour faire de la transhumance !

Ameline : Là, on est dans les années... ?

Y. : Dans les années 50 et quelques, le ver à soie fonctionnait pas mal non plus. Entre la camionnette et la remorque, on faisait de ces chargements ! Mon dieu, quel temps !!

D. : Et il transhumait où ?

Y. : En bas, à Valflaunès. Il y avait pas mal de romarin à ce moment-là. On démarrait sur le romarin en bas.

A. : C'était rare les gens qui transhumaient ?

Y. : Ah oui !! Mon père était un des premiers ! À part Nicolas de Saumane, eh bé, il y avait personne d'autres qui faisait de la transhumance !

Ameline : Pourquoi vous pensez que les gens ont abandonné les ruches-troncs ?

Jean : Ah, c'était la quantité ! Oui, la quantité ! Il y avait des gens, à la ruche à cadres en moyenne, il faisait une vingtaine de kilos de miel par ruche, alors...

A. : Même avec un gros tronc, on ne peut pas atteindre cela ?

J. : Oh non, non. Au maximum, deux trois kilos, c'est tout.

Aujourd'hui

27 La grande majorité (au moins plus de 95 %) des ruches utilisées en Cévennes actuellement sont des ruches à cadres. Quelques rares rucher de ruches-troncs persistent dans le paysage mais sont majoritairement laissés à l'abandon. Seuls 5 % des ruches hébergent une colonie

d'abeilles. Il existe pourtant un regain d'intérêt à l'égard de ce type de ruche essentiellement pour leur intérêt patrimonial et potentiellement² sanitaire (Lehébel-Péron 2014). Trois groupes de personnes en détiennent encore : 1) des personnes âgées (plus de 70 ans) qui possèdent et parfois entretiennent leur ancien rucher ; 2) des apiculteurs amateurs ou professionnels possédant les deux types de ruches avec des niveaux variés d'utilisation ; et 3) des pluriactifs entretenant des ruches-troncs à des fins touristiques ou patrimoniales (Lehébel-Péron 2014). Quelques 190 apiculteurs répartis sur les 152 communes composant l'aire optimale d'adhésion du PnC ont déclaré leurs ruchers en 2012. Ces déclarations totalisent 732 emplacements de ruchers et 24 657 ruches (Jobard 2012). Cependant, bien que la déclaration de ruchers soit rendue obligatoire depuis 2010, tous les apiculteurs ne sont pas déclarés, loin s'en faut, notamment ceux qui possèdent les plus petits ruchers. D'après les experts de la filière apicole, il existerait 3 détenteurs non déclarés pour 2 détenteurs déclarés dont le cheptel va de 1 et 10 ruches, et 2 détenteurs non déclarés pour 3 détenteurs déclarés possédant de 11 à 70 ruches. Si ces estimations sont avérées, le nombre d'apiculteurs ayant leur base d'exploitation au sein du PnC, serait compris entre 300 et 320 et le nombre total de ruches avoisinerait 26 000. Ces chiffres ne prennent pas en compte le nombre inquantifiable d'apiculteurs qui viennent transhumer dans le PnC et qui déclarent leur activité dans la commune de leur siège d'exploitation située hors du Parc.

- 28 Contrecoup de sa valeur patrimoniale et de son indéniable esthétique, la ruche tronc à un prix d'achat (300 €) dorénavant trois fois plus élevé que celui d'une ruche à cadres qui est plus facile à se procurer. Le début du XXI^e siècle marque l'émergence d'un attrait touristique pour les ruches-troncs, avec ses conséquences indésirables (pillage de ruchers et vente de ruche-tronc comme objet de décoration) mais aussi et surtout un fort regain d'intérêt patrimonial au sein du PnC. Des associations de valorisation de la ruche-tronc voient le jour, comme l'Association de Sauvegarde et de Développement du Patrimoine Apicole Cévenol (l'ADSPAC) créée en 2005 et qui a initié les actions de restauration de ruchers-troncs, et comme l'association L'arbre aux abeilles (www.ruchetronc.fr). Créée en 2008, cette dernière est désormais très active dans la conservation locale de l'abeille noire en Cévennes et dans la restauration et le repeuplement des ruches-troncs, ainsi que dans la communication sur les difficultés inhérentes à cette patrimonialisation.

Historique des races d'abeilles élevées en Cévennes

- 29 L'abeille mellifère, *Apis mellifera*, apparaît au Paléolithique, 8 à 6 millions d'années BP, (Garnery *et al.* 1991, Sheppard & Berlocher 1989, Engel 1999, Arias & Sheppard 1996, 2005). Sa grande capacité d'adaptation a permis à l'espèce de se répandre sur une large zone géographique du Moyen Orient à l'Afrique et l'Europe. Elle vit alors à l'état sauvage dans les arbres creux ou dans les cavités rocheuses. Selon les auteurs, de 26 à 29 sous-espèces d'abeilles ont été décrites aujourd'hui sur la base de caractères morphologiques, génétiques, écologiques et comportementaux (Engel 1999, Sheppard & Meixner, 2003, Rortais *et al.* 2010). En France, la sous-espèce indigène est *Apis mellifera mellifera* ou abeille noire. À l'époque gallo-romaine, seuls les écrits de Sidoine Apollinaire suggèrent une collecte de miel en Cévennes dès le Ve siècle (Chaix 1866, Cabanel 2009). À ce jour, l'écotype landais est l'unique écotype d'abeille qui ait été décrit et défini scientifiquement en France (Perrier *et al.* 2003, Strange *et al.* 2007). Bien que l'écotype cévenol (ou l'abeille noire cévenole) soit communément évoqué localement, il n'existe aucune preuve scientifique tangible de son existence (L. Garnery comm. pers., Lehébel-Péron 2014).
- 30 Depuis l'époque gallo-romaine jusqu'à la seconde Guerre Mondiale, c'est cette forme autochtone qui est utilisée en apiculture cévenole, de manière probablement exclusive ; à tel point que le terme d'"abeille noire" n'est quasiment jamais utilisé dans les premiers ouvrages d'apiculture moderne jusqu'au début du xx^e siècle (Caillas 1946, Layens & Bonnier 1898). Il est plutôt fait mention d'"abeille commune", consensuellement considérée comme la meilleure pour l'apiculture locale car elle est « adaptée et parfaitement acclimatée [...] prolifique, ardente, active et essaime sans exagération et élève son couvain de bonne heure et tard dans la saison [...] d'un caractère doux [...] et permet de bonnes récoltes » (Caillas 1946). En

Cévennes, cette description est partagée dans le discours des personnes âgées lorsqu'elles évoquent leurs souvenirs de la première moitié du XX^e siècle. L'abeille qui peuple alors les ruches-troncs, est l'abeille locale, mais il n'est pas souvent question de l'abeille noire à proprement parler.

31 C'est après la seconde Guerre Mondiale que l'adoption lente et progressive des ruches à cadres va permettre aux apiculteurs d'introduire des abeilles non indigènes. Parmi celles-ci, l'abeille italienne arrive en premier. Connue en France dès la fin du XIX^e siècle, elle est décrite comme « l'une des plus fécondes et plus actives » (Noel 1893). Dès le début du XX^e siècle, à l'initiative de la célèbre entreprise Manufrance (créée en 1885), une impulsion massive de commercialisation de l'abeille italienne est conduite sur l'ensemble de l'hexagone (Figure 11a). L'édition de 1932 du catalogue de ce fleuron français propose côte à côte les deux races d'abeilles. Commence alors une période de mixité, avec l'apparition sur le marché d'abeilles hybrides et de ruches transformées (Figure 11b).

32 Entre 1970 et 2007, le nombre de colonies d'abeilles sur le territoire européen périclité de plus de 21 millions à environ 15,5 millions (FAO 2009, Aizen & Harder 2009). Les apiculteurs d'Europe et d'Amérique du Nord doivent faire face à des pertes hivernales répétées et causées par une combinaison de facteurs environnementaux : pesticides, impact de l'agriculture intensive, varroas et divers agents pathogènes... (Oldroyd 2007, Vanengelsdorp & Meixner 2010). Au cours des dernières décennies, pour compenser ces effondrements de cheptel, les apiculteurs doivent recourir à l'importation des races non locales qui fait peser un fort risque d'homogénéisation des populations indigènes d'*Apis mellifera mellifera* (Garnery *et al.* 1998, Franck *et al.* 2000, De La Rua *et al.* 2009, Jensen *et al.* 2005). Des sous-espèces non locales comme l'abeille italienne (*A. m. ligustica*) ou l'abeille carnoise (*A. m. carnica*), ainsi que des souches hybrides comme l'abeille Buckfast sont certes choisies en fonction de leurs caractéristiques comportementales et productives (Ruttner 1988) (Figure 11c), mais aussi en raison de leur meilleure disponibilité et de leur moindre coût (Bertrand 2013).

Figure 11 : En haut, vente par correspondance d'essaims et de reines d'abeilles noires et d'abeilles italiennes, Manufacture Française d'Armes et Cycles, Saint-Etienne Loire, 1931. Au centre, un extrait du *Bulletin de la Société d'Agriculture du département de la Lozère*, Tome XLVIII, 1896 (Conze 1896). En bas, un extrait de l'ouvrage de vulgarisation *Le rucher durable* suggérant la possibilité de sélectionner les abeilles en fonction de leur caractère (Riondet 2013).

CAGES A REINE ET A ESSAIM — CUEILLE-ESSAIM
ESSAIMS D'ABEILLES SÉLECTIONNÉES ET REINES FÉCONDÉES
 provenant des ruchers les mieux organisés et les plus réputés de France. Nous en garantissons la bonne arrivée.


OUVRIÈRE


FAUX BOURDON


REINE

Date d'expédition.	Essaims d'abeilles noires.				Essaims d'abeilles italiennes.				Reines seules.	
	En cassettes	En ruche 4-5 cadres	En cassettes	En ruche 4-5 cadres	En cassettes	En ruche 4-5 cadres	En cassettes	En ruche 4-5 cadres	Noire	Italienne
Mars 16 au 31	133. »	160. »	218. »	260. »	155. »	182. »	239. »	280. »	34. »	44. »
Avril 1 au 15	105. »	143. »	175. »	218. »	125. »	162. »	205. »	235. »	31. »	41. »
— 16 au 30	97. »	138. »	154. »	190. »	112. »	152. »	189. »	204. »	25.50	29.50
Mai 1 au 15	92. »	117. »	134. »	160. »	103. »	128. »	145. »	173. »	25. »	27. »
— 16 au 31										12. »

Supplément pour l'expédition d'essaims d'abeilles noires avec reine italienne..... 12. »
NOTA. — Nos prix s'entendent franco par poste pour les reines et franco gare pour les essaims. Aucune expédition n'est faite contre remboursement. En conséquence, joindre les fonds à la commande.

RACES	ZONE	CARACTÉRISTIQUES	ATOUTS	LIMITES
<i>Apis mellifera mellifera</i> (abeille noire commune)	Nord Europe, France, Angleterre, Espagne pour partie.	Noire, rustique. Douce ou agressive, la douceur étant acquise par la sélection. Profite de toute miellée, se met en position d'hivernage dès la fin des miellées en août.	Hivernent bien, récoltes sur miellées tardives, demande très peu de surveillance.	Très différente d'une zone à l'autre. Mauvaise éleveuse pour l'élevage artificiel de reines. Reste agressive en dehors des périodes de miellées, au printemps sensibilité aux mycoses.
Buckfast	Création anglaise.	Orangée, très douce, tient parfaitement le cadre. Emmagasine le miel loin du couvain, le laissant se développer.	Excellente éleveuse, très prolifique, grosse amasseuse de miel, excellente pour faire des paquets d'abeilles.	Nécessite une bonne sélection, un maintien de la lignée; sensible à la famine, surveillance importante.
<i>Carnica</i> ou Carniolienne	Europe centrale, de la mer Noire à l'Adriatique.	Grise, très douce, très active, propolise peu, excellente tenue du cadre, hivernage facile.	Démarré tôt au printemps, croissance très régulière, dérive peu. Élevage facile.	Risque d'essaimage élevé sauf sélection, surveillance importante.
<i>Caucasica</i>	Caucase.	Douce, croisement très prisé avec la <i>Ligustica</i> à laquelle elle apporte la rusticité.	Propolise beaucoup, efficace sur fleurs profondes, douce, active.	Sensibilité à l'acariose et à la nosérose.
<i>Ligustica</i>	Italie.	Jaune, douce.	Peu essaimeuse, productive.	Pillardée.

« Un bon moyen pour obtenir des résultats et maintenir son rucher dans un état prospère, c'est de renouveler le sang de ses abeilles par le croisement; car une des causes du dépérissement des ruchers, c'est la consanguinité existant chez l'abeille commune comme chez tous les autres animaux. Et si par le croisement des races on obtient de ceux-ci des sujets plus beaux, plus vigoureux, plus aptes au travail ou à l'engraissement, il en sera de même pour les abeilles. Le croisement de notre abeille commune avec une autre donnera une race plus rustique, plus vigoureuse, résistant mieux aux maladies microbiennes, elle donnera également des résultats supérieurs comme rendement. Sans conseiller à l'apiculteur de se lancer dans l'achat d'abeilles étrangères, je suis d'avis que l'introduction d'une de ces colonies dans un rucher d'abeilles communes ne peut que donner de bons résultats. [...] Ces ruches transformées serviront de souches pour former les essaims et sélectionner le reste du rucher. »

33 Jusqu'à l'imminence de la seconde Guerre Mondiale, les témoignages d'anciens apiculteurs s'accordent à dire que l'abondance des essaims spontanés suffisait à compenser les pertes hivernales éventuelles (Lehébel-Péron 2014, Clément 2015).

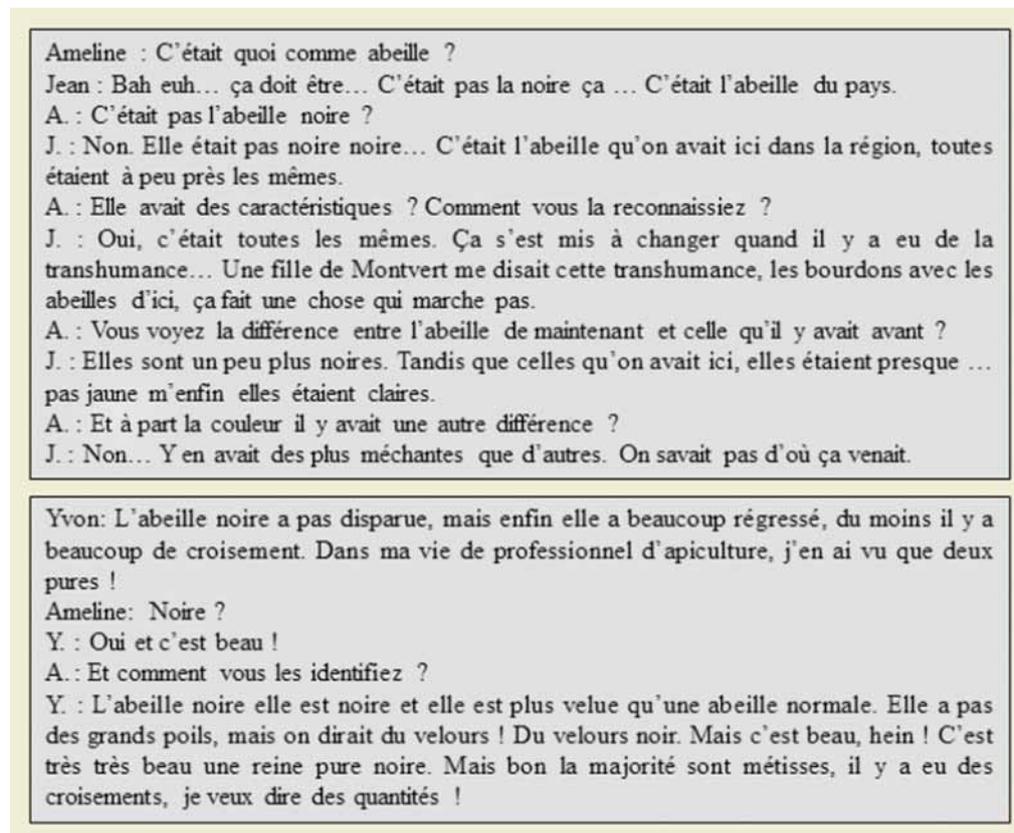
« Jean : On ramassait les essaims, chaque année il y avait des tas d'essaims, il y en avait qui partaient. J'ai ramassé les essaims, total que j'en avais monté une soixantaine. Et ça avait marché jusqu'à... j'avais 55, même 60 ans quand encore ça marchait. Tandis que maintenant ... ».

34 Les mortalités annuelles étaient des plus réduites, le plus souvent autour de 5 % (Clément 2015).

« Yvon : peut-être il y avait avant beaucoup de ruches qui étaient décimées, mais cela ne se voyait pas du fait de l'abondance des essaims qui recolonisaient les ruches vacantes. Une ruche qui se vidait, une autre qui se recolonisait, cela pouvait apparaître comme un ordre des choses ».

- 35 Au printemps, l'apiculteur laissait les colonies essaimer puis récupérait les essaims. Des petites ruches-troncs étaient placées sur les ruchers, car leurs abeilles essaïmaient plus régulièrement que celles des plus grosses ruches, au diamètre plus large.
- 36 Les pertes hivernales sont bien plus conséquentes aujourd'hui, aussi bien dans les dernières ruches-troncs encore actives que dans les ruches à cadres. Tous les Cévenols interrogés avaient déjà remarqué une baisse du nombre d'essaims avant l'arrivée massive des importations d'abeille caucasienne en 1980 et du varroa, dans les années 1980-1982. Comme partout en France et dans le monde, le déclin massif des colonies d'abeilles se fait fortement sentir depuis 2005 en Cévennes. Dans les ruches à cadres, les apiculteurs cherchent plutôt à maîtriser l'essaimage, en réalisant des essaims artificiels (division des colonies et élevage de reines). Avec une telle raréfaction des essaims, les ruches-troncs ne parviennent pas à se repeupler, celles qui meurent ne sont plus systématiquement remplacées... les ruchers se vident.
- 37 Aujourd'hui, tout apiculteur a ses préférences en matière de race d'abeilles. Cependant, il renouvelle chaque année son cheptel apicole pour compenser les pertes hivernales en achetant à des producteurs d'abeilles, le plus souvent hors de sa région car trop peu de producteurs d'abeilles sont présents en Cévennes. La diversité variétale est ainsi spatialement diluée et est propice à une forte hybridation entre races d'abeilles. Par l'entremise d'une étude dédiée (Lehébel-Péron 2014), nous avons pu estimer à 30 % le taux moyen d'introgession génétique (marqueur de l'hybridation) en Cévennes. Sur le terrain, chaque apiculteur dispose d'un phénotype plus ou moins précis de l'abeille noire mais le niveau d'hybridation semble être mal apprécié (Figure 12).

Figure 12 : Deux interviews d'apiculteurs sur l'identification des abeilles noires par A. Lehébel-Péron, Printemps 2014.



Historique des produits de la ruche

38 Nous n'avons pas recueilli d'informations concernant la nature des produits de la ruche avant le Moyen Âge, même s'il est fortement probable qu'il s'agisse au moins de miel (Roffet-Salque *et al.* 2015).

Le Moyen Âge

39 L'apiculture cévenole a connu un tel développement du Moyen Âge jusqu'au *XIV^e* siècle que ses produits ont pu être utilisés comme monnaie, notamment pour l'acquittement du cens qui était une redevance annuelle fixe que le possesseur d'une terre devait au seigneur. Cet usage démontre à la fois l'importance et la régularité de la production. Ainsi, les premiers témoignages que l'on doit au recueil des actes en Vallée Française par Terrier de la Boissonnade (Archives du *Lien des Chercheurs Cévenols*, www.cevenols.fr) comprennent notamment un acte de 1353 où le cens est d'« une livre de cire », et un acte de 1371, où le cens est d'« un carteron de miel mesure de Moissac ». Le carteron médiéval est une mesure de capacité similaire à la pinte de Châlus qui équivalait au *XVIII^e* siècle à 2,380 litres à Barre-des-Cévennes. Dans un acte de 1504, il est question de « cens d'une demi-livre de cire ». Il s'agit ici de « livres grosses médiévales » (411,13 g à Montpellier) qui deviennent « livres poids de table » aux Temps Modernes, c'est-à-dire 414,65 g à Montpellier (D. Travier comm. pers.). Le cens est payé aussi bien en miel qu'en cire car ces deux produits de la ruche ont localement une valeur économique importante dans la seigneurie.

*Du *XV^e* au *XVIII^e* siècle*

40 Le commerce de la cire semble actif au *XV^e* siècle. Après la récolte, le miel est extrait à la main, ou par torsion dans un torchon à maille relativement lâche et par pressage manuel. Une quantité importante de cire est extraite des parois des rayons de miel confectionnés par les abeilles. Le commerce de la cire recourt à une terminologie particulière ; par exemple le mot **esquichos** correspondant aux pelotons de cire brute et issu du verbe occitan eskichar signifiant « presser » (Boissier de Sauvages 1785). La cire d'abeille a une valeur équivalente à celle du miel, tant dans le « Capitulaire de Villis » édicté par Charlemagne que dans les actes seigneuriaux cévenols où elle est intégrée dans le cens. La cire d'abeille, comme le suif de bœuf ou de mouton, est essentiellement utilisée dans la fabrication de chandelles qui, depuis le Moyen Âge, rivalisent avec les lampes à huile. Ces dernières réclament une attention constante tandis que les chandelles, constituées d'une mèche entourée d'une matière combustible solide et fondante, éclairent mieux, brûlent plus lentement et ne sentent pas mauvais (D. Travier comm. pers., Crane 1999, Lehébel-Péron 2014). En 1426, Henri VI, Roi d'Angleterre, confirme dans ses ordonnances en tant que Roi de France les statuts de la corporation des chandeliers de Pontoise ; en pleine guerre de 100 ans, cet acte de loi souligne le poids économique de l'activité des faiseurs de chandelles. Il existe des cires d'abeille de différentes qualités : la cire brute ou jaune provient de la fonte des parois des rayons par trempage dans l'eau chaude et élimination des corps étrangers ; la cire blanche est obtenue en décolorant la cire jaune par une exposition au soleil. Grâce à des règlements de fabrication très stricts (interdiction de mélange avec d'autres matières comme le suif, la graisse, la poix ou la résine) édictés par les corporations des maîtres chandeliers, les cierges en cire d'abeille acquièrent à l'usage une meilleure réputation que les chandelles de suif. Au *XV^e* siècle, la surveillance scrupuleuse de la fabrication et de la vente des chandelles en cire d'abeille induit un surcoût que seuls la noblesse et le clergé sont en mesure de supporter. Plusieurs documents de cette époque montrent l'importance économique du miel et de la cire et son développement en Cévennes comme dans le reste du territoire français (Figure 13). Vers 1760, le prix d'une chandelle de cire équivaut à une demi-journée de travail d'un manœuvre (Figure 13a). Une vente du 10 février 1765 à Saint Etienne Vallée Française en Cévennes apporte des éléments sur leur utilisation avérée en pharmacie (Figure 13b). Le notable Pierre de Gervais possède des abeilles et se les réserve. Il vend le miel à l'apothicaire qui en a l'exclusivité et qui l'utilise très certainement à des fins médicinales. Sieur de Maroul est un gentilhomme propriétaire foncier qui a des terres et des fermiers. Les levées de miel et de cire dans ses **borgnons** ont lieu deux fois chaque année, au printemps et à la fin de l'été, au mois de mars et au mois d'août ou

septembre. Un quintal (environ 40-41 kg) se vend 15 livres, ce qui atteste de la rentabilité de cette exploitation. Est également présenté un acte par lequel un vassal reçoit une terre en fief (Figure 3c). Il verse à son seigneur une somme d'argent et un impôt en nature correspondant à un ancien droit de gîte, l'albergue très symbolique correspondant à une once (26 g) de cire blanche. Les ruches interviennent en outre comme éléments de dot de mariage ou de legs testamentaires (Figures 13d & 13e).

Figure 13 : Documents spécifiant la place de l'activité apicole dans la vie courante. a. Coût de la vie, prix du miel et de la cire (Guillou 1918, Chaze 2012). b. Acte de vente de miel et de cire (1765). c. Inféodation pour 650 livres et « l'albergue » d'une once de cire blanche (1751). d. Contrat de mariage avec en dot en essaims d'abeilles avec leurs ruches (1764). e. Testament spécifiant un legs de ruches à miel (1676)

a. Comparaisons des prix du miel et de la cire et du coût de la vie en Languedoc

En 1760, l'unité de compte officielle est la livre tournois, dont les sous-multiples sont le sol et le denier. Une livre (£) vaut 20 sols et un 1 sol vaut 12 deniers.

Les prix du miel et de la cire : En octobre 1757 le prix du miel de sarrasin de Bretagne s'établissait en moyenne à 15 £ le quintal. Le prix de la cire variait de 28 à 33 sols la livre pesant. En 1760 les chandelles d'un bateau capturé étaient vendues au détail 49 sols la livre (5 ou 6 bougies à la livre).

Le coût de la vie : Dans le Gévaudan, le prix moyen d'une journée de travail était de 30 sols soit 1,5 £. Une douzaine d'œufs coûtait de 3 à 4 sols et une livre de pain bis 15 deniers soit 1,25 sol. Les revenus annuels de l'Intendant du Languedoc étaient de 38 000 £, l'achat de sa charge 200 000 £.

b. 10 février 1765, vente par noble Pierre de GERVAIS sieurs de Marouls, paroisse de St-Etienne-de-Val-Franquesque à Messire Guillaume LE BLANC apothicaire de St-Jean-de-Gardonnenque : « Tout le miel rayons et cire que proviendra pendant trois ans à commencer le premier jour du mois de mars prochain, de tous ses borgnons, soit de ceux qui vivront ou de ceux qui mourront et ce pour le prix de quinze [livres] chacun quintal pendant lesquelles trois années seront faites six vœnes desdits borgnons deux chacune année à chacun mois de mars et d'aoust ou septembre et ledit Messire LE BLANC payera chacune fois qu'il recevra ledit miel rayons ou cire et qu'il sera tenu de l'aller recevoir audit Marouls à proportion qu'il y en aura au fur susdit de quinze livres chacun quintal sans que pendant ledit temps ledit sieur de Marouls en puisse rien vendre ni débiter ailleurs mais sera tenu aussi ledit Messire LE BLANC le prendre et recevoir et en payer aux prix et conditions susdites [...] ». ADG 2-58/41-notaire Hiérome Cabrit. (Arch. DT t. 4, p. 2075)

c. Reconnaissances féodales - 24 octobre 1751 : « [...] inféodation de Messire Pierre RIEU seigneur de la Rode et du Viala, notaire et procureur fondé du comte de BRISON à Pierre DUPUY seigneur de Nozières et Aubignac de ses droits et directes sur Aubignac, Aiglaines et autres, paroisse de Mialet pour 650 livres et l'albergue d'une once de cire blanche [...] ». ADG 2-58/485 notaire Pierre Lefebvre (Arch. DT tome 7, p. 3377)

d. 22 mai 1764, contrat de mariage entre Marc-Antoine CALVET (fils de feu Marc CALVET et de Jeanne FESQUET) des Cabrieroux paroisse de St-Jean-de-Gardonnenque (y demeurant en qualité de fermiers du domaine du Sieur BOUDON de Peyrolle) et Jeanne ROSSEL (fille de Jean ROSSEL et de Marie GREVOUL aussi fermiers dudit BOUDON au lieu de Peyrolle) « [...] dotée de 180 livres, un cabinet [armoire] bois de noyer fermant à clef, huit cannes de burattes, trois essaims d'abeilles avec leurs ruches, une brebis et son agneau [...] ». ADG 2-58/517 notaire Jean Rossel (Arch. Daniel Travier tome 9, p. 4612).

e. 27 juin 1676, testament de Messire Jacques BOUDON, baille du lieu de Peyrolle « [...] aux pauvres dudit Peyrolle donne 10 livres, à Isaac et Jacques BOUDON ses deux enfants et de demoiselle Marie PRIVAT, 1400 livres à chacun, veut aussi qu'appartiennent audit Jacques 7 brougnons de ruches à miel et 11 brebis [...] ». ADG 2-58/425 notaire Hiérome Cabrit (Arch. Daniel Travier tome 4, p. 2208).

41 Il existe ainsi dans les langues populaires, notamment cévenoles, un vocabulaire spécifique à l'abeille et aux ruches, de nombreux toponymes avec un rapport à l'abeille, une présence de

l'abeille dans les contrats de mariage et les testaments. Il faut toutefois attendre le début du XVII^e siècle pour assister à la diffusion des premiers ouvrages scientifiques sur ce thème. Le premier d'entre eux intitulé le « Théâtre de l'agriculture et ménage des champs » d'Olivier de Serres paraît en 1600 et fournit beaucoup de renseignements sur la pratique apicole en Cévennes (assimilant partiellement l'Ardèche) de la fin du XVI^e siècle. Très répandu dans les Cévennes protestantes, cet ouvrage indique par exemple que pour les ruches, « on préfère le bois à la paille, la terre cuite ou la pierre et qu'on préfère les ruches monoxyles à celles menuisées » (D. Travier comm. pers.). Sont ensuite publiés en 1701 « L'économie générale de la campagne ou nouvelle maison rustique » de Louis Ligier de la Bretonnerie et constamment réédité au XVIII^e siècle (Liger & Bernier 1775) puis en 1837 « Le cours complet d'agriculture » de l'abbé Rozier, encore présents dans les bibliothèques de quelques propriétaires fonciers cévenols (D. Travier comm. pers.).

Du XIX^e siècle à l'avant seconde Guerre Mondiale

42 Le début du siècle est encore marqué par le négoce de la cire, comme le montre une correspondance datée de 1834 entre des courtiers dont l'un est établi à Toulouse et l'autre dans le Gard à Saint André de Valborgne (Figure 14). Ce dernier n'est qu'un intermédiaire, qui ne produit rien mais achète puis revend la cire en mettant en relation des fabricants de cierges et de bougies toulousains avec un producteur établi à Florac. D'autres passages de cette correspondance non présentés ici montrent que même si la cire est l'objet d'un véritable négoce, sa production et sa récolte au printemps et en fin d'été restent encore très artisanales et aléatoires.

Figure 14 : Lettres de négoce de cire (1834) Archives D. Travier

Négoce de cire provenant du fonds CARRIERE, négociant de St-André-de-Valborgne
Toulouse le 2 février 1834
A Messieurs Carrière père et fils
[...] J'ai vu [...] deux fabricants de cierges qui méritent l'un et l'autre toute confiance
[...] voici ce qu'ils m'ont chargé de vous répondre. Mr BERNARDY, fabricant de cierges
faubourg Saint-Cyprien, de faire connaître la qualité de vos cires ; il voudrait donc avoir
un échantillon de chaque qualité (d'une ou deux livres) et en connaître les prix. Mr
COSTE fabricant de cierges près la place Saint-Pierre, désire connaître le prix de vos cires
(il me paraît préférer la qualité inférieure).

Marseille le 27 janvier 1834
Messieurs CARRIERE père & fils à St-André-de-Valborgne par Nîmes et le Pempidou.
[...] Nous avons bien ici quelques maisons qui font le commerce des cires et d'autres qui
les font blanchir mais il me serait impossible de vous fixer sur le prix des cires de vos
environs ; je crois toutefois qu'elles doivent être à peu près comme celle de Provence et
que dans ce cas on pourrait les vendre ici de 135 à 138f les 50 kilos rendu ici. Il m'est
impossible de savoir si l'on serait disposé à donner des ordres d'achat sur votre place mais
si vous êtes à porter de bien acheter, je vous engage à le faire pour votre compte et à
m'adresser ensuite tout ce que vous aurez acheté ; tous mes soins seront donnés à ce que
vous soyez satisfaits du résultat de l'opération.

43 Dès le milieu du XIX^e siècle, une grande partie de la paysannerie quitte la campagne pour trouver de l'emploi en ville. En Cévennes, cet exode rural massif s'explique surtout par la crise de la sériciculture ainsi que par la révolution industrielle qui condamne l'agriculture traditionnelle ; c'est aussi le moment d'arrivée de la maladie dite de l'encre qui affecte les châtaigniers. Ainsi, de 1841 à 1911, le village de Saint-Germain-de-Calberte perd près de la moitié de sa population. Les Cévenols s'orientent vers le secteur tertiaire des grandes entreprises, administrations et banques (Ponts et chaussées, chemins de fer, Poste, Éducation Nationale, banques...) en milieu urbain. Par contre, ce sont les paysans des régions voisines comme ceux des hautes terres du Gévaudan et Margeride, de la Haute Loire et du plateau ardéchois qui s'orientent vers le bassin houiller d'Alès. Au cours de cette même période, des villes de ce secteur comme la Grand Combe gonflent de 4 000 à 11 500 habitants et

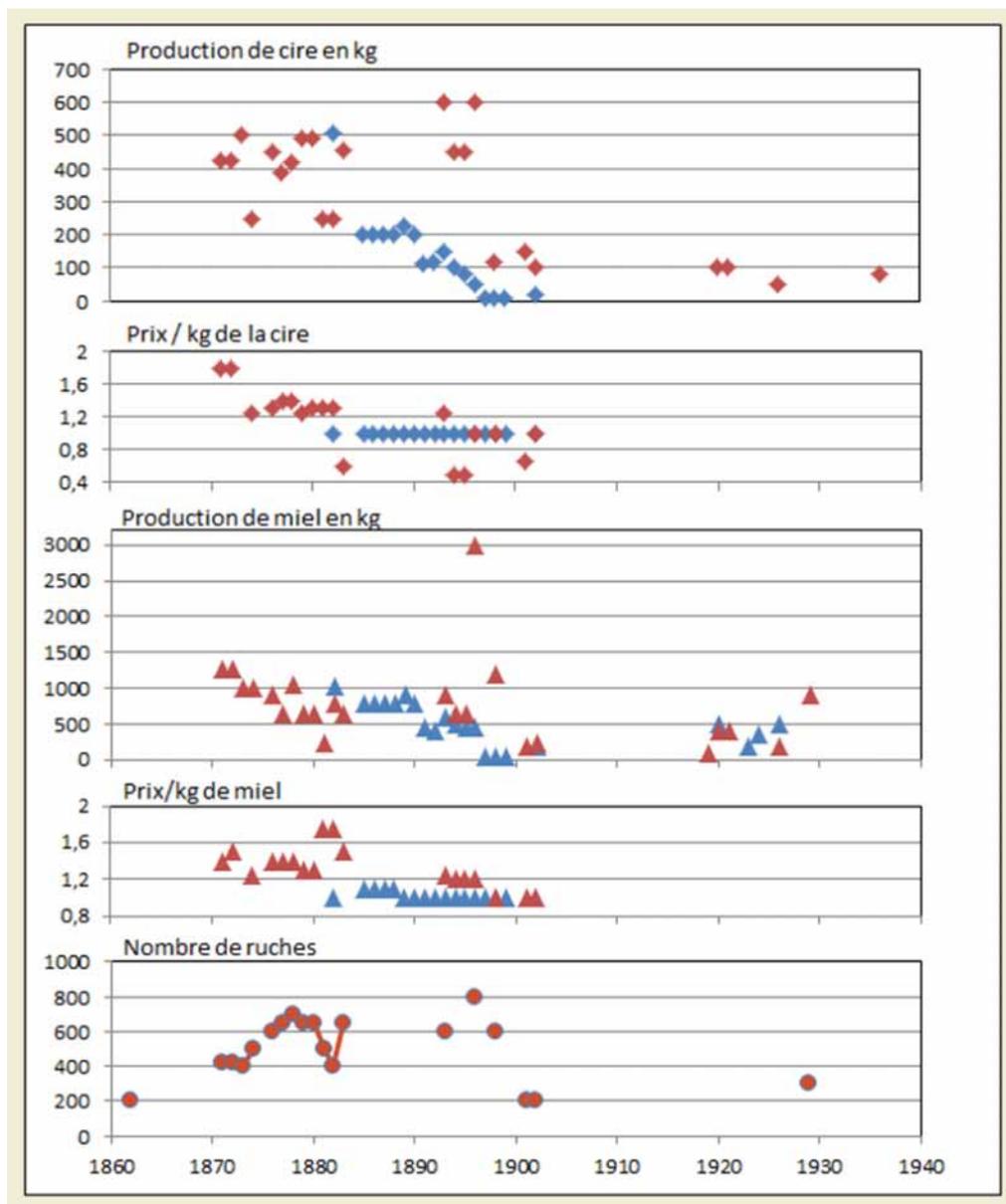
Alès de 16 000 à 30 000 habitants (recensement national de la population, Musée des vallées cévenoles). Dans pareil contexte, il est hautement probable qu'aucun nouveau rucher n'ait été implanté et construit après 1850, mais il est certain que la quasi-totalité du miel est issu des ruches-troncs (D. Travier comm. pers.).

44 C'est dans ce contexte de transformations profondes de la société en fin de XIX^e siècle, que sucre et café font leur apparition en Cévennes, mais ne sont alors consommés que par les notables et les personnes de rang social élevé. Cette consommation reste cependant anecdotique. Privé de ces nouveaux produits, le peuple se doit de maintenir une production abondante de miel, avec lequel il sucre tisanes et infusions qu'il consomme abondamment.

« Dans ma famille, on buvait le café seulement deux fois par an, quand on décoconnait, parce que c'était une fête où on invitait les voisins et on allait avoir quatre sous des cocons et puis peut-être pour la Noël ou pour le jour de l'an. Le sucre c'était pareil. On avait des pains de sucre, mais au quotidien le sucre qu'on consommait c'était le miel » (D. Travier témoignage).

45 Les recensements agricoles des archives départementales de la Lozère rendent compte de l'évolution du nombre de ruches, de la production et du prix de la cire et du miel sur près d'un siècle et avant la seconde Guerre Mondiale (ADL 1ST à 3ST). La figure 15 illustre tout d'abord la difficulté de documenter cette activité apicole au vu du nombre d'années sans information alors que ces enquêtes sont réalisées deux fois par an dans chaque commune. La baisse prononcée de toutes les valeurs (exception faite du prix de la cire et du miel à Saint-Julien-d'Arpaon) est consécutive de l'exode rural massif à cette période. Toutes les valeurs s'effondrent drastiquement, notamment d'un facteur 4 pour le nombre de ruches. Les prix varient nettement moins que les productions de cire (variation d'un facteur de plus de 60) et de miel (facteur 20), ce qui suggère une volonté de stabiliser ce marché malgré ces variations interannuelles sûrement imputables pro parte au climat. D'ailleurs, à Cassagnas, les productions de cire et miel ne sont pas significativement corrélées au nombre de ruches (cire : $R^2=0.427$, $P > 0.05$, 17 ddl; miel : $R^2=0.215$, $P > 0.10$, 18 ddl où R : indice de corrélation, P : probabilité statistique, ddl : degré de liberté de cette corrélation). D'après les recensements de ce village, la production moyenne (\pm SD avec SD : déviation standard associée à la moyenne) par ruche est de $0,72 \pm 0,24$ kg pour la cire (min. : 0,2 ; max. : 1,25) et $1,76 \pm 0,91$ kg pour le miel (min. : 0,5 ; max. 3,75). Cependant, il s'agit là d'informations ponctuelles concernant uniquement deux villages, qui ne permettent pas de généraliser faute d'études plus extensives.

Figure 15 : Variations de la production et du prix (en francs) de cire et de miel entre 1862 et 1936 dans deux villages cévenols, Cassagnas (en rouge) et Saint-Julien d'Arpaon (en bleu). Le nombre de ruches est également indiqué uniquement pour Cassagnas



Figures établies d'après les recensements agricoles des archives départementales de la Lozère.

La seconde Guerre Mondiale et la Libération, une période charnière

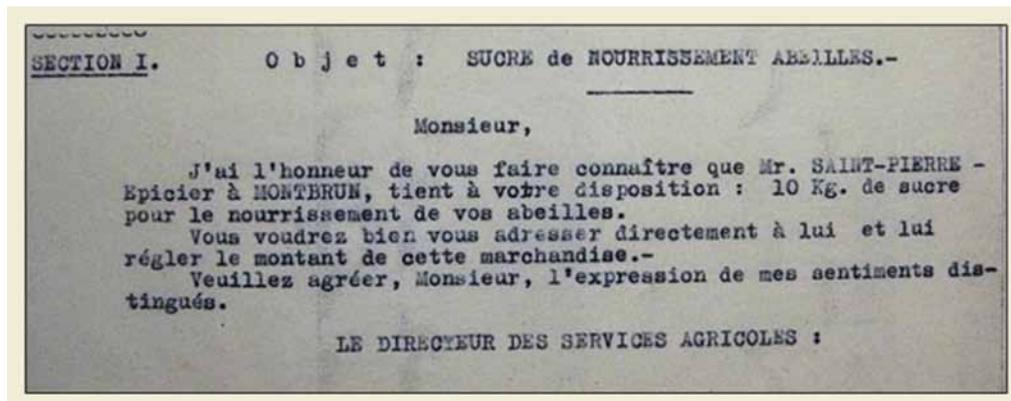
46

Pendant cette période, les services de l'État, tant de Vichy que de la République, sont confrontés à des difficultés de ravitaillement et déterminent par la planification et le contrôle une transformation des pratiques qui orientera à terme l'activité apicole vers la modernité. Pendant les années de guerre, l'État français considère la production du miel comme un réel appoint au ravitaillement général de la nation. Entre 1941 et 1944, des mesures sont édictées pour accroître l'activité d'établissements apicoles existants avant-guerre (ADL 8S), pour inciter au développement de l'apiculture, par son introduction dans la formation des instituteurs (ADL 9S), et pour organiser la production en planifiant la quantité de miel que chaque apiculteur doit livrer (ADL 2N). Durant toute la seconde Guerre Mondiale, le prix du miel augmente fortement (jusqu'à 5 francs/kg), ce qui occasionne des vols de miel et contraints certains apiculteurs à cadenasser leurs ruches (Clément 2015). À la Libération, les nouvelles autorités de la République ne remettent pas en cause fondamentalement ces initiatives. Outre l'interdiction de détruire des colonies par étouffage (ADL 1I), de nombreux documents des

archives départementales de la Lozère portent sur la lutte contre les maladies contagieuses, notamment la loque (ADL 2D).

- 47 Durant les années de guerre, les pratiques apicoles changent par crainte de pertes de cheptel d'abeilles ; le nourrissage en sucre des abeilles semble ainsi devenir courant et nécessaire. Le ravitaillement des apiculteurs en sucre impropre à l'alimentation humaine fait l'objet de nombreux courriers entre les Services agricoles et les apiculteurs (ADL 1N à 8N) (Figure 16). Toutefois, ces sources ne permettent pas de déterminer si le sucre est plus utilisé en ruches à cadres qu'en ruches-troncs. Le nourrissage était en général moins pratiqué en ruches-troncs, car le miel n'en était jamais intégralement extrait. Tout au plus les Cévenols utilisaient le bouillon de la soupe de châtaigne pour répondre aux besoins de la colonie. Certains changements de pratiques ont pu avoir des effets pervers. Ainsi, en 1941, l'incitation à utiliser du sucre de raisin désacidifié en guise de nourrissage se solde par une mortalité sévère des abeilles, obligeant l'administration à revenir sur cette disposition (ADL 9N).

Figure 16 : Lettre du Directeur des Services Agricoles à Monsieur Pigon Jean, Pasteur à Saint-Etienne-Vallée-Française et à Monsieur Saint-Pierre, épicier à Montbrun - 2 novembre 1942.



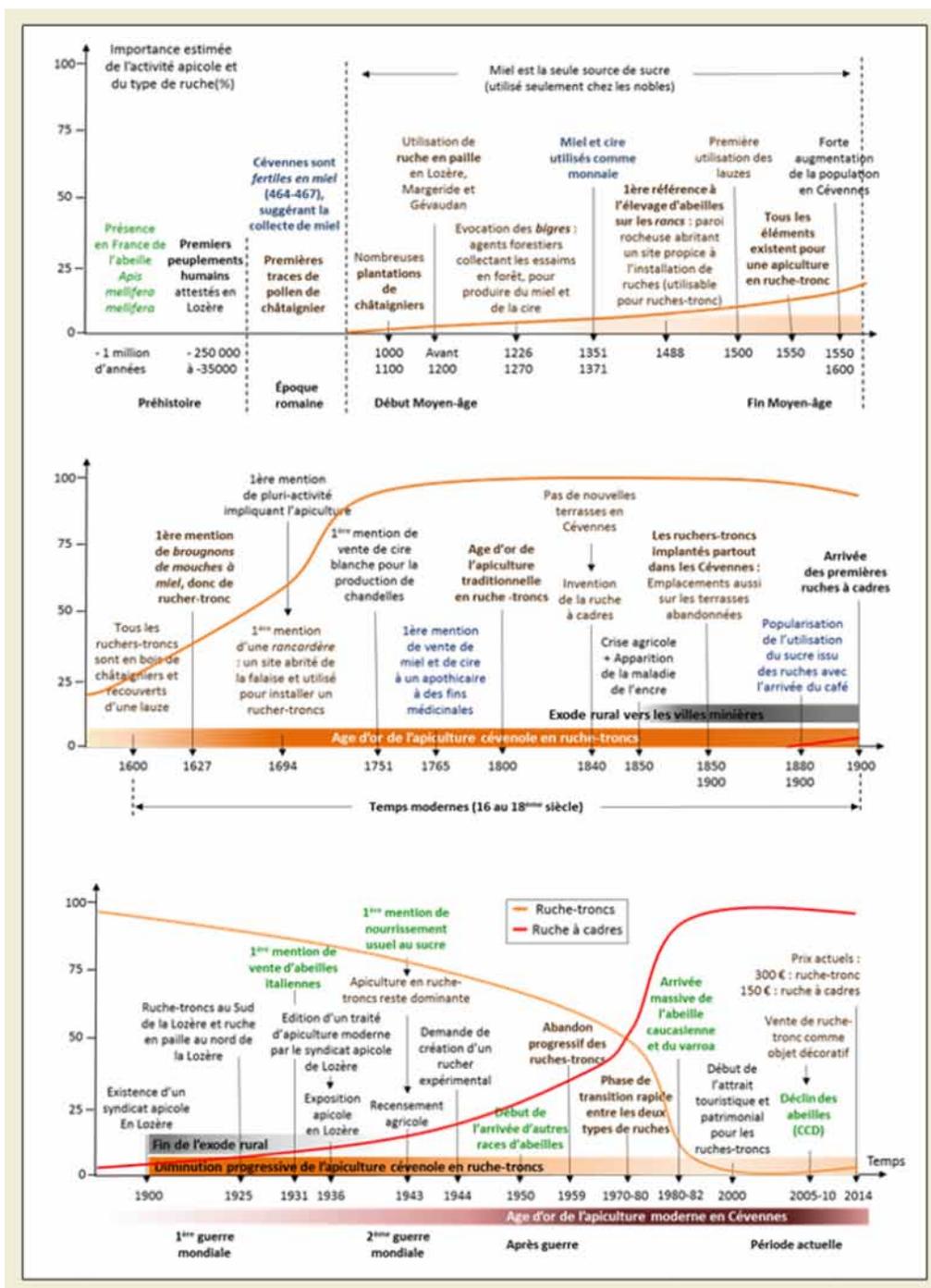
Source : ADL 1N

- 48 L'avènement de l'électricité met fin aux lampes à huile et rend anecdotique l'utilisation de la cire pour la fabrication des chandelles. La plupart des bougies courantes sont à présent en paraffine. Avec les ruches à cadres, le miel est extrait sans destruction des rayons qui peuvent alors être remplacés dans la ruche. Ayant beaucoup moins de cire à produire, les abeilles sont davantage productives en miel. L'implantation des ruches à cadre démocratise l'exploitation à des fins alimentaires et médicinales d'autres produits issus de la ruche comme la gelée royale, le pollen et la propolis (Bertrand 2016). En Cévennes comme d'ailleurs dans le reste de l'Europe, le miel reste néanmoins le principal produit motivant la pratique de l'apiculture. Les ruches à cadres permettent d'allonger la période de butinage mais aussi d'augmenter le nombre de miellées monoflorales. La production cévenole de miel connaît d'ailleurs actuellement un nouveau tournant de son histoire puisque la Commission Européenne a récemment avalisé l'Indication Géographique Protégée (IGP) « Miel des Cévennes » (Bulletin officiel du Ministère de l'agriculture, de l'agroalimentaire et de la forêt 2015). Justifiée par la diversité de la flore cévenole butinée par les abeilles, l'appellation dont bénéficie ce miel repose sur une production dans une zone géographique définie, mais peut être polyfloral ou monofloral (châtaignier, bruyère, callune, framboisier et ronce) (Bulletin officiel du Ministère de l'agriculture, de l'agroalimentaire et de la forêt 2015). Toutefois, la production de miel de callune, principalement sur le mont Lozère, connaît des difficultés particulières liées à une combinaison de facteurs climatiques, environnementaux et économiques (Lehébel-Péron *et al.* 2016). Il convient de noter que cette IGP porte indistinctement sur les miels produits en ruche à cadres et en ruche-tronc (Bulletin officiel du Ministère de l'agriculture, de l'agroalimentaire et de la forêt 2015), ce qui est en soi une reconnaissance de la diversité contemporaine de la production et de l'histoire apicole cévenole.

Discussion

- 49 Un trait remarquable de l'apiculture contemporaine est qu'elle mobilise un large spectre de pratiques, depuis l'apicollecte de subsistance, encore en vogue sous diverses latitudes intertropicales (Dounias & Michon 2011), jusqu'à des formes très industrialisées aux États-Unis ou en Nouvelle-Zélande. De cette coexistence de pratiques découle un vaste gradient de domestication qui s'opère sous nos yeux (Marchenay 1979, Crane 1999). Cette diversité synchronique à l'échelle mondiale se retrouve au moins partiellement dans le déroulé historique des pratiques apicoles en Cévennes (Figure 17) : il débute par une apicollecte de subsistance dans les châtaigniers en prémices à une apiculture très vite renommée et inscrite dans le paysage cévenol dès le V^e siècle. Les archives que nous avons restituées au fil de leur contexte historique rendent compte de ruchers conçus à partir de matériaux locaux, avec la confection de ruches en paille attestées depuis le XIII^e siècle. S'ensuit une probable apiculture en ruches-troncs dont le premier témoignage avéré ne date toutefois que de 1627. Apparues et soutenues depuis le début du XX^e siècle, les ruches à cadres progressent plus lentement en Cévennes que dans les autres régions françaises et ne rivalisent en nombre avec les ruches-troncs qu'à partir des années 1970, avant de les supplanter définitivement dans les années 1980. Cette prédominance tardive de la ruche à cadres souligne la rémanence d'une apiculture traditionnelle en ruches-troncs dans le paysage cévenol et dans la mémoire d'une génération encore vivante de praticiens. Cette persistance bioculturelle d'une pratique traditionnelle permet encore d'en documenter la richesse et d'en prendre toute la mesure patrimoniale et conservatoire (Lehébel-Péron 2014). Localement dominante pendant au moins trois siècles et demi, l'apiculture en ruche-tronc a fait la démonstration de ses atouts et force le respect par sa capacité à contenir les assauts de l'apiculture dite moderne, pourtant amplement soutenue dès l'après-guerre par des campagnes publicitaires de vaste ampleur, par les structures d'encadrement agricoles et par des incitations gouvernementales.
- 50 Les différents documents et témoignages rassemblés ont permis de détailler la transformation de l'apiculture en Cévennes, qui a concerné à la fois la ruche, les abeilles, les produits de la ruche et, incidemment, le paysage cévenol (Figure 17). Les premières abeilles italiennes sont introduites en Cévennes entre les deux guerres ; après la seconde Guerre Mondiale se succèdent l'introduction d'autres races d'abeilles allochtones et le parasite varroa. Cette phase de transition a été marquée d'une part par des tentatives volontaires d'"hybridation" technique entre les deux types de ruches et, d'autre part, par une augmentation progressive d'hybridations génétiques aussi involontaires qu'incontrôlées entre les différentes races d'abeilles (Lehébel-Péron 2014, L. Garnery comm. pers.). Cette transition s'est accompagnée d'une profonde transformation des pratiques apicoles locales (les premiers nourrissements au sucre voient le jour durant la seconde Guerre Mondiale), avec parfois même des tâtonnements dans les recommandations administratives. Ces transformations des pratiques voient l'émergence des premiers apiculteurs à part entière, capables de vivre de la seule activité apicole, alors qu'avant 1970 cette pratique s'inscrivait dans la pluriactivité de la majorité des foyers. Les produits de la ruche ont également changé puisque la production de cire connut une rentabilité équivalente à celle du miel avant de sombrer dans l'obsolescence. Aujourd'hui, gelée royale, pollen et propolis offrent des débouchés alternatifs que la ruche à cadres permet de produire à un niveau nettement plus important (Bertrand 2016).

Figure 17 : Schéma récapitulatif de l'évolution de l'apiculture en Cévennes, avec des informations concernant les ruches (en brun), celles pour les abeilles et les pratiques apicoles (en vert), celles pour les produits de la ruche (en bleu), et celles du contexte humain (en noir).



51 À l'âge d'or des ruches-tronc, l'apiculture était fixiste (l'extraction du miel impose une destruction des rayons) et sédentaire et tirait pleinement partie des ressources locales tant pour les abeilles que pour les matériaux (tronc de châtaignier et lauzes pour les ruches, terrasses en terre et pierres pour le rucher). Cette apiculture reposait sur un savoir-faire en adéquation avec les contraintes écologiques et la rudesse du milieu cévenol ; ce savoir s'exprimait jusque dans la conduite de la végétation attenante au rucher, notamment par la plantation d'espèces à floraison précoce (buis, arbres fruitiers) et tardive (lierre) de sorte à allonger la saison de collecte de nectar et de pollen (Lehébel-Péron *et al.* 2015). Les pathogènes, aujourd'hui plus difficiles à contrôler en ruche-tronc qu'en ruche à cadres, étaient auparavant moins virulents, et l'abondance des essaims permettait d'en pallier les effets. Nous n'avons trouvé aucune trace d'effondrement de colonies durant la période d'âge d'or des ruches-tronc. La production en

miel était relativement modeste mais couvrait les besoins alimentaires en sucre de la population cévenole, tout en dispensant un numéraire par la vente de cire. Cette apiculture avait trouvé sa place multi-usages dans la vie courante et l'économie domestique des familles cévenoles au côté des activités maraîchères, horticoles, pastorales et bûcheronnes. C'était une apiculture domestique et paysagère, optimisée dans un contexte de pluriactivité de subsistance (Lehébel-Péron 2014). Des formes parentes de cette apiculture convergeant autour de la satisfaction de besoins domestiques par la pluriactivité, persistent encore aujourd'hui dans diverses régions du monde, et particulièrement dans la zone intertropicale (Crane 1999, Roué *et al.* 2015).

52 L'apiculture moderne qui prévaut aujourd'hui en Cévennes est en tous points opposée à l'apiculture en ruche-tronc. Elle est mobiliste (les rayons sont sur des cadres mobiles), transhumante (permise par le déplacement des ruches et motivée par l'augmentation de production de miel) et n'utilise pas de matériaux locaux (bois manufacturé, zinc ; rucher constitué de ruches posées à même le sol ou parfois sur un support en pneus, palettes ou parpaings). Le savoir-faire s'est déporté sur la pratique apicole proprement-dite et l'apprentissage de nouveautés : choix de la race d'abeille, ouverture répétée de la ruche, observation des cadres, transhumance, suivi de la reine et croisements contrôlés... L'accroissement en nombre et en virulence des pathogènes requiert des traitements sanitaires lourds et issus dans la plupart des cas de l'industrie ; les ruches doivent être repeuplées régulièrement par de nouvelles colonies achetées très généralement hors des Cévennes. L'apport indéniable des ruches à cadres est la production élevée en miel permettant à l'apiculteur de vivre uniquement de cette activité. Il s'agit d'une apiculture maximisée, soumise aux affres de la compétitivité économique à l'échelle internationale et de la loi du marché, au sein d'une filière en constante délocalisation et tenue par un cahier des charges de plus en plus astreignant.

53 L'ethnoécologie historique de l'apiculture en Cévennes permet une compréhension fine de la situation locale de l'apiculture et des conditions historiques de sa transformation. Elle est un élément-clé dans l'établissement des stratégies de conservation et de restauration (Swetnam *et al.* 1999, Egan & Howell 2005) et elle fournit des arguments de sauvegarde des savoirs locaux en voie d'extinction. L'apiculture moderne qui s'est tardivement imposée en terre cévenole est de plus en plus mise à mal par des difficultés sanitaires en contexte de changement planétaire, dont le syndrome d'effondrement des colonies (Colony Collapse Disorder : CCD) est l'une des expressions les plus dramatiques (Cox-Foster *et al.* 2007). Les apiculteurs sont aujourd'hui contraints de repeupler de plus en plus fréquemment leurs ruches afin de compenser les pertes hivernales (Breeze *et al.* 2014). 84 % des cultures agricoles en Europe dépendraient des pollinisateurs et plus particulièrement des abeilles (Williams 1994) et les évaluations du coût économique lié à la perte de pollinisation sont de plus en plus alarmantes (Gallai *et al.* 2009, IPBES 2016). Les problèmes sont connus, tout autant que leurs solutions qui requièrent un changement radical de modèle économique car toutes s'accordent sur la nécessité de privilégier une apiculture plus durable, ce qui concerne aussi plus généralement l'agriculture. Dans ce contexte actuel difficile, l'apiculture optimisée qui a su perdurer localement plus de trois siècles durant peut légitimement inspirer cette transition requise et y prendre part activement. Une ruche ronde et en bois de châtaignier riche en tanins (deux facteurs qui minimiseraient l'impact des pathogènes, Fernández-Salas *et al.* 2011, Bertrand 2016), et à la paroi épaisse qui atténuerait fortement les variations hygrothermiques à l'intérieur de la ruche (Lehébel-Péron 2014), inscrite dans un paysage dont la diversité floristique et faunique doit être préservée, et astreinte à une pondération des interventions par l'apiculteur et à un prélèvement modéré de miel (deux facteurs qui amélioreraient la survie des colonies, Bertrand 2016), sont autant d'atouts à faire valoir. La production d'une abeille noire en Cévennes adaptée aux contraintes environnementales locales serait également une piste à privilégier par les gestionnaires du PnC, en complément des actions de diffusion d'informations et de restauration des ruchers déjà initiées (Lehébel-Péron 2014).

54 Loin d'être uniquement contemplatrice, l'approche en ethnoécologie historique mobilisée dans la présente étude est porteuse d'applications concrètes associées aux valeurs- de l'apiculture traditionnelle, lesquelles pourraient être mises à contribution dans la nécessaire recombinaison

de la pratique apicole. Cette reconstitution permettrait de concilier la rentabilité économique d'une filière locale aujourd'hui en régression et les enjeux de patrimonialisation défendus par le Parc national. Pareille conciliation ne peut s'envisager sans une concertation entre tous les acteurs concernés.

Bibliographie

- Aizen M.A. & Harder L.D. 2009 – The global stock of domesticated honey bees is growing slower than agricultural demand for pollination. *Current Biology* 19 : 915-918.
- Arias M.C. & Sheppard W.S. 1996 – Molecular Phylogenetics of Honey Bee Subspecies (*Apis mellifera* L.) inferred from Mitochondrial DNA Sequence. *Mol. Phylogenet. Evol.* 5 : 557-566.
- Arias M.C. & Sheppard W.S. 2005 – Phylogenetic relationships of honey bees (*Hymenoptera: Apinae: Apini*) inferred from nuclear and mitochondrial DNA sequence data. *Mol. Phylogenet. Evol.* 37 : 25-5. [doi:10.1016/j.ympev.2005.02.017].
- Barrau J. 1983 – *Les hommes et leurs aliments: esquisse d'une histoire écologique et ethnologique de l'alimentation humaine*. Temps actuels.
- Bertrand B. 2013 – *Analyse de la diversité génétique de populations d'abeilles de la lignée Ouest-Méditerranéenne (Apis mellifera mellifera) : Application à la conservation*. Thèse de doctorat, Université Paris Sud, Paris.
- Bertrand B. 2016 – *Les ruches de biodiversité*. Éditions du Terran.
- Blanchemanche P. 1986 – *Les terrasses de culture des régions méditerranéennes. Terrassements, épierrement et dérivation des eaux en agriculture. XVII^e-XIX^e siècles. Étude ethnohistorique*. Mémoire de doctorat de 3e cycle, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.
- Boissier de Sauvages 1785 – *Dictionnaire Languedocien-Français*.
- Bonnet R. 1973 – *Inventaire des ruches du Versant sud du Bouges (Haute vallée de la Mimente)*. Archives du Parc National des Cévennes.
- Breeze T.D., Vaissière B.E., Bommarco R., Petanidou T., Seraphides N., Kozák L., Scheper K., Biesmeijer J.C., Kleijn D., Gyldenkerne S., Moretti M., Holzschuh A., Steffan-Dewenter I., Stout J.C., Pärtel M., Zobel M. & Potts S.G. 2014 – Agricultural policies exacerbate honeybee pollination service supply-demand mismatches across Europe. *PLoS ONE* 9 (1) : e82996. doi:10.1371/journal.pone.0082996
- Brinkmann W. 1938 – *Bienenstock und Bienenstand in romanischen Ländern*, Hanscher Goldenverlag, ed. Hamburg.
- Brousse A. 1930 – *Petit traité d'apiculture moderne*. Mende, Impr. H. Chaptal.
- Bulletin officiel du Ministère de l'agriculture, de l'agroalimentaire et de la forêt 2015 – Cahier des charges de l'indication géographique protégée (IGP) « Miel des Cévennes », 1 (6) : 201-205.
- Cabanel P. 2009 – *Histoire des Cévennes*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Caillas A. 1946 – *Le Rucher de rapport - traité pratique d'apiculture moderne* 1ère édition.
- Chaix L.A. 1866 – *Saint Sidoine Apollinaire et son siècle*. Thibaud.
- Chevallier R. 1982 – Pline l'Ancien et la Narbonnaise. *Rev. Belge Philos. Hist.* 60 : 136-142.
- Clément H. 2015 – L'apiculture cévenole. *Revue Causses et Cévennes* 120 (1) : 191-195.
- Conze C. 1896 – Mémoire sur l'apiculture pratique. *Bulletin de la société d'agriculture, Industrie, Sciences et Art du Département de La Lozère*. Mende.
- Cox-Foster D.L., Conlan S., Holmes E.C., Palacios G., Evans J.D., Moran N.A., Quan P.L., Briese T., Hornig M., Geiser D.M., Martinson V., vanEngelsdorp D., Kalkstein A.L., Drysdale A., Hui J., Zhai J., Cui L., Hutchison S.K., Simons J.F., Egholm M., Pettis J.S., Lipkin W.I. 2007 – A metagenomic survey of microbes in honey bee colony collapse disorder. *Science* 318 : 283-287.
- Crane E. 1999 – *The world history of beekeeping and honey hunting*. Taylor & Francis, USA.
- Crittenden A.N. 2011 – The importance of honey consumption in human evolution. *Food and Foodways* 19 : 257-273.
- De La Rúa P., Jaffé K., Dall'Olio R., Muñoz I., Serrano J. & De La Rúa A. 2009 – Biodiversity, conservation and current threats to European honeybees. *Apidologie* 40 : 263-284.

