

BRUCE ALBERT

## L'Or cannibale et la chute du ciel

Une critique chamanique de l'économie politique de la nature  
(Yanomami, Brésil)\*

Bruce ALBERT, *L'Or cannibale et la chute du ciel. Une critique chamanique de l'économie politique de la nature (Yanomami, Brésil)*. — Le discours d'affirmation ethnique et de revendication territoriale des nouveaux leaders indigènes amazoniens semble, depuis les années 80, s'aligner sur la rhétorique écologiste de leurs alliés locaux ou internationaux. Cet article s'efforce de montrer, à partir d'un cas yanomami, que cet apparent mimétisme dissimule en fait un travail complexe d'imbrication symbolique entre cosmologie traditionnelle et catégories imposées de l'ethnification. Il s'attache par ailleurs à cerner l'effet d'analyse en retour que produit ce « bricolage » politico-symbolique sur les termes culturels de notre invention de la Nature.

## Prologue

*Territorialité et ethnicité*

L'occupation de l'Amazonie brésilienne a pris la forme d'une suite de cycles basés sur l'exportation de produits forestiers et sur une exploitation féroce de la main-d'œuvre indigène : *drogas do sertão* au XVII<sup>e</sup> siècle, cacao au XVIII<sup>e</sup>, caoutchouc au XIX<sup>e</sup> <sup>1</sup>. L'économie de la région, à peine maintenue par des fronts pionniers de collecteurs de noix du Brésil, de mineurs artisanaux et d'éleveurs venu du Nordeste (Velho 1972), demeurera largement stagnante après l'effondrement du boom du caoutchouc, dans les années 1910, jusqu'aux plans d'intégration géopolitique des gouvernements militaires des années 60-70.

La frontière amazonienne se trouvera alors brutalement réarticulée au « système mondial » par une politique à grande échelle d'occupation démographique, de développement économique et de redistribution spatiale promue par l'État<sup>2</sup>. Cette politique sera à l'origine d'un intense mouvement de compétition territoriale centré sur le contrôle des ressources naturelles et des espaces

*L'Homme* 126-128, avr.-déc. 1993, XXXIII (2-4), pp. 349-378.

O.R.S.T.O.M. Fonds Documentaire

N° : 42884

Cote : B

ex 1

14 DEC. 1995



productifs : une « seconde Conquête » technocratique qui à nouveau affecte de plein fouet les populations indigènes (Maybury-Lewis 1984).

Depuis les années 70 s'affrontent ainsi en Amazonie brésilienne de multiples stratégies de territorialisation antagonistes, menées en fonction ou à l'encontre de la planification de l'État<sup>3</sup>. Dans cet espace régional en gestation, les groupes sociaux menacés par les nouvelles formes d'appropriation se sont engagés dans des mouvements de résistance fondés sur la revendication de « contre-espaces » différenciés au sein de la frontière (terres indigènes, réserves « extractivistes »...)<sup>4</sup>.

Le discours revendicatif de cette territorialité locale se construit en référence à la grille juridique et administrative imposée par le projet de restructuration étatique. L'identité sociale et politique des groupes qui le portent sur la scène nationale se forge donc dans son champ de forces et de catégories. Ce processus de résistance mimétique (Augé 1989 : 47) est particulièrement net dans le cas des mouvements indigènes surgis depuis les années 70<sup>5</sup>. Au delà de la pluralité culturelle des coordonnées écologiques et symboliques des espaces qu'ils occupent, les Indiens se réfèrent ainsi unanimement à la catégorie générique de *terra indígena* héritée du code juridique de la société englobante, mais détournée au titre de condition politique d'existence et de permanence de leur spécificité sociale (Seeger & Viveiros de Castro 1979)<sup>6</sup>. L'appropriation indigène de cet horizon légal, imposé et transgressé par l'avancée de la frontière, est un mécanisme fondamental de la constitution des ethnies amazoniennes actuelles et de leur organisation politique<sup>7</sup>.

### *Émergence du discours politique indigène*

Cette incorporation détournée du discours de l'État fonde l'ethnicité générique et juridique que revendiquent les Indiens en se référant à leur condition d'expropriés. L'inscription de leur projet de continuité sociale différenciée au sein du débat politique national n'est culturellement possible qu'à partir d'un tel registre<sup>8</sup> ; registre qui permet la mobilisation, au sein de la société dominante, d'alliances et de mouvements d'opinion favorables à même de contrebalancer, à l'échelon régional ou national, la pression des intérêts économiques sur leurs terres<sup>9</sup>.

Parallèlement, la rhétorique indigéniste des alliés du mouvement indien (associations et Églises) et la médiatisation mondiale de ses luttes ont eu un effet catalyseur décisif dans le développement et les formes d'expression de cette auto-affirmation ethnique<sup>10</sup>. Ce qu'atteste à l'envi l'« écologisation » récente du discours politique des représentants indigènes, en écho à la montée en puissance de l'écologisme dans la sensibilité politique des pays les plus industrialisés<sup>11</sup>. Cependant, on aurait tort de ne voir dans ce phénomène qu'effets idéologiques dont les Indiens seraient traversés sans y avoir place de sujets (et dont ils ne pourraient être, au mieux, que les manipulateurs)<sup>12</sup>. Les nouveaux leaders indiens développent au contraire, en contrepoint des figures imposées de l'ethnicité, une symbolisation politique complexe et originale qui déjoue le labyrinthe

d'images de l'indianité tracé aussi bien par la rhétorique indigéniste de l'État que par celle de leurs alliés. Et la diversité culturelle des modalités de cette expression n'est en rien réductible — bien qu'elle s'y articule étroitement — au déploiement des cadres emblématiques de l'indianité générique<sup>13</sup>. Ceci sans oublier qu'il existe, au sein de chacune des sociétés que représentent ces leaders, de multiples approches différentes (sous-ensembles régionaux) ou divergentes (factions politiques antagonistes ; leaders bilingues *vs.* majorités monolingues, leaders traditionnalistes *vs.* « entrepreneurs ») dans l'interprétation des situations de contact interethnique et dans la manière d'y répondre.

Il serait donc simpliste de considérer la formation des ethnicités amazoniennes contemporaines sous le jour d'une théâtralité aliénée ou cynique. Elle révèle à l'inverse un processus d'adaptation créative dont le travail symbolique et politique pose les conditions de possibilité même d'un espace d'interlocution et de négociation interethnique, donc d'une réversibilité du discours de domination coloniale<sup>14</sup>. Ce travail constitue une dimension fondamentale de l'intertextualité culturelle du contact. Au même titre que le discours blanc sur les Indiens (négatif ou positif), et dans l'exacte mesure où, dans tout système interethnique, l'image que chacun des protagonistes construit de l'autre et de la représentation que l'autre a de lui est essentielle à son auto-définition<sup>15</sup>.

#### *A propos du cas yanomami*

Le discours politique indien de ces dernières décennies se fonde sur un double enracinement symbolique : auto-objectivation au prisme des catégories blanches de l'ethnification (« territoire », « culture », « environnement ») et réécriture cosmologique des faits et effets du contact. Rien n'autorise à distinguer ces registres au nom d'une supposée « authenticité », ni à les considérer comme étanches ou antagonistes. Ce sont plutôt deux faces équivalentes et interdépendantes d'un même processus de construction symbolique de l'histoire immédiate. Le discours ethnique s'accrédite ainsi de références au savoir cosmologique autant que ce dernier réécrit sa cohérence à leur lumière. Ces effets d'interaction et de rétroaction font d'ailleurs tout l'intérêt ethnographique du discours politique indigène contemporain<sup>16</sup>.

J'ai retracé, dans un travail précédent, l'histoire d'un ensemble de réflexions yanomami sur les blancs, leurs biens et leurs pouvoirs, des premiers contacts à la construction d'une route transamazonienne sur leur territoire, à la fin des années 70 (Albert 1988). Ce texte rendait compte des mécanismes de réduction de la microhistoire des premières phases de contact aux termes symboliques d'une théorie de l'altérité posée par la cosmologie traditionnelle. Il analysait donc les efforts spéculatifs d'une pensée du changement historique antérieure à l'englobement permanent des Yanomami par la frontière et au processus d'ethnification qui en découle. Près de dix ans séparent ces matériaux de ceux que j'analyserai ici : le discours politique d'un jeune chamane, Davi Kopenawa, dont la trajectoire politique, associée aux organisations indigénistes, a pris forme

au cours des années 80 dans la lutte pour la démarcation des terres de son groupe envahies par une véritable ruée vers l'or.

Ce simple écart chronologique révèle un véritable renversement de perspective dans la pensée yanomami du contact interethnique : le passage d'une symbolisation ethnocentrée et « en aveugle » (avec des blancs sous-humains, périphériques et inintelligibles) à une symbolisation relativiste et dépendante (intégration des données de l'englobement ethnique et des modèles blancs de l'indianité). Passage, donc, de la résistance spéculative (discours sur l'autre pour soi) à la *resistant adaptation* (discours sur soi pour l'autre), du discours cosmologique sur l'altérité au discours politique sur l'ethnicité, des catégories de *yānomaethëbë* « êtres humains » et *urihitheribë* « habitants de la forêt » à celle d'*Índios Yanomami, povo da terra, povo da floresta* « Indiens yanomami, peuple de la terre, peuple de la forêt »<sup>17</sup>.

Enfin, ce sont les thèmes « écologiques » du discours politique de Davi qui retiendront ici surtout mon attention. D'abord parce qu'ils y sont particulièrement saillants en raison, bien sûr, de la tragédie cosmologique que constitue pour les Yanomami la spectaculaire dégradation de leur milieu naturel due à l'activité des chercheurs d'or. Mais aussi parce que, amplifiant la légitimité du discours territorialégaliste des années 70 et décuplant son audience, l'écologisme est devenu au cours des années 80 l'idiome politique dominant du mouvement indigéniste (Turner 1993).

*Last but not least*, c'est son aspect de déconstruction culturelle de la frontière qui m'intéressera dans ce discours. Critique chamanique du fétichisme de l'or, bien entendu, mais, plus nouveau, *reverse anthropology* (Wagner [1975] 1981) de l'écologisme post-industriel. Écologisme dont l'indianité générique épouse partiellement la rhétorique et l'espace politique, mais aux prémisses culturelles et historiques auxquelles les sociétés indiennes spécifiques n'adhèrent nullement. « Malentendu productif » politico-symbolique donc (Sahlins 1981 : 72), entre victimes autochtones de la destruction de leur habitat par l'avancée de l'« économie monde » en Amazonie, et citoyens du Nord hantés par les grandes catastrophes industrielles des années 70-80.

## Terrain et turbulences

### *Du London Metal Exchange à Paapiú*

Plus de sept des quelque neuf mille Yanomami que compte le Brésil occupent la partie occidentale de l'État du Roraima, à l'extrême nord du pays. Le Roraima est une région amazonienne atypique. Tenue à bout de bras par des fonds fédéraux de 1965 à 1985, elle ne sera longtemps qu'une anémique frontière de peuplement à visée géopolitique (l'intégration du nord amazonien), dépourvue de bases économiques dignes de ce nom. Affligé de sols infertiles, de savanes naturelles aux capacités d'élevage saturées depuis les années 40, et de richesses minières très

difficiles d'accès, le Roraima sommeillait encore dans sa capitale de 43 000 habitants (1980) alors que le reste de l'Amazonie était déjà un champ de bataille économique et social à croissance rapide (Abers & Lourenço 1992). Cette léthargie préserva les Yanomami du pire jusqu'en 1987<sup>18</sup>.

