

Plans de vie et gestion du monde

Cosmopolitique autochtone du développement en Amazonie colombienne

Life Plans and Management of the World

Cosmopolitical Indigenous Development in the Colombian Amazon

Planes de vida y manejo del mundo

Cosmopolítica indígena del desarrollo en la Amazonía colombiana

Luis Cayón

Volume 42, numéro 2-3, 2012

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1024103ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1024103ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Recherches amérindiennes au Québec

ISSN

0318-4137 (imprimé)

1923-5151 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Cayón, L. (2012). Plans de vie et gestion du monde : cosmopolitique autochtone du développement en Amazonie colombienne. *Recherches amérindiennes au Québec*, 42(2-3), 63–77. <https://doi.org/10.7202/1024103ar>

Résumé de l'article

Dans le contexte des réformes survenues en Colombie après l'adoption de la Constitution de 1991, spécialement en ce qui concerne la formulation des Plans de vie, cet article décrit et analyse l'usage cosmopolitique que l'Association des capitaines autochtones du fleuve Pirá-paraná (ACAIP – Asociación de Capitanes Indígenas del río Pirá-paraná) de l'Amazonie colombienne a donné à son concept de « calendrier écologique ». Ce concept local, utilisé pour revendiquer et négocier le mode de vie de ces autochtones face aux acteurs de l'État, prend un sens différent dans les liens politiques avec les organisations autochtones brésiliennes, et ce, dans le but d'une rétroaction sur des expériences distinctes et une recherche de points communs pour consolider la gestion autonome de leurs territoires.



Plans de vie et gestion du monde

Cosmopolitique autochtone du développement en Amazonie colombienne

Luis Cayón

Département
d'anthropologie,
Université de
Brasília

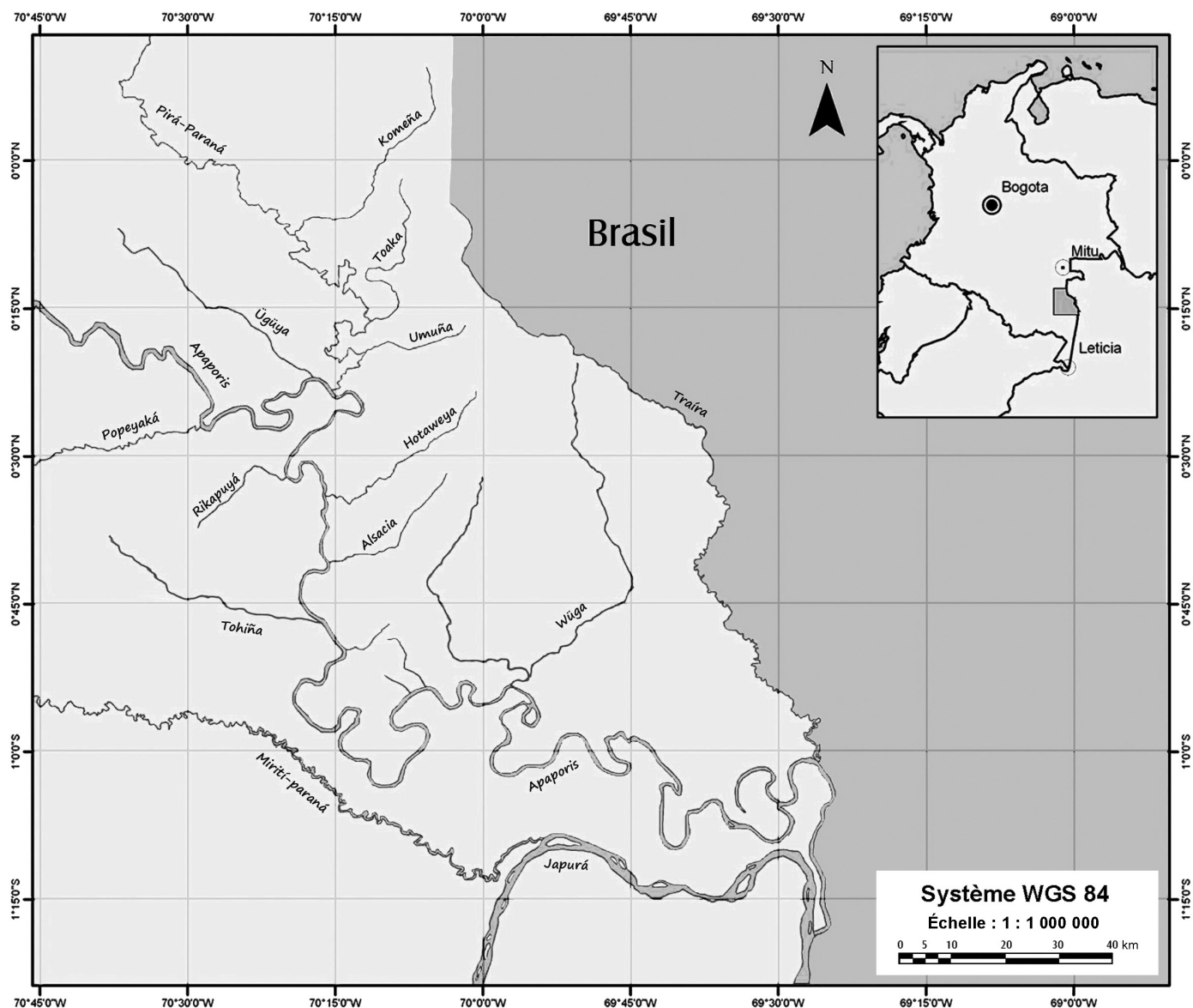
*Traduit de
l'espagnol par
Paul Cliche*

EN COLOMBIE, les autochtones représentent une minorité se caractérisant par son hétérogénéité. Lors du recensement de 2005, on a estimé la population autochtone à presque un million quatre cent mille personnes, soit 3,3 % de la population nationale totale. Les institutions gouvernementales reconnaissent actuellement l'existence de quatre-vingt-sept peuples autochtones et de soixante-sept langues différentes, ce qui dénote la grande diversité culturelle du pays. Les peuples autochtones sont distribués dans toutes les régions et la majorité d'entre eux peut compter sur des terres légalement reconnues par l'État, appelées *resguardos*¹, qui représentent entre 25 % et 29 % du territoire national. Plus de la moitié de la population autochtone habite dans la région andine, dans celle des Caraïbes et dans les vallées inter-andines, tandis qu'environ 20 % vit en Amazonie, région qui par ailleurs comprend la plus grande diversité culturelle et ethnique du pays représentée par soixante-deux peuples distincts (Jimeno 2012 : 60). Aussi paradoxal que cela puisse paraître, l'indéniable présence autochtone est devenue visible pour la société nationale depuis à peine un peu plus de deux décennies.

Telle une maladie chronique qui a pris de l'ampleur depuis la Colonie

jusqu'à aujourd'hui et qui traverse l'ensemble du processus de consolidation de la nation colombienne – amorcé en 1810 à partir de la Déclaration d'indépendance par rapport à l'Espagne –, les autochtones ont souffert d'innombrables abus comme ceux de l'usurpation de leurs terres et de l'assassinat de leurs membres, car ils ont toujours été perçus par les élites au pouvoir comme un obstacle au progrès et au développement du pays. Le projet de nation hispanique et catholique composée d'une population homogène, de nature métisse, a toujours considéré les autochtones comme des êtres « inférieurs » et « sauvages » qu'il fallait civiliser. Depuis la fin du XIX^e siècle jusqu'aux années 1960, les lois prévoyaient que les « sauvages » réduits à la vie civilisée passeraient d'un régime de propriété collective à un de propriété privée, ce qui éliminerait graduellement les *resguardos*. Par contre, ceux qui demeuraient à l'état « sauvage » ou qui tardaient à se civiliser devaient rester sous l'autorité de missionnaires qui les évangéliseraient et leur enseigneraient l'espagnol.

Pour les peuples autochtones andins qui habitaient beaucoup plus près des villes et des autres centres urbains – la région andine ayant été historiquement au centre de la



Localisation de l'aire d'étude

construction de la nation –, les expropriations de terre par la violence ou par la duperie perpétrées par les élites régionales des grands propriétaires terriens étaient monnaie courante. Pendant ce temps, les peuples autochtones des régions plus éloignées, particulièrement celles où il n'y avait pas de missionnaires, étaient à la merci des colons et des commerçants s'aventurant dans la jungle en quête de fortune dans l'exploitation du caoutchouc ou d'autres produits. Ces derniers, faisant constamment violence aux autochtones, les soumettaient par la force pour obtenir une force de travail semi-esclave. En conséquence, plusieurs peuples furent exterminés, certains parvinrent à survivre mais en étant finalement soumis et exploités par des grands propriétaires terriens, des missionnaires et des producteurs de caoutchouc, d'autres furent déstructurés et

assimilés comme paysans ou bien se cachèrent parmi la population d'une région et, enfin, les derniers furent expulsés de leurs terres et migrèrent vers les villes.

Selon Jimeno (2012 : 61-64), c'est au début de la décennie de 1960, au moment où les idées développementalistes prenaient racine au sein des élites au pouvoir, que débuta un processus de modernisation cherchant à combattre le retard social et économique des zones rurales. Cela a permis, d'une part, l'expansion et la constitution de nouveaux *resguardos*, spécialement en Amazonie, et, d'autre part, l'émergence de mouvements paysans et autochtones, particulièrement dans la région andine, ce qui créa un espace pour mettre de l'avant leurs revendications. Appuyés par des intellectuels et des militants, les mouvements autochtones se transformèrent en conseils régionaux

autochtones qui s'intégrèrent pour constituer des organisations à l'échelle nationale. Avec le temps, le mouvement politique autochtone se consolida, gagna en force politique et en visibilité, établit un dialogue direct avec les différentes institutions gouvernementales et, par ses actions et ses revendications politiques et culturelles, commença à occuper un espace dans l'imaginaire national.