- Dounias E. & Michon G. 2011 – Le miel en forêt : apicollectes, apicultures. In : Michon G. & Moizo B. (Ed.) *Des forêts et des hommes, Suds en ligne*. Les dossiers thématiques de l'IRD. [En ligne : www.suds-en-ligne.ird.fr/foret].
- Dounias E., Lehébel-Péron A. & Schatz B. 2011 – L'abeille noire, le châtaignier et l'homme dans les Cévennes : une suave alliance en forme de ruche-tronc. In : Pietrasanta Y. & Schatz B. (Ed.) *Le génie de la nature*. Mèze, Biotope édition : 70-85.
- Duby G. 1970 – *L'économie rurale et la vie des campagnes dans l'occident médiéval (France, Angleterre, Empire, IX^e-XV^e siècles)*. Paris, Aubier.
- Egan D. & Howell E.A. 2005 – *The Historical Ecology Handbook: A Restorationist's Guide to Reference Ecosystems*. Washington DC., Island Press.
- Engel M.S. 1999 – The taxonomy of recent and fossil honey bees (*Hymenoptera: Apida: Apis*). *J. Hymenopt. Res.* 8 : 165-196.
- Faral E. 1948 – *La vie quotidienne au temps de Saint Louis*. Hachette.
- Fernández-Salas A., Alonso-Díaz M.A., Acosta-Rodríguez R., Torres-Acosta J.F.J., Sandoval-Castro C.A. & Rodríguez-Vivas R.I. 2011 – In vitro acaricidal effect of tannin-rich plants against the cattle tick *Rhipicephalus (Boophilus) microplus* (Acari: Ixodidae). *Vet Parasitol* 175 (1) : 113-118.
- Food & Agriculture Organization of the United Nations, 2009 – *FAOSTAT*.
- Franck P., Garnery L., Celebrano G., Solignac M. & Cornuet J.-M. 2000 – Hybrid origins of honeybees from Italy (*Apis mellifera ligustica*) and Sicily (*A. m. sicula*). *Mol. Ecol.* 9 : 907-921.
- Gallai N., Salles J.M., Settele J. & Vaissière B.E. 2009 – Economic valuation of the vulnerability of world agriculture confronted with pollinator decline. *Ecological economics* 68 : 810-821.
- Galzin J. 1986 – Déboisement et plantation de châtaignier en Cévennes. *Annales du Parc National des Cévennes*. Florac.
- Garnery L., Franck P., Baudry E., Vautrin D., Cornuet J.-M. & Solignac M. 1998 – Genetic diversity of the west European honey bee (*Apis mellifera mellifera* and *A. m. iberica*) I. Mitochondrial DNA. *Genet. Sel. Evol.* 30 : 31-47.
- Garnery L., Vautrin D., Cornuet J.-M. & Solignac M. 1991 – Phylogenetic relationships in the genus *Apis* inferred from mitochondrial DNA sequence data. *Apidologie* 22 : 87-92.
- IPBES 2016 – Summary for policymakers of the assessment report of the Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services on pollinators, pollination and food production. Potts S.G., Imperatriz-Fonseca V.L., Ngo H.T., Biesmeijer J.C., Breeze T.D., Dicks L.V., Garibaldi L.A., Hill R., Settele J. & Vanbergen A.J. (Ed.) : 1–30.
- Jensen A.B., Palmer K.A., Boomsma J.J., & Pedersen B.V. 2005 – Varying degrees of *Apis mellifera ligustica* introgression in protected populations of the black honeybee, *Apis mellifera mellifera*, in northwest Europe. *Mol. Ecol.* 14 : 93-106.
- Jobard E. 2012 – *Mise en place d'un observatoire de l'apiculture au sein du Parc National des Cévennes*. Rapport de licence, 39 p.
- Layens G. de & Bonnier G. 1898 – *Cours complet d'apiculture (culture des abeilles)*. Paris, P. Dupont.
- Lehébel-Péron A. 2014 – *L'abeille noire et la ruche-tronc. Approche pluridisciplinaire de l'apiculture traditionnelle cévenole : histoire, diversité et enjeux de conservation*. Thèse de l'Université de Montpellier II, 227 p.
- Lehébel-Péron A., Sidawy P., Dounias E. & Schatz B. 2016 – Attuning local and scientific knowledge in the context of global change: The case of heather honey production in southern France. *Journal of Rural Studies* 44 : 132-142.
- Lehébel-Péron A., Sidawy P., Dounias E. & Schatz B. 2015 – L'apiculture traditionnelle, témoin des changements de paysages en Cévennes. In Maire E. & Laffly D. (Ed.) *Abeilles et paysages*, Quæ : 159-172.
- Liger L. & Bernier H. 1775 – *La nouvelle maison rustique, ou Économie générale de tous les biens de campagne: la manière de les entretenir & de les multiplier*. Éditions Samson.
- Maire E. & Laffly D. 2015 – *Abeilles et paysages*. Quæ.
- Marchenay P. 1979 – *L'homme et l'abeille*. Berger-Levrault.
- Noel P. 1893 – L'élevage des abeilles par l'emploi de la nouvelle ruche à cadres mobiles, *Bulletin de la Société d'Agriculture Industrie, Sciences et Art du département de la Lozère*. Mende.
- Oldroyd B.P. 2007 – What's killing American honey bees? *PLoS Biol.* 5 : e168.

Parc national des Cévennes 2007 – *Atlas archéologique du Parc national des Cévennes*.

Perrier C., Strange J., Langella O., Sheppard S.W. & Garnery L. 2003 – Diversité génétique, introgressions mitochondriales et nucléaires dans une population d'abeilles des Landes de Gascogne. *Actes Bur. Ressour. Génétiques* 4 : 79-100.

Redon J. 1977 – *Géographie humaine préhistorique du Bassin des Gardons au Paléolithique* (Thèse de doctorat : Archéologie préhistorique). Université de Toulouse Le Mirail.

Riondet J. 2013 – *Le rucher durable : Guide pratique de l'apiculteur d'aujourd'hui*. Les Editions Eugen Ulmer.

Robert P., Rey A., Rey-Debove J., 2006 – *Le Nouveau Petit Robert: dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*. Dictionnaires Le Robert.

Roffet-Salque M., Regert M., Evershed R. P., Outram A. K., Cramp L. J. E., Decavallas O., Dunne J., Gerbault P., Mileto S., Mirabaud S., Pääkkönen M., Smyth J., Šoberl L., Whelton H.L., Alday-Ruiz A., Asplund H., Bartkowiak M., Bayer-Niemeier E., Belhouchet L., Bernardini F., Budja M., Cooney G., Cubas M., Danaher E.M., Diniz M., Domboróczki L., Fabbri C., González-Urquijo J.E., Guilaine J., Hachi S., Hartwell B.N., Hofmann D., Hohle I., Ibáñez J.J., Karul N., Kherbouche F., Kiely J., Kotsakis K., Lueth F., Mallory J.P., Manen C., Marciniak A., Maurice-Chabard B., Mc Gonigle M.A., Mulazzani S., Özdoğan M., Perić O.S., Perić S.R., Petrasch J., Pétrequin A.M., Pétrequin P., Poensgen U., Pollard C.J. Poplin F., Radi G., Stadler P., Stäuble H., Tasić N., Urem-Kotsou D., Vuković J.B., Walsh F., Whittle A., Wolfram S., Zapata-Peña L. & Zoughlami J. 2015 – Widespread Exploitation of the Honeybee by Early Neolithic Farmers. *Nature* 527 : 226-30. DOI:10.1038/nature15757.

Rortais A., Arnold G., Alburaki M., Legout H. & Garnery L. 2010 – Review of the DraI COICOII test for the conservation of the black honeybee (*Apis mellifera mellifera*). *Conserv. Genet. Resour.* 3 : 383-391. doi:10.1007/s12686-010-9351-x

Roué M., Battesti V., Césard N. & Simenel R. 2015 – Ethnoecology of pollination and pollinators. *Revue d'Ethnoécologie* 7. DOI: 10:4000/ethnoécologie.2229.

Ruttner F. 1988 – *Biogeography and taxonomy of honeybees*. Springer-Verlag.

Serres O. (de) 1600 – *Le théâtre d'agriculture et mesnage des champs, d' Olivier de Serres, seigneur du Pradel, dans lequel est représenté tout ce qui est requis et nécessaire pour bien dresser, gouverner, enrichir et embellir la maison rustique*. Paris, Éditions Jamet Métayer.

Sheppard W.S. & Berlocher S.H. 1989 – Allozyme variation and differentiation among four *Apis* species. *Apidologie* 20 : 419-431.

Sheppard W.S. & Meixner M.D. 2003 – *Apis mellifera pomonella*, a new honey bee subspecies from Central Asia. *Apidologie* 34 : 367-375. doi:10.1051/apido:2003037

Strange J.P., Garnery L. & Sheppard W.S. 2007 – Persistence of the Landes ecotype of *Apis mellifera mellifera* in southwest France: confirmation of a locally adaptive annual brood cycle trait. *Apidologie* 38 : 259-267.

Swetnam T.W., Allen C.D. & Betancourt J.L. 1999 – Applied historical ecology: using the past to manage for the future. *Ecological Applications* 9 (4) : 1189-1206.

Travier D. 2006 – Que sait-on de l'histoire de la châtaigneraie cévenole ? In Chassany J.-P. & Crosnier C. (Ed.) *Le Renouveau de la châtaigneraie cévenole* : 304.

Vanengelsdorp D. & Meixner M.D. 2010 – A historical review of managed honey bee populations in Europe and the United States and the factors that may affect them. *J. Invertebr. Pathol.* 103 : 80-95.

Williams I.H. 1994 – The dependence of crop production within the European Union on pollination by honey bees. *Agricultural Zoology Reviews* 6 : 229-257.

Notes

1 La ruche à cadres telle qu'elle est connue aujourd'hui semble avoir été inventée dans les années 1850 simultanément en divers pays d'Europe et aux États-Unis. Français immigré aux USA en 1863, Charles Dadant décrit sa ruche à cadres mobiles dans un journal français et publie un livre d'apiculture en français, en 1874. Le mot « apiculteur » est né en 1845 (Le Robert *et al.* 2006). Il serait donc quasiment contemporain de l'invention des premières ruches à cadres mobiles. Ce pourrait être, au niveau du vocabulaire, une reconnaissance de la créativité des éleveurs d'abeilles, dans la recherche et la mise en œuvre de nouvelles techniques.

2 Nos études en cours semblent montrer une faible charge en agents pathogènes dans les ruches-troncs, qui pourrait être imputée à la teneur élevée en tanins du bois de châtaignier.

Pour citer cet article

Référence électronique

Ameline Lehébel-Péron, Daniel Travier, Alain Renaux, Edmond Dounias et Bertrand Schatz, « De la ruche-tronc à la ruche à cadres : ethnoécologie historique de l'apiculture en Cévennes », *Revue d'ethnoécologie* [En ligne], 9 | 2016, mis en ligne le 01 juillet 2016, consulté le 05 juillet 2016. URL : <http://ethnoecologie.revues.org/2531> ; DOI : 10.4000/ethnoecologie.2531

À propos des auteurs

Ameline Lehébel-Péron

Centre d'Écologie Fonctionnelle et Évolutive (CEFE) UMR 5175, CNRS - Université de Montpellier - Université Paul-Valéry Montpellier - EPHE - IRD, 1919 route de Mende, 34293 Montpellier Cedex 5 France

Parc National des Cévennes, BP 15 Le Château, 48400 Florac

Daniel Travier

Musée des vallées cévenoles, BP 8, 30270 St-Jean-du-Gard

Alain Renaux

Le Courtinaou, 30460 Sainte-Croix-de-Caderle

Edmond Dounias

Centre d'Écologie Fonctionnelle et Évolutive (CEFE) UMR 5175, CNRS - Université de Montpellier - Université Paul-Valéry Montpellier - EPHE - IRD, 1919 route de Mende, 34293 Montpellier Cedex 5 France

Bertrand Schatz

Centre d'Écologie Fonctionnelle et Évolutive (CEFE) UMR 5175, CNRS - Université de Montpellier - Université Paul-Valéry Montpellier - EPHE - IRD, 1919 route de Mende, 34293 Montpellier Cedex 5 France

bertrand.schatz@cefe.cnrs.fr

Droits d'auteur



Revue d'ethnoécologie est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Résumés

L'unicité de l'abeille domestique sur toute l'Europe sous-entend à tort une relative homogénéité continentale des pratiques apicoles, au point de négliger la compréhension de l'évolution de cette activité à un niveau plus strictement local. Cette connaissance est pourtant essentielle pour concevoir des modes satisfaisants de gestion locale des ressources dans des systèmes socio-écologiques profondément marqués par les activités apicoles. Une étude d'ethnoécologie historique a été conduite sur les savoirs locaux en matière d'apiculture dans le Parc national des Cévennes (Sud de la France). Combinant l'exploitation de documents d'archives, de littérature scientifique et de témoignages obtenus auprès de Cévenols âgés, cette plongée dans l'histoire a permis de reconstituer les épisodes marquants de l'activité apicole en Cévennes, à travers les modifications de types de ruches et de races d'abeilles employés, et de valorisation des produits de la ruche au gré des opportunités sociales et économiques successives. Les éléments les plus saillants, telle que la preuve formelle de l'exploitation de ruches-troncs au début du XVII^e siècle, ont ainsi pu être datés et rétrospectivement mis en contexte. L'élevage artisanal d'une abeille noire locale en ruche-tronc s'est maintenu jusque dans les années 1970 avant un basculement dans une apiculture en ruche à cadres

s'accompagnant d'une adoption de nouvelles races d'abeilles et d'une professionnalisation de la filière. Les apiculteurs cévenols sont donc tardivement passés d'une apiculture domestique et paysagère, optimisée dans un contexte de pluriactivité de subsistance, à une apiculture de rente en quête de maximisation de la production de miel, associée à une diversification des races d'abeilles et à leur hybridation. Cette mise en perspective historique et bioculturelle de l'apiculture cévenole permet d'ajuster des objectifs raisonnables de conservation afin de tenter une conciliation entre la valeur patrimoniale d'une apiculture traditionnelle et le renforcement d'une filière économique en devenir.

From log hive to frame hive: ethnoecological history of beekeeping in Cevennes

On the grounds that beekeeping of the single domesticated honeybee looks at first sight homogenous throughout whole Europe, understanding the evolution of this activity at the very local level is generally overlooked. Such understanding is nonetheless crucial to conceive appropriate community-based resource management in socioecological systems that have been profoundly imprinted by beekeeping activities. We carried out an ethnoecological history study focusing on local knowledge regarding beekeeping in the Cevennes National Park (southern France). By combining the analysis of archival documents, scientific literature and personal testimonies from elderly Cevennes dwellers, this dive into history has allowed us to reconstitute the major episodes of beekeeping in Cevennes, by considering the modifications of chosen beehive models and bee landraces, as well as the valorization of beehive products following the evolving social and economic circumstances. Most salient features, such as the first evidence of the use of log hives in the early 17th century, were thus time-stamped and retrospectively set into context. Artisanal beekeeping of the local black bee hosted in log hives has persisted until the 1970s date of the transition to modern beekeeping using frame hives, selected bee landraces, and a professionalization of the local honey trade sector. Beekeepers from the Cevennes region only lately stepped from a domestic and landscaped beekeeping, which was optimized in a context of self-sufficient pluriactivity, into an intensive beekeeping driven by the search for maximized honey yields and supported by a diversification and a hybridization of bee landraces. Such combined historical and biocultural perspectives of beekeeping in Cevennes should serve to elaborate reasonable goals for conservation and should help conciliating the preservation of a patrimonial and traditional beekeeping along with the enhancement of a yet emerging local honeybee market.

Entrées d'index

Mots-clés : ethnoécologie historique, Cévennes, apiculture, ruche-tronc, savoirs locaux

Keywords : historical ethnoecology, Cevennes, beekeeping, log hives, local knowledge

Pascale de Robert et Stéphanie Duvail

« Mettre en carte » le territoire

Les enjeux de la cartographie participative aux Suds

- 1 Mettre en carte un territoire habité, une terre d'où sont prélevées des ressources, un espace parcouru qui est aussi un lieu de mémoire, de savoirs, voire de promesses, n'est jamais un exercice anodin. La pratique cartographique implique la collaboration de différents acteurs du territoire et d'experts aux profils variés, avec autant de perceptions différenciées de ces espaces. Dès lors, le choix des éléments ou phénomènes à inclure sur la carte, à mettre en valeur, à rendre visible et, en négatif, le choix d'exclure d'autres éléments du paysage, demande un travail de concertation qui disparaît bien souvent du document final. Pourtant, aussi complète et fournie soit-elle, une carte n'est jamais qu'une représentation graphique en deux ou trois dimensions d'une réalité plus complexe, un point de vue donné sur le monde : une carte est toujours subjective.
- 2 Si ces évidences méritent d'être rappelées c'est parce que les cartes sont très souvent sollicitées lors de situations conflictuelles à propos d'un espace ou au moment de prendre des décisions d'aménagement. Parce qu'elles sont utilisées comme médiateurs de relations de pouvoir à propos de l'espace et parce qu'elles reconfigurent ces relations de pouvoir, les cartes sont avant tout des objets politiques, qu'il convient d'étudier en tant que tels.
- 3 Alors que la cartographie traditionnelle est longtemps restée l'apanage des Etats, on assiste depuis les années 1970 à un foisonnement d'expériences de cartographie dite « participative ». Ce mouvement, amorcé avec les premières expériences de cartographie engagée de Paolo Freire s'est affirmé depuis les années 2000 avec la multiplication des expériences de type MARP (Méthode Accélérée de Recherche Participative) au sein des Organismes Non Gouvernementaux (ONG) et des services de l'Etat, et la démocratisation des outils de Systèmes d'Information Géographique (SIG) et de télédétection. Ces expériences sont très diverses dans leurs approches et méthodes mais revendiquent toutes une participation active des habitants d'un territoire à la production de sa cartographie.
- 4 La cartographie participative interroge les chercheurs en sciences sociales à plusieurs titres, et en tant qu'utilisateurs en premier lieu : demander aux populations étudiées de produire une carte de leur territoire est un exercice utile aux chercheurs en sciences sociales, en complément des outils classiques de l'anthropologie sociale ou de la géographie pour une meilleure spatialisation des phénomènes sociaux et une meilleure représentation des savoirs locaux liés à l'espace. La cartographie revisitée par ceux qui habitent les lieux dessinés sur le papier – ou « ethno-cartographie » comme préfèrent la nommer plusieurs auteurs de ce dossier – est une méthode riche, productrice de nouvelles informations, mais elle n'est pas sans soulever de nouvelles questions méthodologiques. Par ailleurs, parce que les cartes sont subjectives, susceptibles de servir des stratégies politiques et qu'on assiste à une inflation de leur utilisation, elles sont également pour les chercheurs en sciences sociales de passionnants objets d'étude, à analyser dans le contexte de leur élaboration : c'est la cartographie ou le processus de « mise en carte » d'un territoire, plus que la carte elle-même en tant que produit qui nous intéresse dans ce dossier.
- 5 Dans ces exemples choisis au Sud, et pour cette première partie du dossier¹, en Amérique Latine et en Afrique, la collaboration des chercheurs - impliqués depuis longtemps par leurs recherches respectives auprès des villages concernés - a été formalisée dès le début du processus d'élaboration de la carte, mais dans des contextes et avec des objectifs différents. A partir d'études de cas, les articles de ce dossier présentent les processus de production des cartes par ces nouveaux cartographes que sont les habitants, autochtones ou collectifs locaux, accompagnés ou pas dans leur entreprise par des ONG et services publics. Les auteurs se sont attachés à présenter les étapes et les implications d'expériences de cartographie menées par des communautés locales dont les territoires, l'histoire, revendications ou savoirs restaient « invisibles » sur les cartes préexistantes. Ils proposent d'analyser le contexte géopolitique,

les motivations et les processus qui mènent dans chaque cas à la cartographie. Ces exemples variés orientent notre réflexion dans plusieurs directions.

La cartographie est révélatrice des tensions sur le territoire

- 6 La cartographie participative au Sud, est souvent pratiquée dans des situations que l'on peut qualifier de post-coloniales, ou dans des contextes où le foncier et les ressources naturelles sont disputés.
- 7 Dans les cas d'étude présentés dans la première partie de ce dossier, les cartographies sont réalisées par des populations dont les territoires sont soit officiellement reconnus par l'Etat (Brésil, Roselis Mazurek), soit en passe d'être légalement homologués par l'État (Venezuela, Hortencia Caballero, Stanford Zent *et al.*), soit encore susceptibles d'être valorisés comme hauts lieux historiques (Guyane, Marie Fleury *et al.*) ou espace de conservation de la biodiversité (Sénégal et Mauritanie, Marie-Christine Cormier-Salem *et al.*). Dans ces différents exemples, la cartographie est révélatrice de ces tensions sur les territoires entre États et usagers locaux et de l'enchevêtrement, la superposition, voire parfois la contradiction entre des titres fonciers générés par l'État et les règles coutumières de gestion des ressources et des espaces. La situation est d'autant plus tendue que, dorénavant, de nombreux États « imposent » ou suggèrent fortement la cartographie participative comme outil de dialogue social, soit par une pression forte des médiateurs du territoire que sont les ONG, soit par une injonction légale.
- 8 L'article d'Hortencia Caballero traite spécifiquement de la dimension politique de la cartographie participative. L'exemple choisi, celui du Venezuela qui a reconnu des droits spécifiques aux populations autochtones dans sa Constitution de 1999, permet de mesurer l'ampleur des enjeux politiques autour de la carte. Pour des populations restées longtemps en marge de la société (socialement, économiquement et géographiquement), il s'agit d'obtenir des titres fonciers sur leurs terres mais en intégrant les marques de la « Nation », notamment ses frontières, dans les représentations du territoire.

Le processus de cartographie est aussi intéressant à étudier, sinon plus, que la carte

- 9 Plus qu'au seul produit fini nommé « carte », on s'intéresse d'abord aux objectifs revendiqués et mobilisés pour la réaliser et, d'une manière générale, aux processus qui aboutissent (ou non) à une carte consensuelle considérée comme un produit fini, publiable. Ce qu'il convient d'observer, c'est l'exercice de cartographie réalisé en collaboration et ce d'autant plus qu'il met en jeu des acteurs du territoire nombreux, aux objectifs et corpus de connaissances variés, et pas toujours habitués à se rencontrer. Étudier la cartographie c'est étudier plus largement les acteurs du territoire et leurs relations. Il est donc essentiel de porter une attention particulière au contexte géopolitique, aux acteurs mobilisés et aux étapes, y compris techniques, de la réalisation.
- 10 Ainsi, les 'leçons cartographiques' tirées de l'expérience menée par les Jodí et Eñepa (article de Stanford Zent *et al.*) montrent l'importance des alliances entre acteurs externes et internes pour tout projet de cartographie, qui permettent aux différents participants de reconnaître qu'il existe d'autres manières de percevoir et de pratiquer l'espace et le temps. En ce sens la cartographie est un outil complémentaire privilégié pour les études d'ethnoécologie menées sur le long terme ; la hiérarchisation, la description et finalement la spatialisation des savoirs locaux sur le milieu demandent à être travaillées en collaboration.

Une carte d'identités multiples

- 11 La cartographie participative, en s'affranchissant de la sémiologie du cartographe permet de représenter au-delà des simples éléments administratifs, de topographiques ou paysagers d'autres dimensions du territoire tout aussi importantes : symboliques, sacrées, toponymiques... Mais cartographier son lieu de vie, c'est aussi – ou d'abord – « pour les autres », pour présenter une image de son territoire au reste du monde, une traduction acceptable de la façon dont chaque collectif pense ses liens aux lieux, ou l'organisation de son lieu de vie. Les produits finis, ces cartes, sont donc aussi des cartes d'identité : la projection

- d'une certaine perception de l'espace synthétisée et mise en scène pour l'extérieur. Il y a donc un biais intrinsèque à un exercice de cartographie, qui ne peut être la simple projection d'un espace perçu sur papier. À ce titre, ce qui est caché est au moins aussi important que ce qui est montré et une analyse des processus ne peut faire l'économie d'une connaissance anthropologique approfondie des sociétés étudiées. Il est sur ce point intéressant de noter que la carte participative est souvent mobilisée et appropriée par les communautés locales dans des situations d'insécurité foncière ou de mise en cause identitaire. C'est de fait le cas pour tous les exemples de cette première partie du dossier, quoique dans des termes et à des degrés divers.
- 12 Néanmoins puisqu'il s'agit d'une carte collective et non individuelle la question se pose de savoir de quelle « identité » parle-t-on, de sa représentativité par rapport au groupe, des règles sociales et des négociations qui régissent sa production et de la réalité de son caractère consensuel actuel. Ces discussions traversent de façon plus aigüe les cartographies réalisées en contexte 'pluriethnique', ici au Venezuela et au Brésil, lorsqu'un même territoire est partagé par des populations reconnues culturellement différentes mais qui partagent de fait les mêmes références historiques et politiques.
- 13 Ailleurs, la carte peut être un élément susceptible de compter un jour pour asseoir une légitimité territoriale. Cartographier l'histoire, avec les déplacements d'un groupe donné, participe ainsi de processus de patrimonialisation et de récupérations territoriales comme le montre l'article de Marie Fleury *et al.* : en restituant une partie des résultats (les toponymes notamment) d'un travail de cartographie participative mené comme un voyage vers les origines, les auteurs proposent une relecture de l'histoire de la région en faisant dialoguer la tradition orale Wayana, l'histoire officielle écrite et les témoignages d'anciens voyageurs.

Le rôle du chercheur

- 14 Il nous faut encore souligner que les articles présentés dans ce dossier ont été écrits – pour certains comme co-auteurs – par des chercheurs impliqués dans les processus de réalisation des cartes. Quels sont les différents rôles joués par les chercheurs dans ces processus : catalyseur, courtier, technicien cartographe, secrétaire, déclencheur ou simple observateur ? Quels sont les apports de ces outils de science participative pour un chercheur en sciences sociales ? Y-a-t-il une spécificité des processus de cartographie participative lorsque des chercheurs sont engagés dans le processus ? Les différentes positions et postures des chercheurs dans les processus n'ont pas les mêmes implications et ouvrent des perspectives de recherche intéressantes et à haute réflexivité sur le degré d'engagement des chercheurs vis-à-vis de leur « objets » d'étude.
- 15 Dans tous les exemples présentés, la vitesse du processus (prônée comme qualité dans la plupart des méthodologies de cartographie participative mis en œuvre par les ONGs, puisque réalisée parfois en situation d'urgence, souvent à court-terme parfois pour prise de décision...) est ici dénoncée. Les chercheurs mettent au contraire l'accent sur une connaissance dans la durée des populations concernées, une confiance voire amitié construite sur un long-terme, comme un élément indispensable de la réussite du processus.

Les limitations des outils cartographiques

- 16 Les différentes contributions s'interrogent aussi sur les limitations, nombreuses, des outils. Les cartes sur support papier, qui font un choix de représentation ou qui figent une situation sont en fait mal adaptées à représenter les dynamiques des territoires, surtout lorsqu'ils sont partagés pour de multiples usages par de nombreux utilisateurs comme les forêts, les deltas, les espaces maritimes. Les outils de SIG ou de modélisation peuvent techniquement suppléer la carte papier en permettant la gestion de plusieurs couches d'information complexe, voire la modélisation des interactions. Cependant ces outils peuvent également être générateurs de barrières techniques *et/ou* cognitives qui peuvent parfois freiner l'appropriation du produit. Ainsi par exemple, l'article de Marie-Christine Cormier-Salem *et al.* montre bien les difficultés de développer un dispositif SIG pour la gouvernance du delta du fleuve Sénégal. La plateforme SIRENA a pour objectif de faciliter la représentation d'un espace à usages multiples, soumis à une forte variabilité spatiale et temporelle, en harmonisant les données spatiales. Cependant, dans un contexte de forte compétition entre institutions quant à la gouvernance de l'Aire

Protégée, la méfiance initiale des gestionnaires quant à l'outil, ne se dissipe que par les rencontres entre acteurs lors de cycles de formation et la mise en pratique, dans la durée, de l'outil.

Le devenir de la carte

- 17 S'agissant d'une image figée d'un territoire, le regard porté sur la carte par ses propres producteurs peut lui-même être amené à évoluer. Il est donc important de non seulement étudier le processus de production d'une carte mais aussi son degré d'appropriation, ses utilisations lors de sa mise en circulation, ses réinterprétations et détournements possibles ou sa disparition dans l'oubli. Dans son article présentant les expériences successives de cartographie participative des « Peuples du Oiapoque », Roselis Mazurek insiste sur l'importance du contexte des projets : on n'élabore pas les mêmes cartes et selon les mêmes processus quand il s'agit de faire reconnaître des droits territoriaux à la société nationale, que quand il s'agit, plus tard, de discuter entre soi des modalités de gestion partagée d'un territoire acquis. Le degré d'appropriation du document et la profondeur de sa diffusion dans la société n'est pas non plus le même. Il apparaît également crucial de s'interroger plus systématiquement sur les méthodologies employées, notamment sur la réelle participation des habitants à chacune des étapes du processus de cartographie.
- 18 Nous espérons que cette première partie du dossier saura convaincre les lecteurs du caractère passionnant de l'étude des processus de cartographie participative aux Suds.

Notes

1 Dans une deuxième partie du dossier "Cartographie Participative" qui sera publié en 2017, d'autres expériences menées par des chercheurs du laboratoire PALOC (IRD/MNHN), leurs collègues associés et des populations locales (Brésil, Guyane, Timor, Marquises, Afrique de l'Est) seront présentées.

Pour citer cet article

Référence électronique

Pascale de Robert et Stéphanie Duvail, « « Mettre en carte » le territoire », *Revue d'ethnoécologie* [En ligne], 9 | 2016, mis en ligne le 01 juillet 2016, consulté le 05 juillet 2016. URL : <http://ethnoecologie.revues.org/2739> ; DOI : 10.4000/ethnoecologie.2739

À propos des auteurs

Pascale de Robert

Anthropologue, Chargée de Recherche à l'IRD
UMR PALOC « Patrimoines Locaux et Gouvernance », MNHN – Département Hommes, Natures, Sociétés, CP 026 57 rue Cuvier, 75231 Paris Cedex 05

Stéphanie Duvail

Géographe, Chargée de Recherche à l'IRD
UMR PALOC « Patrimoines Locaux et Gouvernance », MNHN – Département Hommes, Natures, Sociétés, CP 026 57 rue Cuvier, 75231 Paris Cedex 05

Droits d'auteur



Revue d'ethnoécologie est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Hortensia Caballero Arias

Entre los marcos jurídicos y las cartografías indígenas

Una revisión de conceptos en torno a la soberanía nacional en Venezuela

Introducción

- 1 Las cartografías sociales indígenas, los mapeos participativos o las etnocartografías se han convertido en una poderosa herramienta visual para que las poblaciones locales reconstruyan y representen sus espacios y territorios desde sus propias visiones del mundo. La literatura es copiosa y ha tratado de dar cuenta de los aspectos cognitivos y fenomenológicos percibidos por los indígenas sobre los territorios que ocupan en cuanto a sus actividades de subsistencia, cosmogonía, conocimiento de los recursos fluviales y faunísticos, sitios sagrados, biodiversidad, prácticas lúdicas, entre otros¹. Sin embargo, las cartografías indígenas o mapas mentales o culturales también se han constituido en instrumentos políticos para la defensa de sus territorios e identidades ante la expansión de agentes externos. Este trabajo plantea explorar esa dimensión política de las demandas territoriales indígenas con respecto al Estado-nación venezolano. En particular, propone discutir los procesos de demarcación de tierras y las cartografías indígenas en relación con los marcos jurídicos nacionales y contrastarlos con la noción de soberanía nacional en Venezuela.
- 2 Para ello, presentaremos en primer lugar un contexto general de las luchas y estrategias heurísticas de disputa territorial, y la significación holística que tienen ciertas fechas conmemorativas para los indígenas en América Latina en relación con la Pachamama. Luego discutiremos los marcos jurídicos vigentes que reconocen los derechos de los pueblos indígenas para analizar cómo los conceptos que expone la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas (LOPCI 2005) en Venezuela en torno a « pueblos y comunidades indígenas», por una parte, y « tierras y hábitats indígenas » por la otra no vulneran la noción de soberanía nacional ni contradicen los principios de la geopolítica nacional, como se ha pretendido establecer.
- 3 Asimismo, planteamos que los mapas mentales o culturales indígenas que forman parte de los requerimientos para hacer la solicitud formal de las tierras ante las instancias gubernamentales reflejan una visión espacial intercultural que toma en cuenta tanto las visiones territoriales indígenas como el ordenamiento político-administrativo de la nación venezolana. Los mapas mentales indígenas son objetos de producción socio-histórica que no contrarían la idea de la soberanía nacional y por el contrario, constituyen ejemplos patrimoniales y estéticos de conocimiento espacial y territorial que pueden dar cuenta de un sentido más político de la idea de nación.

Día de la Resistencia Indígena: Estrategias en torno a las disputas territoriales

- 4 En las últimas dos décadas se ha hecho habitual que las organizaciones indígenas en diferentes países de América Latina conmemoren los 12 de octubre, no como día festivo sino como el Día de la Resistencia en el marco de la llegada de los europeos a este continente hace más de 500 años. En estos actos públicos, los indígenas rememoran y condenan las acciones genocidas y etnocidas que se llevaron a cabo durante la conquista y la colonización europea, y cuestionan de manera reiterada las viejas interpretaciones eufemísticas del llamado « Día de la Raza », « Día del descubrimiento de América » o el « Encuentro de Dos Mundos ». En ese espacio de remembranza histórica y política, los indígenas de las Américas aprovechan también para protestar en contra de las formas de dominación y discriminación a las que están actualmente expuestos como consecuencia del impacto indiscriminado de la extracción minera, petrolera

- y forestal, así como la indefensión en la que muchos pueblos indígenas se encuentran ante la continua expansión de colonos, mineros y ganaderos sobre sus tierras y áreas de ocupación².
- 5 Es así como en la actualidad esta fecha histórica ha adquirido diversos nombres y significados que obedecen a la apertura multicultural de los Estados, la cual se manifiesta en el reconocimiento de la diversidad cultural dentro de las naciones y la visibilización de los movimientos etno-políticos indígenas. En Venezuela, por ejemplo, lleva ahora el nombre de Día de la Resistencia Indígena³, en Argentina es el Día del Respeto a la Diversidad Cultural, en Perú es el Día de los Pueblos Originarios y del Diálogo Intercultural, y en Ecuador es el Día de la Interculturalidad y la Plurinacionalidad, entre otros. Estas diferencias nominales que cada país le ha asignado a esta celebración institucionalizada representan una apertura no sólo para repensar y cuestionar los procesos históricos de conquista y colonización, sino también para exigir sus derechos como pueblos indígenas, quienes a su vez juegan un papel relevante en las actuales dinámicas socio-políticas latinoamericanas.
- 6 La conmemoración de los 12 de octubre se ha constituido en un momento y escenario político para realizar una serie de demostraciones, cuestionamientos y demandas territoriales por parte de organizaciones y representantes indígenas. Por ejemplo, en Chile los indígenas mapuches protestan en contra de la militarización de sus territorios; los pueblos indígenas del Cauca en Colombia a través del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) marchan en defensa de la Madre Tierra; y la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI) con otras organizaciones indígenas de América Latina se han pronunciado en repetidas ocasiones en defensa y cuidado de las tierras indígenas, conocida como la Pachamama. La Pachamama (también llamada Mama Pacha), que se traduce del quechua como « Madre Tierra », es una deidad incaica de los pueblos indígenas de los Andes Centrales que representa la tierra y que se ha constituido en un vocablo alegórico en la defensa de las tierras indígenas en la mayor parte del continente.
- 7 En el caso de Venezuela, esta fecha también se ha considerado emblemática entre los pueblos indígenas quienes aprovechan la oportunidad para reunirse y elevar sus demandas en relación con las solicitudes de demarcación de sus tierras desde la promulgación de la Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierras de los Pueblos Indígenas (LDTPI 2001). Cada año, indígenas de diferentes etnias se congregan en Ciudad Bolívar, estado Bolívar; en Puerto Ayacucho, estado Amazonas y en diferentes poblaciones del estado Zulia para realizar movilizaciones exhortando a las instituciones públicas y a las comisiones oficiales de trabajo a acelerar los procesos de demarcación de las tierras y hábitats indígenas en Venezuela. La asignación de tierras a los pueblos indígenas es una tarea pendiente en la agenda gubernamental de la revolución bolivariana a pesar de que se han otorgado algunos títulos de tierras a « comunidades indígenas »⁴. Sin embargo, conocemos, por ejemplo que las supuestas concesiones de tierras por parte del Estado⁵ a los indígenas de la Sierra de Perijá, en el Zulia, han sido el resultado de largas luchas, conflictos, atropellos e incluso asesinatos de dirigentes indígenas⁶ que los mismos yukpa han denunciado incluso ante organismos internacionales al exigir el reconocimiento de los derechos sobre sus tierras ancestrales (Portillo 2011, Romero 2012).
- 8 Esto significa que la preocupación de los pueblos indígenas en Venezuela en reclamar los derechos sobre sus tierras sigue siendo una prioridad entre sus demandas socio-culturales ante el Estado bolivariano. De tal manera, nos parece comprensible y predecible que ante las dificultades crecientes en los procesos de demarcación territorial que han experimentado los pueblos indígenas en Venezuela en los últimos quince años, la Universidad Indígena de Venezuela del Caño Tauca, en el estado Bolívar hiciera una declaración fehaciente el Día de la Resistencia Indígena en el 2011, al afirmar que « hay que ser firme a la hora de defender a la Pachamama » (UIV 2011). Este vocablo quechua que ha traspasado las fronteras andinas, se ha convertido en la actualidad en un símbolo de lucha y representación colectiva de las solicitudes de tierras entre los pueblos indígenas de América Latina.
- 9 Tomando prestada la categoría literaria de « cronotopo » de Bajtin (1989) que refiere a ese vínculo esencial de relaciones temporales y espaciales asimiladas artísticamente, podríamos decir que la asociación entre un tiempo conmemorativo como el Día de la Resistencia

Indígena y un referente espacial panamericano como la Pachamama se han constituido en un cronotopo político de lucha Amerindia. Las acciones en defensa y protección de las tierras, de la Pachamama en términos genéricos, se han revelado a través de estrategias heurísticas de disputa que reclaman la protección de la naturaleza, el reconocimiento de los derechos indígenas sobre sus territorios, y el respecto a los modos indígenas de percibir y representar sus territorios espacialmente.

- 10 Cuando señalamos que la evocación, reclamo y resguardo de la Pachamama desde una perspectiva Amerindia constituye una estrategia heurística de disputa por parte de los pueblos indígenas en América Latina, nos estamos refiriendo a que las luchas y reclamos de tierras han sido el resultado de movilizaciones sociales indígenas creativas y diversas que buscan evaluar y colectivizar sus problemas y demandas sociales. Estas acciones proponen resolver conflictos territoriales, evitar los desplazamientos y exigir el reconocimiento a sus derechos territoriales ante los Estados-naciones a partir de metodologías interculturales que tomen en cuenta las particularidades étnicas, la especificidad ecológica y los vínculos que ellos han mantenido ancestralmente con sus territorios. Esas estrategias heurísticas de contienda también se refieren a la participación directa de los indígenas en el desarrollo de propuestas de gobernanzas territoriales y al diseño de cartografías sociales indígenas que son herramientas visuales y políticas para posicionarse territorialmente dentro de los Estados-naciones⁷. Esas capacidades y mecanismos que desarrollan los indígenas para reivindicar sus derechos originarios como pueblos, ha permitido desentrañar viejos prejuicios etnocentristas sobre la soberanía nacional, así como evidenciar las nuevas formas de exclusión y colonización como es el caso de la expansión del neoextractivismo en muchos territorios indígenas de América Latina.
- 11 Si bien algunos países, en cierta medida, han superado las limitaciones impuestas por los aparatos burocráticos del Estado en cuanto al reconocimiento de las tierras indígenas, hay otros casos en los que todavía los pueblos indígenas no han sido del todo beneficiados por las políticas de inclusión del multiculturalismo, a pesar de sus novedosas constituciones pluriétnicas. El caso de Venezuela en relación con a la demarcación y titulación de tierras indígenas resulta ser paradójico y contrastante en cuanto a su limitado alcance. Mientras el Estado bolivariano ha reconocido los derechos originarios de los pueblos indígenas en su Constitución Nacional de 1999 y ha declarado una serie de leyes y normativas que consideran y respaldan las tradiciones y culturas indígenas, hasta el presente solo una pequeña porción de « comunidades indígenas » han sido favorecidas con la titulación de las tierras. Existe, por lo tanto, una brecha entre lo jurídico y lo fáctico, o lo que algunos autores han identificado como una resistencia gubernamental ante la titulación de grandes extensiones de tierra para « pueblos indígenas » (Caballero Arias 2007, Mosonyi 2009, Angosto 2010).
- 12 En estos actuales escenarios de reconocimiento de los derechos indígenas en Venezuela vale la pena preguntarse entonces ¿de qué manera los pueblos indígenas ejercen la libre determinación y el derecho a la autonomía en cuanto al uso y manejo de sus tierras, tal como lo consagra la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007)?, ¿cómo los indígenas articulan sus visiones sobre las tierras y hábitats que tradicionalmente han ocupado con la idea de nación venezolana?, ¿es posible que las cartografías indígenas puedan dar cuenta de la dimensión geopolítica del territorio y reflejar criterios sobre la soberanía nacional?
- 13 Estas preguntas nos llevan fundamentalmente a interrogar la dimensión más política de las demarcaciones de tierras indígenas. Así, en los próximos apartados examinaremos los marcos jurídicos vigentes sobre los derechos colectivos indígenas en Venezuela. Al mismo tiempo evaluaremos las razones geopolíticas por las que el proceso de demarcación de tierras indígenas en Venezuela ha sido tan accidentado y desestimado por algunos sectores militares y políticos que consideran que las demarcaciones de tierras indígenas son un riesgo que pueden llevar a la balcanización de la nación.

La demarcación de tierras indígenas desde los instrumentos legales

- 14 En Venezuela, hay que señalar que la promulgación de los instrumentos jurídicos que reconocen los derechos de los pueblos indígenas es sin duda alguna un importante avance en materia indígena. La Constitución Nacional de 1999 (CRBV 1999), la Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierras de los Pueblos Indígenas del 2001, la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas del 2005 (LOPCI 2005), la Ley de Idiomas Indígenas (2008), entre otras, hacen referencia directa al reconocimiento de la organización social y política, sus costumbres, idiomas, así como a los derechos indígenas sobre las tierras donde habitan y han habitado. El Artículo 119 de la Constitución Nacional explícitamente reconoce los derechos originarios que tienen los indígenas sobre sus hábitats y tierras « que ancestral y tradicionalmente ocupan y que son necesarias para desarrollar y garantizar sus formas de vida ». Así mismo, Venezuela, en materia internacional ratificó el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales de la OIT en 2001, y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas sancionada en 2007. Ambos instrumentos legales exhortan a los Estados a respetar la importancia que tienen para las culturas indígenas su relación con la tierra y sus hábitats.
- 15 A pesar de que la población total indígena en Venezuela representa un 2,8 por ciento según el censo de población de 2011 (INE 2011), el Estado ha reconocido los derechos de más de 40 pueblos indígenas. Esta apertura hacia la inclusión social desde el punto de vista jurídico, hace que la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela sea vista como una de las más avanzadas en cuanto al reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas en América Latina (Mansutti 2000, Bello 2005, Mosonyi 2009).
- 16 De igual forma, la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas (LOPCI), decretada el 27 de diciembre del 2005, además de reconocer y proteger la existencia de los pueblos indígenas, también garantiza los derechos originarios y colectivos sobre las tierras que los indígenas ancestralmente ocupan para el desarrollo de sus formas de vida. Esta Ley establece las pautas y requerimientos a seguir para la demarcación de hábitats y tierras que contempla la participación de los pueblos y comunidades indígenas en la elaboración de los expedientes que incluyen a su vez los mapas mentales de sus territorios. Todos estos documentos son considerados oficiales al momento de solicitar el reconocimiento de sus tierras. La mencionada Ley da cuenta de al menos tres aspectos relevantes en cuanto a la relación entre el Estado y las poblaciones indígenas en Venezuela: 1) jurídicamente se establece que sin tierras no hay garantía de las formas de vida indígena; 2) la demarcación es un asunto de Estado que se realizará con la participación de los indígenas; y 3) una vez que sean otorgados los títulos colectivos de tierras, estos serán inalienables, inembargables e intransferibles. Este marco jurídico que denota un sentido plural y multiétnico, pareciera que no sólo garantiza sino blinda los derechos originarios sobre las tierras que los indígenas ancestralmente han ocupado (Caballero Arias 2007).
- 17 Sin embargo, a pesar de la difusión de estos instrumentos legales y de los esfuerzos de los pueblos indígenas en llevar adelante sus proyectos de « autodemarcación », el proceso de demarcación territorial ha sido lento, complicado y hasta inoperante para algunos pueblos indígenas (Mansutti 2006, Caballero Arias 2007, Mosonyi 2009). En este contexto de las demandas de los derechos indígenas, nos preguntamos si esas dificultades y demoras en la delimitación de tierras indígenas en Venezuela, tienen que ver solamente con la falta de voluntad política del gobierno y la desarticulación o cooptación de los movimientos indígenas venezolanos, o también han sido producto de visiones geopolíticas sesgadas que creen que la idea de « nación » como entidad espacial unificadora está en riesgo de fragmentación. Uno de los argumentos recurrentes que ciertos sectores militares y políticos esgrimen, y que ha llevado a desestimar las demarcaciones indígenas en Venezuela, es el infundado temor al secesionismo del territorio nacional que supuestamente podría amenazar la soberanía nacional del país (Silva Monterrey 2009, Tillet 2012).
- 18 En este caso, proponemos que las demarcaciones y titulaciones de tierras indígenas han interpelado la concepción integradora e indivisible de « comunidad imaginada » (Anderson

1993) que tanto el Estado bolivariano como la sociedad civil han construido de la nación venezolana. Siguiendo la premisa de Chatterjee (2008) sobre múltiples visiones de nación que se han elaborado en la modernidad, vemos que estas experiencias de delimitación territorial dentro de los marcos jurídicos establecidos por el Estado bolivariano constituyen expresiones heterogéneas en las que se articulan los referentes indígenas autóctonos con visiones más amplias de la nacionalidad venezolana.

19 Recordemos que la definición clásica de soberanía dentro del ámbito político refiere al poder supremo del Estado y la autoridad que éste ejerce en un territorio. Con base en esta idea general, las demarcaciones tierras indígenas pudieran ser interpretadas como un peligro a la soberanía e integridad del territorio nacional. Sin embargo, estos prejuicios y equívocos en torno a las demarcaciones lucen totalmente contrarios al Artículo 126 de la Constitución Nacional que señala:

« Los pueblos indígenas, como culturas de raíces ancestrales, forman parte de la Nación, del Estado y del pueblo venezolano como único, soberano e indivisible. De conformidad con esta Constitución tienen el deber de salvaguardar la integridad y la soberanía nacional ».

20 Para ampliar esta discusión sobre el rol de los indígenas en la nación y la integridad nacional, revisaremos algunos conceptos claves y artículos expuestos en la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas (LOPCI 2005), los cuales evidencian que la demarcación de tierras indígenas es un derecho colectivo establecido jurídicamente, y que no debe considerarse como expresión de reconocimiento territorial que atente contra la soberanía nacional. Como ha sido señalado por otros autores, el reconocimiento de los derechos indígenas sobre la tierra no cuestiona la soberanía del Estado (Silva Monterrey 2009).

Pueblos y comunidades indígenas, tierras y hábitats indígenas

21 Hasta finales de 2014, el Estado venezolano ha entregado un total de 93 títulos colectivos de tierra a « comunidades indígenas » de los pueblos kariña, pumé, jivi, cuiba, warao, cumanaquito, mapoyo, hoti y yukpa, entre otros⁸. Estas comunidades indígenas beneficiadas por la titulación de tierras comprenden una población aproximada de 70.000 indígenas, de acuerdo a cifras extraoficiales manejadas por algunas instituciones públicas que trabajan en asuntos indígenas. Hasta ahora ningún título de propiedad colectiva de tierras se ha entregado a un « pueblo indígena » a pesar de las solicitudes realizadas, por ejemplo, por los indígenas pemón y yekuana del estado Bolívar. De las tierras asignadas sólo a « comunidades indígenas », los kariñas del estado Anzoátegui han tenido posiblemente las demarcaciones de mayor extensión. Por ejemplo, a la comunidad de Tabero se le asignó 62.939 ha y a Santa Rosa de Tacata le correspondió 40.760 ha según datos aportados por el Ministerio del Poder Popular para el Ambiente. Estas titulaciones de tierra corresponden al 2,39 por ciento del territorio total del estado Anzoátegui. Si tomamos en cuenta que el censo del 2011 estimó que la población indígena en Venezuela era de 724.592 individuos, quiere decir que desde que se promulgó la Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierras de los Pueblos Indígenas en el 2001 cerca de un 9,5% de los indígenas se han favorecido con la titulación de tierras.

22 Entendemos que este es un proceso complejo y que requiere no solo de la aplicación adecuada de políticas públicas indígenas en materia de tierras sino también de voluntades políticas y de una mayor coordinación entre las instituciones competentes y los representantes de los pueblos indígenas. Luego de un periodo de casi seis años de estancamiento, entre el 2006 y el 2011, en el que poco se avanzó en cuanto al otorgamiento de títulos de tierras indígenas⁹, las gestiones administrativas y convocatorias para el proceso de la demarcación territorial se reiniciaron en el 2012 en un clima que se encontraba saturado por las campañas y promesas electorales en la que el entonces presidente Hugo Chávez buscaba la reelección presidencial. Así, se reactivaron con cierto impulso las comisiones de trabajo en relación con el proceso de demarcación territorial coordinado por el Ministerio del Poder Popular para los Pueblos Indígenas¹⁰.

- 23 Más allá de estas movilizaciones por parte de las instituciones y los mismos representantes indígenas en el proceso de delimitación de las tierras, vale la pena resaltar que existe un recelo por parte de sectores militares y políticos en cuanto a las demarcaciones de tierras, sobre todo las solicitadas bajo la categoría de « pueblos indígenas », al considerarlas una amenaza a la soberanía nacional por su amplia extensión territorial. Consideramos que esto se debe, entre otros aspectos, a la dificultad en comprender los conceptos claves que presenta la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas (LOPCI 2005), en particular sobre la definición de los conglomerados indígenas y su vínculo directo a la dimensión espacial, en este caso referido a las tierras y hábitats.
- 24 Como hemos señalado, hasta el momento no se han otorgado títulos de tierra a ningún « pueblo indígena » en Venezuela, solo a « comunidades indígenas » de algunas etnias en diferentes estados regionales. Analizaremos cómo la LOPCI define estas dos categorías y cómo se interpretan en relación con la dotación y titulación tierras indígenas. Por « pueblos indígenas » se entiende a los:
- 25 « ... grupos humanos descendientes de los pueblos originarios que habitan en el espacio geográfico que corresponde al territorio nacional, de conformidad con la Constitución de la Republica Bolivariana de Venezuela y las leyes, que se reconocen a sí mismos como tales, por tener uno o algunos de los siguientes elementos: identidades étnicas, tierras, instituciones sociales, económicas, políticas, culturales y sistemas de justicia propios, que los distinguen de otros sectores de la sociedad nacional y que están determinados a preservar, desarrollar y transmitir a las generaciones futuras » (Artículo 3, numeral 1, LOPCI 2005).
- 26 Mientras que las « comunidades indígenas »:
- « Son grupos humanos formados por familias indígenas asociadas entre sí, pertenecientes a uno o más pueblos indígenas, que están ubicadas en un determinado espacio geográfico y organizados según las pautas culturales propias de cada pueblo, con o sin modificaciones provenientes de otras culturas » (Artículo 3, numeral 2, LOPCI 2005).
- 27 En cuanto a los aspectos comunes, ambos conceptos refieren a una dimensión colectiva de grupos humanos, en este caso indígenas, que comparten modos de vida y elementos socio-culturales distintos al resto de la « sociedad nacional ». Son sujetos culturalmente diferenciados que al mismo tiempo forman parte del Estado-nación como ciudadanos con deberes y derechos, lo que indica que también son responsables de salvaguardar la integridad de la nación. Sin embargo, más allá de los elementos culturales intangibles o inmateriales a los que hacen alusión las dos definiciones, los pueblos y las comunidades se ubican en espacios geográficos que difieren en cuanto a su dimensión espacial y político-administrativa, pero que en ningún momento atentan contra la soberanía nacional, pues en ambos casos hacen alusión de manera referencial al territorio nacional.
- 28 En cuanto a las « comunidades indígenas », éstas están formadas por familias indígenas asociadas entre sí que habitan un espacio geográfico determinado, lo cual indica que son grupos humanos de menor población y están circunscritos a espacios de menor extensión territorial. He allí la razón por la cual las demarcaciones que se han concretado oficialmente hasta ahora, han sido sólo a « comunidades indígenas ». Es decir, existe una correlación entre la categoría de comunidades indígenas y su superficie espacial más pequeñas que pueden ser controladas por parte del Estado. Sobre los « pueblos indígenas » resulta ser una categoría mucho más vasta en cuanto a número de población y extensión territorial, con lo cual se percibe como un peligro a la estabilidad de la soberanía nacional, a pesar de que su definición contradice esta percepción.
- 29 Por otra parte, el concepto de « pueblos indígenas » reconoce que la « tierra » es un elemento identitario que comparte un grupo humano que tiene ascendencia con los pueblos originarios, es decir poblaciones pretéritas que habitaban antes de los procesos de conquista y colonización europea. Por tanto, este concepto reconoce que hay una relación consubstancial entre la continuidad histórica de los pueblos indígenas actuales con los originarios a través de un recurso como es la tierra. Lo que pretendemos destacar aquí es que aunque la LOPCI reconoce a los « pueblos indígenas » como culturalmente diferentes del resto de la nación, queda claramente expuesto que ellos co-habitan en el territorio nacional de acuerdo a los cánones de

la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, es decir dentro de la legalidad y vigilancia de las instituciones del Estado.

30 Advertimos entonces cómo el Estado bolivariano, por el contrario, ha reificado y manipulado la categoría de « comunidades indígenas » con respecto al otorgamiento de títulos de tierra, mientras que desfavorece las demarcaciones por « pueblos », lo cual impide que los indígenas ejerzan su libre determinación como sujetos colectivos y originarios. Esta sobrevalorización de lo comunitario, o « comunitarización de los derechos indígenas » (Angosto 2010: 108), tiene consecuencias múltiples para el desarrollo de las sociedades indígenas. Entre ellas podemos mencionar la división de los espacios étnicos de convivencia, las pugnas y competencias entre líderes, y en general una visión fragmentada de los espacios territoriales y las identidades entre los indígenas.

31 Para complementar esta discusión sobre las definiciones de los conglomerados humanos que la LOPCI identifica como pueblos y comunidades indígenas, se hace necesario analizarlos en relación con otro par de definiciones que establecen las características de los espacios que ocupan las comunidades y pueblos indígenas. Se trata de los conceptos « tierras indígenas » y « hábitat indígena ». De acuerdo a esta ley, las « tierras indígenas »:

« Son aquellas en las cuales los pueblos y comunidades indígenas de manera individual o colectiva ejercen sus derechos originarios y han desarrollado tradicional y ancestralmente su vida física, cultural, espiritual, social, económica y política. Comprenden los espacios terrestres, las áreas de cultivo, caza, pesca, recolección, pastoreo, asentamientos, caminos tradicionales, lugares sagrados e históricos y otras áreas que hayan ocupado ancestral o tradicionalmente y que son necesarias para garantizar y desarrollar sus formas específicas de vida » (Artículo 3, numeral 4, LOPCI, 2005).

32 Por « hábitat indígena » se refiere a:

« ... el conjunto de elementos físicos, químicos, biológicos y socioculturales, que constituyen el entorno en el cual los pueblos y comunidades indígenas se desenvuelven y permiten el desarrollo de sus formas tradicionales de vida. Comprende el suelo, el agua, el aire, la flora, la fauna y en general todos aquellos recursos materiales e inmateriales necesarios para garantizar la vida y desarrollo de los pueblos y comunidades indígenas » (Artículo 3, numeral 5, LOPCI, 2005).

33 Sobre estas dos categorías, lo que hay que resaltar es que mientras el concepto de « tierras indígenas » refiere a una noción de espacio aferrada a la idea de ancestralidad para que los pueblos y comunidades indígenas ejerzan sus derechos en función de su continuidad cultural; el de « hábitat indígena » resalta una serie de elementos y recursos materiales e inmateriales que son necesarios para garantizar los modos de vida de los indígenas. Es decir, el primer concepto alude a la dimensión histórica de los lugares, dominios o áreas donde colectiva y ancestralmente los indígenas han habitado identificando sus actuales actividades de subsistencia y patrones de asentamiento. El segundo concepto describe la dimensión natural y simbólica de los elementos constitutivos de esos espacios desde una visión casi fenomenológica. En ninguno de los dos casos, el contenido de estas definiciones transgrede las nociones de soberanía nacional o geopolítica nacional. Por el contrario, al resaltar los elementos culturales de las prácticas indígenas en sus tierras, la geografía social se hace más explícita y el conocimiento de los territorios más evidente desde una visión cognitiva y de integración territorial.

34 De acuerdo a estas definiciones y enunciados es que se rige el proceso de demarcación y titulación de tierras indígenas en Venezuela, lo cual nos lleva a confirmar que no existe contradicción alguna entre el reconocimiento de las tierras indígenas y la gobernabilidad y la soberanía nacional. Esta aseveración se complementa con lo expuesto en el Artículos 10 de esta Ley. Sobre la « integridad territorial » señala que:

« El reconocimiento por parte del Estado de los derechos y garantías contenidas en esta Ley no significa bajo ninguna circunstancia que se autorice o fomenta acción alguna encaminada a quebrantar o menoscabar, total o parcialmente, la integridad territorial, la soberanía y la independencia política del Estado venezolano, ni otros principios, derechos y garantías contenidos tanto en la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela como en las demás leyes de la República » (Artículo 10, LOPCI, 2005).

35 Como se puede apreciar, el temor que tienen algunos grupos militares y políticos sobre un fraccionamiento o secesionismo del territorio nacional es injustificado al analizar algunos de los conceptos claves de esta Ley que atañen al reconocimiento de los derechos indígenas sobre sus tierras. Por el contrario, la declaración, dotación y titulación de tierras indígenas no solo garantiza la continuidad cultural de los pueblos indígenas sino que integra y fortalece la soberanía nacional en el sentido de la pluriculturalidad. Seguidamente, veremos cómo los mapas mentales o culturales, que son uno de los requisitos para conformación de los dossiers para las demarcaciones de tierras indígenas, tampoco reflejan criterios contrarios a las visiones geopolíticas de la nación.

La autodemarcación como expresión cartográfica de la nación

36 En las expresiones gráficas de representación territorial, las cartografías sociales indígenas se han convertido en una herramienta colectiva que permiten reflejar la dimensión material e inmaterial de los pueblos a través de mapas mentales o culturales. Tal como lo plantea Almeida (2013), las cartografías sociales van mucho más allá de las cartografías oficiales o nacionales. Ellas, constituyen la apropiación de una técnica de representación espacial que permite reivindicar el derecho a las tierras y el acceso a los recursos naturales por parte de grupos sociales en desventaja. Sin embargo, también es cierto que esta visión sobre la cartografía social, es sólo un punto de partida tal como lo refieren Muñoz Gaviria y Rodríguez Cáceres (2010), quienes abogan por una visión dinámica de la cartografía social que se redefine continuamente a partir de las prácticas diferenciadas de los actores sociales con respecto a esta herramienta participativa.

37 En tal sentido, cuando buscamos dar cuenta de la relación y articulación entre las instituciones del Estado y los pueblos indígenas con respecto a la dimensión territorial, podemos afirmar que se producen diversas formas de territorialización (Caballero Arias y Cardozo 2006). Nos referimos a que en estos procesos de interacción con las instituciones estatales, los indígenas revelan en sus cartografías (mapas culturales) tanto las representaciones cotidianas y simbólicas que tienen sobre sus tierras, como sus percepciones en cuanto a los efectos de las políticas territoriales y de expansión por parte del Estado y de agentes exógenos sobre sus tierras.

38 Desde que se decretó la Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierras en enero del 2001 (LDTPI 2001), diferentes pueblos y comunidades indígenas en varias regiones del país iniciaron a *motu proprio* los procesos de demarcación para solicitar la titulación de sus tierras ante las instancias gubernamentales correspondientes. Estas experiencias locales fueron denominadas por los mismos indígenas como procesos de « autodemarcación de tierras » al asumir la responsabilidad de representar sus espacios territoriales por medio de mapas mentales o culturales como lo establece la LOPCI (2005). Las autodemarcaciones son documentos válidos que forman parte de los recaudos que se requieren para conformar los expedientes (dossiers) de demarcación de tierras, y con ellos solicitar la titulación y reconocimiento de sus tierras ante el Estado venezolano.

39 Esta actividad de mapeo participativo, por lo general se ha llevado a cabo en reuniones, asambleas y talleres de trabajo asistidos por antropólogos(as), abogados(as) y geógrafos(as) que llevan años trabajando con esos grupos y que han colaborado, bajo diferentes enfoques, en la preparación de esos expedientes. En particular, el apoyo técnico de estos profesionales se ha concretado en contribuir en: la elaboración del informe socio-antropológico, la metodología para el diseño de los mapas mentales, y fungir como intermediarios entre las comisiones regionales y las comunidades indígenas. Sin embargo, podríamos afirmar que cada experiencia de demarcación territorial es una experiencia única debido a las particularidades étnicas y visiones que tiene cada pueblo y comunidad indígena, así como a la intencionalidad de los actores (indígenas y no indígenas) con respecto a sus interlocutores (funcionarios públicos). En tal sentido, la autodemarcación, como práctica fundamentalmente indígena, denota algunos elementos sociales, culturales y políticos que hay que destacar.

