



Terra MAKA'ANDI

Ressources naturelles
MOBILISONS ET CONSTRUISONS
AVEC LES COMMUNAUTÉS
LOCALES !

Diagnostic Oyapock

Habitants de Camopi / Trois Sauts et
ressources naturelles

Rédaction : **Olivia BRACONNIER – Parc amazonien de Guyane, décembre 2023.**

Appui rédactionnel : **Julien CAMBOU – Parc amazonien de Guyane.**

Coordination et mise en œuvre du projet (Camopi) : **Camille GUEDON, Florence KOUYOULI, Lucie BEAGUE et Dorilas SUITMAN – Parc amazonien de Guyane.**

Relecture scientifique : **Pierre GRENAND, Françoise GRENAND et Damien DAVY - CNRS.**

Relecture : **Julien CAMBOU, Fanny RIVES, Hélène DELVAUX, Marcela CHAMORRO-CALVACHE et Guillaume LONGIN – Parc amazonien de Guyane.**

Cartographie : **Pierre JOUBERT – Parc amazonien de Guyane.**

Mise en page : **Audrey THONNEL – Parc amazonien de Guyane.**

Illustrations / photos : **Parc amazonien de Guyane sauf mention contraire.**

Financeurs : **Union européenne - Fond FEDER, Collectivités Territoriale de Guyane (CTG) et Direction Générale du Territoire et de la Mer (DGTM).**

Citation : **Parc amazonien de Guyane, 2023. Diagnostic Oyapock - Habitants de Camopi / Trois Sauts et ressources naturelles. PAG/UE FEDER/CTG/DGTM. 92p.**



Sommaire

Introduction	5
Déroulement de l'enquête Terra Maka'andi dans la région de l'Oyapock (2020 – 2022)	6
<i>Camopi</i>	6
<i>Trois-Sauts</i>	7
Caractéristiques et problématiques communes (Camopi et Trois-Sauts)	9
Connaître et habiter un territoire.....	9
A propos des ressources naturelles.....	13
Animaux et chasseurs.....	14
<i>Négociations avec les esprits tutélaires</i>	14
<i>Des animaux intelligents</i>	16
<i>Ethos de chasseurs : compétition et chance</i>	17
Abattis et cultivatrices	19
<i>Autonomie et complémentarité</i>	19
<i>Manioc et vie sociale</i>	20
L'arouman	22
Les transformations sociales et écologiques	23
<i>Sédentarisation et concentration des foyers d'habitation</i>	23
<i>Scolarisation, emploi et revenus sociaux</i>	24
<i>Transformations des pratiques de chasse, de pêche et d'usage de l'arouman</i>	25

Problématiques frontalières	27
Le moyen Oyapock : Camopi	29
Abattis et occupation de l'espace	30
Le poisson	36
<i>Constats</i>	36
<i>Les causes identifiées</i>	37
Le gibier	38
<i>Constat d'une raréfaction des espèces chassées autour du bourg</i>	38
<i>A propos des pratiques internes</i>	39
<i>Une régulation des prélèvements ancrée culturellement ?</i>	42
Le bois	48
Les coupables désignés : les Brésiliens	49
Quelles modalités pour la prise de décisions à Camopi ?	54
<i>Une défiance vis-à-vis du Parc et des institutions exogènes</i>	54
<i>Une mosaïque de villages, de chefs et de points de vue</i>	58
<i>Quelques propositions des habitants</i>	61
Le haut-Oyapock : Trois-Sauts	63
Gibier	64
<i>Raréfaction des animaux</i>	64
<i>Causes</i>	65
<i>Des propositions d'action</i>	68
Ressources halieutiques	72
<i>Constats</i>	72
<i>Causes</i>	73
<i>Des propositions d'action</i>	73
A propos de l'abattis	74
Les plantes	78
<i>Le bois</i>	78
<i>L'arouman</i>	80
Transmissions et réflexions collectives à Trois-Sauts	82
Eléments de discussion	83
Volonté de protection née d'une crise ou conscience écologique ancrée ?	83
Co-créer des pratiques	85
<i>Nouveaux enjeux, nouvelles méthodes</i>	85
<i>Dialogues avec les visions extérieures</i>	86
Bibliographie	89



Introduction

Dans le sud-est guyanais, un certain nombre de questionnements relatifs à la gestion des ressources naturelles se pose aujourd'hui aux habitants Teko et Wayãpi.

Ces deux peuples appartiennent à la famille linguistique tupi-guarani, mais leur cohabitation actuelle est le résultat de cheminements historiques distincts. Les Teko, habitants historiques du centre de la Guyane depuis au moins le XVII^{ème} siècle, sont répartis depuis le XX^{ème} siècle entre le Tampok, un affluent du Maroni, et la Camopi, affluent de l'Oyapock. La sédentarisation de groupes teko dans les environs de l'actuel bourg de Camopi débute avec la création d'un poste du SPI (ancêtre de la FUNAI brésilienne) en 1938.

Les Wayãpi sont eux arrivés dans la région à la suite d'une migration les ayant conduits du sud de l'Amazone (Xingu) au plateau des Guyanes. Ils sont notamment entrés en Guyane française par les sources de l'Oyapock au début du XIX^{ème} siècle, occupant progressivement l'aval du bassin jusqu'à Camopi. Au cours de la première moitié du XX^{ème} siècle, des chefs nouent des alliances commerciales avec les Français, et c'est ce processus d'échanges qui pousse certaines communautés à s'établir sur le haut et le moyen Oyapock.

Pour ces peuples, résultant tous deux de la « coalescence » de multiples membres d'ethnies absorbées à la suite de chutes démographiques et de migrations (Davy et al., 2012), l'installation dans la zone de Camopi devient permanente dans les années 1950 à partir de l'implantation de certaines infrastructures françaises – gendarmerie, dispensaire, école –.

La commune de Camopi compte deux foyers d'habitation, Trois-Sauts sur le haut Oyapock et Camopi sur le cours moyen du même fleuve. La croissance démographique y est forte, puisque la population est passée de 276 habitants en 1968 à 1894 en 2020, dont 43,5 % avaient moins de 14 ans.

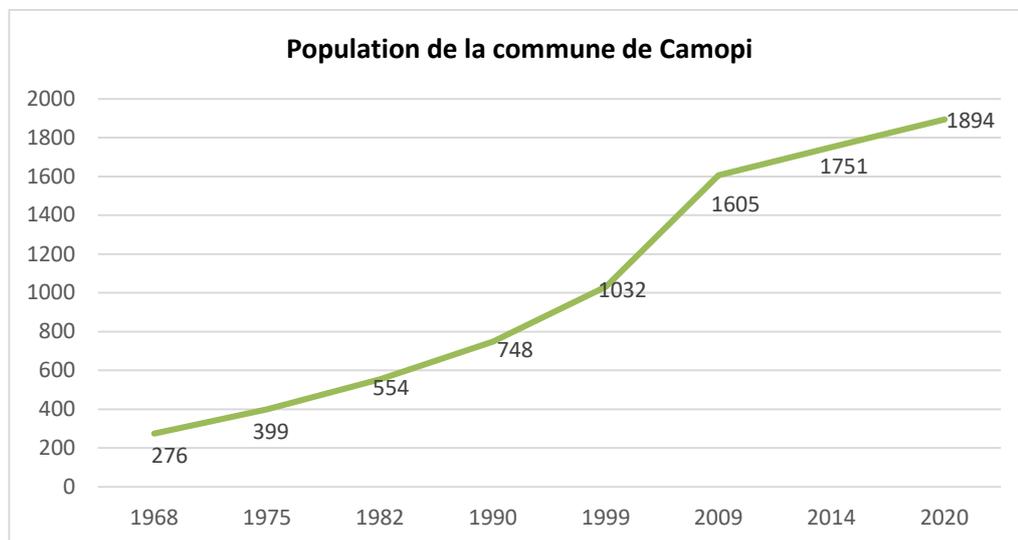


Figure 1: Population de Camopi depuis 1968 (d'après l'INSEE)

Cependant, comme l'ont constaté Davy et Grenand (publication à paraître), « le recrû démographique était encore en pleine phase exponentielle jusqu'en 2010, mais depuis 10 ans le taux de croissance annuel tend clairement à se tasser puisqu'il passe de plus de 4% pour la décennie 2000-2010 à 2,8% pour 2010-2020. »

Déroulement de l'enquête Terra Maka'andi dans la région de l'Oyapock (2020 – 2022)

Le programme Terra Maka'andi s'est appuyé sur un travail d'enquête mené par des médiateurs sur place, avec l'appui d'une coordinatrice en 2020 et 2021. A Camopi, des entretiens complémentaires ont été menées en 2023 par la rédactrice de ce rapport.

Camopi

- 10 entretiens de rencontre et d'échanges avec les 2 chefs coutumiers, des membres du Comité de Vie Locale du PAG, le maire, 2 acteurs du territoire et une personne dite « ressource » sur les questions de ressources naturelles pour recueillir leur avis sur le programme et commencer à identifier les enjeux de leur point de vue,
- 1 atelier « jeunes » pour recueillir leur point de vue sur les enjeux liés aux ressources naturelles,
- 1 atelier de lancement du programme, à l'Ilet Moula, réunissant 50 personnes, permettant un premier échange sur les grandes

- thématiques à enjeux d'après les habitants,
- 11 entretiens semi-directifs, menés dans les villages qui longent la Camopi, en prenant soin d'interroger le foyer, et non pas l'individu,
 - Des animations scolaires, dédiées à la présentation du programme et au recueil du point de vue des élèves sur les enjeux de biodiversité,
 - Une restitution du suivi des tortues d'eau douce podocnémides (*Podocnemis cayennensis/unifilis*) sur l'Oyapock,
 - 6 entretiens complémentaires de retour sur les problématiques principales en 2023.

Trois-Sauts

- 1 atelier de présentation du programme auprès de la chefferie locale et des « leaders » reconnus par la communauté,
- 1 atelier de lancement du programme, réunissant plus de 250 personnes, permettant un premier échange sur les grandes thématiques à enjeux d'après les habitants,
- 3 entretiens avec le chef coutumier, un chef de village et une personne dite « ressource »,
- 51 entretiens semi-directifs, auprès de l'ensemble de la chefferie de Trois-Sauts et d'une partie des foyers des 9 villages. Il s'agissait notamment de recueillir les solutions wayãpi sur les différentes ressources naturelles, dont ils font usage quotidiennement,
- Des animations scolaires, dédiées à la présentation du programme et du recueil des enjeux du point de vue des élèves,
- 1 atelier de restitution, qui a permis de valider collectivement le projet de « plan de gestion communautaire ». Cet atelier a permis de valider collectivement la mise en place d'un plan de gestion communautaire sur les thématiques de la chasse, de la pêche et de l'arouman, en priorité,
- Quatre ateliers « chasse » (dont deux dédiés aux podocnémides et aux iguanes), deux chantiers de plantation d'arouman et un inventaire participatif des ressources forestières ont été mis en place.



Caractéristiques et problématiques communes (Camopi et Trois-Sauts)

Connaître et habiter un territoire

Comme dans toute l'aire amazonienne et de façon générale chez les peuples possédant une tradition de chasse et de cueillette, les habitants amérindiens du bassin de l'Oyapock font preuve d'une connaissance précise du territoire qu'ils occupent.

Les travaux de cartographie collaborative menés en 2012 et 2017 permettent d'observer un grand nombre de toponymes en langues teko, wayãpi et créole le long de la rivière Camopi et du fleuve Oyapock. Ces noms font écho à des événements mythiques ou historiques, ou bien reposent sur des données écologiques comme la présence de certaines espèces végétales¹. Malgré la mobilité des habitants amérindiens et les mouvements migratoires ayant eu lieu jusqu'à une période récente, c'est bien une « *connaissance longue et intime de leur territoire* » qui est exprimée dans ces noms de lieux (Grenad

¹ Il s'agit souvent de points de repère remarquables dans le paysage, par exemple la présence de bambous.

et al., 2017).

Comme nous le rappellerons plus loin, l'aval du bassin de l'Oyapock jusqu'à la roche Canari-Zozo et celui de la Camopi jusqu'au Mont Belvédère furent de 1800 à 1980 le domaine quasi-exclusif des peuples Wayãpi et Teko² (voir figure 4). Ils sont donc les seuls à « *connaître par le détail tous les sauts et leurs passes, les criques, les bancs de sable, les reliefs, les layons de chasse, les zones de collecte et de pêche, les villages anciens...* » (Grenand et al., 2017)

Grenand et al (2017) parlent pour les Wayãpi et Teko d'un savoir cumulatif. Ils puisent en effet dans celui de ceux qui les ont précédés jadis, dans celui des ancêtres récents et même dans celui d'autres peuples dont les Saramaka et créoles pour les Teko en particulier. Pour illustrer cela, on peut évoquer les principaux cours d'eau du bassin de l'Oyapock. S'ils étaient déjà nommés avant la pénétration des premiers Européens, les Wayãpi et les Teko considèrent même qu'ils l'étaient antérieurement à leur propre arrivée.

Le mode d'appréhension de l'espace des Wayãpi et des Teko peut se caractériser par trois sortes de zonages : « *le village, les zones défrichées périphériques comme les abattis, et enfin les zones de parcours quotidiens ou épisodiques au sein de la forêt* » (Grenand et al., *ibid*). Ces aires se répartissent le long d'un gradient allant des espaces les plus anthropisés vers les domaines des animaux et des esprits, perçus comme un ensemble de zones de parcours reliées par des chemins et des cours d'eau.

Cette appréhension de l'espace se superpose à une vision du monde Wayãpi constitué de cercles concentriques. Les humains sont au centre des cercles et plus on s'en éloigne et plus l'espace est dominé par des forces surnaturelles. Dans ces cercles s'insèrent les activités de subsistance : une agriculture féminisée dans les cercles rapprochés et la chasse et la pêche (prédations masculinisées) dans les cercles éloignés.

Concernant la circulation des humains et particulièrement des chasseurs dans ces espaces, on peut apporter quelques précisions. Certaines personnes estiment qu'il n'y a pas de conflits dus à la dispute de territoires de chasse, et expliquent qu'il suffit d'« *être les premiers* » à arriver dans une zone prometteuse en gibiers pour chasser sans que cela génère de tensions. Un habitant de Camopi d'âge moyen explique par exemple :

« *On ne se dispute pas pour un parcours de chasse, ici, non ! A Saint-Georges oui, ici non. On peut être plusieurs familles sur un campement sans problèmes. [...] Nous sommes les amérindiens, on ne se fâche pas.* »

Il existe en fait des limites territoriales, de deux ordres. En premier lieu, les zones forestières contigües aux foyers d'habitation. Ouhoud-Renoux (1998) indique ainsi qu'« *il [est] de règle de ne pas chasser sur le territoire du village voisin sans y être invité ou sans avoir obtenu l'accord des habitants.* » La deuxième catégorie de frontières est celle qui établit une distinction forte

² A l'exception d'orpailleurs artisanaux créoles dont la présence sur la moyenne Camopi est aussi restée inscrite dans quelques toponymes et dans la mémoire orale Wayãpi et Teko

entre habitants de zones éloignées. C'est en pensant à ces limites que certains expriment clairement leur ressenti, comme cet homme wayãpi de Camopi :

« Les gens de Trois-Sauts rentrent sur notre territoire. La limite est à Kumalawa. [En aval] c'est une zone interdite pour eux, une réserve. Ils ont tout pris, les gibiers, les poissons, ils ont tué quinze macaques, même les petits ! »

3

Il est intéressant de noter que lors de la première phase de l'enquête, aucun habitant de Camopi n'a nommé le saut Kumalawa comme limite du territoire en amont, alors que plusieurs d'entre eux ont parlé de Trois-Sauts.

A d'autres occasions, ce sont des habitants teko du bassin de la Camopi qui se plaignent de l'entrée de chasseurs wayãpi sur leur territoire. C'est également dans ce cadre que s'inscrit la rancœur générale ressentie par les habitants des deux foyers d'habitation au sujet de l'incursion de chasseurs et pêcheurs brésiliens du côté guyanais de l'Oyapock. On peut aussi mentionner l'intervention du chef coutumier teko pour bloquer une mission scientifique et des touristes en 2022, ainsi que les réactions virulentes des Teko suite à l'intrusion de jet-skis pilotés par des touristes sur la Camopi en 2023.

Les habitants de Trois-Sauts, de leur côté, identifient différentes limites à leur territoire en descendant l'Oyapock : le carbet mitan, le susnommé saut Kumalawa, ou encore Camopi. Richard-Hansen et al. (2020) expliquent cette distribution spatiale en précisant que « le village de Camopi est situé à la confluence de deux fleuves navigables, et dispose en tant que chef-lieu communal d'employés rémunérés qui ont accès au marché des pirogues, des moteurs hors-bord et du carburant, permettant la navigation lointaine et l'extension de l'aire de chasse. À Trois-Sauts, la présence en amont de barres rocheuses accroît les efforts d'accessibilité et limite l'extension vers le sud⁴. La zone de chasse s'étend donc vers l'aval et rejoint celle de Camopi ».

³ Pierre Grenand (comm. pers.) précise que, jusqu'à la fin des années 1980, la zone située entre le saut Ako et le saut Koumalawa n'était pêchée et chassée que par les personnes descendant à Camopi et celles montant à Trois-Sauts. Il s'agissait d'une sorte de zone « neutre ». Les choses ont ensuite évolué rapidement des deux côtés ; il est aussi vrai que la Moutoura en particulier est convoitée par les deux groupes de communautés.

⁴ Le saut de Trois-Sauts n'est pas une limite à proprement parler puisque les habitants du village du saut (chef Thomas Palasisi) exploitent l'amont et depuis une douzaine d'années fréquentent même régulièrement le Kulaniti et la tête de l'Oyapock jusqu'au Waseypë'i. C'est en fait la croissance démographique globale qui détermine la pression de chasse et de pêche vers l'aval et secondairement l'ouverture de parcelles agricoles loin vers l'aval (P. Grenand, comm. pers.)

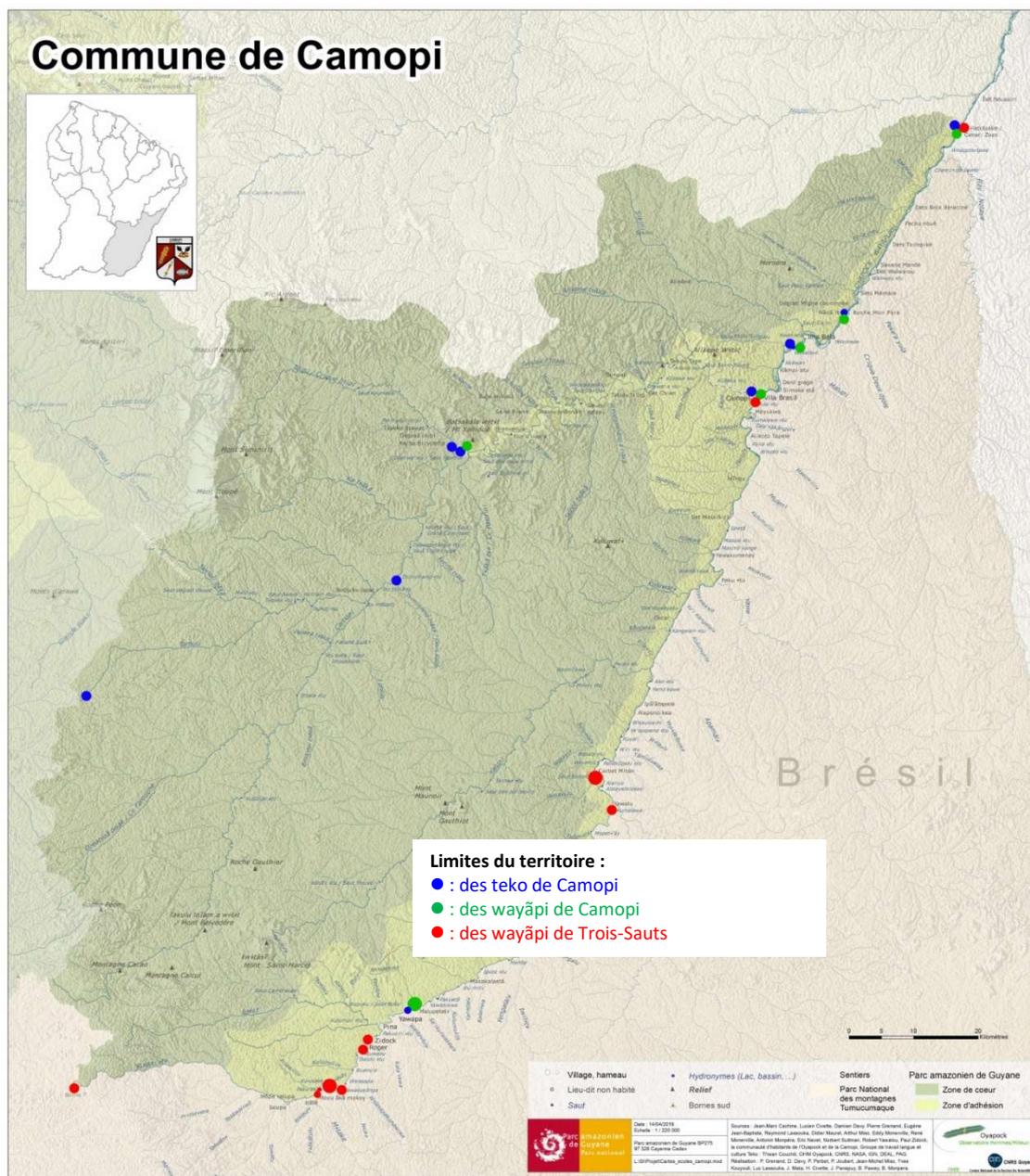


Figure 2: Limites territoriales exprimées par les habitants de Camopi et Trois-Sauts

Les habitants interrogés sur les limites de leur territoire en amont et en aval de leur lieu de vie ne donnent pas tous la même réponse, comme on peut le voir sur la figure 2. Si elle est bien fixée dans le cas de certaines familles, notamment teko, durablement installées sur un territoire, la perception des zones de chasse semble parfois tacite, fluctuante et ne fait pas toujours l'objet d'un consensus. Si des rapports de force étaient connus pour l'accès à certaines ressources naturellement rares⁵, cette tension naissante peut être mise sur le compte de la raréfaction croissante de certaines ressources. Nous reviendrons sur ce point pour donner des précisions sur les différents territoires.

Un aspect administratif notable du territoire des habitants de l'Oyapock est

⁵ Par exemple la collecte de lianes ichtyotoxiques pour les nivrées (Grenand, Chasser pour quoi faire ? 2010)

lié à l'existence, depuis 1987, de Zones de Droit d'Usage Collectif (ZDUC) : « Le décret de 1987 [...] fixe la procédure de constat des « droits d'usage collectifs [...] pour la pratique de la chasse, de la pêche et, d'une manière générale, pour l'exercice de toute activité nécessaire à la subsistance » des communautés d'habitants tirant traditionnellement leurs moyens de subsistance de la forêt. Les zones de droits d'usage collectifs sont accordées par un arrêté préfectoral, qui détermine leur localisation et leur superficie, ainsi que la communauté bénéficiaire. La superficie totale de ces ZDUC concernées par le parc est de 5 628 km² sur une zone correspondant à cinq kilomètres de chaque côté des fleuves et leurs affluents principaux » (Aubertin et Filoche, 2009). Dans ces zones, les habitants amérindiens sont donc en principe parfaitement légitimes pour utiliser les ressources naturelles comme bon leur semble.

A propos des ressources naturelles

Pour les habitants de la région, la connaissance de leur territoire va de pair avec la connaissance des plantes et des animaux qui s'y trouvent. Ces plantes et animaux sont connus même s'ils ne constituent pas des « ressources » au sens économique. En 1996 à Trois-Sauts, parmi les 1152 espèces végétales nommées par les Wayãpi, seules 673 présentaient une utilité directe. De même, ils utilisaient 102 noms pour nommer ce que la classification occidentale avait identifié comme 100 espèces de poissons, alors qu'une certaine quantité d'entre elles sont loin d'être attractives en termes d'apport en protéines. Pour les plantes comme pour les poissons, les connaissances Wayãpi vont bien au-delà de la simple reconnaissance : il s'agit surtout de relier les êtres les uns aux autres, et ce sont des logiques de chaînes alimentaires qui fournissent les indications favorisant les activités de chasse, de pêche et de cueillette (P. et F. Grenand, 1996). S'il faut garder à l'esprit que ces savoirs ne sont peut-être pas tout à fait les mêmes aujourd'hui, étant donné les évolutions récentes dans le mode de vie des habitants de l'Oyapock, ces données peuvent tout de même nous donner une idée de la finesse des connaissances écologiques des habitants du bassin de l'Oyapock.

Les deux foyers d'habitation que sont Camopi et Trois-Sauts connaissent actuellement des situations distinctes sur un certain nombre d'aspects. Avant de revenir en détails sur les positionnements des habitants vis-à-vis des ressources naturelles, on peut cependant identifier quelques points concernant à la fois les habitants Teko de la Camopi, les Wayãpi du moyen Oyapock et ceux du haut Oyapock. A la question : « quelles sont les richesses naturelles de votre terre ? », les habitants de Trois-Sauts et de Camopi ont en effet mis en avant les mêmes ressources :

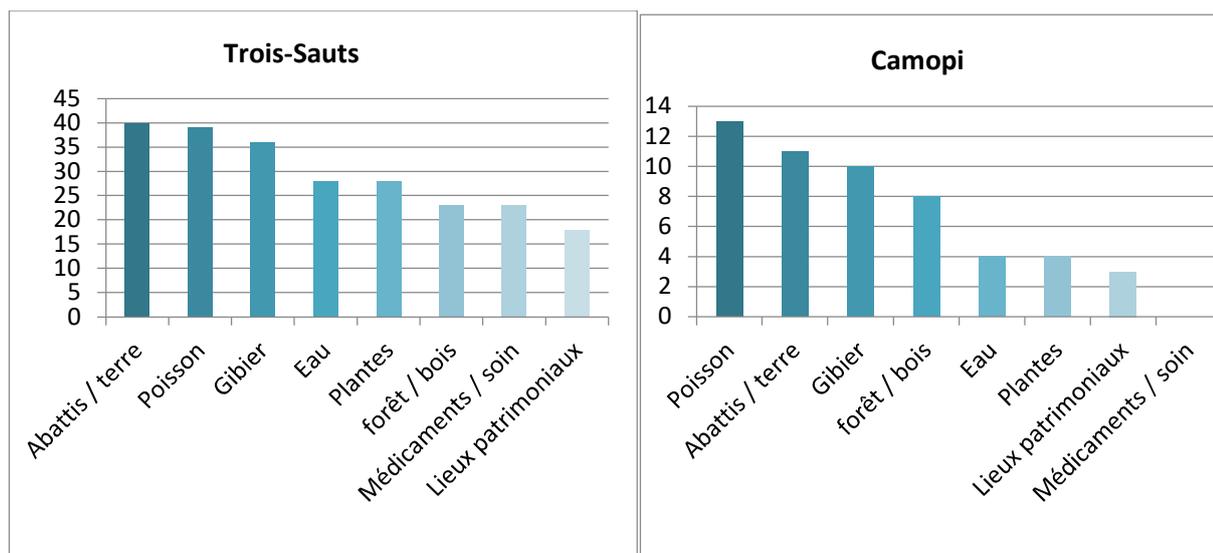


Figure 3 : nombre de citations de la ressource en réponse à la question « que vous apportent votre terre et votre fleuve ? »

Le poisson, le gibier et l'abattis étant considérés comme les richesses les plus importantes, nous soulignerons dans cette première partie quelques caractéristiques de la prédation et de l'agriculture en terres amérindiennes.

Animaux et chasseurs

On peut formuler quelques généralités à propos de la pratique de la chasse dans cette aire culturelle. Les perceptions des chasseurs teko et wayãpi sont en effet similaires sur les aspects principaux.

Négociations avec les esprits tutélaires

Selon l'ethnologue Pierre Grenand, qui échange avec les chasseurs wayãpi de Trois-Sauts depuis les années 1970, ceux-ci considèrent leurs proies animales⁶ comme des membres d'un troupeau sous l'autorité d'un maître, différent pour chaque espèce (Grenand, 1996). C'est cet esprit tutélaire que les chasseurs veillent à ne pas offenser en respectant certains interdits et en ne prélevant pas plus de gibier que nécessaire. Grenand parle à ce sujet d'une « délicate interprétation de la limite de l'acceptable » pour maintenir « l'équilibre du système », ce qui entraîne vis-à-vis des entités surnaturelles associées aux animaux « un jeu subtil d'agressions, *yapisi*, et d'alliances, *yekway*. » Ainsi des prélèvements trop importants peuvent se traduire par des vengeances des maîtres envers les enfants ou les chasseurs-pêcheurs entraînant une impuissance à produire.

Les interdits de chasse sont liés à des périodes charnières de vie et à des états de sensibilité particuliers. C'est surtout lorsqu'ils ont un enfant en bas âge que les hommes wayãpi et teko s'abstiennent de tuer et de consommer un certain nombre d'animaux aquatiques et terrestres.

⁶ Dans une moindre mesure, cela se retrouve aussi pour les végétaux.