L'Amazonie des réseaux routiers et des projets de colonisation des années 70 s'est trouvée submergée dès le début des années 80 par la frontière des *garimpeiros* (mineurs artisanaux de minerai d'étain, de pierres précieuses, mais, surtout, d'or). Tout commença, sur fond de marasme économique généralisé, par une hausse du taux de l'once (31,1 g) d'or à la Bourse de Londres en 1979, qui atteignit un record historique de 850 dollars au début de 1980 (il avait oscillé entre 35 et 42\$ de 1943 à 1973)<sup>19</sup>. En quelques années l'orpaillage passa au rang d'activité économique dominante en Amazonie, occupant environ un demi-million de *garimpeiros* et produisant, en 1987, quelque 120 tonnes d'or, plaçant le Brésil au 3<sup>e</sup> rang de la production mondiale de ce métal derrière l'Afrique du Sud et l'URSS<sup>20</sup>. La ruée vers l'or amazonienne des années 80 devint ainsi, en quelques années, le boom extractiviste le plus important dans la région depuis celui du caoutchouc (Cleary 1990 : 3, 5).

Balbutiante dans le Roraima jusqu'en 1985-1986, cette frontière de l'or finit par y exploser au cœur du territoire yanomami, à Paapiú, sur le haut Mucajai (affluent du Rio Branco). Les *garimpeiros* assassinèrent, en août 1987, les leaders indiens qui bloquaient leur accès aux gisements de la région, et l'invasion massive put commencer<sup>21</sup>. En 1989, on comptait dans la région 30 à 40 000 orpailleurs exploitant 150 placers desservis par 82 pistes d'atterrissage (Feijão & Pinto 1990). L'impact sanitaire et écologique de cette invasion fut, comme on l'imagine, tragique pour les Yanomami encerclés sur leurs propres terres par ceux qu'ils dénommèrent *urihi wabobë*, les « mangeurs de forêt » : épidémies qui provoquèrent plus d'un millier de morts (« gripes », paludisme, rougeole, coqueluche, hépatite, tuberculose) ; pollution du réseau hydrographique, déboisements et surexploitation du gibier qui anéantirent toute activité productive (Albert 1993).

### *Un gendre stratégique*

Davi, né au début des années 50, quitte sa région d'origine, le haut rio Tootobi (État d'Amazonas), après la mort de sa mère (vers 1967) des suites d'une rougeole transmise par l'enfant d'un missionnaire évangéliste. Alphabétisé afin de lire la Bible dans sa langue, il abandonna, la rage au cœur, les « paroles de Dieu » (*deosi thëa*) pour celles de la frontière régionale, devenant finalement, dans les années 70, interprète de la FUNAI. Un interprète hanté depuis son enfance par des rêves énigmatiques, que le second mari de sa mère, qui l'a élevé, interpréta comme autant d'appels à une vocation chamannique prometteuse.

A la fin des années 70, Davi travaillait à Demini, nouvelle base de la FUNAI au sud du territoire yanomami. Le « chef de poste » blanc s'efforçait de faire

établir dans les environs quelques communautés de la région. L'une d'entre elles, située sur le rio Mapulaú, s'intéressa à ces manœuvres d'attraction. Son isolement avait brutalement cessé en 1973 avec une épidémie qui la réduisit des deux tiers. Son « grand homme » (*bata thë*), Lourival, savait qu'il était maintenant crucial de garantir l'accès de son groupe aux médicaments des blancs autant qu'à leurs outils métalliques. Il avait eu des contacts épisodiques avec des agents de la FUNAI sur le rio Mapulaú. La création d'un poste à Demini, où Davi travaillait de manière permanente, lui sembla offrir l'opportunité qu'il cherchait. Il s'y laissa attirer et, stratège avisé, donna à Davi une de ses filles en mariage. Il entreprit ensuite son initiation chamanique. Faisant ainsi de lui son obligé — la relation beau-père/gendre est le pivot de l'autorité politique yanomami —, Lourival réussit à inverser la polarité de son rôle d'interprète<sup>22</sup>. Ce subtil détournement politique sapa la base de l'autorité des « chefs de poste » blancs qui se succédèrent à Demini. À tel point que l'administration régionale de la FUNAI finit par nommer Davi à leur place.

La stratégie de Lourival fut doublement couronnée de succès. Ayant conquis la maîtrise des termes de la relation interethnique par le biais du jeu politique traditionnel, il avait garanti à son groupe les avantages d'une association avec un poste de la FUNAI (échanges, médicaments, transports) tout en neutralisant la structure de dépendance paternaliste qu'elle implique habituellement. Ensuite, grâce à l'initiation chamanique de Davi, il avait ouvert un espace commun d'interprétation des réalités du contact et d'élaboration d'un discours de défense des intérêts yanomami communicable à l'extérieur du groupe. Cette alliance de compétences cosmologiques et interethniques constitue une mise en acte exemplaire de la double articulation du discours politique indigène que j'ai évoquée ; double articulation qui ne recoupe donc pas nécessairement, comme on le pense trop souvent, une division entre anciens et modernes parmi les leaders indiens.

Cette collaboration intellectuelle s'est révélée d'une remarquable efficacité politique dans un contexte international où l'Amazonie est devenue la scène emblématique et fantasmatique de la crise écologique planétaire du « développement » (Lipietz 1990). Les déclarations de Davi contre les chercheurs d'or, étayées à la fois par son expérience des discours blancs sur l'indianité (missionnaires, indigénistes officiels puis non gouvernementaux, écologistes) et celle du savoir chamanique de son beau-père, furent ainsi relayées, à la fin des années 80, par tous les grands médias, au Brésil, aux États-Unis et en Europe de l'Ouest, au point de contraindre le Gouvernement brésilien à signer un décret de démarcation des terres yanomami peu avant le sommet des Nations unies sur l'Environnement à Rio de Janeiro (Albert 1992b).

#### *De l'observation participante à l'« observant participation »<sup>23</sup>*

Le processus d'émergence des Indiens comme sujets de leur histoire et de leur image a, au cours des dernières décennies, passablement modifié les perspectives d'analyse et les champs d'étude de l'anthropologie amazoniste (Taylor

1992). Il a également bouleversé — cela a peut-être été moins souligné — les conditions du « terrain » et du « dialogue ethnographique ». L'auto-objectivation de leur culture par les Indiens, à titre d'enjeu et de vecteur d'un projet de territorialisation et d'autonomie sociale, a ainsi fait de l'activité ethnographique un canal, parfois décisif, de la viabilité de ce projet (Turner 1991a : 304-312).

Seuls blancs versés dans leur langue et leurs usages, dotés de compétences et de moyens qui les distinguent de la population régionale, les anthropologues sont apparus dans ce contexte, au delà de leur rôle habituel de source de biens manufacturés et d'informations, comme les instruments privilégiés d'une stratégie de maîtrise des représentations de soi à travers le miroir culturel de la frontière (Tilkin-Gallois 1991 : 22). Et ce à un double titre : à la fois comme canaux de communication du discours politique indigène capables de restituer la substance de sa spécificité culturelle, et comme véritable « bancs d'essai » de la communicabilité interethnique des thèmes qu'il véhicule.

Ce détournement dialogique de l'activité ethnographique contribue certainement à catalyser la réflexivité culturelle qui sous-tend l'auto-affirmation ethnique véhiculée par les leaders de contact. Inversement, il propose aux anthropologues une subversion de l'observation participante qui offre de nouvelles perspectives théoriques en ouvrant l'analyse du symbolisme (« culture », « représentation ») au politique et à l'histoire.

Les propos de Davi produits ici comme « matériaux ethnographiques » sont issus d'une telle *observant participation* au titre de « compagnon de route » de sa lutte pour la démarcation de la *terra indígena yanomami* au cours des années 80, et d'assesseur du projet de santé qu'il y a mis en œuvre depuis 1990. Après une thèse consacrée au système rituel yanomami (1985), mon intérêt ethnographique s'était orienté vers les représentations associées au contact interethnique. Constatant, entre 1985 et 1989, une montée en puissance des thèmes cosmologiques dans le discours politique de Davi, je décidai d'effectuer une série d'entretiens sur ce sujet. Le terrain était interdit aux anthropologues par les militaires (Albert 1992a). Le premier enregistrement fut réalisé pour moi par un collègue (A. R. Ramos) lors d'une visite de Davi à Brasília en décembre 1989.

C'était une longue relation, en yanomami, des tragédies de la ruée vers l'or, entrecoupée par une véhémence prophétique chamanique. Davi m'y demandait aussi de diffuser ses propos et de participer à son projet sanitaire<sup>24</sup>. D'autres enregistrements suivirent, au fil de la course d'obstacles politiques des années suivantes, des bureaux d'associations aux campements de forêt en passant par les couloirs de ministères. *Fieldwork* tout terrain à partir duquel Davi déborda très vite mon projet ethnographique pour me demander de l'aider à donner à ses paroles le pouvoir d'un livre<sup>25</sup>.

Les réflexions de Davi commentées ici sont extraites de ce manuscrit. Elles sont à la fois le produit d'un renversement du processus de traduction culturelle (de l'interview ethnographique au message politique) et d'une réélaboration des conceptions chamaniques traditionnelles (du savoir cosmologique au discours ethnique). L'ethnographie qu'elles nous proposent est donc, signe des

temps, la résultante d'un dialogue triangulaire entre un ancien (*bata thë*), un leader de contact et un anthropologue. Davi, médiateur interculturel s'il en fut, constitue le point de convergence de ce dispositif politique de représentation interethnique. Ceci à la faveur d'un double retournement d'interprétation dont il est à la fois objet — comme interprète détourné (par le chamanisme) — et sujet — comme détourneur d'ethnographe (par l'indigénisme).

## Écologie cosmologique et prédation marchande

### *Démarquer la terre, protéger la forêt*

Tout le discours de Davi, qui revendique le droit des Yanomami à conserver l'usage exclusif de leur territoire traditionnel défini comme *terra indígena*, se fonde sur l'expression *urihi noamãi*, qui signifie à la fois « refuser (de céder) » et « protéger » (*noamãi*) « la forêt, la terre » (*urihi*). Il traduit généralement cette expression en portugais en lui donnant soit une connotation légale, *demarcar a nossa terra indígena*, soit une résonance écologiste, *proteger a nossa floresta*.

Le champ sémantique d'*urihi* inclut, au delà de ces adaptations aux impératifs de la communication interethnique, une série de dénotations historico-politiques inclusives et contextuelles : région natale ou de résidence d'un individu (*iba urihi*), région d'origine ou *home range* d'une communauté (*kami yamakë urihi*), habitat des « êtres humains » (*yãnomaethëbë urihi*) opposé à celui des « étrangers, ennemis, blancs » (*nabëthëbë urihi*). Il a tout aussi indissociablement une dimension métaphysique dans la mesure où tous les hôtes et constituants de cette « terre-forêt » sont dotés d'une « image vitale » (*utubë*) que les chamanes sont susceptibles de « faire descendre » sous forme d'esprits auxiliaires (*shabiribë*) qui assurent la régulation cosmologique des phénomènes écologiques (migrations du gibier, fécondité des plantes sauvages, contrôle des précipitations et de l'alternance des saisons...).

« Protéger la forêt » ou « démarquer la terre » ne signifie donc pas uniquement, pour Davi, garantir contre les *garimpeiros* la pérennité d'un espace forestier indispensable à l'existence physique des Yanomami. C'est aussi soustraire à la destruction un système de coordonnées sociales et d'échanges cosmologiques qui constituent et assurent leur existence culturelle en tant qu'êtres humains (*yãnomaethëbë*). L'activité des orpailleurs représente, en ce sens, une subversion mortifère de l'ordre de l'*urihi* et de l'humanité fixé par Omamë, le démiurge yanomami<sup>26</sup>, en clôture du cycle de transformations intempestives des ancêtres animaux (*yaroribë*) :

Je suis un Yanomam, un fils d'Omamë qui nous a créés, il y a très longtemps, quand les blancs n'étaient pas ici. Il nous a créés et a créé la forêt avec les rivières et le ciel [...] Auparavant, les ancêtres animaux se transformaient sans cesse [...] Ce que je sais, ce sont les paroles qu'il a laissées [...] Omamë a créé notre forêt, mais les



blancs la maltraitent, c'est pourquoi nous voulons la protéger. Si nous ne le faisons pas, nous disparaîtrons. C'est ce que je pense. Je suis devenu adulte à mon tour et je comprends la langue des blancs. C'est pourquoi je leur parle, pour défendre la forêt et pour empêcher notre disparition.