- 40 En primer lugar, las autodemarcaciones en Venezuela, como manifestación de las cartografías indígenas, han sido diversas, complejas y cambiantes en cuanto a las técnicas gráficas utilizadas, los conceptos desarrollados y los referentes naturales, sociales y políticos reseñados en los mapas de acuerdo a las visiones culturales que tiene cada pueblo y comunidad indígena. A través de narraciones orales, historias de vida, mitos y relatos, los indígenas han dado cuenta de sus movimientos migratorios, actividades de subsistencia, características ecológicas, y usos simbólicos de sus territorios, lo que ha re-significado sus conocimientos sobre el territorio donde habitan. Así lo reflejan los trabajos de López-Zent *et al.* (2004) para el caso de los hoti en Amazonas, González y Zent (2006) para los Yabarana en Amazonas, Caballero y Cardozo (2006) para los Yanomami en Amazonas, Sletto (2009, 2010) para los Pemón en el estado Bolívar, Croes y Álvarez (2009) para los Warao, Yekuana, Pemón y Yukpa, entre otros.
- 41 En segundo lugar, si bien la autodemarcación indígena se traduce en una experiencia etnocartográfica que recoge las visiones fenomenológicas locales en el proceso de la demarcación del hábitat y tierras, lo cierto es que esa supuesta autonomía indígena está determinada por los procedimientos y directrices establecidos en la LOPCI. Las autodemarcaciones que se han realizado son producto de un esquema e intencionalidad gubernamental que se han establecido dentro del proceso de demarcación de tierras guiado por el Estado. Por lo tanto, el proceso de autodemarcación no es auto-contenido ni neutral, por el contrario está enmarcado en una plataforma normativa y sistémica del Estado.
- 42 En este sentido, al analizar los mapas mentales indígenas que se han producido hasta ahora, además de apreciar elementos ecológicos y etnográficos como: el curso de los ríos (por ejemplo el Orinoco, Caura y Caroní), los sitios sagrados, las áreas de caza y de pesca, los tipos de cultivo en los conucos, la ubicación de las aldeas, y variedad ecológica de selvas y sabanas, entre otros aspectos; también se aprecia una visión más política-nacional del territorio. Nos referimos a que en algunos casos, los indígenas también han dibujado en sus mapas elementos idiosincráticos que tienen que ver con la idea del Estado-nación venezolano. Nos referimos, por ejemplo al señalamiento de las parroquias y municipios, la ubicación espacial de las alcaldías, ambulatorios, y escuelas; la identificación de áreas de concentración de poder estatal y zonas de conflicto, e incluso en algunos mapas muestran los trazos de las líneas fronterizas que dividen a Venezuela de Brasil y Colombia. Estos elementos claramente hacen distinción de la dimensión nacional del territorio y revelan la conceptualización que los indígenas van construyendo en torno a la soberanía.
- 43 Estos ejercicios de cartografiar sus hábitats y tierras, han servido para que los indígenas estén consientes del significado material y simbólico que tienen los espacios que ocupan, pero también para construirse una idea de ciudadanía dentro del Estado-nación. Por consiguiente, la demarcación del hábitat y tierras de los pueblos y comunidades indígenas, nos lleva a considerar una nueva dimensión conceptual que integra las nociones de tierra, indígenas y soberanía nacional. De allí, proponemos que esos espacios delimitados en las cartografías indígenas sean entendidos como espacios construidos social e históricamente, en los cuales los indígenas reflejan una continuidad cultural a través de la producción y reproducción de los patrones culturales. De igual forma, reflejan sus dinámicas y relaciones sociales en base con las formas de territorialización expresadas en los diferentes grados de integración y articulación con su entorno local, regional y nacional, y reafirman sus derechos como indígenas y ciudadanos venezolanos. Vemos entonces como las cartografías indígenas también pueden dar cuenta de la dimensión geopolítica del territorio y reflejar criterios y conocimientos sobre la soberanía y el ordenamiento político-administrativo de la nación venezolana.

Reflexiones finales

- 44 En las últimas dos décadas, los pueblos indígenas de América Latina han transformado su condición de grupos dominados, asimilados y olvidados en fuerzas colectivas, articuladas y visibilizadas en los contextos de los Estados-naciones. Este cambio de estatus dentro de los ámbitos nacionales es el resultado de acciones sociales concretas que se han traducido en la conformación de organizaciones y movimientos indígenas, el surgimiento de un nuevo liderazgo con matices étnicos y las continuas luchas sociales que reclaman el reconocimiento

sobre los derechos indígenas en cuanto a tierras, salud, educación y participación en las esferas políticas. Estas formas de resistencia y protestas indígenas fueron decisivas para que muchos de los países latinoamericanos llevaran a cabo importantes reformas en sus constituciones nacionales reconociendo la diversidad cultural y lingüísticas de los pueblos indígenas. Estas constituciones no sólo reconocen la existencia de grupos culturalmente diferentes sino el hecho de que ellos, como pueblos indígenas, tienen derechos colectivos y originarios fundamentados en sus tradiciones históricas y ancestrales. Sus lenguas, costumbres, sistemas políticos, cosmologías, organizaciones sociales y territorios son algunos aspectos que estos marcos legales han reconocido acordes con las particularidades de la diversidad indígena en cada nación.

45 No hay duda que los movimientos indígenas en los inicios del siglo 21 se han convertido en importantes fuerzas étnicas y políticas que reclaman sus derechos como pueblos y se esfuerzan por alcanzar una mayor participación en las esferas públicas y políticas por medio de diversas estrategias heurísticas de disputa. A pesar de estos importantes cambios que se reflejan en las reformas constitucionales, en la promulgación de nuevos instrumentos jurídicos que avalan los derechos indígenas en áreas específicas, en la proclamación de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (ONU 2007), y en el hecho de que representantes indígenas ocupan posiciones cada vez más relevantes en la política; los pueblos indígenas a través de sus organizaciones aún demandan y luchan por el ejercicio de los derechos sobre la tierra y la libre determinación.

46 La tierra, la Pachamana, se ha convertido en el objetivo central de las movilizaciones indígenas en los últimos años, pues no ha sido suficiente con el reconocimiento jurídico de los derechos indígenas en los dominios sociales e intangibles. La concreción y el valor político-económico que tiene la tierra en las naciones de América Latina, la ha convertido en un bien, en un « super don » de gran demanda. No obstante; esas tierras han sido y son territorios indígenas. La pluriculturalidad y las nuevas formas de inclusión social llegaron a ser evidentes e incontestables cuando los derechos de los pueblos indígenas sobre sus tierras no queden como simples apéndices en un universo de normas y legalidades.

47 En estos apuntes sobre los procesos de reconocimiento, demarcación y titulación de tierras indígenas en Venezuela, hemos visto que no basta con el desarrollo de sendos marcos jurídicos que abalen el reconocimiento y la diversidad cultural para que se implementen políticas públicas indígenas en cuanto a sus tierras. A demás de procurar el mejoramiento de las bases institucionales cónsonas con el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, se deben simplificar los criterios técnicos de la demarcación territorial y reactivar de manera responsable las comisiones de trabajo, tal como hemos señalado en trabajos anteriores (Caballero Arias y López-Zent 2006, Caballero Arias 2007). Asimismo, hace falta propiciar una real y directa articulación y diálogo entre las instituciones del Estado y las poblaciones indígenas en cuanto a la delimitación de las tierras de acuerdo a sus especificidades socio-culturales y a sus nociones de territorialidad que son representadas en sus cartografías o mapas culturales. El establecer puentes y conexiones entre sistemas culturales diferentes, es decir entre la sociedad nacional venezolana y los pueblos indígenas, ha resultado ser todo un reto para las instituciones del Estado, en tanto que les resulta difícil adoptar y aplicar los enfoques del pluralismo jurídico al que hace alusión la Constitución Nacional, sobre todo en cuanto al reconocimiento de las tierras indígenas.

48 El caso de Venezuela que hemos aquí discutido, ha mostrado que se debe procurar crear espacios más interculturales para el diálogo y la articulación de propuestas institucionales e indígenas en concordancia con las particularidades socio-culturales de cada pueblo indígena y con sus múltiples nociones de territorialidad. El derecho a la demarcación territorial indígena en Venezuela debe trascender la esfera jurídica y entenderse como una manifestación inédita que permita dinamizar las perspectivas en torno al ordenamiento territorial desde una visión de la interculturalidad. En vez de verla como una amenaza a la soberanía nacional, hay que entenderla como parte de las nuevas formas de organización geopolítica que los Estados-naciones multiétnicos y pluriculturales procuran construir en los albores del siglo 21 a partir de una visión heterogénea de la nación.

Bibliographie

- Almeida A.W. 2013 – *Pueblos y comunidades tradicionales. Nueva cartografía social*. Manaos, UEA Ediciones, 176 p.
- Anderson B. 1993 [1983] – *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México, DF., Fondo de Cultura Económica.
- Angosto L.F. 2010 – Pueblos indígenas, multiculturalismo y la nueva geometría del poder en Venezuela. *Cuadernos Cendes* 27 (73) : 98-132.
- Arvelo-Jiménez N. & Jiménez S. (Ed.) 2001 – *Atlas Dekuana*. Caracas, Asociación Otro Futuro.
- AVN (Agencia Venezolana de Noticias) 2011 – Recuperadas más de 15.800 hectáreas para comunidades indígenas yukpa. En: AVN 12/10/2011. [Documento electrónico : <http://www.avn.info.ve/contenido/recuperadas-m%C3%A1s-15800-hect%C3%A1reas-para-comunidades-ind%C3%ADgenas-yukpa>, revisado 30 de junio, 2015].
- Bajtín M. 1989 – *Teoría y estética de la novela*. Madrid, Taurus, 511 p.
- Bello L. 2005 – *Derechos de los Pueblos Indígenas en el Nuevo Ordenamiento Jurídico*. Copenhague, IWGIA, 487 p. (IWGIA doc ; 52).
- Caballero Arias H. 2007 – La Demarcación de Tierras Indígenas en Venezuela. *Revista de Ciencias Económicas y Sociales* 13 (3) : 189-208.
- Caballero Arias H. & Cardozo J.I. 2006 – Políticas territoriales, identidad y memoria histórica: Los Yanomami ante la demarcación de sus tierras. *Antropológica* 105-106 : 99-130.
- Caballero Arias H. & López-Zent E. 2006 – Introducción. *Antropológica* 105-106 : 5-12.
- Chatterje P. 2008 – La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos. Buenos Aires, Siglo XXI, 296 p.
- Croes G. & Álvarez T. 2009 – *Cartografías indígenas*. Caracas, PNUD-Venezuela y Anthropos, 47 p.
- CRBV (Constitución Nacional de la República Bolivariana de Venezuela) 1999 – *Constitución Nacional de la República Bolivariana de Venezuela*. Caracas : Imprenta Nacional.
- GBM (Grupo Banco Mundial) 2015 – *Latinoamérica Indígena en el Siglo xxi*. Washington DC, Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento/Banco Mundial, 120 p.
- González J. & Zent S. 2006 – Experiencias en el proceso de demarcación de hábitat y tierras de las comunidades multi-étnicas Yabarana-Jotí-Panare-Piaroa del sector Parucito-Manapiare-Yutaje, Edo. Amazonas, Venezuela. *Antropológica* 105-106 : 41-65.
- INE (Instituto Nacional de Estadísticas) 2011 – *Resultados población indígena. XVI Censo de Población y Vivienda 2011*. [Documento electrónico : <http://www.ine.gob.ve/documentos/Demografia/CensodePoblacionyVivienda/pdf/ResultadosBasicos.pdf>].
- LDTPI (Ley de Demarcación) 2001 – *Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierras de los Pueblos Indígenas. Gaceta Oficial 37.118 del 12 de Enero del 2001*. República Bolivariana de Venezuela.
- Ley de Idioma Indígenas 2008 – *Ley de Idiomas Indígenas. Gaceta Oficial No 38981, 28 de julio, 2008*. Caracas, Venezuela.
- LOPCI (Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas) 2005 – *Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas. Gaceta Oficial 38.344 del 27 de diciembre del 2005*. República Bolivariana de Venezuela.
- López Zent E., Zent S. & Marius L. 2004 – Autodemarcando la Tierra: Explorando las Ideas, los Árboles y Caminos Hotí. *Boletín Antropológico* 59 (3) : 313-338.
- Mansutti A. 2000 – Pueblos indígenas y cambios constitucionales: el caso de Venezuela. *Boletín Antropológico* 50 : 79-98.
- Mansutti A. 2006 – La demarcación de territorios indígenas en Venezuela: algunas condiciones de funcionamiento y el rol de los antropólogos. *Antropológica* 105-106 : 13-38.
- Ministerio del Poder Popular de los Pueblos Indígenas (Minpi) 2013-2014 – *Memorias y Cuenta 2013-2014*. [Documento electrónico : <http://www.minpi.gob.ve/index.php/menpgestion/menpgmemoria>, revisado el 1 de abril, 2016].
- Monsonyi E. 2009 – Balance general de los diez años del proceso bolivariano. Avances y contradicciones. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* 15 (1) : 155-172.

Muñoz Gaviria E. & Rodríguez Cáceres L. 2010 – Cartografía social y territorio en América latina – Memorias del seminario de Rio de Janeiro, julio 2010. *Antropológica* 114 : 129-159.

OIEA (Organizaciones Indígenas del Estado Amazonas) 2011 – Pronunciamiento Organizaciones Indígenas Amazonas sobre nuevo decreto Comisión Demarcación. En: *Forest Peoples Programme*, 22 de marzo, 2011. [Documento electrónico : <http://www.forestpeoples.org/topics/rights-land-natural-resources/news/2011/03/venezuela-indigenous-peoples-speak-out-against-yet>, revisado 25 de junio, 2015].

ONU (Organización de las Naciones Unidas) 2007 – *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. [Documento electrónico : http://www.un.org/esa/socdev/unpfi/documents/DRIPS_es.pdf, revisado el 15 de marzo, 2016].

Portillo L. 2011 – Palabras de Lusbi Portillo en la Comisión Interamericana de Derechos Humanos de la Organización de Estados Americanos, Washington, DC. En: *Clorofilazul*. [Documento electrónico : <http://clorofilazul.blogspot.com/2011/03/palabras-de-lusbi-portillo-en-la.html>, revisado el 15 de julio, 2015].

Romero Z. 2012 – Documento presentado por la dirigente del pueblo yukpa, Zenaida Romero, Hija de Sabino Romero en la ONU. En: *Homo et Natura*, 06 de mayo, 2012. [Documento electrónico : <http://www.aporrea.org/ddhh/a142986.html>, revisado el 12 de julio, 2015].

Silva Monterrey N. 2009 – Reconocimientos Territoriales Indígenas y Soberanía del Estado en Venezuela. Kuawäi. *Revista Arbitrada del Departamento Hombre y Ambiente* 2 (3) : 32-46.

Sletto B. 2009 – « We drew what we imagined » : participatory mapping, performance and the arts of landscape-making. *Current Anthropology* 50 : 443-476.

Sletto B. 2010 – Autogestión en representaciones espaciales indígenas y el rol de la capacitación y concientización: el caso del Proyecto Etnocartográfico Inna Kowantok, Sector 5 Pemón (Kavanayén-Mapauri), La Gran Sabana. *Antropológica* 113 : 43-75.

Tillet A. 2012 – Venezuela. En: Mikkelsen C. (Ed.) *El Mundo Indígena*. Copenhague, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas IWGIA : 126-13.

UIV (Universidad Indígena de Venezuela) 2011 – ¡Seguimos vivos! ¡Somos colectivos! ¡Resistimos! Comunicado de la Universidad Indígena de Venezuela a los venezolanos y al mundo en la Semana de la Resistencia. En: *Nodanakaroda*, 12 de octubre, 2011. [Documento electrónico : <http://rbaniwa.wordpress.com/2011/10/27/%C2%A1seguimos-vivos-%C2%A1somos-colectivos-%C2%A1resistimos/>, revisado 25 de junio, 2015].

Notes

1 Sobre experiencias de cartografías indígenas en Venezuela, ver por ejemplo los trabajos de: Arvelo-Jiménez y Jiménez (2001), López-Zent *et al.* (2004), González y Zent (2006), Sletto (2009), entre otros.

2 El informe *Latinoamérica Indígena en el Siglo XXI* (GBM 2015) advierte sobre estas nuevas formas de expansión neocolonial y reporta, por ejemplo, que la quinta parte de la cuenca Amazónica tiene potencial minero, de los cuales un 20% de la región son tierras indígenas que están siendo amenazadas por la extracción ilegal de oro.

3 La sustitución del nombre « Día de la Raza » por el « Día de la Resistencia Indígena » fue establecida oficialmente el 11 de octubre de 2002, según decreto No. 2028 sancionado por la Asamblea Nacional de Venezuela.

4 El otorgamiento de títulos de tierras se ha hecho solamente a « comunidades indígenas », en ninguno de los casos el Estado ha entregado títulos de tierra a « pueblos indígenas » como conglomerados étnicos. De acuerdo a los últimos datos de las Memorias y Cuentas del Ministerio del Poder Popular para los Pueblos Indígenas, entre el 2013 y 2014, se entregaron sólo 27 títulos a comunidades indígenas, los cuales representan una extensión de 1.134.349 ha. (Minpi 2013, 2014).

5 Ante las presiones de los movimientos indígenas durante el 2011, el entonces vicepresidente de la república Elías Jharia anunció que 15.800 hectáreas, de 25 haciendas, estarían bajo el resguardo del Gobierno Nacional para iniciar el proceso de delimitaciones de las tierras yukpa en la Sierra de Perijá, en el estado Zulia (AVN 2011).

6 Tal es el caso del luchador y líder indígena yukpa Sabino Romero, de la comunidad de Chaktapa, Sierra de Perijá, estado Zulia, quien fuera asesinado el 3 de marzo, 2013.

7 Un ejemplo de ello, es la iniciativa de la ONG « Territorio Indígena y Gobernanza » en Bolivia (ver <http://www.territorioindigenaygobernanza.com>).

8 Datos obtenidos de las « Memorias y Cuentas » del Ministerio del Poder Popular de los Pueblos Indígenas, <http://www.minpi.gob.ve/index.php/menpgestion/menpgmemoria> y de Caballero Arias (2007).

9 Entre 2006 y 2011, solo se entregaron 22 títulos de tierras siguiendo el criterio de « comunidades indígenas » de acuerdo a lo establecido en la LOPCI (2005).

10 Hasta finales del 2010, la coordinación de la Comisión Nacional de Demarcación del Hábitat y Tierra de Pueblos y Comunidades Indígenas estuvo a cargo del Ministerio para el Poder Popular para el Ambiente. Luego, de acuerdo al decreto presidencial No 7.855 del 26 de noviembre, 2010, que apareció en la Gaceta Oficial No 39.624 se aprobó la « Reestructuración y Reorganización de la Comisión Nacional de Demarcación de Hábitat y Tierras Indígenas ». Este decreto anunciaba un cambio en la competencia en materia de demarcación de tierras indígenas, la cual pasaría estar a cargo del Ministerio del Poder Popular para los Pueblos Indígenas. Esta modificación y reestructuración de la normativa fue cuestionada por varias organizaciones indígenas en todo el país, al considerarla como una decisión inconsulta que violentaba los derechos indígenas a la participación y a la toma de decisiones en cuanto a la demarcación de las tierras indígenas. Para más datos sobre estos pronunciamientos véase un documento publicado por las Organizaciones Indígenas del Estado Amazonas (OIEA 2011).

Pour citer cet article

Référence électronique

Hortensia Caballero Arias, « Entre los marcos jurídicos y las cartografías indígenas », *Revue d'ethnoécologie* [En ligne], 9 | 2016, mis en ligne le 01 juillet 2016, consulté le 04 juillet 2016. URL : <http://ethnoecologie.revues.org/2633> ; DOI : 10.4000/ethnoecologie.2633

À propos de l'auteur

Hortensia Caballero Arias

Investigadora Asociada del Laboratorio de Antropología del Desarrollo, Centro de Antropología, Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, IVIC. Email: hcaballe@gmail.com

Droits d'auteur



Revue d'ethnoécologie est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Résumés

Este trabajo plantea explorar la dimensión política de las demandas territoriales indígenas y discutir los procesos de demarcación de tierras y las cartografías indígenas en relación con los marcos jurídicos nacionales y la noción de soberanía nacional en Venezuela. En primer lugar, presentaremos un contexto general de las luchas y estrategias heurísticas de disputa territorial por parte de los indígenas en América Latina en defensa de la Pachamama. Luego discutiremos los marcos jurídicos vigentes y cómo los conceptos que expone la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas (LOPCI 2005) en Venezuela en torno a pueblos y comunidades indígenas, por una parte, y tierras y hábitats indígenas por la otra no vulneran las nociones de soberanía nacional, como se ha pretendido establecer. Asimismo, planteamos que los mapas mentales indígenas como requerimientos para hacer la solicitud formal de las tierras ante las instancias gubernamentales reflejan una visión espacial intercultural que toma en cuenta tanto las visiones territoriales indígenas como el ordenamiento espacial y la dimensión geopolítica de la nación venezolana. Los mapas mentales indígenas son objetos de producción socio-histórica que reflejan tanto el sentido patrimonial y estético de los conocimientos locales sobre el espacio y el territorio, como el sentido más político de la idea de nación.

Cadres juridiques et cartographies autochtones : une révision des concepts autour de la souveraineté nationale au Venezuela

Cet article explore la dimension politique des revendications territoriales autochtones et analyse les processus de démarcation des terres et de cartographie indigènes en relation avec le cadre des lois et la notion de souveraineté nationale au Venezuela. En premier lieu, nous présentons le contexte général des luttes et des stratégies territoriales des peuples amérindiens en défense de Pachamama en Amérique Latine. Dans les cadres juridiques actuels et la Loi Organique des Peuples et Communautés Indigènes du Venezuela (LOPCI 2005), nous discutons ensuite les concepts de « peuples » et « communautés » indigènes d'une part, et ceux de « terres » et « habitats » indigènes d'autre part, pour montrer qu'ils ne mettent pas en question les notions de souveraineté nationale. Au contraire, il apparaît que les cartographies autochtones - exigées ici pour toute demande formelle de démarcation de terre auprès des instances gouvernementales - reflètent une vision interculturelle de l'espace capable d'intégrer à la fois les visions territoriales indigènes et la dimension géopolitique de la nation vénézuélienne. Les cartes participatives autochtones sont des objets de production socio-historique qui reflètent à la fois les aspects patrimonial et esthétique des savoirs locaux sur l'espace et le territoire, et le sens le plus politique de l'idée de nation.

Between legal frameworks and indigenous cartographies: A review of concepts regarding national sovereignty in Venezuela

This paper explores the political dimension of indigenous territorial demands and the process of land demarcation and indigenous cartographies in relation to national legal frameworks and the notion of national sovereignty in Venezuela. First, we will present a general context of territorial struggle strategies carried out by indigenous people in defense of Pachamama in Latin America. Then, we will disclose the legal frameworks and how the concepts on indigenous peoples, indigenous communities, indigenous lands and indigenous habitats, acknowledged in the Organic Law of Indigenous Peoples and Communities (LOPCI 2005) in Venezuela, do not violate the notion of national sovereignty. Furthermore, we will suggest that indigenous mappings, as requirements to make the formal request for land demarcation to the state, reflect an intercultural spatial vision that takes into account both indigenous territorial perceptions and the geopolitical dimension of the Venezuelan nation. Indigenous participatory mappings are objects of socio-historical production that reflect both the heritage and aesthetic sense of local knowledge about space and territory as a more political sense of the idea of nation.

Entrées d'index

Mots-clés : cartographie autochtone, démarcation de terres, cadres légaux, peuples et communautés indigènes, souveraineté nationale, Venezuela

Palabras claves : Cartografías indígenas, demarcación de tierras, marcos legales, pueblos y comunidades indígenas, soberanía nacional, Venezuela

Keywords : indigenous cartographies, land demarcation, legal frames, indigenous peoples and communities, national sovereignty, Venezuela

Stanford Zent, Egleé L. Zent, Lucas Juae Mölö et Pablo Chonokó

Reflexiones sobre el proyecto *Auto-Demarcación y EtnoCartografía de las Tierras y Hábitats Jodí y Eñepa*

Introducción

- 1 Este texto ofrece algunas reflexiones a partir de nuestra experiencia en el proyecto *Auto-Demarcación y EtnoCartografía de los Hábitats Jodí y Eñepa*. Este proyecto tuvo como objetivo demarcar las tierras reconocidas como suyas por los pueblos Jodí y Eñepa, a través de la elaboración de un mapa, y la preparación de toda la documentación requerida por el Estado venezolano con el fin de solicitar títulos de propiedad colectiva étnicos que les den derechos territoriales ancestrales consuetudinarios pero definitivos legales contemporáneos. Los Jodí y Eñepa son grupos indígenas que han habitado zonas selváticas, sabaneras y montañosas en los estados Amazonas y Bolívar de Venezuela desde tiempos antiguos hasta la actualidad y todavía conservan culturas y estilos de vida en gran medida independientes de las sociedades nacional y global. La posibilidad de reivindicar los derechos sobre la tierra de los pueblos indígenas en Venezuela se convirtió en pilar importante de la política de justicia social enmarcada en la Constitución Bolivariana de 1999, en su Capítulo VIII, artículo 119. En 2001, se establecieron las bases jurídicas e institucionales para la realización de este objetivo a través de la Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierras de los Pueblos Indígenas (Gaceta Oficial Año cxxviii, iv No. 37.118, de enero de 2001) y el Decreto Presidencial Nro. 1392, en donde se crea la *Comisión Nacional de Demarcación del Hábitat y Tierras de los Pueblos y Comunidades Indígenas* (CNDHTI) (Gaceta Oficial Año cxxviii, x No. 37.257, de agosto de 2001). En 2003-2004, fueron instaladas las comisiones Regionales de Demarcación en los estados de ocupación indígena y se formuló la primera reglamentación de los requisitos y procedimientos para la apertura y evaluación de los expedientes comunitarios o étnicos de demarcación. En 2005, se promulgó la Ley Orgánica de Pueblos Indígenas (LOPI); en el Título ii, Capítulos iii y iv, artículos 23-47 de este documento se definen con mayor detalle y exhaustividad todas las disposiciones, responsabilidades, procedimientos y criterios acerca del proceso de demarcación y titulación legal de las tierras indígenas.
- 2 La participación protagónica de la población indígena en este proceso fue ratificada a través de la designación de representantes indígenas en las Comisiones Nacional y Regionales, la organización de talleres de divulgación de información en las regiones con población indígena y, más importante, la inclusión de procesos de autodemarcación de hábitats y tierras, llevados a cabo por una comunidad o pueblo particular según su propia visión y criterio, como vía legítima de solicitar el derecho. El proyecto de autodemarcación Jodí y Eñepa nació como respuesta a esta apertura y la promesa de corregir la tendencia histórica de invasión y apropiación progresiva de tierras indígenas desde el comienzo de la colonización americana hasta los tiempos recientes. Sin embargo, en el caso del proyecto mencionado, más allá de simplemente producir un mapa o definir las fronteras territoriales, el reto consistió en representar las etnocartografías profundas que representen con mayor propiedad las nociones de territorio y territorialidad de estos grupos étnicos.
- 3 Concebimos a la etnocartografía en términos amplios como todo lo que tiene que ver con la construcción cultural del paisaje en sus múltiples aspectos: la geo-referenciación de las tierras, incluyendo no solamente los linderos sino todos los sitios y zonas de importancia cultural dentro de estos límites, la clasificación de las unidades eco-tópicas del ambiente local (Figura 1), la toponimia y las representaciones simbólicas asociadas con los lugares, los patrones de ocupación y uso del espacio, los movimientos de individuos (Figura 2), familias y aldeas; las narrativas mítico-históricas de la gente y los otros seres y objetos de su entorno enfatizando aquella de la ocupación del espacio por *personas* humanas o no en la construcción del espacio, incluso propician la creación de biodiversidad (véase por ejemplo

Zent y Zent 2002; Zent 2014); la cosmovisión del universo y el lugar de los seres humanos en ello (Figura 3)¹. El motivo de este tipo de cobertura fue intentar demostrar en todos los niveles posibles y pensables los múltiples lazos entre estos pueblos y sus tierras, y justificar así sin dar lugar a duda sus derechos originarios y únicos sobre las tierras.

Figura 1: Ecotopos georeferenciados por los Jodí y Eñepa. Cada una de estas macrocategorías incluye múltiples referentes físicos



Crédit : S & E. Zent

Figura 2: Representación georeferenciada de los movimientos de residencia principal de una sola Jodí a partir de su historia de vida

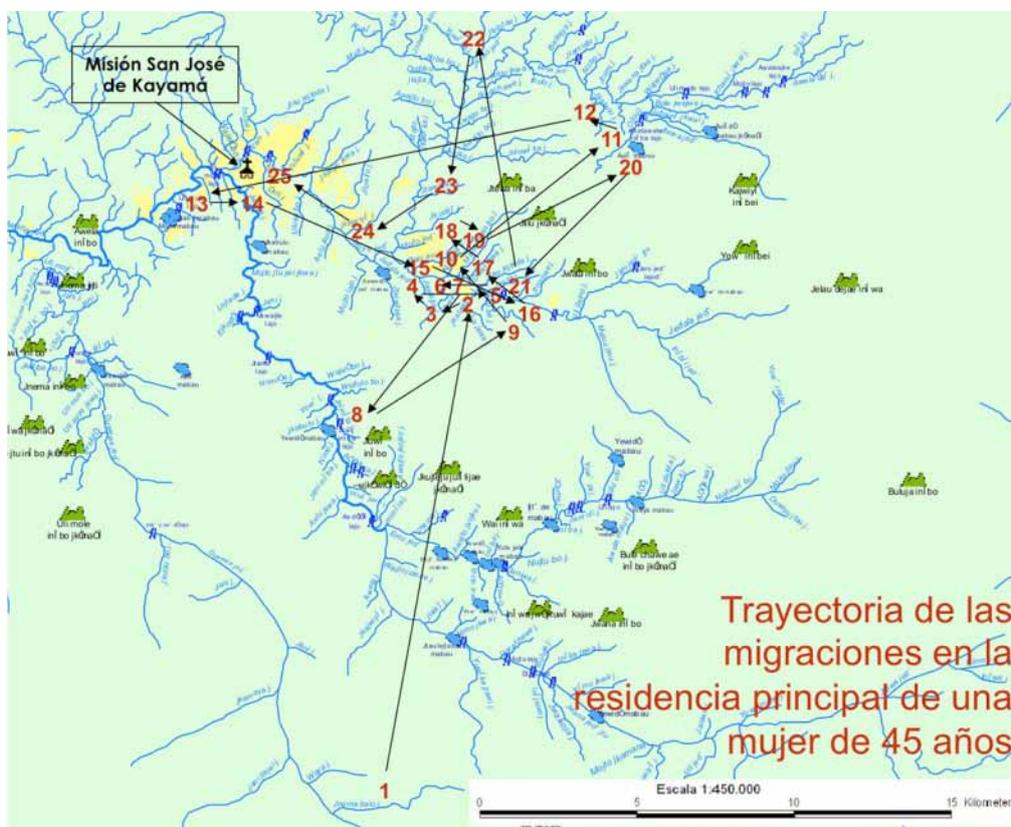
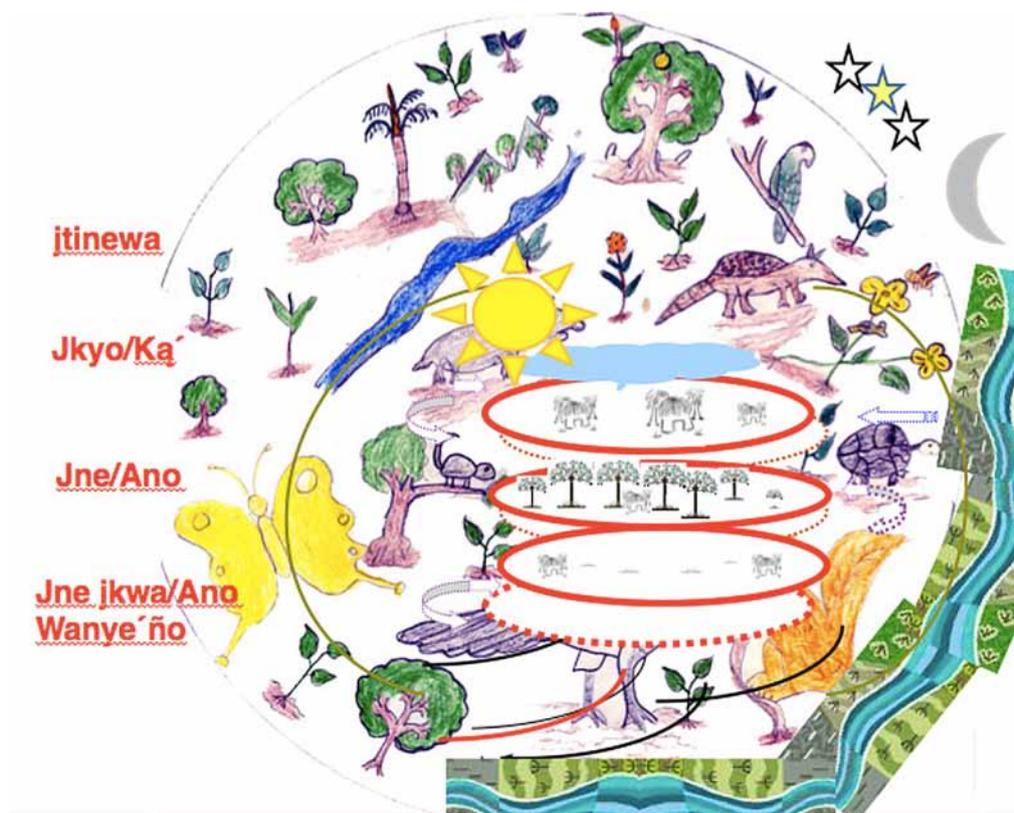


Figura 3: Esquema simplificado de las esferas cosmológicas de vida entre los Jodí y los Eñepa

- 4 El proyecto involucraba a las comunidades Jodí de San José de Kayamá, Estado Bolívar y de Caño Iguana, Estado Amazonas y otras más pequeñas de estas dos zonas de influencia, la comunidad Eñepa de Kayamá y algunos miembros del laboratorio de Ecología Humana del Centro de Antropología del Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC). Por parte de los indígenas, participaron en el proyecto muchas personas de las comunidades indígenas mencionadas, de ambos géneros y todas las edades. Los coordinadores seleccionados por los Jodí fueron Lucas Juae Mõlo y Héctor Liye Juae, en tanto que los Eñepa eligieron a Pablo Chonokó y José Puruwaná.² Por parte del IVIC, además de los autores de este texto, participaron Leticia Marius y Yheicar Bernal. Aunque se inscribió el proyecto en el registro de investigaciones del IVIC, nominalmente bajo la responsabilidad de los primeros dos autores de este trabajo, la dirección ejecutiva siempre estuvo bajo el mando de los mismos indígenas. Ellos tomaron las decisiones acerca de la definición de los linderos y las zonas a ser demarcadas, se encargaron de la colecta de datos *in situ* y el procesamiento preliminar de datos en programas de computación mientras que los miembros del personal del IVIC actuaron fundamentalmente como asesores, técnicos e instructores en los métodos de colecta de datos y uso de la tecnología de información, incluyendo el SIG.³ La fase activa del trabajo de campo duró aproximadamente 4 años del 2001 al 2005, y, entre otras cosas, resultó en el registro (puntos GPS) de más 7000 sitios en un área de aproximadamente 8000 km² (Figura 4). Los mapas finales y los documentos para la apertura de los expedientes fueron preparados y entregados a las comisiones nacional y regionales respectivas a mediados del 2006. Posteriormente en 2006 se realizaron algunas modificaciones a los expedientes para cumplir con los (nuevos) formatos y requisitos estipulados. Durante los últimos 10 años (2007-2016), hemos hecho un seguimiento intermitente pero sostenido de las solicitudes, averiguando periódicamente en las instancias oficiales acerca del estatus de las mismas, acompañando a las comisiones oficiales en los viajes para verificar los datos suministrados, preparando documentación nueva o re-entregando los mismos materiales de nuevo a las autoridades competentes (la más reciente en noviembre de 2014) y elaborando informes o difundiendo información para otros interesados. Así, el proyecto no se ha cerrado todavía, aunque ha entrado una fase latente, y no se acabará hasta que se logre la titulación de

tierra definitiva a los Jodí y Eñepa. Para más información sobre el origen, objetivos, métodos, organización y resultados de este proyecto, sugerimos la lectura de: Zent *et al.* 2004; Zent y Zent 2006-2008; Zent *et al.* 2011.

Figura 4: Registrando coordenadas (izquierda) y Hoja de datos de campo (derecha)



Crédit : S & E. Zent

- 5 El presente trabajo tiene como objetivo compartir algunas lecciones que hemos ido aprendiendo durante el transcurso de esta experiencia de colaboración entre actores académicos (miembros de la comunidad científica) y locales (miembros de las comunidades indígenas), que podrían servir como insumo intelectual y práctico a aquellos que están emprendiendo proyectos similares. Las actividades de demarcación y mapeo comunitario de tierras habitadas por poblaciones indígenas han aumentado vertiginosamente en las últimas décadas, tanto en Venezuela como en otros países y regiones, y podemos anticipar que esta tendencia seguirá creciendo en el futuro cercano (véase Jiménez y Perozo 1994; García Hierro *et al.* 1998; Chapin y Threlkeld 2001; Surrallés y García Hierro 2004; IIED 2006; Caballero y Zent 2006). Muchos proyectos de (auto-)demarcación consisten de equipos compuestos por actores locales trabajando juntos con actores externos de los derechos de los primeros. Como tal, se enmarca en un patrón más generalizado en donde la relación tradicional de llevar a cabo proyectos de investigación con comunidades locales (indígenas, campesinas, etc.) se ha repositionado radicalmente, moviéndose de un modelo unilateral donde se trata a las poblaciones locales como meros sujetos pasivos de investigación por parte de los actores externos hacia una nueva dinámica donde los miembros comunitarios se asumen *a priori* activos involucrados en proyectos más equitativos y colaborativos. En este escenario, los objetivos, métodos y epistemologías de investigación son producto de un diálogo de las partes desde el inicio. Típicamente, tal clase de investigación tiene una finalidad aplicada y dirigida a la resolución de un problema o necesidad en la vida real de los participantes. Pese a los beneficios de este tipo de colaboración es menester darse cuenta de las divergencias y choques interculturales potenciales que pueden surgir, no solo entre los mismos colaboradores sino entre ellos y otros actores (por ej., el estado en sus distintas manifestaciones).
- 6 Apelamos a la auto-reflexión como componente importante de este proceso dialógico y colaborativo, y ofrecemos una narrativa sobre nuestra experiencia. Para organizar este discurso, delimitamos cuatro macro-tópicos:
- la importancia de las alianzas
 - la ambigüedad del Estado
 - la realidad múltiple del mapa
 - la territorialidad como conservación biocultural.

La importancia de las alianzas

- 7 Entendemos el concepto de alianzas como la serie de actividades formales e informales que se establece entre dos o más partes que concurren en un mismo fin. En este caso, aquellas alianzas que se han articulado entre los indígenas y grupos, instituciones o individuos para apoyar el cumplimiento del derecho consuetudinario asociado al reconocimiento de sus tierras ancestrales. El proceso de llevar a cabo una autodemarcación es sumamente complejo y trabajoso, y en tal sentido requiere la unidad de esfuerzos de varias personas que aportan

diferentes capacidades, habilidades y recursos a la mesa. Los Jodí y Eñepa saben mejor que nadie hasta donde se extiende, alcanza y termina su tierra, así como poseen un íntimo y extenso conocimiento de cada montaña, cada cañito, cada roca, cada mata de sus territorios. Esto es realmente asombroso desde edades muy tempranas incluso. Si se va de cacería con ellos, al perseguir un animal móvil es posible que den veinte y un vueltas pero el cazador o la cazadora siempre tiene la facultad de decir donde está su casa y con relación a qué está localizado. Es decir, nunca se pierden, es como si tuviesen una brújula digital en la cabeza. Pese al acucioso conocimiento biogeográfico de su territorio, los indígenas notaron que no sabían cómo hacer mapas al estilo occidental y por tanto requerían manejar y conocer las técnicas de cartografía científica. Debido a ello en el año 2001 los Jodí y Eñepa solicitan a los investigadores del IVIC su cooperación para mapear sus territorios. A nivel más profundo, podemos decir que no poseían las herramientas para comunicar su riqueza etnocartográfica al lenguaje de la sociedad occidental políticamente dominante. En ese sentido, los indígenas solicitaron una alianza formal con científicos con claros objetivos y roles para las dos partes. Aunque el personal del IVIC tienen entrenamiento formal en antropología y etnobiología respectivamente, y por ende no son geógrafos, ellos pudieron aprender y luego enseñar técnicas sencillas con las que pudieron construir mapas occidentales. Más allá de mapas mentales, con la ayuda del gps para registrar puntos (coordenadas precisas) y el manejo de programas de computación mediante los cuales se convierten esos datos en proyecciones gráficas geo-referenciadas, es totalmente factible producir mapas de alta calidad. Así que creemos que desde una perspectiva técnica, es necesario o por lo menos ventajoso contar con alianzas y la división de capacidades y labores al momento de llevar a cabo la demarcación.

- 8 Obviamente el proceso de reivindicación de los derechos territoriales no termina con la demarcación y en tal sentido hay otras alianzas que son de suma importancia, empezando con los contactos e intercambios de información con otros grupos indígenas que están en situación similar. Este tipo de intercambio está apenas comenzando en los últimos 4-5 años, entre los grupos indígenas Jodí y Eñepa, miembros de los cuales son co-autores de este trabajo, pero también a través de su participación en foros y encuentros tanto nacionales como internacionales por parte de representantes de las dos etnias. Jodí y Eñepa en ese sentido, se están articulando aunque sea de manera intermitente con redes de derechos humanos y territoriales de la Amazonía; han aparecido en el paisaje cultural con rostro individuado entre las culturas suramericanas. A ello se suma el que los investigadores comprometidos han contribuido activamente en hacer accesible información certera sobre las leyes, convenios, tratados nacionales e internacionales, que apuntan hacia la defensa de los derechos territoriales de los indígenas.
- 9 A nivel nacional, el establecimiento de contactos informales ha facilitado la toma de decisiones contextuales. Los Jodí de Kayamá por ejemplo y los Yekuana del Caura (otro grupo indígena que ha llevado a cabo un proceso de auto-demarcación de sus tierras), resolvieron juntos un conflicto potencial de solapamiento de los mapas/territorios a través de un acuerdo sobre un área compartida. Al hacer la solicitud formal para recibir la titulación o reconocimiento formal de sus derechos territoriales ya tenían un acuerdo sobre las áreas compartidas. En 2012, los representantes de la población Jodí en el Estado Amazonas sostuvieron negociaciones directas con sus contrapartes del grupo vecino, los Yabarana del Río Parucito, con el fin de dirimir posibles conflictos en las demarcaciones respectivas. Por su parte, los Eñepa de Kayamá, aunque constituyen una de las comunidades más aisladas y tradicionales de este grupo étnico, fueron los primeros de esa población étnica en construir una demarcación completa y sistemática de sus tierras comunitarias, y en tal sentido ha servido como inspiración y modelo para otras comunidades Eñepa a seguir. A partir de su experiencia en demarcación, los primeros establecieron contactos con la Asamblea del Pueblo E'ñepá, organización que agrupa varias comunidades y regiones, con sede en Caicara del Orinoco, para colaborar en un proceso más amplio de demarcación del territorio de todas las comunidades Eñepa del estado Bolívar. Así empezó una relación sostenida con esta organización, así como su participación en otras actividades de carácter pan-étnico, que ha persistido hasta la actualidad. Más allá de las relaciones establecidas con otros grupos indígenas, la gente de Kayamá también ha

tenido contactos provisionales con algunos actores en la materia indigenista nacional. La más importante en el estado Bolívar (Kayamá) ha sido la visita del abogado Dr. Vladimir Aguilar Castro, profesor y miembro del Grupo de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (GTAI) de la Universidad de los Andes (ULA), quien es especialista en el tema de los derechos territoriales de los pueblos indígenas. En Amazonas en cambio, los Jodí se han articulado con el abogado Dr. Luis Bello, miembro de la ONG Wataniba, quien les presta asesoramiento legal a diferentes grupos indígenas en su lucha por conquistar los derechos territoriales.

10 Durante todo el proceso de auto-demarcación, los Jodí y Eñepa recibieron ayudas de diferentes actores, de los sectores tanto público como privado, que merece mencionarse. En primer lugar, cabe destacar el apoyo moral y a veces logístico de los misioneros, tanto en Amazonas como en Bolívar, aunque estos últimos no jugaron un papel directo en la demarcación *per se*. El Instituto Geográfico de Venezuela « Simón Bolívar » (IGVSB) del entonces Ministerio del Ambiente brindó un taller en conceptos y métodos básicos de la Cartografía para los coordinadores durante una visita a Caracas en diciembre de 2001. Diferentes oficiales de los ministerios encargados con la rectoría del proceso de demarcación de tierras y hábitats indígenas (primero el Ministerio del Ambiente (2002-2004), luego el Ministerio del Poder Popular para los Pueblos Indígenas en el 2007) mostraron buena voluntad al tratar de avanzar los expedientes de los solicitantes, incluso más allá de su deber estrictamente institucional. Sin embargo, un problema ha sido el cambio de personal frecuente; típicamente los responsables de esta materia son personal contratado durante poco tiempo (menor a un año). Podemos decir que una vez que las autoridades militares recibieron la solicitud que los primeros autores elevaron a partir de la petición de las comunidades, autorizaron y ordenaron el traslado de oficiales de la Oficina Nacional de Identidad y Extranjería (ONIDEX) a Caño Iguana para efectuar la cedulaación de la población de esa comunidad.⁴ Los militares cumplieron su deber cívico al facilitar la cedulaación de los pueblos originarios del país, atendiendo el derecho a la identidad de estos indígenas que no contaban con cedulaación anteriormente. En años recientes, diferentes activistas y organizaciones indigenistas (e.g. Organización de Pueblos Indígenas de Amazonas, Coordinadora de Organizaciones Indígenas de Amazonas) han denunciado que se ha paralizado el proceso de demarcación en el país (ver abajo), haciendo referencia particular al caso Jodí, entre otros, señalando que los problemas de la minería ilegal y la incursión por parte de grupos armados extranjeros está relacionado con esta situación de indefinición de la tenencia de tierras indígenas.

11 En resumen, los pueblos Jodí y Eñepa han contado con diversos aliados en diferentes momentos y para diferentes fines en su demarcación territorial y seguramente necesitarían otros más para poder avanzar en esta lucha. Recomendamos que otros grupos con intereses similares busquen aliados de diversos tipos para su causa.

La ambigüedad estructural del Estado

12 Durante todo el proceso de demarcación Jodí y Eñepa, antes y después, la posición y actuación del estado venezolano ha sido contradictoria y difícil de descifrar: a veces alienta y promueve, otras veces desalienta y obstaculiza. El proceso contemporáneo de demarcación y reivindicación de los reclamos históricos de los pueblos indígenas para que reconozcan sus derechos territoriales ha tenido como catalizador la constitución nacional del 1999 y la serie de leyes, decretos y reglamentos derivados de ella (véase arriba). Antes de esa fecha, con pocas excepciones el asunto de los derechos territoriales y humanos de las comunidades y pueblos indígenas no figuró como política de estado. Apenas un puñado de comunidades contaba con títulos otorgados durante el siglo xix y en los años setenta y ochenta del siglo xx el Instituto de Agrario Nacional (IAN) había entregado unos 150 títulos, en su mayoría provisionales y no definitivos, sobre áreas pequeñas y fragmentadas que corresponden a comunidades individuales (véase Clarac 1983). Con el fin de convertir las nuevas leyes de la demarcación en realidad, el estado venezolano ha convocado comisiones *ad honorem* a niveles nacional y regional y según los informes o noticias publicitarias, a través de los Ministerios y las dependencias encargadas, ha destinado recursos y personal para avanzar con este propósito. También es cierto que ha otorgado títulos de propiedad a varias comunidades indígenas de

diferentes etnias en diferentes estados. Por ejemplo, en marzo de 2013 el entonces Vice-Presidente Ejecutivo de la República, Jorge Arreaza, quien presidía la CNDHTI, anunció que entre 2005 y 2013 fueron entregados 80 títulos, beneficiando a las etnias Kariña (Anzoátegui y Sucre), Kumanagoto (Anzoátegui), Pumé (Apure), Mapoyo (Bolívar), Pemón (Bolívar) y Warao (Delta Amacuro), entre otros (véase VTV 2013). No se hizo nunca publico si estos títulos seguían los lineamientos prescritos por la ley de demarcación sobre el demarcación y autodemarcación comunitaria. Además de los títulos, durante este periodo el gobierno ha construido una cantidad considerable de viviendas en comunidades indígenas en el estado Amazonas y en otros distritos del territorio nacional. La entrega de títulos frecuentemente coinciden con fechas simbólicas (12 de Octubre, Día de la Resistencia Indígena) o campañas electorales (elecciones presidenciales de 2012 y 2013), visiblemente para maximizar su beneficio publicitario y político.

- 13 Por otra parte, existen distintas perspectivas más bien críticas de la gestión gubernamental en torno a la demarcación y titulación de tierras indígenas. Una de las críticas más contundentes es el ritmo muy lento y el poco alcance de los títulos entregados. Según un comunicado de la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Amazonía Venezolana (COIAM)⁵, de fecha 4 de diciembre de 2014, la demarcación ha llegado a un sector muy reducido de la población indígena:

« Un estudio detallado del Proceso Nacional de Demarcación y sus resultados oficiales durante los últimos 15 años, evidencia que sólo se ha demarcado aproximadamente el 12,4 % de los Hábitat y Tierras Indígenas, partiendo del número de comunidades censadas. En efecto, según información oficial existen en Venezuela aproximadamente unas 3101 comunidades indígenas (Ministerio de Pueblos Indígenas, 2007) y unas 2788 comunidades (Instituto Nacional de Estadística, Censo Indígena 2011), habiéndose entregado 80 títulos de demarcación en el período 2005-2013, más 06 anunciados en octubre de 2014, que benefician a un total de 372 comunidades, por un total aproximado de 2.841.518 hectáreas en el período 2005 – 2014... sólo se ha beneficiado a 11 pueblos indígenas (Kariña, Cumanagoto, Pumé, Jivi, Cuiva, Warao, Yukpa, Hoti, Pemón, Mapoyo, y Barí), de un total de 50 pueblos » (Censo Indígena 2011) (COIAM 2014).

- 14 Por otra parte, la mayoría de los títulos otorgados bajo la nueva ley cubren territorios relativamente pequeños, con referencia a comunidades individuales o agrupaciones de pocas comunidades y no a entidades colectivas como pueblos étnicos o poblaciones multi-étnicas. Según las cifras citadas arriba (2.842.518 ha., 372 comunidades, 86 títulos), tenemos un promedio 7.638 ha. por comunidad. Como punto de comparación, observamos que la dotación acumulada de tierras por el desaparecido Instituto Agrario Nacional (IAN) en la llamada cuarta república consistía de 1.497.615 ha. otorgadas a través de 154 títulos a 183 comunidades beneficiarios pertenecientes a 22 grupos étnicos, para un promedio de 8.184 ha. por comunidad (Caballero 2007). En este sentido, la nueva titularidad de tierras indígenas no luce muy diferente de la vieja titularidad auspiciada por el IAN, la cual fue severamente criticada en su época precisamente por el tamaño miserable de los espacios y la tendencia de fragmentar los territorios étnicos en islas de tierras con títulos comunitarios rodeados por extensiones mayores de las llamadas “tierras baldías”.
- 15 Una excepción a este patrón de dar dotaciones “uni-comunitarias” y “pequeñas” fueron los títulos que se entregaron a los pueblos Yukpa y Barí en Diciembre de 2011, de 143.610 ha. y 325.570 ha. respectivamente. Sin embargo, esos títulos han sido fuertemente cuestionados porque al mismo tiempo reconocen los derechos de terceros (hacendados, parceleros, empresas madereras) asentados (legal o ilegalmente) en la zona antes del inicio del documento y de la potestad del Estado en autorizar la exploración y explotación de minerales o hidrocarburos en el subsuelo por parte de empresas extractivistas, por encima de los derechos de los habitantes originarios (Tillett 2012). También un abogado experto en la materia opina que el título Yukpa es « un documento vacío » ya que consiste en un formulismo jurídico que parece más un contrato privado, hace referencia a coordenadas geográficas de una manera desordenada y carece de soporte alguno al derecho sustantivo (Aguilera 2012). Como tal, algunos voceros de los mismos pueblos beneficiarios y sus defensores indigenistas han calificado esos títulos como « títulos chimbos » (Sociedad Homo et Natura 2012).

- 16 El caso de la demarcación Yekuana-Sanemá es otro ejemplo que demuestra la renuencia del estado en reconocer los derechos indígenas sobre grandes extensiones. Antes de la Constitución de 1999, la organización indígena Kuyujani, agrupando un conjunto de comunidades Yekuana y Sanemá de la cuenca del Río Caura, junto con el Centro de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Experimental de Guayana (CIAG-UNEG), realizaron la demarcación de una inmensa área de ese río, desde el bajo Río Nichare en el norte hasta la frontera con Brasil en el sur (Kuyujani 1998). Después de la promulgación de la nueva legislación, hicieron la solicitud de titulación de esta región de aproximadamente 4 millones de ha., siguiendo todas las normas y procedimientos establecidos. La solicitud pasó exitosamente por todas las instancias oficiales y fue aprobada por la CNDHTI el 10 de Octubre del 2006, en anticipación de la entrega pautada para coincidir con las celebraciones del 12- Octubre; solo faltaba la bendición presidencial. Sin embargo, el día siguiente el Presidente Hugo Chávez, decidió no aprobarla, aparentemente porque significaba la entrega de una extensión demasiado grande para una población demasiado pequeña y porque representaba un peligro para la unidad territorial y la soberanía nacional (Mansutti 2006).⁶ Esta historia demuestra los conflictos y choques de voluntad y actuación dentro del mismo gobierno. Algunas facciones o personalidades están en favor mientras que otras están en contra, y por eso parece que la marcha del Estado hacía la realización de los derechos territoriales de los pueblos indígenas procede con un paso adelante y otro paso atrás.
- 17 En el Estado Amazonas, el estado con mayor proporción de población indígena y con mayor extensión geográfica de ocupación indígena, hasta la fecha actual se ha reconocido la demarcación de un solo grupo: los Jodí de Caño Iguana. En 2012, se les entregó a representantes de esta comunidad un « certificado » en donde especifica que “otorga la propiedad colectiva” a dicha comunidad una superficie de 223.078 ha (Figura 5). La superficie indicada representa una reducción de 40% del área del mapa basado en la auto-demarcación de este grupo, aunque no queda claro cuales áreas fueron borrados del mapa original ya que no hay especificaciones sobre coordenadas o linderos en este documento. No sabemos si existen otros documentos con información más precisa al respecto o si el título ha sido debidamente registrado tal como se especifica en la LOPI. Hemos averiguado con varias personas de esa misma comunidad y nadie ha indicado haber visto, leído o tener conocimiento de este título. El documento les fue entregado a dos Jodí en un acto público de campaña electoral en 2012. Según el testimonio directo de estos dos Jodí, luego de la toma de foto se les solicitó allí mismo que devolvieran el documento pues debía ser registrado y fue la última vez que lo vieron. En síntesis, la existencia real de un documento legal o título de propiedad territorial de las tierras Jodí en Amazonas no ha podido verificarse. En todo caso, asumiendo que lo antes mencionado constituye el único título legítimo en el estado, queda pendiente la tarea de demarcar o legalizar las tierras de los otros grupos indígenas. Actualmente, hay por lo menos cinco expedientes abiertos esperando una decisión y existen muchos grupos y comunidades amazónicas más para los cuales ni siquiera se han abierto expedientes⁷. La razón de por qué no hay más expedientes se atribuye a la falta de información adecuada o de recursos para llevar a cabo la documentación necesaria. COIAM concluye que los pocos avances en esta materia

« evidencian una cierta falta de voluntad política con relación al desarrollo del proceso de demarcación y no se corresponden con la naturaleza amplia y garantista de los preceptos constitucionales que desarrollan los derechos de los pueblos indígenas en Venezuela » (COIAM 2014).

Figura 5: Certificado de Título de Propiedad, Jodi de Caño Iguana



Crédit : S & E. Zent

- 18 En resumen, después de más de 15 años bajo el régimen legal bolivariano, la gran mayoría de los grupos indígenas – incluso grupos que han participado muy activamente en el proceso de demarcación - siguen sin tener ningún título o aval tangible para demostrar legal y contundentemente sin ambigüedad alguna que son los dueños verdaderos de sus tierras originales o ancestrales. Pese al evidente objetivo reivindicativo (es decir, justicia social para los más desposeídos) de la legislación actual, es necesario evaluar por qué no han habido mayores resultados hasta ahora. Sin duda una de las causas ha sido la poca o nula funcionalidad de la estructura administrativa establecida para llevar a cabo el proceso de demarcación.
- 19 Inicialmente (del 2001 hasta 2011), se designó como la entidad ejecutora o Secretaría Ejecutiva-Administrativa oficial del proceso de demarcación de hábitats y tierras indígenas al Ministerio del Ambiente a través de la Dirección de Planificación y Ordenamiento Ambiental (POA), aunque los pueblos indígenas nunca habían sido su prioridad ni parte de su área de competencia. Retrospectivamente, es evidente que POA nunca prestó la atención necesaria y

nunca logró dar el impulso adecuado. Por otra parte, a finales de 2001 el Ejecutivo nombró una Comisión Nacional de Demarcación de Tierras y Hábitats Indígenas (CNDTHI) compuesta al inicio paritariamente por representantes de ocho ministerios públicos y ocho representantes indígenas. Se estipuló que la CNDTHI tendría sede en Caracas, y dos años después de su instalación crearon las comisiones regionales con sede en las capitales de los ocho estados con población indígena. Tanto la comisión nacional como las regionales están encargadas de promover y supervisar los procesos locales de demarcación. Sin embargo, después de una fase inicial – relativamente corta - de mayor actividad, las comisiones casi dejaron de funcionar y en la opinión de diferentes observadores y representantes indígenas el proceso se encontró básicamente paralizado por varios años. La capacidad de actuar de las comisiones nacional y regionales siempre fue limitada debido al carácter *ad honorem* de sus miembros y la carencia de presupuesto independiente, incluso para facilitar el traslado de los representantes indígenas oficiales que eran parte de la Comisión para asistir a las sesiones de la misma. Otra limitante puede haber sido la composición heterogénea de la CNDTHI, consistiendo de representantes de diversos ministerios o instituciones públicas con distintos intereses, además de los representantes indígenas que provienen de diferentes regiones, algunas veces alejadas y de difícil acceso o transporte hasta las zonas urbanas. Más allá del problema de ponerse de acuerdo en los asuntos tratados, el simple hecho de lograr el *quorum* en las reuniones de la comisión se ha convertido en un desafío formidable debido a la falta de recursos propios. No debemos subestimar las limitaciones o carencias económicas en otros niveles también. Pese a que por ley el estado tiene que financiar el proceso de demarcación, es muy difícil acceder a este tipo de apoyo. En el caso de los Jodí y Eñepa por ejemplo, nunca recibieron ningún tipo de apoyo económico para realizar el trabajo (más allá de lo aportado por el IVIC). Aunque por ley se designó al Ministerio del Ambiente la responsabilidad económica de llevar adelante el trabajo de demarcación, cuando solicitamos al IGVSb facilitar los mapas de base o imágenes cartográficas de la zona que Jodí y Eñepa necesitaban para preparar los mapas, fueron negados pese a que trataron de negociarse bien sea a través de descuento, mediante un convenio o intercambio de datos que favorecieran ambas partes, los mapas requeridos por parte de ellos en tanto que los dos primeros autores proporcionaron georeferenciación en terreno y toponimia de las áreas demarcadas. Otro des-estímulo ha sido de índole burocrático. Los requisitos para cumplir con la apertura del expediente no son solo muy complicados sino peor todavía, parece que siempre van cambiando. Aunque es muy común encontrar oficiales o personeros de las instituciones gubernamentales con mucha sensibilidad y deseos de ayudar para avanzar con la aprobación de los expedientes, dos factores limitan significativamente tal apoyo: la carencia de recursos materiales y la muy frecuente rotación de personal dificulta la continuidad del proceso.

20 En 2010, una marcha de indígenas y actores diversos (defensores de derechos humanos, líderes comunitarios, académicos, etc.) que han acompañado las dinámicas de luchas de derechos territoriales indígenas apoyaron al hermano jesuita José María Korta quien realizó una huelga de hambre para protestar la falta de progreso en la demarcación de tierras indígenas, así como otras violaciones de los derechos humanos de los pueblos indígenas en Venezuela (Véase: <http://venezuela.indymedia.org/pt/2010/10/27797.shtml>). Esta acción, acompañada por una serie de manifestaciones asociadas, generó una racha de publicidad negativa y convenció al gobierno emprender algunas reformas en el marco legal y la administración del proceso de demarcación (Véase: Decreto Nro. 7.855 publicado en Gaceta Oficial N° 39.624.). La más importante fue sustituir al Ministerio del Ambiente como rector principal del proceso de demarcación a favor del recién creado Ministerio del Poder Popular para los Pueblos Indígenas (MPPPI).

21 Paradójicamente, el nombramiento de éste último como el nuevo rector fue acogido con consternación por muchos sectores indígenas tanto organizados como individuales que percibían que el MPPPI no apoyaba sus luchas territoriales ni escuchaba su clamor favoreciendo en cambio aquellos oficiales u gubernamentales. Es así que dicho nombramiento desencadenó pronunciamientos de inconformidad por parte de varias organizaciones indígenas. Entre las razones mencionadas por su rechazo, notamos: la falta de consulta previa

y participación de los pueblos y comunidades indígenas en la toma de esta decisión; y desconfianza en la capacidad de la ministra titular del MPPPI, quien ahora se convierte en la máxima autoridad del asunto de demarcación territorial, para dirigir dicho proceso de una manera adecuada. La gestión de la ministra fue criticada severamente porque

« no haya logrado construir los consensos necesarios y la participación para materializar la implementación de los derechos indígenas y se haya dedicado a promover la división, el enfrentamiento y la deslegitimación de los pueblos indígenas y sus organizaciones » (ORPIA *et al.* 18.03.11).

- 22 Además, objetaron que la reestructuración « limita la participación directa », debido a que se cambió la representación indígena en la CNDTHI de la figura de « representantes indígenas », con voz y voto, a simples « voceros », sin voto (Tillett 2012). Otro cambio significativo es que ahora los representantes indígenas en la CNDTHI son elegidos por el MPPPI.
- 23 La intensidad de las protestas impulsó como respuesta del ejecutivo a cambiar temporalmente el ente ejecutor de la demarcación en la figura de la Vice-Presidencia. Fue entonces cuando hacía finales de 2011 se decide cambiar la normativa legal otra vez y anuncian un plan ambicioso para lograr la demarcación y titulación de una cantidad de tierras indígenas en diferentes estados del país antes de terminar el mes de agosto de 2012. El rol del MPPPI a la cabeza del proceso de demarcación se ratifica y asume la responsabilidad de cumplir el cronograma de potenciales tierras tituladas. Al percatarse del nuevo plan, un observador astuto preguntó retóricamente: « ¿cómo pretenden lograr en 12 meses lo que no han podido hacer en 12 años? » (Aguilera 2012). En todo caso, durante varios meses del año 2012, por cierto año de elección presidencial, hubo una notable alza en los movimientos y actividades de funcionarios públicos dirigidos a verificar y completar los datos y avanzar los expedientes abiertos. Sin embargo, en el estado Amazonas, como ya se mencionó, se logró aprobar solo la demarcación Jodí. En Marzo de 2013, pocas semanas antes de la elección presidencial de ese año, hubo una ceremonia de entrega de títulos televisada en el estado Amazonas pero, curiosamente, ninguno de los recipientes fueron de Amazonas.
- 24 A pesar de la renovación de esfuerzos para llevar adelante la demarcación más recientemente, podemos detectar algunos de los mismos problemas de antes: escasez de recursos económicos o logísticos para apoyar a los grupos locales en sus actividades de auto-demarcación o para llevar a cabo los viajes de evaluación o verificación por parte de las comisiones; conflictos entre diferentes actores que forman parte de la comisión regional; una cantidad de requisitos que, al parecer, no tiene relación muy clara con la demarcación *per se*; carencias de organización, información y comunicación por parte de los funcionarios del MPPPI encargados con manejar el nuevo proceso, etc.
- 25 Si fuésemos cínicos podríamos resumir esta situación con la observación de que *en papel* Venezuela tiene las políticas más avanzadas y amplias de América Latina en materia de los derechos territoriales de los pueblos indígenas mientras que *en la tierra o la realidad material* es uno de los más atrasados, incluso en comparación con su vecino inmediato de Colombia donde los resguardos indígenas abarcan un total de 31.207.978 de hectáreas tituladas (COIAM 2014 y véase también Silva 2012). Pero preferimos ser optimista y creer que son inconvenientes temporales que pueden superarse con más voluntad y mejor administración del proceso por parte de las autoridades. En todo caso, creemos que las organizaciones indígenas y sus aliados deberían tener esto muy claro: su benefactor es y probablemente siempre será ambiguo al momento de reconocer sus derechos. Por lo tanto, los indígenas deben asumir una posición protagonista y activista, insistiendo en el cumplimiento de los compromisos y promesas hechos por el estado y llevando a cabo el mapeo de territorios y compilación de documentos asociados de una manera independiente aunque apoyado por sus aliados.