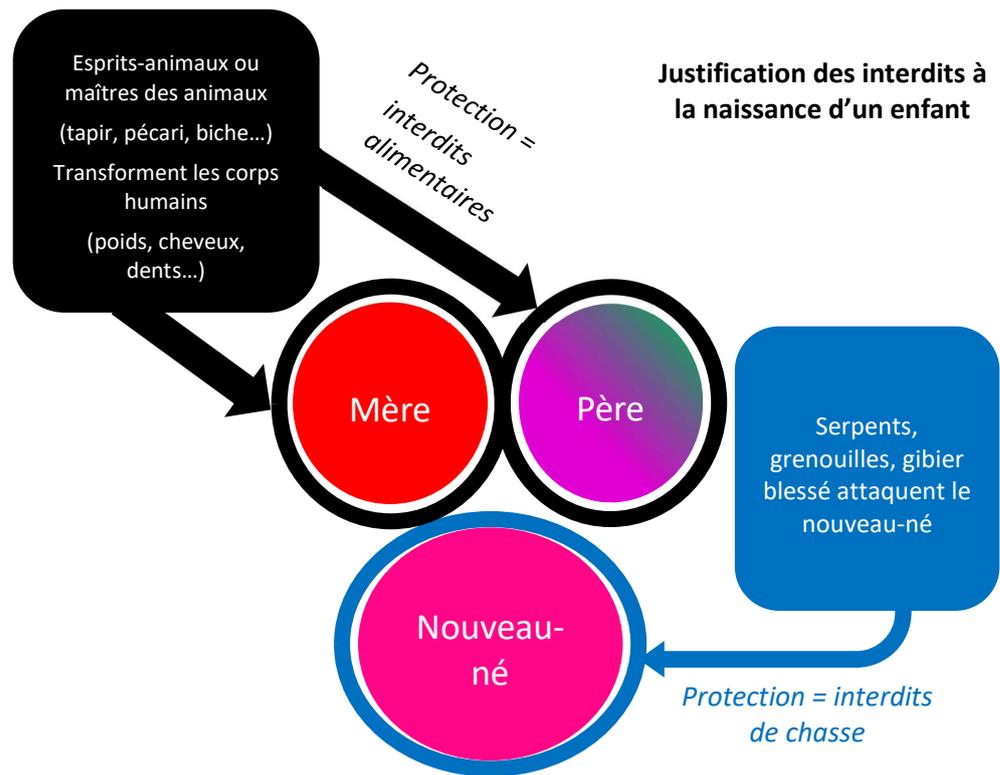


Figure 4 : Menaces et interdits à la naissance d'un enfant chez les Wayãpi et les Teko (d'après Braconnier, 2024)

En 1984, auprès des Wayãpi de Trois-Sauts, on recensait vingt-et-une espèces du « monde de l'eau » (poissons et reptiles), vingt-neuf du « monde de l'air » (oiseaux et singes) et quinze du monde terrestre (mammifères et reptiles), que ni la mère ni le père ne pouvaient consommer au cours d'une période pouvant durer jusqu'à un an après la naissance sous peine de voir la santé de leur bébé ou la leur s'altérer. On peut citer parmi ces espèces : l'aymara (*Hoplias malabaricus*), le walacou (*Leporinus spp.*), le coumarou (*Myloplus rhomboidalis*), le pacou (*Myletes pacou*), et la torche-tigre (*Pseudoplatystoma fasciatum*) pour les poissons les plus emblématiques. La consommation était alors limitée à des espèces de petites tailles car non possédées par un maître puissant pouvant nuire à l'enfant (Grenand, 2010). Pour les oiseaux, figurent le maray (*Penelope marail*), le hocco (*Crax alector*), le ara (*Ara macao*); et du côté des mammifères le paresseux (*Choloepus didactylus*), l'écureuil (*Guerlinguetus aestuans*), le tamanoir (*Myrmecophaga tridactyla*), la biche (*Mazama americana*), le tapir (*Tapirus terrestris*), le tatou (*Dasypus novemcintus*) et les singes ka'i (*Cebus apella*), et le singe hurleur (*Alouatta seniculus*) (Grenand F., 1984)⁷. La consommation de ces animaux pendant les périodes de restriction peut entraîner diverses affections pour les parents ou l'enfant, allant de l'apparition de cheveux blancs ou la prise de poids à la mort du nouveau-né. Dans un certain nombre de cas, les animaux ou leurs esprits

⁷ Il existe par ailleurs une prohibition culturelle totale sur certains animaux : tous les félins ; les deux loutres (rangées culturellement parmi les félins) ; les tamanoirs ; le cabiai (en principe consommable par les vieillards, mais aucun jeune chasseur ne consentant à le tuer, il n'est de fait jamais chassé) ; tous les rapaces (autrefois, on tuait l'aigle harpie pour ses plumes et pattes) ; tous les serpents. Aucun de ces animaux n'est rangé dans la catégorie « gibier ». Ils sont tous absolument prohibés. (F. Grenand, comm. pers.)

transmettent leurs propres caractéristiques aux humains qui transgressent les règles (Braconnier et Walacou, 2021).

Il existe par ailleurs chez les Wayãpi une hiérarchie entre espèces, certaines étant plus importantes que d'autres, ce qui se traduit par des consommations taboues. C'est le cas du jaguar (*Panthera onca*), perçu comme le prédateur par excellence et l'anaconda auquel on attribue une grande force et de grandes capacités intellectuelles.

D'autres espèces de gibiers pouvaient aussi constituer des marqueurs culturels comme le daguet rouge (*Mazama americana*) consommé chez les Wayãpi mais pas chez les Wayana qui eux chassent le grand tamanoir (*Myrmecophaga tridactyla*) alors que ce dernier ne fait pas partie des proies des Wayãpi. On constate aussi que certaines espèces ne sont consommées que par certains membres de la communauté, comme le cabiaï (*Hydrochoerus hydrochaeris*) mangé uniquement par les personnes âgées (Grenand, 2010).

S'il semble logique que ces restrictions aient pu avoir des conséquences sur le volume de proies chassées, et participent à une régulation de la quantité de gibier prélevé, il faut nuancer la mention de ces interdits : en effet, il s'agit de données collectées à Trois-Sauts il y a quarante ans. Lors d'une enquête menée à Camopi en 2021 sur le thème des prohibitions alimentaires, les femmes interrogées n'ont en effet cité, en parlant des animaux que les jeunes parents ne peuvent ni consommer ni chasser, que le tapir, le pécarí, le pakira, la biche, le daguet et le ara. Par ailleurs, la période de prohibition varie beaucoup en fonction des familles, mais ne dure généralement pas aussi longtemps à Camopi qu'à Trois-Sauts. Un changement des habitudes alimentaires mène également au transfert de l'interdit sur des aliments importés, comme les viandes en conserve ou les féculents tels le riz (Braconnier et Walacou, 2021). On ne peut donc pas se reposer entièrement sur les sources anthropologiques disponibles pour conclure que le système des interdits reposant sur une perception animiste des non-humains rejoindrait dans la pratique un rationalisme écologique et une logique de conservation.

Il est indispensable de se questionner sur l'actualité des écrits anthropologiques et de se demander par exemple, afin ne pas figer les visions du monde dans le temps, si les jeunes chasseurs perçoivent encore aujourd'hui les animaux chassés comme le bétail d'un esprit gardien. Il s'agit d'un questionnement ouvert, à laquelle cette étude n'a pas permis d'apporter des réponses précises, et qui mériterait d'être approfondi dans des recherches ultérieures.

Des animaux intelligents

Pour tous les chasseurs en tous cas, les animaux sont vus et décrits comme des êtres intelligents. On peut détecter ici un premier point pouvant générer une incompréhension réciproque, quand les étrangers porteurs d'une vision écologique du monde parlent de « ressources naturelles » comme des composantes d'un système régi par des lois modélisables, alors que les chasseurs wayãpi et teko considèrent leurs proies comme des entités

conscientes, à l'instar de ce pêcheur teko, qui à la question : « reste-t-il beaucoup de poissons dans la Camopi ? » répond :

« Des poissons y en a, mais ils sentent la présence, ils étudient... Les anciens disent que les animaux ne sont pas cons, ils savent si les pêcheurs sont là, ils vont fuir ! C'est pour ça qu'à la nivrée, il faut aller à la rame. »

La raréfaction des animaux à certains endroits n'est donc pas, pour ces fins observateurs, synonyme de déclin des populations mais plutôt de migration pensée et organisée par les animaux eux-mêmes. Par ailleurs, certains de ces animaux peuvent parfois être vus comme de véritables adversaires, quand ils s'attaquent au domaine des humains, comme le font les agoutis⁸ ou les pécaris lorsqu'ils s'introduisent dans les abattis.

Ethos de chasseurs : compétition et chance

Parmi les caractéristiques générales de la chasse en contexte amérindien, on peut citer certaines constantes de l'éthos du chasseur.

Premièrement, il existerait chez les hommes « un fort climat de compétition et d'émulation, tant qualitatif que quantitatif, se traduisant en termes de réussite cynégétique et halieutique : belles prises autant que forts tonnages » (Grenand et al., 2000). Cette compétition se fait le plus souvent discrète mais elle est certainement opérante et permet de saisir l'intérêt que certains hommes continuent de porter à l'activité, même lorsque des alternatives moins fatigantes existent aujourd'hui pour nourrir sa famille.

Au-delà de cet aspect de compétition, c'est surtout aux yeux de sa famille qu'un chasseur wayãpi ou teko cherche à briller. Le fait de ramener du gibier ou du poisson est en effet un attendu implicite lors de la fondation d'un foyer. Lorsqu'il est interrogé sur sa potentielle retenue à la chasse, un habitant wayãpi de Camopi conclut ainsi sa réponse, dans laquelle il souligne l'impossibilité de revenir chez lui les mains vides :

« Y a ta femme qui attend quand tu rentres. »

Une jeune femme wayãpi originaire de Trois-Sauts, dont le compagnon salarié bénéficie d'un salaire permettant à sa famille de mener une vie confortable, rationalise cependant en ces termes l'amour qu'elle porte à son compagnon et la solidité de son foyer :

« Pourquoi je reste avec lui ? Parce qu'il m'a ramené beaucoup de choses... Sans lui, comment je pourrais manger du porc, du cochon, du tapir, de l'aymara ? C'est lui qui m'a ramené tout ça.... »

Les chasseurs ont donc l'obligation morale de ramener du gibier. Il montre ainsi sa valeur à sa famille proche et à ses alliés. Le partage a en effet une place primordiale, afin d'entretenir les relations au sein du groupe. Celui qui ne donne pas est perçu comme asocial, et cela est encore plus exacerbé pour les chefs comme nous le verrons plus loin.

P. Grenand (1996) a proposé une typologie des stratégies de prédation des

⁸ Surnommé « le voleur » chez les Teko (Damien Davy, comm. pers.)

Wayãpi prenant en compte à la fois le paramètre de la chance et les connaissances fines des préférences écologiques de chaque espèce chassée. Cette typologie comporte trois modes de recherche du gibier :

L'**optimisation** « se fonde sur une très forte prévisibilité des captures, elle-même strictement liée à des paramètres écologiques et éthologiques. » L'agouti (*Dasyprocta leporinaou*), le pacou (*Myleus pacu*) ou encore le hocco (*Crax alector*) sont ainsi recherchés en des temps et des lieux connus pour être favorables, de par la fructification de certaines espèces, le niveau des cours d'eau ou les périodes de reproduction.

La **semi-optimisation** est basée « sur la prévisibilité et sur la prise en compte du hasard. » Le daguet rouge (*Mazama americana*) est ainsi recherché en fonction de ses préférences alimentaires, mais celles-ci sont si diverses qu'un large éventail de localisations et de périodes est connu des chasseurs, et ceux-ci ne sont jamais sûrs de le trouver.

Le **hasard** concerne les gibiers les plus prisés. Le pécarì à lèvres blanches (*Tayassu tacaju*) est ainsi particulièrement imprévisible, et jusqu'à ce jour son comportement et son abondance cyclique demeurent mystérieux aux yeux de ceux qui cherchent à le comprendre (Richard-Hansen et al., 2020). Lorsque le paramètre du hasard prend le pas sur les connaissances écologiques des Wayãpi, l'effort de chasse augmente, qu'il soit mesuré en temps et en distance, en termes d'organisation (« coopération familiale, voire intervillageoise pour le repérage des traces ») ou bien encore en actions propitiatoires (« charmes de chasse préparés avec diverses plantes, scarifications et peintures corporelles, respects des tabous de chasse ou de consommation, recours collectif ou individuel au chamane... »). La place importante des signes envoyés par les rêves (Navet, 1990) s'inscrit dans ce mode de chasse, comme un contrepois à l'imprévisibilité des animaux.

Un aspect fondamental de l'éthos du chasseur est donc la prise en compte de l'incertitude et de la chance dans ses choix. L'absence de chance à la chasse est nommée « *pane* » par les Wayãpi et « *panem* » par les Teko. C'est un terme que l'on retrouve dans une grande partie de l'Amazonie amérindienne, ce qui indique son importance culturelle et son ancienneté. Le risque encouru par tout chasseur de se retrouver un jour dans cette situation – à la suite de la transgression d'interdits ou de comportements inappropriés vis-à-vis des maîtres des animaux ou d'autres entités – est si redouté que, lors d'une sortie en forêt, il paraîtrait inconcevable aux chasseurs de ne pas profiter de leur chance pour ramener chez eux une proie s'étant présentée sur leur chemin. Voici comment l'a exprimé un chasseur wayãpi de Trois-Sauts, lors d'un atelier d'échange sur la chasse :

« Il est interdit de chasser la tortue, mais il est rare de trouver une tortue dans la forêt. Si on la trouve, on doit la prendre. »

Toutes les propositions impliquant de tourner délibérément le dos à cette chance seront dès lors, on le comprend, difficilement entendues par les chasseurs de l'Oyapock...

On fera plus bas quelques précisions sur les interdits de chasse toujours d'actualité à Camopi et à Trois-Sauts.

Autonomie et complémentarité

Au cours des différents moments de l'enquête, la thématique de la terre et de la culture des abattis a occupé moins de place que celles de la chasse et de la pêche. Il s'agit pourtant à Camopi comme à Trois-Sauts d'une des premières ressources citées (figure 3) et d'une activité pratiquée par une grande majorité de couples. On verra plus bas quelles sont les particularités de cette agriculture dans chacun de ces deux foyers d'habitation. Dans les deux endroits et au sein des deux ethnies, même si la transformation des parcelles de forêt en surfaces cultivables est plutôt assurée par les hommes de la parenté ou par des travailleurs rémunérés, ce sont les femmes qui sont le plus impliquées dans la plantation, le nettoyage et la récolte des produits cultivés.

L'investissement des femmes dans l'entretien de leurs parcelles est très important, car la responsabilité d'un abattis et la transformation des produits récoltés sont les conditions nécessaires à la génération de consubstantialité au sein de la famille wayãpi et teko. Les femmes ayant la charge de la préparation des aliments à base de manioc sont celles qui, au moyen d'échanges répétés, assurent la cohésion d'une communauté plus ou moins élargie (F. Grenand, 1975). En effet, de même que chez les Huaorani, « l'acte répété et indifférencié du partage à l'intérieur de la *maloca* [maison communautaire] transforme les co-résidents en une seule substance indistincte, de sorte que les personnes qui vivent ensemble deviennent « de la même chair » (Rival, 1998 : 621).

Aujourd'hui, malgré l'incorporation de produits importés dans l'alimentation quotidienne, la recherche de l'autonomie est toujours centrale lorsqu'il s'agit de la culture des abattis. Belaunde donne une piste pour comprendre la valeur de cette capacité à subvenir aux besoins de sa famille, lorsqu'elle écrit à propos des Airo Pai qu'en « transformant [les produits de l'abattis] en utilisant une variété de techniques alimentaires, la femme imprime sa personnalité sur ses produits, en fait sa propriété et les distribue à qui bon lui semble. Une femme préfère utiliser ses propres produits pour préparer de la nourriture parce qu'elle démontre de cette manière ne pas dépendre des autres [...] » (Belaunde, 2001).

Cette valorisation de l'autonomie rejoint pour certaines femmes de Camopi une nostalgie d'un passé encore accessible dans les témoignages de leurs grands-mères. C'est le regret de la perte d'une indépendance totale, notamment vis-à-vis de l'Etat français, qui émerge parfois des témoignages.

Pour revenir à l'aspect productif, il faut préciser qu'il s'agit pour la plupart des femmes d'une autonomie à l'échelle du couple. Le travail du conjoint est nécessaire à la réalisation de cette autonomie. La complémentarité est le maître-mot pour parler de l'équilibre de production de la famille nucléaire : les femmes ne peuvent cultiver si un homme ne se charge pas de préparer (ou de faire préparer) une surface exploitable, et les produits de chasse et de pêche rapportés par les hommes ne sont le plus souvent pas consommés avant que les femmes ne les aient rendus comestibles.

Devenir une femme wayãpi ou teko, une adulte capable de nourrir sa famille, implique donc de former et consolider un partenariat économique stable avec un homme. Comme le mentionne Belaunde (2001) : « L'être-homme et l'être-femme sont des processus de vie créés culturellement et impliquent à la fois des relations entre des membres du même sexe et des relations avec des membres d'un autre sexe. Pour être une femme aux yeux des autres femmes et aux yeux des hommes, une femme doit se retrouver dans une relation de genre avec son mari. À l'inverse, pour acquérir l'identité masculine devant les autres hommes et devant les femmes, un homme doit se retrouver dans une relation de genre avec son épouse » (Belaunde, 2001).

Manioc et vie sociale

Les femmes décident souvent de faire ouvrir leur abattis à proximité de celui d'un ou plusieurs membres de leur famille : frères, sœur, mère, belle-mère ou belles-sœurs⁹. Il s'agit de décisions concertées, dans lesquelles le mari a son mot à dire. L'établissement à proximité de membres de la famille est synonyme de visites conjointes des abattis, éventuellement d'un appui technique si une aînée cultive à côté, mais surtout de convivialité lorsque l'abattis devient un lieu de villégiature où les familles viennent ensemble passer les week-ends et les vacances scolaires.

Vient ensuite le travail de plantation. Il s'agit d'une étape clé de la constitution du réseau social d'une femme wayãpi, au cours de laquelle une partie de celui-ci se matérialise ; en effet, les boutures de différents cultivars de manioc qu'elle utilise pour démarrer sa production lui sont données par des femmes de sa parenté. Si les donatrices sont souvent des mères et des grands-mères, les affines, belles-mères et belles-sœurs, peuvent aussi communiquer leurs clones aux jeunes hortultrices et consolider ainsi leurs liens. Cette façon de tisser les liens est courante dans l'aire de culture du manioc amazonienne. Heckler (2004) écrit à ce sujet que : « l'échange de variétés de manioc offre un moyen par lequel les femmes s'engagent dans la réciprocité qui est si importante pour établir des modèles d'alliance en Amazonie ». La même autrice précise plus loin la portée de cet échange : « La réciprocité, bien qu'elle ait des résultats pragmatiques importants, n'est pas un acte impersonnel qui sert à créer des relations purement économiques. En fait, la plupart des transferts de cultivars de manioc se font entre des personnes qui se sont connues toute leur vie et sont des actes d'affection et d'interaction personnelle ». A ce mode de distribution classique s'ajoutent aujourd'hui des échanges plus distants. En effet, depuis les années 1990, de nombreuses variétés ont été introduites à l'occasion de voyages ou d'échanges occasionnels, avec des Palikur, des Wayana, des Wayãpi du Sud, des *caboclos* brésiliens (P. Grenand, comm. pers.).

Par ailleurs, on peut souligner ici que les relations avec les plantes cultivées et avec l'espace de l'abattis ne sont pas neutres. Le manioc par exemple est sous la tutelle d'un maître qui, à l'instar des maîtres du gibier, peut s'avérer

⁹ Lorsque l'abattis ne se situe pas à proximité de celui d'un membre de la famille, ce sont des critères agronomiques (qualités des sols, âge de la forêt, pente...) et d'accessibilité qui sont les premiers à entrer en compte (voir Grenand et Haxaire, 1977 et Tritsch, 2013).

dangereux lorsque les femmes le rencontrent à certains moments sensibles de leur vie.

Après la plantation viennent les séances de nettoyage de l'abattis, qui comme tous les travaux collectifs appelés *mayuli* sont l'occasion de rassembler une parenté élargie : une femme peut inviter ses filles, sœurs et mères classificatoires, mais aussi ses belles-filles, belles-sœurs et belles-mères, pour des désherbages qui s'étendent sur une matinée. Les décisions du jour de travail et des zones à nettoyer sont prises par la maîtresse de l'abattis, et les femmes invitées lui prêtent un soutien physique et moral. Elles peuvent repartir avec des produits de l'abattis proposés par l'organisatrice de la séance : bâtons de canne à sucre, piments, herbes aromatiques... Mais c'est surtout le repas et la fête à *cachiri* offerts par l'organisatrice et son mari au cours de l'après-midi suivant la session de travail qui récompensent les participantes. On pourrait questionner la justification économique des *mayuli* : si le nettoyage de l'abattis est effectué plus rapidement que si la maîtresse de l'abattis s'en chargeait seule, la préparation de la bière de manioc lui demande presque une semaine de travail, à laquelle s'ajoute le temps consacré par son mari à rapporter du gibier pour le repas. Mais envisager les *mayuli* de cette façon reviendrait à perdre de vue que pour les Wayãpi et les Teko, comme pour les Airo Pai, qui pratiquent le même genre de travaux collectifs, « ce n'est pas la rationalité économique qui est importante, mais la rationalité sociale » (Belaunde, 2001).

Au bout de douze à quinze mois, lorsque les tubercules de manioc ont atteint leur taille optimale, la maîtresse de l'abattis commence à les récolter, pour les transformer en cassaves, empois, plus rarement en couac, mais surtout en divers types de bières de manioc. Les fêtes de bières de manioc constituent des moments où le partenariat avec le mari est indispensable, comme des rappels de la complémentarité aux origines de la croissance du manioc. Pour les célébrations importantes, il est en effet attendu de l'homme qu'il fournisse les produits de chasse ou de pêche permettant d'offrir un repas aux invités de marque. Pour toutes les personnes présentes lors de la fête, consommer ensemble le *cachiri* préparé par une femme et ses aidantes constitue une forme de sociabilité particulièrement nécessaire à la cohésion du groupe. Le *cachiri* est toujours ce « ciment de la vie sociale » dont parle P. Grenand (1982).

On peut considérer que la préparation de la bière de manioc constitue une « sphère de prestige » (Belaunde 2005) propre aux femmes. Les hommes wayãpi et teko sont dépendants de leurs femmes à chacune de leurs tractations car celles-ci ne peuvent avoir lieu que dans le cadre de fêtes à *cachiri*, des négociations d'alliance aux meetings électoraux. Les femmes adultes, mères ou belles-mères, sont donc des « contributrices essentielles au pouvoir politique de leur mari », comme l'écrit Heckler (2004) à propos des femmes Piaroa.

Les fêtes de boissons sont chez les peuples de langue tupi-guarani et de façon plus générale dans l'aire amazonienne constitutives d'une identité spécifique. Le *cachiri* – par son protocole de consommation mais aussi car sa substance même est supposée générer le collectif – est vecteur d'un ethos partagé. Les femmes sont ainsi les garantes de la perpétuation d'une forme d'éthique, et ce vraisemblablement depuis plusieurs siècles (Viveiros de Castro, 2019).

Le fait que les femmes wayãpi et teko soient de façon générale moins accessibles que les hommes, influe sur la précision des données concernant le sujet des abattis. A Trois-Sauts, elles représentent 26% des personnes interrogées, et à Camopi 20%. Même si l'avis exprimé est donc parcellaire, on verra plus bas dans le détail certaines préoccupations actuelles concernant les espaces de culture.

L'arouman

Parmi les ressources végétales, l'arouman (en réalité deux espèces : *Ischnosiphon obliquus* ou arouman blanc et *I. arouma* ou arouman rouge) occupe une place importante chez les Amérindiens du sud du territoire tant dans les mythes que dans les usages en vannerie, justifiant que des études lui aient été consacrées et qu'une section lui soit ici dédiée¹⁰.

Pour les Teko, une des deux espèces d'arouman serait apparue sur le lieu de décomposition du corps d'un ancêtre décédé suite à la perte de son membre viril devenu démesurément allongé¹¹. La tige de cette plante serait donc ainsi une métaphore de la masculinité (Davy & al, 2015). La plante est en effet traditionnellement utilisée par les hommes pour fabriquer (ou tresser) des outils en vannerie qui seront alors utilisés par les femmes lors des travaux agricoles et culinaires, et en particulier dans les activités liées au traitement du manioc : tamis, couleuvres...

Savoir tresser était auparavant - tout comme l'habileté à la chasse et la pêche – une compétence essentielle aux hommes pour qu'ils soient considérés comme accomplis. La maîtrise de la vannerie et notamment de la confection de tous les outils tressés utilisés dans les processus d'utilisation culinaire du manioc, était donc essentielle pour pouvoir trouver une compagne. Si tout homme se devait de savoir tresser, le niveau de connaissance et d'habileté en matière de vannerie était, et reste par ailleurs, source d'un certain prestige (David & al, 2015).

Les aroumans possèdent eux aussi, un esprit ou un maître. Chez les Wayãpi, *Ulu* désigne à la fois l'arouman et son gardien le Tocco (*Odontophorus gujanensis*). Chez les Teko, l'esprit de l'arouman (*iluwitzart*) est puissant et est présent dans la boue dans laquelle pousse la plante. S'il la quitte, tous les aroumans mourront (David & al, 2015). Ainsi les aroumans, protégés par leurs esprits, doivent être respectés. Il convient de les récolter et de les transformer avec précaution au risque de faire fuir l'esprit et de ne pas voir la plante repousser.

Outre ces précautions de récolte, d'autres règles et interdits sont à respecter. Le travail de l'arouman est tout d'abord réalisé par les hommes en suivant des règles placées sous la vigilance des esprits gardiens. Des interdits stricts s'appliquent en effet sur la pratique de cette activité par des femmes. De

¹⁰ Une grande partie des éléments de ce chapitre est issue de l'ouvrage collectif coordonné par Damien Davy (2015) *Aroumans, ressources et usages des Amérindiens du sud de la Guyane*. Collection Guianensis. Parc amazonien de Guyane. 76 pages.

¹¹ Dans une autre version du mythe, ce sont les cheveux de cet homme enfoncés dans la boue qui engendrent l'arouman.

graves changements sanitaires et sociaux pourraient ainsi découler de tressage de motifs par des femmes.

Les vanneries usagées et les déchets issus de la préparation de brins ne doivent par ailleurs pas être brûlés au risque de perdre les connaissances liées à l'usage artisanal de l'arouman. Ils doivent se décomposer d'eux-même, retournant à la terre qui les a engendrés.

Des prohibitions d'utilisation de l'arouman sont par ailleurs assez largement partagées en Amazonie par exemple, à l'occasion de la naissance d'un enfant. Ainsi si des vanneries peuvent être confectionnées à partir de fibres de palmiers, occasionnellement même par des femmes, le tressage de l'arouman est quant à lui interdit jusqu'à que l'enfant se déplace seul. Le non-respect de ces interdits peut se traduire par une vulnérabilité du nouveau-né aux esprits de la forêt ou à des maladies potentiellement mortelles.

Pour ce qui est des zones de collecte de l'arouman, une étude menée entre 2009 et 2012 sur le parc amazonien a montré qu'il existe une forte corrélation entre groupe de parenté des habitants, terroir agricole et zones à arouman. Les zones de collecte sont ainsi déterminées par la parenté et les implantations des zones de vie. Ainsi, sur Camopi, les collectes se font autour du bourg et sur Trois Sauts, ce sera plutôt dans les zones d'abattis (Davy & al, 2012). L'appropriation territoriale est ainsi forte avec des villages et des groupes de parenté élargis qui possèdent l'usufruit sur des portions connues du territoire, tacitement reconnue par toute la communauté. Il existe en outre des zones remarquables pour leur abondance en arouman. Bien connues des vanniers, ces dernières sont moins inféodées aux zones de vie et aux groupes de parenté (Davy & al, 2015)

Les transformations sociales et écologiques

Ces données ethnologiques étant établies, on peut à présent mettre en avant quelques transformations en cours, qui bouleversent les perceptions et les comportements vis-à-vis des ressources naturelles, ou non-humains environnants.

Sédentarisation et concentration des foyers d'habitation

Les travaux d'ethno-histoire de P. Grenand (1982) ont permis de documenter les évolutions du peuplement du bassin de l'Oyapock depuis le XVII^{ème} (cf. fig. 4).

Ces cartes permettent d'observer plusieurs phénomènes : une chute des populations, la disparition de nombreuses ethnies jusqu'en 1850, et une réorganisation spatiale des survivants aboutissant à une concentration inédite sur le moyen et le haut Oyapock. Cette concentration a bien sûr des impacts sur le prélèvement des ressources dans l'environnement des foyers d'habitation, ce qui entraîne le développement de stratégies par les Wayãpi et les Teko pour poursuivre leurs activités cynégétiques et agricoles.

scolarisés jusqu'à la troisième, et une grande proportion d'entre eux poursuit des études ou suit une formation sur le littoral. Les rythmes quotidiens et annuels sont donc soumis aux impératifs de cette scolarisation, ce qui implique entre autres une moins grande mobilité des familles et une plus faible disponibilité des jeunes pour profiter d'apprentissages dans le cadre familial.

A la suite de cette scolarisation, beaucoup de jeunes aspirent à trouver un travail salarié à Camopi ou ailleurs. Bien que peu de postes soient disponibles au sein de la commune, la proportion d'habitants occupant des emplois est en augmentation au fil du temps. Le nombre d'emplois dans la zone est en effet passé de 97 en 2009 à 211 en 2020 (INSEE). En 2010, le travail salarié concernait 13 % des 18-65 ans de la commune (Davy et Grenand, à paraître).

Ces activités salariées sont elles aussi synonymes de diminution du temps consacré aux activités vivrières et de changement des pratiques. Certaines personnes se sont adaptées à cette perte de temps disponible en embauchant des travailleurs brésiliens pour réaliser des étapes chronophages du travail de l'abattis, notamment le déboisement de la parcelle et le brûlis. Ce type de changement est cependant davantage observé à Camopi qu'à Trois-Sauts.

Enfin, le versement des allocations familiales permet aujourd'hui à quasiment tous les foyers de s'approvisionner plus ou moins régulièrement dans les magasins français et brésiliens qui ont ouvert ces dernières décennies à Camopi et en face, du côté brésilien. Ces produits (riz, pâtes, haricots, viandes d'élevage congelées ou en boîte) ont ainsi intégré le régime de toutes les familles, mais leur abondance fluctue selon les périodes. Ces denrées sont en effet très chères, et l'économie des foyers est le résultat d'une balance subtile entre achat de produits importés et autosubsistance basée sur l'agriculture familiale, la chasse et la pêche. En effet, les revenus monétaires sont aussi en grande partie utilisés par les familles pour s'approvisionner en essence (vendue à 3€ le litre au Brésil en 2023), et ce carburant sert à se déplacer autour du lieu d'habitation principal pour pêcher, chasser et cultiver un abattis sur une parcelle fertile – ce qui est devenu difficile dans les environs proches des villages où les terrains cultivés n'ont pas eu le temps de se régénérer. Des travailleurs brésiliens sont aussi souvent rémunérés pour ouvrir des abattis et construire des maisons, grâce aux revenus du travail salarié ou aux aides sociales ; cette délégation du travail résulte d'une nouvelle logique, qui se développe depuis que l'accès à l'argent s'est généralisé à Trois-Sauts et Camopi.

Transformations des pratiques de chasse, de pêche et d'usage de l'arouman

Avant de considérer dans le détail les différents témoignages et mesures effectuées pour tenter de faire émerger les dynamiques actuelles, on peut mettre en avant quelques évolutions ayant modifié la pratique au cours des dernières décennies. La sédentarisation et l'adoption généralisée du fusil de chasse sont les changements les plus marquants des dernières décennies. Ces deux facteurs ont généré « la concentration des prélèvements sur les plus grandes espèces, généralement moins prolifiques et moins abondantes,

donc plus sensibles aux prélèvements » (Richard-Hansen et Hansen, 2015). Une baisse des populations de grands gibiers a donc probablement eu lieu dans les environs proches de Camopi à partir de 1959 et de Trois-Sauts à partir de 1975. En effet, « les premières armes [à feu] de qualité de la période 1947-1970 vont circuler à l'intérieur des familles étendues. [...] Sur le moyen Oyapock, [...] la création en 1948 d'un petit poste administratif sera pendant de longues années la source d'un ravitaillement en munitions régulier quoique modeste. Après 1962 la même situation sera vraie pour le haut Oyapock avec l'instauration des missions trimestrielles de la gendarmerie et bisannuelles de la médecine de secteur [...] » (Grenand, 1995).