En 1991, dans le cadre d'accords de paix avec divers groupes de guérilla, spécialement le M-19, et sous une forte influence d'idées néolibérales visant à réformer la structure de l'État, on rédigea une nouvelle constitution politique incluant notamment les avancées obtenues par les mouvements autochtones après plusieurs décennies de lutte. Selon la Constitution de 1991, la Colombie se définit maintenant comme un pays pluriethnique et multiculturel reconnaissant aux autochtones des droits territoriaux et des droits à la pleine citoyenneté, de même que l'autonomie quant à leurs façons de se gouverner et à leurs modes de vie. Ce virage important dans le processus de construction de la nation s'est traduit par d'immenses défis, pour tous les acteurs sociaux, engendrant de nouveaux types de rapports entre les autochtones et les agents de l'État et créant de nouvelles difficultés et de nouveaux paradoxes. Ainsi, par exemple, aussi bien l'extrême droite que les grands entrepreneurs remettent en question le fait qu'un pourcentage infime de la population possède près de 30 % des terres à l'échelle nationale, empêchant de la sorte le progrès du pays, puisque c'est sur ces terres que se concentrent la plus grande partie des richesses encore inexploitées. Il apparaît évident que les diverses institutions gouvernementales n'étaient pas préparées pour affronter toutes les complexités liées à la reconnaissance de la diversité culturelle du pays. Les différences sont apparues plus nettement entre la manière dont les autorités gouvernementales conçoivent l'administration de la diversité culturelle, et les formes par lesquelles les autochtones leur expriment leurs multiples façons de vivre et de comprendre le monde, qui sont, en soi, différentes de leurs propres pratiques internes.

Pour les acteurs de l'État colombien, il était beaucoup plus facile de formuler des politiques et une législation unique pour préserver la diversité culturelle du pays sous le manteau du multiculturalisme, ce qui a engendré une homogénéisation fictive d'une telle diversité. C'est pour cela que, pour mettre en lumière la situation actuelle des autochtones de Colombie, plusieurs intellectuels nationaux et étrangers ont opté pour analyser les implications des politiques du multiculturalisme ainsi que ses contradictions et ses paradoxes. Ces auteurs ont identifié différents problèmes en lien avec la législation en vigueur qui, même si elle a été un mécanisme efficace de reconnaissance des identités ethniques (Gros 2000 : 124), peut aussi être perçue comme une nouvelle forme de colonialisme (Jackson 1998 : 306 ; Wade 2004 : 264) dans laquelle les

institutions de l'État ont créé certains paramètres pour décider à quels groupes ethniques on allait reconnaître ou non des droits constitutionnels. Les paramètres en question se basent sur le fait de posséder une culture distincte, un territoire et une forme spécifique de gouvernement (Chaves 2010 : 197) où l'on valorise des idéaux associés à l'authenticité, la tradition, la communauté (Restrepo 2011 : 46), en plus de la sagesse écologique, des systèmes de médecine propres, etc. Ainsi, pour les acteurs de l'État colombien, le modèle de l'autre est celui de « l'autochtone pur » qui habite des lieux situés en montagne ou dans la jungle et éloignés des villes, conservant et renforçant une culture traditionnelle.

Cette vision a créé des ambiguïtés et des paradoxes où les acteurs de l'État ont pour le moins démontré leur maladresse. Ainsi, les institutions gouvernementales colombiennes ont aujourd'hui beaucoup de difficulté à reconnaître les droits des altérités qui ne se conforment pas aux paramètres culturalistes qu'elles ont elles-mêmes créés (Bocarejo et Restrepo 2011 : 10), ce qui met principalement en danger les autochtones qui vivent en ville (Chaves et Zambrano 2006 : 13-14 ; Bocarejo 2011 : 104-106) ou qui ont émigré vers les villes, ainsi que ceux qui sont en processus de résurgence ethnique ou de ré-indigénisation (Chaves et Zambrano 2006 : 10). Cela fait que plusieurs groupes doivent emprunter un langage d'indianité afin d'obtenir reconnaissance et légitimité (Jackson et Ramírez 2009 : 35), fait souvent interprété par différents acteurs de l'État comme une manipulation « mensongère » et « opportuniste » de l'identité ethnique. Le multiculturalisme colombien apparaît ainsi comme un art de gouverner (Bocarejo et Restrepo 2011 : 7-8) déterminant qui peut ou non être reconnu comme un sujet ethnique. Cette situation est loin d'être exclusive à la Colombie (par ex., pour l'Australie, voir Povinelli 2002), puisqu'il est inhérent aux États de pouvoir créer, reconnaître et nier des altérités.

En créant des asymétries qui sont non seulement politiques, mais aussi ontologiques et épistémiques, le multiculturalisme officiel, agissant aussi bien sur le plan idéologique que par les pratiques des différents acteurs de l'État, peut être compris comme une ontologie politique hégémonique (Blaser 2009 : 11)² qui répartit des droits, des espaces et des territoires aux altérités reconnues pendant qu'il les nie à d'autres. Cela fait que le panorama général de la situation autochtone en Colombie apparaît dans des formes variées et ambiguës, car, pendant que certains peuples luttent pour leur reconnaissance ethnique, d'autres discutent de l'étendue de leur autonomie territoriale et politique. En ce sens, je comprends que le rapport actuel entre l'appareil étatique colombien et les peuples autochtones se fonde sur un type asymétrique de pouvoir où les acteurs de l'État tentent d'exercer un contrôle idéologique ainsi que de la pratique politique, ce

qui est contesté, neutralisé et resignifié par les autochtones à l'aide de formes et de stratégies différentes.

Malgré les indéniables effets, la plupart du temps désastreux, des pratiques qu'une telle asymétrie de pouvoir engendre pour les autochtones, du point de vue conceptuel cela constitue un artifice discursif et pratique s'appuyant sur le caractère intimidateur de l'État, issu de son monopole légitime de la force, comme le suggère la définition classique de Max Weber. Pour cette raison je m'intéresse à l'analyse des accords et des désaccords entre les acteurs de l'État et les peuples autochtones, partant du point de vue que tant les formes d'État que les formes d'existence et les modes de vie des autochtones sont construits historiquement, intellectuellement et phénoménologiquement à partir de conceptions spatiales et temporelles particulières et aussi d'ontologies, d'épistémologies et de multiples concepts qui, une fois mis sur la scène du dialogue interethnique, finissent par s'affronter à travers des notions divergentes que nous traduisons notamment comme nature, culture, humanité. Dans cette perspective, les constructions élaborées par les autorités étatiques et par les autochtones ont la possibilité d'être rapprochées, malgré le fait que chacune constitue un monde autonome, ontologiquement autodéterminé, qui peut être mis en relation avec n'importe quel autre par le truchement de la traduction.

Du point de vue conceptuel, chaque monde particulier est symétrique à n'importe quel autre, bien que dans la pratique, lors de leur rencontre, les rapports de pouvoir sont toujours asymétriques lorsqu'un agent de l'État est présent. Dans ces cas, les autochtones se voient obligés de s'adapter et d'affronter les politiques multiculturelles promues par les institutions et les acteurs étatiques et c'est pourquoi ils mettent alors de l'avant leurs propres schémas et régimes cosmologiques et politiques leur permettant de réaffirmer, réajuster ou négocier certaines des conditions de leurs propres mondes et ainsi tenter de neutraliser l'asymétrie de pouvoir. Même si les multiples mondes peuvent être soumis à des conflits et des tensions, dans certaines situations ils deviennent intelligibles et cela ouvre des espaces de négociation permettant la neutralisation de telles asymétries. Isabelle Stengers (2005 : 995) a créé le concept de « cosmopolitique » pour analyser les interactions dont sont capables les mondes multiples et divergents pour générer de nouveaux modes de coexistence possibles où ils se retrouvent sur un pied d'égalité. Pour cette raison, il est important de réfléchir sur leurs façons de se rencontrer sans nécessairement converger, pour devenir à l'occasion intelligibles.

Un des avantages d'utiliser cette approximation théorique est d'explorer la multiplicité des formes autochtones de pratique politique, et à cet effet il me semble particulièrement intéressant de porter le regard sur les façons dont

les diverses organisations autochtones utilisent et redéfinissent des concepts ontologiques pour négocier leurs réalités avec les États, élaborer leurs propres traductions et compréhensions de tels concepts (Rappaport 2005 : 94-98, 235-240) et même les critiquer (Albert 2002 : 251-252). Cette perspective permet de penser que l'important est de tenter de saisir les manières de chercher une intelligibilité entre des mondes différents. En ce sens, le présent article tente de décrire et d'analyser l'usage cosmopolitique que l'Association des capitaines autochtones du fleuve Pirá-paraná (*Asociación de Capitanes Indígenas del río Pirá-paraná* – ACAIPI) de l'Amazonie colombienne a donné à son concept de « calendrier écologique » afin de revendiquer et négocier un mode de vie distinct par rapport aux politiques de développement promues par les agents de l'État. Il s'intéressera en même temps à la façon dont ce concept opère de manière différente dans ses articulations politiques avec des organisations autochtones brésiliennes territorialement voisines, dans le but d'effectuer une rétroaction sur des expériences différentes et de chercher des points communs pour renforcer leurs alliances au-delà de la frontière.

LES ENTITÉS TERRITORIALES AUTOCHTONES ET LA GESTION DU TERRITOIRE

La formation de l'État colombien s'est caractérisée dès le moment de l'Indépendance par une tension entre des forces politiques régionales et d'autres forces cherchant à centraliser le pouvoir. Cet affrontement politique entre les élites a généré d'innombrables conflits armés, des exclusions sociales et des problèmes d'accès à la terre, ce qui s'est traduit par la formation d'un État faible qui, de façon délibérée, par ineptie ou les deux à la fois, n'a pas eu de présence historique sur une partie importante du territoire national et n'a pas garanti de droits à de larges secteurs de la population. Une telle absence d'agents de l'État et de ses institutions en beaucoup d'endroits du pays a contribué à alimenter le conflit actuel – aggravé par le narcotrafic – entre les guérillas de gauche, les forces légitimes de l'État (armée et police) et les paramilitaires d'extrême droite (appuyés secrètement par des secteurs des élites politiques et économiques de même que par des segments de certaines institutions gouvernementales). Dans ce schéma, les forces irrégulières ont exercé à leur façon le rôle qui correspondrait à l'État. Comme dans les siècles passés, les autochtones et d'autres minorités de même que les paysans continuent à être victimes d'actes violents des acteurs armés. Les questions liées au contrôle et aux droits du territoire constituent le nœud gordien du conflit armé colombien.