La realidad múltiple del mapa

- 26 Aunque nuestra meta en este proyecto era originalmente producir un mapa definitivo de las tierras Jodí y Eñepa, nos dimos cuenta muy temprano en el proceso de su elaboración, de que el mapa es un medio muy limitado para representar la compleja y dinámica relación que tienen los indígenas con el paisaje. Desde el inicio de esta actividad se hizo evidente

que las nociones espacio-temporales de los Jodí y los Eñepa no solo eran múltiples sino en algunos sentidos incompatibles con aquellas nociones cartográficas occidentales codificadas por coordenadas numéricas estáticas y fijas. El espacio indígena puede ser oral, simbólico, incorporado, morado, repleto de dinámicas y cambios. En una palabra *vivido*. En ello conjugan diversas temporalidades que resulta imposible representar en un mapa métrico bi-dimensional convencional.

27 Para los Jodí y Eñepa que participaron en este proyecto, la tierra está inserta en una noción de continuidad pragmática e ideológica de las esferas cósmicas y sociales. Es utópica la definición de tierra/naturaleza como a-parte de lo humano/sociocultural porque todo lo vivo es potencialmente social. Las nociones tradicionales occidentales asumen una separación entre espacio natural y espacio cultural que contradice lo afirmado por Jodí y Eñepa quienes enfatizan la unidad y pertenencia a la vida, la ecogonía-cósmica de compartir y la ontología de morar, habitar, estar inmerso, compenetrar(se) con el entorno: ser el cosmos holísticamente. Jodí y Eñepa tienen su dínamo en el territorio (en físico, dinámico vital) no en el mapa (en papel, estático representado).

28 En este sentido, mitos y conductas actuales cotidianas de caza-pesca-recolección sustentan en la praxis la visión de que el mundo no es solo ocupado estáticamente, sino habitado y modificado, reproducido y recreado, cambiante y también cambiante pues está en flujo y movimiento permanente. Jodí y Eñepa extienden responsabilidades de vida a todo lo que existe: el objetivo humano fundamental es seguir reproduciendo la interconexión de los seres como única estrategia posible para mantener la existencia del mundo. Tal responsabilidad cosmogónica es la marca por excelencia de la humanidad. Igualmente, pescar, recolectar, cocinar, beber, cazar, etc. son parte de un intercambio continuo vital. Así como se escucha en los mitos recurrentemente, la generación de la vida es circular: no parece haber discontinuidad lineal temporal absoluta ni espacios estáticos, pues el tiempo mismo es espacializado. Pese a que no pretendemos extendernos en las polisémicas nociones de tiempo entre los Jodí y Eñepa damos un breve ejemplo acá asociado a los resultados de la elaboración de los mapas. En el mapa Eñepa, se pueden observar diferentes topónimos que hacen referencia a eventos y hechos del dios creador Mareoka durante un tiempo primordial tales como el caño Yakakun, que hace referencia al color oscuro de las aguas que son producto de que el dios lavó su primer curare en ese caño siendo éste de color negro. También en las zonas donde se encuentran muchos individuos de una especie botánica se dice que es justamente el lugar donde se creó la planta originalmente. Más allá de los marcadores en el espacio de los tiempos de origen, en el espacio actual se gestan y reproducen conductas que fueron pautadas desde el amanecer del tiempo y su exitoso resultado deviene de ello. Así que la continuidad, o más bien el contrapunteo, entre pasado y presente se manifiesta no solamente en las huellas de impacto ambiental visibles en los paisajes contemporáneos sino también en la praxis de la vida cotidiana. Es evidente que una noción compleja del espacio como ésta no comulga ni puede representarse en un mapa cartesiano, es por ello que la representación espacial puede ser nada más que un dibujo si los símbolos e íconos se descontextualizan pero al contrario pasan a reificar y ser la vida misma si éstos se incorporan y reconocen como dinámicos en los mapas mismos. Vale añadir que por decisión de las comunidades, algunos elementos registrados (coordenadas) y representados (símbolos e íconos) en los mapas iniciales se suprimieron del mapa final pues se consideraron importantes para su historia y devenir pero no para la solicitud legal de sus tierras. Adicionalmente, otras coordenadas y elementos se codificaron solo para la comprensión de cada grupo étnico y no para el observador externo.

29 Al intentar traducir el complejo mapa indígena (en físico y en vivo) a una imagen estática, icónica, escrita en papel o grabado en forma digital, nos dimos cuenta que estamos cometiendo una grave distorsión que puede tener implicaciones prácticas además de las obvias imprecisiones académicas. El mapa escrito tiene permanencia y en tal sentido da la ilusión de un territorio fijo, un pueblo fijo, una cultura fija, una historia fija, un futuro fijo, aunque sabemos que la realidad es otra. Por lo tanto, abogamos que el mapa sea leído y entendido como un documento parcial, temporal y aproximado de la territorialidad indígena, cuya forma

y contenido son hasta cierto punto determinados por el criterio de territorialidad desde una perspectiva occidental y dirigidos al cumplimiento de un requisito legal.

30 A pesar de las grandes diferencias señaladas entre la cartografía occidental y la indígena, esto no significa que los pueblos indígenas no sean capaces de hacer mapas al estilo cartesiano o usarlos para comunicar sus derechos territoriales. Ni los Jodí ni los Eñepa tuvieron ningún problema en adoptar, o más bien, en apropiarse de la tecnología y del medio del mapa. Estaban conscientes y claros de que necesitaban mapas para defender su espacio: el mapa constituye un instrumento legal de poder para alcanzar en términos legales derechos y control sobre la tierra, aunque implica la reducción o simplificación de las complejas nociones indígenas sobre el territorio. El mapa geo-referenciado está legitimado dentro de un sistema político ajeno al indígena, y no debe sorprender la receptividad de los indígenas a esta nueva forma de representación porque al negociar sus derechos ante el estado es este sistema justamente su arena de acción. Esto es precisamente lo que analistas como Arturo Escobar llaman conocimientos híbridos (Escobar 1995; pero véase también Pérez Ruíz 2016). En este contexto, es interesante notar que cuando entregamos uno de los expedientes, las autoridades a nivel regional cuestionaron la legitimidad del mapa porque era demasiado profesional, decían, y dudaron que ello pudiera haber sido producido por indígenas. Insistieron en que esperaban recibir los llamados *mapas mentales* dibujados a mano. ¿Nunca se les ocurrió que un dibujo en papel con lápices o creyones a color puede ser tan ajeno de la realidad indígena como un mapa digital y geo-referenciado?

31 En realidad los Jodí y los Eñepa elaboraron tanto un mapa dibujado a mano como uno producido por medio de un programa de computadora SIG. En el caso del primero, resultó un trabajo en cual se incorporaron múltiples y variadas manos (y mentes). En el papel quedaron representados los ríos principales, montañas, lagunas, sitios de importancia mitológica-histórica, una fracción de la toponimia en lengua local, dibujos de varias especies de flora y fauna, lugares asociados a su historia remota o reciente, migraciones, hitos culturales, etc. El mapa dibujado de los Jodí de la región sur (Amazonas) era especialmente notable, no menos por la riqueza de elementos sino por la orientación multi-direccional. Es decir, no hubo lo que podemos identificar como un lado arriba y otro abajo, ni una margen izquierda y otra derecha, por lo tanto no hubo una sola dirección u orientación desde la cual uno podía visualizar la imagen. Por otro lado, el mapa computarizado se creó con el programa Arc-View 3.3 y se imprimió utilizando un plotter del Departamento de Fotografía Científica del IVIC. Dicho mapa está debidamente geo-referenciado según latitud y longitud y la ubicación y trayectoria de los elementos de base, tales como ríos, curvas de nivel, línea divisora estatal y capas de vegetación fueron tomados de fuentes cartográficas oficiales o científicas. Superimpuestos sobre esta base están los elementos culturales o etno-cartográficos. Estos incluyen la toponimia, la cual, como en el otro mapa, está escrita en el idioma indígena (Jodí o Eñepa) utilizando alfabetos que son propios de esas comunidades y que fueron desarrollados a través de un proceso de consulta consensual dentro del marco de este mismo proyecto⁸. La toponimia representa uno de los aspectos más novedoso del mapa en el sentido del gran número de nombres que aparecen – aunque constituyen una fracción del total que saben – en comparación con la carencia – o casi ausencia total - de nombres que corresponden a esta zona en los mapas oficiales. Además de la toponimia, hay una serie de elementos que son representados por medio de iconos. Los iconos fueron creados en base de dibujos realizados por miembros de las mismas comunidades participantes aunque en algunos casos fue necesario modificarlos para resaltar su distintividad simbólica. Los iconos pueden agruparse en 7 clases básicas: viviendas, conucos, caminos, rasgos hidrográficos, rasgos topográficos y comunidades biológicas y sitios sagrados. Dentro de cada categoría, se incluyen muchas más sub-categorías. Especialmente numerosa y variada son los iconos que corresponden a especies naturales dominantes o indicadores de ciertos lugares. Aunque la tecnología digital no es indígena, obviamente, el método empleado para recabar los datos que se ingresaron en el programa sí fueron: muchos Jodí y Eñepa recorrieron grandes extensiones de sus territorios respectivos para registrar con gps todos los sitios marcados en los mapas. Sin la intervención de sus socios externos, los indígenas se organizaron en

grupos de colectores de datos por categorías y sectores lo cual resultó la incorporación de ancianos, mujeres, adolescentes y niños muy variada, amén de la rectoría de adultos líderes particulares. Algunas de las expediciones duraron varios días, semanas e incluso meses, y los equipos tuvieron que sobrevivir con los recursos silvestres de cacería o colección que encontraron durante el viaje. En este sentido, podemos calificar a los mapas geo-referenciados como *experimentados*, *vividos* además de ser *mentales*, *abstractos*. Es decir, son productos de una auténtica experiencia indígena de caminar a lo largo y ancho de su territorio, de trepar las montañas y atravesar los ríos, de acampar en diversos lugares durante sus viajes, de extraer comida y otros recursos del ambiente selvático y de entrar en contacto con la multitud de seres materiales y espirituales que habitan en esos lugares.

- 32 También lo más importante del proceso de demarcación no ha sido necesariamente la producción del mapa ni la solicitud formal ante el estado sino la concientización en ellos de defender la tierra y su acceso a ella. Al comenzar el proyecto de auto-demarcación con las comunidades, preguntamos a varias personas locales su opinión sobre el proyecto y el trabajo que íbamos levantar. En general, la respuesta de los interrogados subrayaba la importancia de la tierra para la vida de ellos mismos, sus hijos y las generaciones por venir, por ello no dudaban en apoyar y cooperar con el proyecto comunitario. No percibimos indicaciones explícitas de que los indígenas sentían amenazas por parte de otros grupos foráneos hacia sus tierras, antes bien, sus expresiones sobre los derechos a la tierra enfatizaban más la inclusión en el acceso de todos ellos y menos la exclusión en el acceso de otra gente. Por contraste, su discurso sobre la tierra ha cambiado en los últimos años. Son mucho más conscientes de las ambiciones de los terceros y la necesidad de definir límites como medida de protección. Los Jodí y Eñepa de Kayamá han señalado a la demarcación como norma para regular la ocupación, tránsito y uso de la tierra entre ellos mismos. En algún momento nosotros sugerimos que podían designar un área común, donde los dos grupos pueden tener acceso de uso y disfrute libre, pero ellos rechazaron la idea y dijeron preferir fronteras claras y exclusivas entre los dos grupos. Los Jodí de Amazonas han experimentado las incursiones de mineros en los últimos años e invocan a la demarcación como evidencia de su derecho de vivir libres de esta amenaza. También ellos están actualmente en proceso de negociación de linderos territoriales con grupos vecinos como los Yabarana y los Yekuana. Su posición al respecto se ha fortalecido durante los últimos años (especialmente en comparación con el 2006 cuando hubo una ronda inicial de discusión con los Yabarana) y hacen referencia al mapa, o más bien a los caminos que transitaron durante el proceso de auto-demarcación, para defender su posición.

La territorialidad indígena como conservación biocultural

- 33 Como académicos, cuyo tema de investigación trascendental consiste en estudiar y entender la relación entre los grupos humanos y su medio ambiente, uno de los aspectos más estimulantes de participar en un proyecto de auto-demarcación territorial desde un punto de vista intelectual era la oportunidad de aprehender cómo los mismos grupos locales conciben y proyectan esta relación en el espacio (y el tiempo) a través de la producción de mapas y otros materiales etno-cartográficos. Aunque los investigadores del IVIC habían llevado a cabo un estudio etnobiológico de los Jodí previamente, no habían prestado suficiente atención a la dimensión espacial de sus conocimientos y conductos etnobiológicos. La etnocartografía nos abre una ventana estratégica para visualizar a escala del paisaje humano la interdependencia o causación mutua de los fenómenos culturales y los naturales: por un lado, la construcción del paisaje a partir de nombres, significados y actividades impuestos por el sistema cultural y por otro lado, la influencia y penetración en la vida social-simbólica-espiritual de la sociedad humana por parte de las plantas, animales, suelos, ríos, montañas y otros rasgos naturales de un contexto ambiental particular.
- 34 Uno de los resultados más impresionantes de la colecta de datos fue la preponderancia y diversidad de especies biológicas como elementos distintivos y constitutivos del paisaje cultural. La categoría de especies o grupos biológicos resultó la más numerosa en términos de elementos seleccionados por los mismos indígenas para el registro de coordenadas y del significado cultural asociado con el sitio. De 3399 topónimos registrados por los Jodí de

Kayamá, por ejemplo, 1897 (56%) tenía un referente botánico o zoológico. Esto incluye 169 etno-taxa de plantas y 80 etnotaxa de animales (Zent, Zent y Quatra 2010). Pero quizás más importante que la frecuencia de mención o diversidad de especies fue la distribución espacial de estos elementos. Los indígenas reconocen una gran cantidad de biotopos o tipos de bosque marcados por la presencia o dominancia de ciertas especies salientes o indicadoras. Estos lugares se nombran típicamente a través de expresiones binomiales en donde el primer lexema se refiere al nombre de la especie o clase de especies indicadora y el segundo lexema se refiere al término genérico para el ecotopo o comunidad biótica (por ej., en Jodí: **bade jkyo** « bosque de seje », *Oenocarpus vacaba*; **ulu jwĩ** « cerro de cucurito » *Attalea maripa*; en Eñepa: **kachama patan** « espacio de pijiguao »). En algunos casos, la distribución de tipos de bosque es muy específica, peculiar y altamente localizada o concentrada en una zona delimitada (como es el caso de los bambúes con que fabrican la cerbatana y la flauta grande). En otros casos, la fito o zoo-geografía puede ser muy recurrente y espacialmente extendida (como es el denominado « barro del danto »). En este sentido, la compilación de datos etno-cartográficos y su proyección geográfica nos dio una idea de la distribución bastante variable o irregular (*patchy*) de muchas de las especies de las cuales los Jodí y Eñepa dependen para producir y reproducir su acostumbrado modo de vida. Esto significa también el movimiento de personas en el espacio para acceder a los variados recursos naturales, y por lo tanto la necesidad de tener un territorio amplio a su alcance. Cabe destacar que muchos de esos biotopos (o ecotopos) no han sido reconocidos en mapas o clasificaciones científicas (por ejemplo, los mapas fito-geográficos), por lo cual podemos inferir que solamente los indígenas tienen conocimiento de esto por ahora. En definitiva, los mapas culturales de territorios indígenas también resultan en cierta manera en mapas de la biodiversidad de esta región e incluso pueden ser la base de mapas de manejo de recursos.

35 Esta última observación nos hace reflexionar sobre la conexión importante entre conocimiento tradicional o local, biodiversidad y territorio. La localidad, o el vínculo esencial con un lugar particular y delimitado ha sido señalada como una de las características esenciales o diagnósticas del conocimiento ambiental tradicional, también conocido como TEK (siglas para « traditional environmental knowledge ») (Véase: Nazarea 1999; Ellen y Harris 2000). Esto no quiere decir que está completamente aislado de influencias y transmisiones externas, pero en todo caso es la integración e interpretación propia, según los significados, valores y propósitos de la gente local, que explica su alteridad o singularidad. A través del TEK, el ambiente natural ejerce un impacto significativo sobre diferentes aspectos culturales, tales como patrón de asentamiento, sistema de parentesco, socialización de jóvenes, conductas rituales, creencias religiosas, mitología, etc. (Zent 2009). En cambio, ha sido ampliamente demostrado que el TEK puede tener un papel importante para el uso sostenible de los recursos naturales y, por ende, la conservación de la biodiversidad (lo cual es distinto del uso de TEK para el aprovechamiento de la biodiversidad) (Véase por ejemplo Posey 1999). En algunos casos, se ha demostrado que pequeños grupos humanos no industrializados han alterado a sus ambientes a través de su tecnología tradicional en pro de la biodiversidad (Zent y Zent 2004). Considerando su valor ecológico, diversos actores – investigadores científicos, conservacionistas, responsables de formular políticas ambientales, activistas sociales y organizaciones indígenas – han promovido la preservación y fortalecimiento de los conocimientos y prácticas tradicionales de producción y manejo de recursos. En vista del enlace fundamental entre el plano cultural y el plano biológico se ha propuesto que las políticas y programas de conservación ambiental deberían basarse en un modelo integral de conservación biocultural en donde se busca proteger tanto las culturas endémicas tradicionales como las especies y ecosistemas naturales (Carlson & Maffi 2004).

36 Nuestro argumento es que la seguridad territorial es igualmente importante para la llamada conservación biocultural. Coincidimos con Hunn (1999) al considerar que las prácticas cotidianas o frecuentes de actividades de subsistencia son cruciales para la transmisión y preservación del conocimiento correspondiente, y para poder realizar dichas actividades es necesario contar con la tierra adecuada, la cual traduce en acceso a los recursos sobre los cuales depende la subsistencia.⁹ Dado el carácter culturalmente diferenciado de la población

indígena, el reconocimiento de sus derechos territoriales puede hacer una contribución notable a la preservación de sistemas de TEK endémicos y, en consecuencia, el buen manejo y conservación de la biodiversidad en estos lugares. La defensa de los derechos sobre la tierra como estrategia de conservación ha sido implícitamente reconocida por el Convenio sobre la Diversidad Biológica (CDB). En la conferencia de las partes en el año 2010 (CBD-COP 10), adoptaron la figura de « Tasas de Seguridad Territorial » como indicador focal del Plan Estratégico 2020. Esto porque se considera que esta variable está directamente asociada con conocimientos, prácticas e innovaciones tradicionales que contribuyen a la conservación de la biodiversidad (artículo 8j del convenio). Sugerimos que este reconocimiento *de facto* de la integralidad de la seguridad territorial, o los derechos sobre la tierra, para la conservación biocultural debería extenderse y ser adoptado como política oficial de las naciones miembros del convenio en los tratos con sus poblaciones indígenas. Más allá de la cuestión moral – la justicia social implícita en la reivindicación del derecho de poblaciones desposeídas – no debemos perder de vista los beneficios ecológicos de reconocer la territorialidad indígena. Se requiere entonces la amplificación del concepto de conservación biocultural al tomar en cuenta el criterio geopolítico, en otras palabras, buscamos un modelo de conservación geobiocultural.

Conclusiones

- 37 La investigación etnoecológica se ha ocupado tradicionalmente de la indagación básica de los conocimientos y habilidades culturalmente específicos de una población local y la traducción o interpretación de este esquema conceptual según el lenguaje y categorías del paradigma científico. Hoy en día, sin embargo, la etnoecología se ha convertida en una sub-disciplina más práctica y aplicada, con aplicaciones importantes en el desarrollo de tecnología apropiada, manejo sustentable de recursos, conservación biocultural, evaluación de impactos ambientales y otras. Este viraje de propósito está directamente relacionado con cambios importantes en la apreciación y valorización de los conocimientos ambientales locales por parte de la sociedad global. Gracias en parte a la publicación de los resultados de investigaciones etnoecológicas rigurosas, se han dado cuenta de la amplitud y profundidad de conocimientos ambientales que poseen muchos grupos indígenas y campesinos. Más precisamente, se reconocen a las sabidurías locales como incorporadas en el tejido individual y social, las cuales se perciben en el día-a-día en prácticas y conductas que reafirman un estilo de vida sustentado en finos conocimientos de la flora, la fauna, interacciones entre especies, los suelos, los aguas, el clima, las comunidades ecológicas y otros componentes ambientales. Tales cuerpos de conocimiento han ido incrementando su posicionamiento nacional e internacional, en contextos académicos, políticos y culturales hasta en medios masivos de comunicación (prensa, cine, televisión, internet, etc.) al punto de considerarse no como conocimientos inferiores, sino como epistemologías alternativas. La tesis de paridad epistemológica ha ido retroalimentando al campo de investigación etnoecológica en el sentido de que recientemente se está haciendo mayor esfuerzo por enfatizar interacciones interculturales autónomas colaborativa y consensuada de contenido, objetivo y fines (Pérez Ruíz 2016).
- 38 Los proyectos de demarcación territorial y mapeo comunitario representan precisamente una rama dinámica de investigación etnoecológica con una vocación activista que depende de la colaboración efectiva entre científicos y actores locales. Esto implica un cambio en la relación que se establece entre el investigador foráneo entrenado en el método científico y el colaborador nativo quien posee conocimiento experto de la etnociencia local. Según el modelo clásico de investigación, el académico llega al campo armado con un cuerpo de teorías, métodos y problemas de investigación, pero este bagaje no siempre tiene relevancia para los intereses o necesidades de la población de estudio. En el contexto de la investigación colaborativa, como lo es un proyecto de auto-demarcación, la relación de trabajo entre el científico y el etnocientífico resulta más abierto, interactivo y participativo, y el método empleado es menos un ejercicio de observación y análisis sistemático y más como un diálogo entre saberes. En algunos casos, como el nuestro, la relación tradicional entre el científico y el nativo se invierte, en tanto que los primeros sirven como fuentes de información estratégica

y los segundos son los responsables del diseño de investigación y de la colección y análisis de datos. Para ser efectivo en este rol, el investigador tiene que desarrollar capacidades que normalmente no se le enseñan en la academia, especialmente como articularse con actores e instituciones no-académicos, no solamente a nivel local sino también con autoridades gubernamentales (tanto regional como nacional), organizaciones indígenas o activistas, fuentes de financiamiento, etc. Los participantes locales por su parte deben dedicarse a aprender bien nuevas tecnologías, como en el caso presente el uso de gps y computadoras y la alfabetización en la lengua local, y persistir con el trabajo y la promoción de su causa aunque los resultados deseados lucen distantes. También queremos destacar que esta modalidad de investigación puede ser sumamente enriquecedora desde un punto de vista estrictamente académico en el sentido que los académicos, bajo la dirección conductora de sus colegas locales, llegan a descubrimientos o entendimientos no anticipados, como en este caso con la asociación de la toponimia Jodí, la conceptualización de biotopos y la biogeografía irregular (*patchy*) de especies. En conclusión, queremos afirmar que los etnoecólogos académicos poseen tecnologías intelectuales y materiales con que podrían hacer contribuciones importantes para el avance de los derechos de los pueblos indígenas y otros fines de justicia socioambiental, y al mismo tiempo las experiencias de colaboración con las comunidades locales ofrecen ejemplos y pautas para el desarrollo académico de la investigación etnoecológica.

39 Finalmente es menester subrayar las dinámicas de aprendizaje bidireccional subsumidas en este tipo de proyectos referidas por una parte a la conciencia de que las construcciones de conocimientos diferentes asociados a la tierra (cómo, cuándo, quienes y por qué) provienen de diversas fuentes y tanto los académicos como los indígenas aprenden y aprehenden en el proceso de la realización de mapeos comunitarios y por otra parte en la inmensa riqueza que se produce al colocar horizontalmente y con énfasis articulatorios conocimientos que devienen y se generan de procesos diferentes (académicos y tradicionales o locales por ejemplo). La apropiación de la tecnología occidental por parte de los indígenas y la postura explícita desde la academia a promover interacciones interculturales colaborativas, de acompañamiento que contribuyan con la autonomía y descolonización de los procesos entre las culturas locales y las envolventes parecen resultar en compromisos y procesos de vida donde ambas partes pueden beneficiarse inmensamente. Creemos que esa es la única trocha fructífera cuando se trata de territorios y espacios indígenas.

Bibliographie

Aguilera V. 2012 – *Sombras chinescas en los títulos de propiedad colectiva sobre los hábitats y tierras indígenas en Venezuela*. [En ligne : <http://csr-eltopoobrero.org/?p=1901>].

Caballero H. 2007 – La Demarcación de Tierras Indígenas en Venezuela. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* 13 (3) : 189-208.

Caballero H. & Zent E. (Ed.) 2006 – Volumen especial sobre cartografías indígenas. *Antropológica* 105-106 :1-203.

Carlson T. & Maffi L. (Ed.) 2004 – *Ethnobotany and Conservation of Biocultural Diversity*. Bronx, N.Y., The New York Botanical Garden. (Advances in Economic Botany).

Chapin M. & Threlkeld B. 2001 – *Indigenous Landscapes: A Study in Ethnocartography*. Washington, D.C., Center for the Support of Native Lands.

Clarac N.G. 1983 – *Las Comunidades Indígenas del País: núcleos fecundos para un proceso agrario autogestionario basado en el ecodesarrollo y etnodesarrollo*. Caracas, Instituto de Agrario Nacional.

COIAM 2014 – *Comunicado de la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Amazonía Venezolana sobre el proceso nacional de demarcación de hábitat y tierras indígenas a los 15 años de aprobación de la Constitución Nacional*. [En ligne <http://laboratoriosdepaz.org/comunicado-de-la-coordinadora-de-organizaciones-indigenas-de-la-amazonia-venezolana-sobre-el-proceso-nacional-de-demarcacion-de-habitat-y-tierras-indigenas-a-los-15-anos-de-aprobacion-de-la-constituci/>].

- Ellen R.F. & Harris H. 2000 – Introduction. In Ellen R., Parkes P., & Bicker A. (Ed.) *Indigenous Environmental Knowledge and its Transformations*. Amsterdam, Harwood Academic Publishers : 1-33.
- Escobar A. 1995 – *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton, Princeton University Press.
- Gaceta Oficial Año CXXVIII, X N° 37.257 3 de agosto 2001 – *Decreto Presidencial Nro. 1392, Comisión Nacional de Demarcación del Hábitat y Tierras de los Pueblos y Comunidades Indígenas*.
- Gaceta Oficial Año CXXXVIII, V N° 39.624 25 de febrero de 2011 – *Decreto Nro. 7.855, mediante el cual se reforma la Comisión Nacional de Demarcación del Hábitat y Tierras de los Pueblos y Comunidades Indígenas*.
- García Hierro P., Hvalkof S. & Gray A. 1998 – *Liberation through Land Rights in the Peruvian Amazon*. Copenhagen, IWGIA. (Document ; 90).
- Hunn E.S. 1999 – The Value of Subsistence for the Future of the World. In Nazarea V.D. (Ed.) *Ethnoecology: Situated Knowledge/Located Lives*. Tucson, University of Arizona Press : 23-36.
- IIED (International Institute for Environment and Development) 2006 – *Mapping for Change: practice, technologies and communication*. Participatory Learning and Action Nro. 54.
- Jiménez S. & Perozo A. (Ed.) 1994 – *Esperando a Kuyujani: Tierras, Leyes y Autodemarcación*. Encuentro de comunidades Ye'kuanas del Alto Orinoco. Caracas, Asociación Otro Futuro, Gaia, IVIC.
- KUYUJANI, Organización Indígena de la Cuenca del Caura 1998 – *Territorio Ye'kwana-Sanema del Caura*. Ciudad Bolívar: Kuyujani.
- Ley Orgánica de Pueblos Indígenas (LOPI) 2005 – República de Venezuela.
- Mansutti A. 2006 – La demarcación de territorios indígenas en Venezuela: Algunas condiciones de funcionamiento y el rol de los antropólogos. *Antropológica* 105-106 : 13-39.
- Mattei-Müller M-C. 1994 – *Diccionario Ilustrado Panare-Español/Índice Español-Panare*. Caracas, Comisión Nacional Quinto Centenario.
- Nazarea V.D. 1999 – A View from a Point: Ethnoecology as Situated Knowledge. In Nazarea V.D. (Ed.) *Ethnoecology: Situated Knowledge/Located Lives*. Tucson, University of Arizona Press : 3-20.
- ORPIA et al. 2011 – *Organizaciones indígenas de Amazonas se pronuncian ante el decreto de reestructuración de la Comisión Nacional de Demarcación de Tierras Indígenas*.
- Pérez Ruíz M.L. 2016 – La traducción y la hibridación como problemas para una interculturalidad autónoma, colaborativa y descolonizadora. *LiminaR* 14 (1) : 15-29.
- Posey D. (Ed.) 1999 – *Cultural and Spiritual Values of Biodiversity*. London, Intermediate Technology Publications.
- Quatra M.M. & J. Liye, V. M. Liye, T. Jono, Á. Jelani, G. Jelani, L. Juae, J. Mölö, W. Melomaja, S. Jelani, B. Ijtë, E. Juainkoa, J. Rois, N. Caicedo, R. Andrade. 2008 – *Bajkewa Jkwikidëwa-Jya Jodí Ine-Dodo Ine*. Diccionario Básico Castellano-Jodí. Caracas, Ediciones IVIC.
- Republica de Venezuela. 1999 – *Constitución Bolivariana*.
- Sociedad Homo et Natura 2012 – *Sí son chimbos los títulos entregados a los pueblos indígenas Yukpa y Barí*. [En ligne : <http://www.aporrea.org/desalambarr/a137484.html>].
- Silva N. 2012 – Poster *Reconocimientos Territoriales Indígenas Venezuela-Colombia* Presentado en las VII Jornadas de Investigación de la UNEG (Universidad Nacional Experimental de Guayana) realizadas entre el 26-29 de Junio 2012.
- Surrallés A. & García Hierro P. (Ed.) 2004 – *Tierra Adentro: Territorio Indígena y percepción del entorno*. Copenhagen, IWGIA. (Documento ; 39).
- Tillett A. 2012 – Venezuela. In Mikkelsen C. *El Mundo Indígena*. Copenhagen, IWGIA : 126-136.
- VTV Venezolana de Televisión 2013 – *Etnias indígenas reciben títulos de demarcación de hábitat y tierras*. [En ligne : <http://www.vtv.gob.ve/articulos/2013/03/27/etnias-indigenas-reciben-titulos-de-demarcacion-de-habitat-y-tierras-1190.html>].
- Zent E. Ecogonía II. 2014 – Visiones alternativas de la biosfera en la América Indígena ¿Utopía o continuum de una noción vital? *Etnoecológica* 10 (7) : 1-21. [En ligne : <http://www.etnoecologica.com.mx/index.php/2014-04-19-16-08-19/volumen-x-ano-2014>]
- Zent E. & Zent S. 2002 – Impactos Ambientales Generadores de Biodiversidad: Conductas Ecológicas de los Hotí de la Sierra Maigualdad del Amazonas Venezolano. *Interciencia*. 27 (1) : 9-20. [En ligne : http://www.interciencia.org/v27_01/index.html].

Zent E. y Zent S. 2004 – Amazonian Indians as Ecological Disturbance Agents: the Hoti of the Sierra Maigualida, Venezuelan Amazon. In Carlson T. & Maffi L. (Ed.) *Ethnobotany and Conservation of Biocultural Diversity*. Bronx, N.Y., The New York Botanical Garden : 79-112. (Advances in Economic Botany).

Zent S. 2009 – Traditional Ecological Knowledge (TEK) and Biocultural Diversity: A Close-up Look at Linkages, Delearning Trends, and Changing Patterns of Transmission' In Bates P., Chiba M., Kube S. & Nakashima D. (Ed.) *Learning and Knowing in Indigenous Societies Today*. Paris, UNESCO : 39-58.

Zent S. & Zent E. 2006/2008 – Más allá de la Demarcación de Tierras Indígenas: Comparando y Contrastando las Etnocartografías de agricultores y cazadores-recolectores. *Antropológica* 105-106 : 67-98.

Zent E., Zent S. & Marius L. 2004 – Autodemarcando la Tierra: Explorando las Ideas, los Árboles y Caminos Hoti. *Boletín Antropológica* 58 (2) : 313-338. [En ligne : <http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/18498/1/articulo4.pdf>].

Zent S., Zent E. & Quatra M. – *Palabras y Paisaje: El lenguaje del espacio entre los Jodí*. Ponencia presentada en el simposio « Nombres de Lugares y Espacializaciones del Tiempo: Construcción del Espacio y Procesos de Significación en el Pasado y el Presente », V Reunión de Teoría Arqueológica en América del Sur, Universidad Central de Venezuela, Caracas, Venezuela. 21-25 de junio de 2010.

Zent S., Zent E. y Lucas Juane Molo 2011 – Un largo y sinuoso camino: breve historia de la autodemarcación territorial Jodí en su décimo aniversario. In Bello L.J. (Ed.) *El Estado ante la Sociedad Multiétnica y Pluricultural: Políticas Públicas y Derechos de los Pueblos Indígenas en Venezuela (1999-2010)*. Copenhagen, IWGIA : 97-117.

Notes

1 Para más información sobre el concepto y propósito de la etnocartografía véase Zent y Zent 2006-2008 así como para cierto contexto histórico latinoamericano, también Caballero este volumen

2 Vale mencionar que tanto Héctor como José eran jefes de las comunidades respectivas cuando se inició el proyecto, y aunque estuvieron involucrados activamente durante una primera etapa luego disminuyeron notablemente su participación. Por otra parte, Lucas y Pablo asumieron la coordinación de una manera integral y sostenida desde el principio hasta el final.

3 Esta división de trabajo se refiere más bien a la fase de recolección y transcripción de datos de campo, mientras que la depuración y sistematización de la base de datos, preparación y geo-referenciación de los mapas finales y elaboración de informes fueron realizados necesariamente por el personal del IVIC.

4 Según requisito establecido por la CNDHTI, las solicitudes de demarcación/titulación deben estar respaldado por la firma y huella de cada habitante de la zona y solo permiten la firma o huella de personas debidamente ceduladas (es decir, con documento de identidad). En vista de que solo una persona de los 300 habitantes de Caño Iguana tenía cédula en aquel momento, tuvimos que solicitar el operativo.

5 Esta organización o red agrupa unos 20 organizaciones indígenas de los Estados Amazonas y Bolívar, incluyendo ORPIA, KUBAWY, HORONAMI, OIPUS, KUYUNU, OMIDA, Madoya Huarija, OPUHJ, Cabildo Inga, OIYAPAM, OPIJKA, Organización Piaroa de Manapiare, RAJIA, UCYABYRN, KUYUJANI (Alto Orinoco), KUYUJANI (Caura), Asamblea de Pueblo E'ñepá, OCIUSPA, CONIVE y Estudiantes de Tauca.

6 Según este autor, han habido facciones dentro de las fuerzas armadas nacionales y del oficialismo opuestas a la entrega de grandes extensiones de tierra a los indígenas desde el tiempo de la asamblea constituyente. Por otra parte, la noción de otorgar terrenos amplios a los indígenas, o cualquier otro grupo, parece ser contradictorio a la política agraria bolivariana que ha buscado erradicar los latifundios. Este análisis tiene eco en los comentarios del otrora Vice-Presidente Elías Jaua, citados en Tillet 2012.

7 Los expedientes pendientes son: de los pueblos Uwottüja y Jivi del Municipio Autana (Organizaciones OIPUS y OPIJKA) en la Cuenca del Río Sipapo y Orinoco Medio; el del pueblo Yabarana-Multiétnico del Municipio Manapiare (Organización OIYAPAM) en la Cuenca del Río Parucito; el de los pueblos Ye'kuana – Sanemá del Municipio Manapiare (Organización KUYUNU) en el Alto Ventuari; el del pueblo Ye'kuana del Municipio Alto Orinoco (Organización KUYUJANI Originario); y el del pueblo Yanomami del Municipio Alto Orinoco (Organización HORONAMI).

8 Entre los Jodí el alfabeto utilizado para el mapa devino en la publicación del primer diccionario Jodí-Castellano de 1,500 palabras (Quatra *et. al.* 2008). El alfabeto es producto de dos talleres de dos semanas de duración cada uno realizados en Kayamá en Abril 2002 y Octubre 2005 con la participaron de todos los maestros Jodí de la comunidad, algunos adultos mayores, dos monjas misioneras, el Padre de la comunidad, Marcelo Quatra y el primer autor de este trabajo como asesor lingüístico. Las decisiones sobre la ortografía del alfabeto y las reglas de redacción a utilizarse fueron tomadas consensualmente por

los Jodí presentes. De modo similar, el alfabeto Eñepa fue desarrollado consensualmente en Abril 2002 a través de un taller en donde participaron el primer autor de este trabajo, el Padre Quatra y un grupo de maestros e interesados Eñepa. Cabe destacar que este alfabeto guarda algunas diferencias con el alfabeto presentado en Mattei-Müller, M-C. 1994. En Junio 2014 se dio un segundo taller, con el propósito de revisar y evaluar el alfabeto original con miras a mejorarlo. Actualmente, los maestros Jodí y Eñepa en Kayamá están enseñando los alfabetos desarrollados para el mapeo de sus tierras, para lo cual han producido algunas cartillas educativas.

9 En este contexto, entendemos el concepto de subsistencia en un sentido amplio como todos los insumos requeridos o deseados para la manutención y supervivencia del grupo en cuestión, incluyendo: alimentos, medicinas, viviendas, tecnología autóctona, artesanía, rituales, etc.

Pour citer cet article

Référence électronique

Stanford Zent, Egleé L. Zent, Lucas Juae Mölö et Pablo Chonokó, « Reflexiones sobre el proyecto Auto-Demarcación y EtnoCartografía de las Tierras y Hábitats Jodí y Eñepa », *Revue d'ethnoécologie* [En ligne], 9 | 2016, mis en ligne le 01 juillet 2016, consulté le 05 juillet 2016. URL : <http://ethnoecologie.revues.org/2670> ; DOI : 10.4000/ethnoecologie.2670

À propos des auteurs

Stanford Zent

Investigador Titular, Antropólogo, szent@ivic.gob.ve

Egleé L. Zent

Investigadora Asociada Titular, Etnoecóloga, elzent@ivic.gob.ve

Laboratorio de Ecología Humana, Centro de Antropología

Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas,

Panamericana Km 11, Altos de Pipe, Miranda, Venezuela

Lucas Juae Mölö

molojawa16@gmail.com

Asociación Civil Jodí JodenaU

Coordinador de las etnia indígena Jodí

Pablo Chonokó

Coordinador de la etnia indígena Eñepá,

San José de Kayama, Sierra de Maigualida Municipio Cedeño, Bolívar

Droits d'auteur



Revue d'ethnoécologie est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Résumés

Este texto versa sobre algunos aprendizajes tanto prácticos como conceptuales que derivan de nuestra experiencia de participar en un proyecto de auto-demarcación de tierras indígenas en Venezuela. El proyecto involucraba la colaboración entre académicos del Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC) y comunidades locales de las etnias Jodí y Eñepa, y tuvo como objetivo la preparación de mapas comunitarios y la compilación de todos los documentos necesarios para solicitar los títulos de tierra ante el estado venezolano. El primer tema que tocamos se refiere a la importancia de las alianzas entre comunidades locales y actores externos (por ej., académicos) para navegar la ruta complicada de recaudos y tramites desde el reconocimiento teórico de los derechos territoriales hasta la tenencia concreta y efectiva de un terreno definitivo; tales articulaciones implican la integración de capacidades

complementarias pero también la comprensión de percepciones o intereses disímiles. En segundo lugar, analizamos la ambigüedad del Estado en todo este proceso, reflejada en diversas contradicciones entre las leyes escritas y las prácticas, los diferentes enfoques y actitudes de los múltiples agentes del estado a nivel regional y nacional, la inconsistencia en la aplicación de normativas o ausencia de ellas, el cambio recurrente de reglas, entre otros aspectos que han dificultado o impedido el llevar a feliz término el objetivo final de las demarcaciones indígenas: alcanzar los títulos y propiedades legales de sus territorios. Tercero, la realidad múltiple del mapa es evidenciada entre otros aspectos en una polisemia espacio-temporal, la cual nos obliga reconocer las maneras diferentes para percibir y comprender el espacio y el tiempo entre los grupos no occidentales, discontinuos, en espiral o recurrentes por ejemplo. Por último, exploramos cómo la territorialidad indígena puede contribuir a una política de conservación biocultural. Concluimos con la observación de que los proyectos colaborativos de mapeo comunitario y demarcación de tierras en donde miembros de la(s) comunidad(es) local(es) participan activamente con actores académicos representa una vía prometedora para el avance de la investigación etnoecológica.

Reflections on a Collaborative Project of Land Demarcation and Ethnocartographic Documentation of Jodí and Eñepa Lands and Habitats, Venezuelan Amazon

This paper reflects on practical and conceptual lessons acquired as a result of our participation in a project of self-demarcation of indigenous lands in Venezuela. The project was based on a collaboration between academics from the Venezuelan Institute for Scientific Research (IVIC) and local communities of the Jodí and Eñepa ethnic groups. The goal was to prepare maps of community lands and compile all of the documentation required to petition the Venezuelan State for the land title. The first point proves the importance of alliances among local communities and external actors (such as academy-trained researchers) in order to navigate the complicated route of ethno-cartographic documentation and bureaucratic motions that leads from the theoretical recognition of territorial rights to the real and effective tenure over the land. Such collaborations imply the integration of complementary capabilities but also the mutual understanding of dissimilar perceptions and interests. In the second place, we analyze the ambiguity of the State in regards to Indian land rights recognition throughout the Bolivarian constitutional period, as reflected in various contradictions between written laws and legal practices, the separate actions and attitudes of different government agents at regional and national levels, the inconsistencies in the institutional authorities and application of norms established to promote the demarcation process, the legal lacunae or recurrent changes in the rules regarding the petition of land rights recognition, among other aspects that have impeded reaching the final goal of indigenous land demarcations: obtaining legal title or ownership rights over their lands. Third, the multiple realities of the map are evidenced by spatial-temporal polysemy, which have forced us to recognize the different ways of perceiving and experiencing space and time among non-western peoples, for example internalized in daily life yet externalized in symbolic representations at the same time. Lastly, we explore how indigenous territories can contribute to biocultural conservation policy. We conclude with the observation that collaborative projects geared toward community mapping and land demarcation, in which local community members and academic researchers participate actively in tandem, offer a promising venue for advancing ethnoecological research.

Reflexions autour du projet d'auto-démarcation et d'ethnocartographie des terres et habitats Jodí et Eñepa

Cet article traite des apprentissages pratiques et conceptuels acquis de notre participation à un projet d'auto-démarcation de terres indigènes au Venezuela. Le projet se fondait sur une collaboration entre des universitaires de l'Institut Vénézuélien de Recherches Scientifiques (IVIC) et des communautés locales des ethnies Jodí y Eñepa, réunis avec l'objectif de préparer les cartes communautaires et réunir toute la documentation nécessaire à la demande de titres fonciers à l'Etat vénézuélien. Nous montrons d'abord l'importance des alliances entre

communautés locales et acteurs externes (chercheurs inclus) pour naviguer sur la route difficile des formalités administratives et exigences documentaires, depuis la reconnaissance théorique des droits territoriaux jusqu' à l'obtention effective d'un titre de propriété définitif. Une telle collaboration exige d'intégrer des compétences complémentaires mais demande aussi la compréhension mutuelle de perceptions et d'intérêts différents. Dans un deuxième temps, nous analysons l'ambiguïté de l'État face à la reconnaissance des droits des amérindiens par la Constitution, manifestée par des contradictions entre lois écrites et pratiques, des attitudes et actions divergentes de la part de nombreux acteurs gouvernementaux à l'échelle régionale et nationale, une incapacité à faire appliquer les normes établies pour mener les processus de démarcation, le changement récurrent des règles, ou leur absence, parmi les motifs qui ont rendu difficile, voire empêché, le but initial des démarcations indigènes: obtenir les titres légaux de la reconnaissance des droits des amérindiens sur leurs territoires.

Troisièmement, la réalité multiple de la carte se manifeste, entre autres, par une polysémie spatiotemporelle ; elle nous oblige à reconnaître qu'il existe des manières différentes de percevoir et de pratiquer l'espace et le temps dans les peuples non occidentaux, comme celles présentées par exemple dans cet article. Enfin, nous cherchons à voir comment les territorialités indigènes peuvent contribuer aux politiques de conservation bioculturelle. Les projets collaboratifs de cartographie communautaire et de démarcation de terres, où les membres des communautés locales participent activement et de concert avec les chercheurs universitaires, constituent une voie prometteuse pour la recherche en ethnoécologie.

Entrées d'index

Mots-clés : droits territoriaux indigènes, autodémarcation territoriale, recherche-action collaborative, alliances entre chercheurs et populations locales, ambiguïté de l'Etat, dysglossie géographique, conservation bioculturelle, ethnoécologie

Palabras claves : derechos de tierras indígenas, auto-demarcación territorial, investigación-acción colaborativa, alianzas académicas-locales, ambigüedad del Estado, diglosia geográfica, conservación bio-cultural, investigación etnoecológica

Keywords : indigenous land rights, territorial demarcation, collaborative action research, academic-local alliances, state ambiguity, geographic diglossia, biocultural conservation, ethnoecological research

Note de l'auteur

Trabajo realizado junto con los miembros de las comunidades de Kayamá y Caño Iguana, Estados Bolívar y Amazonas, Venezuela

Marie Fleury, Tasikale Alupki, Aimawale Opoya et Waiso Aloïké

Les Wayana de Guyane française sur les traces de leur histoire

Cartographie participative sur le Litani (Aletani) et mémoire orale

À la mémoire de Jean Hurault et Hervé Rivière.

- 1 *Roucouyennes, Rocoyens, Orkokoyana, Urukuyana, Upului, Kukujana, Oyana, Wayana*, autant de dénominations pour ce peuple karib né de la fusion de plusieurs groupes dans les Tumuc-Humac, région mythique¹ du partage des eaux dans l'extrême sud de la Guyane².
- 2 Mis à part quelques témoignages historiques, des chapitres de monographies et différents récits d'explorateurs (*cf.* bibliographie), l'histoire des Wayana est restée assez mal connue, jusqu'aux travaux de Chapuis (Chapuis & Rivière 2003, Chapuis 2007) notamment son essai d'ethnosociogenèse wayana qui nous livre une histoire orale des Wayana. Cet ouvrage retrace la fusion de différents groupes culturels (clans³) qui a mené à la création de ce que nous avons coutume d'appeler l'ethnie ou le peuple wayana.
- 3 Ces groupes culturels venus du Brésil vivaient sur le Jari et le Paru, depuis au moins le xv^e siècle. Attaqués par des chasseurs d'esclaves armés par les Portugais, notamment des Wayãpi, ils se sont réfugiés dans la région des Tumuc-Humac au xviii^e siècle (Grenand 1982). L'histoire orale des Wayana est riche d'anecdotes et d'évènements qui se seraient déroulés durant cette période. Le guerrier Kailawa, héros de l'histoire wayana dont les Anciens aiment à raconter les exploits encore aujourd'hui, menait alors une guerre sans merci contre les autres groupes, tuant tous les adultes et ne gardant que les jeunes enfants pour les élever : C'est l'origine du peuple wayana issu de la fusion de tous les peuples dont on connaît encore les noms des clans formateurs. Après avoir vécu un certain temps dans la région des Tumuc-Humac, les Wayana ont descendu progressivement les rivières Marouini et Litani, en déplaçant leurs villages, pour se rapprocher des lieux de commerce des produits occidentaux (Chapuis 2007).
- 4 Depuis les années 1950, les Wayana ont sédentarisé leurs villages, sous l'influence des missions protestantes nord-américaines et des administrations françaises principalement à Twenké, Taluwen et Antécume pata (sur le Litani), Elahé, Kayodé (sur le Tampok), dans la région située en aval des grands sauts du Litani. S'il existe aussi quelques villages wayana sur le Lawa, cette dernière portion du Maroni est surtout occupée par le peuple boni (Aluku) formé par des descendants de Noirs marrons ayant fui les plantations hollandaises au xviii^e et s'étant réfugiés du côté français du Maroni à partir de 1776 (Moomou 2004).
- 5 Dans cet article, nous retraçons une mémoire sur la manière dont les Wayana ont progressivement descendu la rivière Litani depuis ses sources dans les Tumuc-Humac, jusqu'à la région où ils habitent actuellement. Ce travail se base sur la tradition orale, documentée lors d'un travail de cartographie participative mené entre 2012 et 2015, puis croisée avec les sources écrites. Quels ont été les différentes étapes et les principaux obstacles à cette migration le long de cet affluent principal du Maroni ? C'est la question à laquelle nous allons essayer de répondre en revenant sur les anciens lieux habités à partir de l'amont du fleuve Maroni.

La mise en place du projet de cartographie

- 6 Aujourd'hui, les Anciens des Wayana connaissent encore les noms et les emplacements des villages et des campements habités par leurs ancêtres tout au long de ces migrations depuis les Tumuc-Humac. Les jeunes Wayana, quant à eux souhaitent mieux connaître leur histoire et la rivière qu'ils fréquentent régulièrement pour leurs différentes activités. C'est sur la base de ce constat qu'est né notre intérêt pour documenter et enregistrer les récits et les connaissances sur les lieux et les événements du passé avec un projet de cartographie participative. Celui-ci concrétise en partie les ambitions, parfois anciennes, de collaboration des Wayana avec des chercheurs et des institutions qui partagent un intérêt pour l'histoire de la région.

- 7 Le Parc Amazonien de Guyane (PAG) ayant parmi ses objectifs une meilleure connaissance du patrimoine naturel, culturel, et paysager de son territoire, a soutenu des initiatives dans ce sens, telle la recherche menée par Pierre Grenand et ses collaborateurs sur l'Oyapock, avec notamment le recueil systématique des toponymes vernaculaires dans cette région.
- 8 Sous l'impulsion de Jean Hurault, qui avait confié l'organisation de cette mission à l'ethnobotaniste Marie Fleury, un premier travail de reconnaissance historique avait déjà été réalisé en 1999 avec plusieurs Anciens des communautés wayana et aluku sur le Marouini. En effet ce géographe de l'IGN, connu pour ses travaux ethnographiques chez les Boni et les Wayana, regrettait de ne pas avoir fait de mission de reconnaissance des anciens sites habités. Il finança cette première mission dont l'objectif était de remonter la rivière Marouini avec des Anciens porteurs de connaissance afin de répertorier et géolocaliser les anciens sites marqués par l'histoire (Fleury 1999a). Les travaux menés avec d'autres chercheurs, notamment ceux qui ont travaillé sur la tradition orale (Chapuis et Rivière 2003) mais aussi sur la langue ou la culture matérielle, participent également du renforcement de l'intérêt des Wayana pour leur patrimoine et leur histoire.
- 9 Ce travail de cartographie sur le Litani est donc le résultat de différentes volontés de mieux connaître le territoire, d'une demande de la communauté pour revenir sur ces lieux de l'amont, mais aussi d'une réflexion sur les méthodologies de cartographie participative pour la valorisation des savoirs locaux (Robert & Fleury 2012). Nous considérons en effet que la carte est un instrument de choix pour renforcer les liens entre habitants, recherche scientifique et politiques publiques, et que la mémoire avec l'histoire des lieux de vie font partie intégrante du patrimoine culturel immatériel. Celui-ci étant fortement fragilisé face à la mondialisation et à l'intégration croissante des Wayana dans le système français, notre objectif est de participer à sa sauvegarde à travers ce travail de cartographie réalisé avec les Wayana.
- 10 Que nous disent les Anciens de ces lieux habités autrefois par les Wayana ? À quels événements du passé se rapportent-ils ? Comment la toponymie des lieux-dits, villages, et campements peut-elle nous renseigner sur la culture, l'histoire ou les représentations de la nature ? Telles sont les principales questions qui sous-tendent notre travail.
- 11 De plus, le partenariat avec le Parc Amazonien pour la réalisation de ces cartes permet aux toponymes recueillis d'être mieux pris en compte dans les cartes officielles⁴ éditées par le PAG et par l'IGN (Institut Géographique National). Pour les Wayana, il s'agit en outre d'une réappropriation symbolique de leurs anciens territoires de vie. Soulignons que c'est un territoire contesté par le Suriname, et soumis actuellement à une pression très forte de la part d'orpailleurs clandestins. L'intérêt renouvelé pour les cartes s'inscrit aussi dans des contextes de menaces territoriales.

La méthodologie aux différentes étapes du projet

- 12 Le projet de cartographie participative du Litani a été rédigé en 2012 après discussion avec des habitants et les représentants de l'association Kalipo au village de Taluwen et la demande formelle d'autorisation auprès des chefs coutumiers. Dans ce cadre, nous avons aussi souhaité et signé une convention tripartite entre Kalipo, association culturelle wayana présidée par Tasikale Alupki, le Muséum National d'Histoire Naturelle, représentée en Guyane par Marie Fleury, et le Parc Amazonien de Guyane, chargé de réaliser les cartes à partir des éléments fournis⁵.
- 13 Les premiers entretiens avec les Anciens ont été réalisés au village de Taluwen en novembre 2012 : une cinquantaine d'anciens lieux de vie a été énumérée et localisée avec plus ou moins de précision sur la carte IGN de la Guyane. Cette première enquête confirmait la richesse des connaissances sur le sujet, et a permis de discuter des modalités à adopter pour la future mission sur le terrain et du choix des participants et meilleurs connaisseurs des lieux. En effet, il a paru indispensable à tous de parcourir le territoire, c'est à dire de remonter le fleuve, à la fois pour repérer les sites avec une information précise et géolocalisée et pour se remémorer *in situ* des principaux faits s'y rapportant.
- 14 Après différentes réunions de travail au village, deux missions de reconnaissance ont été organisées consécutivement en remontant en pirogue, avec des Anciens connaisseurs et

intéressés par le travail, la rivière du Litani (Aletani) jusqu'à l'amont, au pied des Tumuc-Humac.

- 15 La première mission de reconnaissance a eu lieu en août 2013 (Figure 1), avec la participation de trois Anciens : Pidima, fondateur et chef du village Pidima, nommé en réalité Pilima par les Wayana, il était âgé de 80 ans au moment de la première expédition ; c'est un grand connaisseur de l'histoire locale. Il est le descendant direct d'un des pionniers de cette histoire.

Figure 1 : Expédition 2013. Au premier plan Halanau, derrière Palimino et au fond Tasikale



Cliché M. Fleury

- 16 Halanau, tante de Tasikale Alupki, co-auteur de cet article, était âgée d'environ 80 ans au moment du voyage. Elle vit dans le village de son mari Palimino, et connaît également bien

l'histoire orale. Enfin, Palimino, le mari de Halanau et fondateur du village de Palimino, nous a accompagné.

17 Pour conserver une trace matérielle de ces retrouvailles entre lieux d'autrefois et mémoire orale, nous avons réalisé les enregistrements filmiques des témoignages des Anciens racontant les histoires et les mythes qui jalonnent ce parcours.

18 Ces premiers éléments géoréférencés obtenus en 2013 nous ont permis de réaliser, en partenariat avec le Parc amazonien et avec l'aide de Pierre Joubert, la première ébauche d'une carte historique du Maroni en mars 2014. Cette dernière a servi de base à de nouvelles discussions à Taluwen en avril 2014 lorsqu'elle a été rediscutée, commentée et corrigée avec les Anciens et autres villageois. À cette occasion, il fut également convenu d'organiser un autre voyage pour compléter le travail déjà réalisé.

19 Une nouvelle mission de reconnaissance a été organisée en août 2015 avec deux autres détenteurs de savoirs wayana, qui n'avaient pas pu se joindre à nous en 2013 (Figure 2). Haiwé Aloïké est un chef coutumier reconnu capitaine par les autorités françaises et âgé d'environ 75 ans au moment du voyage de 2015. C'est le grand père de Waiso Aloïké, co-auteur de cet article, et le beau-frère du grand man Amaïpoti Twenké, fils de Twenké, fondateur du village actuel de Twenké. Kali, âgée d'environ 70 ans en 2015, était aussi du voyage ; elle est fille de Janamale, fondateur (**tamusi**⁶) de plusieurs villages, et femme de Ēputu, capitaine du village actuel de Kumakahpan. C'est aussi la tante de Tasikale.

Figure 2 : Expédition 2015 au centre de la pirogue Kali et Haiwé (avec casquettes)



Cliché M. Fleury

Résultats

Les sources orales

20 Si de mémoire, les Anciens nous avaient cité une cinquantaine d'anciens villages, les missions de reconnaissance nous ont permis d'identifier environ 130 toponymes, lieux-dits, anciens villages, campements, sauts (rapides) ou criques (petites rivières) auxquels sont rattachés l'histoire des Wayana, dont plus de 70 anciens villages. Ainsi nos missions nous ont permis de remonter jusqu'à l'origine du peuple wayana dans les monts Tumuc-Humac (Figure 3), et de décrire la descente progressive du fleuve Maroni par le Litani (Aletani), qui forme la frontière avec le Suriname⁷.

Figure 3 : Les Tumuc Humac : le pic Coudreau vu de la borne 1



Crédit M. Fleury

21 Nous allons citer la liste de tous les toponymes relevés en suivant un ordre chronologique, depuis les temps des origines à partir des Tumuc-Humac au sud jusqu’au bas-Litani, actuellement habité, au nord. Pour chacun d’entre eux, lorsque cela est possible, nous avons consigné les événements, interprétations et observations recueillis pendant le travail de terrain de cartographie participative. Le lecteur pourra situer les toponymes à l’aide des cartes résultant de notre travail : la carte du début de la conquête du Litani (Figure 4), la carte générale des anciens lieux de vie, les cartes détaillées des anciens lieux de vie et toponymes (Figure 5, Figure 6, Figure 7, Figure 8 et Figure 9), et la figure 10 concernant la guerre avec les Taïla (Kali’na) au XIX^e siècle.