Un autre changement de taille est l'adoption du moteur hors-bord. Ainsi que l'explique Ouhoud-Renoux (1998), « les voyages à la pagaie devenant de plus en plus longs et pénibles pour atteindre les zones de parcours exploitables lors d'une simple sortie, les Wayãpi ont alors acquis, grâce aux subsides que l'État leur versait, des moteurs hors-bord et de l'essence afin de diminuer le temps et l'effort consacrés au trajet. Ce changement semble s'être opéré aux alentours de 1985, soit après quinze années d'exploitation du même territoire. C'est en effet à partir de cette date que le parc de moteurs hors-bord a augmenté de manière substantielle puisqu'il croît entre 1985 et 1995 d'un facteur six, passant de 5 à 30 moteurs. »

Si la généralisation des moteurs hors-bord a permis d'augmenter la surface des aires de chasse en s'éloignant de plus en plus des villages, ces expéditions impliquent « aussi des coûts (essence) et probablement des risques (éloignement), ce qui impose de partir à plusieurs chasseurs et donc de partager le produit de la chasse. En définitive, le gain est donc moins important » (Richard-Hansen et al., 2020). On peut postuler que ces modifications des habitudes sont liées chez les chasseurs à un changement de perception de l'espace, du temps, et à une modification du rapport avec les animaux.

En ce qui concerne la pêche, il est manifeste que « l'épervier employé de manière continue dès la fin des années 70 et le tramail dès la fin des années 80, ont contribué à augmenter de manière significative la production de poisson » (Ouhoud-Renoux, 1998).

Par ailleurs, un trait apparaissant de façon récurrente dans les différents volets de l'enquête est la baisse de la pratique cynégétique. Ce constat formulé par les personnes interrogées à Camopi et à Trois-Sauts ne décrit pas forcément la même réalité statistique mais fait écho à un ressenti commun, sur lequel nous reviendrons.

L'évolution des usages de l'arouman constitue un bon exemple des transformations en cours dans les sociétés du sud de la Guyane. Cela s'explique en bonne partie par les bouleversements induits par la monétarisation et la francisation des communautés. Des objets en plastique et en métal ont ainsi remplacé des objets tressés pour des raisons de praticité ou d'accessibilité. Ces remplacements s'expliquent aussi par des réorientations d'échelles de valeur vers des objets manufacturés. Enfin, certains objets ne sont plus tressés car les usages nécessitant leur emploi se sont eux-mêmes perdus. Il y a 10 ans, il était ainsi considéré que 40 % de toutes les vanneries connues n'étaient plus utilisées domestiquement (Davy & al, 2015).

Par conséquent, ce sont les savoir-faire relatifs à la vannerie qui se perdent aussi. Ainsi, il y a 10 ans, s'il était constaté que la majorité des hommes maîtrisaient encore la confection des vanneries de transformation du manioc, il l'était aussi que de nombreux hommes Teko de moins de 40 ans ne savent plus tresser les vanneries contrairement aux Wayãpis (Davy & al, 2015). Cela s'est accompagné d'une plus forte spécialisation artisanale avec des vanniers teko vendant ou troquant leur production alors que beaucoup de familles wayãpi disposent encore d'un homme capable de tresser.

Problématiques frontalières

La dernière thématique à aborder en introduction car prégnante dans les deux foyers d'habitation est celle de la frontière. L'Oyapock marque en effet la frontière avec le Brésil et constitue tout autant une liaison entre les deux Etats qu'une séparation. La proximité de la population brésilienne entraîne des problèmes de cohabitation de différents ordres.

A Camopi et à Trois-Sauts, la pression de chasse et de pêche exercée par les Brésiliens constitue une concurrence directe pour les Wayãpi et les Teko, et cause au dire des habitants une raréfaction de la ressource halieutique et cynégétique. Par ailleurs, l'interdiction faite aux habitants de Trois-Sauts d'ouvrir des abattis côté brésilien constitue une entrave importante à leur capacité de production et ceci au prétexte d'une frontière internationale qui divise de façon pour eux arbitraire un territoire que leurs ancêtres avaient l'habitude de parcourir librement.

Il est à noter que le prélèvement des ressources (arouman, bois, œufs de podocnémides...) s'exerce aussi de longue date sur les deux rives de l'Oyapock. Ainsi, il y a une décennie, plus de 30 % des zones de prélèvements de l'arouman sur le Haut-Oyapock étaient situées côté Brésil. L'interdiction théorique de réaliser ces prélèvements (tout comme celle de chasser ou d'ouvrir des abattis) côté Brésil en raison de la frontière et de la présence du Parc national des Tumucumaque reste perçue comme incompréhensible voire totalement injuste compte tenu de l'implantation illégale d'Ilha Bella dans cette même zone (Davy & al, 2015).

Enfin, la pollution des cours d'eau orpaillés affecte les habitants, principalement les Teko de la Camopi.

En parallèle de ce ressentiment aux multiples origines, les habitants de la zone éprouvent une dépendance toujours accrue envers les Brésiliens ; en effet, ceux-ci sont devenus à Camopi des pourvoyeurs de marchandises indispensables, et leur force de travail est rémunérée par une grande proportion d'habitants pour défricher les abattis et construire les carbets.



Le moyen Oyapock : Camopi

Camopi est le foyer d'habitation situé sur le cours moyen de l'Oyapock. En 2012, il comptait 1054 habitants (Davy et al., 2012). On peut estimer qu'aujourd'hui la population y est d'environ 1200 personnes, dont 60% se déclarent Wayãpi et 40% Teko. Notons que les communautés ne sont pas homogènes, car de nombreux inter-mariages ont eu lieu entre les deux communautés, notamment à partir du milieu du XX^{ème} siècle, lorsque les Teko ont frôlé la disparition et ont adopté une stratégie d'incorporation de conjoints wayãpi. Malgré la sédentarisation des habitants soulignée plus haut, plus de la moitié des foyers étaient en 2010 installés à l'écart du bourg, dans des hameaux dont la plupart ont été fondés après 1995, et cette tendance à l'éloignement par rapport au centre administratif semble continuer depuis. Ce centre administratif est composé de la mairie, de la gendarmerie, d'un bureau de poste, d'un centre de santé, d'une école et d'un collège où sont scolarisés 275 élèves de primaire et 123 élèves de secondaire durant l'année scolaire 2023-2024.

Lors de l'enquête, les habitants Wayãpi et Teko de Camopi ont indiqué que les ressources qu'ils considèrent comme menacées sont les mêmes qu'ils citent majoritairement comme les principales richesses apportées par leur terre : le poisson, les abattis et le gibier. On va voir dans le détail que la nature de ces menaces n'est pas la même pour chacune de ces ressources.

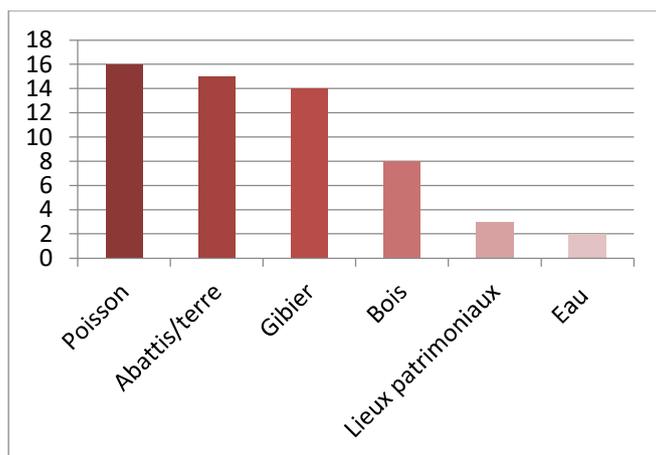


Figure 5 : Nombre de citation de chaque ressource à la question : quelles sont les richesses menacées ?

Abattis et occupation de l'espace

La hausse de la population humaine et sa concentration dans l'espace sont-elles des menaces directes à la capacité de production et donc de subsistance des habitants de Camopi ? On pourrait le craindre, puisque « l'augmentation démographique et la baisse de la disponibilité en terres sont les facteurs principaux favorisant l'entrée en crise des systèmes d'agriculture itinérante sur brûlis » (Dounias, 2000, cité par Tritsch, 2013). En effet, sur ce sol pauvre, la culture du manioc en particulier nécessite le changement régulier de parcelle cultivée, comme l'a rappelé cet habitant teko lors de l'enquête :

« Les terrains où sont fait les abattis ne sont utilisés que trois années d'affilée, sinon la terre n'est pas bonne et les plantes ne poussent plus. »

La gestion des adventices devient également de plus en plus chronophage lorsque l'utilisation du sol se prolonge.

Ceci dit, lorsque les enquêtés ont été amenés à préciser leur pensée à propos de la menace pesant sur la ressource, ce n'est en fait pas un problème de qualité des sols ou de productivité qu'ils ont mis en avant, puisqu'ils décrivent la ressource « abattis » comme étant en bon état (voir figure 7) ; les angoisses liées à cette pratique sont plus diffuses, comme nous allons le voir plus bas.

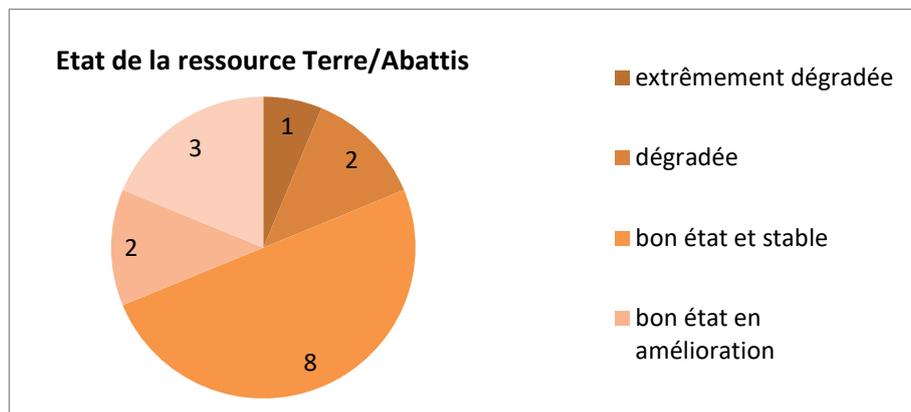


Figure 6 : réponses à la question : "Quel est l'état de santé de la ressource terre/abattis ?"

Pour continuer à cultiver malgré la sédentarisation et l'augmentation de la population, les habitants de Camopi ont en fait déployé plusieurs stratégies. En premier lieu, une modification des façons agricoles s'opère actuellement dans les environs du bourg. Selon Tritsch et al. (2012), « la réduction des temps de jachère ne permet pas aux abattis proches du bourg de renouveler et maintenir un taux de fertilité adéquat. Les systèmes de production sont donc adaptés en conséquence : le nombre de cycles de culture consécutifs augmente, les espèces les plus exigeantes en nutriments sont supprimées ou plantées en sous-effectifs (exemple : igname, bananier), et le travail de sarclage, normalement inutile sur un abattis en forêt ancienne, est intensifié. Les familles peuvent ainsi être amenées à pratiquer jusqu'à quatre sarclages pour un unique cycle de culture. Cette intensification du travail de sarclage, associée au grand nombre de familles exploitant la zone, a pour conséquence une diminution de la taille des parcelles. Ainsi, 70 % des abattis du bourg sont inférieurs à 0,25 ha (contre une taille moyenne de 0,5 ha sur le reste du territoire), taille largement insuffisante pour subvenir aux besoins d'une famille ». Cette pression, donnant lieu à une « compétition pour la terre » a fait apparaître des signes d'appropriation foncière, là où ceux-ci n'existaient pas auparavant : « le manioc est systématiquement replanté après être arraché, et reste en place et visible depuis le sentier, marquant un continuum de la présence de la famille sur la parcelle » (Tritsch, 2013). On peut noter ici une rupture avec ce qu'avait observé Grenand (1980), qui indiquait que « les Wayãpi et Teko ont traditionnellement pour norme et règle d'usage des jachères forestières abandonnées qu'elles reviennent dans le lot commun des villageois considérés comme simples usufruitiers ».

Le suivi par images aériennes de l'ouverture des nouveaux abattis chaque année permet d'observer ce phénomène de concentration des exploitations autour de Camopi :

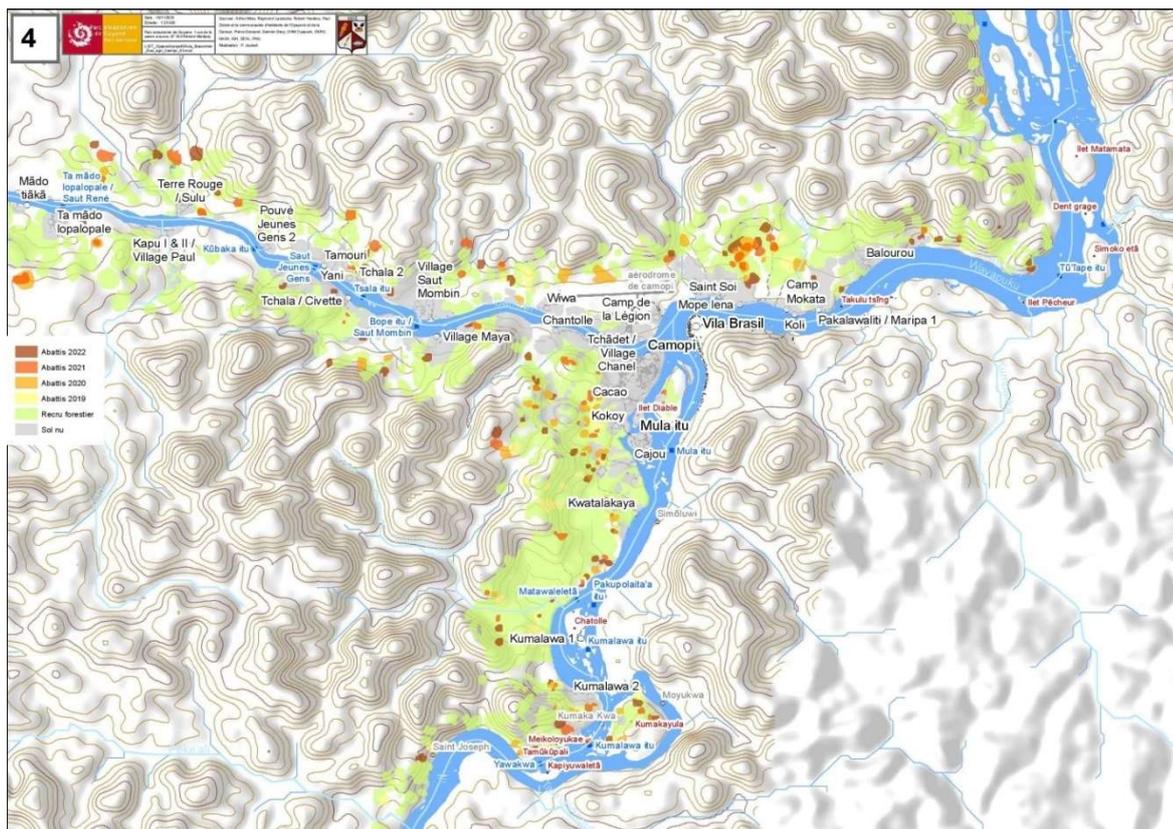


Figure 7 : Nouveaux abattis dans la région de Camopi (Données AgriPAG)

Cependant, malgré le fait que cette pression est observable autour du bourg, les inquiétudes exprimées quant à la qualité des sols et des rendements agricoles sont peu nombreuses parmi les réponses au questionnaire de l'enquête. On peut retenir celles de ces deux hommes teko :

« Il faut aller de plus en plus loin. On cherche l'endroit où la terre est riche où il y a une belle forêt. »

Et de fait, en parallèle de ces abattis du bourg, de nombreuses familles ont décidé d'ouvrir un ou plusieurs autres abattis, dans des lieux accessibles en pirogue présentant beaucoup moins de contraintes. Il s'agit du second volet stratégique décrit par Tritsch (2013) : « [...], les abattis éloignés, avec leurs campements, leurs parties de chasse et de pêche entre proches, revêtent un aspect de loisir et de tranquillité en famille qui justifie l'investissement monétaire important pour maintenir une parcelle de manioc à plus de 35 km en pirogue de chez soi. Les aides sociales jouent un rôle fondamental pour permettre aux Amérindiens d'exploiter ces terroirs éloignés et de redéployer de la sorte leurs systèmes d'exploitation des ressources naturelles. Très souvent vues comme un facteur d'acculturation et de dépendance au mode de vie occidental, ces aides sociales sont actuellement, pour partie, investies dans une tendance allant à l'exact opposé. Par le financement du transport, elles permettent de lutter contre la concentration des activités liées à la sédentarisation de l'habitat, conduisant à un retour vers des systèmes d'exploitation des ressources naturelles plus proches de leur système traditionnel. »

Un homme teko témoigne par exemple :

« Avec les moteurs puissants on peut aller aux abattis dans la journée, les enfants pourraient donc aller à l'école et à l'abattis aussi. »

Voici par exemple la disposition des anciens et nouveaux abattis autour du site de l'ancien village Alikoto, situé à environ 12 km en amont de Camopi sur l'Oyapock :

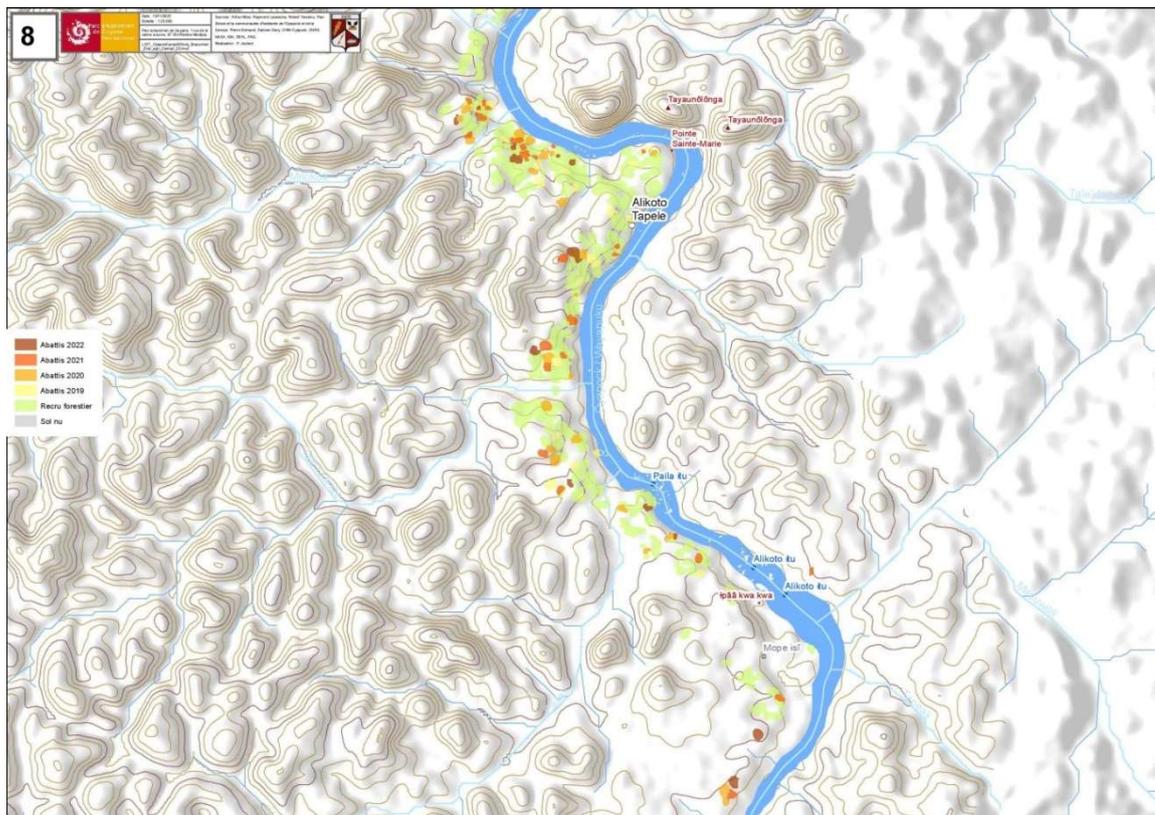


Figure 8 : Nouveaux abattis en amont de Camopi sur l'Oyapock (Données AgriPAG)

On peut observer un même étalement des abattis sur la Camopi, à la même distance du bourg (12 km) :

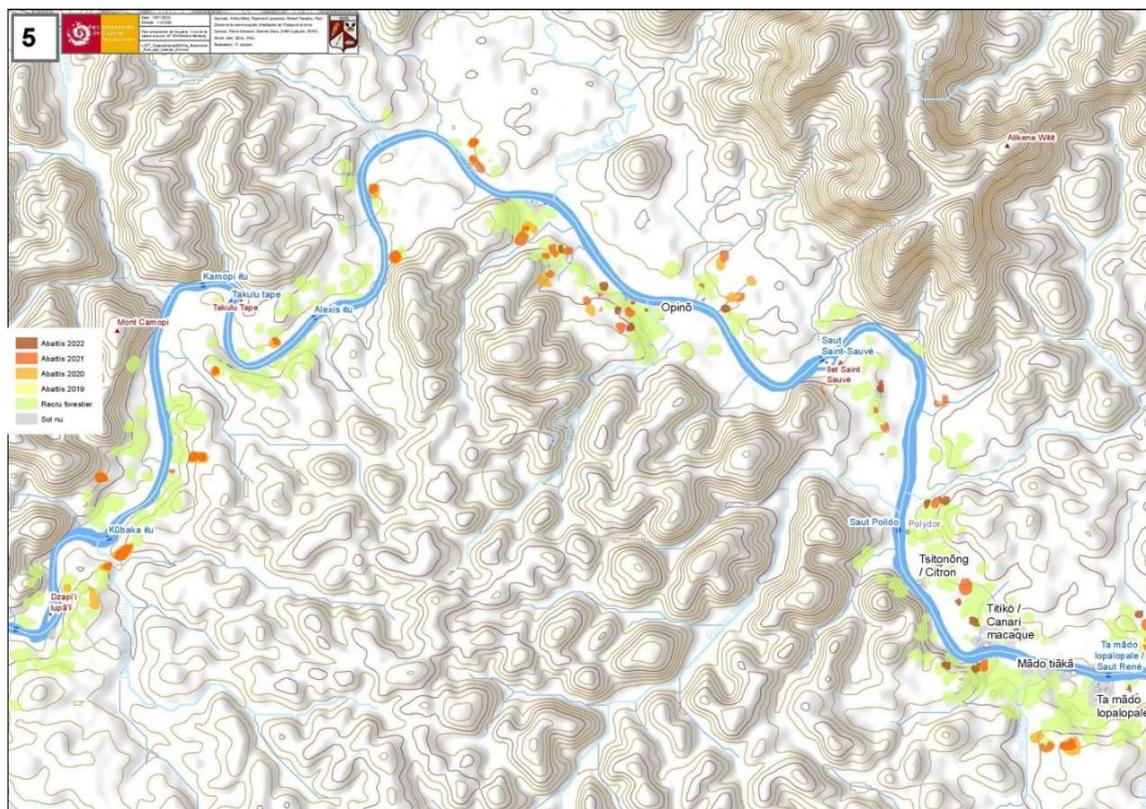


Figure 9 : Nouveaux abattis en amont du bourg de Camopi sur la Camopi (Données AgriPAG)

Pour les habitants, la menace qui pèse sur l'abattis n'est donc pas en premier lieu celle d'un appauvrissement des sols et d'une potentielle chute de la productivité. Lorsqu'ils ont précisé leur inquiétude, plusieurs habitants de Camopi ont en revanche mis en avant la peur d'une baisse d'intérêt chez les jeunes générations :

« Aujourd'hui ça va encore, mais peut-être que les jeunes vont arrêter la pratique de l'abattis traditionnel. Petit, j'accompagnais à l'abattis. C'était des moments durs mais formateurs. Aujourd'hui avec les jeunes ce n'est plus pareil. »

Homme teko/saramaka de 44 ans

« Les jeunes [sont] de moins en moins intéressés. Les Occidentaux ont amené trop de changements, [ce qui a entraîné] l'évolution des modes de vie, [notamment l'arrivée des] magasins et de l'argent. »

Homme teko/wayãpi de 24 ans

« Il y a des problèmes, la tradition ne se perpétue pas si elle n'est pas intégrée au système scolaire. »

Homme teko de 26 ans

La scolarisation obligatoire et la monétarisation de la vie quotidienne sont ainsi considérées comme les facteurs d'une potentielle baisse de la pratique. D'un autre côté, un nombre à peu près équivalent de personnes expriment que pour elles, cette menace est minime, tel cet homme teko :

« Non [la pratique de l'abattis n'est pas menacée] car les gens se remettent en question notamment avec le COVID et prennent conscience de l'importance des abattis. »

Ou encore cette femme wayãpi, qui raconte à propos de sa fille, récemment sortie du système scolaire, jeune mère et salariée au collège :

« Oui, ma fille est intéressée [par le travail de l'abattis]. Elle y va le week-end, même si elle travaille la semaine. »

La pratique de l'abattis semble selon ces versions bien vivante, et ce d'autant plus lorsqu'on observe le nombre de parcelles nouvellement ouvertes chaque année. Les fluctuations entre les années peuvent, entre autres facteurs écologiques et/ou sociologiques, être mises sur le compte de variations des conditions météorologiques rendant plus ou moins faciles l'ouverture et le brûlis des parcelles. Les saisons sèches trop courtes sont ainsi particulièrement peu favorables à la création de nouveaux abattis.

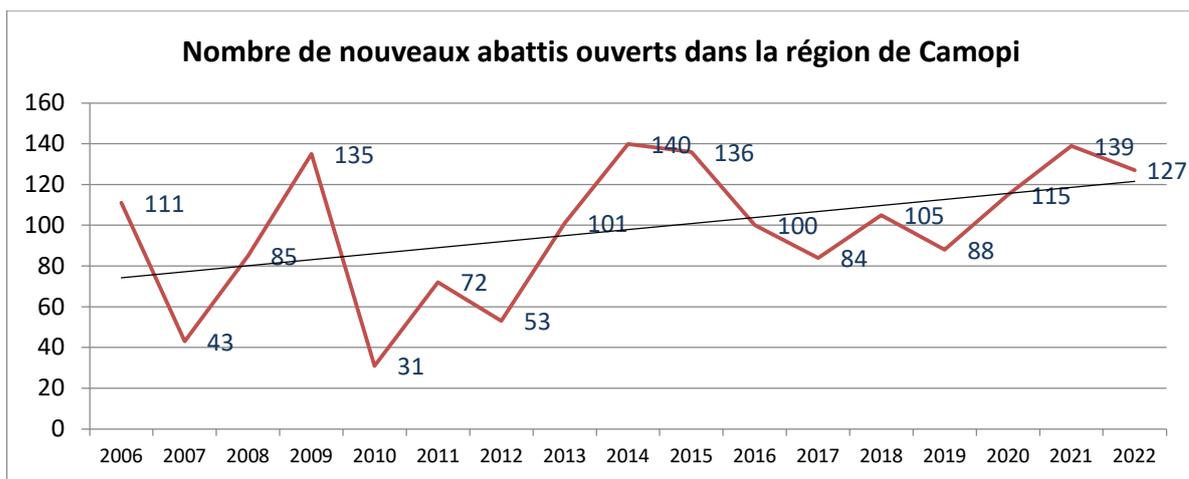


Figure 10 : nombre d'abattis ouverts à Camopi par année (Données AgriPAG)

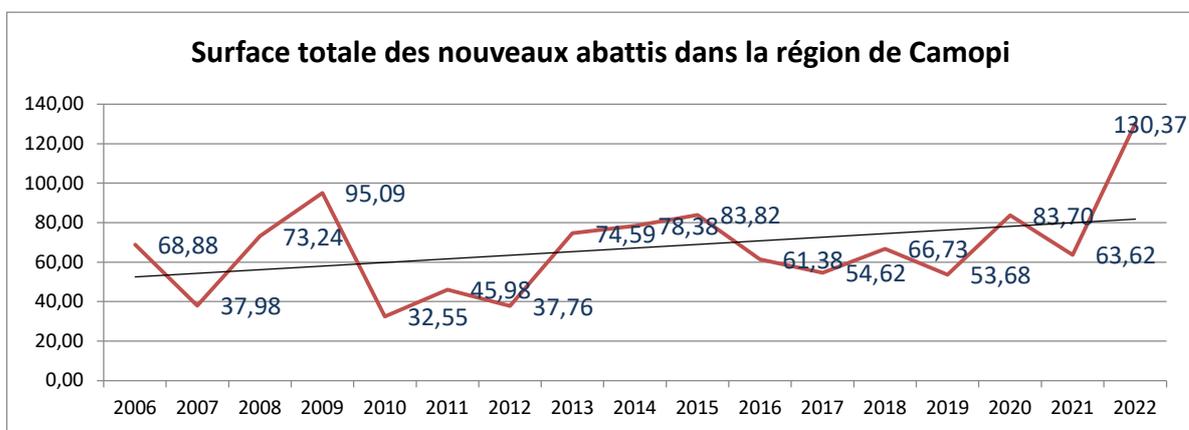


Figure 11 : surface totale combinée des nouveaux abattis à Camopi (hectares) (Données AgriPAG)

On peut constater, malgré une importante variation selon les années, une certaine tendance à l'augmentation du nombre de parcelles ouvertes, résultant logiquement de l'augmentation démographique et indiquant que les jeunes couples s'impliquent dans l'activité agricole. La surface totale de ces parcelles étant en augmentation elle aussi (voir figure 12), on peut finalement estimer que la surface moyenne de ces nouvelles parcelles montre une légère tendance à la baisse :

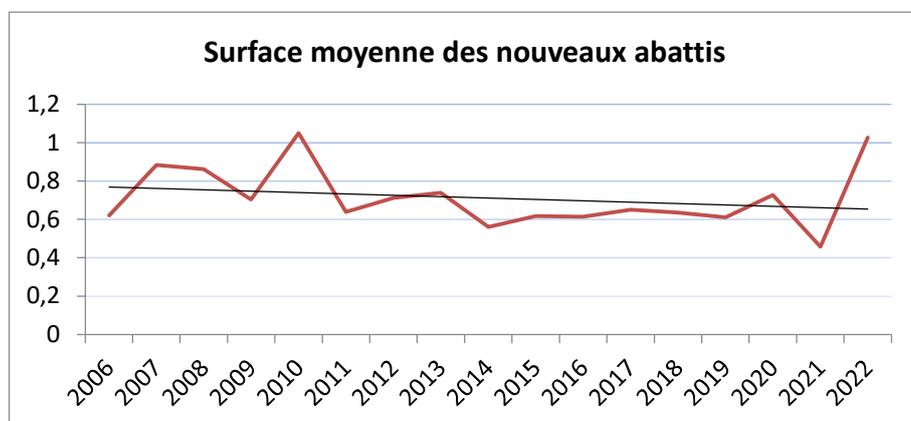


Figure 12 : Surface moyenne des nouveaux abattis à Camopi (Données AgriPAG)

Ces mesures corroborent les observations de Tritsch et al. (2012) citées plus

haut : en réponse à une occupation de l'espace de plus en plus intense dans les environs immédiats des lieux d'habitation, les habitants wayãpi et teko de la zone de Camopi ouvrent plusieurs abattis, quitte à réduire la taille des parcelles, particulièrement aux abords du bourg.