La Constitution de 1991 a conféré aux autochtones le caractère de citoyens avec une égalité de droits et de devoirs et leur a reconnu une série de droits collectifs. Parmi ceux-ci, je veux souligner brièvement celui de

propriété territoriale. La Constitution réaffirme que les *resguardos* sont de propriété collective inaliénable, qu'ils sont insaisissables et imprescriptibles. Sur ces territoires, on reconnaît la juridiction des autorités autochtones pour tout ce qui a trait à l'usage du sol, à la protection de l'environnement, au peuplement, à la conception de plans de développement économique et social et à l'extraction de ressources, entre autres choses. Si un quelconque agent externe désire exploiter des ressources naturelles au sein des *resguardos*, il doit demander l'autorisation aux autorités autochtones, et l'exploitation économique ne doit pas se faire au détriment de l'intégrité culturelle (Jimeno 2012 : 67-69). En outre, ceci est très important du point de vue de l'autonomie, les *resguardos* et leurs autorités peuvent constituer des Entités territoriales autochtones (ETI – *Entidades Territoriales Indígenas*). Une ETI est une figure politico-administrative qui reconnaît aux autochtones le contrôle de leurs territoires par leurs autorités traditionnelles et qui permet de « définir des juridictions territoriales équivalentes aux entités existantes – municipalités ou départements –, de telle sorte qu'ils puissent jouir d'une pleine autonomie dans la gestion de leurs intérêts » (Rivera et Gómez 2006 : 254) et recevoir des transferts, c'est-à-dire des rentes de l'État pour leur fonctionnement. Entre autres implications, les ETI doivent être intégrées comme de nouvelles formes d'organisation de l'État, et des fonctions gouvernementales de contrôle territorial devraient être transférées aux autorités autochtones. En raison d'innombrables conflits politiques et bureaucratiques découlant des questions liées à la nouvelle organisation territoriale et aux conséquences que les ETI peuvent avoir sur les pouvoirs régionaux, cette loi ne reçut l'approbation du Congrès que vingt ans plus tard, soit en 2011, et elle n'a toujours pas de règlement. Pour le moment, les ETI existent seulement sur papier et elles ne se concrétisent pas parce que leur mise en œuvre affecterait de puissants intérêts politiques et économiques, non seulement des élites régionales, mais aussi des acteurs armés illégaux.

Cela ne représente cependant pas un obstacle pour que les organisations autochtones avancent dans la concrétisation de leurs droits constitutionnels. Comme la formation des ETI implique des processus d'organisation et de réarrangement territorial ainsi que le transfert de ressources économiques de l'État, plusieurs peuples autochtones de l'Amazonie colombienne commencèrent à s'organiser en Associations d'autorités traditionnelles autochtones (AATI – *Asociaciones de Autoridades Tradicionales Indígenas*)³. De telles associations sont de caractère public et se fondent sur une juridiction territoriale définie, constituant à date les précédents politiques et organisationnels les plus importants des ETI (Rivera et Gómez 2006 : 254). Elles sont actuellement l'axe des processus de négociation avec les agents de l'État. Afin de mettre de l'avant leurs revendications,

les AATI ont élaboré, comme conditions préalables à la mise en œuvre des ETI, des Plans de gestion du territoire, également connus comme Plans de vie, lesquels sont compris comme des

plans de développement intégral ajustés aux caractéristiques de chaque peuple autochtone, qui doivent être approuvés par ses membres. Chaque Plan de développement tient compte des aspects économiques, sociaux, environnementaux, géographiques et politiques, selon les us et coutumes et les cosmovisions de chaque peuple (Rivera et Gómez 2006 : 256).

Cependant, la formation des ETI se fera en conformité avec ce que prescrit la Loi organique d'organisation territoriale. Ainsi, les autorités autochtones doivent, sur leurs territoires, concevoir les politiques, les plans et les programmes de développement « en harmonie avec le Plan national de développement » (Rojas 2002 : 341). Cela veut dire que, pour l'appareil d'État, les ETI font partie des politiques de décentralisation et de réduction de la taille de l'État insérées au sein du néolibéralisme, politiques cherchant également à privilégier le potentiel économique et l'autosuffisance des régions, cela afin d'alléger la charge de l'État central. C'est là une tendance mondiale prétendant identifier les avantages comparatifs d'une région pour qu'elle puisse compétitionner dans une économie globalisée (Vieco 2000 : 221). Pour cette raison, l'organisation territoriale autochtone fait partie du Plan de développement national et, dans cette optique, les agents de l'État demandent aux autochtones de faire un inventaire des ressources naturelles de leurs territoires pour voir le potentiel productif que les autochtones devront dans le futur gérer sur leurs terres, obtenant ainsi les ressources pour, entre autres, mettre en œuvre leurs projets de développement, de santé et d'éducation lorsqu'ils auront leurs ETI.

Le processus d'organisation territoriale est une dynamique impliquant tout le pays et pas seulement les territoires autochtones, car il inclut également les municipalités et les départements. De fait, les institutions gouvernementales présupposent qu'avant l'entrée en vigueur des ETI, l'organisation territoriale autochtone doit être incluse dans le Plan de développement de la municipalité dans laquelle s'inscrivent les *resguardos*. Dans la perspective de ces institutions, l'organisation territoriale autochtone correspond à un Plan de développement qui doit se situer au sein du Département national de planification, et cela, même s'ils viennent avec le nom de Plan de vie et qu'au-delà de l'inventaire des ressources ils renferment les attentes concernant le futur des peuples autochtones.

Les droits reconnus aux autochtones sont en large part associés à l'idée d'une véritable corrélation entre biodiversité, conservation de la nature et territoires autochtones, cela dans le contexte d'une crise environnementale globale qui voit dans le développement durable sa seule

issue. C'est pour cette raison que la protection et l'autonomie des autochtones et de leurs territoires apparaissent importantes, puisque dans l'optique gouvernementale colombienne il ne s'agit pas précisément de corriger des injustices historiques, mais plutôt d'avoir un certain contrôle sur des territoires et des ressources où l'État n'a jamais eu de présence réelle. De cette façon, on tend également à reconnaître les droits de citoyenneté des autochtones et à les inclure au sein d'un modèle général de développement, conçu par les agents de l'État comme la production et l'exploitation de ressources afin d'améliorer les conditions de vie de la population par l'accès à des services publics. Les principes d'égalité et de justice inclus dans la Constitution colombienne, comme c'est le cas dans les autres sociétés démocratiques capitalistes, présupposent donc une certaine égalité dans l'accès aux services matériels et au marché. Jusqu'à ce que la décentralisation devienne réalité, les institutions gouvernementales doivent collaborer pour offrir des services aux peuples autochtones, cela jusqu'au moment où ils auront eux-mêmes la capacité de générer leurs propres ressources et de satisfaire leurs demandes matérielles (éducation, santé, projets productifs, etc.). C'est ainsi que les attentes des acteurs gouvernementaux face aux plans de vie ont davantage à voir avec le fait que les autochtones puissent établir dans le futur des alliances garantissant leur propre développement, réduisant de la sorte les responsabilités de l'appareil d'État face à eux, qu'avec celui de les inclure réellement et pleinement en tant que citoyens.

En ce sens, les contradictions engendrées par les politiques gouvernementales à l'égard des autochtones ressortent clairement. D'une part, on prétend préserver l'autonomie autochtone par le transfert de responsabilités gouvernementales de contrôle territorial et, en même temps, on tente par le développement d'intégrer les autochtones en tant que citoyens. Ainsi, ces derniers doivent chercher les moyens de parvenir à leur propre développement pour « améliorer leurs conditions de vie » ou, autrement dit, l'unique façon pour les autochtones d'accéder à leurs droits comme citoyens colombiens est de se prévaloir du développement et de l'autogestion. Les agents de l'État conçoivent donc l'organisation territoriale autochtone comme une forme d'incorporation des autochtones à la nation, essayant de leur imposer leur propre projet. Les organisations autochtones du pays ont cependant vu ces contradictions dans les politiques gouvernementales comme un espace de négociation où l'organisation territoriale apparaît comme une opportunité pour consolider leur autonomie et récupérer leurs espaces traditionnels (Franky 2001 : 75) en commençant par élaborer leurs propres Plans de vie à partir de la perspective de leurs trajectoires historiques particulières afin de valider leurs « cultures » et leurs modes de vie face aux agents de l'État. Les Plans de vie acquièrent de cette manière un

caractère cosmopolitique, car dans la perspective autochtone, ils représentent une tentative d'articuler leurs réalités face aux institutions gouvernementales, et ce, après des années de réflexion sur ce que celles-ci veulent, en espérant qu'elles les valident afin de leur permettre d'exercer leur autonomie.

LE PLAN DE VIE AU PIRÁ-PARANÁ

Le Pirá-paraná est un fleuve d'eaux noires coulant du nord au sud et débouchant dans l'Apaporis. Par différents chemins terrestres et fluviaux, il connecte les bassins des fleuves Vaupés et Negro avec ceux de l'Apaporis et du Caquetá/Japura. Il est situé dans le département du Vaupés, en Colombie, mais relativement près de la frontière brésilienne, pays vers lequel on peut accéder par les sources de plusieurs de ses affluents. Aux abords de ce fleuve habitent plusieurs peuples, soit les Makunas, les Yuhup-makús, les Tatuyos, les Barasanas, les Barás, les Taiwanos (Edurias) et les Karapanas (ACAIP 2008 : 1); tous à l'exception des Yuhup-makús appartiennent à la famille linguistique tukano orientale. La population est d'environ 1 400 habitants, qui vivent dans treize villages ou communautés et dans trente-neuf grandes maisons communautaires (*malocas*) voisines. Ce territoire autochtone occupe 5 400 km² appartenant au Grand *Resguardo* du Vaupés⁴ (ACAIP 2008 : 1) et il est sous la juridiction de l'Association des capitaines autochtones du Pirá-paraná (ACAIP), AATI créée en 1995.

Les peuples autochtones du Pirá-paraná font partie de l'aire socioculturelle du Nord-Ouest amazonien, un vaste système régional incluant environ trente peuples parlant des langues tukano-orientales, arawak, caribe et makú-puinave et qui s'articulent entre eux par des réseaux d'échange matrimonial, d'objets rituels et de culture matérielle. Les peuples actuels se sont structurés à partir des survivants d'un long et tragique processus historique de contact avec les sociétés coloniales⁵ qui, malgré la débâcle démographique qu'il a provoquée, n'est parvenu à anéantir ni les autochtones, ni leur mode de vie. De fait, l'ethnologie a donné une place importante à ces peuples, puisqu'ils partagent certains traits qui leur donnent un caractère particulier dans le contexte des basses terres sud-américaines. Il en est ainsi de leur multilinguisme et de leur système d'organisation sociale qui est basé sur des unités exogamiques patrilineaires et segmentaires ordonnées de façon hiérarchique, une résidence patri/virilocale, une terminologie de parenté de type dravidienne, de grandes maisons communautaires [*malocas*] en tant que forme prototypique d'habitation, etc. Il en est de même du *yuruparí*, cette force créative de l'univers contenue dans des flûtes et des trompettes utilisées lors de cérémonies dans lesquelles les jeunes deviennent adultes, et qui est au centre des récits rappelant l'origine du monde.