Figure 4 : Début de la conquête du Litani (fin du XIX^e siècle)

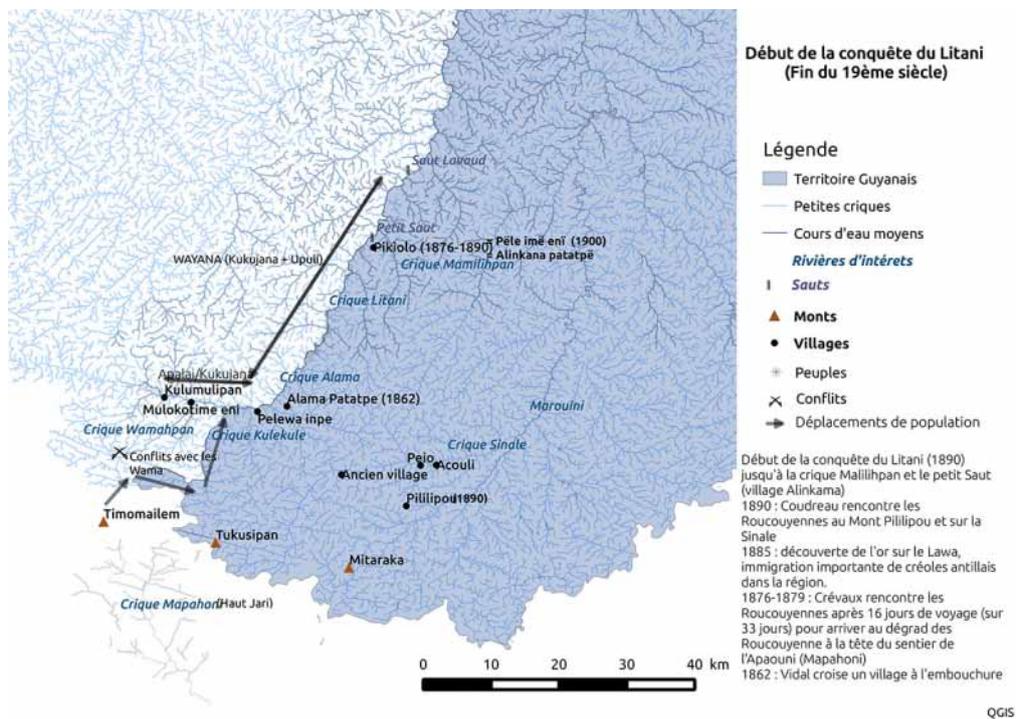


Figure 5 : Carte des anciens lieux de vie sur l'Aletani (Litani)

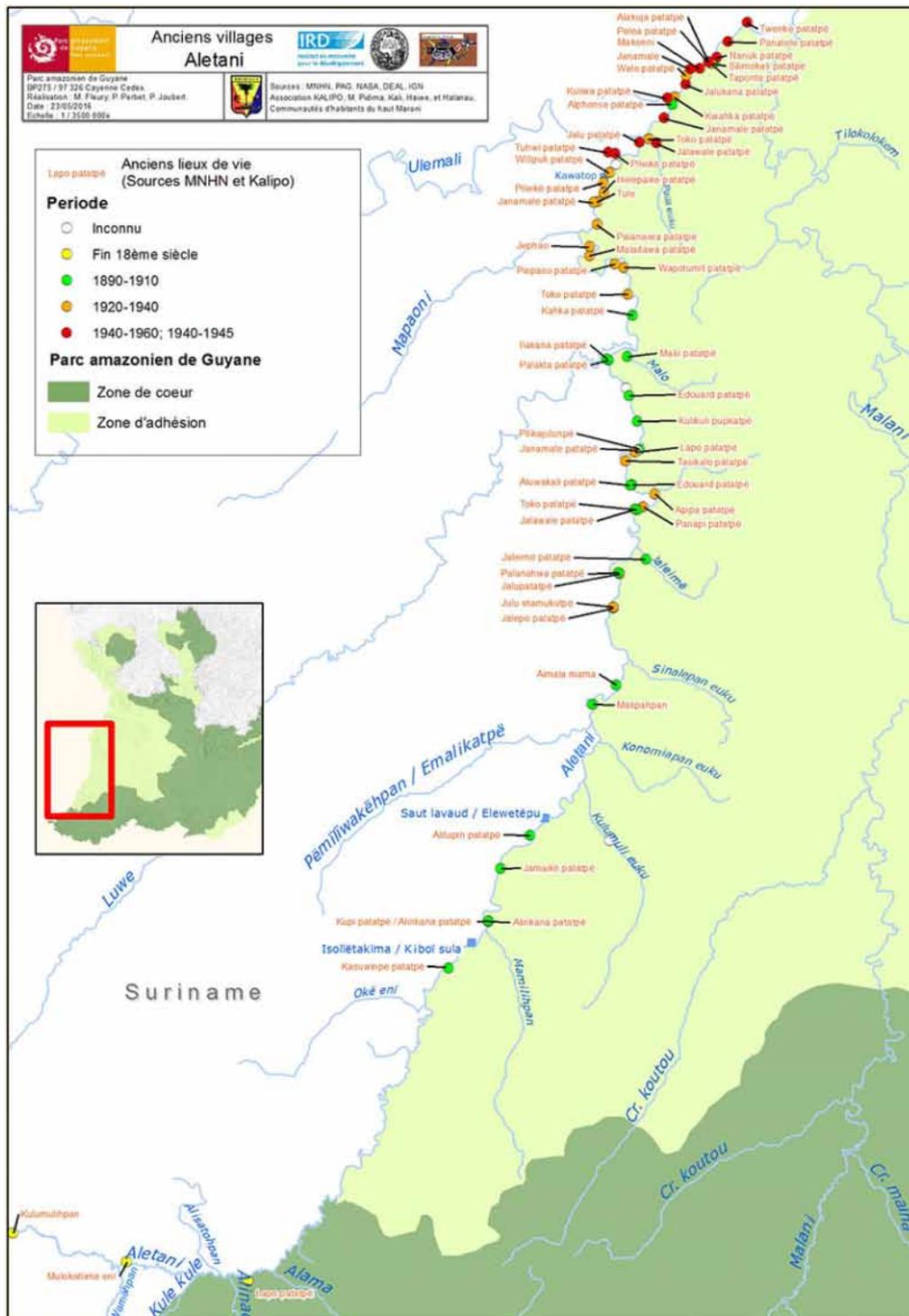


Figure 6 : Carte de la toponymie et des anciens villages sur l'Aletani (Litani) : partie 1 (sud : haut Litani)

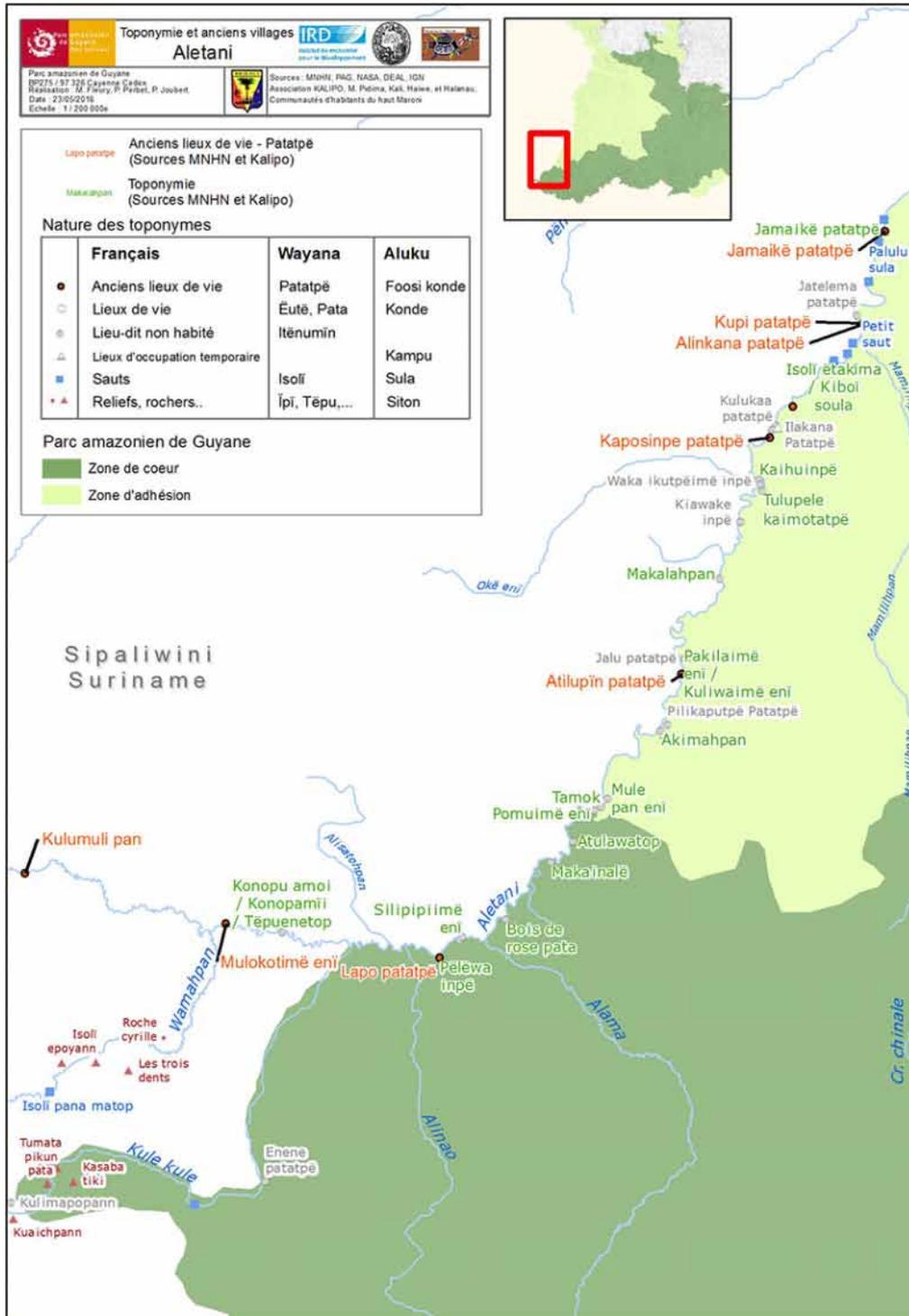


Figure 7 : Carte de la toponymie et des anciens villages sur l'Aletani (Litani) : partie 2 (moyen haut Litani)

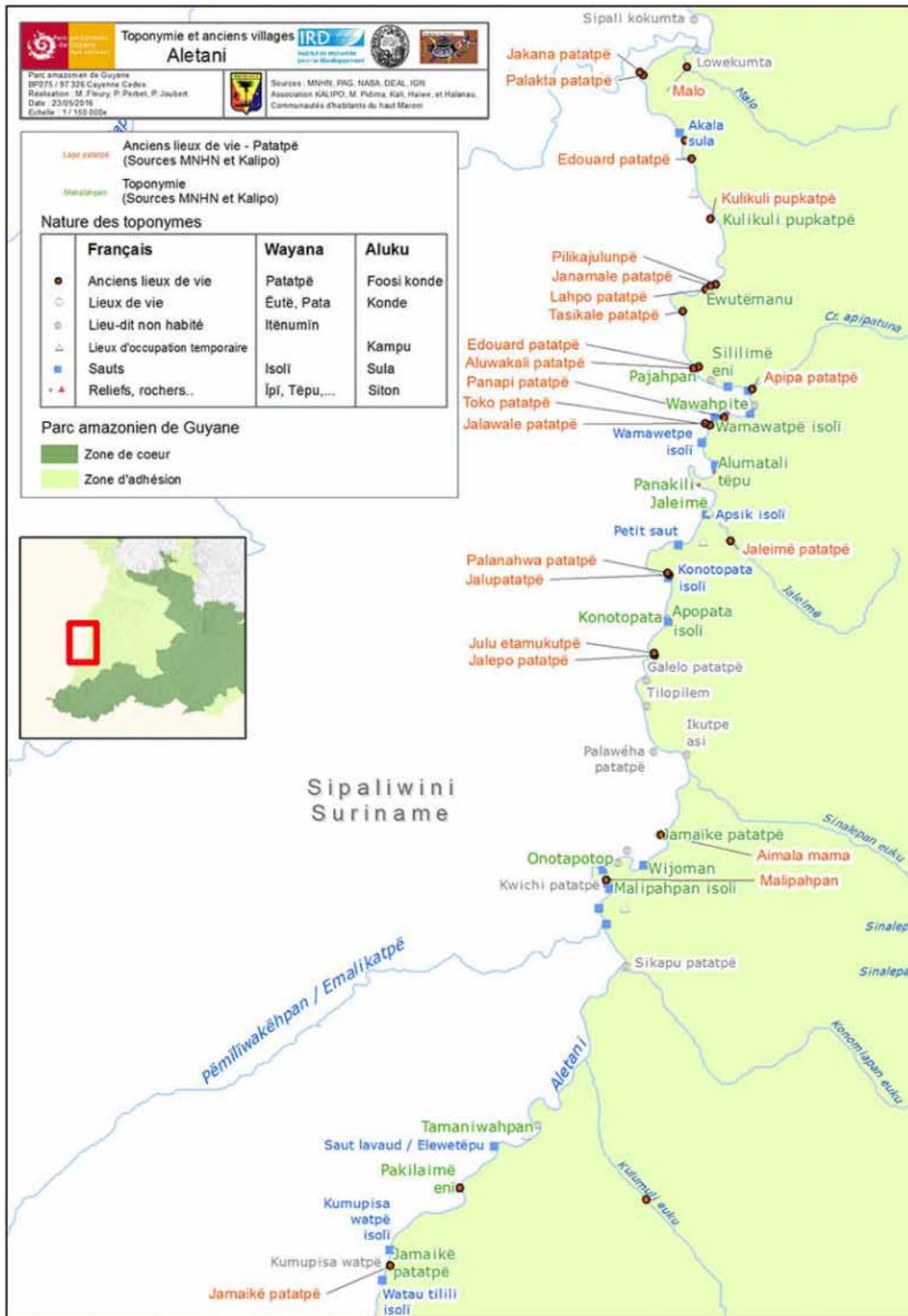


Figure 8 : Carte de la toponymie et des anciens villages sur l'Aletani (Litani) : partie 3 (moyen bas Litani)

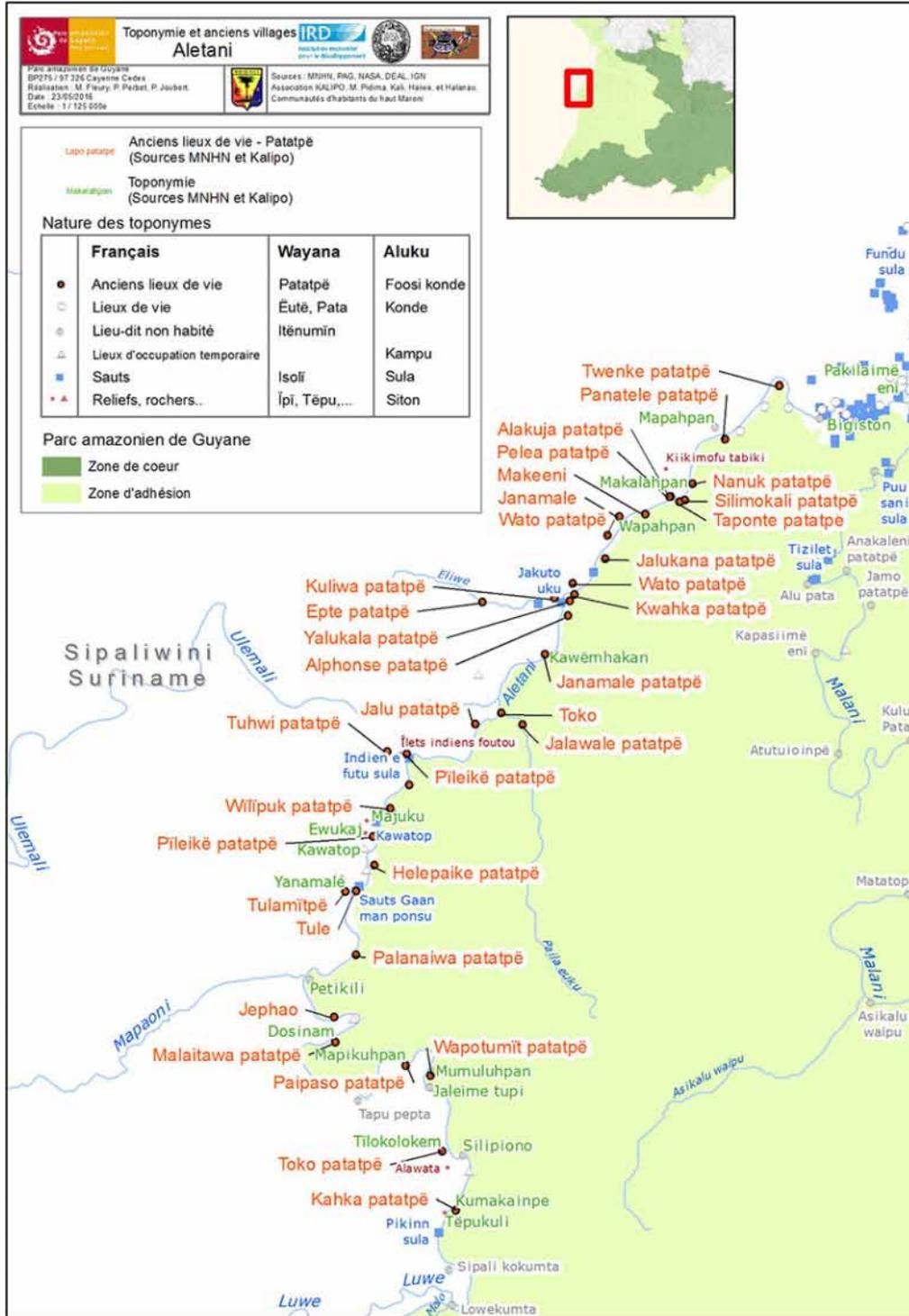


Figure 9 : Carte de la toponymie et des anciens villages sur l'Aletani (Litani) : partie 4 (bas Litani : région d'Antécume pata)

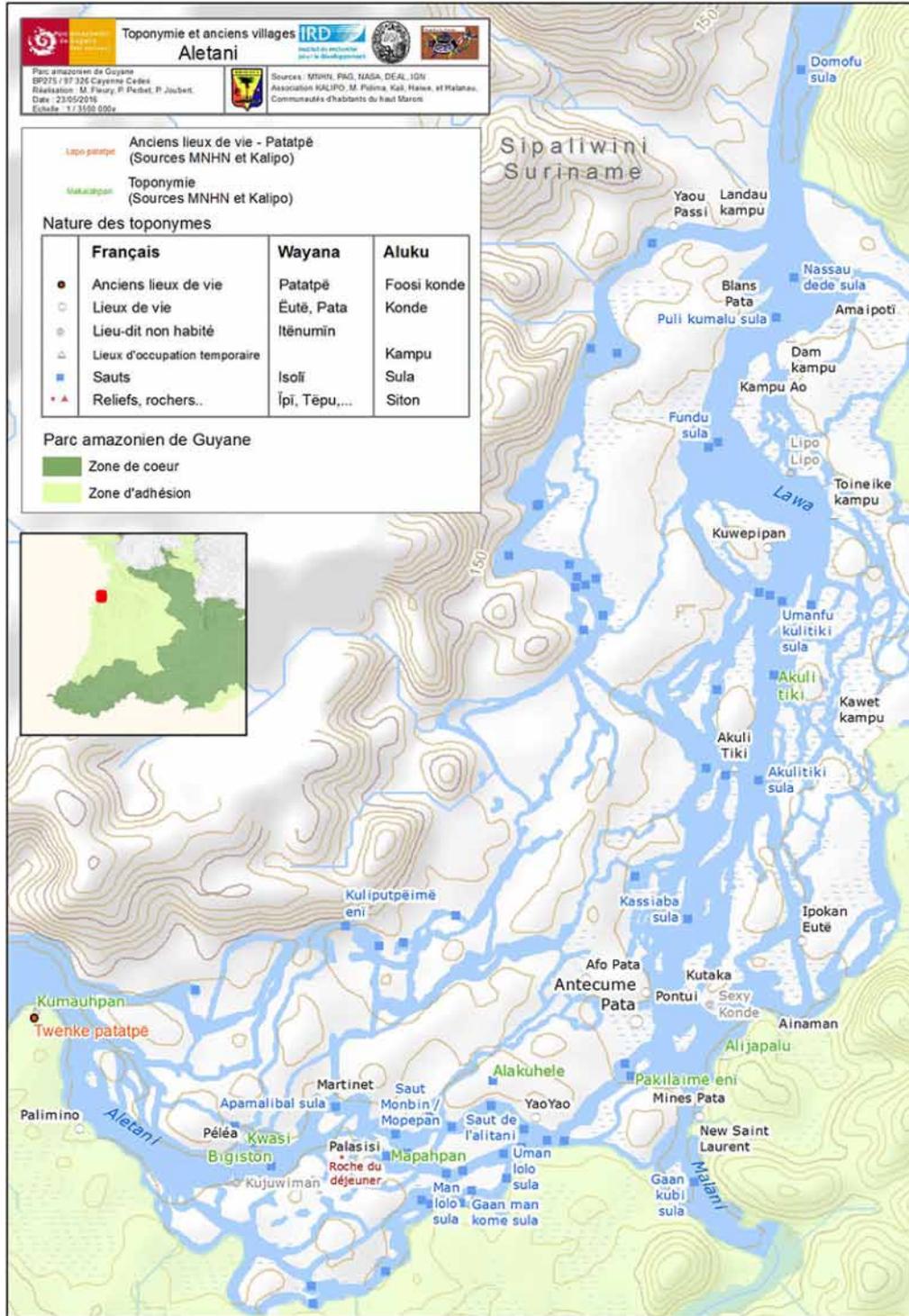
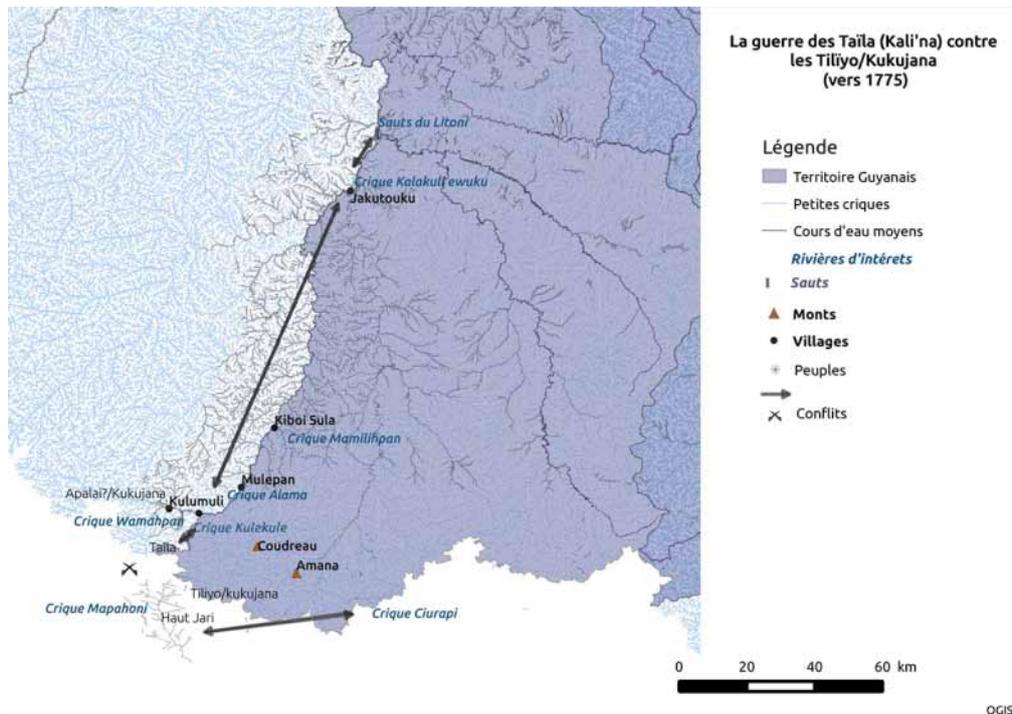


Figure 10 : La guerre des Taïla (Kali'na) contre les Tiliyo/Kukujana (vers 1775) sur le Litani



Du sud au nord : toponymes et anciens lieux de vie

22 1 – **Timomailém** : ce nom⁸ viendrait de **imomasi** ou **momasi** qui signifie la « jupette du **tukusipan** ». En effet la montagne ressemble à un **tukusipan**⁹ avec sa jupette (la base du toit constituée de feuilles de palmier) avant qu'on ne la coupe.

Situé entre les sources des criques Wamahpan et Mapahoni, au Brésil, cet inselberg est un lieu stratégique qui fait le lien entre les deux versants des Tumuc-Humac. Il se situe à mi-parcours sur le chemin des Amérindiens qui franchit la ligne de partage des eaux.

Dans la mythologie wayana, c'est là que s'est déroulé l'exploit de Sikëpuli (autre nom de Mopo, l'ami de Wapotoli, émanation du créateur qui maîtrise la foudre) : Sikëpuli qui a hérité du casse-tête faiseur de foudre de Wapotoli, va y vaincre les Pijanakoto¹⁰ (Indiens sauvages qui vivaient dans des rochers¹¹, constituant leurs maisons¹²). C'est après cet épisode que peut commencer la paix, car les Pijanakoto étaient les derniers ennemis à abattre par Kailawa. Comme les enfants ont mal attaché le casse-tête de Sikëpuli dans la rivière, celui-ci s'est échappé en se transformant en gymnote électrique¹³. Sikëpuli, de rage, abandonne les humains en retournant au ciel dans un éclair de foudre. Kailawa les abandonne à son tour : puissant chamane, il ne meurt pas, mais disparaît. Les Hommes désignent alors à sa succession un des ses fils adoptifs, d'origine Upului, comme le « nouveau Kailawa », mais celui-ci ne veut plus faire la guerre : Il désire la paix (Chapuis & Rivière 2003 : 729, 741). Les différents peuples vont alors se partager les rivières et c'est le début de la conquête du haut Maroni par les Wayana.

23 2 – **Kulimapohpan**¹⁴ : inselberg correspondant au point actuel de trijonction entre les trois pays : Brésil, Suriname et Guyane française.

24 3 – **Kulumulihpan** (= **Kulumuli inpë**¹⁵) : c'est l'emplacement du premier village¹⁶, le « lieu des bambous » (**kulumuli**/bambou). D'après Pidima, ce village, placé derrière la colline puisqu'on ne faisait pas encore les villages au bord des rivières, était peuplé uniquement d'hommes, de guerriers. Les femmes n'avaient pas le droit d'y accéder si elles avaient leurs règles¹⁷ ou étaient enceintes. Les enfants non plus ne pouvaient pas y résider. Des bambous avaient été plantés là pour la confection des flèches et pointes de flèches d'autant que ce bambou est venimeux et provoque des hémorragies¹⁸. Toujours, d'après Pidima, ce n'étaient pas des Wayana qui vivaient là aux temps anciens, mais des Apalaï. Ils n'avaient pas de couteaux, seulement des dents de félins. Ils cassaient les arbres pour faire des layons qui

suivaient la rivière. Ces chemins étaient très longs, et parfois mal entretenus. Les Kukujana¹⁹ s'y rendirent et s'installèrent avec eux. C'était un village de réunions, très important, où l'on pouvait demander et obtenir l'autorisation de se déplacer sur le fleuve. « Ce pourrait être le fameux village appelé Etakpapitpë (le partage), ou bien Ehenokitpë (l'envoi) »²⁰ (Pidima, 2013).

D'après Alahu (2012), c'est là que vivaient les **Pailaimë** (« les arcs géants », **paila**/arc ou bois d'arc²¹ ; **imë**/géant) : le nom d'une ethnie avec lesquels les ancêtres des Wayana échangeaient les pointes de flèches en bambou (**kulumuli**).

Ce village, qui est le plus proche des sources du Litani est toujours désigné comme « le premier village ». Il se situe en amont de la crique Wamahpan, donc en amont des chemins des Wayana, pour atteindre le haut Jari au Brésil.

- 25 4 – **Wamahpan** « lieu des Wama²² ». C'était une crique habitée par les Indiens Wama, « Amérindiens féroces et ennemis des Wayana » (Pidima, 2013). On les appelait Wama, car ils faisaient leurs flèches avec de l'arouman (**wama** en wayana).

« Là-bas à Wamahpan, il y avait toujours la guerre. Ils rentraient discrètement dans le village, et ils tuaient tous les gens. On a fait la guerre avec eux durant de nombreuses années. C'était vraiment un lieu de tuerie. Même assez récemment, ils ont attaqué Janamale²³, mais il avait déjà un fusil, il leur a tiré dessus.

À l'époque ancienne, les Wayana n'avaient pas de flèches, ils se battaient seulement avec des massues. Les Wama eux pouvaient tirer de loin » (Alahu²⁴, novembre 2012)²⁵.

- 26 On trouve sur cette crique l'ancien village d'Alawe (descendant du peuple Apalai de **Kulumulihpan**).

« Alawe avait fait son village sur la crique Wamahpan. Il se trouvait au premier saut : Il y a une grande cascade. En amont au sommet de la cascade (300 m), il y avait le village d'Awale. Au pied, il y a les traces des indiens Oyaricoulets : ce sont des pierres empilées²⁶, des pierres posées en forme triangulaire, du plus gros jusqu'au plus petit » (Pidima, 2013).

- 27 5 – **Mulokotïimë enï** lieu-dit « le trou du Mulokot²⁷ géant ». Selon Pidima c'est en ce lieu, qu'un jeune Apalai du village de Kulumulihpan a été tué par un monstre aquatique :

« L'Ancien a dit qu'il y a un jeune qui est parti au village de Kulumuli inpë²⁸ pour rencontrer le Vieux²⁹ et faire un village à l'embouchure de la Wamahpan³⁰, car ils en avaient marre de manger toujours la même sorte de poisson. Peut-être voulait-il manger du coumarou ? La mère du garçon s'appelait Mawahalepo ; Elle a dit à son fils qu'elle avait vu un ipo³¹ à cette embouchure de Wamahpan. « Je l'ai vu pendant la nuit, c'était comme un petit poisson avec une dorsale en forme de flèche, qui nageait parfaitement bien. Ils se sont demandé quelle espèce était ce poisson. Ils l'ont appelé Mulokotïimë. Pourtant tout était tranquille. Peut-être qu'on ne connaissait pas les poissons de la grande rivière à l'époque ? Quelque temps plus tard, ils étaient bien installés, ils mangeaient bien, ils vivaient là. Quelqu'un est allé faire une nivrée, quand ils ont ramassé le poisson, ils ont vu la même espèce dans la forêt. Ils se sont demandé, « comment ce poisson est arrivé là ? » il y avait un Mulokotïimë dans la mare ? Comment avait-il pu arriver là ? Là-bas, c'est leur milieu, c'est pourquoi on l'appelle Mulokotïimë enï. Effectivement, les Wayana ont vu les Mulokotïimë, quand ils passaient la nuit là-bas, lors d'un déplacement, mais ils n'y touchaient pas, car ils savaient qu'ils avaient déjà tué un homme » (Pidima, 2013).

- 28 Selon Ęputu (Chapuis 2007 : 150), il y avait un village Taïla (Kali'na)³² à Mulokotïimë enï³³. Les Wayanahle (Kukujana) et leur chef Tapanawale ont vécu avec eux dans ce village jusqu'à l'assassinat de celui-ci, ce qui entraîna une guerre sans pitié avec une alliance avec tous les autres peuples amis, jusqu'à disparition totale des Taïla du haut Maroni.

- 29 6 – **Konopamïi** (**Konopu amoï** en aluku) (Figure 11)

« Mon grand-père qui s'appelait Alawe, est parti du village vers l'inselberg peut-être à la chasse avec d'autres hommes. Ce sont eux qui ont découvert l'inselberg Konopamïi. Ils étaient avec un indien Wai³⁴. L'ancien nom était Tëpuenetop (« lieu où l'on voit l'inselberg », tëpu : rocher, inselberg / enetop : vue, vision). On se demande pourquoi on l'a ensuite appelé Konopamïi, parce que tout le monde l'appelait Tëpuenetop. Peut-être cela vient-il d'une autre langue ? » (Pidima, 2013).

- 30 En effet, ce nom **konopu amoï** signifie « bouton joli » (**konopu**/bouton ; **a moi**/c'est joli) en langue aluku³⁵ (Crevaux 1883 : 112). C'est ce nom d'origine aluku et dont l'écriture a été modifiée par le wayana, qui est resté dans la mémoire collective.
- 31 Il avait également été baptisé « piton Vidal » par Crevaux (1883) en hommage à Vidal, lieutenant de la commission franco-hollandaise chargée de reconnaître le principal affluent du Maroni pour déterminer la frontière officielle entre les Guyanes hollandaise et française, et qui stoppa sa mission à cet inselberg et l'escalada en 1861. Mais cette dénomination n'est pas restée, sauf sur certaines anciennes cartes.

Figure 11 : Konopoamii : lieu où l'on aperçoit l'inselberg à partir du Litani



Cliché M. Fleury

- 32 7 – **Kulekule** : c'est la crique de la paix (**kule**/paix).

« Kailawa qui avait déjà fait des déplacements un peu partout, a formé des groupes d'hommes pour trouver des emplacements favorables, des terrains propices. C'est comme cela qu'ils ont trouvé les rivières et les cours d'eau. Un groupe a été envoyé de ce côté ci. Après une journée complète de marche, 6h environ, ils ont vu le fleuve Aletani. Ils ont découvert ce fleuve. Ces gens là s'appelaient Kuletikahamo ("les gens de la paix"). Ils sont arrivés par la Kulukule. À leur retour, ils ont dit qu'ils ont rencontré les Kukujana et les gens de Kulumulihpan » (Pidima, 2013).

- 33 C'est cette crique qui fait actuellement frontière avec le Suriname au sud. C'est aussi un des chemins wayana qui permettait de rejoindre les autres villages wayana du Jari. La crique Wamahpan est un chemin plus court, mais la crique était occupée à l'époque par les Amérindiens ennemis Wama.

- 34 8 – **Alisatohpan** : crique sur la rive surinamienne.

- 35 9 – **Alinao** : crique sur la rive française.

- 36 10 – **Pëlewa inpë** lieu-dit « endroit de Pëlewa ». **Lapo patatpë** (ancien village de Lapo).

« La-bas, il y avait une jeune femme adolescente qui s'appelait Pëlewa. Elle était gaie, mais intimidée par les Tepiem³⁶ qui étaient au dégrad. Alors, elle est partie dans la crique, sous les yeux des Tepiem. C'était le soir, vers 17h peut-être. Les Tepiem étaient allés se laver avant la nuit pour remonter au centre du village, près du feu. À ce moment la jeune femme arrive avec unealebasse d'eau. Elle jette laalebasse, et se jette elle-même à l'eau. On dit qu'un ipo l'a dévorée. Il n'y a que les poumons de la fille qui sont remontés à la surface. La fête a été annulée, puis on a abandonné le village. Le dégrad était en rochers, et après il y avait un bassin. Pas très idéal, car on dit que les bassins sont les trous pour les ipo. Et pourtant ce n'était pas très profond. Ce n'était pas un endroit qui faisait peur. La fille s'appelait Pëlewa ; c'était une Wayana. Ensuite, comme c'était la fête au village, les Momai sont venus du village de Kulumuli inpë. Les momai étaient les invités qui venaient tresser les vanneries pour le maraké. Ils avaient déjà mis le cachiri dans les maipuri³⁷. Comme on ne les voyait pas revenir, les gens de Kulumulihpan sont venus à leur rencontre, et ont vu qu'ils étaient en deuil. Ils ont aussi vu l'ipo, qui était revenu à la surface. Ils l'ont attrapé et ils l'ont mangé : c'était un très gros poisson aimara : aimalaimë.

Donc les gens de kulumuli inpë, ont mangé l'aimara géant, car ils étaient rentrés le soir au village, mais ils n'ont pas dit que c'était l'aimara qui avait tué la jeune fille. Ils ont partagé l'aimara avec les gens du village. Tous les gens ont mangé la bête en entier : les écailles et les os aussi, pour venger la fille. C'était une sorte d'aimara, mais aussi d'anaconda. À la suite de cela, quelques personnes sont tombées malades, ils ont eu des allergies. Cela, je ne l'ai pas vu, mais c'est mon père qui me l'a raconté et c'est le grand-père de mon père qui l'a raconté aussi, donc c'est très ancien. Voilà c'était l'histoire de Pëlewa inpë » (Pidima, 2013).

37 11 – **Silipiimë enī**, lieu-dit « le trou du monstre kikiwi géant » (**silipipi**/oiseau kikiwi³⁸ ; **imë**/géant ; **enī**/trou)

38 12 – **Alama**³⁹, crique dont le nom est l'éponyme du groupe des Alamajana⁴⁰, qui selon Chapuis (2007 : 31) sont un des groupes fondateurs des Tīlīyo, alliés avec les Kukušana et qui combattaient avec eux (*Ibid* : 49).

Il y avait un village très ancien sur la crique Alama : Alama patatpë (1890). Pidima raconte que c'est un des premiers villages du côté français de la ligne des partages des eaux, on y trouvait des bananiers sauvages⁴¹.

« Les gens se sont croisés aux Tumuc-Humac, comme à Alama patatpë : les gens du Jari et de tous côtés venaient s'installer là-bas ». (Pidima, août 2015).

39 Ce témoignage est confirmé par Vidal (1861) qui note la présence d'un village à l'embouchure de la crique Alama, village qui aurait été créé pour faciliter les relations de commerce avec les Boni, et qui fait le lien avec les villages du Jari. Notons aussi le signalement par Coudreau en 1890, d'un village abandonné, plus en amont sur la crique, à deux jours de marche de l'embouchure.

Aux environs de la source de cette crique Alama, dans les monts Mitaraka, un des auteurs⁴² a trouvé accidentellement des tessons de céramique, qui ont pu être datés grâce à des restes de nourriture carbonisés : ils remontent le plus probablement du début du XIX^e siècle. Étant donné la richesse de la zone en tessons de céramique, il semble y avoir eu plusieurs lieux d'habitat dans ce secteur se situant à la source de la crique Alama, dans le massif des Mitaraka, ce qui correspond, d'après l'histoire orale, au lieu de l'origine des Wayana (Chapuis & Rivière 2003, Chapuis 2007).

40 13 – **Atula watop**, lieu-dit « la danse des martins pêcheurs » (**atula**⁴³/martin pêcheur à ventre roux ; **watop**/danse, fête) :

« c'est là où ils creusaient pour attraper les martins pêcheurs. Il y avait un campement sur la colline, ce n'était pas un vrai village ». (Pidima, 2013)

41 14 – **Bois de rose pata**, lieu de l'ancienne usine de bois de rose. Dans les années 1930, les Français y avaient installé une usine pour extraire l'huile essentielle de bois de rose⁴⁴.

42 15 – **Sihnatëhpan**, crique dite « le lieu des lianes » (**sihnat**/liane ; **pan**/lieu), car il y a beaucoup de lianes.

43 16 – **Makainnalë**, endroit où mangeaient les Taïla (Kali'na). À l'époque, ils étaient amis avec les Wayana, et parfois mangeaient ensemble.

44 17 – **Pomuimë enī**, lieu-dit qui signifie « le trou des mouches géantes »

45 18 – **Tamok**, lieu-dit des Tamok :

« C'est le trou des Tamok. Les Tamok c'était des êtres de toutes sortes de taille, des petits, des grands. Ils aimaient chanter. Ils portaient des graines de Kawai. Ils avaient tous cet instrument avec lequel ils faisaient de la musique en marchant. À cet endroit-là, il y avait des Tamok. Les chasseurs ont fait des huttes pour se cacher. Un jour un chasseur ainsi caché dans sa hutte, a vu un petit Tamok arriver : il l'a flèché. Mon père me disait de ne jamais envoyer les enfants de ce côté, car on pense qu'il y a toujours des Tamok. Ils portent des masques en okalat⁴⁵, des plumes et une espèce d'arme (tain) comme un fouet » (Halanau, août 2013).

46 **Tamok**⁴⁶ est aussi le nom d'un masque (Figure 12) porté pour la danse rituelle **Pono**, précisément avec des fouets, décrite par Coudreau en 1873, mais actuellement disparue. Les masques Tamok continuent d'être fabriqués pour la vente par quelques personnes : autour d'une structure en arouman, est fixé un visage en cire teint avec des motifs, le reste du masque est constitué de lanières tirées de l'écorce de l'arbre **okalat**, teinte en noir, par imprégnation dans la boue (Van Velthem 2003, Duin 2014, Fleury sous presse).

Figure 12 : Masque Tamok actuellement réalisé pour la vente



Cliché M. Fleury

47 19 – **Mulepan eni**, lieu-dit « le trou de l'emplacement du bébé » (**mule**/bébé ; **pan**/lieu ; **eni**/trou). Voici son histoire⁴⁷ :

« C'était une femme stérile qui ne faisait pas d'enfant. Un jour elle passe sur ce rocher, et voit un bébé qui pleure. Elle le prend, et lui donne le sein. Mais le bébé (qui en fait était un monstre aquatique) lui mord le sein et retourne à l'eau. Ensuite le sang a coulé, beaucoup... et elle en est morte. C'est comme cela qu'on connaît cet endroit » (Halanau, août 2013).

48 20 – **Akimahpan**, « le lieu d'Akima ». Ce jeune homme Akima s'est fait manger ici par un monstre aquatique : il avait voulu flécher un petit poisson, mais celui-ci était un esprit de l'eau, et l'a dévoré.

49 21 – **Kulimawuimë eni**, lieu-dit « le trou du pak géant » (**Kulimawu**/paca ; **imë**/géant ; **eni**/trou). Il y avait un village non loin sur l'île : **Watauhahkatop** (« le lieu où l'on a salé le coumarou ») : c'était le village d'Alitupin (Alitupin patatpë).

50 22 – **Makalahpan**, lieu-dit des arbres **makala**⁴⁸ qui donnent des fruits comestibles. C'est un beau lieu pour les campements, avec des roches plates sur la berge.

51 23 – **Tulupele kaimotatpë**, « l'endroit où attaquaient Tulupele⁴⁹ » :

« Quand ils ont découvert le fleuve, ils ont voulu le descendre, mais il y avait Tulupele qui barrait la route. En aval de Hokeimë il y avait Tulupule inpë, le trou du Tulupele, là où l'on voit la colline. C'est là que les gens ont créé des pirogues avec les Indiens de Kulumuli inpë, en écorce de mëpu⁵⁰ (courbaril). Mais beaucoup descendaient et ne revenaient jamais. Kailawa s'est interrogé. Beaucoup de pirogues partaient, mais aucune ne revenait. Par la suite, ils ont découvert qu'il y avait un monstre. Avec l'aide des Kujukana, les Hommes-Lucioles qui plongeaient dans l'eau et voyaient la nuit, Kailawa⁵¹ a tué Tulupele » (Pidima, août 2015).

Mythe de Tulupele⁵² : Ou « comment les motifs de la vannerie sont venus aux Upului et aux Apalai »

Conte recueilli auprès de Sintaman et traduit par son petit fils Waiso Aloïké en 1998

« Tout a commencé par un habitant du village, qui a coupé la queue d'un lézard et pris un arbuste qui s'appelle yawilëkë⁵³, et un autre awalepokan⁵⁴. C'est avec leurs feuilles qu'il ventila la queue du lézard. Pendant qu'il ventilait, la queue bougea et ensuite devint un animal. L'homme devint le maître de l'animal qui s'appelaient Tulupele. L'animal ressemblait à un jaguar mais avec une queue de chenille et différents dessins dessus. La bête grandit, et son maître la laissa aller dans la forêt. Plusieurs années passèrent, l'animal était devenu l'ennemi des gens, que ce soit les Upului⁵⁶, ou les Apalai⁵⁷. L'animal habitait sur la colline; en bas de la colline se trouvait le fleuve où les gens passaient. Ils étaient toujours victimes de la bête. Lorsqu'un canot passait, un oiseau qu'on appelle alalawa (Ara bleu⁵⁸) criait et alertait l'animal. Lui se réveillait, descendait de la colline et plongeait dans l'eau ; il retournait le canot, et tuait les passagers. Les Upului descendaient chez les Apalai, mais disparaissaient et vice-versa : c'était la même chose pour les Apalai qui montaient chez les Upului, ils ne revenaient plus jamais au village. Un jour, les gens partirent à la recherche des gens disparus. Ils étaient plusieurs canots et ainsi virent le premier canot attaqué par Tulupele, et ils firent demi-tour. De retour au village, ils firent une réunion entre hommes, et expliquèrent aux villageois ce qu'étaient devenus les disparus. Le lendemain, ils installèrent des pièges et coupèrent des bois qu'ils attachèrent à une hauteur permettant à la bête de passer en dessous. Quand ils eurent terminé tous les pièges, une personne handicapée servant d'appât pour l'animal, se mit dans le canot et remonta le fleuve à la pagaie, jusqu'à ce qu'il entende le signal de l'oiseau. L'animal ne sachant rien, sortit de sa cachette et descendit la colline, au bord du fleuve. Les chasseurs, installés en haut des arbres, commencèrent à flécher l'animal, et celui-ci ayant reçu plein de flèches sur le corps, plongea dans l'eau et mourut... les chasseurs étaient à la fois des Apalai et des Upului. C'est à ce moment-là qu'ils firent la paix. Ils partagèrent alors la peau de l'animal. Les Upului prirent la partie droite et les Apalai l'autre partie, gauche. Ces sont les dessins de la peau de

l'animal qui ont été recopiés jusqu'à aujourd'hui par les gens qui savent faire de la vannerie, et même les femmes qui font des ceintures de perles. Et c'est pour cela que les Apalai aussi savent tresser les vanneries en recopiant les dessins pris sur l'animal tué ».

- 52 24 – **Oke enī**, nom d'une crique sur la rive surinamienne (**okë**/boisson ; **enī**/trou)
- 53 25 – **Kasuwinpe patatpë** (années 1890-1900) : ancien village de Kasuwinpe : l'arrière grand-père de Kali a vécu là.
- 54 26 – **Isolī ëtakīma = Kiboi sula**, c'est le « premier saut » (le saut de Kiboi en aluku). Notons que les Wayana de l'époque n'étaient pas de grands navigateurs. Ils avaient l'habitude de vivre en forêt, et ne connaissaient que les canots en écorce. Le passage des sauts était donc un obstacle important sur les rivières.
- 55 27 – **Mamilihpan**, crique « lieu des lianes franches » (**mamilihle**⁵⁹/liane franche ; **pan**/lieu)
- 56 28 – **Pëleimë enī**⁶⁰, « le trou du poisson-roche géant » = **Alinkana patatpë**. Cela date du temps des grands-parents de Kali (années 1900). « C'est à l'embouchure de la crique Mamilihpan qu'Alinkana est descendu jusqu'au premier saut et a construit son village » (Pidima, 2013). C'est très certainement le village appelé Pikiolo par Coudreau (1893) et le village Roucouyenne que Crevaux croise lors de sa remontée du Litani jusqu'au Tumuc-Humac. C'est aussi le lieu de l'ancien village de Kupi : **Kupi patatpë** (années 1900-1910), qui était l'oncle de la femme de Twenke (la maman d'Amaïpoti).
- 57 29 – **Palulu sula** (en aluku) = **paluluimë** (en wayana), saut des balisiers (bananiers sauvages) :
- « des gens ont coulé dans ce saut. Pidima nous raconte l'histoire de ce lieu : Un jour quelqu'un a vu un ipo, il le dit à son cousin « j'ai vu un ipo », mais celui-ci ne le croit pas. Le lendemain matin à 6h, il part à la pêche. Quand il arrive à cet endroit, il se demande si l'histoire est vraie ou pas... Il commence à pêcher, à flécher les coumarous. Puis il jette les appâts dans l'eau. Le poisson arrive vers l'appât. Il le flèche, et tout d'un coup, le poisson se débat dans l'eau. Le pêcheur veut aller ramasser sa flèche avec le coumarou. Quand il est à environ cinq mètres du poisson, celui se débat et entraîne le pêcheur sous l'eau. L'eau s'est soulevée très haut quelques secondes. Peu de temps après, les poumons du jeune homme sont remontés à la surface » (Pidima, 2013)
- 58 30 – **Jamaikë patatpë**, ancien village de Jamaikë (années 1900).
- 59 31 – **Kumupisa watpë**, lieu-dit « où on coupe les grappes de comou ». C'est l'ancien village de Jamaikë, grand-père de Kali (**Jamaikë patatpë**) : (années 1900).
- « Il y avait un chamane qui habitait là, quand il est mort, il ne voulait pas être enterré, il voulait rester dehors et avoir un palmier comou comme siège : on l'a donc assis sur la grappe de comou, et on a abandonné le village » (Kali 2015).
- 60 32 – **Pakilaimë enī**, lieu-dit « trou du pécarì à collier géant ». Ancien village de Atilupin (**Atilupin patatpë**), du temps des grands-parents de Kali (années 1900)
- 61 33 – **Elewetëpu** = Saut Lavaud (Figure 13), saut de la « roche des ananas sauvages⁶¹ » (**elewe**/ananas sauvage ; **tëpu**/roche), dit aussi « Saut Lavaud », depuis que Jean Lavaud, fils du compagnon de route de Coudreau en 1893 et époux d'une Wayana est mort noyé dans le saut le 30 avril 1915, en rentrant d'un séjour avec son père dans la région du haut Jari (Hurault 1972).

Figure 13 : Saut Lavaud



Cliché M. Fleury

62 34 – **Kulumuli euku**, « crique des bambous ». Il y avait un village sur la crique, mais son nom a été oublié.

63 35 – **Tamaniwahpan**, lieu-dit des **tamaniwa**⁶² (arbre donnant un fruit comestible).

64 36 – **Emalikatpë**. Autrefois il y avait beaucoup de **wajalikule** (Oyarikule) ou **pijanakoto** (êtres barbares vivant dans la forêt, très savants en magie, agressifs et sauvages, et qui vivent en bandes comme des animaux n'ayant pas de village) (Chapuis 2003 : 203).

On l'appelle aussi **Pëmilïwa këhpan**, crique « où il y a beaucoup de fourmis rouges ». En amont sur cette crique, il y a eu le village du grand-père de Pidima :

« Le père de Toko, Opomali, et Talihe, sont devenus les occupants de la crique des fourmis rouges. Il y avait beaucoup de village le long des criques. Ce sont eux, c'est-à-dire nos ancêtres, qui ont commencé à faire des villages le long de la rivière Aletani » (Pidima, 2013).

65 37 – **Malipahpan**, lieu-dit des palmiers maripa⁶³. Il y avait le village de Kumalaikë : **Kumalaikë patatpë** (années 1900). C'était la famille de Twenke et Haiwe qui habitait là, et Halanau y a habité. C'était du temps des grands-parents de Kali.

66 38 – **Onotapotop**, lieu-dit « là où on écrase le roucou⁶⁴ ». C'était là, sur la roche plate de Onotapotop, qu'allaient se préparer les **Tepiem** avant les danses du maraké pour écraser le roucou et s'en enduire le corps.

67 39 – **Wijoman**, lieu-dit « virages » La rivière fait beaucoup de méandres à cet endroit-là.

68 40 – **Aimala mama**, lieu-dit de l'aimara géant (toponyme aluku). **Jamaikë patatpë** (années 1900-1910) : c'est le lieu du premier village de Jamaikë (le grand-père de Kali). C'était aussi le village de Toko, grand père de Pidima, et ancien grand chamane.

69 41 – Crique (sans nom) : c'est un lieu tabou. « Cette crique n'a pas de nom et elle est interdite car il y a eu beaucoup de mort (cinq), certainement dus à un monstre aquatique (ipo) » (Pidima, 2013).

70 42 – **Jalepo patatpë** (années 1920-1930), ancien village de Jalepo. C'était du temps des parents de nos accompagnateurs.

71 43 – **Julu etamukutpë**, lieu-dit du chablis de l'arbre **julu**⁶⁵.

Il y avait là l'ancien village du chamane Jalu (**Jalu patatpë**). Le père de Pidima a connu cet endroit dans les années 1920.

72 44 – **Konoto pata**, lieu-dit « lieu des escargots d'eau »⁶⁶. Ce sont de gros escargots comestibles que les Wayana aiment consommer.

- 73 45 – **Hapopata isoli**, « saut Hapopata » (**hapo**/chapeau ; **pata**/endroit ; **isoli**/saut) : peut-être avait-on oublié un chapeau dans ce saut ?
- 74 46 – **Palanahwa patatpë** (années 1900). C'est l'ancien village du père de Èputu qui s'appelait Palanahwa.
- 75 47 – **Jaleimë patatpë = Wapotumit⁶⁷ patatpë** (années 1900). C'est une crique avec d'anciens villages le long de la berge. On y fait fréquemment des campements encore actuellement.
- 76 48 – **Alumatali tëpu**, roche Alumatali (Figure 14). C'est une roche verticale au milieu de la rivière.

« On doit fermer les yeux, la première fois qu'on la voit. Sinon on attrape des champignons sur le corps. C'est un des chamanes qui a vu les esprits des rochers qui a conseillé cela. Il faut faire de même quand tu vois un inselberg pour la première fois, comme Tïmomailem ou Taluwakem. De plus, au retour, il faut faire un régime, ne pas manger n'importe quoi. C'est la tradition des rochers⁶⁸ » (Pidima, 2013).

Figure 14 : Roche Alumatali



Cliché M. Fleury

- 77 49 – **Jalawale patatpë** (années 1880-1900). Ancien village du temps des grands-parents de nos accompagnateurs.
- 78 50 – **Toko patatpë** (années 1880-1900). C'est un autre ancien village du grand-père de Pidima.
- 79 51 – **Wama wetpë isoli**, « saut où l'on a tué les Indiens Wama », lesquels étaient rappelés-le, des ennemis des Wayana, qui avaient des flèches en arouman (**wama**).
- 80 52 – **Panapi patatpë** (années 30-40). Ancien village de Panapi, le père de Pidima quand Pidima était enfant.

- 81 53 – **Apipa tuna**⁶⁹, crique avec un ancien village : **Apipa patatpë** = **Alawata patatpë** (années 1930). Apipa, c'était son vrai nom, son surnom c'était Alawata (singe hurleur⁷⁰). C'était du temps du père de Kali, Janamale, quand il avait 14-15 ans.
- 82 54 – **Sililimë eni**, lieu-dit du trou de l'oiseau Cotinga géant (**sili**⁷¹ : nom d'un oiseau qui fait silili quand il vole). Souvent appelé **Cognat patatpë**, c'est l'endroit où André Cognat⁷² voulait faire un nouveau village en 1972, mais les autres n'ont pas voulu le suivre, ils ont préféré rester à Antécume pata. Il n'y a donc jamais eu de village, seulement un abattis (André Cognat comm. pers.).
- 83 55 – **Pajahpan**, lieu-dit « lieu des herbes » (**paja**/herbe), c'était une île couverte d'herbes. Il y avait le village d'Aluwakali (**Aluwakali patatpë**), et un village d'orpailleurs créoles : Edouard Patatpë (années 1890-1900). Les deux villages étaient côte à côte en face de l'île **pajahpan**. Cela date de l'époque des grands-parents de nos accompagnateurs les plus âgés, soit 1890-1900.
- 84 56 – **Tasikale patatpë** (années 1930-1940). Ancien village de Tasikale, l'ancêtre de Tasikale Alupki, co-auteur de cet article. Pidima et Kali l'ont connu quand ils étaient enfants. C'était un petit village, sans carbet communautaire **tukusipan**.
- 85 57 – **Ēwutëmanu**, lieu-dit. C'était le village de Lapo (**Lapo patatpë**) (années 1920). Il y avait un **tukusipan**.
- 86 58 – **Janamale patatpë**, ancien village de Janamale, père de Kali.
- 87 59 – **Pilikajulunpë** (années 1900). Village du père de Kali (Janamale), quand il était jeune (elle-même n'a pas connu).
- 88 60 – **Kulikuli pupkatpë**, lieu-dit « là ou on a coupé les pattes du perroquet ». C'est le nom du saut et de l'île, en référence à l'histoire du perroquet **kulikuli**⁷³ : « Une grand-mère avait un perroquet. Son petit-fils a voulu le nourrir, mais celui-ci l'a mordu, et a voulu se sauver. En retour, le garçon lui a coupé les deux pattes ». (Kali, 2015)
D'après Alahu, il y avait ici un très ancien village. Elle-même ne l'a pas connu, ni son grand-père, les gens en parlent mais ils n'ont pas connu ce village (fin XIX^e ?).
- « C'était un grand village avec un tukusipan, et beaucoup de fêtes, beaucoup de rencontres. Certains disent que c'était un village Akaina, d'autres disent que c'était un village wayana. D'après Kulijaman, c'était des Akaina. Un chamane, nommé Paipaso, habitait là. Pileike⁷⁴ dit que cette région était occupée par les Pasikijana (Pasik c'est le nom de la plume du perroquet ara, qu'on met sur l'épaule). On ne sait pas ce que sont devenus ces Indiens, ils ont disparu, peut-être morts de maladie » (Alahu 2012).
- 89 61 – **Edouard patatpë** (années 1900). Ancien village d'orpailleurs créoles. Ils ne l'ont pas vu, mais en ont seulement entendu parler.
- 90 62 – **Palakta patatpë** (années 1900). Ancien village de Palakta, le père de Twenke, c'est-à-dire le grand-père d'Amaipoti (Figure 15), **gaanman**, reconnu officiellement comme le chef suprême des Wayana français par les autorités françaises.

Figure 15 : Amaïpoti, tepiem au village TIPITI en 1958



Cliché J. Hurault in Hurault et al. 1998

- 91 63 – **Malo patatpë** (années 1900-1920). Crique Malo avec un ancien village (du temps de
Janamale, le père de Kali).
- 92 64 – **Ilakana patatpë** (années 1890-1900). Ancien village de Ilakana : cela date du temps des
grands-parents de Kali (sur la crique Malo).
- 93 65 – **Kumaka inpë**, lieu-dit « ancien emplacement de l’arbre fromager⁷⁵ ». C’est l’ancien
village de Kahka : **Kahka patatpë** (1900-1920). C’est là qu’il y a eu le premier pendu, le
premier suicide⁷⁶, du temps des parents de Kali.
- 94 66 – **Tëpukuli**, « lieu-dit du tëpukuli » (**tëpukuli**/galet, caillou rond). Une fille est née là-bas
sur le rocher.
- 95 67 – **Silipiono**, lieu-dit « le trou du silipi ». Endroit où l’on trouve l’arbre aux jolies graines
onohkowe (*Ormosia* sp.).
- 96 68 – **Tilokolokem**, lieu-dit « terre blanche ». C’est juste en face de Silipiono.
C’était l’ancien village de Wapotumït, mais le fondateur du village était Toko, d’où son autre
nom **Toko patatpë** (années 1920-1930).
- 97 69 – **Mumuluhpan**, « lieu des palmiers **mumu**⁷⁷ ». Lieu-dit sur lequel Wapotumït a fondé un
village (**Wapotumït patatpë**) (années 30-40). C’est là que la grand-mère de Kali est morte.
- 98 70 – **Mapikuhpan**, ancien village de Paipaso (= Pileike) **Paipaso patatpë** (années 20-40).
Pidima avait trois ans quand il est allé là-bas (1936).
- 99 71 – **Jaleïme tupi**, lieu-dit « Abattis de Jaleïme » (années 20-30).

- 100 72 – **Malaitawa patatpë**, ancien village de Malaitawa (années 1930 -1940) au lieu-dit
Dositam. C'est là qu'est né Èputu (1933), le mari de Kali. Pidima l'a connu quand il avait
dix ans (1943).
- 101 73 – **Jephau** (années 40). Ancien village : c'était des Wayana qui venaient d'ailleurs (Brésil
ou Suriname ?). Pidima l'a connu vers 8-9 ans (1942).
- 102 74 – **Petikiliki** ou **Fetikiiki**⁷⁸, la « crique où l'on se battait ». Crique avec d'anciens villages de
Wama. Certains disent qu'il y a eu des guerres avec les Wama, sur cette crique, mais qu'il n'y
avait pas de village. On raconte une histoire qui se déroule là : « il y avait de l'or dans la crique,
et les Blancs voulaient faire de l'orpaillage⁷⁹ là-bas : ils sont entrés dans la crique mais un seul
est ressorti, blessé par une flèche. Car il y avait des Pijanakoto, tribus sauvages, qui tuaient
tous ceux qui approchaient. Ensuite les Blancs sont revenus et se sont vengés en tuant tous
les habitants de la crique. Maintenant les orpailleurs sont installés à sa source. Cette crique a
vraiment été un lieu de massacre et les gens pourrissaient sur place à cause des épidémies. Il
y a eu beaucoup de morts ». (Halana, 2013).
- 103 75 – **Palanaiwa patatpë** (années 30-40). Ancien village de Palanaiwa (mari de Poika) ; il
vivait avec son beau-père Tiliwé. Pidima était petit. Kali n'a pas connu.
- 104 76 – **Tule**⁸⁰, village de la maman de Pidima (Pilima) (années 30).
- 105 77 – En face de Tule il y avait le village de **Tulamitpë**, « la souche de l'arbre **tula**⁸¹ ». (Rive
surinamienne, dans les années 30-40) : La famille de Pidima habitait à Tule, quand Pidima
était tout petit (il ne marchait pas encore). Il y a eu plusieurs morts, alors ils ont abandonné le
village et ont traversé pour aller habiter à **Tulamitpë**. La maman de Pidima est morte, et c'est
sa tante qui l'a élevé. Ensuite cela a été le village de Janamale quand il avait à peu près 35
ans : **Janamale patatpë**. Kali a connu ce village abandonné, quand elle avait dix ans (1956).
- 106 78 – **Helapaike patatpë** (années 1920). « Ancien village de Helapaike ». C'était du temps du
grand-père de Kali (Alijamalu).
- 107 79 – **Wapotumit patatpë** (années 40). D'abord c'était **Malaitawa patatpë**, mais quand Poika
l'a connu, c'était Losine, le village de Wapotumit
- 108 80 – **Kawatop**, lieu-dit avec campement actuel (celui de Kowe, le gendre de Pidima).
- 109 81 – **Ewukaj**, « celui qui n'a pas d'oeil » (années 1900). Lieu-dit sur une île, avec ancien
village sur une autre île du temps de leurs grands-parents.
- 110 82 – **Tiliwe** = **Pileikë patatpë** (années 40). Ancien village sur l'île Tiliwe. C'était Pileikë
le chef de village (ensuite, ils ont déménagé le village vers Alupentu). Kali a connu ce lieu
abandonné quand elle avait 7-8 ans.
- 111 83 – **Kawatop**, nom du saut.
- 112 84 – **Majuku**, île dans les sauts. Majuku c'est le nom de la personne qui est enterrée dans l'île.
- 113 85 – **Wilipuk patatpë** = **Tuhwi patatpë**, du nom des deux chefs du village (années 1940).
Ce village était déjà abandonné quand Kali l'a connu vers 7-8 ans (1954), il date de l'époque
de ses parents.
- 114 86 – **Taila patatpë**, « ancien village Taïla (Kali'na) ». Le village a été brûlé par les Wayana
après une dispute, et les Kali'na sont partis.
- 115 87 – **Alupentu** (lieu-dit) : **Pileikë patatpë** (années 60-70). Le fils aîné de Kali, Aseima avait
6-7 ans à cette époque.
- 116 88 – **Tuhwi patatpë**, ancien village de Tuhwi (années 40-50).
- 117 89 – **Jalu patatpë**, ancien village de Jalu (années 40-45).
- 118 90 – **Paila euku**, crique des bois d'arc (**paila**) située en face de l'Ulemali, rive française. Le
village de Jalawale était situé au bord de la crique : **Jalawale patatpë** (années 1950). Le père
de Kali (Janamale) aurait connu ce village quand il était jeune (années 50).
- 119 91 – **Toko patatpë**, ancien village de Toko (années 1930-40) sur la petite crique **paila euku**.
Toko était le grand père de Pidima, dont le père a connu ce village.
- 120 92 – **Ulemali**, affluent de l'Alétani. C'était la rivière des Wajalikule.
Effectivement Vidal en 1861, note la

« présence des Oyaricoulets (Wajalikule) entre les criques Wanimari (Ulemali) et Ouei-Foutou
(wei-futu) : c'est une tribu d'Indiens avec lesquels les Boni ont été de tout temps en guerre et qui
fuiant dans les bois, toutes les fois qu'ils voient avancer la plus petite pirogue... » (Vidal 1861).

- 121 93 – **Kawëmhakan**, lieu-dit « la terre en hauteur ». Ancien village de Janamale (années 40-50) : **Janamale patatpë**⁸². C'est ce village qui a été déplacé à Lawa (Anapaiké), à la demande des missionnaires évangélistes qui ont créé la mission au lieu-dit de Lawa, en 1948. « Après Kawëmhakan, comme il n'y avait plus de chef, ceux qui sont restés ont fait leur village n'importe comment, comme ils voulaient⁸³ » (Kali, 2015) En fait selon différents témoignages, le village aurait persisté avec quelques habitants, au-delà de 1948.
- 122 94 – **Alphonse patatpë** (années 1900). Ancien village d'Alphonse (Pierre de son prénom), qui était Taïla (Kali'na). « Les Taïla étaient là depuis très longtemps, avant que les Wayana viennent s'installer » (Pidima, 2015).
Le grand-père de Kali a connu Alphonse, qui était donc encore présent, dans ce village, dans les années 1900. D'après Pidima, les habitants du village seraient ensuite partis vivre à Bigiston, sur le bas-Maroni. Tasikale a connu le petit-fils d'Alphonse à Albina (Suriname) avant sa mort en 1998.
- 123 95 – **Kuliwa patatpë** (années 60). Ancien village de Kuliwa qui était une femme ; Jalukana habitait là aussi. Kuli a connu ce village à l'époque de son premier enfant.
- 124 96 – **Jakuto uku**, saut (**uku**/pêche en langue aluku).
- 125 97 – **Kuwahka patatpë** (années 1940). Île avec l'ancien village de Kuwahka. Kali ne l'a pas connu, son père était jeune à l'époque de ce village qui se situe dans les sauts de Jakuto uku.
- 126 98 – **Alawe pan**. C'est l'île, sur laquelle on avait abandonné Alawe dans les années 1920, parcequ'elle ne voulait pas épouser l'homme à qui son père la destinait : c'était la famille Wato.
- 127 99 – **Jalukana patatpë**, ancien village de Jalukana.
- 128 100 – **Wato patatpë** (années 1920-30). Ancien village de Atu et de Wato, qui était le grand-père de Pidima, marié avec la grand-mère de Alahu.
- 129 101 – **Wapahpan** (années 1940). Ancien village de Janamale (père de Kali) quand il était jeune (vers 17-20 ans) et n'était pas encore marié.
- 130 102 – **Make eni**, « trou de Make » (années 40-50). Make était une dame qui était tombée dans l'eau quand elle était bébé, mais qui avait été sauvée *in extremis*. Il y avait un village à côté, l'ancien village de Panapi (père de Pidima).
- 131 103 – **Pelea patatpë**, ancien village de Pelea (dans l'île) (années 50) : c'était le même village qu'Alakuja : ensuite le chef (tamusi) fut Malavat (Maluwat), le frère de Twenke.
- 132 104 – **Alakuja patatpë**, ancien village d'Alakuja dans l'île (années 60). À la fin, c'était sa femme, Moko, qui avait ce village. Elle est décédée à Anapaiké.
- 133 105 – **Taponte patatpë**, ancien village fondé par Taponte (années 30-40). Grebert (1935) décrit ce village comme étant le plus important village wayana de l'époque.
- 134 106 – **Silimokale patatpë**, ancien village de Silimokale (c'était le grand-père de Nanuk) (années 1900).
- 135 107 – **Makalahpan**, lieu-dit du lieu des arbres Makala⁸⁴, dont les fruits sont mangés par les perroquets. Ancien village de Nanuk : **Nanuk patatpë** (années 1946-1990). Pierre Grenand a connu ce village en 1965 où vivaient Puptu, Nanuk, Malavat (Grenand comm. pers.).
- 136 108 – **Panatili patatpë**, ancien village de Panatili. Le père de Kali l'a connu quand il avait 18-20 ans (années 1940-50).
- 137 109 – **Pidima**, aillage actuel de Pidima (Pilima).
- 138 110 – **Palimino**, village actuel où habitent Halanau et son mari Palimino.
- 139 111 – **Pelea patatpë**, ancien village fondé par Pelea.
- 140 112 – **Kumauhpan**, lieu-dit « lieu des papayers » (**kumau**/papayer⁸⁵) : **Twenke patatpë** (années 50). C'est l'ancien village de Twenke et de Malavat.
- 141 113 – **Spider man**, village actuel. Ce nom donné par le fondateur du village, souligne l'influence de la télévision et de l'introduction de nouveaux mythes dans la société wayana (Fleury 2010).
- 142 114 – **Pelea**, village actuel.
- 143 115 – **Palasisi**, village actuel fondé par Palasisi.
- 144 116 – **Wapahpan**, lieu-dit « lieu des arbres **wapa**⁸⁶ », dont le bois est très résistant.
- 145 117 – **Sauts du Litani** : **Isolitom**, « ensemble des sauts » ; **isoli**/saut, **gaan sula** en aluku.
- 146 118 – **Polikumalu**, « les poisons coumarous pourris » en langue aluku.
- 147 119 – **Olosihpan**, « lieu des pommes cajous⁸⁷ ».