Les perceptions des personnes craignant le désintérêt des générations futures pour cette pratique mettent en lumière un conflit en pleine émergence entre d'un côté les obligations scolaires et celles liées au travail salarié et de l'autre les travaux d'ouverture et d'entretien des abattis, exigeants en temps et en énergie. Pour l'instant, les femmes restent des actrices particulièrement impliquées dans ces travaux. Il faut rappeler que pour elles, la culture du manioc reste une nécessité familiale et sociale, dont la valeur dépasse la simple production alimentaire. Et certaines arrivent à mener de front travail salarié avec travaux agricoles, ce qui amène à considérer la pratique de l'abattis comme amenée à perdurer dans le temps.

Le poisson

Constats

En prenant en compte en même temps les réponses faites par des habitants wayãpi et teko, on peut percevoir une inquiétude importante quant à l'état de la ressource halieutique :

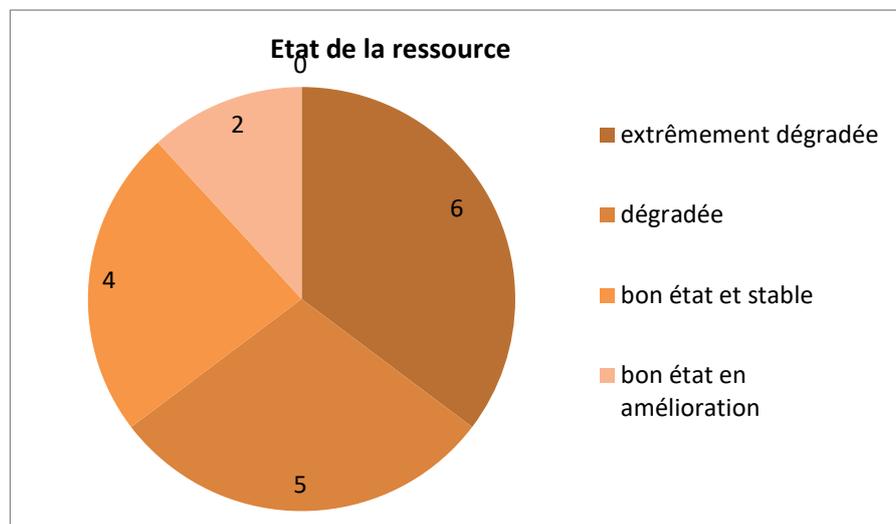


Figure 13 : réponses à la question : quel est l'état de la ressource "poisson" ?

Si certaines personnes disent n'observer aucune baisse des populations, une majorité des enquêtés a constaté ou craint une diminution de la ressource, comme cet homme teko :

« Le nombre de poissons a vraiment diminué depuis le Saut Yaniwé, la crique Inipi, jusqu'à la crique Mémora. »

Les espèces impactées principalement citées sont le pacou, les différentes espèces de poissons-chats, l'aymara et le walacou.

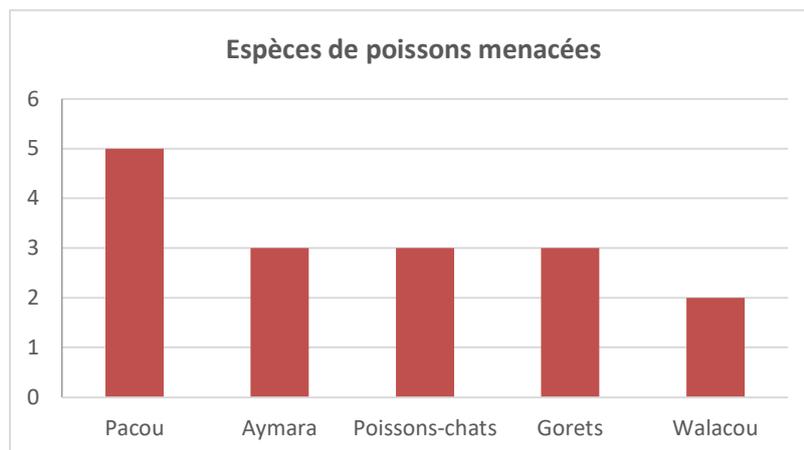


Figure 14 : Occurrence de chaque espèce en réponse à la question "quelles espèces sont menacées ?"

Les causes identifiées

Comme mentionné plus haut, les pêcheurs considèrent souvent que les poissons n'ont pas disparu, mais sont partis plus loin pour fuir les perturbations, qui sont selon eux de différents types :

- surpêche (en particulier pêche à l'explosif) de la part des Brésiliens, dans un objectif de revente
- surpêche de la part des habitants, nombre de nivrées trop important
- pollution du fleuve par les déchets et par l'orpaillage :

« Je vois des déchets partout. Du plastique, du verre, des frigos et des gazinières dans le fleuve. Les tortues et les poissons les mangent et meurent. Il y a trop de sédiments dans le fleuve à cause de l'orpaillage. »

- pollution sonore : « le bruit des moteurs gêne les poissons »

La grande majorité des personnes interrogées met en avant la responsabilité des orpailleurs dans la diminution observée du nombre de poissons dans les environs de Camopi. Cependant, l'augmentation sensible de la turbidité de l'eau nuisant à toute la vie dans le fleuve ne concerne que la Camopi et l'Oyapock en aval du bourg, étant donné qu'il n'y a pas de sites d'orpaillage sur l'Oyapock en amont de Camopi. Ce sont donc les Teko qui mettent en avant cette responsabilité des orpailleurs. Un homme teko déplore ainsi :

« Sur la crique Inipi [actuellement orpaillée], les gens ont perdu quelque chose de précieux. »

La pression de pêche exercée par les Brésiliens est en revanche remarquée par les habitants des deux cours d'eau et des deux ethnies, Wayãpi et Teko, qui disent quasiment tous devoir s'éloigner de Camopi pour pouvoir pêcher. En plus de la raréfaction des poissons, certaines personnes notent une diminution de leur taille :

« Mais avant, il y avait des gros poissons. Il y a 25 – 30 ans, lorsque les copaibas [*Copaifera officinalis*] du bas Oyapock donnaient des fruits, de gros coumarous venaient les manger. Aujourd'hui, ils sont tout petits. Est-ce parce qu'il y a trop de gens ? Trop de pêche ? Ou bien les poissons sont-ils devenus plus malins ? Il y a peut-être un problème avec la pêche au filet surinamien. »

Ce témoignage n'est pas le seul qui sous-entend une responsabilité conjointe des habitants des deux rives, française et brésilienne, dans la dégradation de la ressource. On verra plus bas qu'il s'agit d'un enjeu majeur dans la réflexion concernant la mise en place de stratégies de conservation.

Le gibier

Constat d'une raréfaction des espèces chassées autour du bourg

La problématique du gibier est, comme on va le voir, liée à celle du poisson. Concernant l'état de cette ressource, les personnes interrogées ont également répondu qu'il était précaire :

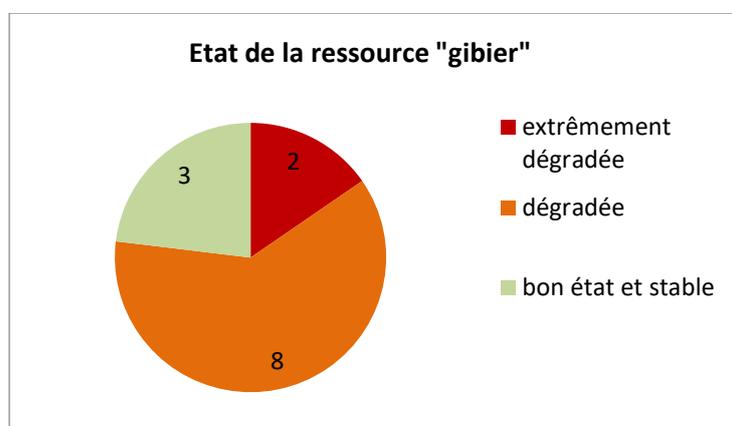


Figure 15 : Réponses à la question : "quel est l'état de santé de la ressource gibier ?"

Les observations concernent plusieurs espèces. Un homme wayãpi témoigne par exemple :

« J'en vois plus des iguanes. Avant y en avait beaucoup. Les tortues sont rares aussi. Sur la Yalupi je suis allé [au lieu-dit] Waimikwa, là-bas tu trouves tout. Pour les tapirs il y a un problème. Du côté Brésil, à Yawé, tu vois les tapirs qui traversent. Maintenant tu les vois pas. Avant, quand j'étais plus jeune avec mon père, on voyait beaucoup de gibiers. »

Tandis qu'un homme teko parle d'autres espèces :

« Les biches, avant on les voyait en groupes mais maintenant, quand on a de la chance on en voit une ou deux. Les cochons-bois sont toujours nombreux mais on voit moins de groupes qu'avant. Les toucans c'est pareil...»

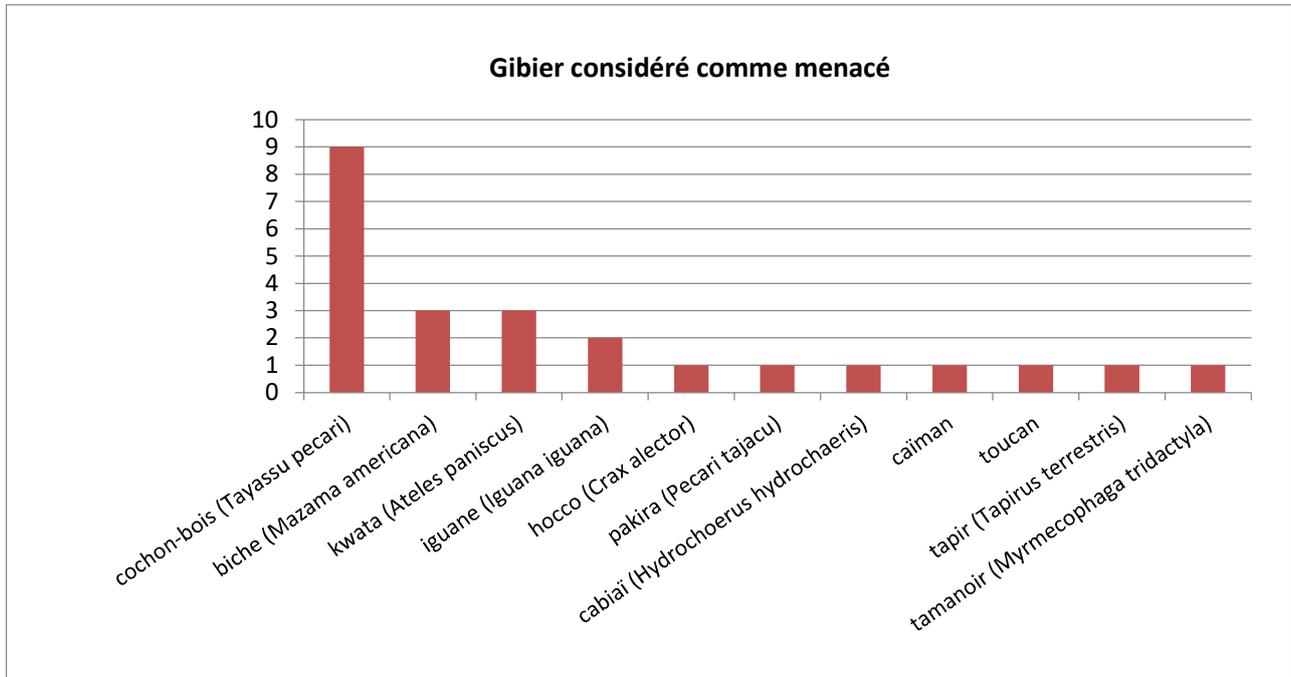


Figure 16 : Nombre de citation de chaque espèce en réponse à la question "quelles espèces sont menacées ?"

A propos des pratiques internes

Comme dans le cas de la ressource halieutique, la raréfaction des animaux est pour les habitants liée à la fois à des causes internes et externes.

La modification des pratiques de chasse est citée par certains enquêtés, comme ces deux hommes wayäpi :

« Les congélateurs ont changé la façon de chasser. Nous on ne vend pas, on a la famille, on partage avec elle. Avant il n'y avait pas de lampes, donc pas de chasse la nuit, donc pas de problème.»

Ou encore cette femme teko :

« Comme on voit moins de cochons-bois, les gens vont chasser en groupe quand il y en a et tuent plus de cochons qu'avant. [Il y a aussi le problème de] la chasse en pirogue: les animaux entendent les moteurs et fuient avant qu'on arrive.»

La chasse de nuit est décrite comme plus efficace que celle de jour, puisque les animaux sont surpris pendant leur période d'activité. Les pac (*Cuniculus paca*) et le caïman (*Paleosuchus palpebrosus*) sont particulièrement sensibles à cette prédation accrue (Ouhoud-Renoux, 1998).

L'électrification récente de nombreux villages, notamment grâce à des

panneaux solaires, a en effet permis aux familles de s'équiper de congélateurs. Une ressource qui auparavant ne pouvait se conserver au-delà des limites permises par la technique du boucan peut ainsi devenir un objet d'accumulation, dans les limites du volume disponible.

Les tableaux de chasse réalisés en 2000-2002 puis en 2010-2012 permettent de considérer les observations ci-dessus à la lumière de différents paramètres mesurés à 10 ans d'intervalle (Richard-Hansen et al., 2020).

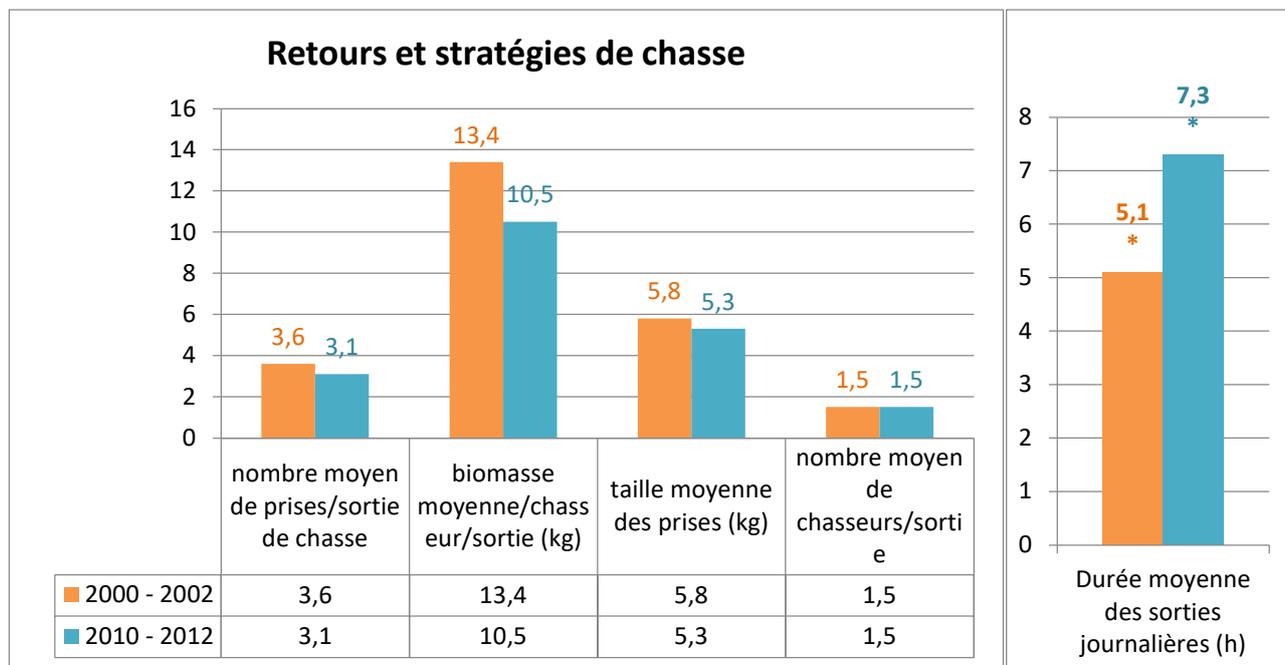


Figure 17 : Données retours de chasse à Camopi, d'après Richard-Hansen et al., 2020 (en gras, les mesures significativement différentes entre les deux périodes)

A Camopi, le nombre moyen de prises et la taille moyenne des prises sont restés stables entre les deux périodes. On observe en revanche que la biomasse moyenne par chasseur et par sortie a diminué significativement. Etant donné qu'on ne peut pas mettre cette baisse sur le compte d'une augmentation du nombre de chasseurs par sortie, ce résultat suggère que c'est la proportion entre les différents types de proies qui a changé.

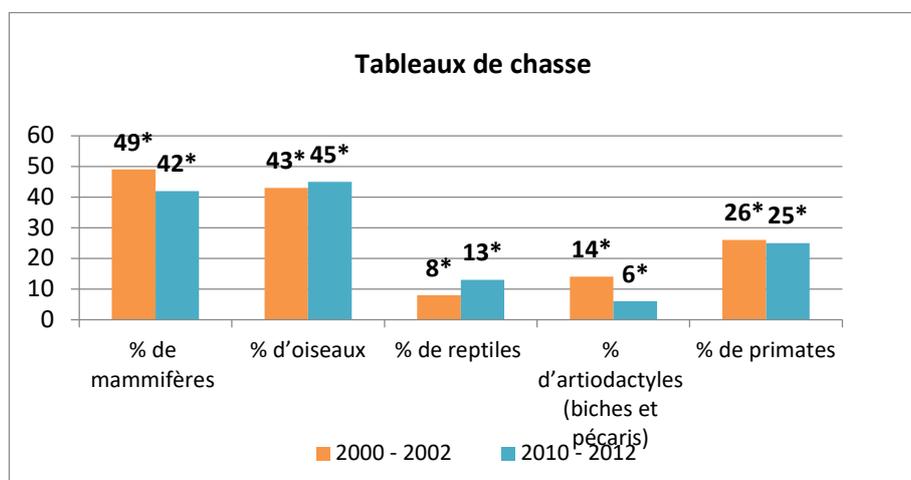


Figure 18 : Tableaux de chasse à Camopi, d'après Richard-Hansen et al., 2020 (en gras, les mesures significativement différentes entre les deux périodes)

Les tableaux de chasse des deux périodes permettent de constater qu'en effet, l'augmentation de la proportion des oiseaux et des reptiles au détriment de celle des mammifères (notamment les artiodactyles et les primates) est cohérente avec la diminution de la biomasse prélevée.

Enfin, l'assertion fréquente des personnes interrogées selon laquelle les chasseurs doivent « aller plus loin » pour trouver du gibier trouve un écho dans les mesures de pattern spatial :

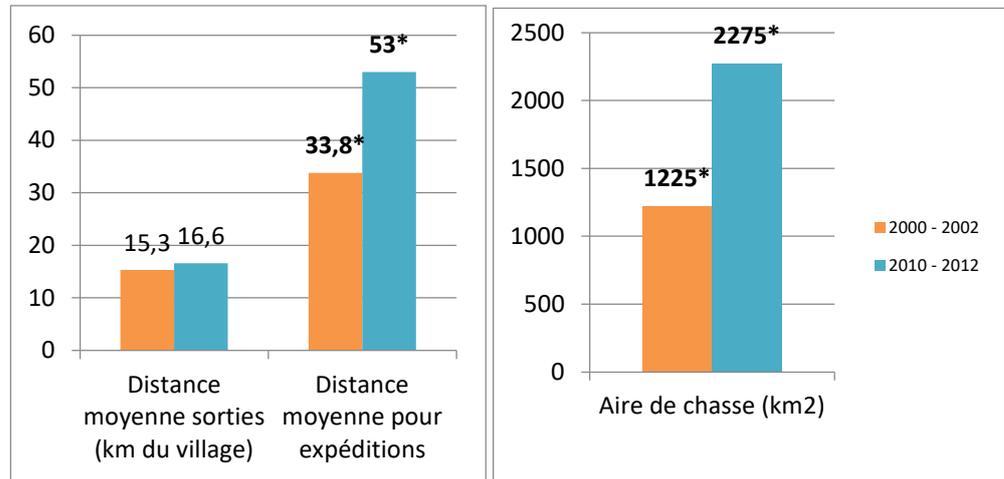


Figure 19 : Patterns spatiaux de la chasse à Camopi, d'après Richard-Hansen, 2020

Les expéditions de plusieurs jours se déroulent en effet plus loin, et les aires de chasse se sont agrandies en conséquence. Il s'agit d'une adaptation faisant parfois suite à des concertations entre chasseurs, comme l'indique cet homme teko :

« Les gens discutent entre eux, racontent où ils sont allés et ce qu'ils ont trouvé. On sait qu'il faut quelques semaines, trois semaines environ, de récupération après une chasse pour qu'un lieu soit de nouveau fréquenté par le gibier. »

Cette augmentation de la surface explorée, rendue possible par l'utilisation généralisée des moteurs hors-bords et l'accessibilité de l'essence peut constituer « un atout en termes de durabilité des prélèvements, [car] cela permet de diluer le nombre de prises sur une plus grande surface, donc sur une population animale numériquement plus importante » (Richard-Hansen et al., 2020).

S'il serait hasardeux de vouloir expliquer les déclarations des habitants uniquement à l'aide de ces mesures, puisqu'elles ont été recueillies avec dix ans de décalage, on peut quand même émettre quelques hypothèses.

En premier lieu, la diminution de la proportion de gros gibier (cochons-bois, tapirs, biches) est possiblement liée à une surchasse par rapport aux capacités de reproduction de ces espèces. En ce qui concerne le tapir par exemple, le fait que les femelles ne donnent naissance qu'à un petit tous les deux ans, et les observations de densité de l'espèce en Guyane indiquent que le taux de prélèvement permettant un renouvellement de la population est d'un tapir par an et par aire de 100 km² (Tobler et al., 2013). Or, ce taux serait dépassé, à Camopi comme dans les autres secteurs observés, malgré des

considérations pragmatiques telles que celles de ce chasseur teko :

« Tu vas pas tuer un tapir tous les jours aussi, c'est trop gros ! Et si tu croises un animal en montant le fleuve, tu ne vas pas forcément tirer ; tu attends plutôt le retour, s'il est toujours là. »

Le cas du cochon-bois est différent. Cette espèce, considérée comme en voie de raréfaction par les personnes interrogées à Camopi en 2020, présente en effet des comportements toujours mystérieux, ce qui lui donne un statut particulier auprès des écologues mais aussi des amérindiens : selon Richard-Hansen et al. (2020) : « les peuples autochtones connaissent depuis toujours cet animal à la présence imprévisible, qui pullule un jour et disparaît ensuite pendant des mois, voire des années. Des cérémonies et rituels punissent celui qui a « trop » chassé, ou invoquent le retour de l'espèce dans la zone de chasse du village. Car c'est une des sources majeures de protéines animales pour les populations tirant traditionnellement leur subsistance de la forêt. » Le cochon-bois était autrefois convoqué par le biais de nuits de danse et de musique *tule* à Camopi. Bien qu'il ne s'agisse pas d'un événement spontané et géré de façon interne, on peut souligner que la rencontre entre Teko de la Camopi et du Haut-Maroni organisée avec l'aide du PaG en août 2022 avait pour motif une danse du *tadzau*, du cochon. Et s'il se faisait rare autour de Camopi en 2020, le cochon-bois ou pécaris a en effet fait son retour en 2022. En septembre 2023, un chasseur wayãpi s'indigne ainsi :

« Il y a beaucoup de cochons en Guyane, ils bouffent tout le manioc et il n'y a rien après ! »

Cette observation fait suite à une saison au cours de laquelle les pécaris ont particulièrement sévi dans les abattis des cultivateurs teko et wayãpi de Camopi, de Trois-Sauts, mais aussi dans le bassin du Maroni, détruisant presque systématiquement les récoltes de manioc en fouillant le sol. Selon les observations scientifiques du pécaris à lèvres blanches, « tout semble indiquer une cyclicité de l'ordre de 10-15 ans. » Les hypothèses actuellement avancées pour expliquer cette cyclicité sont de deux ordres : il pourrait s'agir de « grands déplacements de type migratoire ou disperseur » et/ou de la « réduction [périodique] des populations en relation avec des maladies, par exemple affectant le succès reproducteur. En effet, l'espèce est notamment porteuse de leptospirose, qui est connue pour causer avortements et baisse de fertilité chez les suidés voisins » (Richard-Hansen et al., 2020).

Une régulation des prélèvements ancrée culturellement ?

Est-il possible de s'appuyer sur des pratiques internes de restriction des prélèvements pour envisager des protocoles de protection des espèces citées plus haut ? La question posée aux personnes interrogées mène vers plusieurs sortes de pratiques : celles relevant du pragmatisme et celles qui reposent sur des interdits liés au respect d'entités non-humaines.

Pragmatisme

Du côté du bon sens amérindien, on peut citer ces hommes, le premier teko et le second wayãpi :

« On préfère chasser les animaux quand ils sont gras. S'il le faut, on va tuer ceux qui sont maigres, mais cela nous fait de la peine. »

Homme teko

« Nous on va loin, très loin dans la forêt, et on tue peu ! On en tue deux seulement, parce qu'après c'est difficile de porter les gibiers ! »

Homme wayãpi

Contrairement à d'autres pratiques coutumières ailleurs en Amazonie (Hernandez Velez, 2016) on ne peut pas vraiment parler d'interdiction saisonnière en ce qui concerne la chasse à Camopi. S'il existe une saisonnalité des prélèvements, elle repose avant tout sur la connaissance de l'abondance cyclique des préférences alimentaires des différentes espèces convoitées. C'est ainsi qu'il existe une « saison des toucans » liée à la fructification des wassaï, une « saison des pacous » lorsque tombent les fruits de génipa (Grenand et Grenand, 1996). Mais comme le sous-entend notre interlocuteur, il est possible de tuer un gibier rencontré en-dehors de la période la plus favorable. L'autre chasseur rappelle un élément pragmatique basique : les gibiers lourds doivent être transportés à dos d'homme ou de femme, parfois sur plusieurs kilomètres, ce qui implique que même en cas de rencontre avec une harde nombreuse, les proies sont abattues en fonction du nombre de personnes présentes pour pouvoir les porter.

Interdits périodiques

On va revenir sur certains interdits de chasse et de consommation, déjà abordés dans la première partie mais actualisés ici avec quelques témoignages issus de l'enquête. Ces restrictions sont destinées à préserver la bonne entente avec les non-humains, au cours de différents moments critiques des existences humaines. Lors de celles-ci, de nombreux gibiers présentent des dangers à la consommation en raison de leur potentiel transformateur ou prédateur. Ces règles ont toujours un poids important à Camopi, mais comme on le verra plus bas, la pratique de la chasse semble actuellement connaître un certain déclin, ce qui invite d'emblée à modérer leurs conséquences en termes de volume de gibier prélevé.

Pour les Wayãpi comme pour les Teko, les périodes les plus sensibles sont celles de la naissance des enfants, de la puberté pour les jeunes filles et les états de maladie. Les risques encourus pendant ces périodes sont de deux ordres : le premier est une dégradation de la corporalité humaine idéale, dans le sens d'un vieillissement précoce ou bien de l'apparition de défauts physiques faisant glisser le corps vers l'animalité (obésité, maladies de peau, conduite erratique...). La seconde est une perte de force vitale menant vers la mort. Ce type d'interdits est assez courant en Amazonie et raconte un lien particulier, fait de rapports de séduction et de prédation, entre les existants environnants et les humains en état liminaire. Les craintes exprimées dans les citations suivantes sont liées à ces dangers :

« Si un bébé tombe malade après une chasse, c'est une attaque de l'esprit. Quand tu rentres chez toi, tu croises les branches sur le chemin pour empêcher les esprits de te suivre. »

Homme wayãpi

« Les poissons carnassiers (suluwi, aymara) sont interdits quand tu as un bébé sinon tu deviens gros. Si par accident tu tues un aigle ou une harpie, il faut te laver avec ses griffes. »

Homme wayãpi

« Si t'as un enfant, il y a un danger de maladie. Sinon, il n'y a pas de problème. Les animaux qu'il ne faut pas blesser si tu as un enfant en bas âge : le pac, le pécarari, l'agouti.... Les singes sont encore plus dangereux. Un vautour va les emmener en hauteur, et parler avec les esprits. Si ton enfant est malade, il faut aller voir le chamane..»

Homme teko

« Certains parents respectent les interdits jusqu'aux deux – trois ans de l'enfant, d'autres s'en foutent et vont voir le chamane après.

Homme teko

On peut donc considérer que les périodes de soin aux jeunes enfants sont des moments de restriction de l'activité cynégétique. Il faut cependant modérer un peu l'importance de cette régulation, car il est aussi admis chez les Wayãpi et chez les Teko que

« Quand t'as un bébé petit tu as beaucoup de chance [à la chasse].

Homme teko

Cette précision – pouvant sembler contradictoire avec l'interdit précité, en ce qui concerne les espèces prohibées – implique en fait que les jeunes pères peuvent accompagner un autre chasseur et porter chance à celui-ci sans tirer eux-mêmes sur le gibier, afin que celui-ci n'ait pas de velléités de vengeance envers le nouveau-né. Si la chasse est fructueuse, son fruit sera réparti entre les deux hommes.

En ce qui concerne l'adolescence, les jeunes filles sont soumises au moment de leurs premières règles à de nombreuses restrictions alimentaires pendant plusieurs mois (Braconnier et Walacou, 2021). Cet interdit n'affecte toutefois pas le reste de la famille, et le père de famille peut continuer de chasser comme à son habitude.

Enfin, les épisodes de maladie, lorsqu'ils font l'objet d'une consultation chez un chamane, deviennent souvent la cause de restrictions alimentaires. Les singes, les pécaris, certains poissons dont « la viande est trop forte » sont ainsi parfois prohibés à des patients pendant un nombre variable de mois. Dans ce cas de figure, le reste de la famille peut aussi se voir interdire la consommation des gibiers visés pour participer à la guérison du patient. La pression de chasse s'en voit ainsi réduite le temps de la cure.