### *Voir, savoir*

L'*auri sacra fames* des orpailleurs qui, jour et nuit, pataugent en haillons dans la boue en « mangeant la forêt »<sup>27</sup> — on les nomme aussi *wareribë* « pécaris (porcs) surnaturels » — et les fièvres meurtrières qu'ils propagent composent, pour les Yanomami, une énigme tragique. Davi renvoie d'abord cette violence prédatrice à l'ignorance des blancs, à l'« obscurité embrouillée » de leur pensée « fixée sur les marchandises ». Il souligne par là l'antagonisme irréductible entre deux modes de connaissance. Celle de ces « étrangers, ennemis », qui repose sur l'écriture, et celles des Yanomami, que fonde la vision/connaissance chamannique :

Nous les Yanomami, nous qui sommes chamanes, nous voyons/connaissons (*taai*). Nous voyons la forêt. Après avoir bu [inhalé] le pouvoir hallucinogène de ses arbres, nous voyons. Nous faisons danser leur danse de présentation aux esprits de la forêt, aux esprits chamanniques. Nous voyons avec nos yeux. Après être morts sous le pouvoir de la *yäkōana*, nous voyons l'image vitale de la forêt. Nous voyons le ciel surnaturel. Nos ancêtres le voyaient avant nous et nous continuons à le voir. Nous n'« étudions » pas et n'allons pas à l'« école ». Vous, les blancs, vous mentez. Vous ne connaissez pas. Vous pensez vainement connaître mais vous ne voyez que les dessins de votre écriture<sup>28</sup>.

Simulacre de « vision » que l'écriture, donc, qui ne mène qu'à la maîtrise des objets et des machines dont les Yanomami sont exclus. Savoir privé du « voir » chamannique de l'« image » (*utubë*), du « souffle » (*wishia*) et du « principe de fécondité » (*në robe*) qui font la « beauté » de la forêt. Savoir que seul procurent les hallucinogènes, relayés par le rêve, à l'encontre du savoir-faire prédateur pour lequel l'*urihi* est un décor inerte, « créé sans raison », envers lequel on se comporte en « ennemi ». Ce sont cette opacité et ce mutisme cosmologique d'une « forêt morte » que le discours de Davi veut combler par la parole chamannique qui émaille ses revendications territoriales. Politique chamannique vouée à dessiller la « pensée d'oubli » meurtrière des blancs :

Les *garimpeiros* nous sont hostiles car ils sont comme des esprits maléfiques ; des fils de mangeurs de forêt. Ils nous disent ignorants mais ils ont tort ; c'est le contraire. C'est nous qui sommes sages, qui protégeons la forêt. Nous sommes les amis de la forêt car nos esprits chamanniques *shabiribë* en sont les gardiens [...] Ce sont eux qui nous font penser droit, qui nous rendent avisés. Lorsqu'ils sont auprès de nous, ils font grandir notre pensée, ils la font s'étendre. Notre esprit n'est pas fixé sur d'autres paroles. Il est fixé sur la forêt, sur les esprits chamanniques. [...] Les blancs ne connaissent pas ces esprits, ni l'image du « principe de fécondité » de la forêt. Ils pensent qu'elle existe sans raison, c'est pourquoi ils la détruisent.

### *Mythologie métallique*

Ce que « voit » avant tout Davi derrière l'ignorance des « mangeurs de forêt », c'est une relation de causalité cosmologique entre extraction de l'or et épidémies qui dévastent la région. L'or, « chose cachée à l'intérieur de la terre, sous l'eau des rivières », est une matière « chaude » et dangereuse, un anti-aliment. Ce savoir chamanique sur l'or se fonde en mythologie sur un bref épisode qui relate comment Omamë dissimula les métaux sous la terre afin de protéger les êtres humains de leurs propriétés pathogènes :

L'or et les autres *minérios* que je ne connais pas, Omamë les a trouvés et cachés au fond de la terre pour que personne n'y touche. Ce sont des choses qui ne se mangent pas. Il n'a laissé dehors que les choses que nous mangeons [...] Ces *minérios*, on ne les mange pas, ce sont des choses dangereuses. Ils causent des maladies qui se propagent et tuent tout le monde ; pas seulement les Yanomami, les blancs aussi.

Cette extension mythologique reprend et renouvelle une association, sans doute très ancienne, des outils métalliques à Omamë. Les fragments métalliques utilisés dans le passé par les Yanomami pour confectionner des hachettes (*haowatimë*) étaient considérés comme des objets abandonnés par Omamë dans sa fuite (Wilbert & Simoneau, eds., 1990 : 302). Afin de rendre cohérente son innovation mythologique relative aux métaux pathogènes, Davi réélabore, au fil de son discours contre l'extraction minière, un mythe qui associe Omamë à l'origine des plantes cultivées et des outils agricoles<sup>29</sup>.

Omamë y pêche et épouse la fille du monstre aquatique Tëbërësikë (parfois associé à l'anaconda). Ce dernier lui enseigne l'usage des plantes cultivées afin qu'il puisse nourrir sa fille<sup>30</sup>. Effrayé par le bruit de son beau-père qui s'approche de sa maison, Omamë se transforme en barre de fer, métal (*boostikë*) qu'il a trouvé sur le sol de la forêt, « fragments du ciel tombé aux premiers temps ». C'est avec une telle barre de fer qu'il percera le sol pour créer le réseau hydrographique qui structure la géographie du pays yanomami<sup>31</sup>. Omamë enfouira finalement ce métal surnaturel au plus profond des entrailles de la terre, à l'exception des quelques outils qu'il en tira et abandonna aux ancêtres yanomami. C'est le « père du *minério* », l'« ossature de la terre », les « pieds/racines du ciel » ; une sorte d'*axis mundi* métallique. L'or et le minerai d'étain, accessibles aux « pécaris surnaturels » (orpailleurs), ne sont que les versions faibles de ce *minério forte*. Le véritable « métal d'Omamë », que les blancs cherchent au delà des *minérios* de surface, n'est accessible qu'aux *nabë wakaribë*, les « blancs tatous géants surnaturels » : les compagnies minières.

La logique rétrospective et les opérations structurales de ces processus d'extension et de reconfiguration sont très caractéristiques de la créativité analogique qui permet aux chamanes amazoniens d'actualiser constamment la mythologie de leurs groupes en fonction des aléas et des nouveautés de l'histoire immédiate<sup>32</sup>. Ce travail symbolique n'est aucunement une forme de ce que l'on intitule, par convention, le « changement culturel ». Il est, au contraire, ce qu'il

y a de plus traditionnel dans les traditions amazoniennes. Loin d'être un corpus narratif canonique, la mythologie y constitue un univers surréel des origines dont les chamanes sont les témoins et les protagonistes permanents. Elle n'est ainsi que la condensation toujours provisoire de leur production de connaissances sur cet univers parallèle ; un processus interprétatif ouvert dont la géométrie et les registres sont perpétuellement variables (Overing 1990). On pourrait donc dire ici de la mythologie yanomami ce que Viveiros de Castro (1986 : 252) dit de la cosmologie araweté : qu'elle est le résultat contingent, filtré par les contraintes de la mémorisation collective, de la créativité chamannique.

### *Fièvres de l'or et effet de serre*

La caractérisation des propriétés pathogènes de l'or (des métaux) nous renvoie à une thématique familière de la pensée yanomami des effets épidémiologiques du contact. Ce que l'on redoute de ces « choses de l'obscurité de la terre », c'est avant tout leurs émanations délétères : les épidémies-fumées (*shawara wakëshi*) qu'elles sont susceptibles de dégager et de propager.

J'ai longuement analysé l'histoire symbolique de cette association entre objets des blancs et fumée/odeur pathogène qui hante les représentations yanomami du contact (Albert 1988). Je me contenterai de rappeler ici qu'elle a pris effet à partir de la co-incidence entre acquisition des premiers outils métalliques et épidémies d'infections respiratoires, sous la figure de la « fumée du métal (des machettes) »<sup>33</sup>. Figure qui resurgit ici, après un demi-siècle de transformations diverses, comme « fumée de l'or » (*oru wakëshi*), « fumée du minerai/métal » (*minério wakëshi* ou *booshikë wakëshi*) et, enfin, « maladie du minerai » (*doença do minério*). La reprise de ce thème revêt, en fait, une telle importance dans le discours de Davi que *shawara* « épidémie » y est parfois simplement employé comme synonyme de *minério* (*booshikë*).

Maintenu dans la fraîcheur des profondeurs de la terre, l'or est inoffensif. Mais, non contents de l'en extraire, les orpailleurs le brûlent et le conservent au soleil dans des boîtes en métal<sup>34</sup>. Cet échauffement « tue » l'or et lui fait « exhaler » une fumée pestilentielle. Cette fumée se propage en tout sens, affectant les hommes, mais aussi la forêt qui, sous l'effet de sa chaleur pathogène, voit tarir son « souffle » et fuir son « pouvoir de fécondité » pour devenir inhabitable pour les esprits chamanniques qui en sont les maîtres (ils « possèdent » la forêt).

L'usage de l'or des blancs n'est, pour Davi, qu'ornemental (dents, bagues, chaînes). Il s'agit donc, pour l'essentiel, de la matière première de certaines *matihibë* (objets précieux, objets manufacturés). Il associe par ce biais la fumée de l'or aux émanations des autres matières premières (minerais et carburants) que les blancs tirent du sol et transforment, par fusion ou combustion, en *matihibë* dans les fours de leurs usines (*fábricas*). Et si la fumée de l'or traité en partie sur place provoque une contamination essentiellement locale, la fumée des autres matières premières étend ses exhalaisons pathogènes (*minério wakëshi*) jusqu'à brûler la « poitrine du ciel » qui, voyant son essence surnaturelle atteinte,

« se meurt d'épidémie, comme les Yanomami, comme la forêt »<sup>35</sup>. La conception d'une telle contamination généralisée débouche sur une extension maximale du champ sémantique d'*urihi* « terre-forêt » qui, associé à la notion chamanique de « ciel/espace cosmologique » (*hutukara*) — la terre est aussi un « ciel » tombé aux premiers temps — devient cette fois *urihi bata* ou *urihi a bre* « grande forêt, univers », que vient traduire en portugais l'expression *mundo inteiro*.

Cette épidémie-fumée atteint le 'monde entier' [...] Le vent l'emmène vers le ciel. Lorsqu'elle y parvient, sa chaleur le brûle peu à peu et il se perce. Le 'monde entier' est alors blessé comme s'il brûlait, comme un sac de plastique [qui fond] sous la chaleur.

Ce nouvel avatar du motif de la « fumée du métal », confronté, pour la première fois dans l'histoire du contact yanomami, au discours des blancs, ne relève plus d'un simple effet de permutation symbolique qui l'assimilerait aux transformations déjà analysées (Albert 1988). Le sens de *shawara wakëshi* « épidémie-fumée », issu, en d'autres temps, de la notion de fumée pathogène de sorcellerie guerrière pour parvenir à celle de fumée des machettes puis des objets manufacturés en général, a certes trouvé, dans le discours de Davi, un nouveau rebondissement symbolique sous forme de « fumée de l'or ». Mais cette apparente continuité, mise à l'épreuve du discours écologiste de ses interlocuteurs blancs, dissimule une mutation interne radicale. *Shawara wakëshi* est ainsi passé de l'incorporation de la notion de « fumée de l'or » à celle de « fumée de minerai » (*minério wakëshi*)<sup>36</sup>, en venant à englober celle de « fumée des usines » (*fábrica wakëshi*) puis, enfin, celle de pollution atmosphérique (*poluição*). L'extension du champ sémantique de *shawara wakëshi* (de « pouvoir pathogène » à « pollution industrielle ») a ainsi engagé ce signifiant dans un glissement néologique qui l'a conduit d'une interprétation épidémiologique de l'altérité des blancs — qu'il n'a pas abandonné — à une critique cosmologique de leur activité économique, d'une métaphore traditionnelle de l'hyper-prédation sorcière (associée aux effets des poisons de pêche à la nivrée) à une sorte de traduction chamanique de l'effet de serre.