- 148 120 – **Akulitiki**, « le baton d’Akuli » en langue aluku ».
- 149 121 – **Atelime**.
- 150 122 – **Tiwaitiwai**, « recule, recule », car le courant force la pirogue à reculer.
- 151 123 – **Pakilaimë eni**, « le trou du pécarî à collier géant ».
- 152 124 – **Aliminaimë eni**, « le trou de la gymnote⁸⁸ géante ».
- 153 125 – **Aliweimë eni**, « le trou du caïman⁸⁹ géant ».
- 154 126 – **Tolinga patatpë**, ancien village de Tolinga, gran man des Boni (Aluku), qui était marié avec une femme wayana.
- 155 127 – **Antecume pata**, village actuel d’Antécume fondé par André Cognat en 1967. C’est à présent un des plus gros villages wayana.
- 156 128 – **Kumakahpan**, lieu-dit « emplacement du fromager » (**kumaka**⁹⁰), village actuel où habitent Kali et son mari Ēputu.
- 157 129 – **Awalahpan**, lieu-dit « emplacement des palmiers Awara⁹¹ » : village actuel de Taluwen où habitent Tasikale, Aimawale..., fondé par Opoya, le grand-père d’Aimawale (co-auteur de cet article), il est actuellement dirigé par le capitaine Taluwen. C’est un des plus importants villages actuellement sur le Litani avec Antécume pata.
- 158 130 – **Twenké**, village actuel où habitent le grand man Amaïpoti, et le capitaine Haïwe, se situe sur une île juste en face de Taluwen.
- 159 131 – **Alawata imë eni = babun olo**, « le trou du singe hurleur géant » (**alawata**) : petit village à proximité des villages Taluwen et Twenke.
- 160 132 – **Lawa**, lieu-dit avec village actuel de Anapaïke, principal village wayana sur la rive Surinamienne.
- 161 133 – **Awala sula** « le saut des palmiers Awara⁹² » en aluku : il y a un village aluku, plus ou moins abandonné actuellement.
- 162 134 – **Lawa mofu** « bouche du Lawa » en langue aluku : c’est ici que se termine le Litani et que commence la portion du fleuve Maroni appelée Lawa.

Les Wayana sur le haut Maroni dans les sources écrites

- 163 Nous allons maintenant comparer nos données issues de la tradition orale avec les sources écrites trouvées dans la littérature, en suivant l’ordre chronologique.

XVIII^e siècle : conflits interethniques et occupation progressive du haut Maroni

- 164 La deuxième moitié du XVIII^e siècle jusqu’au début du XIX^e correspond à une période de guerres très cruelles entre les différents groupes, de chaque côté des Tumuc-Humac. Ces guerres étaient souvent provoquées par des chasses aux esclaves suscitées par les colons européens de l’époque.

La guerre contre les Wayãpi

- 165 Dans les années 1760-1780, des guerres éclatent entre Wayana et Wayãpi. À cette époque les Wayana et leurs alliés occupent les bassins du Jari et du Kouc, les Apalai sont installés sur le Paru de l’Este, et les Wayãpi occupent le moyen Jari et ses affluents. Vers 1760 les Wayãpi attaquent les Upului et les Wayana dans le bas Jari (Grenand 1982). Chapuis (2003, 2007) nous relate ces guerres qui ont eu lieu entre les Wayãpi, notamment les factions nommées Kalaiwa⁹³, qui étaient armées par les Portugais pour capturer des esclaves, et les ancêtres des Wayana aux environs du Kouc et du Kuyali, deux affluents du Jari. Il y eut également des conflits avec les autres Wayãpi, notamment sur le Kouc, affluent du Jari au Brésil (Chapuis & Rivière 2003 : 437). Ces guerres étaient très cruelles, les Kalaiwa, également appelés « les Indiens des Portugais » étaient particulièrement craints. Ils furent battus par les Apalai, qui après avoir fait alliance avec eux, les exterminèrent du haut Jari et du haut Paru, vers 1830 en les repoussant vers l’est du Jari et le sud-est (Chapuis & Rivière 2003 : 453).

La guerre contre les Taïla (Kali’na ou Galibi)

- 166 Vers 1775, les Wayana sont également attaqués par les Taïla (Galibis ou Kali’na⁹⁴) alliés avec les Aramiso (groupe karib formateur des actuels Tiliyo, vivant à l’époque sur le Tampok, affluent du Maroni) (Figure 10).

- 167 Selon la littérature, les Kali'na (appelés Taïla par les Wayana) ont organisé des expéditions chez les Tiliyo, les Wayana, et les Teko (Emérillons) jusque dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle. Soutenus par les Hollandais, ils faisaient des razzias pour enlever des femmes et des esclaves qu'ils revendaient à Paramaribo (Collomb & Tiouka 2000). Pierre Grenand nous précise qu'ils ont été jusqu'à installer des villages permanents sur le bas-Marouini et le bas-Litani (Grenand 1982).
- 168 La guerre entre les Taïla (ou Kali'na), les Kukujana⁹⁵ et les Tiliyo se déroule sur les deux versants des Tumuc-Humac. Selon le récit de Kuliyanan, recueilli par Chapuis (2003 : 491-505), les Taïla auraient été installés sur le haut Paru, vers la source du Paru de l'Est, tandis que les Tiliyo et leurs alliés les Kukuyana (*Kukujana*), vivaient sur le haut Jari (*cf.* carte). Ensuite, les Taïla, chassés par les Tiliyo et leurs alliés, remontèrent jusqu'aux sources du Jari, et rentrèrent dans la forêt. « Ils ont fait des pirogues, leur ancien village est là à Mulepan⁹⁶ sur la colline. Mais là encore ils se font chasser par les Tiliyo » (Chapuis 2003). Selon le conteur, les Wayana étaient déjà installés là. Et les Taïla auraient coupé la tête d'un de leur chef (Tapanawale). On voit ici que ce récit rejoint celui de Èpetu, cité plus avant. Mais ce dernier le situe au lieu-dit *Mulokotimë eni*⁹⁷. Selon nos relevés, ces lieux-dits (*Mulepan* et *Mulokotimë eni*) se situent sur le haut Litani, de part et d'autre de l'embouchure de la crique Alama, *Mulokotimë eni* étant un peu plus en amont sur la rivière. Selon Kuliyanan, les Taïla se sont encore déplacés vers l'aval du fleuve, et se sont installés au lieu-dit "*Kijapokimë eni*"⁹⁸ qui serait situé sur le Mapahoni⁹⁹. Puis, ils retournent vers leur ancien village de *Yacoutouku* (*Jakutouku*) : selon nos relevés, ce lieu se situe vers le village Alphonse sur le Litani. Comme nous raconte Pidima

« Ils auraient vécu là depuis très longtemps, avant les Wayana, jusqu'à ce qu'ils se fassent chasser définitivement » (Pidima 2013).

- 169 Nous constatons qu'il est difficile de savoir si le récit se situe sur le Jari, ou sur le Litani. En effet, on retrouve souvent des toponymes et des récits similaires sur les différentes rivières (Jari, Paru, Litani) habitées par les Wayana (comme le mythe de *Tulupele*, recueilli sous différentes formes sur les trois rivières).
- 170 Mais selon nos recoupements, nous proposons l'hypothèse que les Taïla (Kali'na) avaient effectivement des villages sur bas Litani comme le note déjà P. Grenand en 1982, mais aussi sur le haut Litani (Figure 15). Ce pourrait être à partir de ces villages qu'ils faisaient des raids sur le haut Paru et le haut Jari en empruntant le « chemin des Indiens » liant le haut Litani au haut Jari (en longeant la crique **Wamahpan** et en traversant le point actuel de trijonction¹⁰⁰ entre Brésil, Suriname et Guyane française). Les Ancêtres des Wayana ont vécu en paix avec eux durant une certaine période, comme le souligne Pidima. Mais ayant appris qu'ils avaient coupé la tête de l'un des leurs à **Mulokotimë eni**, les Wayana laissèrent alors passer les Tiliyo et leurs alliés Kukujana qui poursuivaient les Taïla, depuis le Jari, en allant vers le Nord. Ceux-ci se réfugièrent en amont de l'embouchure de la crique **kalakuli euku** (crique située un peu en amont de Pidima) : les Taïla sont montés sur une colline, où ils se sont fait presque tous tuer. Puis ils sont redescendus à *Kupi sula*, où ils se font encore poursuivre par les Kukujana¹⁰¹. Ils redescendent encore à Luwepan¹⁰² (« lieu des flutes en bambou ») et jusqu'en amont de Sulaini¹⁰³. Ils franchissent donc les grands sauts, et leurs ennemis abandonnent leur poursuite (Chapuis & Rivière 2003 : 505). On voit ici se dessiner une frontière physique du pays des Wayana et leurs alliés : les grands sauts du Litani qui furent longtemps infranchissables par des peuples ne possédant pas l'art de la construction des pirogues, contrairement aux Kali'na.

Première présence attestée sur le haut Marouini (1766-1769)

- 171 Si on essaye de retracer l'installation des Wayana en Guyane française à travers les sources écrites, on constate qu'ils se sont réfugiés dans la région des Tumuc-Humac (probablement vers le mont Mitaraka), puis aux sources du Marouini, où les rencontrent Patris, médecin et botaniste du Roy en 1766, et Tony, son accompagnateur, en 1769.
- 172 En effet, c'est Patris qui « découvre les Rocoysens » sur le haut Marouini en 1766. Ils sont alors installés sur la crique Amana (probablement la petite crique à l'est du Mont Amana), qui est un

- affluent du Marouini. Ils sont en lien avec les Amérindiens du rio Coulicary (**Culicari**), actuel rio Cuiari, affluent du Jari. Sa description du groupe, chez qui il ne reste que quelques jours, est assez succincte : il décompte 70 à 80 guerriers armés d'arcs et de flèches. Il remarque leurs abattis à flanc de coteau¹⁰⁴ différents de ceux des Emérillons (Teko), Aramichaux (**Alamiso**), et Calycouchiens (**Kaikusijana**), qui préfèrent cultiver les plaines. Il note également leurs interdits alimentaires et sexuels après l'accouchement, la polygamie (surtout chez les chefs), et la nudité des femmes contrairement aux hommes, qui semblent plus couverts. Selon lui la nation des Roucouyennes est considérable, divisée en six peuplades, plus ou moins éloignées les unes des autres, « toutes tirant dans la partie de l'est », mais il n'a pu en rencontrer que trois durant ce premier voyage (Patris 2001 : 38, 40 et 41). Cette remarque laisse sous-entendre que les Wayana n'auraient pas encore été installés vers les sources du Litani. Toutefois cette conclusion est à relativiser, les voyageurs n'ayant pas été plus loin vers l'ouest, puisqu'ils repartent d'où ils sont venus, c'est à dire vers l'est. Les villages visités sont relativement proches de ceux visités par Crevaux (1883) et Coudreau (1893), une centaine d'années plus tard, laissant entendre une certaine stabilité du groupe dans cette région du haut Marouini.
- 173 Lors du deuxième voyage de 1769, Patris et Tony, son compagnon de route passent trois semaines chez les Roucouyennes. Tony¹⁰⁵ décrit leur organisation militaire de l'époque¹⁰⁶ et une attitude très méfiante vis-à-vis des visiteurs, étant sans cesse sur leurs gardes.
- 174 Lors de ce même voyage, Tony rencontre des Emérillons (Teko) chassés du Maroni par des Tayras (Taïla/Kali'na) qui se sont installés à l'embouchure de l'Inini (un peu en amont de l'actuel bourg de Maripasoula).
- 175 En 1789 Leblond, remonte la Camopi et son affluent le Tamouri, à la recherche du Quinquina. Il n'en trouve point, mais rencontre de nombreux villages amérindiens Rocoyennes (Roucouyennes) et Poupourouis (Upului) (33), dont il dresse la liste, de manière précise : **Taoua / Saracou / Mourica / Acaoua / Marémarécou / Détiré / Néguéouitt / Jouanapa Neytara / Pépoimé / Arayapouiko / Aramantapi / Coupampatara / Cayraoua / Morayman / Ouanari / Tounamaypo / Aritué / Ochingiaporé / Claitari / Alikou / Choucoupchick / Apok / Capoutak / Conanarimann / Apayakara / Paracouri / Aritouapo / Pranayoua / Aracoua / Maygouaré / Ouakinkimpa / Touarinnké (Twenke ?) / Maytaouaré** répartis entre la haute Camopi, et le haut Litani (Pouliquen 2001).
- 176 Un épisode important intervient ensuite dans l'histoire des Wayana : leur rencontre avec les Boni, qui se réfugient sur le Marouini entre 1793 et 1815¹⁰⁷.
- 177 La légende wayana raconte la guerre impitoyable qui eut lieu entre les Boni et les Ndjuka, guerre qui a obligé les Boni à venir se réfugier sur cette rivière, « de la même manière que les Kujukana (ancêtres fondateurs des Wayana) ont été repoussés jusqu'ici par les guerres tribales ». « Les Ndjuka sont venus les harceler jusqu'ici, et il y a eu un affrontement terrible, où tous les Boni ont été exterminés, tous sauf une femme qui était enceinte. Celle-ci s'enfuit dans la forêt et se refugia chez les Wayana, qui la cachèrent dans une jarre à cachiri. C'est ce qui la sauva des Ndjuka. Plus tard, cette femme mit au monde un garçon, avec qui, ensuite, elle fit des enfants ». Selon les Aluku, ce sont eux qui sont allés chercher les Wayana, « alors Indiens sauvages vivant dans les bois », les ont amené à vivre au bord des rivières, et leur ont apporté les premiers objets de la civilisation occidentale. Ils se considèrent un peu comme leurs grands frères protecteurs (Fleury 1999b : 32-33).
- 178 Si ces deux versions sont quelque peu romancées, il est certain que ces quelques années de contact étroit entre les deux populations ont été très importantes pour les deux groupes : les Boni apprirent aux Wayana à construire de solides canots monoxyles, qui vont leur permettre ensuite de franchir les grands sauts du Litani. Les Aluku apprirent de nombreuses techniques des Wayana, dont certainement la culture et la transformation du manioc amer. En effet, durant la période des guerres contre les Hollandais, ils cultivaient préférentiellement du riz pluvial et des tubercules (Fleury 1996). Les longues et complexes techniques de détoxification du manioc amer furent certainement transmises des Wayana aux Aluku, ou du moins améliorées, durant cette période où ils vivaient en étroit contact les uns avec les autres.
- 179 Nous allons voir que les Boni eurent également une forte influence sur le mode de vie des Wayana, qui maîtrisant de mieux en mieux les rivières, se rapprochèrent effectivement de

leurs rives, et purent conquérir progressivement les berges du Litani, établissant des liens commerciaux avec les Boni, qui leur servaient d'intermédiaires avec le littoral, pour les ravitailler en outils métalliques (haches, sabres, couteaux...) en perles et en tissu.

180 En 1815 les Boni redescendent vivre sur le Lawa, sur les lieux de leurs anciens villages.

XIX^e siècle : une présence assurée sur les criques formatrices (Alama, Sinale) des deux affluents du Maroni : Litani (**Aletani**) et Marouni (**Mawina**) (Figure 15)

181 La situation générale semble apaisée quand Vidal, Crevaux puis Coudreau retrouvent les Wayana sur le haut Maroni vers la fin du XIX^e siècle.

182 Vidal en 1861, lors de sa reconnaissance du Litani¹⁰⁸, rencontre les Wayana, qu'il nomme Roucouyennes, à l'embouchure de la crique Alama dans un petit village (Alama patatpè ?) de cinq cases habitée par trois familles. D'après l'auteur, le village a été fondé uniquement dans le but de faciliter le commerce avec les Boni (alors installés sur le Lawa). *Le reste de la population vivant de l'autre côté des Monts Tumuc-Humac (sur le Jari)*. Toutefois il avait croisé un peu plus en aval, un nouvel *abattis avec quelques carbets et deux ou trois indiens* (probablement un nouveau village en construction).

183 En réalité, il y a eu d'autres villages en amont sur la crique Alama vers les Tumuc-Humac, car d'après Coudreau (1893), il y avait un ancien village à deux jours de marche de l'embouchure en longeant la crique Alama, au pied d'une petite montagne. Ce village était déjà abandonné, quand il y est passé en 1887. On peut supposer qu'il datait de la fin du XIX^e siècle (1870-80).

184 Crevaux (1883) remonte le Maroni dans le but d'atteindre les monts Tumuc-Humac, qu'il veut traverser. Il rencontre le premier village Roucouyenne au bout de 16 jours de canot, et parvient au bout de 33 jours, au dégrad où les Indiens laissent leur canot pour traverser à pied la ligne de partage des eaux jusqu'au Brésil. Ce qui laisse sous-entendre la présence des Wayana, à mi-chemin. Malheureusement Crevaux, terrassé par la fièvre, ne donne guère de précision permettant de reconnaître l'emplacement de ce village Roucouyenne (apparemment le seul sur le Litani, à l'époque). Il en repart avec une escorte de trente Indiens Roucouyennes, dont Apoiké. À l'étude de la carte, il est fort probable que ce village soit le même que celui que Coudreau décrit ensuite comme étant Pikiolo, c'est à dire à l'embouchure de la Mamilihpan.

185 Crevaux emprunte le chemin des Wayana qui conduit par les Tumuc-Humac au versant brésilien. Il nous dit longer la rive droite de la crique Coulé-Coulé (Kule-Kule), mais la description des chutes d'eau d'une hauteur de 15 mètres, nous prouve qu'il se trouve en fait sur la crique Wamahpan.

186 Coudreau (1893), quant à lui décrit très bien le village de Pililipou (Figure 4) où il séjourne plusieurs semaines. Sa description précise du chemin emprunté durant trois jours de marche en forêt, permet de situer ce village entre les criques affluentes de l'Alama et de la Sinale. Il situe le village à 30 km du Mitaraka. Selon lui, « les Roucouyennes ne possèdent au nord des Tumuc-Humac que les trois centres de Pililipou, Apoiké et Piquiolo », et « ils n'ont de relations ni avec les Emérillons (Teko), ni avec les Oyampi » (Wayāpi) (Ibid : 118). Il nous évoque la « présence ancienne, 150 ans auparavant », (c'est-à-dire au milieu du XVIII^e siècle), « d'un grand village Roucouyenne du Marouini, village de guerre, d'où l'on dominait quinze lieues des Tumuc-Humac occidentales, d'Adidonbogogoni, aux chaînes qui s'étendent vers l'Oyapock. D'après la tradition le plateau de Pililipou était alors un lac, qui s'est depuis écoulé par la crique Chinalé » (Sinale).

187 « La paix a déjà été scellée avec les Boni sur la crique Koutou, entre les grand man Anato pour les Boni, et le chef Twenke (ou son père) pour les Wayana » (Coudreau 1893).

188 Coudreau désigne l'Itany (Litani) comme la grande route des Roucouyennes (Wayana) :

« ceux du Jary et du Parou y arrivent par le sentier de l'Apaouni (Mapahoni) et la descendent pour se rendre à Cottica¹⁰⁹. De nombreuses traces de passage attestent la fréquence de leurs voyages durant cette saison favorable aux déplacements » (Coudreau, 1893 : 82).

189 À l'époque le premier village roucouyenne rencontré en remontant le Litani est Pikiolo « petit trou » (**pikin**/petit ; **olo**/trou) en langue aluku¹¹⁰, à proximité de **pikin sula** (« petit saut » en

aluku, **apsik isoli** en wayana), (petit village qui selon Coudreau, n'existait pas en 1877 lors du passage de Crevaux). Or, le petit saut se situe à proximité de la crique Mamilihpan :

« C'est à son embouchure qu'Alinkana est descendu jusqu'au premier saut et a construit son village : c'était **Pële imë eni** (le trou du poisson-roche géant) »¹¹¹ (Pidima, 2013).

190 Ce nom difficilement prononçable par les étrangers avait été probablement plus ou moins traduit par les Boni par *Pikin olo*¹¹² : « le petit trou », en référence au trou du poisson roche.

191 En cette fin du XIX^e siècle, on assiste donc au début de la descente du Litani par les villages wayana.

192 Notons que Coudreau rencontre les Kali'na, qu'il nomme *Calinas*, en aval du saut *Gaan Man Ponsu* (vers Kawatop), Amérindiens qu'il confond avec les Roucouyennes, avec lesquels ils étaient à l'époque alliés. Leur présence sur la rivière à cette époque corrobore la mémoire orale des Wayana qui les situe un peu en aval de Kawatop, village qui aurait été par la suite brûlé après une dispute avec les Wayana. Ils seraient ensuite partis définitivement à Bigiston (**bigi**/gros ; **ston**/caillou, rocher en aluku).

193 Coudreau note aussi la présence des Oyaricoulets (**Wajalikule**) près du canal des Hollandais, bras de la rivière récemment élargi. Il précise

« Quand il était plus étroit, on y trouvait fréquemment embusqués, des canots Oyaricoulets qui guettaient au passage Boni et Roucouyennes ». « Depuis qu'ils ont fait fuir les Trios, les Oyaricoulets occupent tout le versant occidental inférieur et moyen de l'Itany : *Ulemali*, *Luwe* depuis *Lawa mofu tabiki*, jusqu'à *Gaan Sula* » (Coudreau 1893 : 81).

194 Cette portion de la rivière correspond plus ou moins à celle occupée par les Wayana contemporains entre Anapaïke (Lawa) et Antécume pata (**gaan sula**) (Figures 8 et 9). On comprend donc que ce sont ces Amérindiens si redoutés à la fois par les Wayana et les Noirs marrons qui bloquaient alors l'installation des Wayana plus bas sur la rivière. À l'époque, le « pays des Roucouyennes » comme on appelle alors les Wayana, commence donc à Kawatop en aval de la crique Ulémali, occupée par les Oyaricoulets, mais leur installation véritable dans des villages ne dépasse pas la crique Malilihpan.

195 Entre temps, en 1885, le **grand man** Anato et ses hommes ont découvert des gisements d'or sur le Lawa. M. Vitalo, orpailleur créole arrivé par l'Inini, les fait connaître, ce qui attire l'immigration importante d'orpailleurs créoles antillais dans la région (Henry 1974).

XX^e siècle : la sédentarisation des villages sur le bas Litani

196 Au tout début du XX^e siècle (années 1900-1920), les Wayana qui maîtrisent maintenant la confection des canots en bois selon la technique transmise par les Noirs marrons, franchissent les sauts. Ils occupent vers 1900 le moyen Itani, jusqu'aux grands sauts du Litani. Nous avons relevé 18 villages qui datent de cette époque des grands-parents de nos accompagnateurs. C'est une période de paix, mais c'est aussi le début de la ruée vers l'or sur le Maroni, d'où quelques villages d'orpailleurs créoles sur le Litani.

197 Pour les années 1920-1940, sont répertoriés une vingtaine de villages entre la crique Sinalepan et l'amont des grands sauts du Litani.

198 En 1935, Grebert indique un grand village roucouyenne sur la rive française du Litani : Taponte. Il dénombre alors trois villages sur cette rive française, et deux autres plus petits sur la rive hollandaise. Il souligne que le gouvernement hollandais semblait à l'époque se désintéresser des Amérindiens, mais qu'il semble vouloir revenir sur ses erreurs en les attirant à l'emplacement de l'ancien village de **Calacouli-Touna**. Il précise également que les Amérindiens sont en perpétuel mouvement et qu'ils vont fréquemment rendre visite à leurs familles restées au Brésil, en passant par le sentier des Amérindiens qui fait communiquer les versants français et brésilien des Tumuc-Humac.

199 Il indique que le chemin passait autrefois par la crique Coulé Coulé (**kule kule**), mais qu'un autre chemin demandant plus de trajet par rivière, mais moins de marche à pied passe par la **Wamahpan**. Au Mont « Temomaïrem, un village a été établi par la mission française ». Il décrit l'habitat des Wayana avec des cases collectives, et nous renseigne sur la manière

d'établir un nouveau village, en commençant la première année par un abattis. Si celui-ci avait un rendement satisfaisant, on établissait alors le village au milieu de l'abattis (Grebert 1935).

Les années 1940-50 : une dizaine de villages se répartissent entre Kawatop et les sauts du Litani.

200 En 1948, des missionnaires américains créent une mission évangéliste à Lawa et proposent à Janamale de déplacer son village situé à Jakoutouku. Celui-ci accepte mais lui-même se sentant trop âgé, il laisse le pouvoir à Anapaïke. Certains Wayana l'ont suivi, d'autres ont préféré s'installer ailleurs.

201 1961 : André Cognat, originaire de Lyon, s'aventure chez les Wayana où il finira par s'installer définitivement, en créant le village d'Antécume pata en 1967.

202 À l'époque Tolinga, chef Boni, avait son village dans les sauts du Litani, et André a dû lui demander l'autorisation de s'installer dans les sauts, juste en face.

203 Les villages de Twenke, Anapaïké, Elahé et Wempi (actuel Kayodé) existaient déjà en 1961. Un autre village important sur le plan culturel existait sur le Marouini (actuellement déserté) : le village de Tipiti qui se situait juste en aval des grands sauts du Marouini (Cognat 1967)

204 En 1968 J. Hurault nous livre dans son ouvrage sur la culture matérielle des Wayana, la répartition des villages¹¹³ du sud au nord avec le nombre de familles. On constate que les villages se répartissent alors de part et d'autres des grands sauts du Litani. C'est le début de la sédentarisation des habitats.

Tableau 1 - Villages installés en aval des sauts du Litani (Hurault 1968)

Nom du village	Etat	Lieu dit	Nombre de familles
Ilikwa	Suriname	Alawakumta	4
Elahé	France	Alawakumta	4
Pileiké	Suriname	Kitiima ponjou	5
Anapaïké	Suriname	Awara soula	16
Touanké	France	Doméké	8

Tableau 2 - Villages installés dans les sauts du Litani (Hurault 1968)

Nom du village	Etat	Lieu dit	Nombre de familles
Aloïké	France	Akoulitiki	5
Tiliwe	France	Kassiaba soula	6

Tableau 3 - Villages installés en amont des sauts du Litani (Hurault 1968)

Nom du village	Etat	Lieu dit	Nombre de familles
Tipiti	France	Sipalipata	6
Malavat (Malawat)	France	Paou pepta	3
Nanou (Nanuk)	Suriname	Paou pepta	2
Yaloukana (Jalukana)	Suriname	Kawatop	7

precise que Touanké (*Twenke*) est le chef des Wayana côté français et qu'Anapaïké (à Lawa) est contrôlé par la mission du Révérent Jackson.

205 L'auteur dénonce déjà les effets déléteres sur les Amérindiens de leur contact avec les Européens et les Créoles, avec pour effet la « mendicité, l'alcoolisme et l'affaiblissement de la morale » (Hurault 1963).

Analyse des toponymes

206 L'analyse des toponymes nous renseigne sur la perception de la nature, certains éléments, anecdotes et événements de la vie des Wayana d'autrefois, et aussi l'importance des fondateurs des villages.

207 On peut distinguer deux catégories de toponymes :

- ceux fondés sur des éléments du paysage (plantes, animaux, monstres)
- et ceux qui font référence à des fondateurs de village et autres personnages importants dans l'histoire wayana.

208 Les toponymes de la première catégorie, utilisés pour désigner les lieux-dits, cours d'eau, sauts, sont riches d'enseignements sur la perception de l'environnement (Fleury 1999b, Chapuis 2003) et sur la culture wayana. En effet, sur plus de 130 toponymes, une vingtaine de lieux-dits utilisent des noms de végétaux, et une dizaine ceux d'êtres monstrueux (Tableaux 4 et 5).

- 209 Ceci nous montre la place importante que prennent les arbres et autres végétaux comme marqueurs de paysage. Le plus souvent ce sont des plantes utiles à l'homme dans l'alimentation (fruits de palmiers), l'artisanat (palmiers, arouman, fève tonka...) ou les rituels (roucou). Nous avons également quelques toponymes liés à la présence de ressources animales (escargots d'eau douce, poissons), soulignant leur importance dans l'alimentation, ou encore les fourmis rouges pour leur nuisance.
- 210 Enfin soulignons l'importance des animaux mythiques (**tulupele**, **alawataimë**, **pakilaimë**, **mulokotïimë**...) dans la toponymie. Les mythes racontent comment le guerrier Kalaiwa a terrassé tous les fauves (félins) monstrueux des inselbergs (Chapuis & Rivière 2003). Nous avons vu dans un des récits, qu'il doit également terrasser les monstres aquatiques mangeurs d'hommes, symbolisant les dangers de la rivière, par exemple **Tulupele**, mi-jaguar, mi-chenille, qui terrorisait les Amérindiens, en les dévorant. Seule la paix et l'union entre les peuples apalai et upului (ancêtres des Wayana) ont pu venir à bout de ce monstre qui bloquait la rivière. C'est en découpant sa peau ornée de jolis dessins, que les Amérindiens reçoivent les différents motifs de la vannerie (Davy 2007, Van Velthem 1998). Le jaguar (**istaino**) et la chenille (**ëlukë**) sont toujours très représentés dans les motifs ornant les objets faits en vannerie et en perlerie (Fleury 1999b, 2010)
- 211 Ces monstres aquatiques sont présents sur toutes les rivières habitées par les Wayana (Jari, Paru et Maroni) où l'on retrouve les mêmes mythes, notamment celui de Tulupele s'y référant (Van Velthem 1998). Longtemps habitants des forêts, les Wayana se sont rapprochés des rivières pour en apprivoiser les berges, et en franchir les sauts grâce aux pirogues d'abord en écorce, puis en bois. Cet apprentissage de la rivière s'est fait au prix de nombreuses victimes, comme nous avons pu le constater tout au long des récits.

Tableau 4 - Nom des végétaux utilisés dans les toponymes du Litani

Awalahpan Awala sula	Lieu des Awara le saut des Awaras	<i>Astrocaryum vulgare</i> , <i>Arecaceae</i>
Bois de rose pata	Village du « bois de rose »	<i>Aniba rosaeodora</i> , <i>Lauraceae</i>
Elewe	Ananas sauvages	<i>Ananas ananassoides</i> , <i>Bromeliaceae</i>
Kumulihpan	Lieu des bambous	<i>Guadua latifolia</i> , <i>Poaceae</i>
Kumakahpan	Lieu du fromager	Kumaka / <i>Ceiba pentandra</i>
Kumauhpan	Lieu du papayer	<i>Carica papaya</i> , <i>Caricaceae</i>
Kumupisa watpë	Lieux où l'on coupe les grappes de comou	<i>Oenocarpus bacaba</i> , <i>Arecaceae</i>
Majahpan	Lieu des manguiers	<i>Mangifera indica</i> , <i>Anacardiaceae</i>
Makalahpan	Lieu du makala	<i>Endopleura uchii</i> , <i>Humiriaceae</i>
Malipahpan	Lieu des maripa	<i>Attalea maripa</i> , <i>Arecaceae</i>
Mamilihpan	Lieu de la liane franche	Mamilihle / <i>Heteropsis flexuosa</i> , <i>Araceae</i>
Mapikuhpan	Lieu des mapiku	<i>Dipteryx odorata</i> , <i>Fabaceae</i>
Olosihpan	Lieu des pommes cajou	<i>Anacardium occidentale</i> , <i>Anacardiaceae</i>
Onohkowe	Lieu des Ormosia	<i>Ormosia coccinea</i> (Aubl.), <i>Ormosia</i> spp., <i>Fabaceae</i>
Onotapotop	Lieu où les tepiem s'enduisaient de roucou	Onot / <i>Bixa orellana</i> , <i>Bixaceae</i>
Pajhapan	Lieu des herbacées	<i>Herbacées</i>
Palulu sula : paluluimë	Saut des balisiers (nom aluku)	Palulu (aluku) ou Paluluimë (wayana)/ <i>Phaenakospermum guyanense</i> , <i>Musaceae</i>
Sihnatëpan	Lieu des lianes	Sihnat /lianes
Tamaniwahpan	Lieu de tamanwa	<i>Pradosia surinamensis</i> , <i>Sapotaceae</i>
Wamahpan	Lieu des Indiens Wama (arouman)	Wama / <i>Ischnosiphon arouma</i> , <i>Marantaceae</i>
Wapahpan	Lieu des wapa	Wapa / <i>Eperua falcata</i> , <i>Caesalpinaceae</i>

Tableau 5 - Noms des êtres monstrueux utilisés dans les toponymes du Litani

Alawataimë enï	Trou du singe hurleur géant	Singe hurleur (<i>Alouatta seniculus</i> , Cebidés)
Aliminaimë enï	Trou de la gymnote géante	<i>Electrophorus electricus</i> , <i>Electrophoridae</i>
Aliweimë enï	Trou du caïman géant	<i>Paleosuchus palpebrosus</i> , <i>Crocodylidae</i>
Kulimawuimë enï	Trou du pak géant	Kulimawu /pak (<i>Agouti paca</i> , <i>Agoutidae</i>)
Mulokotïimë enï	Trou du mulokot géant	Mulokot /monstre aquatique
Pakilaimë enï	Trou du pakira géant	Pakira / <i>Tayassu tajacu</i> , <i>Tayassuides</i>
Pëleimë enï	Trou du poisson roche géant	Pële / <i>Pseudancistrus barbatus</i> , <i>Loricariidés</i>
Pomuimë enï	Trou des mouches géantes	Pomu /mouche
Sililiimë enï	Trou du sili géant	Sili /oiseau cotinga de Cayenne (<i>Cotinga cayana</i> , <i>Cotingidés</i>)
Silipipiimë enï	Trou du silipipi géant	Silipipi /tyran féroce (<i>Myiarchus ferox</i> Fluvicolinés).
Tulupele kaimotatpë	Trou de Tulupele	Monstre de la mythologie (cf encart)

Toponymes faisant référence à de personnages importants

- 212 En fait la plupart des noms de villages portent le nom du fondateur du village, soulignant l'importance du primo-arrivant. Cette habitude persiste pour les noms des villages contemporains, avec un changement de nom quand la personne décède : le village porte alors le nom du descendant du fondateur, considéré comme le chef du village (*tamusi*). Notons que ce sont, à quelques exceptions près, toujours des hommes. Cette habitude était déjà soulignée par Leblond en 1789: « Le nom de chaque village prend ordinairement celui du capitaine, surtout s'il en est le fondateur » (Pouliquen 2001).
- 213 La transmission des noms est importante chez les Wayana qui possèdent un corpus de noms qui se transmettent après la mort, en principe à leurs petits-enfants : on réserve parfois des noms pour certains héritiers. Cette importance des patronymes est bien soulignée dans le mythe du guerrier Kailawa, qui conserve les noms des enfants raptés lors de ses razzias pour fonder la société wayana. Il constitue ainsi un véritable patrimoine anthroponymique transmis jusqu'à nos jours.
- 214 Une cinquantaine de noms de villages portent le nom des fondateurs de villages, tous amérindiens : Alakuja, Alawata, Alinkana, Aloike, Aluwakali, Apipa, Atilupin, Helepaike, Ilakana, Jalukala, Jalepo, Jalu, Jalawale, Janamale, Jaleimë, Jamaikë, Janamale, Kahka, Kwahka, Kulikuli, Kumalaikë, Kupi, Kwana, Lapo, Malaitawa, Malo, Opoya, Paipaso, Palanahwa, Palanaiwa, Palakta, Palasisi, Palimino, Panapi, Panatele, Pelea, Pidima, Pileikë, Silimokale, Taponte, Tasikale, Tëpukuli, Toko, Tuhwi, Twenke, Wato, Wapotumit, Wilipuk...
- 215 D'autres toponymes (souvent situés plus en aval) contiennent des noms ou des termes non amérindiens comme Edouard (prénom d'un Créole), Alphonse (nom d'un Kali'na), **Palulu sula** (aluku), **Koboi sula** (aluku), Bois de rose (français)
- 216 Tous ces noms de lieux empruntés à d'autres langues soulignent les contacts interculturels qui ont eu lieu lors de la migration des Wayana, le long du Litani entre le XIX^e et le XX^e siècle (Fleury & Alupki 2014). Ces contacts, parfois conflictuels, ont participé à la genèse de la société wayana contemporaine.

Conclusion

- 217 Les lieux-dits font souvent référence à des ressources végétales, plus rarement animales, pour la nourriture et l'artisanat. Mais il faut aussi souligner l'importance des noms de monstres aquatiques comme autant de notifications de dangers potentiels. Ces monstres sont souvent représentés dans les motifs de l'artisanat traditionnel, comme la vannerie, perlerie et le ciel de case (**maluwana**) (Van Velthem 1998, 2003 ; Fleury sous presse).
- 218 La plupart des villages portent le nom de leurs fondateurs. Tous ces patronymes constituent un patrimoine important, comme nous l'avons vu dans le mythe fondateur des Wayana. En jalonnant les territoires ancestraux, ils marquent de leur empreinte immatérielle l'histoire et les territoires wayana.
- 219 Ces enquêtes nous ont permis également d'enregistrer la mémoire orale attachée à ces lieux, par des prises de vue vidéo et photographiques. Il s'agit maintenant de trouver un moyen de restituer ce patrimoine immatériel à travers un média adapté, la carte sur papier n'en représentant qu'une modeste partie.
- 220 S'il mérite d'être approfondi et surtout étendu au Marouini, ce travail nous renseigne néanmoins sur l'histoire des Wayana à travers le temps et l'espace :
- 221 La conquête du Litani s'est faite après de nombreuses guerres sanglantes, et d'épidémies¹¹⁴. Les guerres intertribales du XVIII^e siècle ajoutées aux hécatombes dues aux épidémies ont entraîné une telle chute démographique que les groupes ont dû s'unir et faire la paix, au XIX^e siècle pour ne pas disparaître. Cette « union qui fait la force » est bien illustrée dans le mythe de *Tulupele* (cf. encart et Van Velthem 1998). De cette union est né le peuple wayana, qui est resté en gestation jusqu'à la fin du XIX^e siècle : c'est l'époque où les peuples apprennent à vivre ensemble dans la région du haut des rivières formatrices du Maroni. C'est seulement au XX^e siècle que les Wayana descendent le long du Litani et du Marouini jusqu'à l'emplacement des villages actuels.

- 222 L'étude de la toponymie du Litani nous éclaire donc sur l'histoire des Wayana, à travers leur inscription spatio-temporelle en Guyane. Ce travail n'est pas seulement utile pour alimenter la carte de la Guyane des toponymes wayana, il permet aux jeunes Wayana de se réapproprier leur histoire territoriale.
- 223 Il nous renseigne également sur leur perception de l'environnement (inselberg, forêt, rivière...) à travers les récits et les mythes dressant un paysage peuplé de fauves et de monstres dévoreurs d'hommes. Ceux-ci sont là pour rappeler aux humains, que la nature ne leur appartient pas, mais qu'elle est sous l'emprise de puissants esprits. La conquête du Litani a donc été gagnée après de nombreuses épreuves, contre les peuples ennemis, mais aussi les dangers de la rivière.
- 224 La constitution de l'ethnie wayana s'est passée de manière concomitante à cette appropriation du Litani, les Wayana se distinguant de leurs « Ancêtres sauvages » qui vivaient dans la forêt, encore sous l'emprise de celle-ci, comme les êtres *itupon*, entités floues entre animalité et humanité. La vie à découvert le long des rivières permet, selon les Wayana, le passage à la civilisation, en même temps que le rapprochement des biens occidentaux, mais se fait au détriment de la connaissance chamanique et magique des plantes et de la forêt (Chapuis 2003).

Bibliographie

Camargo E. & Tapinkili 2009 – Dictionnaire bilingue wayana-français / *Hakëne omijau eitop wajana-palasisi*. CNRS-CELIA UMR 8133, DRAC de Guyane, Tekuremai. [En ligne : https://www.vjf.cnrs.fr/celia/FichExt/Dic_alphas/wayana_francais/index.htm]

Chapuis J. & Rivière H. 2003 – *Wayana eitoponpë. (Une) histoire (orale) des Indiens Wayana*. Matoury, Éditions Ibis rouge, 1065 p. [En ligne : http://classiques.uqac.ca/contemporains/chapuis_jean/Wayana_eitoponpe/Wayana_eitoponpe.pdf]

Chapuis J. 2003 – Le sens de l'histoire chez les Indiens wayana de Guyane. Une géographie historique du processus de « civilisation ». *Journal de la Société des Américanistes* 89 (1) : 187-209.

Chapuis J. 2007 – *L'ultime fleur. Ekulunpì tihmelë. Essai d'ethnosociogénèse wayana*. Encyclopédie wayana. Orléans, Presses Universitaires Orléans, 164 p.

Cognat A. 1967 – *J'ai choisi d'être indien*. Paris, Flammarion, 250 p. (l'aventure vécue).

Collomb G. & Tiouka F. 2000 – *Na'na Kali'na. Une histoire des Kali'na en Guyane*. Matoury, Ibis rouge Editions, 144 p.

Coudreau H. 1893 – *Chez nos indiens : quatre années dans la Guyane française (1887 – 1891)*. Paris, Hachette.

Crevaux J. 1883 – *Voyages dans l'Amérique du Sud*. Paris, Hachette.

Davy D. 2007 – *Vannerie et Vanniers : approche ethnologique d'une activité artisanale*, Thèse de Doctorat, Université d'Orléans, 526 p.

Duin R. 2004 – *Ethno-archaeological reconnaissance in the Wayana homeland*. Report of the Kailawa expedition in southwestern French Guyana, October 17-November 10, 2004, ms

Duin R. 2014 – Historical complexity of myth: in search of the genesis of the whip-dance whereby Wayana dance in imitation of Tamok (Eastern Guiana Highlands). *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas* 9 (3) : 741-772.

Dupuy F. (Ed.) 2012 – Les arpenteurs des confins. Explorateurs de l'intérieur de la Guyane (1720-1860). *In La librairie des cultures 4*. Paris, CTHS.

Fleury M. 1991 – *Businenge : Les "Hommes-forêt". Essai d'Ethnobotanique chez les Aluku en Guyane française*. Thèse de l'Université Paris VI, 367 p.

Fleury M. 1996 – Plantes alimentaires et identité culturelle chez les Marrons Boni (Aluku) de Guyane française. *In Hladik C.M. et al. (Ed.) L'Alimentation en forêt tropicale. Interactions bioculturelles et perspectives de développement*. Paris, Unesco MAB : 973-984. (L'homme et la biosphère).

Fleury M. 1999a – Maripasoula. Premiers villages aluku du Maroni *in Bilan scientifique (année 1999). Recherches ethno-archéologiques*. DRAC Guyane. Service archéologique.

Fleury M. 1999b – Dénomination et représentation des végétaux en forêt tropicale : étude comparative chez les Amérindiens wayana et les Noirs marrons aluku de Guyane française. *In Bahuchet S., Bley D., Pagezy H., Vernazza-Licht N. (Ed.) L'homme et la forêt tropicale*, Chateaufort-Grasse, Ed de Bergier, SEH : 31-44.

- Fleury M. 2010 – Du mythe de la nature au mythe du monde moderne : représentation du monde et modernité chez les Amérindiens wayana. In *Amaz'hommes. Sciences de l'homme et sciences de la nature en Amazonie*. Matoury, Ibis Rouge Editions : 217-234.
- Fleury M. sous presse – *Artisanat wayana-apalai*. DVD interactif. Cayenne, Editions GADEPAM.
- Fleury M. & Alupki T. [2014] – [Communication orale] *Participatory mapping and oral memory: Wayana of French Guiana on the tracks of their history*. Conférence au colloque International d'Ethnobiologie. Bhutan. Juin 2014.
- GEPOG 2003 – *Portraits d'oiseaux guyanais*. Matoury, Ibis rouge editions, 479 p.
- Grenand P. 1982 – *Ainsi parlaient nos ancêtres. Essai d'ethnohistoire wayāpi*. Paris, ORSTOM, 408 p. (Travaux et documents de l'ORSTOM ; 148).
- Grenand P., Moretti C., Jacquemin H. & Prévost M.-F. 2004 – *Pharmacopées traditionnelles en Guyane. Créoles, Wayāpi, Palikur*. Bondy, IRD éditions, 816 p.
- Henry H. 1974 – *La Guyane française. Son histoire 1604-1946*. Cayenne, Imprimerie Paul Laporte, 320 p.
- Kulijaman M. & Camargo E. 2007 – *Kaptelo. L'origine du ciel de case et du Roseau à fleches chez les Wayana (Guyanes)*. Cayenne, Editions GADEPAM-CTHS, 112 p.
- Hurault J. 1968 – *Les Indiens wayana de la Guyane française*. Paris, ORSTOM, 152 p.
- Hurault J. 1972 – *Français et Indiens en Guyane*. Cayenne, Guyane Presse Diffusion, 223 p.
- Hurault J., Frenay P. & Roux Y. 1963 – Pétroglyphes et assemblages de pierres dans le sud-est de la Guyane française. *Journal de la Société des Américanistes* 52 : 157-166.
- Hurault J., Grenand F. & Grenand P., 1998 – *Wayana et Wayāpi de la forêt*. Bondy, IRD Editions, 198 p. (Autrement).
- Moomou J. 2004 – *Le monde des Marrons du Maroni (1772-1860). La naissance d'un peuple : les Boni*. Matoury, Ibis rouge Editions, 216 p.
- Patris J.-B. 2012 – Relation abrégée d'un voyage fait dans l'intérieur de la Guyane française en remontant l'Oyapock, le Camoupy etc, et descendant le Marony, après avoir pénétré dans les terres Presque jusqu'aux sources de ce dernier fleuve [1766-1767]. In Dupuy F. (Ed.) *Les arpenteurs des confins. Explorateurs de l'intérieur de la Guyane (1720-1860)*. Paris, CTHS, (La librairie des cultures ; 4).
- Pouliquen M. 2001 – *Les voyages de Jean-Baptiste Leblond, médecin naturaliste du roi. 1767-1802. Antilles, Amérique espagnole, Guyane*. Paris, Editions CTHS, 340 p. (format ; 47).
- Robert P. de & Fleury M. 2012 – *Plantes, lieux, objets et mots : marqueurs territoriaux et identitaires, indicateurs de dynamiques socioenvironnementales et patrimoniales*. Rapport de recherche PPR-AMAZ. Brasilia, IRD.
- Tony 2012 – Voyage dans l'intérieur du continent de la Guyane chez nos Indiens Roucoyens (1769). In Dupuy F. (Ed.) *Les arpenteurs des confins. Explorateurs de l'intérieur de la Guyane (1720-1860)*. Paris, CTHS (La librairie des cultures ; 4).
- Vidal G. 2012 – Voyage d'exploration dans le haut Maroni (Guyanes française et hollandaise) (1861). In Dupuy F. (Ed.) *Les arpenteurs des confins. Explorateurs de l'intérieur de la Guyane (1720-1860)*. Paris, CTHS (La librairie des cultures ; 4).
- Van Velthem L.H. 2003 – *O belo é a fera. A estética da produção e da predação entre os Wayana*. Lisboa, Museu nacional de etnologia Assirio & Alvim.
- Van Velthem L. H. 1998 – *A pele de Tuluperê: uma etnografia dos trançados Wayana*. Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi.

Notes

- 1 Cette région a inspiré nombre d'explorateurs, comme Raymond Maufrais, qui a péri sans jamais l'atteindre.
- 2 La forêt qui couvre 95 % du territoire de la Guyane française appartient à l'État et le Parc Amazonien de Guyane (3,3 millions d'hectares) a été créé en 2007 sur le tiers sud du territoire. C'est dans cette région, que vivent trois des six communautés amérindiennes peuplant la Guyane : Wayāpi, Teko, Wayana auxquelles se sont agrégés des Apalai et des Tiliyo venus plus récemment du Brésil.
- 3 Les Wayana connaissent encore l'origine de leur clan, Upului, Kujukana, etc. liée à des caractéristiques physiques.

- 4 La dernière carte touristique du territoire éditée par le PAG a déjà pris en compte quelques-unes de nos données de terrain que le PAG, en la personne notamment de Pierre Joubert, a bien voulu repositionner sur les cartes IGN de la région.
- 5 Cette convention précise que les données issues de l'étude sont la copropriété de KALIPO et du MNHN et qu'elles peuvent faire l'objet de publications scientifiques dans des revues spécialisées. Des restitutions publiques sont également prévues sur le territoire concerné.
- 6 Signifie aussi « Ancien », « grand-père ».
- 7 La migration s'est faite parallèlement par un autre grand affluent du Maroni, le Marouini (Mawina). La toponymie du Marouini également travaillée durant ces deux missions donnera lieu à une autre publication.
- 8 L'étymologie est celle proposée par Tasikale au cours de notre travail, revue si possible à l'aide du dictionnaire Wayana-Français (Camargo & Tapinkili 2009).
- 9 Carbet collectif construit dans le village pour y accueillir les fêtes traditionnelles et qui sert aussi de case de passage aux étrangers.
- 10 De **pija**/aigle harpie, *Harpia harpia*, *Accipitridae* : ces Amérindiens étaient réputés rapides et féroces comme cet aigle (Chapuis 2003). Ils seraient une des composantes des actuels Tiliyo.
- 11 De nombreuses grottes parsèment cette région d'où prennent leurs sources nombre d'affluents de grands fleuves.
- 12 Ce n'est pas sans nous rappeler la remarque de Pidima sur l'origine des Amérindiens Apalai : « ce sont les descendants d'un grand inselberg, situé au Brésil : **Ēhapētētpē**. On y trouverait des os dans les rochers » (Pidima, 2013).
- 13 **Alimina** en langue wayana et en latin : *Electrophorus electricus*, *Electrophoridés*.
- 14 **Kulima** en apalai, **kulimau** en wayana : cassique à huppe noire, *Psarocolius decumanus* Pallas (*Icteridae*) (Grenand comm. pers.).
- 15 **Pan** suffixe signifiant lieu actuel, **inpē** suffixe signifiant ancien lieu, **kulumuli**/bambou, *Guadua latifolia* (Humb. et Bonpl.) Kunth, *Poaceae*.
- 16 Selon Tasikale, le père de Twenke l'ancien et celui de Janamale seraient partis de Kulumulihpan. Twenke l'ancien est l'ancêtre de Twenke qui a fondé le village du même nom sur le bas Litani. D'après Coudreau (1893 : 104), il « appartient à une vieille famille roucouyenne qui depuis longtemps donne des tamouchis (**tamusi** : chef, Ancien) aux Roucouyennes du Marouini et de l'Itany » (Litani).
- 17 On retrouve ici l'antagonisme entre le pouvoir de procréation et l'art de la guerre déjà souligné ailleurs, notamment chez les Noirs marrons (**Businenge**) (Fleury 1991).
- 18 Cette assertion concernant le bambou *Guadua latifolia* est retrouvée chez les Wayāpi, les Palikur et de nombreux autres groupes amazoniens. Les études chimiques réalisées ont montré la présence de coumarine, qui pourrait expliquer l'action anti-coagulante de la plante. (Grenand *et al.* 2004 : 565-566).
- 19 Les Kujukana, qui ont disparu en tant que groupe ont fusionné pour une part avec les Tiliyo, et de l'autre avec les Wayana (Chapuis & Rivière 2003). Le chef Twenke et sa lignée sont des descendants des Kujukana, parfois appelés **Wayana ale** (« les vrais Wayana »).
- 20 D'autres récits situent le village du partage (**Ētakpatpītpē**), qui remonte à l'époque de Kailawa, plus haut dans les Tumuc-Humac.
- 21 *Brosimum guianense*, *Moraceae*.
- 22 **Wama** en wayana désigne l'arouman, *Ischnosiphon arouma* (Aubl.) Körn, *Marantaceae*.
- 23 Chef wayana qui a fondé plusieurs villages.
- 24 Alahu est une femme âgée qui vit près du village de Kumakahpan avec son mari. Nous l'avons rencontrée et interrogée en novembre 2012 en préparation de notre mission de reconnaissance.
- 25 Cette remarque nous éclaire d'un fait intéressant confirmé par la note sur Wamahpan : les ancêtres des Wayana ne maîtrisaient pas la fabrication des flèches (avec les pointes en bambou) avant l'échange avec le groupe étranger de Kulumulihpan. Cela explique pourquoi les ancêtres des Wayana craignaient tellement les Amérindiens Wama, qui fabriquaient des flèches en arouman et pouvaient atteindre leurs cibles de loin. Il est vrai que l'instrument de guerre des Wayana semblait surtout être le **kapalu**, casse-tête, avec lequel ils assommaient et éclataient la cervelle de leurs ennemis, en les surprenant dans leur sommeil. Au fur et à mesure des alliances avec d'autres groupes, les techniques de guerre se sont enrichies.
- 26 Ces pierres empilées rappellent celles décrites par Hurault *et al.* (1963) sur l'inselberg de la borne Un. À ce sujet voir aussi Duin (2004)
- 27 **Mulokot** : être aquatique dangereux pouvant attaquer les hommes. Il fait partie des **ipo** (Kulijaman & Camargo 2007 : 88).
- 28 Ce terme est aussi utilisé pour désigner le village Kulumulihpan : **inpē** signifiant ancien emplacement, **pan** signifiant simplement emplacement.

- 29 La création d'un nouveau village était soumise à autorisation auprès du chef de village de Kulumulihpan, qui dominait donc la région à cette époque (XVIII^e).
- 30 Cet élément nous permet de comprendre que ce village est issu des habitants du premier village kulumulihpan, c'est-à-dire des Kujukana associés à des Apalai, des Païla ou des Taïla (selon les versions).
- 31 **Ipo** : nom générique utilisé pour désigner tous les monstres aquatiques dévoreurs d'hommes. Le même terme **ipo** existe en Wayâpi pour désigner les créatures de l'eau (Grenand comm. pers.)
- 32 Avec le soutien des Hollandais, les Kali'na ont établi des villages permanents sur le bas Itani et le bas Marouïni pour servir de base à des expéditions qui leur permettaient d'enlever des femmes, mais aussi des hommes et des enfants qu'ils vendaient comme esclaves à Paramaribo (Collomb & Tiouka 2000). Soulignons que c'est la première fois qu'on localise un village kali'na si haut sur le Litani.
- 33 Chapuis (2007) le situe sur le haut Jari. Toutefois l'emplacement de ce lieu sur le haut Litani, nous paraît cohérent avec l'histoire.
- 34 Groupe éteint du haut Camopi (Grenand comm. pers.)
- 35 C'est Apatou, guide aluku, qui accompagnait Crevaux (1883) puis Coudreau (1893) dans leurs missions, qui l'a certainement baptisé ainsi.
- 36 Candidat au **maraké** (rite d'initiation incluant l'imposition d'insectes)
- 37 Paniers tressés en arouman, dans lesquels les invités apportent la pâte à cachiri pour la fête du maraké.
- 38 **Kikiwi** : tyran quiquivi, *Pitangus sulphuratus*, Tyrannidés (GEPOG 2003).
- 39 **Alama** : abeille ; **alamakaikusin** : le fauve de l'inselberg Tëwalunem (Chapuis & Rivière 2003).
- 40 Ces Alamayana (ou Alamajana) se sont battus contre les « indiens des Portugais » vers 1736 sur le Couyari, affluent du Jari (Tony 1969).
- 41 Coudreau (1893) décrit aussi « la bananeraie naturelle de l'Alameapo, de chaque côté d'une petite crique, un « tigre » y étant jadis redouté ». Notons toutefois que les bananiers communs (*Musa* spp.) ne sont pas originaires d'Amérique, ils y ont été introduits vers 1500 ; il peut s'agir d'anciennes plantations d'autres groupes amérindiens ou bien des formations de bananiers sauvages (**paluluimë**), espèce locale (*Phaenakospermum guyanense*, *Sterlitziaceae*) dont les fruits sont comestibles, sans être savoureux.
- 42 Marie Fleury lors de l'expédition *Planète revisitée*, programme co-organisé par le Muséum National d'Histoire Naturelle et l'ONG Pro-Natura International, qui s'est déroulé au mont Mitaraka en mars 2015.
- 43 *Ceryle torquata*, *Alcedinidae*
- 44 *Aniba rosaedora* : cet arbre dont le bois contient une huile essentielle très recherchée par les parfumeurs, a donné lieu à une exploitation intensive qui a entraîné une raréfaction de la ressource et une cessation de l'exploitation. <http://www.guyane.cnrs.fr/spip.php?breve45>. Il est désormais inscrit sur la liste des espèces protégées en Guyane.
- 45 Arbre (*Couratari guianensis*, *Lecythydaceae*) dont l'écorce battue en lanière est utilisée pour faire les masques de danses **okalat** et **tamok**.
- 46 Un masque similaire a été acquis par le Musée de l'Homme auprès de l'association GADEPAM à Cayenne pour être exposé dans une des vitrines de la galerie de l'Homme.
- 47 Le narrateur nous précise qu'il existe une histoire similaire sur le Jari (Pidima, 2013).
- 48 *Endopleura uchii*, *Humiriaceae*
- 49 Cf. mythe restitué en encart
- 50 *Hymenaea courbaril*, *Caesalpinaceae*
- 51 On évoque certainement ici, le deuxième Kailawa, celui de la paix, car les Wayana ont déjà amorcé la conquête du fleuve.
- 52 À propos de ce mythe voir aussi Van Velthem L. H. (1998)
- 53 *Siparuna guianensis* Aubl., *Siparunacaea*
- 54 *Siparuna decipiens* (Tul.) A. DC.
- 55 Ces arbustes dégagent une odeur très caractéristique.
- 56 *Ethnie d'Amérindiens venant du Jari au Brésil*
- 57 *vivant sur le Tapanahoni*
- 58 *Ara ararauna*, *Psittacidae*, (Chapuis 1998).
- 59 Plante épiphyte, *Heteropsis flexuosa* (Kunth) Bunting, *Araceae*, très recherchée pour la vannerie.
- 60 **Pële** : poisson-roche (*Pseudancistrus barbatus*, *Loricariidé*).
- 61 *Ananas ananassoides* (Baker) L.B.Sm., *Bromeliaceae*
- 62 *Pradosia surinamensis* (Eyma) T.D.Penn., *Sapotaceae*
- 63 *Attalea maripa* (Aubl.) Mart., *Arecaceae*

64 *Bixa orellana* L., *Bixaceae*

65 *Parkia pendula* (Willd.) Benth.ex Walp, *Mimosaceae*

66 *Asolene sinnamarina*, *Ampullariidae*

67 Ce nom signifie « esprit du feu », c'était le père du chamane Pileike. De Goeje a connu ce chef-là dans les années 1930 (Grenand comm. pers.)

68 On note ici le grand respect pour les rochers et les inselbergs, dont sont issus certains peuples dans la tradition.

69 **Tuna** : eau, crique, rivière.

70 **Alawata** : *Alouatta seniculus*, *Cebidés*.

71 **Cotinga de Cayenne**. *Cotinga cayana*, *Cotingidae*.

72 Voir supra

73 **Amazonne poudrée**. *Amazona farinosa*, *Psittacidae*.

74 Ancien Chamane, maintenant décédé.

75 *Ceiba pentandra* (L.) Gaertn., *Bombacaceae*.

76 Cette information permettant de « dater » l'arrivée des suicides chez les Wayana est importante. En effet, on assiste actuellement à une vague de suicides chez les Autochtones en Guyane, ainsi selon l'association ADER – Actions pour le développement, l'éducation et la recherche – on compte chez les Wayana un suicide pour 200 habitants, soit vingt-cinq fois plus qu'en métropole. <https://www.senat.fr/questions/base/2014/qSEQ14120426G.html>

77 **Mumu** : palmier épineux à fruits comestibles *Astrocaryum sciophilum* (Miq.) Pulle, *Arecaceae*

78 « Quand Kailawa a fait le partage, Les Wama ont demandé ce côté-ci, il leur a donné la crique Petikiliki (ou **fetikiki** en langue aluku : **feti**/guerre, combat ; **kiiki**/crique). Avant il n'y avait pas de village par ici. Ils ont trouvé un endroit, ils ont fait leur village et sont restés longtemps là-bas. Moi je ne l'ai pas vu, mon père et mes grands-pères les ont connus. À l'époque il n'y avait pas de papier, mais on l'a appris par la transmission orale » (Pidima, 2013).

79 Des gisements aurifères ont été découverts par le grand man Boni Anato et ses hommes sur le Lawa, mais ils ne furent connus qu'à l'arrivée dans la région en 1885 d'un Créole, M. Vitalo, venu de l'Approuague par l'Inini : il prospecta la zone, et la trouva très riche (Henry 1974 : 215). Cette découverte entraîna une ruée vers l'or dans la région, avec l'arrivée de nombreux Créoles antillais. Le village créole Édouard, est certainement issu de cette époque.

80 **Tule** est le nom d'une danse, que l'on pratique avec les instruments de musique **tule** (clarinettes fabriquées en bambou, **luwe**).

81 **Tula** : Canari macaque en créole, *Lecythis zabucajo* Aubl., *Lecythidaceae*.

82 Village photographié par Dominique Darbois en 1951, avec Palanam et Kali enfants (Indiens d'Amazonie, Editions mondiales. Texte de Francis Mazière. Photographies de Dominique Darbois).

83 Cette information est intéressante, car elle nous renseigne sur l'impact déstructurant sur la société, de l'évangélisation des Wayana.

84 *Endopleura uchii*, *Humiriaceae*.

85 *Carica papaya* L., *Caricaceae*.

86 **Wapa** : *Eperua falcata* Aubl., *Fabaceae*.

87 **Oloï** : *Anacardium occidentale*, *Anacardiaceae*.

88 **Alimina**/gymnote électrique, *Electrophorus electricus*, *Electrophoridae*.

89 **Aliwe** : caïman à front lisse : *Paleosuchus palpebrosus*, *Crocodylidae*.

90 *Ceiba pentandra* (L.) Gaertn, *Bombacaceae*.

91 *Astrocaryum vulgare* Mart., *Arecaceae*.

92 *Astrocaryum vulgare* Mart., *Arecaceae*.

93 Ce nom désigne les Portugais en référence à l'alliance de ces Amérindiens avec les Portugais (Grenand comm. pers.). Dans les textes anciens, on les appelle aussi les « Indiens des Portugais » (Tony 1969).

94 Peuple karib vivant actuellement sur le littoral de tout le plateau des Guyanes du Venezuela jusqu'à l'Amapá.

95 « Clan des lucioles » (**kukui**/lucioles) : ils étaient réputés voir la nuit grâce à l'usage de torche faites avec des écorces pilées (certainement à base d'encens). Ce clan a ensuite été absorbé en partie par les Tiliyo, mais aussi en partie par les Wayana (Chapuis & Rivière 2003 : 505).