Interdits teko

En plus de ces traits culturels partagés par les Wayãpi, les Teko, et une grande partie des peuples autochtones amazoniens, il existe quelques spécificités du côté teko, en ce qui concerne les tabous alimentaires et de chasse, comme l'indiquent ces deux hommes :

« Avant, on ne chassait pas du tout le kwata ; les gens pensent qu'il donne la maladie d'Alzheimer . Mais comme les gens se mélangent avec les Wayana et les Wayãpi, cet interdit se perd et les Teko se mettent à en consommer. Un autre animal qu'on ne mangeait pas était la biche, qui n'était pas considérée comme une viande saine. [Si tu manges du tapir], tu vas te transformer à l'intérieur puis mourir. [La chasse], c'est un peu sacré, il faut demander au maître s'il est d'accord. On ne va pas tuer tout ce qu'on voit parce qu'on ne sait pas ce qu'on va croiser dans la forêt. Si tu croises un maître, un esprit, il y aura des tempêtes, des choses... On ne sait pas ! C'est ce que les ancêtres ont dit. »

Le kwata, le tapir, la biche, mais aussi la tortue, le caïman rouge et l'ara rouge ne sont ou n'étaient jusqu'à récemment pas consommés de façon ordinaire par les Teko. Cependant, comme le souligne notre interlocuteur, ces tabous tendent à disparaître aujourd'hui.

Lieux interdits

En parallèle de ces interdits, il existe certains lieux où les chasseurs ne pénètrent pas, du fait de la présence d'entités qu'il ne vaut mieux pas déranger :

« On va de plus en plus loin pour chasser mais personne ne se plaint. Tu peux aller partout. Sauf les endroits où il y a des esprits de la forêt, qui sont interdits. C'est des histoires des anciens. Tu ne reviens pas si tu y vas. Tu rentres sur 50 mètres, t'es foutu.»

Homme wayãpi

« Ici, tout a une âme et tous les lieux doivent être respectés. On ne va pas dans un endroit "juste comme ça" il faut "se présenter" et dire ce qu'on vient faire aux esprits. »

Homme teko/saramaka

« Beaucoup, par exemple le Saut Yaniwé. Un grand chaman y est enterré et si tu y vas n'importe comment, il garde ton esprit. Ton corps rentre chez toi mais ton esprit reste avec le chaman. »

Homme teko

De nombreux lieux, décrits en fait plus comme des lieux « dangereux » que des lieux « sacrés », ont été indiqués pendant l'enquête :

Du côté teko :

- Montagne Alikene (présence de kaluwat, des esprits guerriers protégeant la forêt)
- Saut Yaniwé (ancien village)
- Saut Deux-amis
- Crique Noussiri
- Saut Bienvenue
- Mont Belvédère
- Crique Inipi (Ancien village, arrière grand-père enterré là-bas)

Du côté wayäpi :

- Saut cachiri (nengués dans les bois)
- Saut Oscar
- Yakalekwa (Brésil)
- Mont Saint-Marcel
- Moyul+12

Même s'ils ne sont pas du tout conceptualisés de cette façon par les habitants amérindiens, ces lieux peuvent être considérés comme jouant le rôle de réserves écologiques : « toutes les études insistent sur le rôle prépondérant de ces zones « réservoir » à proximité de zones chassées régulièrement (modèle de « source/puits »). Grâce à l'immigration, elles autorisent en effet un prélèvement plus important et durable que ne le permettraient les seules potentialités reproductrices de la population chassée » (Richard-Hansen et Hansen, 1998).

Pour conclure à propos des facteurs de régulation de la chasse, on peut laisser la parole à cet homme teko, qui lorsqu'on lui demande s'il pense à l'esprit maître des animaux quand il chasse répond :

« Non, je pense à manger ! »

Et finalement, l'ensemble de ces tabous et prescriptions ne semble pas avoir de répercussions si importantes sur les volumes de gibier prélevés à Camopi, en comparaison avec un autre facteur de modération : le déclin de la pratique cynégétique.

Baisse de la pratique chez les jeunes générations

Cette baisse de l'activité est parfois revendiquée par les personnes interrogées elles-mêmes, tel cet homme wayäpi d'âge moyen, avec le motif de la fainéantise :

« Je chasse pas beaucoup, j'ai pas envie de trop chasser, je préfère les poissons. C'est mon habitude de feignant, tuer et nettoyer c'est pas facile. Ça ne me manque pas de manger ces gibiers... »

Un autre homme teko cite encore une fois l'arrivée des congélateurs, pour expliquer le changement d'alimentation des habitants, tout en faisant une comparaison avec les chasseurs de Trois-Sauts, perçus comme plus actifs :

¹² Liste non exhaustive

« Sur la Camopi y a des panneaux solaires et des congélateurs, les gens achètent du poulet et pêchent moins. J'en vois pas beaucoup, seulement pendant les vacances. Les gens n'ont pas envie d'aller tous les jours à la chasse. Si c'était les gens de Trois-Sauts, ils allaient tout tuer ! »

Ce changement de priorités est aussi mis sur le compte des changements de mode de vie vécus par les jeunes, et du changement de priorités allant de pair, comme cet homme teko qui incrimine les parents :

« Les parents doivent transmettre les bonnes pratiques de chasse, les jeunes attendent trop des magasins. »

Car avec la chasse, c'est tout un ensemble de connaissances qui est menacé d'oubli, comme l'indique cet homme teko :

« Il y a aussi des savoir-faire liés à la chasse qui disparaissent. Le fémur de kwata était utilisé pour tisser et séparer les fibres d'ananas pour en faire de la ficelle car c'est plus solide que le bois; les dents de pakira servaient pour les armes traditionnelles... Les dents de pakira et d'agoutis ont été remplacées par les couteaux et canifs pour gratter l'arouman.»

En plus de la fainéantise, la baisse de la pratique de la chasse chez les jeunes serait liée à de nouveaux risques et à la difficulté intrinsèque de cette activité, comme l'indique ce jeune wayãpi :

« Avant j'allais à la chasse. Ça dépend des endroits. J'ai peur des pièges laissés par les brésiliens, des fusils reliés à une corde. Il y a des jeunes qui pêchent plus qu'ils ne chassent. Beaucoup de jeunes profitent de la saison des toucans, c'est plus facile de les tuer quand ils sont concentrés sur leur nourriture. Pour les agamis et les singes, c'est plus difficile. »

Par ailleurs, les habitudes alimentaires introduites ont aussi influencé les goûts de certains jeunes, à l'instar de cet autre jeune wayãpi :

« Je ne mange pas de singe hurleur, ça ressemble trop à un humain. Je le chasse mais ne le mange pas.»

Un chasseur teko expérimenté confirme ces affirmations, et en tire des conclusions remettant en question l'idée d'une diminution des populations animales :

« Les jeunes ne mangent plus de viande. Quand je vends du poisson ou des caïmans ça n'intéresse pas les jeunes. Du coup les kwatas, tu vas voir que sur la rivière il y en aura plus [= davantage]. Je le sais, je les ai vus. Maintenant, y a plus d'animaux. »

Malgré ces observations courantes sur la baisse de l'intérêt pour la chasse, certains adultes n'imaginent pas que les générations futures puissent abandonner la pratique, comme cet homme wayãpi :

« Oui, ça va continuer toujours, on n'arrête pas, on arrête quand on est mort. Ca va pas s'arrêter, si on s'arrête qu'est-ce qu'on mange ? »

Car la chasse reste une activité fortement liée au prestige des hommes, et au bien-être des familles. On peut ainsi déceler un certain dédain dans l'affirmation de cet homme teko, lorsqu'il parle de ceux qui ne la pratiquent plus :

« Ceux qui partent sur le littoral mangent des conserves ! »

En parallèle de toutes ces raisons internes potentiellement liées à la diminution de certaines populations d'animaux, il en y a une autre, et c'est celle qui prend le plus de place dans la perception des habitants de Camopi : il s'agit de la prédation exercée par les Brésiliens, sur laquelle nous reviendrons plus bas.

Le bois

A propos de la ressource en bois d'œuvre, quelques habitants de Camopi évoquent une inquiétude :

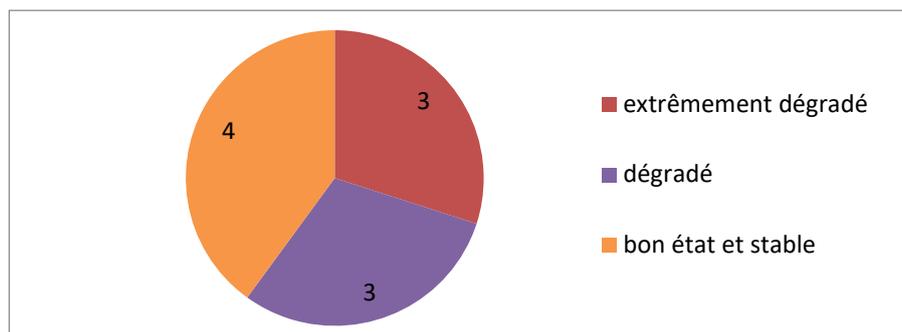


Figure 20 : Etat de santé de la ressource bois selon les habitants de Camopi

Les essences considérées comme en déclin sont principalement l'angélique et le wacapou.

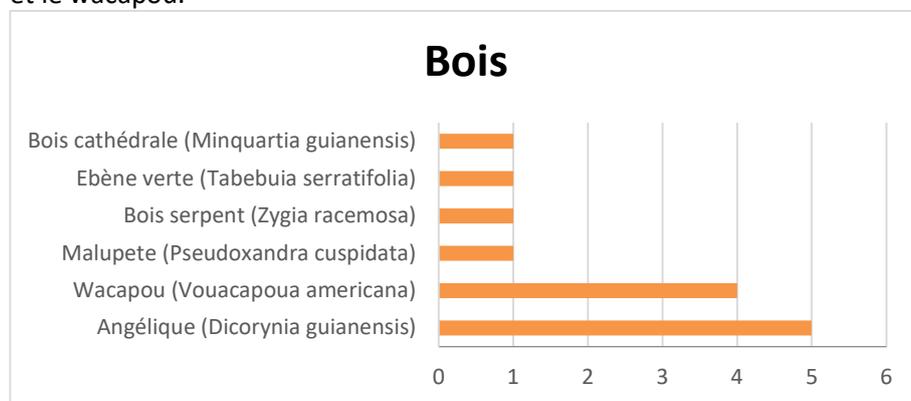


Figure 21: Espèces de bois menacées selon les habitants de Camopi

Les causes mentionnées par les personnes interrogées sont à la fois internes et externes à la communauté. En effet, si les acteurs incriminés dans le

prélèvement démesuré des arbres sont les Brésiliens, les principaux acheteurs des planches ainsi obtenues sont les habitants amérindiens. Ainsi, un jeune homme wayãpi explique :

« Il y a de l'abattage illégal, suivi de la revente des planches aux habitants. Les gendarmes ne réagissent pas. Il y a beaucoup de secrets. »

Il s'agit là d'un des points les plus paradoxaux de la cohabitation entre Teko, Wayãpi et Brésiliens : ces derniers, dont la présence sur le territoire français est massivement critiquée, sont devenus non seulement les principaux fournisseurs de bois, mais aussi les constructeurs de la plupart des maisons des habitants du côté français. Leur prélèvement de bois de ce côté de la frontière semble donc presque logique. Un homme teko/saramaka précise cependant :

« Les Brésiliens coupent plus sur l'Oyapock que sur la Camopi, car les Teko ne les laissent pas faire »

13

A propos des autres plantes utiles, les habitants de Camopi n'ont rien signalé d'autre pendant l'enquête TMK.

Les coupables désignés : les Brésiliens

Lors de l'atelier préparatoire mené en 2020 à l'Ilet Mula, le plus ancien hameau wayãpi de Camopi, 21 des 45 remarques récoltées par la médiatrice concernaient des griefs contre les Brésiliens.

Les premières installations à Vila Brasil - en face de Camopi - datent de 1930, époque à laquelle fut ouvert un poste du Service de Protection des Indiens, l'ancêtre de la FUNAI (Helfenstein et al., 2021). Cependant, l'emplacement de Vila Brasil a été abandonné dès le milieu des années 1950 par le SPI (les agents brésiliens ont alors tenté d'ouvrir un poste au confluent de la Notaye, mais seule une famille les a suivis pendant quelques années) ; il n'a été réoccupé que vers 1985. De plus, pendant la première période, l'impact de cette présence avait été très faible et ne concernait que la partie centrale du village actuel (P. Grenand, comm. pers.).

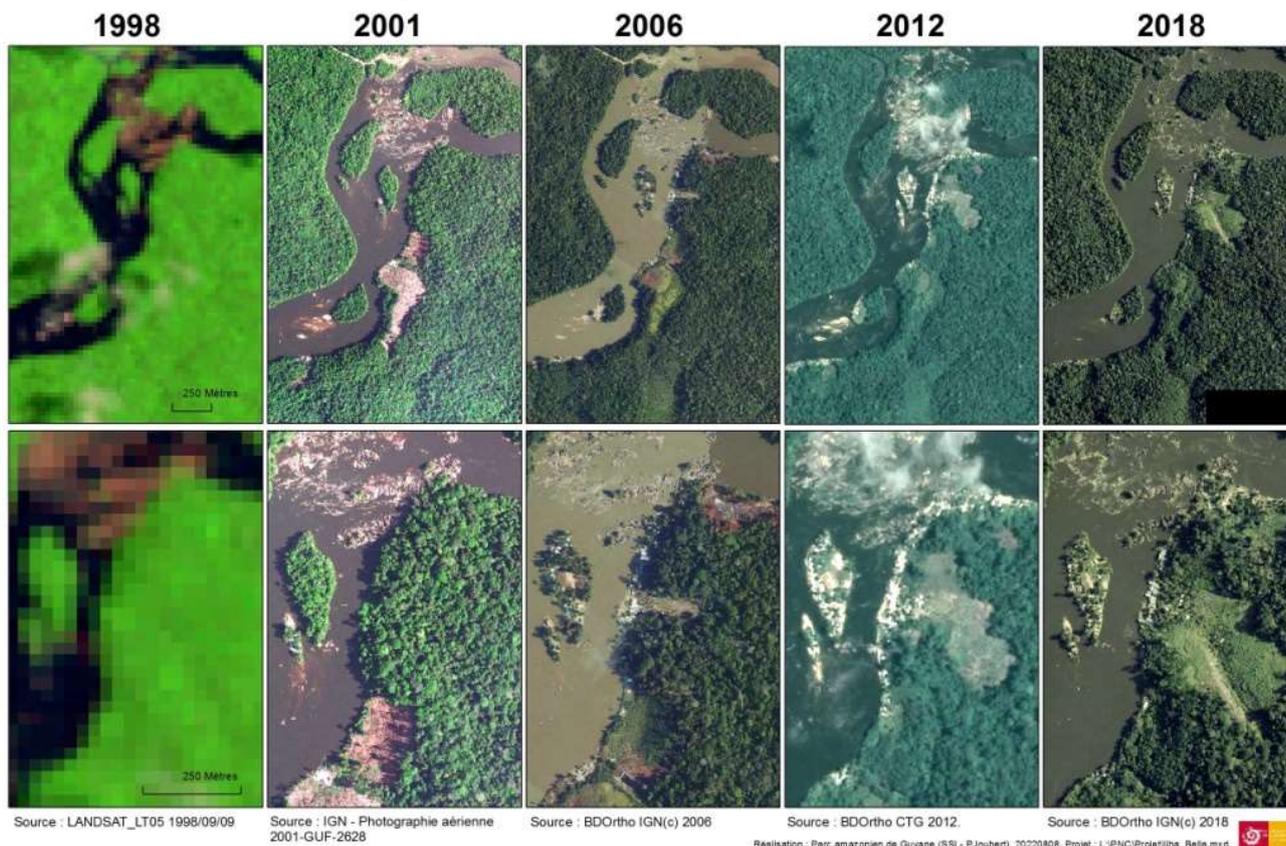
Aujourd'hui, les habitants de Vila Brasil sont principalement des commerçants, dont l'essentiel des revenus provient de la clientèle de Camopi, comme l'attestent les prix en euros affichés dans les magasins. Mais ceux-ci servent aussi parfois de vitrines pour blanchir les revenus liés à l'orpaillage, et de base logistique pour alimenter les sites forestiers ; certains des commerçants sont en effet d'anciens travailleurs ou propriétaires de chantiers d'extraction.

¹³ Précisons que la rive française de l'Oyapock est beaucoup plus facile d'accès pour les Brésiliens que la Camopi, dont le cours ne se situe pas à la frontière mais à l'intérieur du territoire français

A 45 minutes de pirogue en aval de Camopi, sur la rive brésilienne, se trouve la base arrière de l'orpaillage illégal nommée Ilha Bella. Le peuplement de ce foyer a commencé dans les années 1990, comme le montrent ces images aériennes :

Figure 22: Images aériennes d'Ilha Bella entre 1998 et 2018

Occupation d'Ilha Bella' : 1998 - 2018



En 2022, la population de Vila Brasil serait d'environ 450 personnes et celle d'Ilha Bella de 400 personnes, selon la préfecture d'Oyapoque.

En plus d'être soupçonnés de menacer la stabilité des populations de gibier et de poisson à force de surchasse, les Brésiliens sont accusés d'exercer un monopole commercial à Camopi, on leur attribue les très courants vols de pirogue et de moteurs, ainsi qu'un prélèvement problématique de bois du côté français de l'Oyapock.

A propos des chasseurs brésiliens, voici un résumé du ressenti des habitants de Camopi :

« Je suis d'accord avec vous, les gibiers vont disparaître. Les Brésiliens tuent trop. Les poissons vendus par les Brésiliens viennent de la Yaloupi. »

Homme wayãpi

« Les garimperos chassent sur le territoire guyanais et revendent aux Wayãpi, jusqu'à Trois-Sauts. »

Homme teko

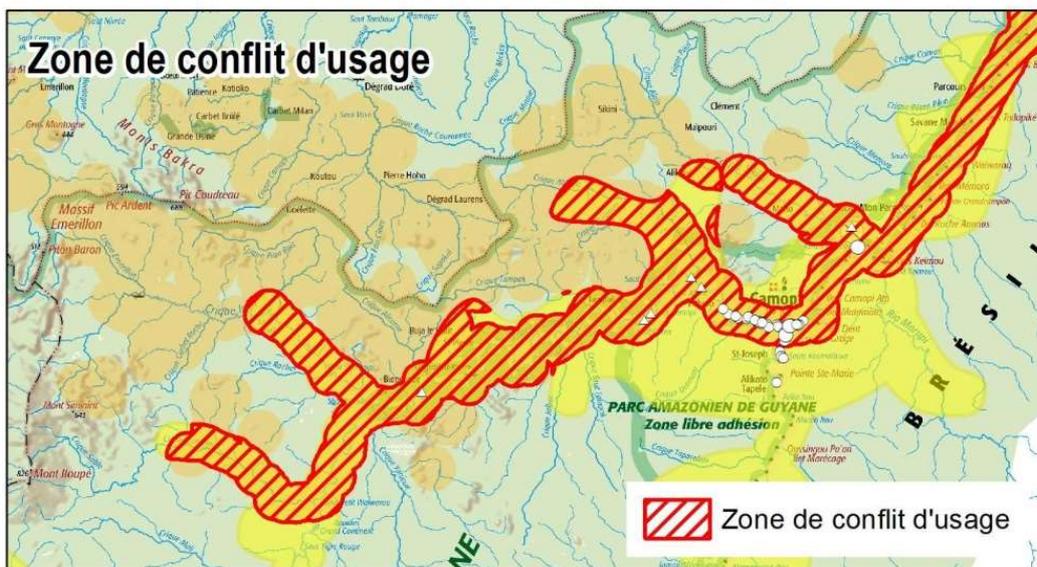
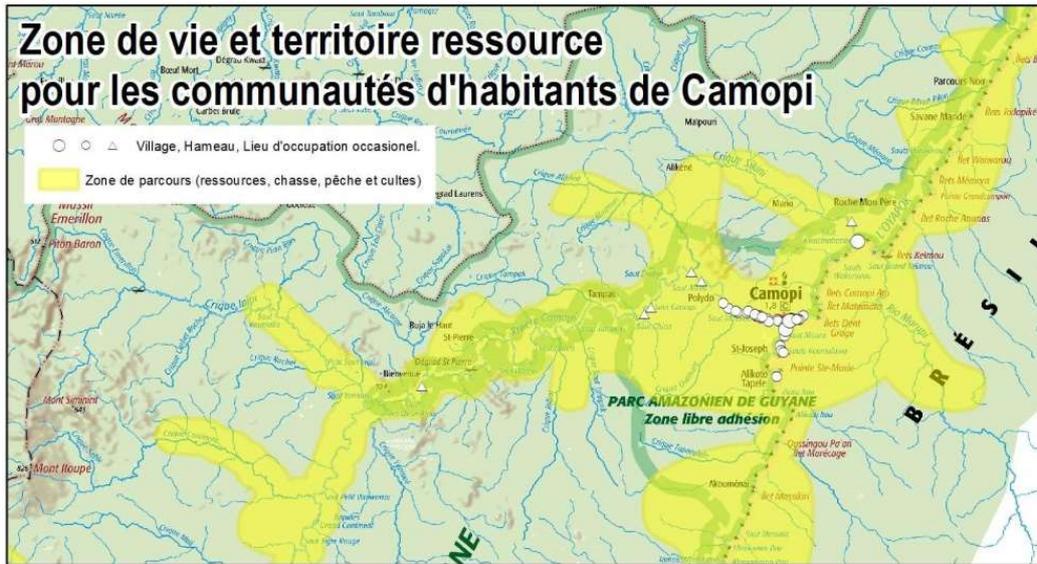
« Les Brésiliens prennent et vendent les œufs d'iguane et les vendent aux amérindiens, à 30 € le sac. »

Homme wayãpi

Lorsqu'il est questions des capacités de chasse des Brésiliens, certains enquêtés expliquent que ceux-ci ont développé des stratégies très efficaces ; par exemple :

« Ils ont fabriqué un sifflet maypouri, pour imiter le sifflement des tapirs. »

La carte ci-dessous indique la zone où sont probablement réalisés les prélèvements de gibier par les orpailleurs brésiliens. On voit que cette zone se superpose avec l'aire de parcours des chasseurs et pêcheurs amérindiens – correspondant à leurs zones de droit d'usage collectif – particulièrement autour du bassin de la Camopi et en aval du bourg sur l'Oyapock.



0 5 10 20
Kilomètres

	Parc amazonien de Guyane BP275 97 328 Cayenne Cedex	Date: 07/10/2023 Echelle: 1/600 000e
	Projet: L DTO/Projet (...)_concurrence_chasse_oil...	Source: PAG_SCAN500 (IGN) Réalisation: PAG P. Joubert

Figure 23 : Zones estimées de conflit d'usage entre orpailleurs illégaux et chasseurs/pêcheurs de Camopi

Plusieurs interlocuteurs mettent en avant le fait que, quand bien même les habitants se réuniraient pour décider ensemble de certaines restrictions dans le prélèvement des gibiers les plus menacés, les Brésiliens se chargeraient de tuer les animaux ou les poissons et finiraient par les vendre aux habitants. Dans cette optique, aucune concertation ne peut porter ses fruits tant que des Brésiliens continuent leurs activités prédatrices dans la zone, comme le sous-entend cet homme wayãpi :

« Si tu veux prendre des œufs, tu en laisses une dizaine et c'est bon. Pour l'instant les gens prennent tout. Les Brésiliens prennent tout aussi. »

Ces trois témoignages font référence à des prélèvements le long de l'Oyapock. Il apparaît dans certains entretiens que la situation en 2023 est différente sur la Camopi.

« Les Brésiliens ont tout pris sur l'Oyapock mais sur la Camopi y en a encore, des tawalus [podocnémide]. Car les enfants n'aiment pas les œufs de tawalu, ils préfèrent ceux de l'iguane. J'en ai vu beaucoup, beaucoup sur la Camopi ! »

Homme teko

Bien qu'il s'agisse d'une problématique éminemment actuelle, la présence d'orpailleurs dans le bassin de l'Oyapock n'est pas sans précédent. En effet, des chercheurs d'or créoles étaient implantés sur le cours moyen de la Camopi entre les années 1880 et 1940. De nombreux toponymes créoles toujours usités attestent de cette occupation (Grenand et al., 2017). Les impacts d'une activité artisanale telle qu'elle était pratiquée à l'époque, ne sont néanmoins en rien comparables par leur proportion à ceux générés par les activités illégales ayant repris à partir des années 1990.

Il est à noter que cet orpillage illégal et tous les trafics qui l'entourent sont omniprésents dans les discussions autour des ressources naturelles. Un atelier dédié rassemblant acteurs de la lutte contre l'orpillage (EMOPI, gendarmerie, procureur, FAG ...) a alors été organisé en mars 2021 dans le cadre du projet Terra Maka'andi afin de proposer une espace de dialogue. A cette occasion, les habitants ont pu exprimer leur profonde exaspération face à la situation vécue.

Il faut malgré cet apparent consensus parmi les habitants de Camopi signaler que certaines personnes participent comme logisticiens à l'activité d'orpillage, de façon suffisamment ouverte pour que plusieurs personnes interrogées mentionnent ce fait, à l'instar de cet homme teko :

« Les jeunes font du transport pour les Brésiliens. On leur avait dit ça allait s'arrêter, mais comme ça continue ils se sont dit « autant en profiter ! » »

Il faut bien rappeler ici que l'entrée dans les activités délinquantes s'explique par l'interaction dynamique d'une multitude de facteurs : facteurs personnels, entourage immédiat, facteurs culturels et sociétaux. Pour n'importe quel groupe social, qu'il soit à Camopi, Cayenne ou Toulouse, la présence de facteurs de risques (décrochage scolaire, problèmes familiaux, proximité des réseaux, ...) engendrera sans surprise son lot de comportement délinquant (Day & al 2012). Ceci étant dit, on pourra constater que certains

groupes sociaux s'inscrivent en plus dans des rapports de domination engendrant des sentiments d'inégalité, d'injustice ou de délaissement, qui plus est dans des contextes de mutations sociales. L'opinion publique (ou certains acteurs de la répression) auraient vite fait de jeter l'opprobre sur cette délinquance apparaissant pourtant comme une réponse sociale à un défaut d'ajustement entre dominants et dominés et étendant de fait, une partie des responsabilités à la société dominante.

La citation ci-dessus, en plus de montrer un point de tension majeur à propos de la question de l'orpaillage illégal, laisse apparaître une donnée fondamentale pour comprendre les enjeux actuels de la concertation autour de la gestion des ressources naturelles, sur laquelle nous allons revenir dans la partie suivante : le manque de confiance dans les institutions exogènes.

Quelles modalités pour la prise de décisions à Camopi ?

Pour conclure cette synthèse à propos de la perception des risques pesant sur les ressources naturelles, nous allons à présent interroger les modalités de la prise de décision chez les Wayãpi et les Teko de Camopi. Nous considérerons dans un premier temps la relation complexe qu'entretiennent les habitants de Camopi avec le parc, avant de revenir sur les modes d'organisation en cours actuellement.

Une défiance vis-à-vis du Parc et des institutions exogènes

Au cours de l'enquête, les habitants étaient interrogés sur leurs perceptions des normes venant de l'extérieur. Ils ont parlé de leurs inquiétudes à propos des lois sur la construction :

« Les normes européennes et françaises en matière de construction ne correspondent pas à l'habitat traditionnel. »

Homme teko

Mais la majeure partie des préoccupations concerne les potentielles restrictions sur la cueillette et la chasse, comme en témoignent ces deux hommes wayãpi :

« Ça commence, on n'a plus le droit de tuer certains animaux et les gens s'inquiètent des interdits liés au permis de chasse. »

Homme wayãpi

« [Tuer les tortues] c'est pas interdit, pas protégé, tout ce qu'il y a en Guyane c'est pas interdit pour nous ! Nous sommes le peuple de la forêt, on mange tout. Et c'est pareil pour la nivrée. Si c'est interdit qu'est-ce qu'on va manger ? Pas des boîtes de conserve ! Et ce qu'on ne mange pas, on ne le tue pas. »

Homme wayãpi

L'interdiction de la chasse au kwata (*Ateles paniscus*) fait en particulier réagir les enquêtés :

« Le kwata fait partie de notre nourriture. »

Homme wayãpi

« Et on fait revenir l'esprit en présentant plusieurs morceaux d'animaux comme le kwata pour guérir un malade lors de rituels chamaniques. »

Homme teko

Selon les personnes teko et wayãpi interrogées à Camopi, la valeur de ce singe est en effet autant culturelle qu'alimentaire. Sa chair possède des propriétés particulières, comme l'explique cet homme teko :

« C'est un animal qui peut donner de la force mais également rendre fou celui qui lui manque de respect. »

Au-delà de la crainte d'une restriction pouvant affecter concrètement leur vie quotidienne et leur rapport avec leur environnement, plusieurs habitants expriment un sentiment de dépossession face à une législation imposée de l'extérieur, comme cet homme teko/saramaka :

« Toutes les lois sur les ressources naturelles sont dictées depuis la métropole, pourtant ils ne connaissent ni les ressources naturelles ni les manières traditionnelles de les gérer. C'est une philosophie coloniale. »

Cela ne peut qu'attirer l'attention sur les processus de construction de réglementations qui en effet, se sont faits en Guyane avec une très faible prise en compte par l'Etat de l'avis et des besoins des usagers du sud. Le sentiment que la protection aveugle d'espèces passe avant les droits des habitants est également parfois audible. Un sentiment identique émerge face à la création de zones protégées :

« Les lois nous oublient, elles protègent la terre mais pas nous. »

L'historique de la création du Parc est émaillé de malentendus et de quiproquos. Les habitants ont plusieurs fois eu l'impression que leur territoire de chasse allait leur être interdit, à l'instar de ce chasseur wayãpi :

« Les gens ont peur du PAG parce qu'ils pensent que le parc va leur interdire des choses. »

Cette méfiance remonte aux origines du projet de Parc, comme en témoignent P. et F. Grenand : *« au cours de discussions préliminaires pour la création du parc naturel du Sud guyanais, [...] une singulière défiance accueillait les propositions d'emplois, tels ceux de gardiens ou guides d'écotourisme. Cette défiance, au-delà de toute analyse, peut être rendue par la parole d'un ami wayãpi prenant à cœur depuis vingt-cinq ans tous les projets de développement concernant son ethnie : « Devrons-nous devenir gendarmes sur notre propre terre ? ». Cette boutade ne traduit rien d'autre que le sentiment d'une incongruité : une réglementation défensive et*

coercitive de l'environnement, générée par des étrangers à la forêt et à son mode de fonctionnement holiste, ne peut décemment venir s'appliquer sur des espaces qu'ils contrôlent déjà entièrement, avec la forte conscience d'agir dans le sens d'une pérennité de l'abondance » (Grenand et Grenand, 1996).