D'après leurs récits, les peuples du Pirá-paraná ont une origine commune et sont reliés entre eux soit comme des

frères aînés et cadets s'ils se reconnaissent comme descendants d'un groupe d'anacondas ancestraux apparentés par des liens consanguins, ou comme beaux-frères s'ils proviennent d'un autre groupe d'anacondas ancestraux. Les autorités ancestrales sont les spécialistes des rituels (chefs de maisonnées – *malocas* –, chamanes ou *kumua* et chanteurs-danseurs) et les capitaines (autorités administratives) de chaque village qui réalisent périodiquement des réunions convoquées par l'ACAIPI pour discuter, réfléchir et prendre conjointement des décisions sur diverses questions comme la gestion du territoire coordonnée avec les flûtes de *yuruparí*, les Plans de vie, l'utilisation de l'argent reçu, l'éducation, la santé, etc. Les représentants légaux de l'Association sont généralement des hommes adultes qui ont une connaissance de l'espagnol et ont l'expérience de la fréquentation des Blancs; ils doivent participer à des réunions dans plusieurs villes de Colombie, parfois d'autres pays, pour ensuite informer et analyser conjointement avec les autorités traditionnelles les différents processus politiques en cours. Durant ces réunions, les voix et les opinions des *kumua* jouissant d'un plus grand prestige sont écoutées attentivement.

Cette forme de travail et de prise de décisions est en partie nouvelle dans la région, car, sans éliminer les conflits et les tensions, elle combine l'autonomie de chaque peuple et la création d'un consensus entre tous les peuples riverains pour le fonctionnement adéquat de l'Association. S'il est vrai qu'autrefois chaque peuple ou segment de groupe prenait lui-même ses décisions et cherchait à former des alliances selon les propositions d'un chef de maisonnée ou d'un *kumu* (singulier de *kumua*) – par exemple attaquer la maisonnée d'un autre groupe pour y voler des femmes, des ornements de plumes ou provoquer une guerre (Cayón 2003 : 92-93) – le *kumu* principal de chaque groupe se devait de réaliser les travaux de fertilisation exclusive du territoire propre avec des flûtes de *yuruparí*, cela en évitant toute forme d'incursion dans les territoires voisins (ce qui serait interprété comme une attaque par la magie et pourrait provoquer une guerre). De cette façon, avec chaque *kumu* se consacrant à la fertilisation de son territoire, on faisait la promotion du vivre-bien (*buen vivir*) et du bon fonctionnement de toute la région du Pirá-paraná.

Ces peuples affirment, dans leurs récits, avoir une origine commune dans laquelle les anacondas ancestraux de chacun d'entre eux parcoururent le monde depuis les confins de l'univers afin de peupler les territoires actuels. Chaque peuple possède son territoire propre, généralement un des affluents importants du Pirá-paraná, qui lui fut remis par les démiurges au moment de la création du monde, accompagné d'une langue distincte, d'un ensemble de flûtes de *yuruparí* et d'ornements de plumes, de telle sorte que chaque peuple dispose du pouvoir et du savoir pour gérer son territoire par le travail des *kumua*. Une telle

gestion consiste à utiliser le *yuruparí* au cours d'une fête, au début de la saison des pluies, afin d'activer la force créatrice de l'univers contenu dans les flûtes et avec elle, entre autres choses, générer la vitalité de tous les êtres humains, garantir le passage ordonné des saisons, éviter l'érosion des berges du fleuve et empêcher l'éclosion de maladies (Cayón 2002 : 146-152). Les *kumua* activent la force créatrice du *yuruparí* et se chargent, par leurs incantations et en soufflant sur du tabac à priser et des feuilles de coca, de la faire parvenir aux maisonnées des non-humains afin que ces derniers se reproduisent. Ainsi, la gestion que chaque peuple fait de son territoire propre s'articule avec celle des autres peuples des fleuves Pirá-paraná et Apaporis pour réaliser conjointement ce qu'ils traduisent par « gestion du monde », c'est-à-dire permettre que s'effectuent sans anicroche les processus vitaux et le passage des saisons à une échelle supérieure incluant les fleuves Pirá-paraná et Apaporis et leurs affluents. En ce sens, la nouveauté introduite par l'Association est de permettre que les autorités traditionnelles se rencontrent face à face, se parlent et prennent des décisions ensemble tout en ayant un espace public de réflexion sur les questions interethniques.

Un des résultats les plus importants de cette forme de travail a été l'élaboration du Plan de vie du Pirá-paraná, terminé en 2008. Il faut préciser ici que je n'ai pas participé à ce processus d'élaboration, car mon rôle a été surtout celui d'un observateur externe, même si, au cours de mon travail de terrain dans cette région, qui inclut parfois l'élaboration de cartes ou de plans locaux de gestion environnementale, par exemple, je discute beaucoup de ces sujets et qu'il m'arrive d'avoir à donner mon opinion sur la question. Avec les conseils de la Fondation Gaia-Amazonas, l'ACAIPI a travaillé pendant plusieurs années pour formuler la proposition de Plan de vie. Durant cette période, chaque peuple du Pirá-paraná organisa des groupes de travail qui comptaient avec la collaboration des *kumua* pour élaborer les cartes de leurs territoires, identifiant les parcours empruntés par chaque anaconda ancestral pour amener dans ce monde son groupe de descendance. De cette manière, on parvenait à identifier clairement les limites territoriales ainsi que les « sites désignés » (aussi appelés « lieux sacrés ») et les histoires qui leur sont associées. Chaque *kumu* principal décrit le parcours de l'anaconda ancestral de son peuple, car les *kumua* sont les détenteurs de ce savoir exclusif grâce aux incantations apprises durant leur formation, à l'apprentissage visuel généré par l'ayahuasca et, par toutes sortes de remèdes, aux visites effectuées en pensée sur ces lieux (Århem 1998 : 94-99; Cayón 2010 : 210-226). Pendant que chaque *kumu* parlait, les professeurs et d'autres auxiliaires dessinaient les cartes que les conseillers de Gaia emportaient ensuite à Bogotá pour les numériser.

Grâce à cette façon de travailler, ils élaboraient également des « calendriers écologico-culturels » dans lesquels

ils synthétisaient et représentaient graphiquement leur savoir sur les caractéristiques des saisons et leur passage réglé avec les activités culturelles pratiquées dans chaque cas, ce qui jusqu'alors constituait un savoir exclusif des *kumua* et, à l'occasion, s'exprimait au sein des maisonnées sous forme de récits condensant le savoir érudit (*ketioka*). Les calendriers écologiques sont conçus pour faciliter un plan de gestion environnementale pour l'ensemble du territoire et pour appuyer la transmission du savoir traditionnel, ce qui fait qu'on a unifié le système d'écriture des langues de la région. Après avoir collecté toute l'information et réalisé d'innombrables réunions, on est parvenu à un consensus d'où découla le Plan de vie soumis à l'État colombien. Il est important de souligner que le processus de réalisation du Plan de vie fut long, car au début, les conseillers de la Fondation Gaia ont eu d'innombrables réunions pour discuter des méthodologies à suivre et pour convaincre les gens qu'il fallait élaborer des cartes du territoire en plus de leur enseigner les rudiments de la cartographie afin qu'ils puissent représenter sur papier le savoir contenu dans les récits des *kumua*.

Le Plan de vie des autochtones du Pirá-paraná est divisé en quatre parties principales : une introduction dans laquelle on déclare les buts, la description des catégories du zonage écologique de la région, la description du territoire et de sa gestion environnementale – qui inclut un diagnostic des conflits et des problèmes actuels – et une présentation des objectifs et des stratégies pour les résoudre. Dans l'introduction, les autochtones affirment que la proposition

est enracinée dans le plan de vie traditionnel ou le calendrier écologico-culturel. Pour nous, notre plan de vie correspond à notre plan de gestion de notre territoire car, depuis que les *Ayawa*, nos dieux, créèrent ce monde, ils le firent selon un ordre donné depuis sa naissance, lequel fut remis aux êtres humains sous forme de savoirs (ACAIP 2008 : 1).

C'est ainsi que chaque groupe reçut un territoire et sa forme de gestion, qui sont les mêmes jusqu'à ce jour. Ils disent qu'en raison du contact avec les non-autochtones et des changements introduits dans l'éducation des enfants, de même que de l'affaiblissement de certains remèdes des *kumua* (terme que dans le texte ils traduisent indistinctement par chamane, guérisseur, penseur et érudit), ils ont besoin d'un ordre et de la création d'une nouvelle voie pour qu'eux et leurs descendants puissent coexister dans la paix et l'équité avec tous les êtres humains. Une telle voie se construit par la gestion du territoire, laquelle « nous donne la possibilité de comprendre, de montrer et de partager entre nous et avec les autres ce que signifient nos plans de vie », cela pour « trouver des réponses claires concernant ce qu'a été, est et sera notre mode de vie en utilisant les espaces que la loi colombienne a ouverts », car de cette façon

nous voulons faire connaître notre situation en rapport avec la gestion environnementale, la santé, l'éducation, le développement socio-économique et l'autogouvernement, tous des secteurs qui constituent notre proposition d'organisation (ACAIP 2008 : 2).

Le Plan de vie fait ultérieurement une description de la structure géologique et des types de végétation dans le langage spécialisé de la géologie, de la botanique et de l'écologie. Il présente ensuite les catégories de zonage écologique selon celles des « espaces d'habitation humaine » (villages, maisonnées [*malocas*], bungalows, écoles, postes de santé, chemins, cultures, etc.), « espaces naturels de collecte de produits de la forêt pour la subsistance » (forêts de terre ferme, savanes, concentrations de palmiers, etc.), « espaces de chasse et de pêche pour la subsistance » (savanes, lagunes, etc.), « espaces de conservation ou sols de protection » (collines, ruisseaux, lieux sacrés, etc.). Chacune des catégories inclut une brève description de ses caractéristiques, mélangeant des termes écologiques et autochtones, expliquant pour certains les usages différenciés durant les saisons d'été et d'hiver ou les restrictions dans leur usage. La section de zonage écologique conclut en introduisant les anciennes catégories dans la définition des aires forestières qui apparaissent dans le Code national des ressources naturelles : forêt de production, forêt de production et protection, et forêt de protection. Dans la première on inclut les aires d'habitation et de culture, dans la seconde les aires de collecte, de chasse et de pêche, et dans la dernière les lieux sacrés. Dans cette partie du Plan de vie les conseillers de la Fondation Gaia sont coauteurs puisqu'ils ont effectué plusieurs ajustements et ont traduit certains aspects dans un langage compréhensible pour l'État, même si ce n'est jamais explicite dans le texte.