### *Le cannibalisme de la marchandise*

Les fumées pathogènes de *shawara wakëshi* — « maladie du minerai » — constituent l'image opaque, aux « yeux de revenant » des « gens du commun », de la chasse cannibale de l'« esprit de l'épidémie », Shawarari, que seuls peuvent détecter les esprits auxiliaires des chamanes.

L'épidémie *shawara* est un esprit maléfique qui tue et mange nos enfants [...] Il a faim de chair humaine [...] Il tue les gens et les mange [...] Il les fait boucaner comme des singes. Il n'arrête de tuer que lorsqu'il a réuni assez de victimes. Puis, quand il a terminé de manger tous ces gens, tous ces enfants, il se met à en attaquer d'autres. Il est affamé de chair humaine, il ne veut ni gibier ni poisson. Il n'aime vraiment que la graisse des Yanomami.

Shawarari a, comme on l'imagine, l'apparence d'un blanc et tous les détails de ses macabres expéditions soulignent son identité : des employés l'aident à capturer ses victimes ; il leur tranche la gorge avec une machette ; lorsqu'il les dépèce, il fait de leur peau des hamacs ; il les frit sur de grandes plaques de métal ; il jette leurs entrailles à ses chiens de chasse ; il boucane leurs cadavres et les garde dans des caisses de bois, à moins qu'il ne fasse de leur chair des conserves dans des boîtes métalliques.

La figure des blancs esprits anthropophages, omniprésente en Amazonie, hante l'imaginaire yanomami du contact depuis ses origines, au fil de diverses transformations symboliques et selon différents degrés de littéralité. Elle s'enracine dans une conception traditionnelle de l'altérité ontologique et sociale posée en termes de prédation cannibale, également classique dans cette région (Albert 1988). Je ne reviendrai pas sur ce point ici mais plutôt sur l'énigme qui sous-tend ce système et que s'efforce de circonvenir l'insistante métaphore des blancs cannibales, recomposée sans relâche depuis les premiers contacts sous l'aura maléfique des objets manufacturés.

Le terme *matihibë*, appliqué aujourd'hui essentiellement aux objets des blancs, se référait autrefois plus particulièrement aux parures de plumes et aux ossements funéraires (ou gourdes cinéraires), donc à des biens cérémoniels précieux. Les objets manufacturés, par leur similarité superlative avec des objets yanomami, ou par leur extrême exotisme, se sont vus assimilés sous cette désignation. Ils l'ont bientôt colonisée presque totalement et *matihibë* est devenu l'équivalent de *mercadorias*.

Les *matihibë* traditionnelles sont avant tout des biens échangés notamment lors des grands rites intercommunautaires *reahu* (Albert 1985, chap. 12) ; échanges matériels et cérémoniels dont la réciprocité constitue symboliquement et politiquement les partenaires (chacun « prend la trace » ou « les restes » de l'autre). Hors des relations concrètes que fondent ces échanges, elles ne sont que le signifiant d'une absence, l'absence de relation, qu'il faut oblitérer. Les parures et autres biens des morts, pour porter en vain « la trace de leur toucher », sont scrupuleusement détruits. Leurs cendres sont ingérées ou enterrées pour être « mises en oubli » dans l'anonymat du sol de la forêt. Aucun de ces « objets précieux » n'est donc fondé à s'affranchir comme valeur autonome : soustraits à la circulation qui sous-tend leur efficace social intra- et intercommunautaire (alliances matrimoniales et/ou politiques), ils sont voués à l'anéantissement. Le destin des *mercadorias* des blancs est marqué du même sceau.

La valeur d'échange symbolique des *matihibë* se détermine donc, littéralement, en regard de la mort (« on donne parce que l'on mourra »)<sup>37</sup>. Détruites durant les funérailles de leurs détenteurs, on souligne, inversement, que c'est la perspective insoutenable de leur autonomie post mortem qui les voue à une circulation ininterrompue entre les vivants : on dit ne pouvoir les « posséder solidement » parce qu'« elles ne meurent pas et restent seules sur le sol après la mort ». Comme si leur circulation était une façon d'assumer la mort de leurs possesseurs en déjouant la menace de mise « hors jeu » qu'elle suppose (« on

ne les emporte pas en mourant », « on les lance vers les autres »). Ou que leur non-échange soit un vain déni de la mortalité humaine (« Tu es avare, mais tu mourras quand même ! », dit-on volontiers). D'où le paradoxe, pour les blancs, du désir pressant qu'ont les Yanomami (en fait scandalisés par le stockage) d'acquérir des *matihibë* et du peu de cas qu'ils font de leur possession (tenus qu'ils sont au devoir d'échange continu) (Hugh-Jones 1992 : 42-43).

Face à cet ordre de la réciprocité symbolique dans lequel la mort et la destruction des biens fondent l'échange, l'ordre de la valeur et de l'accumulation qui les nie dans l'économie privée (Mauss [1947] 1967 : 131). Comme le souligne Davi, si les *garimpeiros* s'entretuent pour posséder l'or (et se débarrassent des cadavres dans le froid de la terre), les Yanomami font la guerre pour venger leurs morts (dont ils font boire/enterrer les cendres par leurs alliés) et « pleurent les hommes généreux, car leurs gourdes cinéraires valent plus que de l'or ». Sans doute est-ce l'inquiétante étrangeté de cette altérité radicale devant la mort et l'objet que vient réfracter, dans les visions des chamanes yanomami, la chasse macabre de Shawarari. La figure de l'or cannibale serait donc ici une analyse chamanique des pouvoirs de fascination prédateurs de ce que Marx désignait comme le « dieu des marchandises » ([1859] 1957 : 91)<sup>38</sup>.

### *Apocalypse chamanique*

La conséquence ultime de la propagation généralisée de l'épidémie-fumée de l'or est, pour Davi, l'extermination des chamanes, réduits à l'impuissance et anéantis par la capture de leurs esprits auxiliaires :

Nos esprits auxiliaires essaient d'attaquer et de chasser l'épidémie *shawara* mais elle ne fait que s'éloigner un peu avant de revenir. Ils la frappent mais cela l'affecte peu, elle ne meurt pas. Elle recule mais revient très vite [...] Nous essayons de la détruire, mais elle est très dure, résistante comme du caoutchouc. Lorsqu'on la frappe, elle ne ressent pas nos coups. Elle s'empare, au contraire, des esprits chamaniques qui l'attaquent et détruit ainsi leurs pères [les chamanes].

L'échec du chamanisme devant les pouvoirs pathogènes libérés par les blancs définit la véritable magnitude des conséquences de la ruée vers l'or — l'ouverture d'une crise eschatologique et d'un mouvement brutal d'entropie cosmologique :

Lorsque nous aurons tous disparu, lorsque tous nos chamanes auront disparu, je pense que le ciel tombera. C'est ce que disent nos grands chamanes. La forêt sera détruite et le temps s'obscurcira. S'il n'y a plus de chamanes pour retenir le ciel, il ne restera pas en place. Les blancs sont seulement ingénieux, ils ignorent le chamanisme, ce ne sont pas eux qui tiendront le ciel [...] Il n'y a pas que les Yanomami qui mourront, tous les blancs aussi. Personne n'échappera à la chute du ciel. Si les chamanes qui le retiennent meurent, il tombera. C'est ce que disent les anciens. Nos grands chamanes et nos anciens meurent les uns après les autres, cela me désespère. Les blancs détruisent notre forêt et nos anciens meurent tous peu à peu d'épidémies. Je suis en colère.

Cette prophétie apocalyptique se construit à partir du retournement prospectif de plusieurs mythes yanomami qui associent la chute du « ciel des premiers temps » (devenu la terre actuelle) à la mort des grands chamanes ancestraux, leurs esprits auxiliaires « orphelins », rendus ivres de fureur par ce deuil, l'ayant découpé avec leurs armes surnaturelles jusqu'à ce qu'il cède sous son poids (Wilbert & Simoneau, eds., 1990 : 35-36). Une nouvelle vengeance des esprits chamaniques, décuplée par l'anéantissement des chamanes, menace de provoquer, cette fois, un cataclysme qui mettra fin à l'humanité actuelle :

Mes esprits chamaniques me disent : « Ne soyez pas anxieux, nous vous vengerons ! Nous briserons le ciel et tous mourront ! » Si tous les Yanomami disparaissent, ils découperont le ciel qui tombera. Alors les blancs — les orpailleurs, le gouvernement, l'armée — disparaîtront aussi ! C'est déjà arrivé, le ciel est tombé aux premiers temps. Les gens qui vivaient à cette époque ont disparu et nous sommes venus à leur place.

La continuité du chamanisme est l'unique moyen d'éviter la chute du ciel : seuls les esprits des chamanes vivants peuvent retenir la violence de ceux des chamanes morts (*ibid.* : 45-46). Le chamanisme, légué par Omamë, est un savoir stratégique voué à déjouer les pouvoirs entropiques de l'altérité cosmologique et sociale ; il s'efforce, à cette fin, de socialiser certains de ces pouvoirs sous la forme d'entités auxiliaires en une sorte d'homéopathie symbolique généralisée<sup>39</sup>. Sa mise en échec ne peut que renvoyer la société et l'univers au chaos pré-humain. L'effondrement du cosmos sous le coup des esprits chamaniques sans maîtres qu'évoque Davi assigne cette entropie à l'excès de puissance prédatrice de l'altérité blanche<sup>40</sup>. La ruée vers l'or représente ainsi, au sein de la forêt et de l'univers, une irruption de forces destructrices si incontrôlables qu'elles ne peuvent se voir référées qu'à la mémoire mythique des transformations erratiques des ancêtres animaux (d'où, peut-être, la dénomination chamanique des mineurs : « pécaris » et « tatous géants surnaturels »).

Cette symbolisation est caractéristique d'une conception indigène de l'histoire qui envisage le changement plus sous le jour de métamorphoses radicales que d'une mutation progressive<sup>41</sup>. Interprétation traumatique qui se présente ici sous l'aspect d'un renversement eschatologique dans lequel la genèse se reproduit en menace d'apocalypse. Pris dans une relecture politique au futur antérieur, le mythe de la chute du ciel voit ainsi rabattre l'autorité de sa symbolique fondatrice dans un projet de résistance ethnique qui prend la forme d'une sorte de millénarisme de basse intensité.

## La Nature entre la proie et l'ombre

Revenons, après l'écologie chamanique de la frontière minière, à l'écologisation du discours ethnique et aux divergences culturelles sous-jacentes à la (très efficace) alliance entre environnementalistes et peuples autochtones qui domine la scène amazonienne depuis quelques années. Divergences sur l'évaluation

desquelles les Indiens me semblent plus lucides que les écologistes. Les réflexions de Davi sur la Nature (*natureza*), l'Environnement (*meio ambiente*) et l'écologie (*ecologia*) serviront de base à cette ethnographie comparative.

### *Indiens naturalistes et Nature productive*

Plusieurs anthropologues amazonistes ont, au cours des années 80, dit leur inconfort devant l'idéologie envahissante qui représente les sociétés amérindiennes comme des « populations » en continuité parfaite avec leur environnement dont les membres, écologistes spontanés, doivent être « préservés » pour être les détenteurs de savoirs naturels hors du commun<sup>42</sup>. On sait que cette image jouit d'une large audience, qui va des anthropologues tenants de l'ethno-écologie aux laboratoires pharmaceutiques amateurs de biodiversité (comme Shaman Pharmaceuticals Inc.), en passant par le grand public écologiste. Ces auteurs ont remarquablement démontré en quoi cette « naturalisation » positive des Indiens n'est que l'image inverse de la naturalisation négative qui en fait, pour un autre « public » — celui des technocrates et de la frontière régionale —, au mieux des égarés de la préhistoire voués à l'extinction, au pire des sauvages bestiaux faisant obstacle au « Progrès » (Viveiros de Castro & Andrade 1990 : 67). Ils ont également fort bien retracé les péripéties historiques de ce passage « de l'Indien naturalisé à l'Indien naturaliste » (Descola 1985). D'autres commencent à analyser les enjeux macro-économiques qui traversent ces images, notamment l'antagonisme entre frontière énergétique et frontière bio-technologique dans les modèles de développement amazonien (Becker 1990).