Avant la création du Parc, la création des Zones de Droit d'Usage Collectif en Guyane avait donné lieu à des incompréhensions : *« afin de ne pas déplaire à certains élus, l'État a concédé ces zones en catimini, sans aucune publicité, si bien que certains Amérindiens ne connaissent les limites exactes et la valeur juridique de ces zones que depuis peu. »* (Pinton et Grenand, 2007). Cette volonté de ne pas faire de bruit autour des droits spécifiques des communautés autochtones découle de l'ambiguïté de cette législation, qui accorde des droits d'usage particuliers sans reconnaître de statut législatif exceptionnel à ces peuples. Or, ce flou entre les lois, leur interprétation et leur application est présent à tous les niveaux des zonages, qu'il s'agisse des ZDUC ou de la Zone de cœur du Parc, et s'étend également à la législation concernant les espèces intégralement protégées. Si les agents du Parc décident le plus souvent de privilégier les modes de subsistances traditionnels au détriment de l'application de ces réglementations, en fermant par exemple les yeux sur le prélèvement d'espèces en principes interdites à la chasse, cette zone grise génère un inconfort patent chez les amérindiens, qui gardent une inquiétude quant à ce que l'Etat français va à plus ou moins long terme essayer de les empêcher de faire.

Il existe par ailleurs une méfiance due à l'impression de s'être fait trahir lors de l'implantation du Parc Amazonien de Guyane :

« Je ne crois pas aux actions du parc. L'éradication de l'orpaillage promise n'est pas mise en œuvre efficacement. L'Etat laisse les populations amérindiennes se faire empoisonner, ce qui donne l'impression qu'ils veulent que les amérindiens disparaissent. »

Homme wayãpi

« Je suis déçue des grandes promesses de la charte du parc qui ne sont pas tenues, surtout l'éradication de l'orpaillage. »

Femme teko/saramaka

Selon Damien Davy, ethno-écologue ayant travaillé en amont de l'implantation du Parc Amazonien de Guyane, il s'agit là du fondement du manque de confiance dans la relation entre les habitants et cette institution. En 2005, lors de la conférence de Paris sur la biodiversité, le Président Jacques Chirac prenait un engagement face à la communauté internationale : *« Dans le parc national de Guyane, l'orpaillage illégal sera éradiqué. »*. L'assurance d'une éradication rapide de l'orpaillage dans la zone du Parc tenait ainsi lieu d'argument principal lors des concertations préalables avec les communautés (comm. pers.). Si le parc fut créé deux ans plus tard, force est de constater que l'orpaillage lui, n'a toujours pas été éradiqué. Depuis 15 ans, il a même globalement augmenté : passant de 99 sites en 2007 à la création du parc à 143 sites aujourd'hui. Beaucoup d'habitants tiennent le Parc pour responsable de cet échec.

Enfin, une méfiance particulière à l'égard de la communauté scientifique a

commencé à être exprimée par les habitants Teko et Wayãpi de Camopi. Elle peut s'expliquer par plusieurs raisons évoquées par un agent Teko du Parc amazonien dans le cadre d'une étude dédiée (Diego Renzi, non publié). En écho à ce qui a été abordé plus haut, s'exprime la crainte que les données collectées soient utilisées par le PAG pour interdire la chasse et la pêche de plus en plus d'espèces :

« C'est vrai que le Parc va engager un travail avec les scientifiques, sauf qu'au niveau Teko il y a quelque chose à éclaircir. Il y a vraiment un gros travail à faire parce qu'il y a une méfiance : quand on ne connaît pas on n'a pas envie d'accepter. Pour eux le Parc protège, mais jusqu'à quel niveau ? On ne connaît pas la mesure de protection de l'Etat français. C'est ça la crainte. »

A ceci s'ajoute la crainte que les connaissances autochtones sur la forêt soient volées et exploitées à des fins économiques, ou qu'elles échappent simplement aux mains de leurs détenteurs :

« La perception du scientifique c'est un peu : on doit connaître, on doit étudier. Donc on va en forêt, on prélève, on voit l'ADN, on voit ce qu'on peut en extraire là-dedans, qu'est-ce qui est intéressant, si c'est nouveau... C'est ça qui fait la peur de qui vie ici : cette conception de venir et de prendre sans qu'on le sache, parce que nous on ne maîtrise pas la connaissance scientifique. »

Dans le cadre de cette étude, peu de personnes interrogées ont montré un intérêt pour la recherche naturaliste en soi. « *Nous avons déjà notre connaissance de la forêt* » a été la réponse de certains. Aux questions sur ce qu'ils pensent de ceux qui étudient les animaux et les plantes de la forêt, un ancien Teko oppose le souci le plus important et le plus urgent, l'orpillage :

« Avant d'étudier les grenouilles et les serpents, il faut combattre les orpilleurs. Une fois que cela est fait, les chercheurs peuvent aussi s'entourer de serpents autour du cou ! Cela ne nous intéresse pas. »

Ainsi, en 2022, l'interdiction de remonter sur la Camopi faite par le chef coutumier teko à des chercheurs venus effectuer un suivi des populations de poissons¹⁴ a marqué un tournant sensible dans la communication entre scientifiques et habitants. Cette interdiction, actée de façon spectaculaire par un chef barrant le passage avec sa propre pirogue, a été suivie de façon indirecte par les termes d'une sorte de « nouveau traité », formulé par différentes personnalités teko à des occasions plus ou moins formelles : « les scientifiques pourront venir travailler sur la Camopi quand le problème de l'orpillage illégal sera résolu ». On peut comprendre qu'il s'agit ici d'un argument diplomatique mis en avant pour rappeler aux institutions « étrangères », quelles qu'elles soient, qu'une alliance avait été scellée lors de l'implantation du Parc et que les Teko attendent toujours que les étrangers accomplissent leur part du contrat. On peut supposer que ce geste résulte aussi d'un contexte de tensions entre institutions et d'une volonté de reconnaissance politique.

¹⁴ Cette mission avait pour but de mesurer l'impact de l'orpillage et des activités humaines sur la diversité de poissons, croisant mesures scientifiques d'ADN environnemental et discours des habitants teko. Cette mission était menée avec des Teko rémunérés pour ce travail et avec la collaboration active du PAG.

En tous cas, même après la mort tragique de ce chef en mai 2023, son point de vue continue d'être repris et réinvesti par de nombreux Teko :

« Tout le monde était d'accord avec Guy Barcarel. Il y a trop de Blancs qui viennent et qui travaillent dans leur propre intérêt, il faudrait travailler ensemble. »

Homme teko

15

On ressent un déstabilisant écho aux propos du sociologue Pierre-Benoit Joly (2013) qui portaient sur le régime des promesses technoscientifiques. La promesse instaure une relation sous la forme d'un engagement crédible d'une partie - ici l'Etat que le PAG symbolise - envers une autre. Il légitime un projet, met en mouvement vers l'action et crée « un horizon d'attente ». Les promesses se comportent alors comme « des bulles spéculatives : les attentes génèrent un surinvestissement qui conduit inévitablement à des déceptions lorsque les résultats ne sont pas au rendez-vous ». Le contenu promis « n'est finalement qu'un moyen au service de cette orientation vers le futur » dont il constitue l'un des ennemis : « Ceci est lié à la façon dont il reproduit une séparation nette entre ceux qui formulent la promesse et ceux qui sont censés l'accepter ». Ce régime amplifie la méfiance envers les institutions politiques et leur capacité à résoudre les problèmes importants.

Il faut garder à l'esprit que c'est dans ce cadre conflictuel que sont aussi perçus les projets ayant traits aux connaissances et aux pratiques amérindiennes, telles que la présente enquête à propos de la gestion des ressources naturelles. Le manque d'enthousiasme de certaines personnes lorsqu'il s'agit de mettre en place une réflexion commune entre les habitants, les autorités coutumières et le Parc découle aussi de ce sentiment de trahison.

Une mosaïque de villages, de chefs et de points de vue

Toutes les problématiques précédemment abordées, notamment à propos du gibier, du poisson, mais aussi des questions de transmission et de gouvernance, ne font pour l'instant pas l'objet d'une communication centralisée à l'échelle de la communauté des habitants de Camopi. Les ateliers menés dans le cadre de cette enquête n'ont par exemple pas rassemblé d'habitants appartenant à des hameaux différents. Il existe en effet une séparation ethnique qui rend difficile la tenue de réunions permettant un dialogue entre habitants teko et wayãpi. Et ce d'autant plus, qu'au sein même de ces communautés, il n'est pas forcément naturel de se concerter.

A propos de la chefferie du côté wayãpi

Lors des entretiens à Camopi, il arrive que les personnes interrogées émettent un regret au sujet de la concertation interne, comme ces deux

¹⁵ Précisons que de nombreux teko souhaitent, au contraire, continuer à travailler avec certains scientifiques afin de préserver leur patrimoine et de faire travailler des habitants (D. Davy, comm. pers.)

hommes wayãpi d'âge moyen :

« Moi j'aimerais bien que le chef coutumier invite tout le monde pour réfléchir. »

« Il faut que les chefs coutumiers rassemblent toute la population, et on va comprendre ! [Est-ce que ça a déjà eu lieu ?] Non, pas encore. »

Ces témoignages font possiblement écho à un sujet dépassant largement nos problématiques et appellent quelques éléments d'analyse sur l'organisation coutumière sur Camopi.

A Camopi, un unique chef coutumier wayãpi a une reconnaissance officielle par le Grand Conseil Coutumier de Guyane. Ce chef désigné sans s'être porté volontaire ne montre pas de volonté de fédération de la communauté, et il ne semble pas exercer d'autorité en-dehors de sa sphère familiale d'influence. Cette situation a des conséquences externes et internes : d'un côté, l'absence d'un chef reconnu et respecté par les habitants complique l'expression des opinions des habitants vers les institutions extérieures ; de l'autre, la mise en commun de ces opinions est rendue difficile par le manque d'occasions de se concerter.

P. et F. Grenand ont abordé la problématique de la chefferie à Camopi : *« après le décès d'un chef [wayãpi] respecté, Norbert Suitman, et face aux pressions diverses, les habitants ont préféré ne pas le remplacer. A contrario, des chefs reconnus par le département et donc rémunérés, n'ont pas de légitimité indigène et sont remis en question au moindre prétexte. Le clivage entre les lettrés ou non en français et pouvant donc ou non s'exprimer à l'extérieur n'arrange rien. Il arrive aussi que des jeunes mandatés pour être porte-parole soient contestés parce que la parole d'un jeune n'a pas de valeur »* (Grenand, 2005).

Les différentes familles, habitant parfois dans des hameaux distants et ne se rencontrant pour certaines que rarement, incarnent donc une mosaïque de points de vue, et il est difficile de chercher à isoler *une* opinion wayãpi concernant les thématiques abordées.

A propos de la chefferie du côté teko

Chez les Teko, descendants de familles moins nombreuses et moins dispersées que les Wayãpi, il semblerait que des occasions rassemblant tous les hameaux soient plus courantes. La communauté teko de Camopi a organisé (pour la première fois) une élection en 2015 afin d'élire son chef coutumier, Guy Barcarel (décédé tragiquement lors d'une mission de lutte contre l'orpaillage illégal en 2023). Le précédent, Jean Monpera, avait succédé selon le protocole traditionnel à son père le grand chef Monpera.

Certaines personnes souhaiteraient, comme du côté wayãpi, augmenter la fréquence de ce type de réunions, qui dépendent de paramètres tels que l'approvisionnement en bière de manioc :

« Non, [il n'y a pas de réunions] en ce moment, car il n'y a pas de cachiri. On ne se rassemble pas. C'est comme si on ne se connaissait pas. Avant oui, on pouvait se réunir, parler de tout, discuter de ces sujets...»

Homme teko

En 2023, plusieurs réunions ont été organisées au sein de cette communauté en préparation de la désignation d'un nouveau chef, à la suite du décès accidentel de l'ancien. Des questions importantes ont été abordées au cours de ces réunions, auxquelles les institutions étrangères n'étaient pas conviées.

Cette volonté d'une organisation autonome, sans implication des institutions étrangères, s'exprime aussi au sujet de la gestion des ressources. Par exemple, à la question : « les Teko seraient-ils en mesure de prendre des décisions en interne pour empêcher la disparition de certaines espèces d'animaux ? », un enquêté a répondu :

« Oui, ce serait possible par exemple pour interdire les prélèvements [d'œufs], mais juste entre nous.»

Les chefs amazoniens

Au-delà de ces considérations, il faut rappeler que la position des chefs en Amazonie ne peut se calquer parfaitement sur celle des représentants politiques des sociétés occidentales démocratiques.

Depuis Pierre Clastres (1974), on sait en effet que les personnes, très majoritairement des hommes, considérées comme chefs dans cette région n'ont jusqu'à récemment pas exercé de pouvoir au sens coercitif. Leur autorité n'en est pas vraiment une, car le respect qui leur est porté repose sur l'habileté langagière qu'ils sont capables de déployer, notamment pour résoudre des conflits, ainsi que sur leur générosité, et non pour imposer ou faire respecter des décisions au reste de la communauté. Cette importance de la parole est toujours citée par des habitants de Camopi :

« Il faut réfléchir avant de parler. Pour parler bien.»

Homme wayãpi

La prise de parole en public est ainsi l'apanage de quelques rares personnes, aux capacités oratoires et aux connaissances reconnues, ce qui rend difficile le débat démocratique tel qu'il est pratiqué en Occident. Par ailleurs, le fait de trop parler – et donc de mal parler – est parfois reproché aux étrangers, par exemple lors de réunions trop longues ou ne menant à aucun résultat concret.

Les hameaux sont généralement constitués de personnes liées par des liens de parenté étroits, et le chef de famille à l'origine du hameau (ou du groupe de hameaux) fait le plus souvent office d'autorité. La prise de décision relève donc plutôt des chefs de famille.

L'absence de consensus clairement exprimé entre les différentes familles et les nombreux villages ne constitue donc pas une situation exceptionnelle pour les peuples Wayãpi et Teko, dont l'éparpillement en petites communautés d'habitants a constitué la norme tout au long du XIX^{ème} siècle

et jusqu'au milieu du XX^{ème} siècle (Grenand, 1982). Si des décisions communes sont un jour prises à Camopi, il s'agira d'une nouveauté dans les procédés politiques et du résultat de la mise en pratique d'un nouveau protocole de concertation.

Quelques propositions des habitants

En dépit de tous ces malentendus, problèmes de compréhension entre les mondes et difficultés internes de communication, certaines propositions des habitants vont parfois dans le sens d'une volonté de protection de l'environnement, devant être menée de façon concertée et conjointe.

Parmi les propositions concernant une organisation interne, des personnes avancent que certains acteurs importants devraient pouvoir être en mesure de véhiculer les informations permettant à l'ensemble des habitants de continuer à profiter d'un environnement riche :

« La municipalité, les chefs coutumiers et des personnes reconnues pour leurs compétences de chasseurs peuvent sensibiliser le reste de la population. »

Homme teko/saramaka

Tandis qu'une autre personne imagine que pourraient être créées

« de nouvelles règles teko et wayãpi »

Homme teko/saramaka

Un homme teko propose ainsi :

« Moi personnellement j'ai envie de parler aux gens : pour interdire de chasser et pêcher pendant deux ou trois ans. Je vois comme ça. Il faut que tout le monde soit d'accord. »

Homme teko

Un autre Teko avance une idée similaire :

« Il faudrait arrêter la nivrée pendant un ou deux ans pour permettre aux poissons de se reproduire, pour ne pas tuer les petits poissons. Si les gens sont d'accord. Le problème, c'est que les anciens sont habitués, ils ne veulent pas arrêter. Et comme le dit le Parc, il faut garder la culture. »

Ce témoignage permet d'entrevoir une nouvelle dimension problématique à la mise en place de réglementation, même internes : elles pourraient générer des conflits intergénérationnels, si finalement seule une partie de la population, plus concernée par la menace de raréfaction des ressources, était prête à changer de pratiques.

Une autre proposition concernant une adaptation interne concerne l'aspect commercial de la chasse :

« Les habitants devraient vendre eux-mêmes le gibier pour avoir de l'argent et casser le business des garimperos. »

Homme wayãpi

C'est ici le développement de circuits commerciaux internes qui est suggéré, en réponse à la problématique de la surchasse à visée de vente opérée par les Brésiliens.

En parallèle de ces idées mettant en avant une coordination interne, d'autres propositions vont dans le sens d'une coopération avec des institutions extérieures aux communautés.

Pour remédier à la chasse et à la pêche dites abusives des Brésiliens, nombreuses sont les personnes interrogées qui estiment qu'un contrôle effectué par des agents du Parc ou par des gendarmes est nécessaire. La demande que des institutions françaises s'impliquent dans une médiation avec les autorités brésiliennes est aussi régulièrement formulée, afin d'empêcher le passage de la frontière par les orpailleurs et chasseurs brésiliens.

Certaines personnes ajoutent aussi que le Parc doit continuer à sensibiliser la population, notamment sur les espèces sensibles et le nombre maximal d'individus qu'il est possible de prélever sans affecter les populations. L'idée de créer des filières d'élevage à Camopi est aussi parfois avancée. Enfin, si ce désir n'est pas unanime, quelques-unes des personnes interrogées souhaitent que les savoirs locaux soient valorisés avec le soutien des chercheurs et des institutions extérieures :

« [Il faudrait faire un] travail de médiation sur les modes de gestion teko, et proposer une valorisation anthropologique. Montrer la connaissance des teko en termes de gestion [des ressources] et expliquer pourquoi il faut la préserver. »

Homme teko



Le haut-Oyapock : Trois-Sauts

A 150 km au sud de Camopi en remontant l'Oyapock se trouvent les neuf hameaux qui constituent le foyer d'habitation nommé Trois-Sauts. Dans ces villages, on ne trouve pas de magasins régulièrement approvisionnés, et il n'y a pas de lieu de vie brésilien de l'autre côté du fleuve, contrairement au cas de Camopi. Environ 800 habitants, exclusivement wayãpi, vivent aujourd'hui à Trois-Sauts (Davy, comm. pers.).

Lorsqu'on leur a demandé quelles ressources étaient pour eux menacées, les habitants de Trois-Sauts ont très majoritairement parlé du gibier et du poisson. Nous aborderons donc spécifiquement ces sujets, avant de mettre en avant quelques points portant sur les préoccupations moins prégnantes que sont les abattis et les plantes.

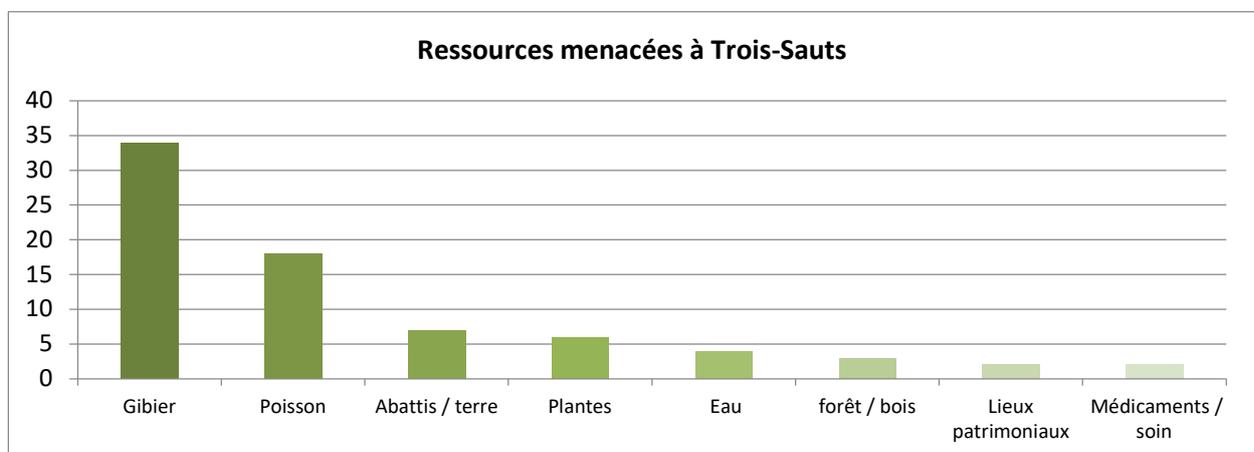


Figure 24: Ressources menacées à Trois-Sauts selon les habitants

Gibier

Raréfaction des animaux

Comme à Camopi, les habitants de Trois-Sauts constatent une raréfaction du gibier autour des lieux d'habitation. Lors des ateliers de présentation de l'enquête TMK, presque tous les chefs des différents villages de Trois-Sauts ont évoqué ce problème :

« C'est vrai qu'aujourd'hui, on ne trouve plus beaucoup d'animaux aux alentours du village. Il nous faut aller très loin pour chasser. »

« C'est vrai, c'est rare de trouver les espèces animales que nous on mange d'habitude. Parce qu'avant on entendait beaucoup le chant des oiseaux : hocco, agami, grand tinamou... Avant on voyait beaucoup d'espèces animaux au bord du fleuve : singes hurleurs, kwatas, macaques... Et maintenant on ne voit presque plus ces espèces-là. Il y a quelques temps, mes petits-enfants sont partis à la chasse à Moutoura, du côté Brésil, et ils n'ont rien chassé. C'est vrai, les gens ne font pas attention aux animaux et à comment les enfants vont vivre plus tard, si on tue tous les gibiers... »

« Il faudrait qu'on arrête de consommer les iguanes, on n'en voit plus sur le fleuve, les kwatas on n'en trouve plus chez nous. »

Paroles de chefs

Les espèces citées comme étant menacées ne sont pas les mêmes qu'à Camopi ; l'iguane arrive ici en tête des espèces mentionnées :

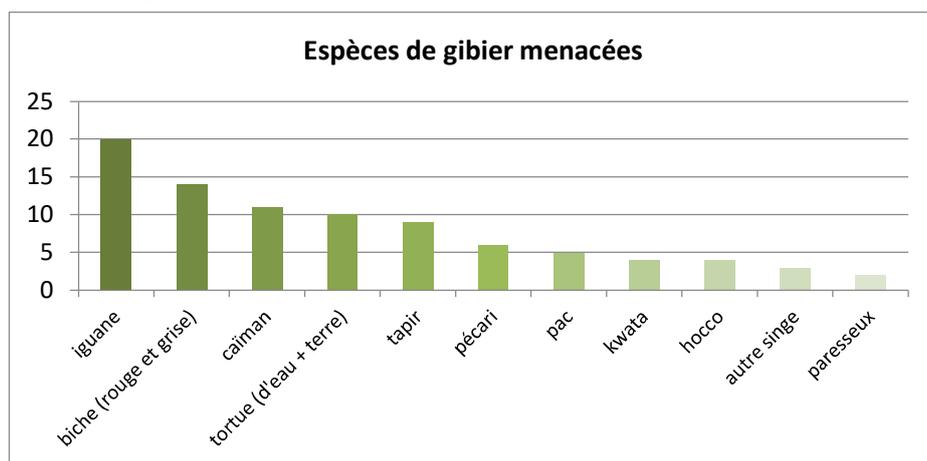


Figure 25: Espèces de gibier menacées à Trois-Sauts selon les habitants

Les quelques observations permettant d'obtenir des indices kilométriques d'abondance (IKA) sur un site situé sur un parcours de chasse proche des villages de Trois-Sauts ne permettent pas de beaucoup s'avancer quant à l'abondance ou la raréfaction des quatre espèces suivies :

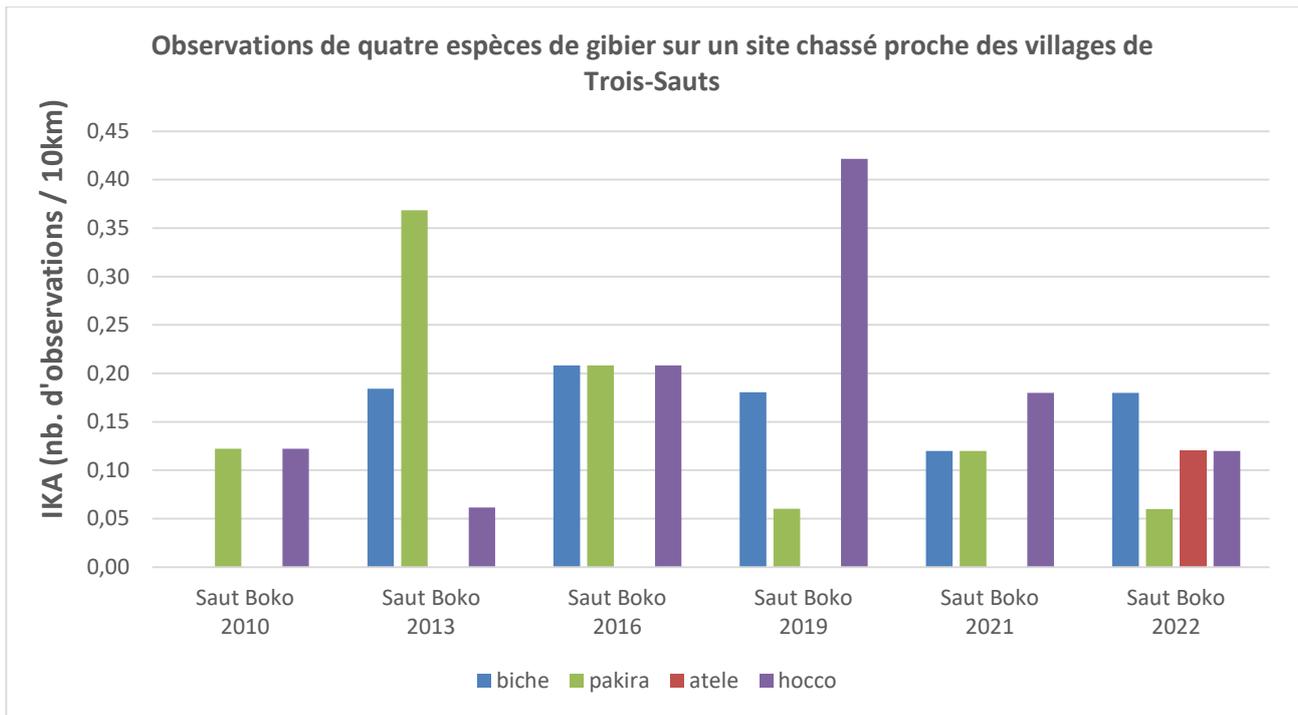


Figure 26 : IKA de quatre espèces de gibier sur un site chassé modérément éloigné des villages de Trois-Sauts (PaG)

Les iguanes, caïmans et podocnémides ne font pas partie des espèces suivies par le protocole. Le nombre d'observations de biches semblerait stable mais il faut rappeler que le protocole IKA n'est pas adapté pour un suivi temporel. Pour le hocco, les données montrent une grande fluctuation dans le temps. Et on peut noter qu'en 2022, le kwata apparaît pour la première fois depuis que les IKA sont faits sur ce site.

Causes

Les causes mentionnées par les habitants concernés sont très majoritairement endogènes :

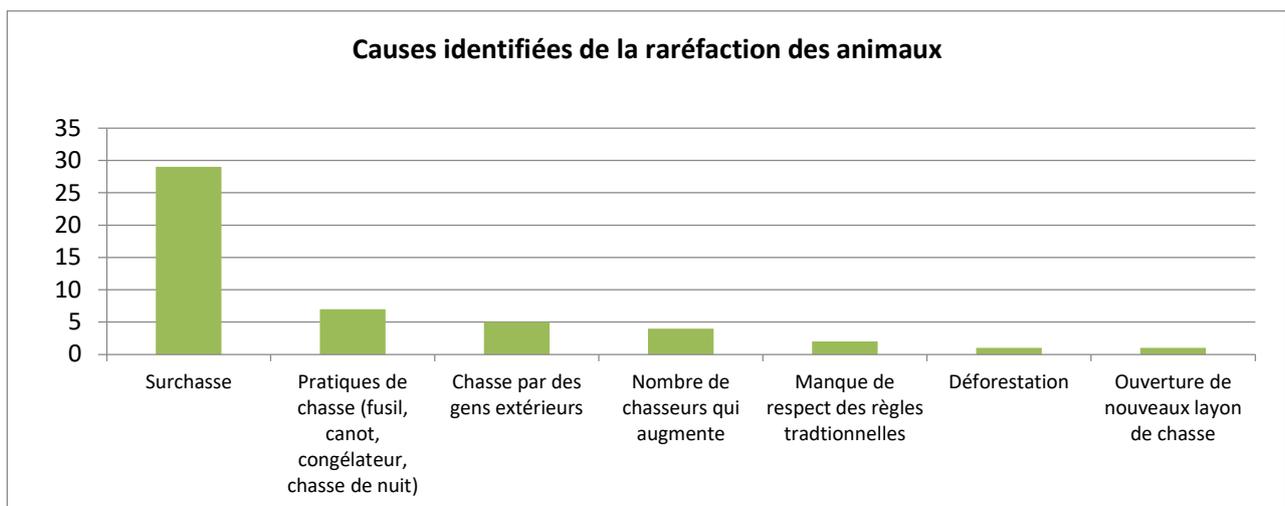


Figure 27 : Causes de la raréfaction des animaux selon les habitants de Trois-Sauts

On peut voir qu'une majorité des habitants interrogés reconnaît que la raréfaction des animaux dans les environs des zones habitées est une conséquence d'une chasse trop intensive.

Par ailleurs, lors d'une mission dédiée aux podocnémides en avril 2023, le

constat est à nouveau dressé de façon unanime par 8 chefs coutumiers de Trois Sauts d'une chute des iguanes, caïmans et podocnémides. L'augmentation de la population humaine et donc des prélèvements était aussi identifiée comme la cause principale de ce déclin.