Plus loin, les autochtones affirment que leur concept de territoire englobe tous les êtres vivants, ou non, les lieux sacrés, la répartition des groupes ethniques et les traditions culturelles dans lesquelles sont incorporées les dimensions sociales, politiques, économiques, environnementales, éducatives et médicales, ainsi que la gestion du territoire. Tout cela est « basé sur notre savoir traditionnel, expliquent-ils, lequel est supporté par nos calendriers écologico-culturels qui ne sont rien d'autre que nos plans de vie » (ACAIP 2008 : 11). Ils réaffirment que leur territoire est organisé depuis que les démiurges *ayawa* le leur ont remis et que la façon de l'administrer se fait en sachant

gérer le monde à partir de cette autre dimension pour ainsi obtenir le bien-être de la nature et de l'humanité [...] Tout ce savoir possède son fondement dans les calendriers écologico-culturels qui sont le reflet des lieux de la nature. À chaque époque de l'année correspond une série d'activités productives, rituelles, de soins et de guérisons qui nous permettent de réguler la relation entre les êtres humains et la nature (ACAIP 2008 : 12).

Ils expliquent ensuite que les lieux sacrés ont des posédants surnaturels avec lesquels les *kumua* communiquent et que la bonne communication entre eux

maintient l'ordre au sein du territoire. Si on ne respecte pas les possédants et les lieux, surgissent alors des maladies et des problèmes et c'est pour cela qu'ils s'opposent catégoriquement à la possibilité de procéder à des exploitations minières sur leur territoire.

Profitant de l'exemple des dommages causés par l'exploitation de l'or dans le fleuve Taraira qui a débuté à la fin des années 80, les autochtones critiquent la destruction de certaines collines indispensables au bien-être du territoire et examinent le processus historique du contact. Prenant comme référence les boums de l'exploitation du caoutchouc, de la coca et de l'or, ils expliquent qu'en raison de l'oppression des extracteurs de caoutchouc, les *kumua* ne parvenaient plus à gérer le monde, car ils étaient forcés de travailler dans l'extraction du latex, ce qui a rendu difficile la transmission du savoir. En outre, en raison de toutes les violences dont ils ont été victimes, leurs grands-parents se sont réfugiés dans des zones isolées de la forêt pour se protéger, mais arrivèrent ensuite les missionnaires qui, au nom de la « civilisation », les ont poussés à se regrouper dans des villages.

Avec le temps et les autres boums, le fait de vivre en communauté a généré ces dernières années des pénuries alimentaires et un manque de terres aptes à l'agriculture ; les enfants sont partis vers les écoles, séparés de leurs parents pour de longues périodes et sans moyens d'acquérir le savoir traditionnel, et on a mis de côté les diètes de même que certaines pratiques rituelles de la gestion du monde. Pour toutes ces raisons, les objectifs et les stratégies proposés dans le Plan de vie afin de remédier à ces problèmes prévoient, entre autres choses, d'effectuer toutes les activités selon le calendrier écologico-culturel, de renforcer la culture, de célébrer des accords avec d'autres organisations autochtones voisines pour une gestion appropriée des territoires, d'encourager les *kumua* pour qu'ils fassent toutes les guérisons et tous les rituels aux moments opportuns, de faire en sorte que tous les habitants ajustent leurs activités au calendrier écologico-culturel et d'instaurer un système d'éducation permettant aux enfants d'être près de leurs parents et d'apprendre les pratiques traditionnelles. Les *kumua* affirment qu'ils doivent

travailler avec les habitants des communautés et les chamanes pour que les activités de tous s'ajustent au calendrier écologico-culturel de telle sorte qu'on fasse une gestion plus appropriée des ressources naturelles selon les saisons en suivant les préventions, les guérisons et les rituels propres à nos cultures (ACAIPI 2008 : 18).

CALENDRIERS ÉCOLOGIQUES

L'usage que fait l'ACAIPI de son « calendrier écologico-culturel » dans le Plan de vie vise à ce qu'il soit intelligible pour les institutions et les agents de l'État. Par ce concept, les autochtones montrent un élargissement de leur conception du politique en incluant le lien avec ces agents et

conséquemment avec l'appareil d'État qu'ils dénomment « gouvernement », ce qui s'ajoute à un tissu politique complexe de rapports et de niveaux dans lequel on retrouve également des rapports et des négociations internes avec les peuples voisins (liens rituels et rapports d'échanges matrimoniaux et matériels) et avec des lieux, des esprits, des plantes et des animaux au moyen d'échanges de vitalité (*üsi oka*) effectués par le *kumua* avec les non-humains pour qu'ils se reproduisent (voir Cayón 2010 : 328-386). De surcroît, par ce concept les autochtones mettent l'accent sur le fait que le fondement de la politique s'enracine dans leur système de connaissance et ils revendiquent leur mode de vie. En définitive, qu'est-ce que les autochtones du Pirá-paraná veulent dire par « calendrier écologico-culturel » et sur quoi porte ce système de connaissance ?

Les Makunas utilisent les termes *rodori wanore* (guérison saisonnière) pour se référer aux travaux réalisés par les *kumua* dans les danses (*basa*) de guérison, au moment du passage d'une saison à l'autre, cela pour s'assurer que se réalise le *rodori gaye* – que nous pouvons traduire par « ce qui est propre ou inhérent aux époques ou saisons », ce qui fait référence à l'ensemble cyclique formé par les saisons successives, quelque chose se rapprochant de notre idée d'année et qu'eux traduisent actuellement par « calendrier écologique ». À un premier niveau, cela fait référence à tous les phénomènes relatifs au passage cyclique du temps dans la jungle : périodes d'été et d'hiver (Århem 1981 : 70), alternances des constellations, oscillations dans le niveau des fleuves, les mouvements de poissons, la floraison et la fructification des fruits sauvages et cultivés, les époques de reproduction des animaux, l'arrivée des oiseaux migrateurs, etc.

Le système de connaissances des autochtones du Pirá-paraná décrit en détail ces phénomènes que nous définirions dans nos termes comme écologiques et fait des associations très complexes concernant l'articulation et la synchronie de processus qui nous sembleraient disparates. Par exemple, ils savent qu'après la fructification de la *pupuña* (fruit du palmier pêche, *Bactris gasipaes*), lorsque les Pléiades s'approchent de leur zénith, il se produit un dernier mouvement de poissons indiquant le début de la saison des pluies, dont le moment initial fait que les grenouilles comestibles *üma* chantent pendant une nuit entière, et cela indique que les fruits sauvages sont prêts à être cueillis et que les humains peuvent préparer une de leurs cérémonies avec les flûtes de *yurupari*. Toutes ces connaissances « écologiques », de même que les savoirs détaillés qu'ils possèdent sur les lieux et les êtres non humains (comportements, rapports symboliques, habitudes de reproduction, alimentation, etc.), sont codifiées dans des formules poétiques propres au langage érudit des *kumua*. Ce langage spécial s'appelle *ketioka*, ce qui peut se traduire par « pensée ». L'ACAIPI a désigné l'ensemble de

son système de connaissance « *hee yaia keti oka* » (savoir traditionnel des chamanes jaguars du *yurupari*), lequel a été reconnu en 2011 par l'UNESCO (s.d.) comme patrimoine culturel immatériel de l'humanité.

À un niveau plus profond, ce que les autochtones du Piraná-paraná traduisent par « calendrier écologique » est conçu comme la façon d'être du monde, son tempérament, son mode de fonctionnement. Une telle « façon d'être » découle des chants du *yurupari* primordial, progéniteur dont le corps a permis la création de l'espace, et la voix, celle du temps, car il chantait comme la cigale à l'époque de la cigale, comme la grenouille à l'époque de la grenouille, comme une flûte de *yurupari* à l'époque du *yurupari* (Cayón 2010 : 230-245). En d'autres mots, la « façon d'être » du monde découle du passage du temps et des changements dans la jungle, par exemple, lorsque chantent les cigales et que commence la saison d'été dans laquelle tombent les feuilles, abondent les chenilles comestibles donnant naissance aux papillons, temps propice pour défricher, pour réaliser la danse des œufs de chenille et pour fabriquer des objets en bois comme des bancs et des bâtons de rythme. Cette « façon d'être » influence le comportement de tous les êtres habitant le monde, car elle les imprègne des caractéristiques de la saison telles que des maladies typiques et l'abondance de certains aliments (Cayón 2010 : 245) ; elle influence aussi certaines activités humaines et pratiques sociales, puisqu'elle signale quoi, quand et où on peut semer, cultiver, chasser, pêcher, cueillir, célébrer des rituels, respecter ou non l'abstinence sexuelle et certaines restrictions alimentaires, utiliser ou non une autre méthode de préparation des aliments, suivre certaines pratiques de soin du corps pour prévenir des maladies, fabriquer certains objets et même aller visiter des parents vivant dans d'autres localités (Cayón 2010 : 168). C'est de cette manière que le *rodori gaye* marque les dynamiques de la vie sociale et les paramètres des différentes facettes de la socialité, définit la morphologie sociale et le cycle rituel ainsi que les activités quotidiennes appropriées à chaque saison, les permissions et les prohibitions alimentaires. C'est à cette fin qu'il précise les formes d'interaction avec les non-humains, par exemple s'il est permis de chasser ou non tel animal à un moment déterminé.

Toute la séquence du cycle est possible, selon eux, grâce au travail des *kumua* qui assurent le passage des époques au moyen de rituels publics périodiques dans les maisonnées (*malocas*). Ainsi, pendant que le *kumu* effectue silencieusement une guérison, appelée *rodori wanore* (guérison des époques) et durant laquelle il souffle sur des substances comme du tabac à priser, des feuilles de coca, de la peinture noire, de la cire d'abeille et du piment fort pour donner vitalité et protection aux enfants, aux femmes et aux hommes et même aux non-humains, afin de passer sans problème et sans maladie la nouvelle saison, les autres personnes chantent, dansent et boivent de temps à autre

des boissons fermentées pour se divertir et amuser les autres habitants du monde. Il y a même une guérison plus large, appelée *ümüari wanore* (guérison du monde), qui se réalise pendant les fêtes du *yurupari*, au début du cycle, alors que le *kumu* planifie à l'avance le passage des époques dans une ou plusieurs années, puisqu'en manipulant la force créative du *yurupari* il dose les rythmes de reproduction dans les maisonnées des non-humains. Les guérisons *rodori wanore* sont en outre une façon de renforcer cette planification.

La guérison du monde effectuée avec les flûtes de *yurupari* est le fondement de toute la « gestion du monde » sur le Pirá-paraná et sur les territoires voisins (Cayón 2010 : 379-386), et nous pouvons la comprendre comme un acte de politique cosmique où le *kumu* réaffirme et reconstruit le tissu des rapports sociaux entre les humains et les autres habitants du monde. En somme, vivre en accord avec ce que stipule le *rodori gaye*, traduit par le terme de calendrier écologique, c'est littéralement organiser le territoire, « gérer le monde » et suivre son plan de vie tel que les autochtones l'affirment dans leur proposition.