Ce double visage du *Wild man*, édénique ou bestial, qui date du Moyen Age (White 1978, chap. 7), renvoie directement à l'histoire de notre invention de la Nature. La domination progressive du christianisme en Occident est à la source, dans nos représentations culturelles, de l'objectivation de la Nature comme un domaine coupé de l'humanité et soumis à son empire (White 1967). Cet anthropocentrisme absolu a trouvé son couronnement, via le cartésianisme, dans le triomphe, à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle, de l'idée d'une Nature devenue potentiel de forces productives assigné à une exploitation aveugle<sup>43</sup>. Nature de l'économie politique que le discours techno-scientifique authentifie en tant que « lois », « pouvoirs » et « énergies » quantifiables mais qui, paradoxalement, ne tient son effet de réalité que de transcender et d'excéder ce dispositif d'objectivation (sous peine de s'y abolir). C'est cette conception de la Nature comme principe de réalité transcendant, à la fois domesticable et irréductible, qui sous-tend l'ambivalence des valeurs que nous lui associons : bonne nature civilisée (vs. mauvaise nature sauvage) pour les uns ; décor inerte de la production (vs. essence retrouvée de la totalité) pour les autres<sup>44</sup>. C'est à ce théâtre d'ombres que se trouvent convoqués les Indiens d'Amazonie, sempiternellement condamnés à y figurer les avatars d'*Homo naturalis*.



*La Nature et sa traduction*

Dès lors qu'ils entrent dans l'arène politique interethnique, les Indiens doivent donc se débattre, non sans perplexité, avec ce double langage sur la Nature de leurs interlocuteurs blancs. Il n'est aujourd'hui pour eux de discours politique plus efficace que dans ce registre, réfutant la négation productiviste de leurs adversaires tout en s'efforçant de traduire leur altérité dans l'écologisme de leurs supporters (valorisant, à défaut d'être culturellement acceptable). Mais, au fond, quelque chose ne cesse de rebuter les Indiens dans ces deux discours sur la Nature, qui tient à leurs prémisses communes. Exploitation ou préservation renvoient en effet au même présupposé d'une Nature-objet, réifiée en instance coupée de l'humanité et soumise à ses desseins. Or, cette césure et cet anthropocentrisme sont on ne peut plus étrangers aux conceptions des sociétés amazoniennes, qui font du cosmos une totalité sociale régie par un complexe système d'échanges symboliques entre sujets humains et non humains, dont le chamanisme est la pierre de touche.

Davi ne cesse ainsi de s'insurger contre la vision blanche d'une forêt inerte, « créée sans raison et posée là, silencieuse ». Cet achoppement culturel travaille constamment la trame sémantique de son discours. On a pu en constater l'effet dans sa traduction de notions yanomami en portugais, qu'il ajuste aux termes de la communication interethnique en les soumettant à des contractions sémantiques drastiques (ainsi celle d'*urihi* espace socio-cosmologique devenu formation végétale et/ou catégorie juridique). On le constatera encore en s'attachant à la démarche inverse : sa tentative, par dilatation polysémique, de donner des équivalents yanomami à la catégorie de « nature ».

Le plus courant est celui d'*urihi*, la « terre-forêt », dans son acception d'espace nourricier ; le champ sémantique attaché à cette notion englobant cependant un registre métaphysique complexe. La Nature, c'est ici surtout *urihiri*, l'« image surnaturelle » de la forêt, qui en fait une entité vivante (mise à mort par la déforestation) dotée d'un « souffle vital » et d'un « principe de fécondité » d'origine mythique. Cette Nature est l'habitat des esprits chamaniques créés par Omamë, qui en sont les gardiens. C'est enfin, dans un contexte cosmologique plus vaste, le pouvoir de l'*axis mundi* métallique (*booshikë*) érigé par Omamë ; pouvoir qui, sous forme d'arme chamanique, est à l'origine d'un vent puissant qui chasse les épidémies/pollutions. Des expressions comme *poder da natureza* ou *preservação da natureza* traduisent, dans ce contexte, la notion de « métal de la nature » (*a natureza boo e shi*) associée aux esprits chamaniques de la forêt (*urihinari*), du ciel (*hutukarari*) et du vent (*yariborari*). Il arrive même que la Nature soit identifiée à Omamë lui-même comme une sorte d'essence fondatrice (comme « vraie 'nature' », « vrai centre »). Identification que l'on retrouve ici dans une formulation de l'incompatibilité entre Nature-objet et « nature » cosmologique (de nouveau renvoyée à l'opposition entre chamanisme et écriture) :

Omamë parle ainsi : « Ne détruisez pas l'endroit où habitent mes gendres [les Yanomami] et mes esprits chamaniques ! » C'est ainsi que la 'nature' parle aux blancs, mais ils ne comprennent pas. Ils sont sourds et ignorants. Leur pensée est pleine de vertige. Ils regardent leurs 'peaux/écorces à images' [papier imprimé, *utubë sikë*], ils y voient d'autres choses : le dessin écrit des choses souterraines qu'ils désirent, le métal, l'or. Et ils pensent avec satisfaction qu'ils sont intelligents.

### *L'environnement revisité*

Si Davi s'efforce de se conformer à l'usage de la notion de « nature » afin d'inscrire son écologie cosmologique dans le lit de Procuste de l'écologie politique, il n'en est pas de même avec celle d'« environnement » (*meio ambiente*). Ce terme, issu du discours écologiste, hante également la rhétorique technocratique gouvernementale. La tentative de démembrement des terres yanomami menée au cours des années 80 par les militaires brésiliens l'a ainsi été au nom de la préservation de l'environnement (Albert 1992a). Cette association à l'idée de démembrement et la polysémie du mot portugais *meio* (« milieu, demi »), qui connote également la partition, font que Davi voit dans la notion d'« environnement » un synonyme de « forêt/nature divisée », de « forêt/nature résiduelle » (*urihi shee hëäwi*) :

Nous, nous n'utilisons pas la parole « environnement » [*meio ambiente*]. On dit seulement que l'on veut protéger la forêt entière. « Environnement », c'est la parole d'autres gens, c'est une parole des blancs. Ce que vous nommez l'« environnement », c'est ce qui reste de ce que vous avez détruit.

Le concept d'« environnement » présuppose le point de vue d'un sujet : l'économie industrielle mondiale. Il présuppose également l'idée d'une Nature en voie de collapsus productif et dont les ressources et les espaces menacés sont justiciables d'un contrôle gestionnaire « éclairé »<sup>45</sup>. L'Environnement est donc bien, comme le pressent Davi, une Nature en liquidation, recyclée par l'économie politique sous la forme d'un patchwork d'ersatz et d'« unités de conservation » : espaces verts, parcs naturels et réserves de biodiversité, objets d'animation, de tourisme et de *management* écologique<sup>46</sup>. Par l'obliquité culturelle de sa lecture chamanique, et avec une grande sagacité ethnographique, il met cette logique post-industrielle à nu dans sa radicalisation des présupposés anthropocentriques de l'idée de « nature ». La connotation de résidualité qu'il y souligne, parce qu'elle constitue une surenchère dans l'ethnocentrisme qu'il tentait précisément de contourner par ses traductions polyphoniques de *natureza*, constitue pour lui un point limite de compatibilité culturelle. Limite au delà de laquelle l'interculturalité politique du discours écologique ne peut, du point de vue yanomami, être maintenue.

*Chamanisme et écologisme*

Notre fétichisation économique de la Nature comme instance exclue ne nous laisse le choix qu'entre la prédation aveugle, l'utopie fusionnelle ou son moyen terme « post-moderne », l'écologie gestionnaire. À la fois contre, et à partir de cette trame symbolique, Davi plaide pour une chamanisation de l'écologisme, qu'il nomme *urihi noamatimë thëa* « les paroles pour protéger la forêt » ou *ecologia thëa* « les paroles de l'écologie ». Il voit dans le surgissement et la propagation de ce nouveau discours une prise de conscience qu'il attribue à la sagesse créative d'un blanc anonyme, finalement ouvert à l'enseignement d'Omamë, et qu'il associe parfois au leader *seringueiro* assassiné, Chico Mendes. Il désigne ainsi les « gens de l'écologie » (*ecologiatheribë*) comme les « gendres », le « sang » d'Omamë. Mais, malgré ce rapprochement, il ne manque pas, là encore, de relever la dimension de résidualité et de rétrospection qui sous-tend cette invention de l'« écologie ».

Les gens de l'écologie ont créé ces paroles. Elles sont devenues les paroles de la forêt. Ils l'ont fait car leur forêt a disparu.

Davi relate qu'ignorant les « paroles de l'écologie », inconnues des anciens et « révélées brusquement » par les blancs, il les a néanmoins « entendues rapidement » en assistant à la destruction de la forêt par les chercheurs d'or<sup>47</sup>. C'est ainsi, ajoute-t-il, qu'il s'est mis à « penser droit » et que, pour la première fois, la voix des Yanomami a pu être entendue par les blancs :

Au début les paroles de l'écologie n'existaient pas. Aujourd'hui elles se sont révélées et, à cause de cela, les paroles yanomami se sont aussi révélées [...] Ces paroles se sont propagées partout ! Aujourd'hui les paroles yanomami ne sont plus cachées. Auparavant, vous, les blancs lointains, vous ne nous connaissiez pas. Nous étions cachés comme des tortues sur le sol de la forêt. C'est dans cet état que les blancs d'ici nous maintenaient. Mais vous, vous m'avez dit souvent que je parlais avec sagesse, alors j'ai aussi révélé mes paroles. Je suis devenu avisé à mon tour. J'étais ignorant, mais après avoir pris l'hallucinogène *yākōana* mon spectre a marché sous la conduite des esprits de la forêt. J'ai vu la forêt en train d'être détruite. Alors j'ai commencé à vouloir la protéger.

Propos qui, loin d'indiquer que le discours écologiste soit devenu pour lui une rhétorique convenue, démontrent qu'il a trouvé là un médium de symbolisation interculturel adéquat à l'expression et à la validation d'un projet politique yanomami sur la scène nationale et internationale. Davi considère ainsi l'écologisme, avec intérêt mais sans complaisance, comme un creuset discursif privilégié pour l'invention de l'histoire immédiate de son groupe. C'est, à ses yeux, au même titre que l'ethnicité, le lieu culturel d'une adaptation créative, sur le plan symbolique et politique, à un champ de forces interethniques qui ne laisse guère d'alternative. Sa conception de l'« écologie » prend ainsi une configuration spécifiquement yanomami par sa référence première aux esprits chamaniques *shabiribë* :

Avant nous ne pensions pas : « nous allons protéger la forêt ! » Nous pensions que les esprits chamaniques *shabiribë* nous protégeaient ! Voilà tout. Ce sont les *shabiribë* qui possédaient les premiers l'écologie. Ils chassent les esprits maléfiques, empêchent la pluie de tomber sans arrêt, font taire le tonnerre [...] et lorsque le ciel menace de s'effondrer ce sont eux qui parlent l'écologie. Ils protègent le ciel quand il veut se transformer, lorsque le monde veut s'obscurcir. Ils sont l'écologie, alors ils l'en empêchent. Nous possédions ces paroles depuis toujours mais vous, les blancs, vous avez inventé l'« écologie », puis ces paroles ont été dévoilées et propagées partout !