D'après des mesures effectuées auprès de plusieurs chasseurs du moyen et haut Oyapock entre 2000 et 2012, la biomasse moyenne par chasseur et par sortie est restée stable à Trois-Sauts :

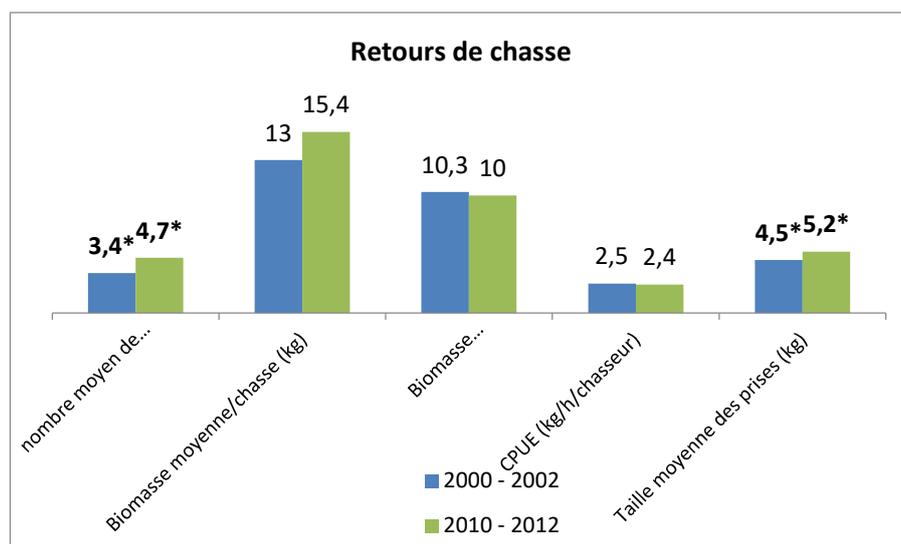


Figure 28 : Données retours de chasse à Trois-Sauts d'après Richard-Hansen et al., 2020 (en gras, les mesures significativement différentes entre les deux périodes)

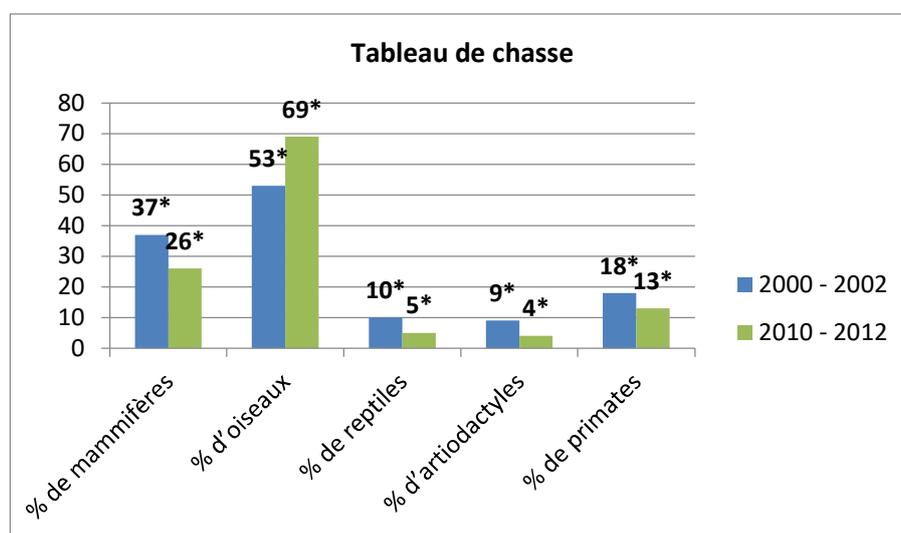


Figure 29 : Compositions du tableau de chasse à Trois-Sauts, d'après Richard-Hansen et al., 2020 (en gras, les mesures significativement différentes entre les deux périodes)

Le nombre moyen de prises ainsi que leur taille ont augmenté significativement entre ces deux périodes, mais cette augmentation est contrebalancée par un tableau de chasse dans lequel la proportion de mammifères a sensiblement baissé, tandis que celle des oiseaux a augmenté.

On peut donc émettre l'hypothèse que, comme le suggère ce chef, une augmentation du nombre de chasseurs est à l'origine de cette raréfaction du gibier :

« Il faut aller de plus en plus loin pour pêcher ou même partir quelques jours, c'est peut-être parce que nous sommes de plus en plus nombreux, et il y a le bruit du moteur qui fait fuir les poissons. »

Entre 2000 et 2012, il a été observé que le nombre moyen de chasseurs participant à une sortie avait augmenté significativement.

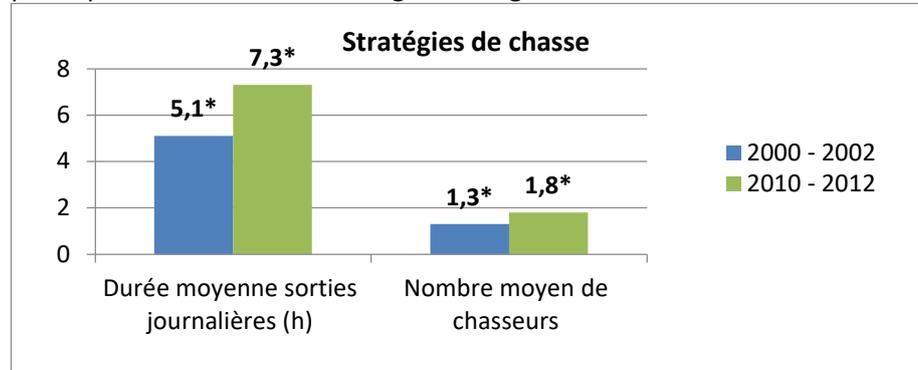


Figure 30 : Stratégies de chasse à Trois-Sauts, d'après Richard-Hansen et al., 2020

En 2000, la croissance démographique à Trois-Sauts laissait présager une augmentation du nombre d'animaux prélevés, puisque cette augmentation de la population faisait « entrer dans l'arène un nombre important d'adolescents, chasseurs et pêcheurs dont la production est loin d'être négligeable » (Grenand et al., 2000).

Il faut prendre en compte que cette augmentation démographique intervient à la suite d'une chute drastique de la population au début du XX^{ème} siècle (Grenand, 1982). On prend donc comme référence une situation démographique extrêmement perturbée et ne correspondant pas nécessairement à un point d'équilibre entre la densité de peuplement humain et la stabilité des écosystèmes. Cependant, comme l'ont souligné certaines personnes, les changements dans les pratiques de chasse telles que la chasse de nuit, l'utilisation de canots à moteur et le stockage dans les congélateurs ont modifié le volume de proies prélevées.

Comme le signalent les témoignages, les surfaces explorées par les chasseurs sont en augmentation, en réponse à la raréfaction des animaux aux alentours des villages :

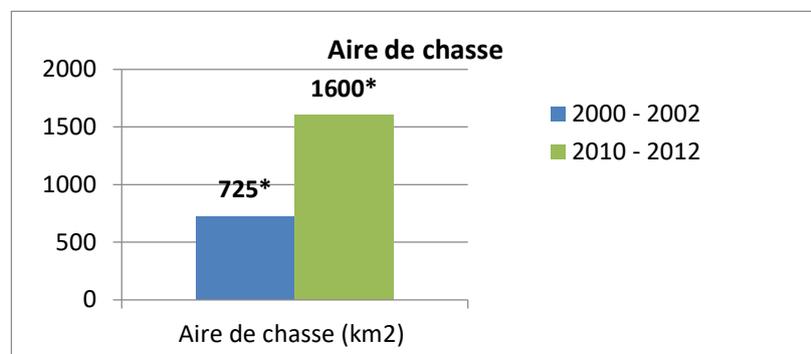


Figure 31 : Evolution de l'aire de chasse à Trois-Sauts, d'après Richard-Hansen et al., 2020

Or, la capacité d'éloignement est conditionnée par l'accès au carburant. Selon l'un des chefs de Trois-Sauts :

« Ca demande beaucoup d'essence et c'est un problème. »

Cette contrainte est à l'origine de l'idée générale impliquant que la durabilité de la pratique est menacée.

A Trois-Sauts comme à Camopi, certaines personnes mentionnent le fait que les jeunes sont de moins en moins intéressés par la chasse :

« On sait que nous ne sommes pas beaucoup de chasseurs Wayãpi. Il y a que nous, les anciens, qui chassons. Les jeunes ne chassent pas. »

Chef wayãpi d'un des villages de Trois-Sauts

La donnée du nombre de chasseurs actifs n'ayant pas été mesurée depuis 2012, à Trois Sauts, on ne peut qu'imaginer l'apparition récente d'un phénomène de désintérêt pour la chasse similaire à celui qui est constaté à Camopi. Ce phénomène serait quoi qu'il en soit dans une proportion moindre à Trois Sauts, pour la simple raison qu'il n'existe pour l'instant pas d'alternative pour avoir régulièrement accès à des protéines, contrairement à Camopi où les magasins proposant de la viande d'importation sont de plus en plus nombreux¹⁶.

Des propositions d'action

Face à la problématique de la raréfaction du gibier, les habitants de Trois-Sauts sont prolifiques en idées d'actions. Quatre types de propositions sont ainsi émis au cours des enquêtes : établissement de restrictions de prélèvements temporelles et spatiales devant favoriser la reproduction des animaux ; renforcement des interdits de chasse traditionnels ; activités de prévention et de sensibilisation ; mise en place d'autres sources d'approvisionnement.

Restrictions de prélèvements

Les restrictions proposées par les habitants à Trois Sauts peuvent être des restrictions permanentes :

- *Définir des quotas par animaux, pour les espèces sensibles¹⁷*

hocco	<i>3 individus par chasseur par sortie</i>
pécari	<i>2 individus par chasseur par sortie</i>
tapir	<i>1 individu par chasseur par sortie</i>

Ou bien établies périodiquement :

- Mettre en place un calendrier d'interdiction des prélèvements

iguane	- pas de prélèvement des œufs pendant 2 ans - pendant la période de reproduction, de septembre à décembre, interdiction de prélever les adultes pendant 2 ans - hors de cette période, autorisation de prélèvement
--------	--

¹⁶A ce sujet, P. Grenand (comm. pers.) note que : « l'affirmation [de la baisse de la pratique de la chasse] est surtout valable pour les jeunes qui n'ont pas encore fondé de foyer. Au cours des vingt dernières années nous avons pu ainsi voir évoluer positivement de très nombreux jeunes pour ne pas dire l'écrasante majorité.

¹⁷Toutes les propositions en italique émanent directement des habitants.

	d'un iguane par chasseur par sortie
Tortues	- pas de prélèvement des œufs pendant 2 ans d'eau
Caïman	- pas de prélèvements des individus pendant deux ans

- *Limiter les chasses d'expédition (toutes les 3 semaines, c'est trop)*
Elles peuvent aussi concerner des espaces protégés :
- *Définir des zones de chasse et des zones de réserve*
- *Ne plus chasser aux alentours des villages*

Ces différentes propositions présentent la même pertinence quel que soit le point de vue : chasseurs et écologistes seront d'accord pour reconnaître qu'elles favoriseraient le maintien des populations d'animaux chassés dans l'espace et le temps. Selon Ouhoud-Renoux (1998), il est possible que cette logique de préservation ne soit pas une nouveauté à Trois-Sauts. En comparant les prélèvements des mammifères avec une estimation des taux écologiquement viables, il avait trouvé plausible d'avancer que « les Wayâpi ont bien maintenu sur le temps long une stratégie visant à conserver une grande partie du potentiel cynégétique de leur territoire et ce, en dépit d'une forte croissance démographique et de l'utilisation d'outils de prédation importés et efficaces. » On reviendra sur ce point en discussion.

Les propositions de restrictions restent cependant imprécises sur un point : si ces mesures étaient adoptées par les habitants de Trois-Sauts, comment pourraient-ils s'assurer qu'elles sont respectées par tous ? Trois options sont ainsi envisageables : compter sur la bonne volonté des chasseurs sans mettre en place de système de surveillance, désigner des personnes de la communauté pour effectuer des contrôles, ou bien faire appel à des personnes extérieures.

La première de ces options semble être la plus appropriée aux yeux de certaines personnes, comme ce chef l'explique en atelier préparatoire :

« Si nous ne faisons rien, ils vont peut-être nous interdire de chasser certains gibiers. Un jour, ça sera trop tard pour nous pour se battre. Mais ils savent quand même qu'on a toujours vécu de chasse, pêche, d'abattis, c'est notre mode de vie, on est des amérindiens et il faut être fiers de nous.»

L'objectif serait selon lui de « faire quelque chose », c'est-à-dire de mettre en place des limitations en interne, avant que le contrôle n'échappe aux habitants et que le pouvoir de décision passe dans les mains de personnes étrangères. Les réglementations concernant les espèces protégées sont en effet plutôt mal considérées à Trois-Sauts. Comme à Camopi, les habitants considèrent que ces règles, pensées sans concertation avec eux, ne les concernent pas et ne devraient pas s'interposer avec leurs pratiques traditionnelles. Plusieurs espèces protégées revêtent en effet un aspect culturel important, et les chasseurs n'ont pas l'intention d'y renoncer.

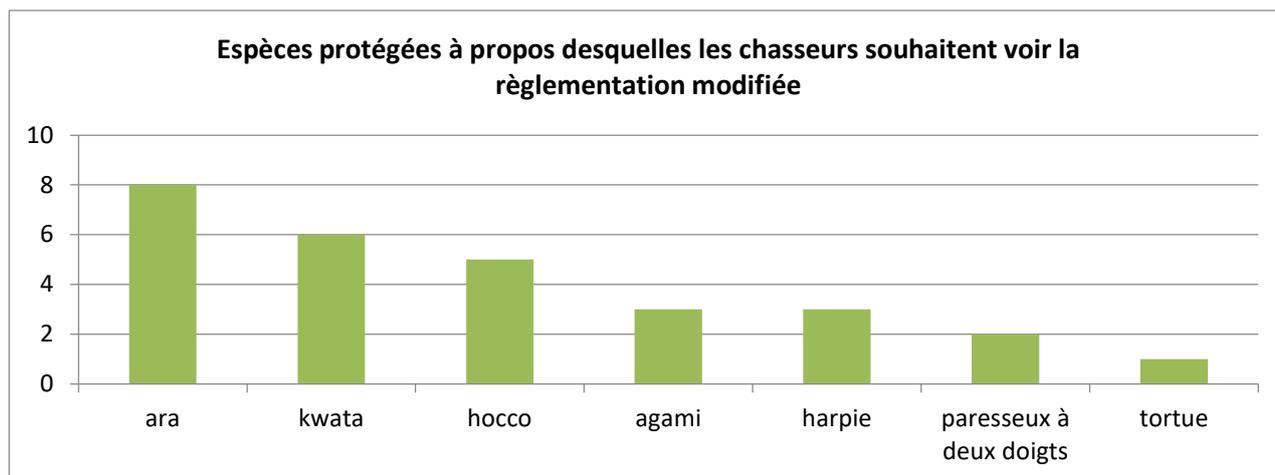


Figure 32 : Nombre d'occurrences de l'espèce en réponse à la question : "Quelles lois françaises faudrait-il changer ?"

Il est important de noter que les espèces citées ci-dessus ne sont pas toutes protégées par la loi française. La citation de certaines met en évidence les incompréhensions et confusions autour de la réglementation. Les espèces protégées sont le ara, le kwata, la harpie et la tortue podocnémide. Le hocco et l'agami ne sont pas protégés. Ils sont soumis à une réglementation de quotas, réglementation qui ne s'applique pas aux membres des communautés du PaG. Le paresseux n'est ni protégé ni soumis à des quotas.

Cependant, malgré ces réticences, un transfert de responsabilité est déjà envisagé par d'autres habitants, qui proposent de :

- Mettre en place une police de la nature (incarnée par des agents du PaG, des gendarmes, ou des habitants formés pour cela)
- Mettre des amendes ou des punitions à ceux qui ne respectent pas la règle

Le cas du kwata, consommé par 89% des enquêtés et considéré comme menacé par 59% d'entre eux, est instructif à l'égard de la question de la mise en place des réglementations. En effet, les habitants mentionnent l'ensemble des mesures citées plus haut comme nécessaires au maintien des populations de kwata. Lorsqu'on les interroge sur les personnes devant être en charge du choix des réglementations, près de la moitié d'entre eux cite le PaG, mais les chefs et la communauté sont également fortement concernés.

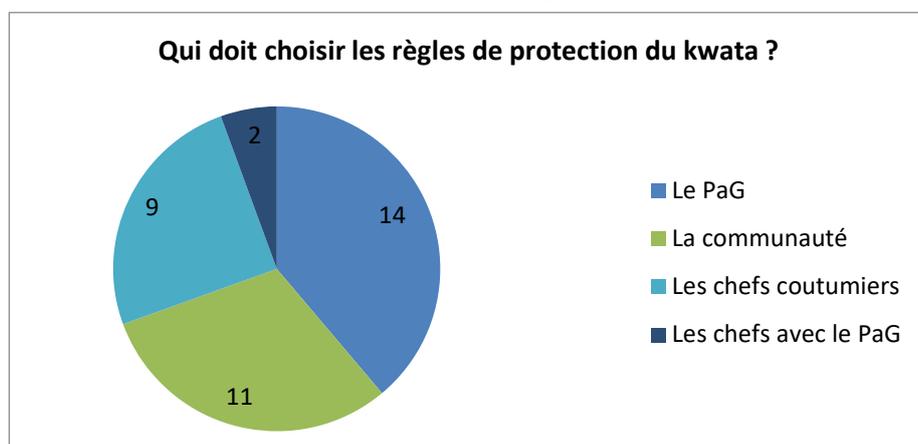


Figure 33 : Nombre de réponses à la question "qui doit choisir les règles de protection du kwata ?"

En revanche, quand on leur demande qui doit être responsable de l'application des mesures décidées, c'est le PaG qui est désigné sans équivoque :

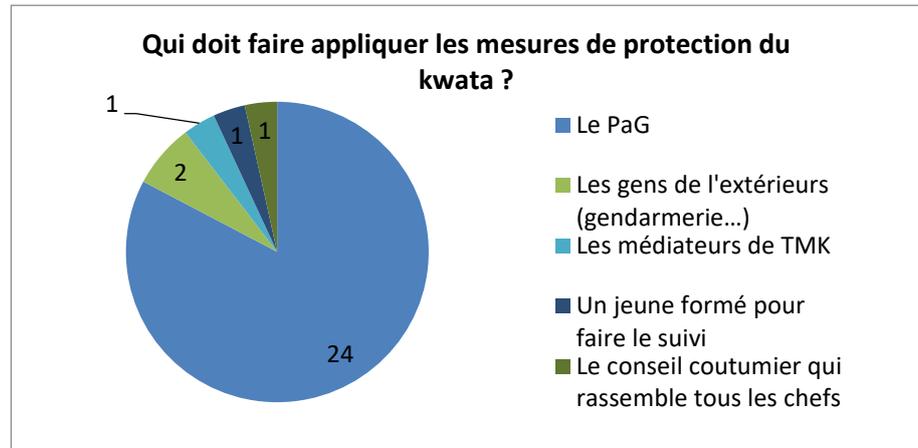


Figure 34 : réponses à la question "Qui doit faire appliquer les mesures de protection du kwata ?"

Il paraît logique que dans une société n'ayant jamais possédé de corps coercitif, la responsabilité de faire appliquer par la surveillance et les sanctions des règles rigides soit déléguée à l'extérieur. La coopération entre entités extérieures et communauté semble donc nécessaire si des mesures de protection sont mises en place.

Actions de sensibilisation

Les propositions relatives à la sensibilisation suggèrent que ces actions peuvent être menées avec des partenaires extérieurs, mais reposer sur des connaissances et des décisions internes à la communauté :

- Sensibiliser les gens avec des affiches avec des images/illustrations
- Demander au chef de prendre des photos et des vidéos pour transmettre les pratiques de chasse traditionnelles

Réactualisation/renforcement des règles traditionnelles

- Respecter les règles traditionnelles. Par exemple, quand on a un enfant, à partir de ses trois mois jusqu'à ce qu'il marche : interdiction pour le père de chasser le kwata, le ara, le tapir, le singe hurleur.

Cette proposition a été sujette à discussion, et n'a finalement pas obtenu l'accord de tous les participants à la réunion, car ceux-ci ont estimé que ces règles étaient déjà respectées. Si tel est le cas, on peut supposer que la fréquence soutenue des naissances et des restrictions liées permet une régulation du prélèvement des espèces citées, considérées comme sensibles.

Mise en place d'autres sources d'approvisionnement

- Créer des filières d'élevage d'animaux (poulet et/ou canard)
- Diversifier la nourriture avec l'ouverture de magasins locaux

Ces deux dernières options, même si elles semblent correspondre à un calcul logique, n'apportent en réalité pas de satisfaction complète aux habitants de

Trois-Sauts. Comme précisé dans la première partie de ce diagnostic, la chasse a en effet une valeur qui dépasse le simple apport en protéines. Le fait d'acheter de la viande d'importation ne constitue pas un aboutissement pour plusieurs habitants interrogés, comme le martèle ce chef lors d'un atelier préparatoire :

« Nous ne voulons pas de magasin en face de nos villages, sinon, demain ce sera comme à Vila Brasil à Camopi. Pas de magasin à Trois-Sauts ! »

Ce dernier type de propositions indique donc qu'il existe à Trois-Sauts une forte tension entre la nécessité reconnue par tous de diminuer les prélèvements d'animaux et le besoin physiologique et culturel d'avoir accès à de la viande.

Ressources halieutiques

Constats

En 2000, des chercheurs constataient à Trois-Sauts « une augmentation du temps consacré à la pêche au détriment de celui consacré à la chasse, avec pour conséquence une inversion des tonnages de gibier et de poisson ». Les mêmes auteurs notent cependant « une stabilité remarquable des protéines consommées quotidiennement per capita entre 1976 (50,4 g) et 1994 (54,1 g) » (Grenand et Ouhoud-Renoux, 2000).

Lors de l'enquête, la majorité des personnes interrogées ont considéré que les poissons n'étaient pas menacés de façon générale :

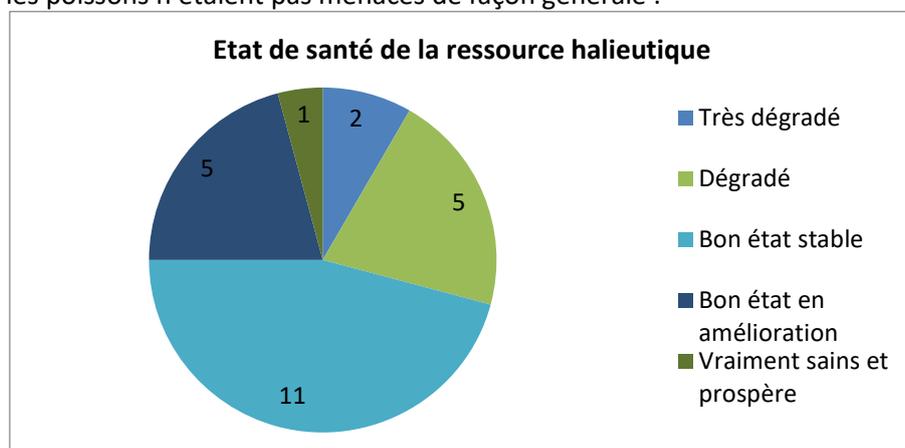


Figure 35 : Etat de santé de la ressource halieutique à Trois-Sauts

Cependant, certaines espèces sont davantage citées que d'autres, principalement la torche-tigre et le pacou :

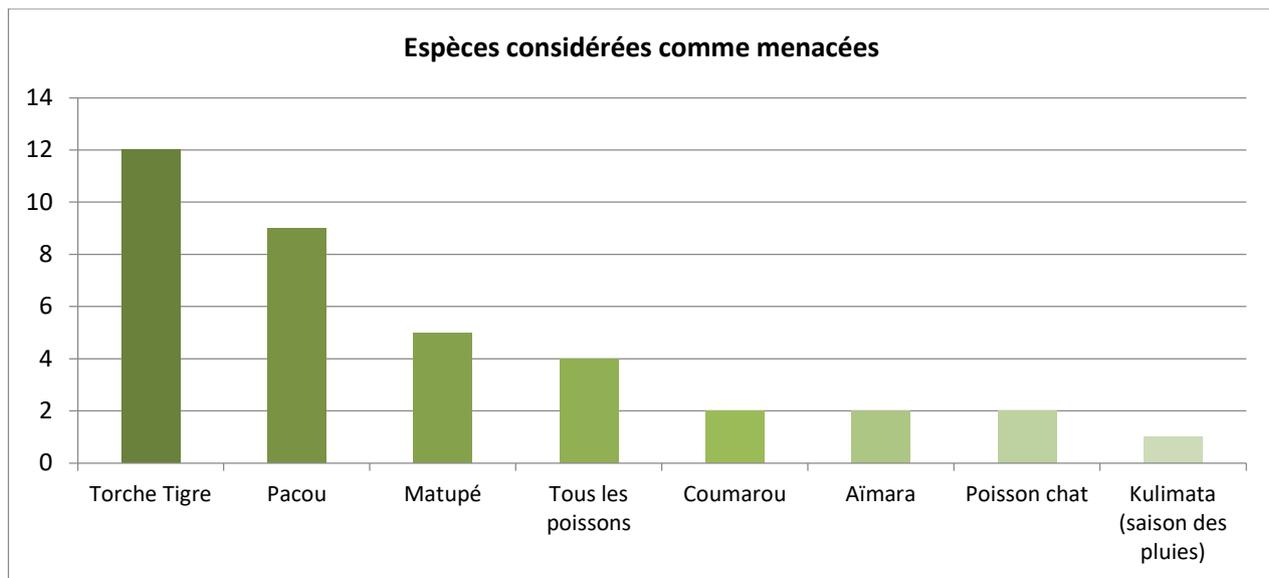


Figure 36 : Espèces de poissons considérées comme menacées à Trois-Sauts

Causes

A la différence du cas du gibier, la surpêche des habitants et les prélèvements effectués par des personnes venues de l'extérieur sont considérées comme également responsables de la diminution de la ressource :

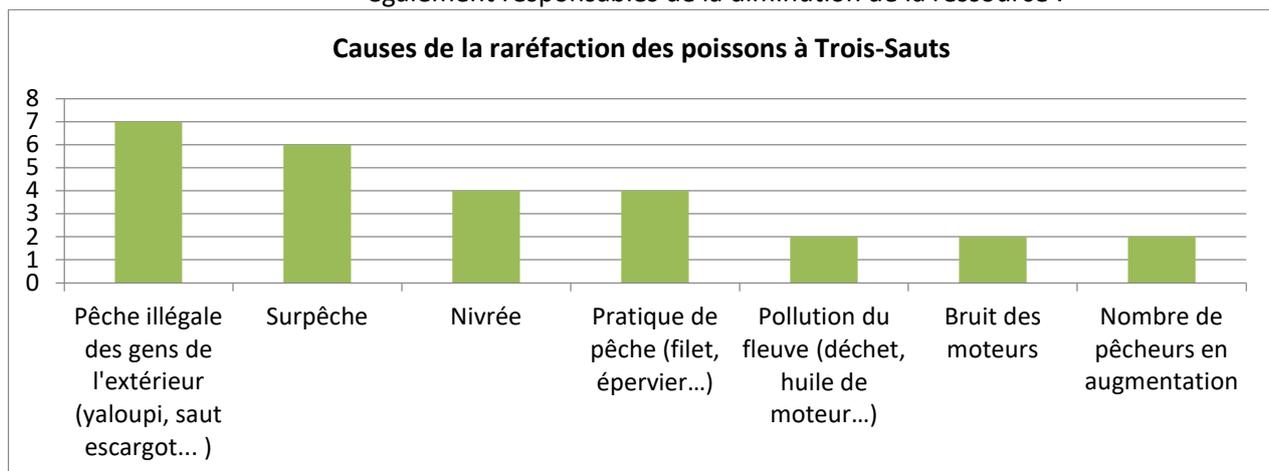


Figure 37 : Causes de la raréfaction des poissons à Trois-Sauts

En conséquence de ces observations et dans l'optique de limiter la diminution des populations de poissons, les habitants émettent des propositions semblables à celles concernant la raréfaction du gibier :

Des propositions d'action

Restrictions des prélèvements

- Ne pas pêcher les espèces en danger pendant un moment (pacou, torche-tigre)
- Mettre des règles de prélèvement (nombre de poissons par sortie, type de poisson à prélever...)
- Diminuer la pêche pendant une période pour que les poissons puissent se reproduire
- Limiter les nivrées familiales (proposition d'une fois/an/famille)
- Définir des zones de pêche et des zones à préserver

- Empêcher la pêche illégale avec les gendarmes et les agents du PaG (Yaloupi, Moutoura, Saut Escargot...)

Contrôle des techniques de pêche

- Pêcher à la ligne (en alternative de l'épervier ou des filets)
- Interdire l'utilisation des filets

Mise en place d'autres sources d'approvisionnement

- Diversifier la nourriture par l'ouverture de magasins locaux

Réactualisation/renforcement des pratiques traditionnelles

- Faire des danses du poisson

A propos du lien entre la pratique de la danse et la « ressource » poisson, on peut citer l'explication de l'anthropologue F. Grenand : « Dans la plupart des cas, [ces danses] font entrer en jeu deux moitiés de participants, les humains et une espèce animale ou végétale, concrètement incarnées par deux communautés amérindiennes, les invitants et les invités. Il s'agit d'alliance, au sens très fort du terme, visant à renouveler, par intervalle, une autorisation que les esprits tutélaires accordent aux humains pour une ponction raisonnable sur l'espèce convoitée. » (Grenand, com. pers.)

A la suite de l'enquête et dans sa continuité, une danse du pacou a été organisée (avec un soutien du PaG) à Trois-Sauts. Cet événement va dans le sens d'un ancrage à des valeurs traditionnelles prônant la mesure et le respect dans les rapports avec les populations non-humaines.

A propos de l'abattis

Interrogés à propos des abattis, les habitants ne mentionnent pas directement la menace qui pèse sur cette pratique et cette ressource :

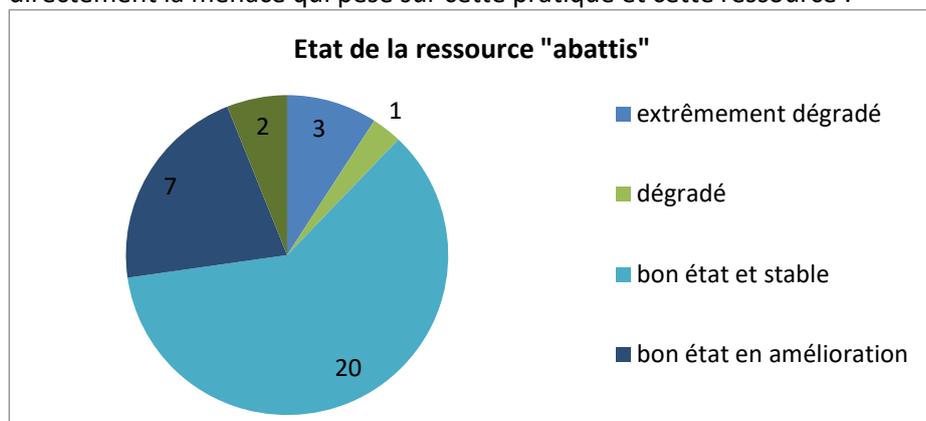


Figure 38 : Réponses à la question : "quel est l'état de santé de la ressource abattis à Trois-Sauts ?"

Cependant, lorsqu'on leur demande si un danger plane sur cette pratique, la moitié des enquêtés signale que la densité des parcelles cultivées est trop

importante autour des villages et qu'il n'y a aujourd'hui « plus de place » pour les nouveaux abattis.