LA RECHERCHE D'INTELLIGIBILITÉ

Il n'est pas nécessaire d'entrer dans tous les détails et implications de la classification autochtone des époques (voir Århem *et al.* 2004 : 282-302 ; Cayón 2002 : 93-97 et 2010 : 230-245) ni du système de connaissances du Pirá-paraná pour comprendre que le Plan de vie est avant tout une proposition d'articulation de réalités différentes dont la réalisation a impliqué pour les autochtones de longues réflexions et discussions face aux demandes des institutions et des agents de l'État colombien. En traduisant l'un de leurs principaux concepts cosmologiques dans la quête d'intelligibilité entre les deux mondes, alternant l'usage d'un langage technique de la géologie et de l'écologie pour décrire leur région avec des éléments fondamentaux de leur propre réalité, les autochtones de l'Amazonie colombienne font de leur Plan de vie une cosmopolitique. D'un côté, ils satisfont aux demandes des agents de l'État, cartographiant leurs territoires et localisant leurs ressources pour que les acteurs de l'État aient une idée de ce qu'on y trouve et, d'une autre côté, ils réaffirment leur mode de vie pour le futur, leur « plan de développement », voyant dans les processus de dialogue pour élaborer le Plan de vie un mécanisme pour résoudre des problèmes qui les préoccupent et renforcer leur système de connaissance. Ainsi, le Plan de vie et le calendrier écologique constituent non seulement une tentative pour établir un rapport politique avec les institutions gouvernementales, mais ils sont aussi devenus une forme de politique interne et externe qui se contracte et se dilate selon leurs besoins, c'est-à-dire un mécanisme efficace de relation et de coordination avec d'autres organisations autochtones et un moyen d'augmenter leur poids politique.

Comme l'a souligné Albert (2002 : 242), « si le discours autochtone se limitait à une pure reproduction des catégories des Blancs, il se réduirait à une rhétorique vide ; si par ailleurs il demeurerait dans le champ exclusif de la cosmologie, il n'échapperait pas au solipsisme culturel ». C'est donc la capacité d'articuler ces deux plans qui est gage de succès.

Ce Plan de vie présente certaines ressemblances avec les propositions d'organisation territoriale de trois AATI⁶ de l'Amazonie colombienne situées près de la juridiction de l'ACAIPI, ce qui a été présenté dans d'autres publications (Cayón et Turbay 2005 : 100-110; Cayón 2009 : 212-217). Même si, politiquement, chaque proposition fait appel à des concepts cosmologiques distincts, mais reliés à une idée large de « gestion du monde », il vaut la peine de faire ressortir plusieurs points communs : les quatre Plans de vie sont structurés à partir des thèmes d'organisation territoriale, de santé, d'éducation, de développement socio-économique et d'autogouvernement dans lesquels on a recours aux traductions de certains concepts fondamentaux reliés aux activités de génération de vitalité réalisées par les *kumua* afin de remplir leur fonction politique face au monde extérieur. Dans les quatre propositions, les autochtones se présentent à eux-mêmes comme des peuples puisqu'ils ont leurs territoires organisés et leurs propres gouvernements depuis l'origine des temps.

Leur monde étant construit en termes sociaux⁷ (Cayón 2010 : 191), les autochtones ne possèdent pas de concept de « nature », mais ils adoptent néanmoins ce concept dans leurs Plans de vie – ceux-ci étant traduits en espagnol – et ils le relient avec celui des « sites désignés » ou « lieux sacrés ». De toute façon, leur usage de la « nature » est différent de celui des Occidentaux, car pour eux ce qui prime ce ne sont pas les visions d'exploitation des ressources ou d'accumulation économique, mais plutôt l'existence de liens sociaux⁸ entre les humains et les autres êtres du monde fondés sur des échanges et un respect mutuel, aspect qui est toujours mis en valeur dans les Plans de vie.

De façon similaire, à aucun moment les autochtones n'adoptent l'attitude de demander des marchandises ou de l'aide aux institutions gouvernementales et ils ne font pas de listes de besoins en attente d'être satisfaits, même s'ils font ressortir certains problèmes identifiés dans leurs villages. Étant donné qu'ils veulent réaffirmer leur autonomie, ces AATI conçoivent les Plans de vie comme une voie pour assurer la continuité de la gestion territoriale autochtone provenant des temps anciens – les Plans de vie ne proposant pas de mesures radicalement différentes à la gestion qu'ils font de leur milieu par leurs pratiques traditionnelles telles que l'horticulture, la chasse, la pêche et les échanges de vitalité. Avec ces plans, les autochtones sont en train de faire de leur propre histoire une lecture dans laquelle ils privilégient leur système de connaissance.

Dans l'introduction du Plan de vie, l'ACAIPI affirme : « l'organisation territoriale que nous mettons de l'avant nous offre la possibilité de comprendre, de montrer et de partager entre nous et avec les autres ce que signifie notre plan de vie et, sur cette base, de trouver des réponses claires sur ce qu'a été, est et sera notre mode de vie en utilisant les espaces ouverts par la loi colombienne » (ACAIPI 2008 : 2; voir aussi Rappaport 2005 : 94-103). Cela simplifie la complexité des systèmes de pensée autochtones qui, sur certains aspects, peuvent générer des contradictions et des paradoxes ou même des erreurs de traduction. Par exemple, en décrivant les *salados*, endroits considérés comme les maisonnées des animaux et où l'on peut chasser après un échange entre un *kumu* et le possédant du lieu, l'ACAIPI précise que « le chamane ou penseur, en accord avec le possédant spirituel du lieu, garantit sa durabilité » (ACAIPI 2008 : 8). Parler des rapports entre les *kumua* et les esprits possédants comme d'une forme de durabilité masque la vision autochtone centrée sur le fait que les non-humains sont des personnes avec lesquelles on effectue des échanges de vitalité. Donc, les rapports générateurs de vie se transforment en préservation grâce à l'usage durable d'un lieu.

De cette façon, même s'ils montrent que, d'une part, leurs rapports aux êtres non humains sont différents, les autochtones empruntent aussi une idée de « nature » plus rapprochée de l'idée occidentale qui réduit la dimension éminemment sociale de leur univers, car les autochtones du Pirá-paraná n'ont aucun concept proche de celui de « nature ». Dans cette perspective, les pratiques génératrices de vie réalisées par les *kumua*, telles qu'elles sont formulées dans les propositions, ne sont pas dirigées vers le maintien des rapports sociaux, mais plutôt vers la conservation de la nature et le développement durable, qui correspond à ce que les agents de l'État veulent entendre, comme le démontre un des objectifs du Plan de vie : « Renforcer notre culture sur la base de notre développement individuel et communautaire, comme une façon de protéger les ressources naturelles et l'environnement et ainsi de maintenir et améliorer notre qualité de vie » (ACAIPI 2008 : 17). Si l'on ajoute à cela l'usage essentialiste qu'ils font de leur savoir en affirmant qu'ils prennent soin de la « terre-mère » pour le bénéfice de l'humanité entière, par des voies alambiquées ils mettent en évidence une certaine « colonisation de la conscience » (Comaroff et Comaroff 1991 : 4) qui les rapproche d'un « état naturel » de supposée harmonie les consacrant comme « gardiens écologiques » (Cayón 2009 : 216-217) et qui finit par perpétuer leur position asymétrique face à l'ontologie politique hégémonique de l'État :

le territoire est notre origine, c'est la voie par laquelle va notre histoire, la pensée, la mythologie. C'est la terre-mère parce que, d'elle, dépend l'univers entier, sans elle personne n'existerait et rien ne pourrait survivre. Depuis la création du monde, les quatre

êtres vivants, les *Ayawa*, ont désigné un territoire à chacun des groupes ethniques. En plus, ils organisèrent et laissèrent des règlements pour gérer ces territoires. Sur chaque territoire ils ont laissé un lieu où est né un groupe ethnique qui est comme la base ou le centre du monde, c'est comme la souche du monde qui le soutient pour la protection des êtres humains et de la nature. Nous savons tous que l'ordre a toujours existé parce que le territoire se maintient sur la base de nos rapports hommes-nature (ACAIFI 2008 : 1).

Par ailleurs, il est clair que les institutions gouvernementales ne sont pas intéressées à approfondir les particularités de chacune des cultures et il semble qu'elles attendent toujours des autochtones un type déterminé d'arguments essentialistes, comme celui de la tradition ou des « gardiens écologiques », pour définir en quoi consiste le fait d'être autochtone, ce qui est corroboré par les analyses du multiculturalisme en Colombie. En même temps, on peut penser que l'usage de concepts cosmologiques traduits et parfois rendus essentialistes pour un observateur externe, devient en quelque sorte un pont d'intelligibilité indispensable pour négocier des réalités différentes. Par exemple, avec leur proposition, les autochtones opposent les lois établies par les humains à celles faites par leurs démiurges *ayawa*, grâce à quoi ils situent leur argumentation de départ à un niveau supérieur à celui de la législation de l'État. Cela a pour but de créer un espace de négociation et de dialogue en lien avec leur autonomie et avec la possession ancestrale du territoire, car, leurs pratiques et leurs connaissances représentant un legs des démiurges et non le prolongement des intérêts des agents de l'État, ils cherchent de cette façon à créer une symétrie entre des ontologies. Ils affirment que « l'ACAIFI est l'Association des autorités traditionnelles du fleuve Pirá-paraná qui cherche à construire une voie unique les menant vers un futur autonome » (ACAIFI 2008 : 1), ce qui, combiné à l'usage d'un langage ne faisant pas de listes de demandes directes aux institutions mais revendiquant leur mode de vie, montre la finesse et l'intelligence de leur projet à long terme : ils ne réclament pas de vivre isolés ou qu'on les laisse en paix pour vivre comme leurs ancêtres, mais plutôt d'être autonomes pour pouvoir s'articuler à la société nationale. Ils veulent de la santé, des écoles et des projets productifs, mais à leur manière. Ils veulent décider du cours de leur histoire en profitant des garanties offertes par la législation et choisir ce qu'il leur semble opportun d'incorporer et d'apprendre du monde des Blancs. Et ils font cela avec tant de délicatesse dans leur discours que ni les institutions gouvernementales, ni ses agents, ni les observateurs ne perçoivent les subtilités, que ce soit par ignorance ou par la myopie de leurs analyses.

Au moment de vérité, avec des concepts tels que « gestion du monde » ou « calendrier écologico-culturel », ces autochtones créent un espace dans lequel ils réfléchissent, répondent et réagissent à la vision imposée par les agents et des institutions de l'État qu'ils ont été forcés d'accepter.