L'*ecologia*, ce sont les paroles du créateur des *shabiribë*, gardiens de la forêt :

Nous sommes des protecteurs de la forêt. Nous ne voulons pas la détruire parce que les esprits chamaniques *shabiribë* l'habitent. L'écologie, ce sont les paroles d'Omamë.

Ce sont également leurs pouvoirs de régulation des forces cosmiques, capables aussi bien de prévenir l'effondrement des cieux que de chasser les épidémies-fumées *shawara* de la forêt. Davi qualifie ainsi de « père de l'écologie » (*ecologia hñe*) plusieurs *shabiribë* chargés de retenir la voûte céleste ou de « nettoyer » la forêt/univers. Malgré l'espace politique et l'annexion bienveillante que leur propose l'écologisme, les Yanomami ne cèdent donc en rien sur la distance culturelle qu'ils opposent à son embarrassante parenté avec l'économie politique.

Comme le souligne Wagner ([1975] 1981 : 143), « [the ecology activists] are as much 'conservative' as 'conservationists', for in making the distinction between man's artificial 'culture' and an innate and circumambient 'nature' the core of their 'message', they reassert this distinction and the ideology based upon it ». Et c'est avant tout face au modèle de cette Nature-objet, aussi présent sous le discours protectionniste que sous le discours productiviste, que se construit la résistance des sociétés où prévaut l'échange symbolique. Fétichisme de l'économie de la Nature contre fétichisme de la réciprocité cosmologique (Taussig 1980 : 37-38, 127-129). Notre compréhension de l'altérité s'arrête là — aux Indiens naturalistes ; la négociation de leur différence aussi — à l'écologie chamanique.

### **Du discours politique indigène (suite et fin)**

Le discours politique de Davi trouve sa cohérence dans un double travail de reprise des coordonnées cosmologiques de sa tradition et de celles que lui imposent les idéologies indigénistes. L'exercice de cette intertextualité culturelle s'opère au moyen de mécanismes symboliques et sémantiques spécifiques, qu'on soulignera ici en guise de conclusion.

Il est d'abord notable que le contexte interethnique de ce discours induit une visée stratégique qui infléchit ses références cosmologiques dans une relecture de légitimation. Cette relecture passe par un double balisage temporel — étio-logique et eschatologique — qui prend appui sur la logique mythique pour tracer

le présent des enjeux de l'ethnicité (Tilkin-Gallois 1993). Certains épisodes mythiques font ainsi l'objet d'extensions rétrospectives qui posent, en les réinscrivant au temps des origines, les fondements de la résistance territoriale yanomami (interdit sur les métaux pathogènes). D'autres sont soumis à un renversement prospectif qui légitime cette résistance « à rebours » par l'image prophétique du cataclysme qu'elle déjoue (mort des chamanes et chute du ciel). La logique structurale de cette mythologie politique met en œuvre des opérations de corrélation, d'opposition et de dérivation on ne peut plus classiques de la « pensée sauvage ». Il est cependant permis de penser que ces transformations ne se limiteront pas à ces simples réaménagements combinatoires. Cette mythologie, ainsi tirée hors d'elle-même, s'engage, par cette ouverture à l'histoire, sur la voie de changements profonds dont il est encore trop tôt pour déchiffrer les contours. Mais l'on sait que cet usage politique des mythes aboutit, sur le long terme, à la formation de genres narratifs où la logique historique vient définitivement prendre le pas sur les règles et les objectifs de la pensée mythique (Lévi-Strauss 1984).

Les contraintes qu'impose la politisation interculturelle des catégories cosmologiques produisent, en revanche, des processus de transformation beaucoup plus rapides. Processus qui affectent le champ sémantique des catégories mises en jeu dans le « frottement » discursif du contact, sur les deux versants (yanomami/portugais) de la traduction. Ces mutations visent à pallier les défauts d'homologie des catégories culturelles en présence à l'aide d'ajustements obtenus soit par contraction (comme dans le cas d'*urihi* devenue « forêt »), soit par dilatation (comme dans celui de *natureza* devenue « cosmos »). Ces adaptations linguistiques aboutissent parfois à de véritables néologismes sémantiques, comme dans le cas de *shawara* (« épidémie », devenue *poluição*) ou de *matihibë* (« ornements de plumes/ossements funéraires », devenus *mercadorias*). Phénomène qui vaut également en sens inverse (en portugais), dans le cas d'*ecologia* donné comme pouvoir de protection des esprits chamaniques *shabiribë*.

Sahlins a remarquablement analysé ces processus de dérive sémantique (1981, 1985)<sup>48</sup>, notant ce qu'ils pouvaient parfois devoir à la créativité de certains individus d'exception (1989 : 43). Le discours de Davi rappelle qu'ils opèrent dans un horizon logique et stratégique de négociation interculturelle et touchent donc autant les catégories indigènes que les catégories empruntées. Cette microphysique linguistique, instaurée par la communication et la politique interethniques, tend vers la production de formules de compromis sémantiques dont la dialectique contourne et réaffirme les incompatibilités symboliques en confrontation. Formules de compromis dans lesquelles la tradition vient gauchir les emprunts autant qu'elle se trouve elle-même modifiée par ces influences (Babadzan 1982 : 276-279, 85-86).

Le constat de cette interdépendance productive entre cosmologie et ethnicité délivre l'analyse des phénomènes d'innovation culturelle du manichéisme des antinomies qui, trop souvent, la stérilisent (assimilation et résistance, acculturation et tradition, stratégie et authenticité, etc.). La créativité politique des

leaders de contact amazoniens renvoie à un espace de relations et de références constitutivement interethnique. Leur projet de reproduction culturelle et d'écriture symbolique de l'histoire en cours n'a de sens qu'au sein de cette nouvelle totalité et intertextualité sociales. Excellente invite, me semble-t-il, à repenser le substantialisme sociologique qui nous fait trop souvent considérer les cultures et les sociétés amazoniennes comme des monades métaphysiques (à histoire dégénérative) ou des satellites sociologiques de la frontière (à histoire induite).

*ORSTOM, Paris – Université de Paris X-Nanterre*

#### NOTES

- \* Je remercie Philippe Descola (EHESS), Patrick Menget (Université de Paris X – Nanterre) et Eduardo Viveiros de Castro (Museu Nacional, Rio de Janeiro) pour leur lecture critique d'une première version de cet article.
1. On nommait *drogas do sertão* un ensemble de stimulants, colorants, condiments, substances médicinales, résines odoriférantes, graines oléagineuses... Sur l'histoire de l'Amazonie brésilienne, cf. FARAGE 1991 ; HEMMING 1987 ; SANTOS 1980 ; SWEET 1974 ; WEINSTEIN 1983.
  2. Ouverture de réseaux routiers, construction d'ouvrages hydro-électriques, création de programmes de colonisation, attraction de grands investissements dans les secteurs minier, agro-pastoral et forestier ; cf. AUBERTIN & LÉNA, eds, 1986 ; BECKER 1982 ; CNRS (La 111) 1977 ; DAVIS 1977 ; MAHAR 1989 ; SCHMINK & WOODS, eds, 1984.
  3. ... par l'Armée, les grandes entreprises publiques et privées (compagnies minières, forestières, hydro-électriques, éleveurs), les petits agriculteurs, les orpailleurs, les collecteurs de latex, les Indiens...
  4. Sur la logique de ces stratégies territoriales, cf. ALBERT, ed., 1990 ; BECKER 1990 ; BECKER *et al.* 1990 ; LÉNA & OLIVEIRA, eds, 1991 ; SCHMINK & WOOD 1992.
  5. Cf. ALBERT 1982 ; MENGET 1982 ; PRESLAND 1979.
  6. La législation de référence est ici le Statut de l'Indien de 1973. Taillé sur mesure pour favoriser l'avancée de la nouvelle frontière amazonienne, il donne cependant une définition juridique des terres indigènes et confère à l'État la responsabilité de leur démarcation (OLIVEIRA FILHO 1985). Il est en cours de refonte dans la perspective de la Constitution de 1988.
  7. Pour un résumé du débat sur la notion d'« ethnie », cf. TAYLOR 1990 et, sur les organisations indigènes au Brésil, CARNEIRO DA CUNHA 1986 : 97-108 ; OLIVEIRA 1981 ; RICARDO 1991.
  8. Contrairement aux formes de résistance antérieures à cette phase de territorialisation de la frontière (fuite, guerre ou messianisme).
  9. Les quelque 250 000 Indiens du Brésil (près de 200 ethnies) représentent 0,2% de la population nationale.
  10. Cf. JACKSON 1989, 1991 ; RAMOS 1990 : 142-146 ; TURNER 1991a : 301, 1993 : 26.
  11. Sur le nouveau discours politique indigène en Amazonie, cf. CHAUMEIL 1990 ; HENDRICKS 1988, 1991 ; MCCALLUM 1990 ; ORLANDI 1990 : 209-232 ; RAMOS 1988 ; RIVAL 1990 ; TILKIN-GALLOIS 1993 ; TURNER 1988.
  12. L'usage d'une notion réifiée de « culture » ou celui, simpliste, d'« idéologie » sont à l'origine d'un vain discours sur l'authenticité qui hante le débat sur l'ethnicité (CARNEIRO DA CUNHA 1986 : 103-107 ; CLIFFORD 1988 : Introduction, chap. 12 ; JACKSON 1989). On en trouve une transposition sur la scène indigéniste où les leaders indiens, pour peu qu'ils ne se conforment pas au rôle politique auquel on les voue, sont sempiternellement taxés de naïveté ou de cynisme.
  13. La transformation du meeting Indiens-écologistes contre les barrages du rio Xingu d'Altamira (février 1989) en rite traditionnel par les Indiens Kayapó en est un bon exemple (TURNER 1991b ; ID. n.d. : 160-167). Sur les rapports entre cosmologie, écologie et lutte politique indigène, cf. WHITTEN 1978.