96 **Mulepan** toponyme existant apparemment également sur le Jari (comme de nombreux toponymes que l'on trouve sur plusieurs rivières). Mais nous pensons là, contrairement à Chapuis, qu'il s'agit de **Mulepan** sur le Litani (*cf.* carte).

97 Dans les chants de guerre du Kalau relevé par J. Hurault, le 9^e chant évoque une guerre sans merci contre les Kalipono (ennemis). La fin du chant aborde le monstre **Mulokotiimë enĩ**, ce qui conforte l'hypothèse d'un combat à proximité de ce lieu (Hurault 1968).

98 **Kijapok**/oiseau toucan.

99 J. Chapuis situe la crique Mapahoni sur le haut Jari, mais selon nos relevés elle se situe en aval de la crique Malo sur le Litani.

100 **Kulimapopan** en Wayana (**Kulimau**/cacique huppé, *Psarocolius decumanus*, Icteridae).

101 D'après le conteur Kuliyanan, les Kujukana possédaient des remèdes qui les empêchaient de se faire tuer, notamment des incantations magiques (Chapuis & Rivière 2003).

102 Situé selon nos relevés entre la crique Malo et les sauts Kawatop.

103 C'est ainsi que les Aluku nomment les grands sauts de Kotika.

104 Ce goût à cultiver les terres escarpées perdure jusqu'à nos jours, la raison invoquée de ce choix étant le meilleur écoulement des eaux de pluies.

105 C'est le seul témoignage qui nous reste de ce deuxième voyage, Patris ayant perdu toutes ses notes dans un naufrage.

106 Les Amérindiens étant à l'époque soumis à une pression très forte de la part des autres groupes, notamment les Wayäpi armés par les Portugais (cf. infra).

107 Cf. article de Fleury & Hurault (à paraître).

108 Suite à cette mission de délimitation de la frontière franco-hollandaise, le Maroni fut ouvert à la circulation, et les Boni libérés de la tutelle des Ndjuka imposée par les colons hollandais (Hurault 1972 : 89).

109 Village où étaient installés les Boni

110 Ce qui souligne bien les contacts fréquents entre les deux groupes

111 **Pële** : poisson roche (*Pseudancistrus barbatus*, Loricariidae).

112 De la même manière on assiste actuellement à la fréquente traduction du lieu-dit **Alawataimë enĩ** (trou du singe hurleur géant) par **Babun olo** (le trou du singe hurleur en langue aluku).

113 On voit des photos prises dans les villages à cette époque dans l'ouvrage de Hurault, Grenand & Grenand 1998.

114 Si 30 000 Amérindiens peuplaient la Guyane, au moment de la conquête, ce nombre est tombé à 1 200 en 1964. On assiste ensuite à un redressement démographique lié à une politique sanitaire plus efficace (Hurault 1972 : 5). Si les épidémies ne sont pas soulignées dans les récits cités dans notre article, elles sont encore bien présentes dans la mémoire orale.

Pour citer cet article

Référence électronique

Marie Fleury, Tasikale Alupki, Aimawale Opoya et Waiso Aloïké, « Les Wayana de Guyane française sur les traces de leur histoire », *Revue d'ethnoécologie* [En ligne], 9 | 2016, mis en ligne le 01 juillet 2016, consulté le 05 juillet 2016. URL : <http://ethnoecologie.revues.org/2711> ; DOI : 10.4000/ethnoecologie.2711

À propos des auteurs

Marie Fleury

Ethnobotaniste au Muséum National d'Histoire Naturelle, UMR 208 PALOC, MNHN-IRD
Directrice de l'antenne du MNHN en Guyane, IRD 90 165 97323 Cayenne cedex

Tasikale Alupki

Président de l'Association KALIPO, association loi 1901 ayant pour objectif de valoriser l'artisanat traditionnel Wayana, Apalai et Tiriyo du Haut-Maroni, promouvoir la culture et assurer la transmission des savoirs et savoir-faire traditionnels, Village Taluwen.

Aimawale Opoya

Traducteur wayana-français, habitant du village de Taluwen

Waiso Aloïké

Guide, traducteur, piroguier, village de Taluwen

Droits d'auteur



Revue d'ethnoécologie est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Résumés

La genèse du peuple wayana est située dans les Monts Tumuc-Humac à l'extrême sud de la Guyane. En perpétuel lien avec les populations du Brésil, vivant sur le Jari (actuellement abandonné), et le Paru de l'Este, ils ont vécu longtemps de part et d'autre de la ligne de partage des eaux, entre les affluents de l'Amazone et du Maroni.

Cet article repose sur un travail de cartographie participative mené avec les Wayana entre 2012 et 2015 pour retrouver et parcourir les anciens sites habités sur le haut Litani. Il s'appuie sur la tradition orale, mais aussi les textes écrits des explorateurs ayant sillonné la région et des anthropologues. Il retrace la migration progressive des Wayana depuis les Tumuc-Humac jusqu'au bas-Litani, où ils vivent encore actuellement. La toponymie nous renseigne sur la perception de la nature, les fondateurs des villages, et les rencontres souvent conflictuelles avec d'autres peuples et êtres monstrueux. En effet, cette migration s'est faite dans un contexte de guerres (interethniques et coloniales), et d'attaques de monstres aquatiques symbolisant les dangers de la rivière. C'est une véritable conquête du Litani qui nous est donc livrée ici à travers différents témoignages et des cartes permettant de spatialiser l'histoire des Wayana sur cette rivière.

Wayana of French Guiana on the trail of their history: Participatory mapping of the Litani (Aletani) and oral memory

The genesis of wayana people is located in the Tumuc-Humac area in the far south of French Guyana. In everlasting bond with the people of Brazil, living on the Jari (now abandoned), and Parou of Este, they lived a long time on both sides of the divide line between the tributaries of the Amazon and Maroni. This article is based on a participatory mapping work conducted with the Wayana between 2012 and 2015 to find and browse the oldest inhabited sites on the upper Litani. It is based on the oral tradition, but also the texts of the explorers and anthropologists who have travelled the area. It traces the gradual migration of Wayana from Tumuc-Humac to low-Litani, where they still live today. The toponymy tells us about the perception of nature, the founders of the villages, and often conflicting encounters with other peoples and monstrous beings. Indeed, the migration took place in a context of war (ethnic and colonial), and attacks of aquatic monsters attacks symbolize the dangers of the river. It is a real conquest of the Litani that is delivered here through various accounts and cards and maps allowing us to spatialize the history of the Wayana on this river.

Entrées d'index

Mots-clés : Wayana, Litani, histoire, cartographie participative, toponymie, Guyane française

Keywords : Wayana, Litani, history, participatory mapping, toponymy, French Guyana

Note de l'auteur

Notre programme PPR AMAZ de l'IRD « Plantes, lieux, objets et mots : marqueurs territoriaux et identitaires, indicateurs de dynamiques socioenvironnementales et patrimoniales » nous a permis de financer les premières étapes de ce travail (2012).

Le programme GUYAMAZON DIPOLOPP a également permis de financer une partie du projet, complétés par des crédits de recherche de l'UMR 208 PALOC MNHN-IRD.

Marie-Christine Cormier-Salem, Labaly Toure, Mathilde Fabre, Yasmin Bouaita, Boubacar Ba Mamadou El Abass et Élisabeth Habert

SIRENA, une plateforme participative au service de la gouvernance du delta transfrontalier du fleuve Sénégal

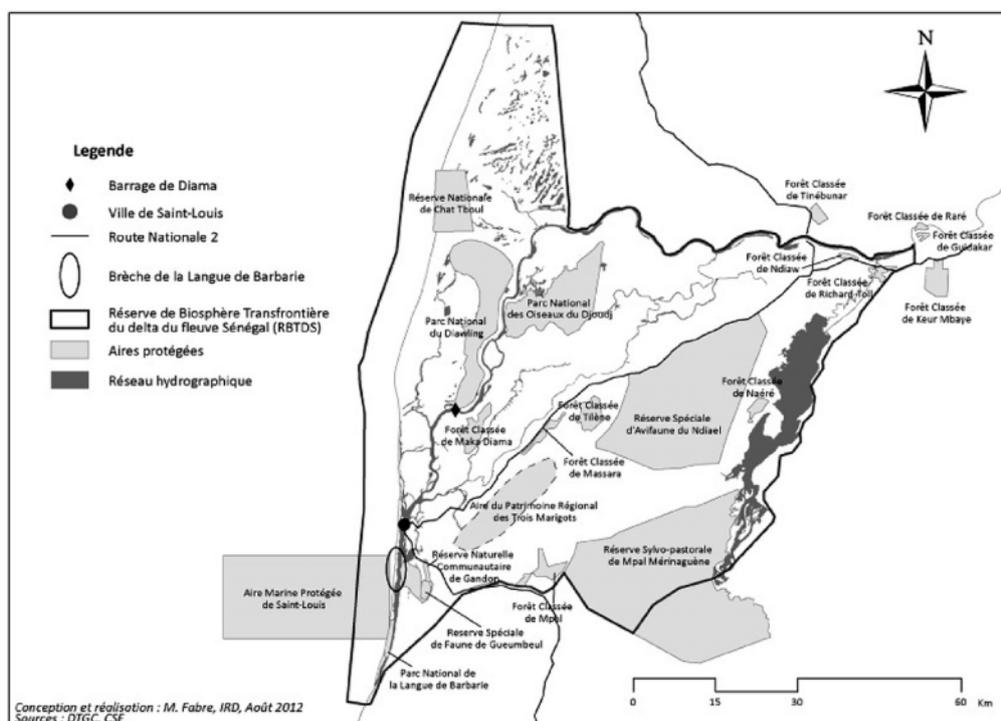
Introduction : du contrôle des eaux à la gouvernance partagée d'un territoire

- 1 Les deltas sont par excellence des espaces mouvants qui, depuis les premiers temps de leur occupation, n'ont cessé de faire l'objet de politiques de contrôle des eaux, tant de la mer que de la terre (Cormier-Salem 2002). De nombreux travaux soulignent les contradictions inhérentes à ces interventions et rappellent que : 1) la nature aime à reprendre ses droits, comme en témoignent de façon dramatique les tsunamis et autres aléas "naturels" d'autant plus destructeurs qu'ils sévissent sur des littoraux densément peuplés et artificialisés (Paskoff 2001, Hoanh 2010) ; 2) les projets de territoire ont évolué (Williams 1990, Verger 1993, Cormier-Salem 2003). L'accent longtemps mis sur la mise en valeur et la maîtrise poussée des zones humides littorales, compte tenu d'une vision utilitaire et hygiéniste de la nature, a conduit à un changement radical du milieu (conversion à des fins hydro-agricoles, salicoles, piscicoles ; assèchement, endiguement, canalisation, poldérisation à des fins industrielles et portuaires). Les conceptions dominantes actuelles d'espaces plurifonctionnels et d'infrastructures naturelles à protéger nécessitent d'avoir une approche intégrée et durable de toutes les ressources, usages (et non-usages) et acteurs (Cormier-Salem 2006, Parkes *et al.* 2010).
- 2 Le Delta du fleuve Sénégal est une bonne illustration de ces changements de vision et de politiques d'intervention, faisant se succéder et/ou combinant artificialisation de l'espace et protection du patrimoine naturel et culturel, dans un contexte particulièrement sensible à la fois du point de vue environnemental (incertitude climatique, élévation du niveau de la mer, érosion et risques de submersion), politique (espace transfrontalier dans une région marquée par des conflits et des trafics divers) et socio-économique (densification de l'espace bâti, crise des systèmes anciens d'exploitation, gouvernance déficiente des ressources et des hommes) (Kane 2010, Sy 2009).
- 3 Sans mésestimer les nombreuses mesures de contrôle des eaux dès l'époque coloniale pour lutter en particulier contre l'inondation de Saint-Louis ou protéger le quartier de Guet-Ndar des houles marines (Sy 2010)², l'artificialisation du Delta est radicale avec la construction des barrages de Diama en 1985 (qui permet le développement de la riziculture irriguée, de la canne à sucre et de la navigation) et surtout de Manantali en 1989 (qui permet d'écrêter la crue). Si les visées sont d'abord productivistes, il ne faut néanmoins pas oublier que le Parc National du Djoudj est créé dès 1971 pour accueillir les oiseaux d'eaux migrateurs, celui de la Langue de Barbarie dès 1976 pour conserver les espèces remarquables comme les tortues marines et celui du Diawling en 1991 (accompagné d'une restauration de la rive mauritanienne *cf.* Hamerlynck & Duvail 2003).
- 4 Ces dix dernières années, les interventions se sont multipliées avec des objectifs contrastés, voire contradictoires (entre d'une part l'intensification de la riziculture irriguée dans le cadre de la politique GOANA³, d'autre part la conservation de la biodiversité avec la création de la RBTDS en 2005), des mises en œuvre difficiles (telles l'AMP de Saint-Louis créée en 2004) et des effets discutés, telle la brèche de la Langue de Barbarie. Cette brèche, encore appelée pudiquement « canal de délestage », visait à prévenir la ville de Saint-Louis des risques d'inondation. D'une largeur initiale de 4 mètres lors de son ouverture le 4 octobre 2003, elle fait plus de 200 m le 6/10/2003 et près de 2,5 km en 2012. L'embouchure du fleuve Sénégal s'est déplacée d'une vingtaine de km. Sans présenter les conséquences notoires de cette brèche

sur la région du Delta, bien analysées par plusieurs auteurs (Sy 2005, Dieng 2010), notons simplement l'absence d'étude préalable d'impact : la décision politique l'a emporté sur les connaissances scientifiques et la concertation entre acteurs.

- 5 L'ambition de SIRENA (Système d'Information pour la gestion des Ressources Naturelles et espaces du Delta du fleuve Sénégal) est précisément de représenter les enjeux complexes et dynamiques du Delta du fleuve Sénégal. Cet outil vise à constituer un ensemble de données géographiques organisées et normalisées à l'échelle de cet espace transfrontalier. Plus spécifiquement, SIRENA se veut un outil participatif de concertation et d'aide à la décision.
- 6 Cette contribution s'inscrit dans la réflexion générale sur les modalités de construction de l'action collective en vue de la gouvernance durable et partagée des ressources et espaces patrimoniaux. Elle explore plus particulièrement le processus de coproduction des connaissances à travers l'élaboration d'une plateforme participative. Dans cette contribution, après avoir justifié la démarche adoptée, nous présentons le modèle conceptuel du Système d'Informations Géographiques, les actions réalisées et les premiers résultats. Enfin nous discutons de la pertinence d'un tel SIG pour aider à la gouvernance durable et partagée d'un territoire transfrontalier et nous en montrons à la fois les apports en tant que processus participatif, qui s'inscrit dans la durée, mais aussi les limites, notamment en termes de valorisation scientifique.

Figure 1 : Zone d'étude RBTDS



Équipe PATEO

Le contexte : SIRENA une réponse à la demande locale, une logique naturelle de démarche participative

- 7 Partant de l'hypothèse principale que la capacité de résilience des socio-écosystèmes est moins le fait de la gestion des ressources (*stricto sensu*) que de la gouvernance des territoires, nous accordons une attention particulière aux acteurs et à leurs savoirs, pratiques, institutions. Nos travaux visent à élaborer des outils de concertation et de communication, mais aussi de co-apprentissage des savoirs (Cormier-Salem 2012) et des pratiques. La gouvernance locale et la régulation des rapports sociaux constituent les facteurs clés de la co-viabilité des socio-écosystèmes (Ostrom 2011, Borrini-Feyerabend *et al.* 2009, Parkes *et al.* 2010). La solution est moins technique que socio-politique et éthique.
- 8 L'exigence de participation de tous les acteurs à l'élaboration de leur projet de territoire répond en premier lieu aux fortes injonctions internationales qui, au nom des principes d'équité intra et

trans-générationnelle et de justice environnementale, prônent de nouvelles modalités d'action collective – de la gestion participative à la cogestion et à la gouvernance locale – (MEA 2005, CBD 2008). En second lieu, elle tire les leçons du passé, sachant que le succès des démarches et outils de gestion des socio-écosystèmes est largement conditionné par l'implication des utilisateurs finaux dès la conception du projet (Little 1994, Weber 1996). En troisième lieu, elle répond à une exigence éthique : la consultation de toutes les parties-prenantes assure l'équité et la transparence, sans tomber dans la naïveté de croire que tous les acteurs sont "également" représentés (Demeritt 2015). Dans de telles démarches, se révèlent des jeux de pouvoirs et de savoirs intrinsèques à tout groupe social (Murphree 1994). En quatrième lieu, la participation citoyenne répond à un principe de réalité : les acteurs du terrain – agents de Eaux et Forêts, conservateurs des Parcs et Réserves, gestionnaires et autres membres d'ONG, associations et GIE, etc. – sont les mieux placés pour donner les informations sur les espaces qu'ils administrent, à nourrir les bases de données, et à les actualiser. Enfin, cette démarche s'inscrit dans un processus de co-apprentissage et de co-construction entre divers savoirs ou connaissances, empiriques, techniques et scientifiques, indispensable pour une réappropriation des projets (Madsen 2012). Ainsi, la démarche participative s'est imposée dans l'optique d'une gouvernance réellement partagée et durable.

9 Dans le contexte plus particulier du Delta du fleuve Sénégal, lors d'un atelier de restitution d'un précédent programme sur les instruments de valorisation de la biodiversité intitulé BIODIVALLOC et coordonné par l'IRD (Cormier-Salem *et al.* 2009), l'équipe de scientifiques avait été invitée à venir faire une sortie de terrain dans le Parc National du Diawling (PND) et une demande explicite d'appui vis-à-vis de la recherche avait été alors formulée par les conservateurs et gestionnaires de ce Parc ainsi que ceux du Parc National des oiseaux du Djoudj (PNOD).

10 Plus précisément, ces derniers ont fait part de leur besoin de disposer d'un outil de création, d'analyse et de gestion de données géographiques pour répondre à des problématiques de gestion territoriale, ainsi que d'un soutien scientifique pour le suivi environnemental des espaces protégés du Delta. Soumis aux mêmes problématiques environnementales, les gestionnaires de ces deux parcs souhaitaient harmoniser la production des données géographiques de part et d'autre de la frontière. C'est ainsi que de 2000 à 2001, une collaboration fructueuse a eu lieu entre ces deux institutions suite à la prolifération du *Salvinia molesta* sur les rives du fleuve, empêchant l'accès à l'eau libre au bétail et aux pêcheurs (Pieterse *et al.* 2003). Ce partenariat visait à lutter biologiquement, par la culture puis le lâcher d'insectes *Cyrtobagous salviniae* dans les plans d'eau et, mécaniquement, par la pose de barrières et par la coupe. Le succès de cette collaboration a montré que le partage des informations sur tous les phénomènes transfrontaliers à enjeux est nécessaire et contribue à leur résolution.

11 Les chercheurs, quant à eux, ressentaient le besoin d'accéder plus facilement à l'information brute produite par les gestionnaires et de pouvoir archiver, valoriser et réutiliser les données géographiques produites dans le cadre de recherches sur le Delta.

12 L'intérêt mutuel des chercheurs et des gestionnaires de pouvoir disposer, en appui de cette grille d'analyse, d'un outil de spatialisation et de cartographie dynamique, a ainsi donné naissance au projet SIG pour la gestion des ressources naturelles et espaces du Delta. Ce projet a pour volonté d'être le fruit d'un travail collectif associant les experts académiques professionnels (étudiants, enseignants-chercheurs et chercheurs) travaillant sur le Delta et les gestionnaires des espaces protégés.

Pour gérer, il faut connaître

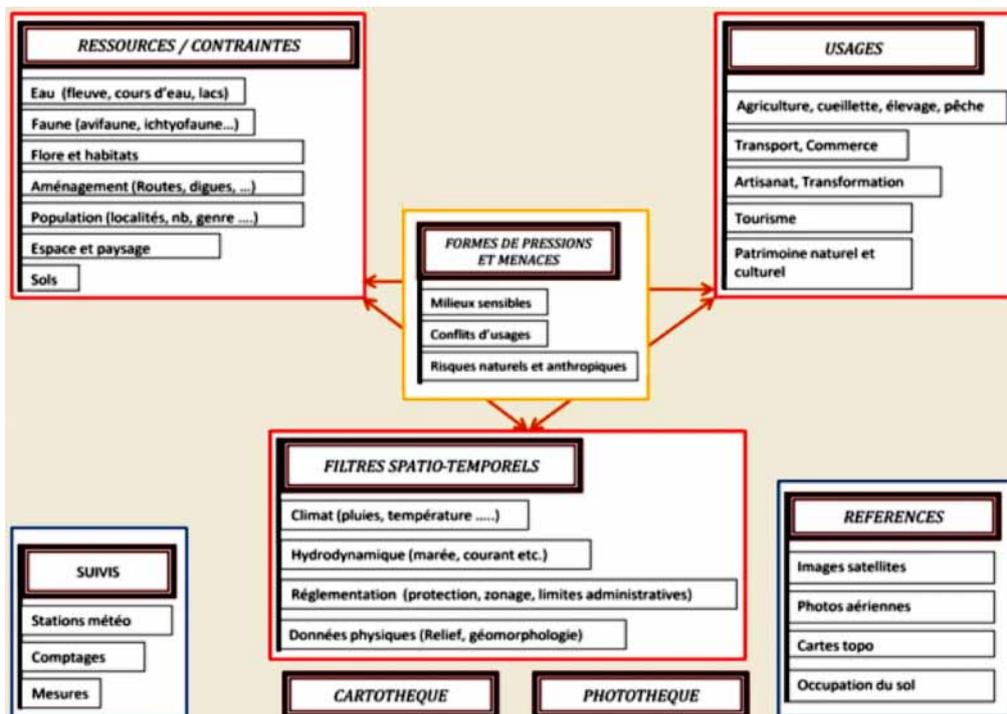
13 Les espaces littoraux et deltaïques sont le siège de multiples enjeux environnementaux, économiques et humains, générant des conflits d'usages et d'accès aux ressources. Une gestion efficace de ces espaces nécessite une approche collective, intégrée qui implique de connaître et de comprendre leur fonctionnement, leur évolution et les processus qui s'y déroulent (Gourmelon & Robin 2005). Leur compréhension est cependant rendue difficile par l'éparpillement et l'hétérogénéité des compétences et des données, compte-tenu de la

multiplicité des disciplines et des institutions qui s'y intéressent (Dronker & De Vries 1999). Le Delta du fleuve Sénégal ne fait pas exception à la nécessité d'une mise en place d'une plateforme participative pour stocker, gérer, analyser, et assurer la pérennité de l'information géographique ainsi que des connaissances et savoir-faire.

Dispersion des données, absence de métadonnées et frein au partage de l'information géographique

- 14 SIRENA a commencé par un inventaire des données géographiques existantes et des producteurs de données susceptibles de prendre part au projet, pour la zone du Delta du fleuve Sénégal. À l'issue de cette démarche, nous avons pu constater qu'il était non seulement difficile de se procurer des données mais aussi de simplement savoir quelle information géographique était disponible pour le Delta. Plusieurs raisons expliquaient ces difficultés : la rétention de l'information au niveau individuel ou institutionnel et l'absence de conventions qui permettant aux organismes de partager sereinement leurs données dans un cadre juridique bien défini.
- 15 L'inexistence de métadonnées, qui s'expliquait par l'absence de préconisations de standards et de catalogue pour les archiver, entraînait des pertes d'information importantes (par exemple ne pas connaître la date de création d'une donnée la vide de tout son sens), qui limitaient la possibilité de s'appuyer sur des travaux déjà existants.
- 16 De même, plusieurs aires protégées sont soumises à des problématiques similaires (suivi des oiseaux, suivi des plantes aquatiques...) sans qu'il n'y ait de coordination ni d'harmonisation de la collecte des données. Le caractère transfrontalier du Delta n'explique pas à lui seul ce constat, puisqu'on observe les mêmes difficultés entre des aires protégées où s'opère un suivi environnemental régulier, parfois géré par une même institution. Un grand nombre de données brutes sont en effet produites, mais peu sont exploitées par manque de moyens humains, techniques, informatiques et financiers.
- 17 C'est pour répondre à ce manque d'uniformisation des procédures de collecte et de traitement qu'en janvier 2011, le projet SIRENA est lancé, visant à constituer un réseau de gestionnaires, de chercheurs et de géomaticiens, pour construire collectivement un ensemble de données géographiques harmonisées à l'échelle du Delta du fleuve Sénégal (Figure 2).

Figure 3 : Modèle conceptuel de données de SIRENA



Équipe PATEO

- 19 Pour atteindre cet objectif, une base de données géographiques de qualité, harmonisées à l'échelle du Delta, est en cours de constitution. La figure 2 présente le modèle conceptuel de cette base qui a été réalisé lors du premier atelier de géomatique d'avril 2011 par l'ensemble des participants. Chacune des sous-thématiques correspond à un groupe de travail chargé de s'interroger sur l'objet à représenter et la méthodologie de création et d'actualisation des données. La particularité de SIRENA est de tenir compte de la temporalité de l'espace du Delta, en prévoyant l'actualisation des données de la base sur trois saisons pour chaque année : hivernage (juillet-octobre), saison sèche froide (novembre-février), saison sèche chaude (mars-juin).
- 20 Selon Crain & Mc Donald (1984), en matière de gestion environnementale, les SIG permettent de : faire l'inventaire des connaissances et des données existantes sur un espace donné ; comprendre les processus environnementaux présents, en faisant l'analyse des relations logiques, thématiques, statistiques ou géométriques des paramètres inventoriés ; guider ainsi les prises de décision des gestionnaires. SIRENA répond bien à ces objectifs de par son infrastructure technique et organisationnelle qui accueille la base de données et veille à son intégrité, sa cohérence et sa qualité.

L'implication des utilisateurs de la conception à la mise en œuvre, un gage de pérennisation de la plateforme SIRENA

- 21 Conceptualiser en amont le circuit des données (création, validation, valorisation et archivage) constitue une étape primordiale du travail dans la construction d'un SIG cohérent. La spécificité de SIRENA est de faire des futurs utilisateurs de l'outil ses co-constructeurs (création du modèle conceptuel de données, choix des logiciels...). Cette démarche participative est présente à toutes les étapes de la constitution de la base de données : de la conception d'une donnée géographique à sa valorisation, en passant par sa collecte et son analyse. Cette concertation s'opère grâce à la mise en place de formations en géomatique, de rencontres régulières et par l'intermédiaire d'outils et supports informatiques.
- 22 Les ateliers et formations ont constitué des temps forts de concertation et partage de références communes en géomatique. Ainsi, deux ateliers SIRENA par an, ont été organisés en moyenne depuis 2011. D'abord destinées aux gestionnaires des espaces protégés du Delta puis élargies aux étudiants de l'Université Gaston Berger (Saint-Louis) et de l'Université Assane Seck

(Ziguinchor), ces ateliers ont été organisés et animés conjointement par des membres de SIRENA issus d'organismes différents.

- 23 Ils ont permis de mutualiser les connaissances du groupe en SIG, d'harmoniser les pratiques et les références en géomatique. Ils ont facilité le renforcement des capacités des acteurs locaux, améliorant ainsi les conditions et la qualité de la concertation.

Des groupes de travail thématiques pour concevoir et collecter des données

- 24 La régularité des formations et autres ateliers de concertation a conduit à la constitution d'un réseau aux membres d'horizons divers (disciplines, compétences techniques...) et partageant les mêmes objectifs de production et d'utilisation de données géographiques. Afin de consolider cette dynamique, des réunions mensuelles sont instaurées dans la salle multimédia du département de géographie de l'Université Gaston Berger (Saint-Louis, Sénégal), pour travailler en groupes de travail thématiques sur la conception des données.

- 25 Dès 2011, quatre premiers groupes thématiques sont mis en place : « eau », « oiseaux », « espèces invasives » et « usages primaires des ressources ». L'objectif était de réfléchir à la structure des données à intégrer dans SIRENA, de répondre pour chaque thématique et pour chaque couche d'information aux questions suivantes : que veut-on représenter ? Comment ? À quelle échelle ? Quelles sont les sources disponibles ? Quelle méthodologie est envisagée pour chaque couche ? Quels sont les moyens nécessaires ? Chaque groupe de travail disposait d'un référent technique (géomaticien), d'un référent scientifique (doctorant) et d'un référent terrain (gestionnaire), permettant ainsi d'avoir des apports complémentaires.

- 26 L'objectif était d'élaborer des protocoles simples et pertinents de collecte et de traitement des données, pouvant être reproduits aisément, dans le but de faciliter l'actualisation régulière du lot de données. La dynamique des groupes de travail s'est cependant parfois essouffée à cause notamment de l'éloignement géographique d'une grande partie des participants (entre Saint-Louis, Dakar, Nouakchott et Ziguinchor) ainsi que la mobilité régulière des conservateurs des espaces protégés.

Supports informatiques et catalogue de métadonnées SIRENA

- 27 Depuis 2011, outre les différentes rencontres organisées, de nombreux outils informatiques permettent la communication (mailing liste), la concertation (questionnaire en ligne) et le travail à distance (plateforme d'échange de fichiers volumineux) sur le projet.

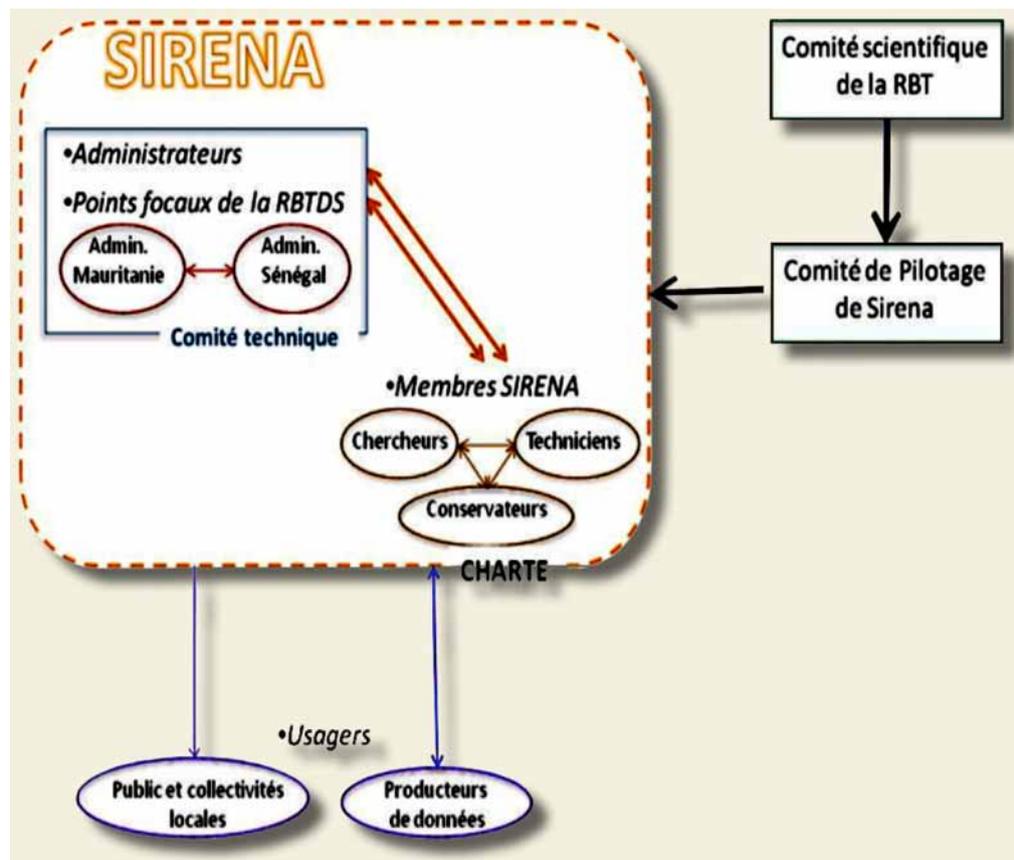
- 28 En 2012 un catalogue de métadonnées et serveur de données a été développé (hébergé et administré au Centre de Calcul Ousmane Seck de l'Université Gaston Berger) et mis à disposition des organismes intéressés. Durant l'année 2016, les outils composant SIRENA ont évolués vers la mise en place d'un Geoserveur et l'actualisation du catalogue de métadonnées (Géonetwork). Ces outils permettent l'inventaire des données géographiques existantes pour le Delta. Ils permettent l'archivage et le partage des données géographiques créées dans le cadre de SIRENA ou d'autres projets. Ils incitent les organismes ou individus producteurs d'information géographique à accompagner leurs données de métadonnées, et ainsi à mieux les protéger par une meilleure gestion des droits d'accès et de diffusion. C'est ce réseau de producteurs d'information géographique qui constitue réellement le système d'informations SIRENA. La réunion de ces acteurs d'horizons divers pour réfléchir sur les modalités de représentation de leur territoire, a entraîné de nombreux débats. Cet exercice de concertation a en effet révélé au cours des différentes rencontres, des jeux de pouvoir et de savoir dont les questions de l'accès à l'information géographique et sa validation (par qui ? comment ?) sont les clés du processus participatif.

Le facteur organisationnel, paramètre décisif pour l'opérabilité de SIRENA

- 29 Le succès de la mise en place d'un SIG dépend de paramètres techniques et économiques mais aussi sociaux, organisationnels et spatiaux (Gourmelon 2008). Ces trois derniers facteurs déterminent le degré d'appropriation de l'outil par les acteurs, conditionnant la réussite d'un projet de SIG.

- 30 Le niveau d'utilisation des technologies de l'information géographique est en effet lié à la perception par les acteurs, du territoire, de leur rôle et de l'utilité des outils de l'information géographique (Roche 1998). Pour le projet SIRENA, on observe différents degrés d'appropriation selon le secteur professionnel des acteurs (gestionnaires des aires protégées, universitaires, politiques, ONG) et surtout selon leur statut au sein de l'organisme (technicien, cadre, chercheur, étudiant). De façon générale, ce sont les techniciens directement concernés par la géomatique et surtout les SIG ainsi que les agents les plus proches du terrain qui se sont le plus impliqués dans la mise en place de SIRENA. Les acteurs institutionnels se sont montrés plus réticents, percevant le nouvel outil comme un risque à la fois pour leur positionnement par rapport aux autres acteurs du Delta et pour le contrôle des données, qui sont rares et en conséquence, facteurs d'un certain pouvoir pour leurs détenteurs. Du fait qu'ils sont les seuls à détenir certaines informations, d'aucuns pensent que le partage de leurs données diminuerait leur pouvoir et leur influence. Les SIG s'insèrent en effet dans les logiques des différents acteurs comme des instruments permettant d'influencer plus facilement le cours des décisions (Roche, 1998). Les nombreux enjeux et jeux d'acteurs présents sur le Delta expliquent l'importance de l'information géographique qui y est produite et le caractère subjectif de cette dernière, d'où l'apparition de luttes pour l'appropriation de l'information géographique et la maîtrise des outils informatiques.
- 31 Outre ces facteurs sociaux et spatiaux, le facteur organisationnel est déterminant. Effectivement, sans une structure pérenne, dotée de ressources humaines et financières, capable de permettre la mise en commun de données, de compétences, de ressources matérielles et la multiplication des échanges entre les partenaires, un SIG ne peut être réellement opérationnel (Sède & Thériault 1996 cité dans Gourmelon 2008). Dans cet objectif, le projet SIRENA s'est efforcé dès sa mise en place de définir un cadre organisationnel et juridique assurant le bon fonctionnement de la plateforme, sa légitimité auprès des acteurs du Delta et la qualité des informations qu'il contient. Un modèle de convention de mise à disposition de données, adapté au projet et à ses caractéristiques de co-construction des données est en cours d'élaboration. De même, une charte définissant les règles de bonne utilisation de SIRENA a été discutée et proposée aux acteurs. Elle précise les engagements et responsabilités de chacun en matière de respect des droits de propriété, de partage de l'information et de participation active au projet. Elle définit également le rôle des instances de SIRENA et leur organisation (Figure 4).

Figure 4 : Organisation du fonctionnement de SIRENA



Équipe PATEO

- 32 Chevalier et Caron (2002) distinguent différentes approches pour la mise en place d'un SIG, les approches plus techniques « par les données » ou « par les traitements », ou alors l'approche « par les individus et les organisations » qui assure davantage le succès et la pérennité des systèmes via une meilleure appropriation par les acteurs locaux. C'est cette seconde entrée que le projet SIRENA a privilégié, associant les partenaires intéressés dans les choix de ses objectifs, de ses priorités et de ses modalités organisationnelles et techniques. Cette orientation, compte tenu de la multiplicité des acteurs concernés et du contexte à forts enjeux du Delta, a entraîné une certaine lenteur dans la mise en place de l'outil. Cependant, les liens et le climat de confiance instaurés entre les membres du projet par la fréquence des séances de formation et des ateliers de concertation ont été primordiaux pour faire vivre le système. La méfiance de certains acteurs s'expliquait par le fait qu'ils ne comprenaient pas tous les enjeux de SIRENA. Cependant, le travail de concertation participative, en prenant le temps d'expliquer la portée et l'intérêt de SIRENA nous a permis de convaincre et de rassurer plusieurs acteurs.

Discussion : un SIG pour qui et avec qui ?

- 33 À l'origine, SIRENA avait pour objectif de fournir un outil d'aide à la décision. Il s'agissait de répondre à la demande des conservateurs et, pour ce, d'établir une base de données harmonisée à l'échelle du delta leur permettant de disposer d'un outil de gestion des ressources naturelles. Au fil de la mise en place du projet, plusieurs « événements » ont orienté le projet vers de nouvelles directions : les difficultés d'accès et de partage des données géographiques, les financements obtenus (Projet Spirales, davantage orienté vers le développement de l'outil informatique, plus que sur la collecte de données), la création du LMI PATEO. Cela a conduit à concevoir SIRENA moins comme un outil *stricto sensu* que comme une plateforme participative pour constituer un réseau de producteurs et utilisateurs d'informations géographiques, partageant des références communes. Cette réorientation a conduit à s'interroger sur l'accès à l'information géographique (outils juridiques et techniques), sur la pertinence et les finalités de ce SIG participatif, et sur la qualité et la

validation des données (quelle évaluation ? par qui ? quels indicateurs de qualité ?) ? Pourquoi un outil participatif ? À qui s'adresse le projet (choix des acteurs) ? Où se situe le projet SIRENA : s'agit-il d'un SIG Participatif ? D'une plateforme participative ? D'un outil plus vaste visant à répondre aux questions d'accès à l'information géographique ?

34 Quels ont été les verrous, les différentes étapes qui ont fait avancer le projet vers telle ou telle direction ? Quel est le degré d'appropriation de l'outil par les utilisateurs ?

35 Dans la section suivante, nous montrons les ajustements successifs que nous avons dû opérer pour tenir compte de nos partenaires. SIRENA est un outil de représentation spatiale et d'approche territoriale : selon les acteurs, l'échelle change, mais aussi les enjeux, les entrées privilégiées. Nous nous sommes ainsi interrogés sur la possibilité d'intégrer la dimension temporelle, en privilégiant les pas de temps « courts », les plus adaptés pour répondre à la demande des acteurs locaux.

36 Les conceptions d'un public pertinent diffèrent selon les objectifs, valeurs et autres intérêts (Schlossberg & Shuford 2005). Dans cette section, nous soulignons le dialogue instauré avec divers acteurs, dans le but de créer un réseau et de discuter des enjeux liés au partage de données et des connaissances. L'implication des acteurs dans toutes les phases de la construction de l'outil et son appropriation apparaissent comme des conditions indispensables à sa pérennisation. C'est ce qui a justifié la mise en œuvre de formations à destination des gestionnaires des aires protégées, ou encore l'élaboration de cartes répondant aux besoins de nouveaux acteurs.

Carte du Parc National des Oiseaux du Djoudj : un exemple de valorisation de SIRENA

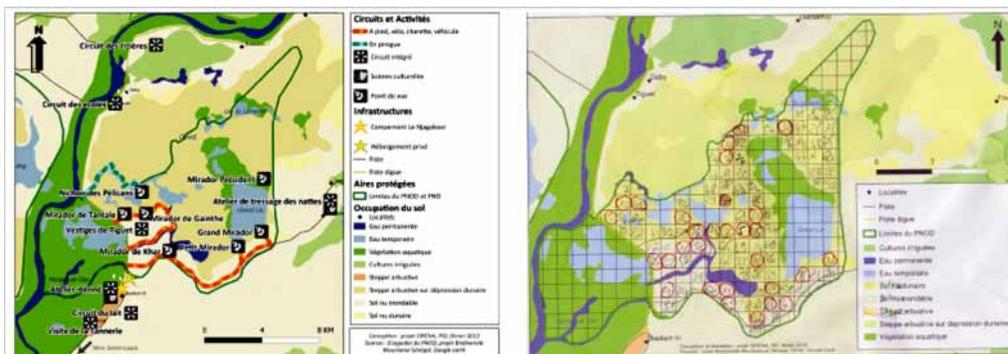
37 L'identification de nouveaux acteurs (dans notre cas, les écoguides) a conduit à rechercher des solutions plus simples pour des résultats appropriables par les acteurs locaux. Les entretiens et la cartographie à l'échelle (FIDA 2010) ont nécessité au préalable que les populations interrogées soient habituées à l'utilisation de cartes. Il en est ainsi des écoguides, qui sont des experts de terrain, ayant une connaissance fine de leurs sites. Ainsi, leur toponymie s'est avérée essentielle. Cet outil s'avère être un bon outil pour transmettre les informations de la communauté aux décideurs car il respecte les conventions cartographiques traditionnelles (FIDA 2010). De plus, les informations recueillies auprès des villageois sont facilement vérifiables sur le terrain et intégrables au SIG. Cette démarche est en effet couplée à une vérification des informations sur le terrain via des relevés GPS (pas systématiques ni exhaustifs). Lors de cette vérification, les chercheurs sont accompagnés par un écoguide qui est, par la même occasion, formé à l'utilisation du GPS.

38 Cette démarche associe des chercheurs (IRD, UGB), des villageois (membres du CIV), des écoguides et est un bon moyen de transfert des connaissances, des villageois aux chercheurs et des chercheurs aux villageois (lecture de carte et utilisation d'un GPS pour les écoguides).

39 Cette démarche est peu coûteuse et donne des résultats à court terme. Elle a été choisie pour produire des résultats « concrets » rapidement, afin de remobiliser les membres du groupe mais également de mobiliser de nouveaux acteurs (villageois, écoguides) (Figure 5)

40 L'implication des écoguides dans SIRENA n'est pas propre au Djoudj. Elle concerne aussi par exemple le Parc National de la Langue de Barbarie ou encore le Parc National de Basse Casamance. Ces acteurs sont tous issus des villages riverains des Parcs, ceux-là même qui ont perdu leur territoire du fait de la création des parcs. Suite à la volonté de cogérer les parcs avec les communautés locales à partir des années 1990, certains villageois (hommes et femmes, de préférence parlant français) ont été formés pour occuper la fonction de guide dans les parcs nationaux. Ils ne reçoivent pas de salaire, mais gagnent leur vie au moyen des visites payées par les touristes. Ces acteurs connaissent très bien le terrain et y sont « ancrés », contrairement au personnel de la Direction des Parcs Nationaux, qui sont très fréquemment mutés d'un parc à l'autre. Ce sont des interlocuteurs clés, détenteurs d'informations fines sur leur environnement, mobilisables au quotidien et très en demande de cartes et prospectus pour une meilleure visibilité de leurs fonctions, étant le plus souvent en compétition avec les guides des tours opérateurs.

Figure 5 : Cartographie du Parc National des Oiseaux du Djoudj (Sénégal)



Équipe PATEO

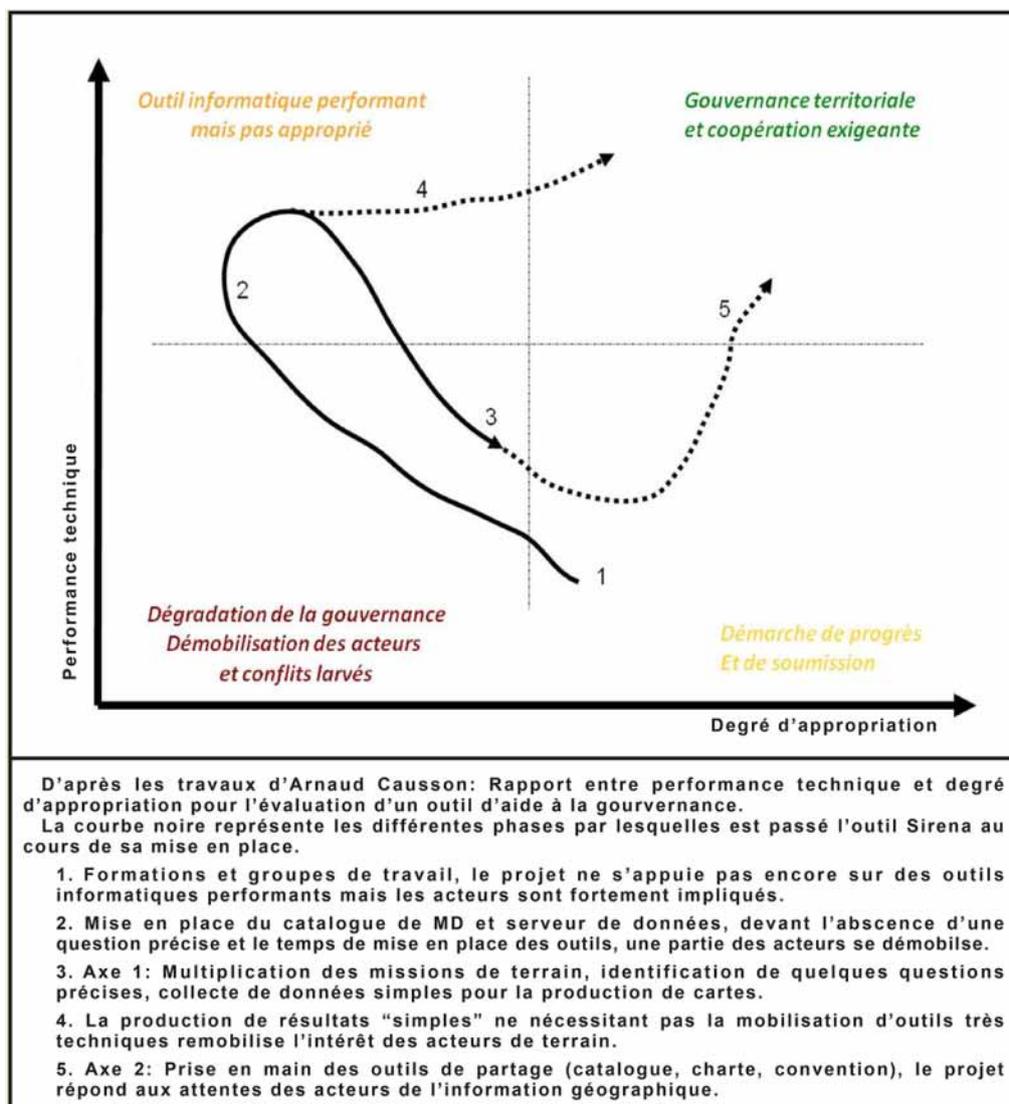
Étapes du processus et niveau de participation à SIRENA

41 Afin d'évaluer le niveau de participation des acteurs dans SIRENA, nous avons élaboré un tableau, identifiant les acteurs concernés et les outils mobilisés pour les impliquer aux diverses étapes du processus (tableau 1), puis, en nous inspirant des travaux en sociologie de Cosson (2014) menés dans le cadre de l'Agence française Parcs Nationaux de France, nous avons schématisé le degré de participation de acteurs en fonction de la performance de l'outil SIRENA. La figure 6 souligne les diverses phases, qui loin d'être linéaires, font se succéder adhésion, enthousiasme et démobilitation, voire tensions.

Tableau 1 : Participation des acteurs dans Sirena

Outils	Organismes spécialisés IG	Agents des Aires protégées	Ecoguides / Ecogardes	Chercheurs (universitaires, ONG)	Étudiants	Responsables institutionnels	Techniciens données / information
Formations gvSIG		+++		+	+++		+++
Mise en place du catalogue de métadonnées				++	+		++
Utilisation du catalogue de métadonnées							
Groupes de travail thématiques		+++			+++		++
Relevés terrains		+++	+++	++	++		++
Réunions de concertation	+	+++		+++		+++	++
Adhésion à l'idée d'une charte		+		++	+	++	+++
Conventions de partages de données	++					+	+
Utilisation mailing liste et plateforme d'échange de fichiers		+		++	+		+

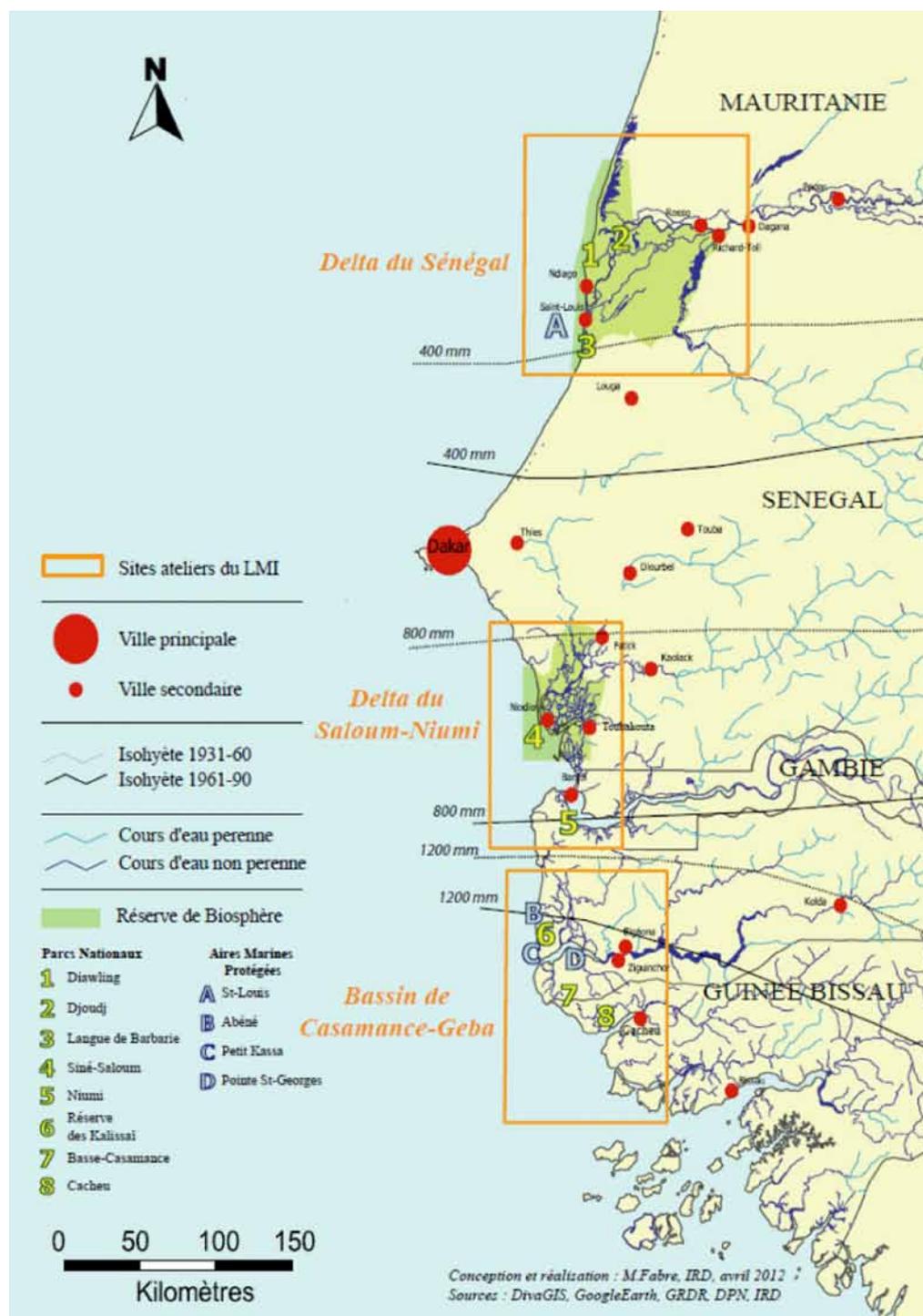
Figure 6 : Phases de participation des acteurs



Équipe PATEO

- 42 Dans le but de mettre le public visé au cœur de cette démarche, les contraintes ont été discutées en concertation avec les partenaires du projet et ont conduit à l'adoption d'un plan d'action qui favorise une fois de plus la recherche/action par la collaboration entre étudiants, gestionnaires d'aires protégées et administrateurs SIRENA autour de problématiques territoriales phares.
- 43 L'accent a également été mis depuis 2015 sur la valorisation des données par un projet de réalisation d'un atlas collaboratif sur le Delta du fleuve Sénégal.
- 44 On estime que l'appropriation d'un tel outil passe par l'implication des partenaires à travers la formation en gestion de projet et en recherche de financement.
- 45 Depuis 2016, SIRENA a pour ambition d'étendre sa zone d'intervention vers les autres deltas tels que la Casamance et le bassin du Niumi afin d'enrichir la base de données et de multiplier les partenariats.

Figure 7 : Zone d'étude élargie



Équipe PATEO

Conclusion

46 Dans cette contribution, après avoir présenté SIRENA et fait la chronique de son élaboration, nous avons analysé les difficultés de sa mise en œuvre et montré les ajustements successifs que nous avons dû opérer pour répondre aux attentes des acteurs du Delta. Une matrice croisant performance technique et degré d'appropriation nous a permis d'évaluer cet outil d'aide à la gouvernance et de reconsidérer nos objectifs initiaux : de SIG participatif, SIRENA a évolué vers une plateforme participative. D'une approche descriptive, nous sommes passés à une démarche prescriptive.

47 Parmi les questions en suspens, il faut souligner celle de la protection des données, des droits de propriété et des conditions d'utilisation de ces données. Jusqu'à présent, la charte d'utilisation

et la convention de partage des données n'ont toujours pas été signées par les partenaires, et la question de la propriété des données géographiques demeure entière.

48 Au-delà de l'étude de cas du Delta du Sénégal, ce projet de SIG participatif se veut une contribution sur les apports et limites des recherches d'accompagnement (Jones *et al.* 2009, Madsen & Noe 2012) et plus largement invite à approfondir les réflexions en cours sur la gouvernance partagée des territoires (Beuret & Cadoret 2010, Ostrom 2011) et sur nos pratiques de recherche (Cormier-Salem 2016).

49 Les démarches de gouvernance participative, procédures de coordination entre acteurs, sont susceptibles de révéler les solidarités entre groupes sociaux et portions de territoire à la base du multi-usage dans ces zones et de déboucher, sinon sur un consensus, du moins sur un projet de territoire partagé par toutes les parties-prenantes ; elles servent également à faire exprimer les jeux de pouvoir (économique et politique) et les divergences d'intérêts et de normes (Rey-Valette *et al.* 2011). Aussi s'agit-il, au-delà des divergences d'intérêts et des jeux de pouvoirs, manifestes dans cette région transfrontalière du Delta du fleuve Sénégal, de déboucher sur des propositions concrètes de scénarios territoriaux et ainsi d'anticiper les risques liés aux changements globaux et locaux d'environnement tant écologique que socio-politique. SIRENA peut également relever le défi de la capitalisation des données ou des fiches de métadonnées normalisées dans un contexte sous-régional où les données sont difficiles d'accès et où de nombreuses initiatives sont menées pour la capitalisation des connaissances.

Bibliographie

Beuret J.E. & Cadoret A. 2010 – *Gérer ensemble les territoires. Vers une démocratie coopérative*. Paris, Ch. L. Mayer.

Borrini-Feyerabend G., Pimbert M., Farvar M.T., Kothari A. & Renard Y. 2009 – *Partager le pouvoir : cogestion des ressources naturelles et gouvernance partagée de par le monde*. Cenesta, Téhéran, IIUED et UICN/CEESP/TGER, 499 p.

CBD/UNEP 2008 – *The value of Nature*. Convention sur la diversité Biologique, 28 p.

Chevalier J.-J. & Caron C. 2002 – Développement de projets en géomatique : du déterminisme technologique à l'approche participative. *Revue internationale de géomatique* 12 (4) : 489-516.

Cormier-Salem M.-C. 2002 – Mouvantes mangroves. In Baron-Yelles N., L. Goeldner-Gianella & Velut S. (Ed.) *Le littoral : regards, pratiques et savoirs, Mélanges en hommage à F. Verger*. Paris, ENS-Ulm : 271-283.

Cormier-Salem M.-C. 2003 – Le littoral : un patrimoine controversé. In Gascuel D. & Fontenelle G. (Ed.) *Activités halieutiques, aménagement et gestion en zone côtière*. Rennes, ENSAR-IFREMER : 25-47. (Actes de Colloques ; 35).

Cormier-Salem M.-C. 2006 – Vers de nouveaux territoires de la conservation. Exemple des littoraux ouest-africains. *Annales de géographie* « Les territoires de la biodiversité » 651 : 597-617.

Cormier-Salem M.-C., Goisbault L., Sarr O. & Ka S. 2009 – *Biodiversité littorale et projets de valorisation des productions localisées en Afrique de l'Ouest. Dakar, Sénégal, Compte-rendu des travaux de restitution de l'équipe 1 Biodivalloc, 1-7 novembre 2009*. Dakar, UMR 208 IRD/MNHN, 13 p. multigr.

Cormier-Salem M.-C. (Ed.) 2012 – *Projet de LMI PATEO Patrimoines et Territoires de l'eau*. Dakar, Dossier IRD, mai 2012.

Cormier-Salem M.-C. 2016 – *L'injonction du participatif dans la gouvernance des deltas ouest-africains : enjeux scientifiques, défis politiques*. Conférence introductive au Colloque Sciences participatives et gouvernance des patrimoines et territoires des deltas, PATEO-PALOC et UGB, Saint Louis du Sénégal, 11-14 mai 2016.

Cosson A. 2014 – *Réformateurs au quotidien : approche sociologique du travail de réforme dans la mise en oeuvre d'une nouvelle loi sur les parcs nationaux*. Thèse de sociologie. Paris, Sciences Po.

Crain I.K. & Mc Donald C.L. 1984 – From land inventory to land management, *Cartographica* 21 : 40-46.

Demeritt D. 2015 – The promises of participation in science and political ecology. In Perreault T., Bridge G. & McCarthy J. (Ed.) *The Routledge handbook of political ecology*. Routledge : 224-234.

- Dieng D. 2010 – Apport de l'imagerie satellitaire au suivi de l'évolution environnementale de l'estuaire du fleuve Sénégal : cas du canal de délestage et de l'île Doun Baba DIEYE. *Revue de Géographie du Laboratoire Leïdi* 8 : 101-118.
- Dronkers J. & De Vries I. 1999 – Integrated coastal management : the challenge of transdisciplinarity. *Journal of Coastal Conservation* 5 : 97-102.
- FIDA 2010 – *Cartographie participative : l'approche évolutive du FIDA. Conception et exécution des projets de cartographie participative*. Rome, Fonds international de développement agricole, 45 p.
- Gourmelon F. 2008 – *La contribution des SIG à la connaissance et à la gestion de l'environnement littoral*. Brest, Habilitation à diriger des recherches. [En ligne : <http://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00321106/en/>].
- Gourmelon F. & Robin M. 2005 – La télédétection et les SIG dans les espaces côtiers. Eléments de synthèse à travers le parcours de François Cuq. *Norois* 196 : 11-21.
- Hamerlynck O. & Duvaill S. 2003 – *La restauration du delta du fleuve Sénégal en Mauritanie*. Gland, Suisse et Cambridge, Royaume-Uni, UICN, viii + 88 p.
- Hoanh C.T., Tuong T.P., Gowing J.M. & Hardy B. (Ed.) 2010 – *Environment and Livelihoods in Tropical Coastal Zones : Managing Agriculture-Fishery-Aquaculture Conflicts*. Wallingford : CABI, 450 p. (Comprehensive Assessment of Water Management in Agriculture series ; 2).
- Jones N., Perez P., Measham T., D'Aquino P., Daniell K., Dray A. & Ferrand N. 2009 – Evaluating Participatory Modeling: Developing a Framework for Cross-case Analysis. *Environmental Management* 44 (6) : 1180-1195.
- Kane C. 2010 – *Vulnérabilités du système socio-environnemental en domaine sahélien : l'exemple de l'estuaire du fleuve Sénégal. De la perception à la gestion des risques naturels*. Thèse de doctorat, Université de Strasbourg/UCAD.
- Little P. 1994 – The link between local participation and improved conservation: A review of issues and experiences. In Western D. et al. (Ed.) *Natural Connections: Perspectives in Community-based Conservation*. Washington, D.C., Island Press : 347-372.
- Madsen M.L. & Noe E. 2012 – Communities of practice in participatory approaches to environmental regulation. Prerequisites for implementation of environmental knowledge in agricultural context. *Environmental Science & Policy* 18 : 25-33.
- MEA (Millennium Ecosystem Assessment) 2005 – *Ecosystems and human well-being. Our human planet: summary for decision makers*. Washington, Island Press, London, Covelco, 109 p.
- Murphree M.W. 1994 – The role of institutions in community-based conservation. In Western D., Wright R.M. & Strum S.C. (Ed.) *Natural connections. Perspectives in community-based conservation*. Washington, Island Press, 600 p.
- Ostrom E. 2011 – Background on the institutional analysis and development framework. *Policy Studies Journal* 39 (1) : 7-27.
- Parkes M.W., Morrison K.E., Bunch M.J., Hallström L.K., Neudoerffer C.R., Venema H.D. & Waltner-Toews D. 2010 – Towards integrated governance for water, health and social-ecological systems: The watershed governance prism. *Global Environmental Change* 20 : 693-704.
- Paskoff R. (Ed.) 2001 – *Le changement climatique et les espaces côtiers. L'élévation du niveau de la mer : risques et réponses*. Paris, MATE-DATAR, PACA, Actes du Colloque d'Arles, 12-13 octobre 2000, 98 p.
- Pieterse A.H., Kettunen M., Diouf S., Ndao I., Sarr K., Tarvainen A., Kloff S. & Hellsten S. 2003 – Effective biological control of *Salvinia molesta* in the Senegal River by means of the weevil *Cyrtobagous salviniae*. *AMBIO: A Journal of the Human Environment* 32 (7) : 458-462.
- Rey-Valette H., Pinto M., Maurel P., Chia E., Guiheneuf P.-Y., Michel L., Nougaredes B., Soulard C., Jarrige F., Guillemot S., Cunnac M., Mathé S., Barbe E., Ollagnon M., Delorme G., Prouheze N., Laurent A., Suinta L.A., Bertrand J., Dieudonne C. & Champorigaud A. 2011 – *Guide pour la mise en œuvre de la gouvernance en appui au développement durable des territoires*. Cemagref, CNRS, Geysier, Inra, Supagro, Université de Montpellier 1, Diffusion INRA-Montpellier, 155 p.
- Roche S. 1998 – L'appropriation sociale des technologies de l'information géographique. *Espace géographique* 27 (4) : 317-327.
- Schlossberg M. & Shuford E. 2005 – Delineating « public » and « participation » in PPGIS. *URISA Journal* 16 (2) : 15-26.
- Sède M.-H. de & Thériault M. 1996 – La représentation systémique du territoire : un concept structurant pour les SIRS institutionnels. *Revue internationale de géomatique* 6 (1) : 27-50.

Sy B.A. 2005 – L'ouverture de la brèche de la langue de Barbarie et ses conséquences, approche géomorphologique. *Annales de la Faculté des Lettres, Langues, Arts et Sciences Humaines (FLASH), Université de Bamako*, 5 : 65-77.

Sy B.A. 2009 – L'histoire morphodynamique de Doun Baba Dièye au Sénégal, 1. Carede.