Les concepts en question expriment correctement des éléments importants des visions autochtones et les activent politiquement, révélant aux agents de l'État seulement quelques aspects superficiels de leur savoir. De cette façon, les autochtones ont le contrôle sur la quantité d'information qui est nécessaire et suffisante pour être compris de leur interlocuteur, cela en même temps qu'ils tentent de se protéger des moments durant lesquels les technocrates, ceux qui pratiquent la cosmopolitique sur l'autre rive, analysent leurs propositions de Plans de vie. Ainsi, les autochtones tentent d'éviter que, pour les agents de l'État, leur savoir ne tombe dans les limbes des croyances et des superstitions lorsqu'il est comparé à la science occidentale, et ils essaient d'établir une symétrie entre les ontologies. Les Plans de vie recherchent une intelligibilité entre deux mondes différents, proposent des façons de les articuler et mettent en évidence le fait que ce sont les autochtones qui prennent en charge le travail conceptuel pour créer des voies d'entendement avec les institutions, chose que ne fait pas l'appareil d'État en formulant une législation unique pour englober une très vaste diversité culturelle. En ce sens, les autochtones pratiquent la méthode de l'« équivoque contrôlée » – selon laquelle l'imprécision est la forme de communication par excellence entre deux positions fondées sur des perspectives distinctes (Viveiros de Castro 2004 : 5) – car ils construisent des ponts afin de minimiser les malentendus inhérents à la communication interethnique et ils démontrent que leur conception du politique est plus sophistiquée et polyvalente, comme nous le verrons dans le cas du rôle central joué par le calendrier écologique dans les liens de l'ACAIFI avec les autres organisations autochtones.

Depuis l'année 2005, on a commencé un certain rapprochement ainsi que des échanges entre l'ACAIFI et quelques organisations autochtones du fleuve Tiquié au Brésil. Là-bas vivent principalement des membres des peuples *tuyuka*, *tukano* et *denasa* appartenant à la famille linguistique *tukano* orientale, tout comme la majorité des peuples du Pirá-paraná. Dans le passé il y avait des échanges et des alliances entre collectivités vivant aux abords des deux fleuves, mais les liens ont été rompus par suite des interventions des missionnaires et des extracteurs de caoutchouc. Dans la zone du haut et du milieu du fleuve Tiquié, on compte plusieurs organisations autochtones qui, depuis le milieu des années 1990, ont entrepris un travail en collaboration avec l'ISA (Institut socio-environnemental / *Instituto Socioambiental*), travail comprenant des projets de pisciculture familiale, de gestion agroécologique et de renforcement culturel qui ont généré différentes publications et matériels didactiques utiles aux écoles pour devenir un espace privilégié pour discuter du futur et de l'autonomie de ces peuples.

Les échanges et les visites entre autochtones du Tiquié et du Pirá-paraná ont eu lieu dans le contexte de CANOA

(Coopération et alliance au nord-ouest de l'Amazonie), un projet placé sous le leadership de l'ISA et de la Fondation Gaia-Amazonas afin de contribuer à la gestion environnementale du Nord-Ouest amazonien. En faisant la promotion des rencontres entre les leaders des deux fleuves, on vise à ce qu'ils se mettent d'accord en établissant des lignes directrices pour une gestion rituelle conjointe des deux territoires. Dans la perspective des autochtones du Tiquié, les habitants du Pirá-paraná ont conservé vivantes différentes connaissances et pratiques rituelles de gestion du monde, mais ils perçoivent que les écoles ont produit des effets négatifs nuisant à la transmission de telles connaissances aux nouvelles générations (Cabalzar 2006 : 258), vision partagée par les autochtones du Pirá-paraná pour qui les problèmes du Tiquié sont le résultat du manque de guérisons des *kumua* ainsi que de rituels. Ainsi, les organisations autochtones des deux fleuves ont décidé de collaborer pour que les habitants du Tiquié puissent récupérer une partie de leur savoir sur la gestion du monde pendant que ceux du Pirá-paraná veulent s'imprégner des bonnes expériences éducatives du Tiquié pour les appliquer dans leurs écoles.

Dans cet échange, le calendrier écologique occupe une place privilégiée. Après avoir connu l'expérience du Pirá-paraná, les autochtones du Tiquié ont amorcé, en collaboration, un projet de recherche pour élaborer leurs propres calendriers écologiques. Les groupes de chercheurs autochtones du Tiquié sont constitués d'agents autochtones de gestion environnementale, d'élèves de l'école, de professeurs et de sages plus âgés (Cabalzar 2010 : 48). En plus de faire la collecte du savoir traditionnel qu'ils ont à ce sujet, les chercheurs autochtones se consacrent actuellement à l'élaboration de journaux de bord dans lesquels ils enregistrent de façon détaillée l'information sur le passage de phénomènes écologiques, astronomiques et socio-environnementaux, aspects qui sont discutés lors d'ateliers et de réunions pour élaborer des calendriers écologiques.

Par ailleurs, l'élaboration des calendriers écologiques ne garantit pas, en soi, la récupération du savoir dans la région du Tiquié, mais elle sert plutôt de référence pour que dans le futur les *kumua* puissent adapter leur apprentissage dans le Pirá-paraná aux particularités du Tiquié. En effet, la cosmopolitique des autochtones des deux fleuves passe par le renforcement du savoir appliqué aux activités rituelles. Les autochtones du Pirá-paraná, en échange de leur collaboration pour améliorer leurs écoles, doivent former quelques jeunes du Tiquié afin qu'ils acquièrent la base du savoir leur permettant de guérir les saisons et de gérer le monde. Et cela ne constitue pas une question mineure pouvant se résoudre en quelques mois. Pour que les autochtones du Tiquié puissent récupérer leur savoir, ils ont besoin, entre autres choses, de recouvrer leurs flûtes de *yurupari*, de construire des maisonnées (*malocas*), de célébrer de nouveau les initiations masculines et d'autres

danses, d'encourager l'apprentissage de quelques jeunes, de boire de l'*ayahuasca*, de réintroduire certaines restrictions concernant les aliments et l'usage des sites désignés (ou lieux sacrés) et beaucoup d'autres éléments.

La question n'est pas simplement d'appliquer dans le Tiquié les guérisons du Pirá-paraná car, comme nous l'avons vu, le savoir de chaque peuple sur son territoire est spécifique. Ce qui est semblable, c'est la structure du savoir, et pour cette raison, en renforçant sa base, on peut accéder aux spécificités dans un contexte où de tels savoirs sont complémentaires dans la gestion élargie du monde. Maintenant, chaque peuple du Pirá-paraná est fort jaloux de son savoir particulier à cause des dangers auxquels il s'expose si d'autres parviennent à connaître ses secrets. En ce sens, le savoir associé au calendrier écologique du Pirá-paraná doit créer un espace de négociation et d'interaction entre les spécialistes des deux fleuves, une cosmopolitique opérant dans le domaine du savoir profond et complexe appliqué dans les rituels par les *kumua*.

CONSIDÉRATIONS FINALES

Au-delà des problèmes fondamentaux, la situation actuelle a facilité la recherche d'autonomie, et les autochtones du Pirá-paraná savent clairement que celle-ci ne s'obtiendra qu'au moment où les agents de l'État reconnaîtront la symétrie ontologique entre des mondes distincts. Pour eux, cela n'est pas nouveau, car leur tissu de rapports politiques envisage une telle symétrie avec les autres peuples voisins et avec les êtres non humains dans un souci de coexistence pacifique conçue comme la manière de maintenir des rapports sociaux appropriés avec une grande variété d'êtres. L'incessante prédisposition manifestée par les autochtones du Pirá-paraná pour coexister avec le reste de la nation colombienne en faisant un effort soutenu pour rendre leur monde intelligible afin que leur mode de vie et leurs droits soient respectés, contraste avec l'incapacité démontrée par les agents et les institutions de l'État pour une coexistence dans la diversité des mondes. Pour cela, on ne peut nier le fait que les autochtones témoignent d'une meilleure capacité de compréhension, de traduction et d'interaction, ni leur plus grande intelligence dans le jeu des relations interethniques car, en dernière instance, ils ont réussi à survivre aux différentes formes historiques d'État, même s'ils ont toujours été dans une position désavantageuse.

Il est évident que la sophistication politique des autochtones du Pirá-paraná leur est utile pour entreprendre des actions différenciées selon leurs intérêts et ils ont trouvé dans des concepts comme le « calendrier écologique » et la « gestion du monde » une façon de potentialiser leurs demandes et de négocier différentes réalités. Lorsque ces concepts sont utilisés au sein d'alliances entre différentes organisations autochtones, ils servent à reconstruire une partie du tissu social détruit par un contact

interethnique inusité et à planifier un travail commun dans la perspective future de gestion du monde. Lorsque les autochtones les utilisent pour revendiquer leurs droits face aux institutions gouvernementales, ces concepts servent à créer des espaces pour négocier leur autonomie sur une base égalitaire quant aux conditions ontologiques. Pendant que les agents de l'État colombien bougent à une vitesse étonnamment basse, les autochtones du Pirá-paraná ne s'arrêtent pas en attendant les réponses institutionnelles à leur Plan de vie. Par leur propre initiative, ils se consacrent actuellement à l'élaboration de plans de gestion environnementale pour chaque communauté, ils essaient d'harmoniser le calendrier scolaire au calendrier écologique, ils tissent des alliances à long terme avec les autochtones brésiliens pour gérer le monde, ils obtiennent une reconnaissance internationale de leur système de connaissance pour se défendre de ceux qui envahissent leur territoire et ils célèbrent leurs rituels pour donner vitalité aux non-humains. Si cela n'est pas une sophistication politique, je ne peux imaginer ce qui pourrait l'être. Et tout cela contient une valeur additionnelle, celle de montrer aux agents de l'État colombien, dans la pratique et de façon permanente, que les deux mondes peuvent et pourront coexister.