14. Ce dispositif spéculaire est déjà noué par le recours imposé à la langue dominante dans l'expression politique : affirmation d'altérité dans les catégories de l'autre et de son dispositif d'exclusion (ORLANDI 1990 : 221-227).
15. Cf. ABERCROMBIE 1990 ; TAUSSIG 1987 : chap. 12.
16. Hors de cette double dimension le discours indigène tombe dans la langue de bois ou l'incommunicabilité. Dans les deux cas, l'échec de ce mode de symbolisation conduit à l'échec politique. Sa maîtrise fait, inversement, les grands leaders de contact.
17. Cf. TURNER n.d. : 168. Ce processus d'ethnification (fixation ethnonymique et définition juridique du territoire) a pris forme à partir de 1978 dans la lutte contre un projet officiel de démembrement lancée par une association regroupant indigénistes et anthropologues (CCPY) et reprise par les Indiens au cours des années 80. L'expression *resistant adaptation* est empruntée à l'ouvrage de STERN (1987) cité par WRIGHT (1992b).
18. Le sud de leur territoire fut cependant durement, mais provisoirement, atteint par la construction avortée d'un segment nord de la Transamazonienne en 1973-1976 (RAMOS 1979).
19. Cf. GRAY 1986 : 42-45 ; LOURENÇO 1990 : 148-154.
20. Cf. CLEARY 1990 : 2-4 ; ABERS & LOURENÇO 1992 : 9.
21. Paapiú est le nom d'un poste de l'organisme indigéniste officiel, la Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Sur la montée en puissance de l'orpillage en territoire yanomami et l'invasion de Paapiú, cf. CCPY 1989 et la thèse (en préparation) de G. MacMillan (Université d'Édimbourg).
22. Les « grands hommes » achuar transforment, de façon similaire, les instituteurs bilingues en gendres dépendants (TAYLOR 1981 : 661). Dépendance d'autant plus grande pour Davi qu'il est un gendre en résidence uxoriocale.
23. Expression empruntée à TURNER (1991a : 309).
24. Nous avons réalisé une interview filmée condensant les thèmes de cet enregistrement en mars 1990 pour le CEDI (São Paulo) (KOPENAWA & ALBERT 1991).
25. Ce travail, en cours, totalise à ce jour une cinquantaine d'heures d'enregistrements en yanomam, une des quatre langues de l'ensemble culturel et linguistique yanomami.
26. Sur le cycle mythologique yanomam consacré à Omamë (et à son mauvais frère Yoasi), cf. ALBERT 1990.
27. Les *garimpeiros* destructurent les sols alluvionnaires à la lance à eau à haute pression et aspirent le gravier aurifère à l'aide de moto-pompes. Pour une description des techniques d'orpillage en Amazonie brésilienne, cf. FEIJÃO & PINTO 1990 : 9 et CLEARY 1990 : 19.
28. Pour une opposition similaire dans le discours politique shuar, cf. HENDRICKS 1991. L'hallucinogène *yūkōana* est tiré de la résine d'arbres *Virola sp.* cristallisée et pulvérisée. Davi utilise, pour désigner l'écriture, le terme *oni* qui renvoie à un motif de peinture corporelle formé de tirets successifs.
29. Bâton à fouir et hache de pierre (WILBERT & SIMONEAU, eds, 1990 : 398).
30. Le thème de l'acquisition des plantes cultivées grâce à un beau-père aquatique se retrouve des Guyanes (RIVIÈRE 1969 : 259-261) au haut Rio Negro (HUGH-JONES 1979 : 296-297).
31. Pour une version de ce mythe avec bâton à fouir, cf. WILBERT & SIMONEAU 1990 : 405-407.
32. Cf. HUGH-JONES 1988 : 148-149 ; TOWNSLEY 1988 : 151-153.
33. Le thème des objets manufacturés pathogènes, combiné ou non à celui de la « fumée du métal », est fréquent en Amazonie ; cf. ERIKSON 1993 (Matis) : HILL & WRIGHT 1988 : 93 (Wakuenai) ; TILKIN-GALLOIS 1993 (Waiāpi).
34. Les orpailleurs recueillent la poudre d'or avec du mercure et brûlent cet amalgame pour obtenir des pépites. Il s'en dégage un gaz blanchâtre extrêmement toxique (CLEARY 1990 : 20-21).
35. Davi impute à l'extraction des minerais d'autres effets écologico-cosmologiques : déstructuration du sol et des « pieds du ciel », changements climatiques, etc. Ces thèmes, moins mis en relief dans son discours que celui de la *doença do minério*, ne seront pas abordés dans cet article.
36. La notion de « fumée du minéral » inclut celle, toute récente, de « fumée de l'or » et réincorpore, par un passage objet - matière première, celle, ancienne, de « fumée du métal (machettes) » et autres objets manufacturés.
37. Sur la notion d'échange symbolique qui inspire ce passage, cf. BAUDRILLARD 1972 : 61-63, 148, 267.

38. Sur cette idée de critique indigène du fétichisme de la marchandise, cf. TAUSSIG 1980 : chap. 1, et WAGNER [1975] 1981 : chap. 2.
39. Les chamanes peuvent ainsi capter l'« image vitale » des ancêtres animaux (*yaroribë*) et des esprits maléfiques (*në waribë*), celle de diverses entités cosmologiques et mythologiques ainsi que celle des blancs (*nabë nabëribë*).
40. Sur l'association entre fin du chamanisme et fin du monde chez les Baniwa, cf. WRIGHT 1992a : 145.
41. HILL 1988 : 7 ; ce passage est cité et développé par BROWN 1991 : 390, 407, n. 5 ; cf. également BROWN & FERNANDEZ 1991 : 216-217 et 243, n. 9.
42. Cf. COLCHESTER 1981 ; SEEGER 1982 ; DESCOLA 1985 ; HILL 1989 ; VIVEIROS DE CASTRO & ANDRADE 1990 ; VIVEIROS DE CASTRO 1992.
43. Cf. BAUDRILLARD [1973] 1985 : chap. 2 ; DELÉAGE 1991 : chap. 1 et 11.
44. Cf. BAUDRILLARD [1973] 1985 : 55-61 ; WAGNER [1975] 1981 : 71-73.
45. Cette « bonne productivité » de la nature est un horizon insistant de l'écologisme ; cf. DELÉAGE 1991 : 299 et 1992 ; SACHS 1992.
46. Cf. BAUDRILLARD 1970 : 150 ; ID. 1972 : 253.
47. Pour sa défense des terres yanomami, Davi a reçu, après Chico Mendes, le prix Global 500 du Programme des Nations Unies pour l'Environnement.
48. Réévaluation qui ne semble cependant pas (ou peu) opérer dans la phase de contact antérieure au mouvement d'ethnification (ALBERT 1988).

## BIBLIOGRAPHIE

ABERCROMBIE, T.

- 1990 « Ethnogenèse et domination coloniale », *Journal de la Société des Américanistes* LXXVI : 95-104.

ABERS, R. & A. C. LOURENÇO

- 1992 « Gold, Geopolitics and Hyperurbanization in the Brazilian Amazon : The Case of Boa Vista », in G. FADDA, ed., *La Urbe latinoamericana ante el Nuevo Milenio*. Caracas, Fondo Editorial Acta Científica Venezolana.

ALBERT, B.

- 1982 « Yanomami-Kaingang : la question des terres indiennes au Brésil », in GRAL/CIELA, eds, *Indianité, ethnocide, indigénisme en Amérique latine*. Toulouse, Éd. du CNRS : 135-154.
- 1985 *Temps du sang, temps des cendres. Représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne)*. Thèse de Doctorat, Université de Paris X - Nanterre.
- 1988 « La Fumée du métal. Histoire et représentations du contact chez les Yanomami (Brésil) », *L'Homme* 106-107, n° spéc. : *Le Mythe et ses métamorphoses* : 87-119.
- 1990 « Soixante-trois mythes yanomami », in J. WILBERT & K. SIMONEAU, eds, 1990.
- 1992a « Indian Lands, Environmental Policy, and Military Geopolitics in the Development of the Brazilian Amazon : The Case of the Yanomami », *Development and Change* 23 : 35-70.
- 1992b « L'Homologation des terres yanomami », *Survival International (France), Les Nouvelles* 7 : 1.
- 1993 « Geopolítica militar e fronteira garimpeira no Norte Amazônico. Os Yanomami face ao Projeto Calha Norte », in João Pacheco de OLIVEIRA FILHO, ed., *Projeto Calha Norte : uma etnografia das práticas e da retórica do genocídio*. Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

ALBERT, B., ed.

- 1990 *Ethnies* 11-12, n° spéc. : *Brésil : Indiens et développement en Amazonie*.

ALBERT, B. & A. R. RAMOS, eds

- 1993 *Pacificando o Branco. Cosmologia e política do contato no Norte Amazônico*, ms.



- AUBERTIN, C. & P. LÉNA, eds  
 1986 *Cahiers des Sciences humaines* 22 (3-4), n° spéc. : *Frontières, mythes et pratiques (Brésil, Nicaragua, Malaisie)*. Paris, Éd. de l'ORSTOM.
- AUGÉ, M.  
 1989 « La Force du présent », *Communications* 49 : 43-55.
- BABADZAN, A.  
 1982 *Naissance d'une tradition. Changement culturel et syncrétisme religieux aux îles Australes (Polynésie française)*. Paris, Éd. de l'ORSTOM (« Travaux et Documents » 154).
- BAUDRILLARD, J.  
 1970 *La Société de consommation*. Paris, Denoël (« Folio Essais »).  
 1972 *Pour une Critique de l'économie politique du signe*. Paris, Gallimard (« Tel »).  
 [1973] 1985 *Le Miroir de la production, ou l'illusion critique du matérialisme historique*. Paris, Galilée.
- BECKER, B. K.  
 1982 *Geopolítica da Amazônia. A nova fronteira de recursos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed.  
 1990 *Amazônia*. São Paulo, Atica.
- BECKER, B. K., M. MIRANDA & L. O. MACHADO  
 1990 *Fronteira amazônica. Questões sobre a gestão do território*. Brasília, Editora da UnB – Rio de Janeiro, UFRJ.
- BROWN, M. F.  
 1991 « Beyond Resistance : A Comparative Study of Utopian Renewal in Amazonia », *Ethnohistory* 38 (4) : 388-413.
- BROWN, M. F. & E. FERNANDEZ  
 1991 *War of Shadows : The Struggle for Utopia in the Peruvian Amazon*. Berkeley, University of California Press. [Cf. compte rendu par Jean-Pierre CHAUMEIL, pp. 571-573.]
- CARNEIRO DA CUNHA, M.  
 1986 *Antropologia do Brasil. Mito, história, etnicidade*. São Paulo, Brasiliense.
- CCPY  
 1989 *Urihi II*, n° spéc. : *Mineração : o esbulho das terras yanomami*. São Paulo.
- CHAUMEIL, J.-P.  
 1990 « 'Les Nouveaux chefs...' : pratiques politiques et organisations indigènes en Amazonie péruvienne », *Problèmes d'Amérique latine* 96 : 93-113.
- CLEARY, D.  
 1990 *Anatomy of the Amazon Gold Rush*. London, MacMillan.
- CLIFFORD, J.  
 1988 *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- COLCHESTER, M.  
 1981 « Ecological Modelling and Indigenous Systems of Resource Use : Some Examples from the Amazon of South Venezuela », *Antropológica* 55 : 51-72.
- CNRS (LA 111)  
 1977 *Amazonies nouvelles*. Paris, Institut des Hautes Études d'Amérique latine, IHEAL (« Travaux et Mémoires de l'Institut des Hautes Études d'Amérique latine » 30).
- DAVIS, S.  
 1977 *Victims of the Miracle. Development and the Indians of Brazil*. New York, Cambridge University Press.
- DELÉAGE, J.-P.  
 1991 *Histoire de l'écologie. Une science de l'homme et de la nature*. Paris, La Découverte.

- 1992 « Les Racines d'une pensée », in *Demain la Terre, Le Nouvel Observateur* (« Dossiers » n° 11) : 24-25.
- DESCOLA, P.  
 1985 « De l'Indien naturalisé à l'Indien naturaliste : sociétés amazoniennes sous le regard de l'Occident », in A. CADORET, ed., *Protection de la nature. Histoire et idéologie*. Paris, L'Harmattan : 221-235.
- ERIKSON, P.  
 1993 « Reflexos de si, ecos de outrem. Efeitos do contato sobre a auto-representação Matis », in B. ALBERT & A. R. RAMOS, eds, 1993.
- FARAGE, N.  
 1991 *As Muralhas do sertão. Os povos indígenas no Rio Branco e a colonização*. São Paulo, Paz e Terra.
- FEIJÃO, A. L. & J. A. PINTO  
 1990 « Garimpeiros Activities in South America », ms.
- GRAY, A.  
 1986 *And after the Gold Rush... Human Rights and Self-Development among the Amarakaeri of South-Eastern Peru*. Copenhagen, IWGIA.
- HEMMING, J.  
 1987 *The Amazon Frontier. The Defeat of the Brazilian Indians*. London, MacMillan.
- HENDRICKS, J. W.  
 1988 « Power and Knowledge : Discourse and Ideological Transformation among the Shuar », *American Ethnologist* 15 (2) : 216-238.  
 1991 « Symbolic Counter-Hegemony among the Ecuadorian Shuar », in G. URBAN & J. SHERZER, eds, *Nation-States and Indians in Latin America*. Austin, University of Texas Press : 53-71.
- HILL, J. D.  
 1988 « Myth and History », in J. D. HILL, ed., *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana, University of Illinois Press : 1-17. [Cf. compte rendu par Carmen BERNAND dans *L'Homme* 122-124 : 412-413.]  
 1989 « Ritual Production of Environmental History among the Arawakan Wakuenai of Venezuela », *Human Ecology* 17 (1) : 1-25.
- HILL, J. D. & R. WRIGHT  
 1988 « Time, Narrative, and Ritual : Historical Interpretations from an Amazonian Society », in J. D. HILL, ed., *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana, University of Illinois Press : 78-105.
- HUGH-JONES, S.  
 1979 *The Palm and the Pleiades Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge, Cambridge University Press (« Cambridge Studies in Social Anthropology » 24).  
 1988 « The Gun and the Bow. Myths of White Men and Indians », *L'Homme* 106-107, n° spéc. : *Le Mythe et ses métamorphoses* : 138-155.  
 1992 « Yesterday's Luxuries, Tomorrow's Necessities : Business and Barter in Northwest Amazonia », in C. HUMPHREY & S. HUGH-JONES, eds, *Barter, Exchange and Value. An Anthropological Approach* : 42-74.
- JACKSON, J. E.  
 1989 « Changing Tukanoan Ethnicity and the Concept of Culture », in *Proceedings of the Wenner-Gren International Conference*, 109. Nova Friburgo, Brazil.  
 1991 « Being and Becoming an Indian in the Vaupés », in G. URBAN & J. SHERZER, eds, *Nation-States and Indians in Latin America*. Austin, University of Texas Press : 131-155.
- KOPENAWA, D. & B. ALBERT  
 1991 « O ouro canibal e a queda do céu », *Aconteceu especial* 18 : 169-171. [Trad. franç. in *Ethnies* 14, n° spéc. : *Chroniques d'une conquête* : 39-44.]
- LÉNA, P. & A. E. DE OLIVEIRA, éds  
 1991 *Amazônia. A fronteira agrícola 20 anos depois*. Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi – Paris, Éd. de l'ORSTOM.