Sy B.A. 2010 – Dynamique actuelle du cordon littoral de la grande côte sénégalaise de Saint Louis à Nyayam et ses conséquences. *RGLL* 8 : 197-214.

Tissot C., Le Tixerant M. & Rouan M. 2005 – Le simulateur DAHU : une plateforme de modélisation des activités humaines en zone côtière. *Norois* 196 : 125-135.

Verger F. 1993 – Conceptions successives de l'aménagement des vasières littorales par les sociétés riveraines. *Mappemonde*, GIP Reclus/ENS 1 : 21-26.

Weber J. 1996 – Conservation, développement et coordination : peut-on gérer biologiquement le social ? In *Colloque panafricain, Gestion Communautaire des ressources naturelles renouvelables et développement durable*, Harare, 24-27 juin 1996, 20 p.

Williams M. (Ed.) 1990 – *Wetlands: a threatened landscape*. Oxford, Basil Blackwell, 419 p.

Notes

1 Le Laboratoire Mixte International PATEO, « Patrimoines et Territoires de l'Eau » (2012-2017), basé à l'Université Gaston Berger de Saint-Louis au Sénégal, associe l'IRD à divers partenaires académiques et ONG de la sous-région ouest-africaine. www.pateo.ird.fr.

2 Boubou SY (2010) relève la construction d'ouvrages comme un mur de protection du quartier de Guet Ndar construit entre 1926 et 1930.

3 La GOANA « Grande Offensive pour la Nourriture et l'Abondance » a été lancée par le Président Abdoulaye Wade en avril 2008.

4 Le territoire est ici défini, non comme une entité administrative, mais comme une entité spatiale construite par un groupe d'acteurs qui l'utilise, le gère, le gouverne et en qui il s'identifie (Cormier-Salem 2006).

Pour citer cet article

Référence électronique

Marie-Christine Cormier-Salem, Labaly Toure, Mathilde Fabre, Yasmin Bouaita, Boubacar Ba Mamadou El Abass et Élisabeth Habert, « SIRENA, une plateforme participative au service de la gouvernance du delta transfrontalier du fleuve Sénégal », *Revue d'ethnoécologie* [En ligne], 9 | 2016, mis en ligne le 01 juillet 2016, consulté le 04 juillet 2016. URL : <http://ethnoecologie.revues.org/2653> ; DOI : 10.4000/ethnoecologie.2653

À propos des auteurs

Marie-Christine Cormier-Salem

Directrice de recherche

IRD UMR PALOC/ LMI PATEO, Dakar Sénégal (marie.cormier@ird.fr)

Labaly Toure

Attaché d'enseignement

LEIDI UGB/PATEO

Mathilde Fabre

Ingénieure d'étude

IRD UMR PALOC/ LMI PATEO, Dakar Sénégal

Yasmin Bouaita

Ingénieure d'étude

IRD UMR PALOC/ LMI PATEO, Dakar Sénégal

Boubacar Ba Mamadou El Abass

Responsable de la cellule géomatique du Parc National du Diawling

Parc National du Diawling, LMI PATEO, Nouakchott, RIM (boubacarmeister@gmail.com)

Élisabeth Habert

Ingénieure d'étude

IRD UMR PALOC/ LMI PATEO, Dakar Sénégal

Droits d'auteur



Revue d'ethnoécologie est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Résumés

Les zones humides littorales, écosystèmes aux services diversifiés et soumis à des pressions multiples, font l'objet de politiques de gestion contradictoires, balançant entre l'exploitation à des fins agricoles ou hydro-électriques et la conservation de la biodiversité. Tel est le cas du Delta du fleuve Sénégal, devenu Réserve de Biosphère en 2005, dans un contexte de mutations environnementales et socio-économiques rapides.

Pour représenter les enjeux complexes et dynamiques du Delta du fleuve Sénégal, un Système d'Information pour la gestion des Ressources Naturelles et espaces du Delta du fleuve Sénégal (SIRENA) a été élaboré dans le cadre du LMI PATEO¹ (IRD/UGB). Cet outil vise à constituer un ensemble de données géographiques organisées et normalisées à l'échelle de cet espace transfrontalier. Plus spécifiquement, SIRENA se veut un outil de concertation et d'aide à la décision, nécessitant une démarche participative et associant notamment les acteurs déjà producteurs et utilisateurs de données spatialisées.

Cette contribution a pour objet de présenter SIRENA (concepts, actions, premiers résultats) et de s'interroger sur la pertinence d'une telle plateforme participative pour aider à la gouvernance durable des ressources et écosystèmes du Delta du fleuve Sénégal.

Une attention particulière est accordée aux moyens mis en œuvre pour co-construire cet outil avec toutes les parties-prenantes : ainsi, la plateforme regroupe des gestionnaires des aires protégées du Delta, des chercheurs, et des géomaticiens impliqués dans toutes les phases de sa conception à sa mise en œuvre. La construction de ce réseau, dont l'objectif est de créer un outil d'analyse spatiale dynamique et pérenne, passe également par l'organisation d'ateliers de concertation, de formation, de travaux de terrain et par l'utilisation d'outils facilitant les échanges entre les acteurs (mailing liste, plateforme d'échange de fichiers). Le travail de conception et de collecte des données qui alimentent le système est assuré par des groupes de travail thématiques mixtes.

Plus que la collecte de données ou la production de connaissances nouvelles, SIRENA a permis de créer un réseau de partenaires, et un espace de dialogue multi-acteurs. Ce processus collaboratif, qui s'inscrit dans la durée, a désormais pour principal défi de déboucher sur un programme de recherche-action au service de la gouvernance durable du Delta du fleuve Sénégal, voire d'autres deltas de la sous-région ouest-africaine.

SIRENA, a participatory platform for the governance of the transboundary delta of the Senegal River

Coastal wetlands, ecosystems that are providing diverse services and are subjected to multiple pressures, are confronted with contradictory management policies, torn between agricultural or hydropower development and biodiversity conservation. In a context of rapid environmental and socio-economic change, this is the case for the Senegal River Delta, which became a Biosphere Reserve in 2005.

Within the framework of the LMI PATEO (IRD/UGB), an Information System for the management of natural resources in the Senegal River Delta was created in order to represent the complex and dynamic issues affecting it. This tool attempts to organize a set of normalized geographical data at the scale of this transboundary area. More specifically SIRENA endeavors to be a tool for dialogue and a support for decision-making requiring a participatory approach

by, in particular, involving the stakeholders who are already producing and using spatialized data.

This paper will present SIRENA (concepts, actions, first results) and questions the relevance of such a participatory platform for the sustainable governance of the resources and ecosystems of the Senegal River Delta.

The emphasis is on the co-construction of the platform with the various stakeholders (protected area managers, researchers, geomatics experts) through all its phases from design to implementation. The set-up involves workshops for dialogue, training, fieldwork and the use of communication tools (mailing list, file exchange). The design and data collection feeding the system are managed by mixed thematic working groups.

In this manner SIRENA has established a network of partners and created a platform for multi-stakeholder dialogue, rather than only collecting data or producing new knowledge. This collaborative process, that seeks to be permanent, is now confronting the challenge of developing an action-research programme for the sustainable governance of the Senegal Delta, potentially expanding to other deltas in West Africa.

Entrées d'index

Mots-clés : conservation de la biodiversité, gouvernance territoriale, démarche participative, co-construction des connaissances, SIG

Keywords : biodiversity conservation, land governance, participatory approach, co-construction of knowledge, GIS

Rosélis Remor de Souza Mazurek

Mapping in the Oiapoque Indigenous Territories

Community appropriation for local land management

Introduction

- 1 Participatory mapping is a diverse field encompassing a wide variety of facilitation approaches and cartographic methods that involve local people, empowering them to generate maps that graphically reflect their perceptions of the landscapes where they live (Chambers 2006). Indigenous mapping as a tool for supporting political strategies for traditional land claims and negotiating indigenous rights with governments has been used in the nineteen fifties particularly in Canada and Alaska (Eliana *et al.* 1985, Chapin *et al.* 2005). Elsewhere, the use of participatory mapping has been a more recent event linked to indigenous political empowerment and resulting changes in legislation recognizing indigenous and other minority groups rights and providing increased autonomy to manage their natural resources territories (Allegretti 1994, Arias 2003, Herlihy & Knapp 2003, Cronketon *et al.* 2010).
- 2 In Amazonia the description of sketch mapping by Indigenous Peoples to represent their knowledge about the landscape is already present in the traveling narratives of the ethnologist T. Koch-Grünberg among the Taurepang Indians in the Brazilian State of Roraima in 1911 (Koch-Grünberg 1982). More recently mapping by indigenous people in Amazonia has been used to give visibility to the cultural identity linked to the territory and to challenge commonly held views of indigenous lands as « empty spaces » deprived of meaning in the official maps, for territorial planning and natural resource management, to document local history, to describe the geographical transmission patterns of traditional ecological knowledge (TEK) (Robert *et al.* 2006, Akarib 2007, Apiwtxa 2007, Goulart & Barreto 2011, Povo Manoki 2012, Apolinário 2012, do Vale *et al.* 2012, Molo & Zent 2012, Neff & Ortiz 2012, Fleury *et al.* 2016).
- 3 The Article 231 of the Brazilian Constitution (Brasil 1988) states that Indigenous peoples have primary, inherent and unalterable rights to their lands they permanently inhabit and use for productive activity, preservation of natural resources and cultural and spiritual well-being. Indigenous lands are the property of the State; however, the regularization process recognizes and formalizes indigenous rights and specifically guarantees perpetual usufruct by Indigenous Peoples of their lands (Roldán Ortega 2004). Currently there are 700 Indigenous Territories (IT) (« Terras Indígenas » in Portuguese) in Brazil comprising 1,172,995.5 km² most of them located in Amazonia (422 ITs 1,114,012.07 km²) (Instituto Socioambiental 2016). Indigenous participatory mapping is an important component of the anthropological studies that form the basis for IT official demarcation process¹ (FUNAI 2002, PPTAL 2004). Territorial and resource use management and protection planning in Indigenous Territories has increased in priority for indigenous people as they face increasing threats posed by deforestation, illegal extraction of natural resources and social environmental impacts associated to government infrastructure projects, particularly in Amazonia (Carneiro 2009, Albert *et al.* 2011, Kahwage & Marinho 2011).
- 4 In this paper the focus is on the ITs of Oiapoque-Uaçá, Galibi and Juminã-located in Eastern Amazonia at the Brazilian border with French Guiana where different participatory mapping exercises have been carried out over time using different methods. After sketching the Brazilian context to participatory mapping, the 2001-2003 exercise will be briefly described. It was conducted to strengthen the public recognition of the rights of a complex territorial and multi-ethnic unit. The map was to be used as a political tool in a context of external threats posed to indigenous territorial integrity particularly by government infrastructure projects (e.g. the Highway to French Guiana). The second exercise, carried out between 2013 and 2014,

is described in more detail and focused on the dialogue among the indigenous community members from different villages and partner institutions putting efforts to think together about the current territorial use practices as well as on management actions and discussing ways of implementing them. The forms of appropriation of the mapping tool by the Indigenous Peoples in both exercises are discussed.

Participatory mapping of indigenous lands in the Brazilian Amazon, northern Amapá State

- 5 In Brazil, the mapping of natural resources in indigenous lands has often been done with the objective of territorial claims and natural resources management. ITs are often characterized by low population density, particularly in Amazonia and thus prone to threats (e.g. invasion, illegal extraction) and their borders tend to be poorly enforced by the state.
- 6 One frequently used technique are *sketch* maps made in the village (Corbett *et al.* 2006), which are drawn from observation or memory on large pieces of paper to represent features in the landscape not relying on exact scales. More commonly these days maps are drawn over georeferenced Landsat satellite images and a landscape typology, resources and socio-cultural features recognized by the Indigenous Peoples are represented (Trancoso *et al.* 2012).
- 7 In Brazil, in several instances the maps were produced by a selected group of young indigenous representatives, generally bilingual and comfortable in both cultures (indigenous community and national society), who had received training by NGOs to work as Indigenous Environmental Agents (IEA). In 1996, before participatory mapping, the IEAs appeared in the Indigenous Territories in the State of Acre, adjoining the border with Peru, where young indigenous individuals were trained by the in NGO Pro Indian Commission in agroforestry techniques through capacity building (Gavazzi 2012). Their duties were to work as « multipliers » by carrying out and promoting discussions on territorial and resource management and conservation actions among villages within the ITs. The goal was minimize dependence and improve services provided by government agencies, and most importantly, transmit acquired practices and knowledge to other village members thus increasing community engagement on the same issues.
- 8 Indigenous people from Uaçá, Galibi and Juminã ITs of northeastern Amazonia have been discussing land and resource use and management issues with partner NGOs and FUNAI since 2001 as part of the construction of a broader local sustainable development agenda. The results were compiled in an important document denominated *The Life Plan of the Indigenous Peoples of Oiapoque* (APIO 2009). It contains a summary of the priority actions to improve health services, education, local governance, the protection of territorial integrity, as well as resource use and management and is intended to guide government policies and financial support to the indigenous lands.
- 9 Participatory mapping was part of the innovative agenda and it was carried out by IEAs with the financial and technical support of the environmental NGO The Nature Conservancy (TNC 2006) in partnership with the indigenous organization Associação dos Povos Indígenas do Oiapoque (APIO) between 2001 and 2003. In Oiapoque, the map was conceived as a tool to fill the « empty spaces » associated to the Indigenous Territories in the official maps; to be used as didactic material in the indigenous schools and support large scale land use and resource management planning in a context of local growing threats posed by illegal resource extraction, infrastructure projects and a growing indigenous population living in a finite territory. The methodology used georeferenced LANDSAT satellite images which formed the background on which the Indigenous Peoples identified and traced (on paper, over the image) culturally relevant elements associated with the landscape. The map was then finalized by TNC technical staff using Arc GIS. The result was a detailed map with multiple layers of information including relief, hydrology, phytogeography, the local landscape typology, toponyms (in Palikur, Patoá and Portuguese, the three languages spoken in the ITs), and historical and mythologically important sites). The map also shows the spatial and temporal variation of natural resources and subsistence activities over the territory, as well as highlighting areas vulnerable to invasion by outsiders and of government development projects with a high

potential of negative impact on the ITs. In the regional and national context, the final map² was used by indigenous representatives primarily as a political tool to discuss land use planning, including infrastructure and territorial integrity with government agencies. The map was also printed and distributed in all villages to be used as supporting material for teaching in the schools within the ITs. Nevertheless, 10 years later, the maps in the schools have remained folded. The appropriation of the map by the community as a tool to reflect on territorial issues and orient resource use and management has been limited. One of the reasons stated was that the map contained too many layers of information making comprehension difficult by the majority of the people. As already stated, the process of discussing the territory and building the map was carried out by a small number of individuals trained in particular cartographic (IEA) skills that are not shared by many people in the community.

10 In the broader context indigenous, mapping exercises have been part of the development of Territorial Management Plans of Indigenous Territories (PGTA) in different regions of Brazil as a planning tool that should reflect indigenous aspirations and perspectives regarding their future. Thus they were incorporated as an official management tool in the National Policy for Territorial and Environmental Management of Indigenous Lands in Brazil (PNGATI, Decree 7747 06-05-2012) signed in 2012 (Brasil 2012). The policy aims at promoting the protection, restoration, conservation and sustainable use of the natural resources of ITs, assuring the integrity of the indigenous heritage, the improvement of their quality of life and the conditions of cultural and physical reproduction of their current and future generations, respecting their sociocultural autonomy, and the Brazilian current legislation (Brasil 2012).

A second experience of indigenous participatory mapping as part of the National Policy for Territorial and Environmental Management in Indigenous Lands

11 In 2011, as part of a pilot project to implement PNGATI, the Indigenous Territories of Oiapoque were selected to receive financial support from the Global Environmental Facility³ in support of their ongoing land management initiatives. The Oiapoque Indigenous Peoples had already constructed their PGTA in 2010 (Mazurek 2013) and had started implementing several resource use management actions. At the time they were discussing the revision to update of the first (2001-2003) participatory map with the partner NGO *Instituto de Pesquisa e Formação Indígena* (Iepé⁴) as part of a new project to be financed by the Brazilian Government. The author of this paper was deeply involved in both processes and spent considerable time in the villages while working for TNC and Iepé from 2010 to 2014. Among the priority actions defined by the Council of the Indigenous Chiefs from Oiapoque (CCPIO) and long time supporters TNC, Iepé and the local office of Brazilian Agency for Indigenous Affairs (FUNAI) was to carry out a second participatory mapping of the territory focusing on land use planning using ethnozoning (Little 2006, Brasil 2012). It was decided to use a different methodology to the previous mapping exercises in order to involve and promote appropriation by more people in the villages to avoid restricting participation to those groups, like the IEAs, that frequently participate in local capacity building initiatives concerning territorial use and management.

Methodology

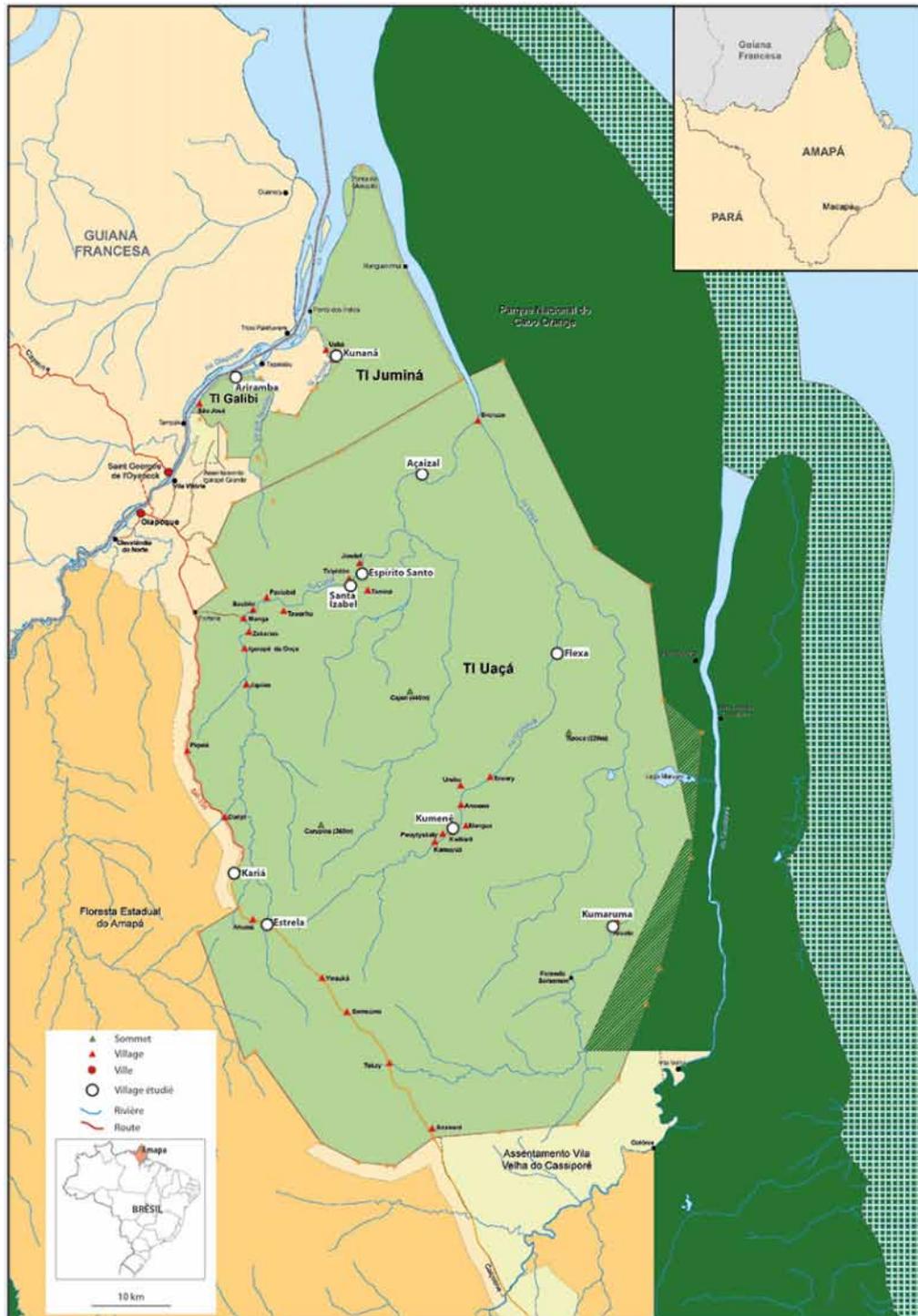
12 The strategy consists of working inside the village, or walking around the village and territory, collectively constructing mental maps at the village scale with community members of different gender, age, personal knowledge and experience. We would meet daily for half a day in the school or community center to talk, understand, register and draw on paper territorial cultural use practices and regulations to improve territorial management, i.e. land management for sustainability with the additional challenge of securing the borders of the territory. From the mental maps built collectively we expected to define a local classification of land use, including use intensity as well as identifying local management rules. We would then discuss their effectiveness to provide guidelines to improve territorial and resource use planning in the long term (Mazurek 2014).

- 13 For the purposes of this paper, we define ethno-mapping as the geographical distribution of natural and cultural elements as portrayed by the people together with the oral tradition registered during the mapping process, and *ethno-zoning* as a normative tool that defines specific areas (or *zones*) for particular uses such as hunting, conservation and expansion of agriculture. These ethno-zoning would then guide specific actions both within the ITs limits and in the surrounding areas to achieve long term sustainability (Little 2006).

Study area

- 14 The Indigenous Territories Uaçá, Galibi and Juminã are located in Eastern Amazonia, in the north of the Amapá state (142,815 km²) on the border with French Guiana (Figure 1). Together these three Indigenous Territories cover a contiguous area of 5,180 km² comprised of a mosaic of ecosystems including mangroves, savannas and rocky hills and are dominated by lowland tropical forest and seasonally flooded grasslands (Figure 2) (Barros *et al.* 2013). Large patches of **açaí berry** (*Euterpe oleracea*) and **buriti** or **moriche** (*Mauritia flexuosa*) palms are found in the area particularly within the Uaçá Indigenous Territory. **Açaí berries** are appreciated for their high contents in anti-oxidants and large quantities are exported from Brazil as demand from health-conscious citizens from developed nations has increased. The fruits of the **buriti** are very tasteful and rich in oils and have many uses, as **uasei berries** or **açaí** also have for indigenous and regional people of Amapá (Mazurek *et al.* 2016). They are also important for many animal species (birds, monkeys, tapirs, peccaries, fish).

Figure 1 : Map of the Indigenous Territories Uaçá , Juminã and Galibi and the villages where participatory mapping was carried out (white circles)



Credits: Instituto Iepé.

Figure 2 : General landscape of Uaçá Indigenous Territory showing flooded grasslands, islands where villages are located and mountains in the *terra firma* forest areas



Credit H. Palo Jr.

The peoples

- 15 The Karipuna, Palikur, Galibi Marworno e Galibi Kali'na or « the Indigenous Peoples of the Oiapoque Region » as a collective political identity assumed by them are the result of several migration and ancient and recent ethnic fusions including non-indigenous people (Vidal 2001a et b, Gallois & Grupioni 2003, Tassinari 2003). They have heterogeneous cultural traditions and distinct histories and trajectories in the contact with the non-indigenous society reflected also in their language and religion. Each ethnic group occupies its own territory located on the banks of the major rivers within the same Indigenous Lands and have detailed knowledge about their environment (Sztutman 2002). They speak aruak (Palikur), carib (Galibi-Kali'na) and patoá (Karipuna and Galibi-Marworno). **Patoá** or French creole is spoken as a common language. The fact that they share the same territory and are under common geopolitical contexts maintains the strong social links and lead them to fight together for their rights and plan the use of the territory collectively. They have important political, social and commercial relations with the city of Oiapoque and with French Guiana where they frequently go to visit their relatives (most of the indigenous people of the region continue to live in both countries as did in the past before geopolitical borders were defined) where they sell their agricultural products and buy manufactured goods that are part of their lives.
- 16 The indigenous population size is around 7000 people with each ethnic group having its own territory located on the banks of the Uaçá, Curupi, Urucauá and Oiapoque rivers. The majority of the indigenous population is located in Uaçá IT distributed in 45 Karipuna, Palikur and Galibi Marworno villages ranging from 40 to 2000 people (470,216.4 ha). There are two small villages (one Galibi Kali 'na and one Karipuna) in the Galibi IT (6,690 ha) and 2 Karipuna and Galibi Marworno villages in Juminá IT (41,601). Some villages belonging to several ethnic groups were established along the axis of Highway 156 (connecting Brazil and French Guiana) to ensure territorial protection when, in the 1980s, the road was built by the government against indigenous will. The road is not only a source of local environmental degradation but also of escalating problems as it has made the Indigenous Territories more prone to invasion as it attracts new settlers. Indigenous leaders are currently discussing with government authorities about the mitigation and compensation measures as highway 156 is in the process of being paved. This is expected to bring more negative socio-environmental impacts (Vidal & Giannini 2006).

Methods

- 17 The study was carried out in 10 villages along Highway 156 in the Indigenous Territories Uaçá, Galibi and Juminã from October 2013 to August 2014 (Figure 1). The villages were selected by the Council of the Chiefs of the Oiapoque Indigenous Peoples (CCPIO) together with TNC, Iepé and Funai to represent all three indigenous lands, the various geographical units and the ecosystems occupied by each ethnic group. The intent was to record and understand the patterns of spatial and resource use among the villages. Each village was visited for 7 to 11 days in different seasons and adapted to people's availability to accompany the participatory mapping process.
- 18 The field activities consisted of daily group meetings held in communal houses or places in each village. The discussions were initiated by asking people what they remembered from the previous ethno-mapping experience carried out by the IEAs in 2001-2003. As people started talking the subjects naturally expanded towards local perceptions of the surrounding environment; local classifications to represent the natural elements and habitats; biological diversity, temporal and spatial patterns distribution of terrestrial and aquatic flora and fauna and the associations of such species to particular habitat types; hydrology, relief, location of villages; cultural dimensions of the physical geography and of the landscape; toponyms and local classification of habitats; past and current geographical patterns of resource use; lakes, portions of rivers and caves that are the home of spiritual beings; external and internal threats to the territory and the natural resources; possible evidence of scarcity of a particular resource and the necessity of management interventions; cultural practices of resource use rules and regulation.
- 19 Once the major local categories of landscape and the distribution of the natural resources into the different habitats and areas have been discussed, the information was then registered in Patoá, Portuguese or Palikur language (depending on the village) on paper and organized by young indigenous people and indigenous teachers to be used during the mapping. The collective discussion then shifted towards mapping, their past and current uses, what they can show and hide, the decisions people can make on the information they want to show when producing a map; examples of how different indigenous people have been using maps for and, above all, discuss how indigenous people could use mapping to value the indigenous knowledge and perceptions about the territory they live in and about the natural environment.
- 20 We used large pieces of paper to collectively draw the sketch maps based on the information assembled. Once this first part of the map was completed we added an additional layer of information related to local intensity of land and resource use categories as well as its seasonal dynamics and according to cultural regulatory rules.
- 21 The local categories of land use and intensity, and the geographical distribution of remarkable geographic elements and spiritual sites were displayed on the maps to illustrate existing culturally established « zones » (ethno-zones) under differential exploitation regimes within the indigenous territorial limits. These « zones » were analyzed collectively considering how and what they are used for and how effective they have been in maintain important resources available to the indigenous population in the long term. When the Indigenous People conclude that there have been some negative trends they could then redefine these geographical areas or collectively agree to change the use intensity levels e.g. through regulation of hunting or fishing according to their interest and purposes. It is a delicate and complex negotiation process involving several villages each with their own political interests.
- 22 An important part of the methodology was the inclusion of field trips guided by the elders to visit culturally meaningful places that were mentioned during the map construction but were never visited or were unknown by many of the participants, particularly among the younger generation. During the trip, young participants interviewed and recorded (including through photography) myths and histories associated to places or elements told by the elders to promote dialogue and intergenerational learning experiences, thus raising interest among the young to know more about and move within the territory to strengthen cultural identity, promoting social bonds among people and among them and their territory⁵.

Results and Discussion

- 23 The territories of the 10 villages located on islands in the flooded grasslands and in continuous *terra firma* forest along the axis of highway 156 were mapped. Rivers and creeks were frequently drawn first on the white paper in the map and served as an important geographical reference to the other elements in the mental landscape. This was particularly evident among the villages living in the flooded grasslands (Figure 3).

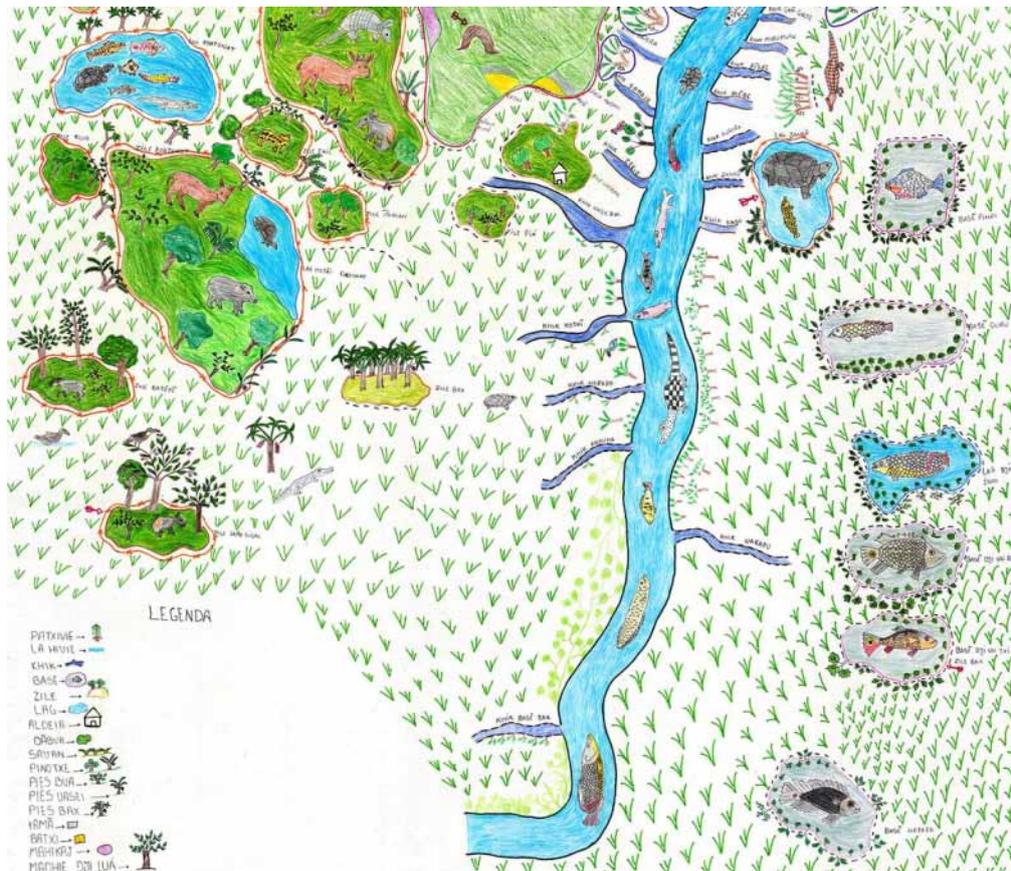
Figure 3 : Map making in Açaizal Village in Uaçá Indigenous Territory



Credit : R. Remor de Souza Mazurek

- 24 The major local environmental categories were then drawn and were based explicitly on the geomorphology: **savã** (flooded grasslands); **ghã te** (continuous *Terra firma* forest); **zilê** (islands) and **lag** (lakes) (Figure 4). Finer grain habitat categories included **piés buá** (gallery forest along major rivers in the flooded grasslands), **pinotxe (igapós)** or flooded forest on the edge of islands and of continuous *terra firma* areas; **batxi** (agricultural grounds or gardens), **iamã** (abandoned gardens with secondary vegetation), **mahikaj** (lowland areas near creeks seasonally flooded; it can also refer to areas near the houses where fructiferous species are cultivated). The occurrence of high concentrations of *Mauritia flexuosa* and *Euterpe oleracea* palms in the territory are described as **piés bax** and **piés uasei** respectively (Figura 5).

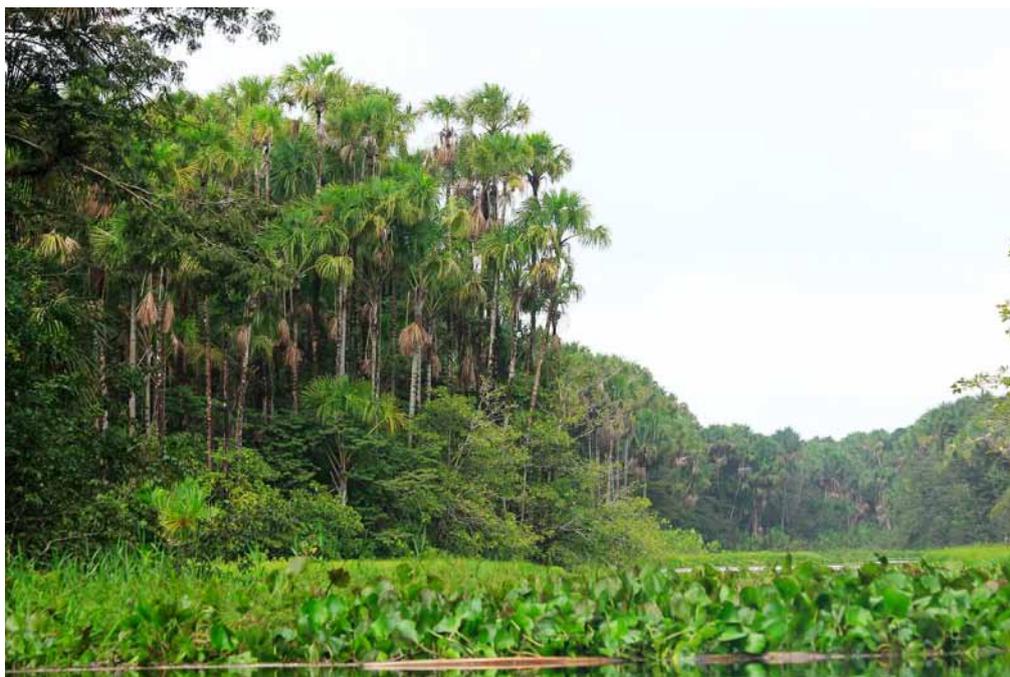
Figure 4 : Detailed view of the map from Açaizal Village from Uaçá Indigenous Territory



Arrows=places with the presence of « owners »; continuous red line=intensive hunting; dotted lines=low intensive fishing; orange lines=conservation areas

Credit: People of the Açaizal Village from Uaçá Indigenous Territory

Figure 5 : Lake with patches of *Mauritia flexuosa*. Uaçá Indígena Territory



Credits: R. Remor de Souza Mazurek

25 Concomitantly, the toponyms, spatial and temporal distribution of terrestrial and aquatic species within their natural habitats, the reproductive sites of aquatic bird species and cultural elements associated to specific locations were displayed in detail on the maps.

26 At least 13 different categories based on the intensity of land use and cultural significance (ethno-zones) were described by the groups in the villages (Table 1) Categories common to all villages were 1,3 4 and 6. The existing mosaic of different categories of land and resource use reveal a gradient ranging from high to low intensities and is partially associated to proximity to the villages and to seasonal possibilities of access (Muhlen 2005) but also linked to socio-cultural and local management rules. The Cajari Mountain region and the surrounding lakes are used for hunting and fishing rainbow bass (*Cichla* sp.) to feed participants during religious events (category 5 in table 1) among the Karipuna Villages along the Curipi River.

Table 1 : Categories of areas (or ethno-zones) defined by different types of use and intensity in 10 villages from Uaçá , Galibi e Juminã ITs

Categories or ethnozoes	Description
1. Protection zones or areas rarely used by the Indians	Areas that people in the village collectively agreed to protect ; in some cases targets a particular species. Obs. Areas rarely used by the Indians because are hard to access are included in this category because they have the same practical function, but are not subject to the same rules
2. Zones of use that include the protection of a particular species	Areas where some activities are allowed and others are restricted. In general the restrictions focused on the protection of <i>Arapaima gigas</i> and the freshwater turtle <i>Podocnemis unifilis</i>
3. Zones used only in winter (rainy season) for hunting and fishing	Areas where resources are subject to pressure by local use during only part of the year
4. Zones used only in summer season (dry season – June to November)	Areas used only during the dry season due to the difficult access; resources are subject to pressure only part o f the year
5. Zones for Ritual Hunting	Areas only used for hunting in religious events
6. Zones of permanent use (intense)	Areas used intensively all year around
7. Zone of spiritual beings	Areas associated to the presence of spiritual beings or «owners» of the place
8. Zones of Non-Timber Forest Product (NTFP) extraction	Areas of local abundance and extraction of NTFP of local interest
9. Zones of timber extraction	Areas of local abundance of timber and timber extraction
10. Zones Non-Timber Forest Product (NTFP) management	Areas chosen to manage and particular species of local interest (ex: açai berry)
11. Zones for current and future agriculture	Areas currently used for agriculture and future agricultural expansion areas
12. Zones vulnerables and subjects to invasion	Areas with higher probabilities for invasion by external agents
13. Zones where indigenous lands overlaps with Conservation Unit	Overlapping areas between Indigenous Lands and Cabo Orange National Park, in Uaçá

27 Areas categorized as vulnerable and subject to invasion by outsiders (12) were more frequent in the villages of Juminã and Galibi IT located on the margins and near the delta of the Oiapoque River. The river is one of the limits of both ITs and presents intense fluvial traffic going up and down river on the border of Brazil with French Guiana. There is considerable illegal gold mining activity particularly in French Guiana and it attracts many people to the region. Indigenous People from Juminã and Galibi IT had their boats robbed several times and they often find vestiges of invaders within their territories. Protection categories (1) were present in the villages Flexa (Uaçá IT, Urucauá River), Açaizal (Uaçá IT, Curipi River) e Kunanã (Juminã IT, Oiapoque River). The Flexa and Açaizal villages have defined zones to protect specific aquatic resources like Pirarucu (*Arapaima gigas*) and the river turtle (*Podocnemis unifilis*). Areas locally categorized for timber extraction and timber protection were found in the villages of Kumarumã and Açaizal. The Gabili Marworno from the Kumarumã Village (2,000 people) are well known for constructing high quality canoes of different sizes and styles which are sold to people in the region including in French Guiana. Currently, good quality wood is getting scarce within the IT also due to intense use for housing construction. Villagers particularly mentioned the decline of several species from *Lauraceae* family and Black manwood (*Minquartia guianensis*).

Mapping to register and think together?

28 The current methodology allowed people of different ages and experiences to share knowledge on the spatial and temporal distribution and abundance of particular natural resources and evaluate changes over time and reflect upon the reasons why. This reflection often extrapolated the spatial scale of the village into changes in land use and transformations of the landscape in the regional context in which the indigenous lands are found. The presence of highway 156 crossing Uaçá IT for 44 km from south to north is frequently associated to negative impacts such as working as a physical barrier to the movement of important faunal species to the Indigenous Peoples such as the White-lipped Peccary (*Tayassu pecari*). Two comments

highlight the local perception of the importance of having large tracts of continuous forests that allow game to move between areas of different game use intensities:

In the past there were a lot of white lipped peccaries here. Now they are gone. I think this road (highway 156) scared them away. They use to come from the Tumucumaque (area located west of Uaçá Indigenous Territory where is currently Tumucumaque National Park (L.F., Ariramba Village)

Here, on this part the land is all in one big piece. It is all lowland rainforest. Game species all come from there (M.T.A., Manga Village).

29 The logic of connectivity expressed in these words is similar to the ecological corridors used as a conservation strategy to reduce the impacts of habitat fragmentation on fauna species by allowing the flux of animals and genes between habitat patches.

30 The distribution of historically meaningful places and the toponyms of the elements portrayed on the maps by the Indigenous Peoples promoted curiosity and reflections about their meanings. It also revealed gaps but also possibilities of learning exchange between elders and the young using cartography as a tool:

I did not even know that the elders use to move over this huge area within our territory in the past! Nowadays we go fishing in the nearby lakes and rivers and we never think about the meaning of the name of the lake or what has happened there in other times. I don't even know why the Araramã Lake is called that way. Now here, talking to Mr Emiliano Iapaha (Palikur) I learned that Aramamã, is the name of a mythical snake, that takes care of the lake, that also has a different name in Palikur. (C.S.M. 7th grader Santa Izabel Village).

Ethno-mapping and environment conservation?

31 Cultural knowledge and beliefs potentially play a role in resource use and management (Ross 1978, Colding & Folke 2001, Barre *et al.* 2009, Maffi & Woodley 2012). Several particular places, frequently related to lakes and mountains, were signaled in the maps as the home of beings from the spiritual world called « donos », which means owners in portuguese. The Indigenous Peoples of Oiapoque say that the owners protect particular places and observe and react if the people are not using the resources according to rules culturally established. Several narratives or myths associated with natural resource abundance and rules of use were registered by the young through interviews with the elders during the ethno-mapping process. Two narratives collected follow mostly similar threads in which « owners » reveal secrets through dreams or spiritual communication with the *Pajés* (shaman) about specific places of great resource abundance for the Indigenous Peoples to use. Nevertheless, the owners also warn them about the problems of overusing, about the rules and the risks in case of disobedience. For example, in two narratives the people did not respect the owners' rules by going too often and collecting excessive amounts of fish and turtles. The disrespectful attitude infuriated the owner who turned the lakes permanently invisible and inaccessible to people as punishment. According to participant's testimonies the places that have owners are treated with respect and are often even feared by the local people who avoid going there. One consequence for the territorial use planning is that these areas, spread over several parts of the landscape, represent zones of low use intensity where the abundance of aquatic and terrestrial faunal species are likely be higher. Depending on the connectivity among them, areas of low use intensity use can potentially work as « source areas » supplying faunal species to the areas where they are heavily extracted by the Indians (« sink areas »). Areas under low hunting pressure have higher densities of game species when compared to areas heavily hunted in Amazonia (Peres & Dolman 2000, Rosin & Swamy 2013). Such *source and sink* models have been applied in conservation to analyze the long-term sustainability of hunting practices by native communities elsewhere (Novaro *et al.* 2000).

32 Talking about the myths and cultural rules established collectively and their effect on regulating resources would inevitably lead the group to reflect about to what extent people respect and comply with rules and the consequences this may have for social cohesion and territorial use planning within the Indigenous Territories in the long term.

33 One additional aspect that is important to be considered is that, mapping the distribution of resources and the patterns of movement of people for subsistence over the territory can raise suspicions and people if the reasons for doing so are not clearly stated and agreed upon by the group and people conducting the process. By materializing areas of use by specific villages on the map may also expose otherwise subliminal existing internal political divergences or disputes over areas of high abundance of a particular important resource such as Açaí berry. One phrase an influent leader of the Galibi Marworno ethnic group about the process of discussing the land use categories within Oiapoque IT illustrates this concern:

The limits of our territories were established by our history and it is clear inside our heads. The act of placing them over a map is not to divide ourselves but to help us to plan better the use of the territory and its resources in the long term (...) (D.S.R)

34 The opportunity rose by the process of assembling together and talking, when people do not normally take the time to do it, is multifold. To take the time to visit places, draw landscape features, remember events and histories, write and correct toponyms and geographical locations based on experience and cultural perspective and the information that appears naturally during these moments reaches far beyond the issues that started the dialogue (Figure 6). This is a fundamental point because it promotes an opportunity for local protagonism, more freedom to discuss different aspects of the territory and a greater appropriation of an « exogenous » tool of an abstract graphic representation of something that is an intrinsic part of their lives. It also highlights the importance of one aspect of the methodology that was to spend more time in the village during the mapping activities to include visits to important (but not only) locations that were present in the maps built (Figure 7). Not everyone knows or takes the time to go to visit or to explore the more distant areas within the territory. People's circulation over the territory seems to have greatly decreased in three generations according to reports of people from the villages (Mazurek 2015). This is probably associated to socioeconomic changes including the presence of schools in the villages, access to paid jobs and access to government social benefits. This trend is even more obvious among the young people of the new generations even for places relatively close to the villages where they live. During the mapping process the increasing interest of the young people to consult and ask the elders was noticeable but it also incited a reciprocal desire of the elders to remember and transmit the knowledge they acquired both by experience and by transmission from their parents and grandparents.

Figure 6 : Mapping workshop and video recording by indigenous teachers at Espirito Santo Village in Uaçá Indigenous Land



Credits: R. Remor de Souza Mazurek

35 The trips of young people to visit unknown sites within the territories accompanied by elders promotes interest and motivation in knowing their territory better, find out about their history in an adventurous way what is attractive to young people (Figure 7). This type of practice can contribute to strength their cultural identity and social bonds among people and between them and their territory. This is important in a social context when an increasing number of young Indians leave the IT to live in Oiapoque to study or look for work. The trips carried out during the mapping influenced two indigenous institutions to organize two visits guided by the elders to important lakes located in areas in the limits of the indigenous territory. The lakes are subject to heavy illegal fishing from outsiders of partial the limits of the territories and were also depicted in the mapping. The visits to strategic places vulnerable to invasions also make indigenous people more aware of territorial issues within broader regional contexts in which the IT are inserted and potential new territorial threats posed by the paving of highway 156 as well as population increase along the road axis and its neighboring areas and the city of Oiapoque urban expansion.

Figure 7 : Young indigenous people during field trip to Araramã Lake Uaçá Indigenous Territory



Credits: R. Remor de Souza Mazurek

Conclusion

36 The initial idea of this second collective mapping exercise was not only to map the distribution of the different land uses and intensities in each village but also to favour local appropriation of the process and establish a base for local territorial planning. In addition the exercise revealed itself as an important opportunity for people to reflect on the cultural dimensions associated with the surrounding landscape. One of the outcomes of the mapping exercise is that it created a time to reflect on the present and the future in an institutionalized and collective way. Discuss territorial management and land and resource use are part of complex social and dynamic process that are probably more urgent for indigenous people today than where in the past. The appropriation of the discussion on this matter by the people collectively is a continuous process in which the strategies used need to be constantly evaluated. Participatory mapping had been initiated 10 years earlier for the « the Plano de Vida » but at another scale, with a different methodology and finality. This study suggests that the way the mapping methodology was approached to discuss land management may be more meaningful to more people living in the villages. It would be insightful to learn about what remained in the communities the next ten years...

Bibliographie

- Akarib 2007 – *Plano de gestão territorial e ambiental da terra indígena Kaxinawá e Ashaninka do Rio Breu*. Edição e organização Renato Antônio Gavazzi. Rio Branco, Comissão Pró-Índio do Acre, 69 p.
- Allegretti M. 1994 – Reservas extrativistas: parâmetros para uma política de desenvolvimento sustentável na Amazônia. In Anderson A. et al. *O Destino da Floresta reservas extrativistas e desenvolvimento sustentável na Amazônia*. Rio de Janeiro, Relume Dumará : 17-67.
- APIO 2009 – *Plano de vida dos índios e organizações indígenas do Oiapoque*. Oiapoque, 45 p.
- Apiwtxa 2007 – *Plano de gestão territorial e ambiental da terra indígena Kampa do Rio Amônia*. Rio Branco, Comissão Pró-Índio do Acre, 83 p.
- Apolinário J. 2012 – *Etnomapeamento das Terras Indígenas Timbira/Plano de Gestão Territorial e Ambiental das Terras Indígenas Timbira*. Maranhão, Brasil, Associação Wyty-Catë das Comunidades Timbira do MA.
- Arias P.D. 2003 – Nosotros vamos a dibujar nuestro propio espacio territorial. Reapropiación del territorio y apropiación de la Cartografía en la Zonal Pewence. Undergraduate thesis. Corpus. *Archivos virtuales de la alteridad americana* 2 (1) : 1-79.
- Albert B., Robert P. de, Laques A.E & Le Tourneau F.M. 2011 – From amerindian territorialities to « indigenous lands » in the Brazilian Amazon: the Yanomami and Kayapo cases. In Aubertin C. & Rodary E. (Ed.) *Protected areas, sustainable land?* Farnham (GBR), Ashgate ; Marseille, IRD : 123-141.
- Barre R.Y., Grant M. & Draper D. 2009 – The role of taboos in conservation of sacred groves in Ghana's Tallensi-Nabdam district. *Social & cultural Geography* 10 (1) : 25-39.
- Barros L.P, Mazurek R.R.S, Balieiro C.P.P, Amora P.B. & Sztutman M. 2013 – *Etnomapeamento como instrumento de apoio à classificação da tipologia florestal nas terras indígenas Uaçá, Galibi e Juminã, no estado do Amapá*. XVI Simpósio Brasileiro de Sensoriamento remoto. Foz do Iguaçu. 13-18 de Abril : 3191-3198.
- Brasil 1988 – Constituição da República Federativa do Brasil. URL: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.
- Brasil 2012 – *Decreto n. 7.747, de 5 de junho*. Institui a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas – PNGATI, e dá outras providências. Casa Civil. Accessed in 10 June 2012. Available online: URL: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/decreto/d7747.htm
- Carneiro Filho A. 2009 – *Atlas de pressões e ameaças às terras indígenas na Amazônia brasileira*. São Paulo, Instituto Socioambiental.
- Chambers R. 2006 – Participatory mapping and geographic information systems: whose map? Who is empowered and who disempowered? Who gains and who loses? *The Electronic Journal of Information Systems in Developing Countries* 25 (2).
- Chapin M., Lamb Z. & Threlkeld B. 2005 – Mapping Indigenous Lands. *Annual Review of Anthropology* 34 : 619-639.
- Colding J. & Folke C. 2001 – Social Taboos: invisible systems of local resource management and biological conservation. *Ecological Applications* 11 (2) : 584-600.
- Corbett J., Rambaldi G., Kyem P., Weiner D., Olson R., Muchemi J. & Chambers R. 2006 – Overview: mapping for change—the emergence of a new practice. *Participatory learning and action* 54 (1) : 13-19.
- Cronketon P.M.A., Albornoz G., Barnes K.E. & W. de Jong 2010 – Social Geomatics: Participatory Forest Mapping to Mediate Resource Conflict in the Bolivian Amazon. *Human Ecology* 38 : 65-76.
- Do Vale S., Souza M. De & Souza. E. B. 2012 – Etnomapeamento e Plano de Gestão Territorial e Ambiental das Terras Indígenas de Roraima (Conselho Indígena de Roraima - CIR): In Goulart A. & Barreto Filho H.T. (Org.), *Seminário Internacional de Mapeamentos Participativos de territórios indígenas na Amazonia*. Rio Branco, Acre.
- Eliana L.S, K. Sherrod, & Langdon S. J. 1985 – *Subsistence Mapping: an evaluation and Methodological guidelines*. Technical Paper. Alaska Department of fish and Game.
- Fleury M., Alupki T., Opoya A. & Aloïké W. 2016 – Les Wayana de Guyane française sur les traces de leur histoire. Cartographie participative sur le Litani (Aletani) et mémoire orale. *Ethnoécologie*

- FUNAI (Fundação Nacional do Índio) 2002 – *Manual do Ambientalista. Programa Piloto para a Proteção das Florestas Tropicais do Brasil - PPG7. Programa Integrado de Proteção às Terras e Populações Indígenas da Amazônia Legal - PPTAL*. Brasília, FUNAI, 39 p.
- Herlihy P.H. & Knapp G. 2003 – Maps of, by, and for the Peoples of Latin America. *Human Organization*.62 : 303-314.
- Gallois D.T. & Grupioni D.F. 2003 – Povos indígenas no Amapá e Norte do Pará. Quem são, onde estão, quantos são, como vivem e o que pensam? São Paulo, Iepé.
- Gavazzi R. 2012 – *Agrofloresta e cartografia indígena: gestão territorial nas mãos dos agentes agroflorestais indígenas do Acre*. Master Thesis. Universidade de São Paulo –USP. 297 p.
- Goulart A. & Barreto Filho H. (Ed.) 2011 – *Mapeamento participativo e gestão de territórios indígenas na Amazônia*. Brasília, Instituto Internacional de Educação do Brasil IEB.
- Instituto Socioambiental 2016 – <https://pib.socioambiental.org/pt/c/0/1/2/populacao-indigena-no-brasil>
- Kahwage C.M.C. & Marinho H.M. (Ed.) 2011 – *Situação socioambiental das Terras Indígenas do Para. Desafios para a elaboração de políticas de gestão territorial e ambiental*. Belem, SEMA.
- Koch-Grünberg T. 1982. [1924] – *Del Roraima al Orinoco*. Vol. III. Caracas, Ed. Banco Central de Venezuela.
- Little P. 2006 – Gestão territorial em terras indígenas: definição de conceitos e proposta de diretrizes. Technical Report. Secretaria de Estado de Meio Ambiente e Recursos Naturais – SEMA-AC. Secretaria Extraordinária dos Povos Indígenas –SEPI – AC and GTZ.
- Maffi L. & Woodley E. 2012 – *Biocultural diversity conservation: a global sourcebook*. Routledge.
- Mazurek R.R.S.2013 – *Programa de Gestão Territorial e Ambiental das Terras Indígenas do Oiapoque* (Org.) Belém, The Nature Conservancy, 24.
- Mazurek R.R. S. 2014 – Coming back on a participatory mapping experience with a new methodological focus in indigenous territories of Amapa (Brazil). 14 ISE, symposium *Participatory Methods*, Bumthang, Bhutan, June 2014.
- Mazurek R.R.S. 2015 – *Andar no Território: intercâmbios locais para conhecer, valorizar e proteger o seu lugar*. Technical Report Instituto de Pesquisa e Formação Indígena-Iepé.
- Mazurek R.R.S., da Fonte P. & Robert P. de 2016 – Uasei berry (*Euterpe oleracea* Mart.) in the gourd of the indigenous people of Oiapoque. International Conference on Food Heritage & Culinary Practices Université Pierre et Marie Curie. October 14-16th 2015. Paris.
- Molo A.J. & E.L. Zent 2012 – Autodemarcacion de los Territorios Indígenas Jodí y Eñepa, estados Amazonas y Bolívar, Venezuela. In Goulart A. & Barreto Filho H.T. (Org.) *Seminário Internacional de Mapeamentos Participativos de territórios indígenas na Amazônia*. Rio Branco, Acre.
- Mühlen E.M. von 2005 – *Consumo de proteína animal em aldeias de terra firme e de várzea da Terra Indígena Uaçá, Amapá, Brasil*. Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi.
- Neff G.K.R & Ortiz N. 2012 – Cartografía Cultural en el Territorio de los Jaguares de Yuruparí con la organización indígena ACAIPI (Asociación de Capitanes y Autoridades Tradicionales Indígenas del río Pira Paraná) In Goulart A. & Barreto Filho H.T. (Org.) *Seminário Internacional de Mapeamentos Participativos de territórios indígenas na Amazônia*. Rio Branco, Acre.
- Novaro A.J., Redford K.H., & Bodmer R.E. 2000 – Effect of hunting in source-sink systems in the Neotropics. *Conservation Biology* 14 (3) : 713-721.
- Peres C.A. & Dolman P.M. 2000 – Density compensation in Neotropical primate communities: evidence from 56 hunted and nonhunted Amazonian forests of varying productivity. *Oecologia* 122 : 175-189.
- PPTAL 2004 – Levantamentos etnoecológicos em terras indígenas na Amazonia brasileira: uma metodologia. http://www.mma.gov.br/estruturas/168/_arquivos/168_02122008054922.pdf
- Rosin C. & Swamy V. 2013 – Variable Density Responses of Primate Communities to Hunting Pressure in a Western Amazonian River Basin. *Neotropical Primates* 20 (1) : 25-31.
- Roldán Ortega R. 2004 – Models for recognizing indigenous land rights in Latin America. *World Bank Biodiversity Series* 99, 33 p.
- Povo Manoki 2012 – Plano de Gestão Territorial Manoki. Operação Amazonia Nativa. OPAN, 70 p.
- Robert P. de, Faure J.F., Laques A.E. & the people of Moikarakô 2006 – Cartography with an Indigenous People in the Brazilian Amazon: the power of maps in the Kayapo's experience. In Corbett J. *et al.* (Org.) *Mapping for change: practice, technologies and communication*. London, International Institute

for Environment and Development (IIED), Technical Centre for Agricultural and Rural Development (CTA) : 74-78 (Participatory Learning and Action ; 54).

Ross E. 1978 – Food Taboos, Diet and hunting strategies: the adaptation to animals in Amazon Cultural ecology. *Current Anthropology* 19 (1) : 1-30.

Sztutman M. 2002 – *Levantamento Sócio Ambiental dos Povos Indígenas de Oiapoque*. Technical Report. Macapá, Governo do Estado do Amapá, Secretaria de Estado da Indústria, Comércio e Mineração, Gabinete da Secretaria.

Tassinari A.M.I. 2003 – No Bom da Festa. O Processo de Construção Cultural das Famílias Karipuna do Amapá. São Paulo, Editora da USP, 413 p.

TNC Amazônia 2006 – *Etnomapeamento nas Comunidades Indígenas da Amazônia*. <http://www.nature.org/wherework/southamerica/brasil/work/art16607.html>.

Trancoso R., Miller R.P., Goulart A., Trindade H. & Correia C.S. 2012 – EtnoSIGs: Ferramentas para a gestão territorial e ambiental de terras indígenas. In Paese A., Uezu A., Lorini M.L. & Cunha A. (Ed.) *Conservação da biodiversidade com SIG*. São Paulo, Oficina de Textos cap.7 : 107-124.

Vidal L. 2000a – Galibi-Marworno. In *Povos indígenas no Brasil*. Instituto Socioambiental. [en ligne : <https://pib.socioambiental.org/pt/povo/galibi-marworno>].

Vidal L. 2000b – Galibi do Oiapoque. In *Povos indígenas no Brasil*. Instituto Socioambiental. [en ligne : <https://pib.socioambiental.org/pt/povo/galibi-do-oiapoque>].

Vidal L.B. & Giannini I. 2006 – *Estudo Etnoecológico nas Terras Indígenas Uaçá, Galibi e Juminã. Realizado no âmbito do processo de elaboração dos Estudos de Avaliação de Impacto Ambiental*. EIA-RIMA da Linha de Transmissão Calçoene/Oiapoque - Eletronorte. Brasília, Eletronorte.

Notes

1 It should be noted that the officially recognised Indigenous Territories do not necessarily correspond to what is perceived by the Indigenous Peoples as their land, i.e. what they use and have used in the past. In the text, I make a distinction between « Indigenous Territories » as the official category and the « indigenous land » as a larger area.

2 The final map can be consulted in the Territorial and Environmental Management Plan of the Indigenous Lands of Oiapoque. http://www.tnc.org.br/cs/groups/webcontent/@web/@brasil/documents/document/prd_130804.pdf

3 Global Environmental Facility (GEF). <http://www.funai.gov.br/index.php/projeto-gati>

4 <http://www.institutoiepe.org.br/iepe-in-english/>

5 Later, to respond to the local demand with the support of the DIPOLOPP Project, I organize a photographic workshop with renowned wildlife photographer Haroldo Palo Junior for young people to acquire autonomy (and machine) to take picture during this trip, and at any moment they wanted.

Pour citer cet article

Référence électronique

Rosélis Remor de Souza Mazurek, « Mapping in the Oiapoque Indigenous Territories », *Revue d'ethnoécologie* [En ligne], 9 | 2016, mis en ligne le 01 juillet 2016, consulté le 04 juillet 2016. URL : <http://ethnoecologie.revues.org/2701> ; DOI : 10.4000/ethnoecologie.2701

À propos de l'auteur

Rosélis Remor de Souza Mazurek

Instituto de Pesquisa e Formação Indígena-Iepé

Rua Lélio Silva 91 – Altos

Oiapoque - AP. CEP 68980-00

Associate Researcher at the UMR 208 – « Patrimoines Locaux et Gouvernance » PALOC / IRD - MNHN - Paris-France

Droits d'auteur



Revue d'ethnoécologie est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Résumés

Participatory mapping for land use planning in the Indigenous Territories (*Terras Indígenas*) of Oiapoque, in northeastern Amazonia has been carried out by governmental and non-governmental organizations in partnership with indigenous institutions. The first mapping exercise was carried out through regional workshops with a selected group of indigenous (Indigenous Environmental Agents) using a georeferenced Landsat satellite image and drawing physical and cultural aspects of the territory over the images on paper. In this study, we document an alternative approach started at the village level, included more time consulting with diverse members from the community and collective field visits to sites within the indigenous land. This experience was carried out in ten villages in the Uaçá, Juminã, and Galibi Indigenous Territories (Amapá, Brazil) from October 2013 to August 2014. Results showed detailed classification of the landscape into 13 different local categories of land use and management. The collective mapping process allowed people to reflect and analyze together their current land use and existing management practices. Fields visits were an important aspect of the methodology as for promoting intergenerational exchange of traditional knowledge. The comparison of the two mapping exercises suggests that focus on particular segments of society might achieve limited success if not associated with other strategies to strengthen their interaction with the villages in the long term. Finally, the study questions current practices: what remains of mapping exercises in the community? Do they lead to a better political organization and/or environmental consciousness? Mapping for Territorial Management as conducted here seems to offer the additional and important opportunity to retrieve, remember, discuss and register the history of the community.

Cartographie dans les territoires amérindiens du Oiapoque : appropriation locale et gestion territoriale par les communautés

Au Brésil, la cartographie participative pour la gestion territoriale des Terres Indigènes (TI) du Oiapoque dans le nord est de l'Amazonie est utilisée par les organisations gouvernementales et non-gouvernementales en collaboration avec les associations amérindiennes depuis plus de dix ans. Le premier exercice de cartographie s'est fait au sein d'ateliers réunissant des Amérindiens sélectionnés pour leur formation (AAI: Agents Indigènes de l'Environnement) qui ont représenté, sur la base d'une image satellitaire LANDSAT géoréférencée, les principaux aspects physiques et culturels de leurs territoires à l'échelle de la région. Dans cette étude, nous documentons une approche alternative commencée à l'échelle villageoise, menée sur un temps plus long, incluant différents membres des communautés et complétée par des visites de sites à l'intérieur du territoire amérindien. Cette expérience a été menée dans dix villages des TI Uaçá, Juminã, et Galibi Indigenes (État de Amapá) entre octobre 2013 et août 2014. Les résultats donnent une classification détaillée de 13 catégories locales d'utilisation et de gestion territoriales. Le processus de cartographie participative favorise une réflexion et une analyse collectives sur l'usage des terres et les pratiques actuelles de gestion. Les visites de terrain sur les sites choisis stimulent les échanges intergénérationnels autour des savoirs traditionnels. La comparaison des deux exercices de cartographie suggère que l'appropriation de l'outil carte reste limitée si seul un segment particulier de la société est concerné par son élaboration, il est important de travailler aussi les stratégies qui favorisent les interactions entre villages sur le long terme. Finalement l'article questionne nos pratiques communes: que reste-t-il de ces exercices de cartographie participative dans les communautés? Peuvent-ils aider à renforcer l'organisation politique ou/et la conscience environnementale ? La cartographie pour

la gestion territoriale telle qu'elle a été menée ici offre une opportunité supplémentaire pour se souvenir, discuter et enregistrer ensemble la mémoire historique inscrite dans les territoires.

Entrées d'index

Mots-clés : cartographie participative, peuples amérindiens du Oiapoque, politiques publiques, NE Amazonie, frontière Brésil/Guyane française

Keywords : Participatory mapping, indigenous people of Oiapoque, public policies, eastern Amazon, border of Brazil and French Guiana