Notes

1. La figure juridique du *resguardo*, qui s'apparente à la notion de territoire réservé, a une origine coloniale, étant associée aux zones où les autochtones étaient habilités à travailler la terre pour leur autosubsistance et pour la production d'un excédent afin de payer un tribut, puisqu'ils étaient considérés comme des « hommes libres » et vassaux du Roi d'Espagne.
2. Blaser (2009 : 10) conçoit l'ontologie politique sous deux aspects. Il la voit, d'une part, comme des négociations empreintes de pouvoir impliquées dans le fait d'amener à être les entités composant n'importe quel monde particulier (ou ontologie). Il la voit, d'autre part, comme le champ d'étude s'intéressant aux dites négociations et aux conflits qui découlent des différents mondes (ou des ontologies) s'efforçant de maintenir leur propre existences et interagissant et se mélangeant aux autres. Ainsi, l'ontologie politique se centre sur les dynamiques de pouvoir engendrées par l'affrontement entre l'ontologie moderne dominante et les ontologies autochtones et sur comment cela s'incorpore dans des pratiques concrètes.
3. Dans la région andine et dans d'autres parties du pays, les associations d'autorités autochtones préfèrent s'appeler *cabildos*. Ce terme s'utilise depuis la période coloniale pour référer à certaines autorités administratives locales et il fut adopté par certains peuples autochtones pour désigner leurs autorités (Jimeno 2012 : 75).
4. Le Grand *Resguardo* du Vaupés a été créé en 1982 et possède une extension d'environ 3 200 000 hectares. Y habitent au moins quinze des vingt-sept peuples autochtones présents dans le département du Vaupés, faisant de celui-ci le département ayant la plus grande diversité socioculturelle et linguistique du pays. Ce vaste territoire est administré par quatorze associations autochtones.
5. Le contact avec les sociétés coloniales débuta durant la première moitié du XVIII^e siècle avec les incursions luso-brésiliennes

pour capturer des esclaves et s'est aggravé avec l'action des missionnaires à partir de la fin du XIX^e siècle et avec les abus des *extracteurs de caoutchouc* au XX^e siècle.

6. L'Association des capitaines autochtones du Resguardo Yaigojé-Apaporis (ACIYA – *Asociación de Capitanes Indígenas del Resguardo Yaigojé-Apaporis*), l'Association des capitaines autochtones du Mirití Amazonas (ACIMA – *Asociación de Capitanes Indígenas del Mirití Amazonas*) et l'Association des capitaines autochtones de la Pedrera Amazonas (AIPEA – *Asociación de Capitanes Indígenas de La Pedrera Amazonas*).
7. Par exemple, pour les Makunas le concept de nature n'existe pas, mais celui de *ūmūari* peut se traduire par monde ou territoire, dépendamment du contexte. La première acception du mot réfère à l'espace macro occupé par tous les peuples tukanos orientaux et leurs voisins et qui peut s'étendre à des endroits et des pays où vivent les Blancs. La seconde acception réfère au territoire propre d'un peuple ou aux territoires contigus de plusieurs peuples vivant aux abords d'un même fleuve ou d'un même bassin versant.
8. Les ontologies du Pirá-paraná s'inscrivent dans les traits généraux de ce que Descola (1996, 2005) a désigné comme animisme et Viveiros de Castro (1996, 2002), comme multina-turalisme perspectiviste.

Remerciements

Je suis reconnaissant des commentaires féconds de ma collègue et professeure Alcida Rita Ramos. Je remercie également les directeurs du numéro, Marisol de la Cadena et Jorge Legoas, ainsi que les deux évaluateurs anonymes.

Médiagraphie

- ACAIPI (Asociación de Capitanes Indígenas del Pirá-paraná), 2008 : *Plan de vida río Pirá-paraná, Gran Resguardo del Vaupés parte oriental*. (Inédit).
- ALBERT, Bruce, 2002 : « O ouro canibal e a queda do céu. Uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami) », in Bruce Albert et Alcida Rita Ramos (dir.), *Pacificando o branco. Cosmologias do contato no norte-amazônico* : 239-274. Editora UNESP, São Paulo.
- ÂRHEM, Kaj, 1981 : *Makuna social organization. A study in descent, alliance and the formation of corporate groups in the Northwestern Amazon*. Uppsala Studies in Cultural Anthropology 4, Uppsala.
- , 1998 : « Powers of place: Territory, landscape and belonging in Northwest Amazonia », in Nadia Lovell (dir.), *Local Belonging* : 78-102. Routledge, London.
- ÂRHEM, Kaj, Luis CAYÓN, Gladys ANGULO et Maximiliano GARCÍA (dir.), 2004 : *Etnografía Makuna: tradiciones, relatos y saberes de la Gente de Agua*. Acta Universitatis Gothenburgensis n° 17, Universidad de Gotemburgo e Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), Bogotá.
- BLASER, Mario, 2009 : « The Threat of the Yrmo: The Political Ontology of a Sustainable Hunting Program ». *American Anthropologist* 111(1) : 10-20.
- BOCAREJO, Diana, 2011 : « Dos paradojas del multiculturalismo colombiano: la espacialización de la diferencia indígena y su aislamiento político ». *Revista Colombiana de Antropología* 47(2) : 97-121.
- BOCAREJO, Diana, et Eduardo RESTREPO, 2011 : « Introducción ». *Revista Colombiana de Antropología* 47(2) : 7-13.

- CABALZAR, Aloisio (dir), 2006 : « Lideranças do Tiquié estreitam laços com o Pirá-paraná, Colombia », in Beto Ricardo et Fany Ricardo (dir.), *Povos Indígenas no Brasil 2001/2005* : 257-259. Instituto Socioambiental, São Paulo.
- , 2010 : *Manejo do mundo. Conhecimentos e práticas dos povos indígenas do Rio Negro*. Instituto Socioambiental, FOIRN, São Paulo.
- CAYÓN, Luis, 2002 : *En las aguas de yuruparí. Chamanismo y cosmología Makuna*. Ediciones Uniandes, Bogotá.
- , 2003 : « De la guerra y los jaguares. Aproximación a las guerras interétnicas en la Amazonía ». *Revista de Antropología y Arqueología* 14(1) : 82-120.
- , 2009 : « Descubriendo la naturaleza. Derecho Natural y Ordenamiento Territorial Indígena en la Amazonía colombiana ». *Anuário Antropológico* 2009(1) : 199-226.
- , 2010 : *Penso, logo crio. A teoria makuna do mundo*. Ph.D. Thesis, Universidad de Brasília.
- CAYÓN, Luis, et Sandra TURBAY, 2005 : « Discurso chamánico, Ordenamiento Territorial y Áreas Protegidas en la Amazonía colombiana ». *Journal of Latin American Anthropology* 10(1) : 88-125.
- CHAVES, Margarita, 2010 : « Normative Views, Strategic Views: The Geopolitical maps in the Ethnic Territorialities of Putumayo », in Frank Hutchins et Patrick C. Wilson (dir.), *Editing Eden. A Reconsideration of Identity, Politics, and Place in Amazonia* : 191-217. University of Nebraska Press, Lincoln and London.
- CHAVES, Margarita, et Marta ZAMBRANO, 2006 : « From blanqueamiento to reindigenización: Paradoxes of mestizaje and multiculturalism in contemporary Colombia ». *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* 80 : 5-23.
- COMAROFF, Jean, et John COMAROFF, 1991 : *Of Revelation and Revolution: Christianity, colonialism and consciousness in South Africa*. Vol. 1. University of Chicago Press, Chicago.
- DESCOLA, Philippe, 1996 : « Constructing Natures: Symbolic Ecology and Social Practice », in Philippe Descola et Gisli Pálsson (dir.), *Nature and Society* : 82-102. Routledge, London.
- , 2005 : *Par-delà nature et culture*. Gallimard, Paris.
- FRANKY, Carlos, 2001 : « Ordenamiento territorial indígena amazónico: aportes desde la diversidad al Estado-Nación colombiano », in Carlos Franky et Carlos Zárate (dir.), *Imani Mundo: estudios en la Amazonía colombiana* : 71-103. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- GROS, Christian, 2000 : *Políticas de la etnicidad: identidad, estado y modernidad*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá.
- JACKSON, Jean E., 1998 : « Impacto de la reciente legislación nacional en la región colombiana del Vaupés », in María Lucía Sotomayor (dir.), *Modernidad, identidad y desarrollo* : 287-314. ICAN, Colciencias, Bogotá.
- JACKSON, Jean E., et María Clemencia RAMÍREZ, 2009 : « Traditional, transnational, and Cosmopolitan: The Colombian Yanacona look to the past and to the future ». *American Ethnologist* 36(3) : 521-544.
- JIMENO, Myriam, 2012 : « Reforma constitucional na Colômbia e povos indígenas. Os limites da lei », in Alcida Rita Ramos (dir.), *Constituições Nacionais e Povos Indígenas* : 53-76. Editora UFMG, Belo Horizonte.
- POVINELLI, Elizabeth, 2002 : *The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*. Duke University Press, London.
- RAPPAPORT, Joanne, 2005 : *Intercultural Utopias. Public Intellectuals, Cultural Experimentation, and Ethnic Pluralism in Colombia*. Duke University Press, Durham and London.
- RESTREPO, Eduardo, 2011 : « Etnización y multiculturalismo en el bajo Atrato ». *Revista Colombiana de Antropología* 47(2) : 37-68.
- RIVERA, María Camila, et Silvia GÓMEZ, 2006 : « El camino de las Entidades Territoriales Indígenas (ETI's) en la Amazonía colombiana », in Beto Ricardo et Fany Ricardo (dir.), *Povos Indígenas no Brasil 2001/2005* : 254-256. Instituto Socioambiental, São Paulo.
- ROJAS, Tulio, 2002 : « Plan de vida », in Margarita Rosa Serje de la Ossa, María Cristina Suaza Vargas et Roberto Pineda Camacho (dir.), *Palabras para desarmar: una aproximación crítica al vocabulario del reconocimiento cultural en Colombia* : 341-350. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá.
- STENGERS, Isabelle, 2005 : « The cosmopolitical proposal », in Bruno Latour et Peter Weibel (dir.), *Making things public: Atmospheres of democracy* : 994-1003. MIT Press, Cambridge, MA.
- UNESCO, s.d. : *Traditional Knowledge of the Shaman Jaguars of Yuruparí*. <<http://www.unesco.org/culture/ich/RL/00574>>, (consulté le 23 mars 2013).
- VIECO, Juan José, 2000 : « Ordenamiento territorial en el Amazonas: realidades y conflictos », in Juan José Vieco, Carlos Franky et Juan Álvaro Echeverri (dir.), *Territorialidad indígena y ordenamiento en la Amazonía* : 213-224. Universidad Nacional de Colombia sede Leticia, IMANI y Programa COAMA, Bogotá.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, 1996 : « Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio ». *Mana* (2) : 115-144.
- , 2002 : « Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena », in *A inconstância da alma selvagem* : 345-399. Cosac & Naify, São Paulo.
- , 2004 : « Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation ». *Tipiti* 2(1) : 1-22.
- WADE, Peter, 2004 : « Los guardianes del poder: Biodiversidad y multiculturalidad en Colombia », in Eduardo Restrepo et Axel Rojas (dir.), *Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia* : 249-270. Editorial Universidad del Cauca, Popayán.