- LÉVI-STRAUSS, C.  
1984 « Ordre et désordre dans la tradition orale », in *Paroles données*. Paris, Plon : 150-157.
- LIPIETZ, A.  
1990 « Écologie et développement : l'Amazone, mythe français », *Cahiers du Brésil contemporain* 11 : 5-16.
- LOURENÇO, A. C.  
1990 *Garimpo e fronteira amazônica : as transformações dos anos 80*. Mémoire de Maîtrise, Universidade Federal de Minas Gerais.
- MAHAR, D. J.  
1989 *Government Policies and Deforestation in Brazil's Amazon Region*. Washington, The World Bank.
- MARX, K.  
[1859] 1957 *Contribution à la critique de l'économie politique*. Paris, Éditions Sociales.
- MAUSS, M.  
[1947] 1967 *Manuel d'ethnographie*. Paris, Payot.
- MAYBURY-LEWIS, D.  
1984 « Demystifying the Second Conquest », in M. SCHMINK & C. H. WOOD, eds, 1984 : 127-134.
- MCCALLUM, C.  
1990 « Language, Kinship and Politics in Amazonia », *Man*, n.s., 25 : 412-433.
- MENGET, P.  
1982 « Réflexions sur le droit et l'existence des communautés indigènes au Brésil », in GRAL/CIELA, eds, *Indianité, ethnocide, indigénisme en Amérique latine*. Paris, Éd. du CNRS : 123-133.
- OLIVEIRA, R. C., DE  
1981 « Indian Movements and Indianism in Brazil », *Cultural Survival Newsletter* 5 (1) : 12-13.
- OLIVEIRA FILHO, J. P., DE  
1985 « Contexto e horizonte ideológico : reflexões sobre o Estatuto do Índio », in S. C. DOS SANTOS *et al.*, eds, *Sociedades indígenas e o direito. Uma questão de direitos humanos*. Florianópolis, Editora da UFSC - Brasília, CNPq. : 17-30.
- ORLANDI, E. P.  
1990 *Terra a vista. Discurso do confronto : velho e novo mundo*. Campinas, Cortez Editora/Editora da Unicamp.
- OVERING, J.  
1990 « The Shaman as a Maker of Worlds : Nelson Goodman in the Amazon », *Man*, n.s., 25 (4) : 602-619.
- PRESLAND, A.  
1979 « Reconquest. An Account of the Contemporary Fight for Survival of the Amerindian Peoples of Brazil », *Survival International Review* 4 (1) : 14-40.
- RAMOS, A. R.  
1979 « Yanoama Indians in Northern Brazil Threatened by Highway », in A. R. RAMOS & K. I. TAYLOR, eds, *The Yanoaman in Brazil, 1979*. Copenhagen, IWGIA : 1-41.  
1988 « Indian Voices : Contact Experienced and Expressed », in J. D. HILL, ed., *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana, University of Illinois Press : 214-234.  
1990 « Indigenismo de resultados », *Tempo Brasileiro* 100 : 133-150.
- RICARDO, C. A.  
1991 « Quem fala em nome dos Índios ? », *Aconteceu especial* 18 : 69-74.
- RIVAL, L.  
1990 « Le Cas de la politique organisationnelle de la CONFENIAE auprès des Sionas-Secoyas », ms.

- RIVIÈRE, P.  
1969 *Marriage among the Trio. A Principle of Social Organisation*. Oxford, Clarendon Press.
- SACHS, W.  
1992 « Whose Environment ? », *The New Internationalist* 232 : 20-22.
- SAHLINS, M.  
1981 *Historical Metaphors and Mythical Realities. Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*. Ann Arbor, The University of Michigan Press.  
1985 *Islands of History*. Chicago, The University of Chicago Press. [Trad. franç. : *Des Iles dans l'histoire*. Paris, Hautes Études/Gallimard/Le Seuil, 1989.]  
1989 « Deserted Islands of History. A Reply to Jonathan Friedman », *Critique of Anthropology* 8 (3) : 41-51.
- SANTOS, R.  
1980 *História econômica da Amazônia (1800-1920)*. São Paulo, T. A. Queiroz.
- SEEGER, A.  
1982 « Native Americans and the Conservation of Flora and Fauna in Brazil », in E. G. HALLSWORTH, ed., *Socio-Economic Effects and Constraints in Tropical Forest Management*. New York, John Wiley & Sons : 177-190.
- SEEGER, A. & E. B. VIVEIROS DE CASTRO  
1979 « Terras e territórios indígenas no Brasil », *Encontros com a Civilização Brasileira* 12 : 101-109.
- SCHMINK, M. & C. H. WOOD  
1992 *Contested Frontiers in Amazonia*. New York, Columbia University Press.
- SCHMINK, M. & C. H. WOOD, eds  
1984 *Frontier Expansion in Amazonia*. Gainesville, University of Florida Press.
- STERN, S. J.  
1987 *Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World*. Madison, University of Wisconsin Press.
- SWEET, D. G.  
1974 *A Rich Realm of Nature Destroyed : The Middle Amazon Valley, 1640-1750*. Ph. D. Thesis, The University of Wisconsin.
- TAUSSIG, M.  
1980 *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill, University of North Carolina Press.  
1987 *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man : A Study in Terror and Healing*. Chicago, The University of Chicago Press. (Cf. compte rendu par F.-M. RENARD-CASEVITZ dans *L'Homme* 111-112, n° spéc. : *Littérature et anthropologie* : 267-269.)
- TAYLOR, A. C.  
1981 « God-Wealth : The Achuar and the Missions », in N. E. WHITTEN, Jr., ed., *Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. Urbana, University of Illinois Press : 647-667.  
1991 « Ethnie », in P. BONTE & M. IZARD, eds, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris, PUF : 242-244.  
1992 « Une Ethnologie sans primitifs. Questions sur l'américanisme des basses terres ». Communication au Colloque « Le Nouveau Monde – Mondes Nouveaux. L'expérience américaine » (CERMACA/EHESS, Paris).
- TILKIN-GALLOIS, D.  
1991 « O Video entre os Waiãpi. Experiência de produção e apropriação de imagens », rapport multigr.  
1993 « Nossas falas duras : discursos políticos e auto-representação entre os Waiãpi meridionais », in B. ALBERT & A. R. RAMOS, eds, 1993.
- TOWNSLEY, G.  
1988 *Ideas of Order and Patterns of Change in Yaminahua Society*. Ph. D. Diss., Cambridge University.

TURNER, T.

- 1988 « History, Myth, and Social Consciousness among the Kayapo of Central Brazil », in J. D. HILL, ed., *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana, University of Illinois Press : 195-213.
- 1991a « Representing, Resisting, Rethinking. Historical Transformations of Kayapo Culture and Anthropological Consciousness », in G. W. STOCKING, ed., *Colonial Situations : Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge. History of Anthropology*, 7. Madison, University of Wisconsin Press : 285-313.
- 1991b « Baridjumoko em Altamira », *Aconteceu especial* 18 : 337-338.
- 1993 « De Cosmologia a história : resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó », in E. VIVEIROS DE CASTRO & M. CARNEIRO DA CUNHA, eds, *Amazônia : etnologia e história indígena*. São Paulo, Núcleo de História Indígena/Universidade de São Paulo (USP).
- 1993 « The Role of Indigenous Peoples in the Environmental Crisis : The Example of the Kayapó of the Brazilian Amazon », *Perspectives in Biology and Medicine* : 36 (3).
- n.d. *The Mebengokre Kayapo : History and Social Change from Autonomous Communities to Inter-Ethnic Coexistence*, ms. (São Paulo, CEDI).

VELHO, O. G.

- 1972 *Frentes de expansão e estrutura agrária. Estudo do processo de penetração numa area da Transamazônica*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B.

- 1986 *Araweté : os deuses canibais*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed..
- 1992 « Sociedades indígenas e natureza na Amazônia », *Tempo e Presença* 261 : 25-26.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. & L. M. M. DE ANDRADE

- 1990 « Barrages du Xingu : l'État contre les sociétés indigènes », in B. ALBERT, ed., 1990 : 64-71.

WAGNER, R.

- [1975] 1981 *The Invention of Culture*. Chicago, The University of Chicago Press.

WEINSTEIN, B.

- 1983 *The Amazon Rubber Boom, 1850-1920*. Stanford, Stanford University Press.

WHITE, H.

- 1978 *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*. Baltimore, The Johns Hopkins University Press.

WHITE, L.

- 1967 « The Historical Roots of our Ecological Crisis », *Science* 155 : 1203-1207.

WHITTEN, N. E., Jr.

- 1978 « Ecological Imagery and Cultural Adaptability : The Canelos Quicha of Eastern Ecuador », *American Anthropologist* 80 : 836-859.

WILBERT, J. & K. SIMONEAU, eds

- 1990 *Folk Literature of the Yanomami Indians*. Los Angeles, University of California (« UCLA Latin American Center Publications »).

WRIGHT, R.

- 1992a « Guardians of the Cosmos : Baniwa Shamans and Prophets. Part II », *History of Religions*.
- 1992b « 'Uma Conspiração contra os Civilizados' : História política e ideologias dos movimentos milenaristas dos Arawak e Tukano do Noroeste da Amazônia », *Anuário Antropológico* 89 : 191-231.

## ABSTRACT

Bruce ALBERT, *Cannibal Gold and the Falling Sky. A Shamanic Critique of the Political Economy of Nature (Yanomami, Brazil)*.—Since the 1980's, the discourse of ethnic assertion and the territorial claims made by the new native leaders of Amazonia seems to borrow heavily on the ecologist rhetoric developed by their local or international allies. This article aims to describe, on the basis of a Yanomami example, that this apparent mimetism hides in fact a complex symbolic interplay between traditional cosmology and imposed categories of ethnicity. It shows further how this politico-symbolic "bricolage" produces an analytical feed-back into our own cultural construction of Nature.

## RESUMEN

Bruce ALBERT, *El Oro canibal y la caída del cielo. Una crítica chamánica de la economía de la naturaleza (Yanomami, Brasil)*. — Desde la década de los ochenta el discurso de afirmación étnica y de reivindicación territorial de los nuevos líderes amazónicos parece deslizarse en la retórica ecologista de sus aliados locales e internacionales. A partir de un caso yanomami este artículo trata de mostrar como ese mimetismo aparente disimula en realidad un complejo trabajo de imbricación simbólica entre cosmología tradicional y categorías impuestas de la etnificación. Por otro lado pretende delimitar el efecto analítico retroactivo producido por ese « bricolage » político-simbólico sobre nuestra invención cultural de la Naturaleza.