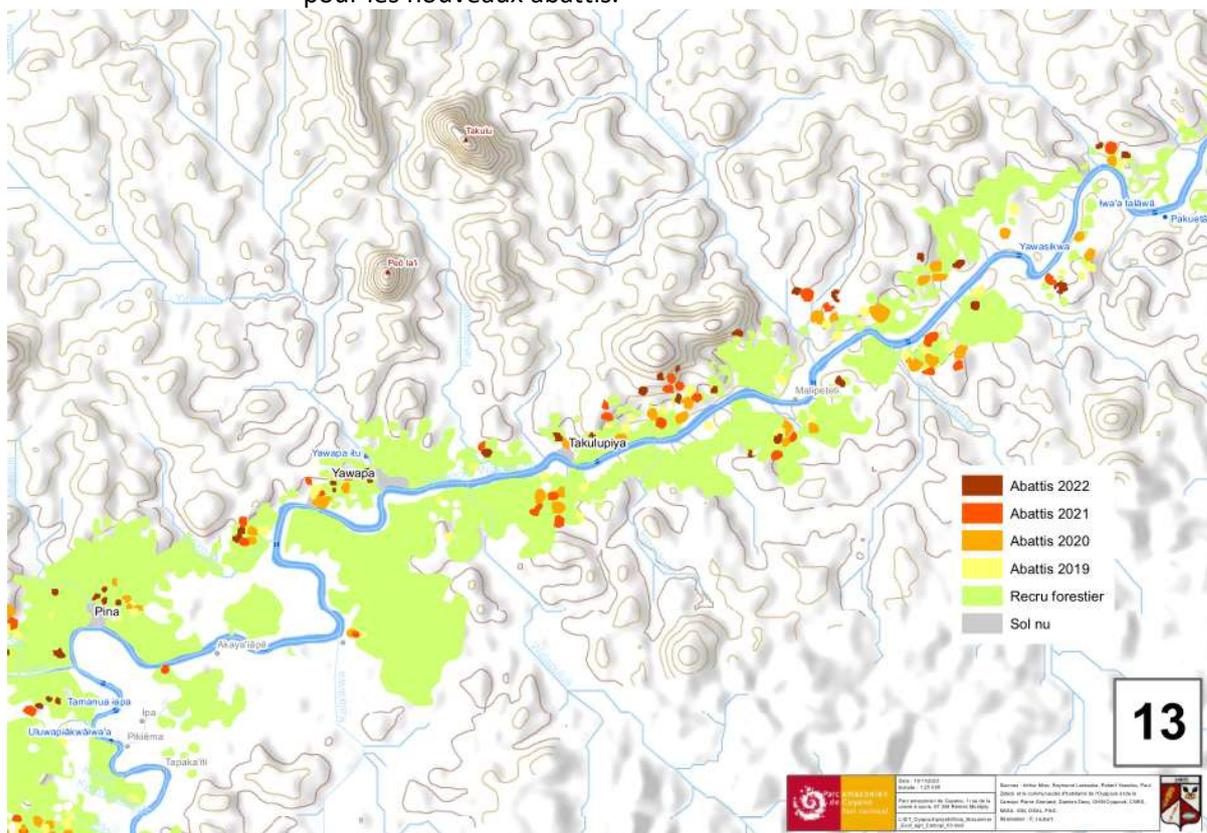


Figure 39 : Cartographie des anciens et nouveaux abattis autour des villages Yawapa et Pina (Données AgriPAG)

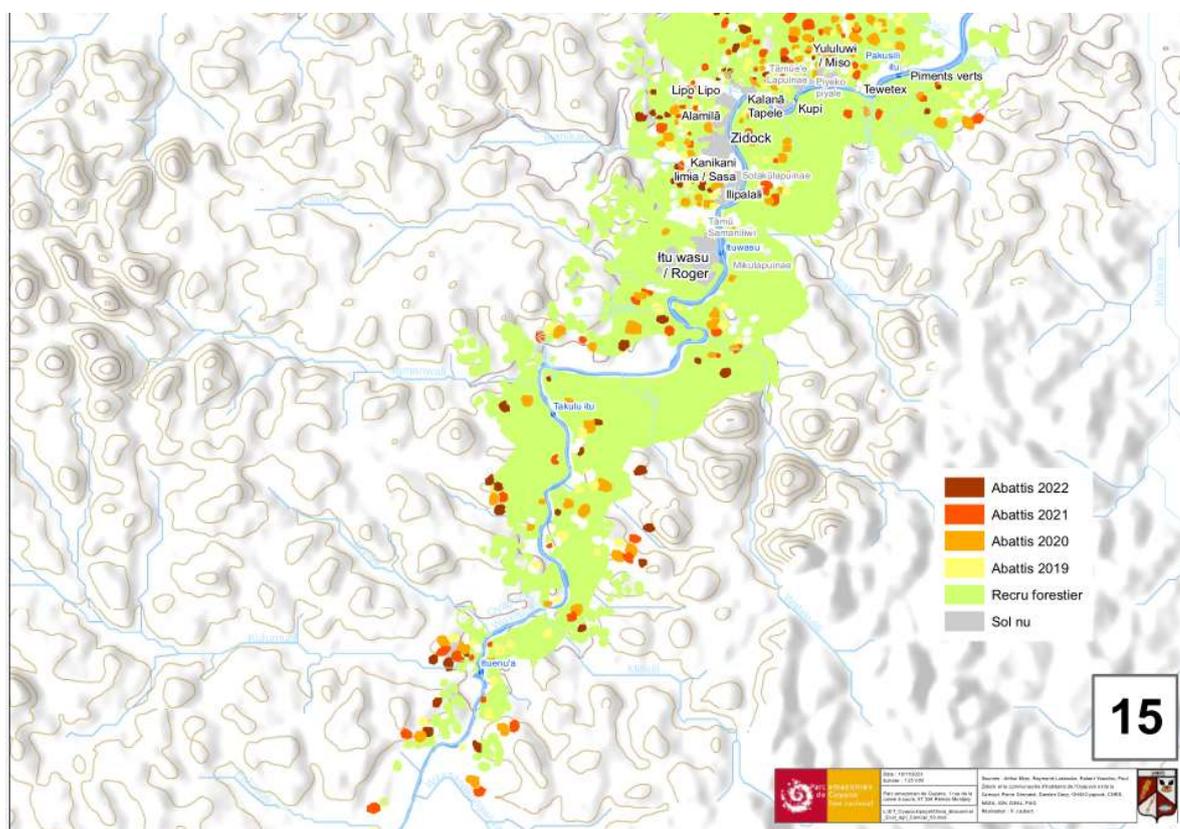


Figure 40 : Cartographie des anciens et nouveaux abattis autour des villages Miso, Zidock, Lipo Lipo et Roger (Données AgriPAG)

Ces cartographies permettent d'observer que le recrû forestier couvre une grande partie des abords de l'Oyapock, indiquant des zones ayant été cultivées à des époques plus ou moins reculées, sur lesquelles les rendements agricoles ne sont *a priori* pas satisfaisants pour les cultivateurs wayãpi.

On constate également sur ces cartes obtenues à partir de vues aériennes que ces recrûs forestiers occupent des surfaces importantes sur la rive brésilienne de l'Oyapock.

Les mesures effectuées depuis 2006 montrent une tendance à la hausse du nombre de nouveaux abattis ouverts chaque année et de leur surface moyenne, des deux côtés du fleuve-frontière.

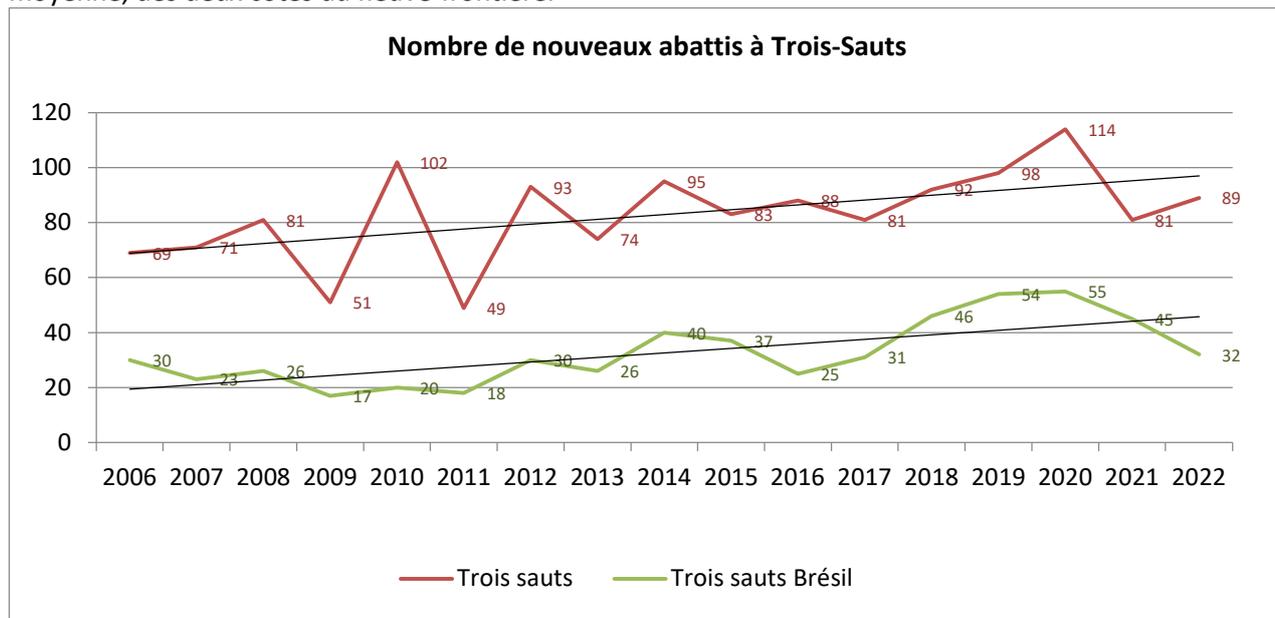


Figure 41 : Nombre de nouveaux abattis ouverts chaque année dans la région de Trois-Sauts (Données AgriPAG)

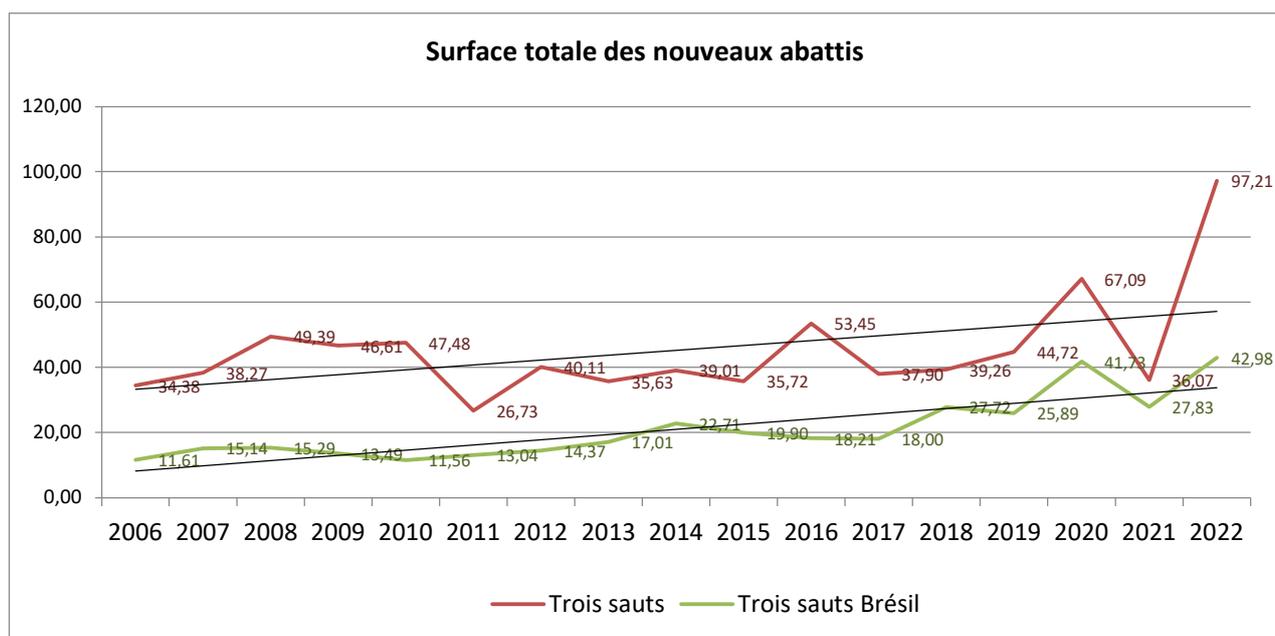


Figure 42 : Surface totale des nouveaux abattis ouverts dans la région de Trois-Sauts (hectares) (Données AgriPAG)

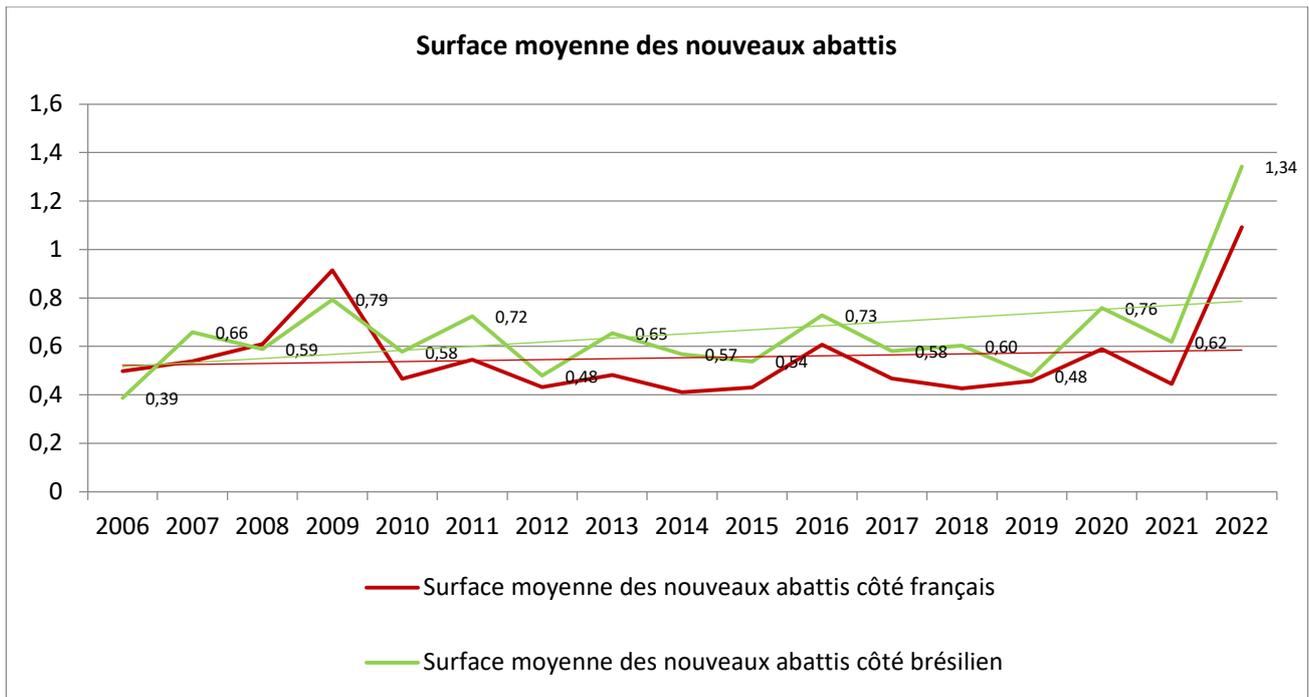


Figure 43 : Surface moyenne des nouveaux abattis dans la région de Trois-Sauts (Données AgriPAG)

On constate que malgré la diminution du nombre de nouveaux abattis ouverts du côté brésilien depuis 2020 (Figure 41), la surface totale des abattis sur cette rive est en hausse ces dernières années, car leur surface individuelle moyenne est passée de 0,48 ha en 2019 à 1,34 ha en 2022. Les nouveaux abattis sont depuis 2010 toujours un peu plus grands du côté brésilien que du côté français. On peut interpréter cette répartition comme le résultat d'une stratégie des habitants en réponse à la saturation de l'occupation de l'espace du côté français : les terres ayant moins été exploitées sur la rive brésilienne, les parcelles de forêt intéressantes d'un point de vue agronomique sont de plus grande taille.

Or, différents contrôles ont été effectués ces dernières années par les autorités brésiliennes auprès des habitants de Trois-Sauts, afin de leur signaler l'illégalité de leur installation du côté brésilien. A ce sujet, les récriminations sont nombreuses du côté des habitants, comme celles de ce chef :

« Nous n'accepterons pas que les brésiliens fédéraux viennent détruire notre abattis du côté Brésil car nous on ne détruit pas la nature, on l'utilise pour se nourrir au quotidien. J'aimerais que le Parc négocie pour qu'on puisse utiliser la terre du côté Brésil car il n'y a pas assez de place pour tous les abattis [du côté français]. »

Cet habitant souligne l'inégalité dans les rapports transfrontaliers :

« Pourquoi ne peut-on pas utiliser la terre du côté Brésil ? Il y a de la richesse, les maniocs poussent très bien, il y a de la bonne terre. En plus, les brésiliens utilisent la terre pour faire de l'orpaillage. Ils détruisent nos richesses. Ils font peur aux animaux. Que va-t-il rester pour nos enfants ? A cause d'eux, on tombe malade. »

Davy et al. (2012) ont également reçu des témoignages montrant la détresse des habitants de Trois-Sauts : « des menaces, sous forme de patrouilles de la police militaire brésilienne, bien que difficiles à mettre à exécution sur un territoire aussi grand, sont présentes, et plusieurs cas de conflits directs nous ont été rapportés (destruction des cultures, intimidation de femmes seules à l'abattis, confiscation de fusils...). [...] En 2009, 30 % des abattis du haut Oyapock ont été ouverts cette rive contre 50 % vingt ans auparavant. Sur le moyen Oyapock, en 2011, aucun... La pratique d'activités de prédation plus mobiles, demeurent encore possibles à condition de ne pas se faire surprendre... »

Plusieurs habitants de Trois-Sauts mentionnent donc la nécessité de mandater les autorités françaises pour négocier des dérogations d'utilisation du sol du côté brésilien. Cette demande est adressée de façon logique aux interlocuteurs français des Wayãpi, puisque ceux-ci se considèrent en position d'alliés des Français dans un jeu diplomatique faisant suite à un passé de relations conflictuelles voire franchement hostiles avec les Brésiliens.

Les plantes

Le bois

Concernant la ressource « bois », les habitants de Trois-Sauts n'ont à première vue pas d'inquiétudes :

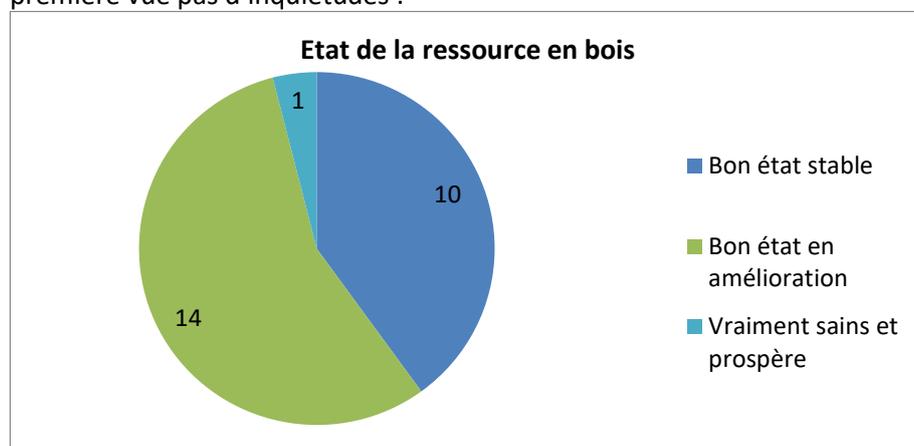


Figure 44 : Etat de santé de la ressource « bois » selon les habitants de Trois-Sauts

L'étude de Cordier (2023) sur les ressources en bois de construction sur Trois Sauts a permis de donner quelques éléments sur la gouvernance propre à l'utilisation des bois de construction. Les personnes interviewées ont évoqué que, comme cela a été cité pour la chasse, « l'usufruit » d'une zone propice à l'exploitation de bois revient à celui qui l'a trouvé, généralement lors d'une prospection ou d'une expédition de chasse. Ses compagnons de chasses sauront que ces zones « lui reviennent » désormais à sa famille proche et lui et le mot se transmettra de village en village. Lors d'une expédition de chasse, l'homme peut tomber « par hasard » sur un arbre qui lui convient il va alors le « marquer » d'une croix signifiant qu'il est réservé (Cordier, 2023).

Cependant, si on leur demande de citer des essences devenues plus difficiles à trouver, ils sont quand même nombreux à en citer quelques-unes :

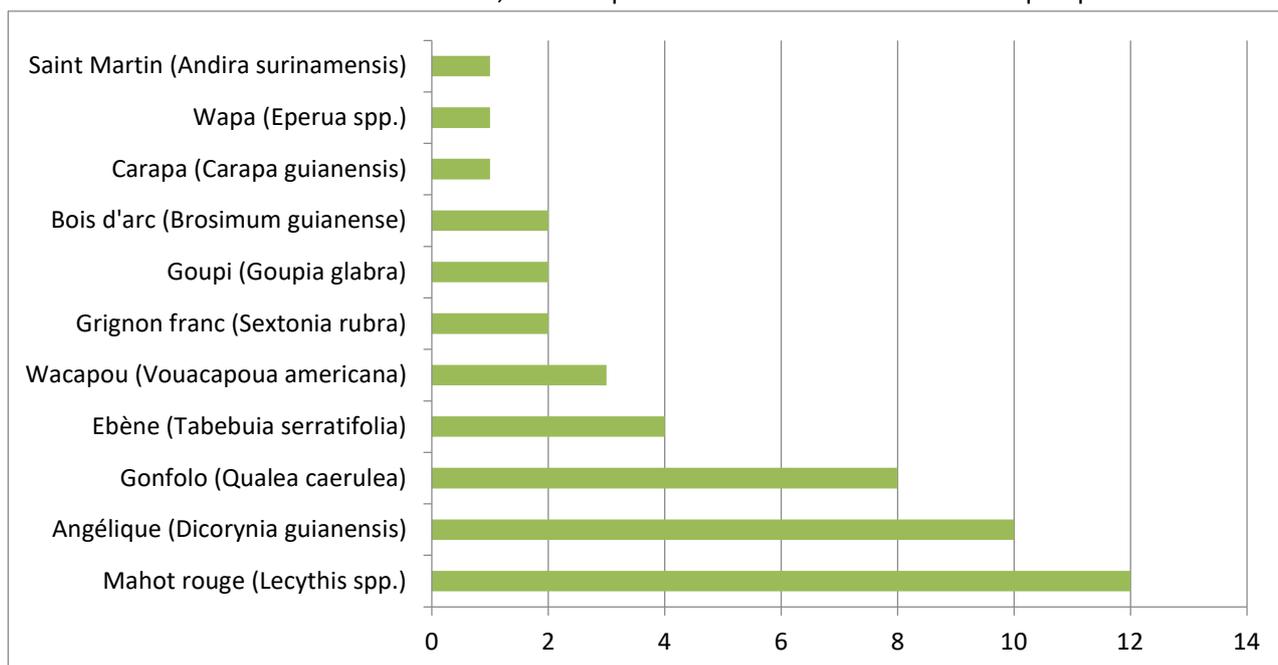


Figure 45 : Essences de bois menacées selon les habitants de Trois-Sauts

Les causes mentionnées pour expliquer cette raréfaction sont de quatre ordres : l'utilisation dans la construction, la destruction des arbres lors du brûlis des abattis, l'exploitation par des personnes extérieures à la communauté et l'artisanat¹⁸.

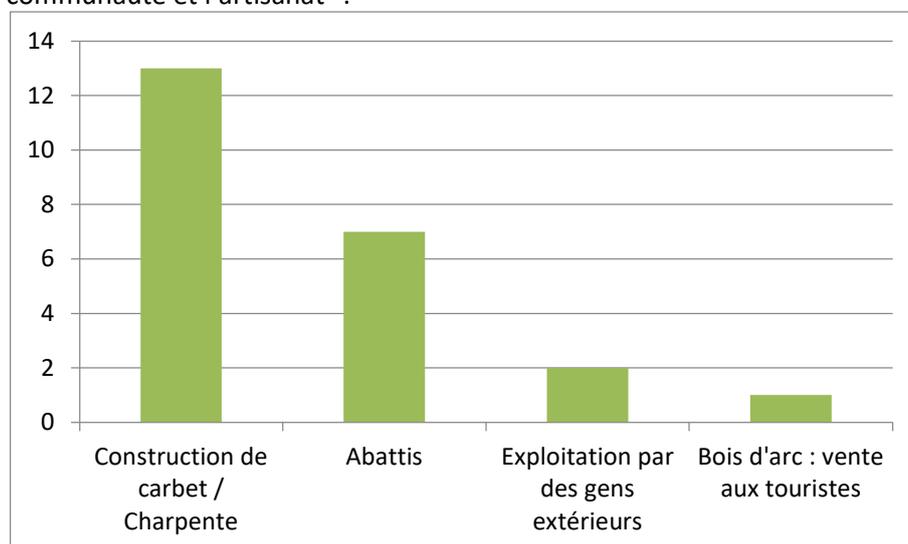


Figure 46: Causes de la raréfaction de certaines essences

L'étude de Cordier (2023) confirme ces éléments en évoquant les préférences des habitants de Trois Sauts pour certaines essences en fonction

¹⁸ De plus, il faut préciser, que le Bois d'arc *Brosimum guianense* et le wacapou *Vouacapoua americana* ont toujours été très dispersés à Trois-Sauts ; classiquement, ces essences étaient prélevés dans la région du partage des eaux et à Alikoto miti (P. Grenand, comm. pers.)

de l'utilisation qui en est faite et selon des critères de durabilité. C'est le cas par exemple, du Mahot rouge (utilisé pour les poteaux) et du Gonfolo bleu (pour la charpente et le bardage) effectivement perçus comme rares.

Notons par ailleurs que l'exploitation des bois (et possiblement la perception de leur disponibilité) ne se fait qu'à proximité des cours d'eau (environ 50 m) compte tenu du transport ne pouvant se faire qu'à « dos d'homme ».

Cette étude confirme enfin que les bois potentiellement exploitables situés sur des zones d'abattis ne sont exploités qu'en cas de besoin imminent mais ne seront pas préservés et stockés pour un usage futur.

Face à ce constat, les habitants ont proposé plusieurs types d'action :

- *Limiter l'exploitation des trois types de bois importants : mahot, gonfolo et angélique*
- *Réfléchir avec les chefs des endroits où serait autorisé le prélèvement de bois*
- *Eviter le gaspillage au moment de couper les arbres pour préparer l'abattis*
- *Faire des plantations d'arbres (wacapou, angélique, carapa)*
- *Mieux assurer la transmission des noms et des usages des bois*

Il est par ailleurs essentiel d'évoquer les changements majeurs en cours sur Trois Sauts en lien avec le travail du bois. Ces changements sont rappelés dans l'étude de Cordier (2023):

- Au fil des décennies les modes de construction ont changés. Le bois scié a remplacé peu à peu les bois ronds qui étaient les principaux bois utilisés dans les années 70/80. Aujourd'hui, seuls les carbets ouverts (cachiri et cuisine) utilisent encore ces bois. Ils représentent environ 45 % des constructions. Nous pouvons mentionner que lors de l'étude, deux anciens ont évoqué la raréfaction de l'espèce de bois rond wakali'i ou Mincouart en français (*Minquartia guianensis*) aux alentours des villages et le long des berges.
- Il y a quelques décennies, les constructions étaient réalisées par les habitants eux-mêmes. De nos jours, ils font appel à des brésiliens. Il en résulte que 63% des maisons étudiées dans le cadre de l'étude, avaient été construites par des brésiliens via des prestations informelles. Par conséquent, il n'y a plus que deux habitants qui proposent des prestations de construction et la transmission des savoirs et savoir-faire relatifs aux ressources en bois tendent à se perdre.
- Enfin, si une partie du bois provient de la forêt (bois rond et bois scié pour poteaux et charpente...), le bois utilisé par le bardage est acheté à Vilha Brasil. Les habitants et exploitants ne disposent en effet pas d'outil adéquat pour débiter l'arbre en planche de bardage.

L'arouman

Concernant l'état de santé des plantes utiles (hors bois d'œuvre), les personnes interrogées ont fait part de leurs inquiétudes à propos des deux espèces d'arouman, le blanc et le rouge :

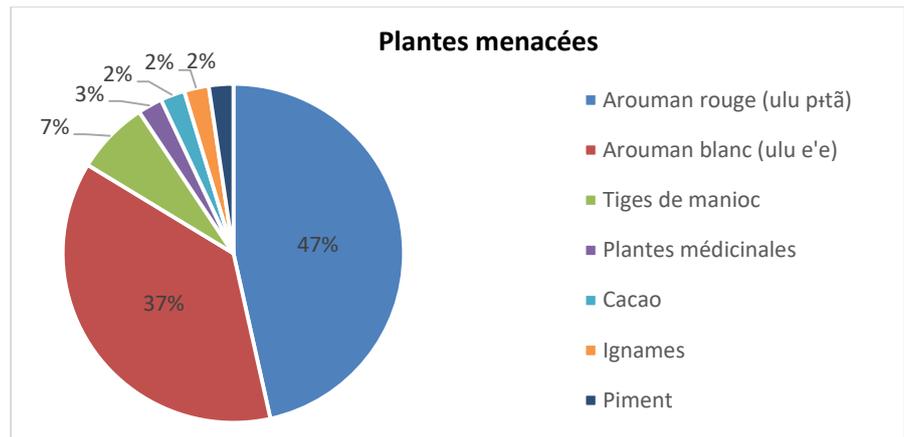


Figure 47 : Plantes menacées selon la population à Trois-Sauts

La perception de sa raréfaction évoque donc une utilisation très actuelle de la ressource et une vitalité de l'artisanat. Les habitants confirment celle-ci, en arguant notamment que, comme dans le cas de la chasse et de la pêche, l'augmentation du nombre d'habitants cause logiquement la hausse des prélèvements de la plante, ce qui nuit à la stabilité des peuplements d'arouman. Les méthodes de coupe agressives et la destruction accidentelle des plants lors du brûlis des abattis sont également désignées comme responsables de la diminution de la ressource.

Or, les outils cités sont indispensables à la fabrication des différents produits issus du manioc amer. Il est donc inenvisageable pour les habitants de se passer de cette ressource.

Une étude menée sur l'arouman entre 2009 et 2011 sur Trois Sauts (Davy & al, 2012) a permis de souligner plusieurs points intéressants :

- Le seuil critique d'exploitation serait de l'ordre de 25 à 33 % des tiges mures pour les deux espèces. Une récolte de plus de 50 % compromet la régénération ;
- Des exploitations « moyennes » auraient tendance à stimuler la production de tiges mures ;
- Les deux espèces d'arouman n'ont pas les mêmes capacités à soutenir des exploitations importantes.

Cette étude a permis de dégager des pistes d'exploitation raisonnée qui consisterait à suivre le nombre de tiges mures sur le total de tiges et de n'en prélever qu'un taux déterminé selon les capacités des plantes à produire. Cette étude confirme par ailleurs que ces résultats étaient déjà connus des artisans qui ont témoigné des méfaits des récoltes intensives et des sensibilités différentes des deux espèces.

Outre des collectes plus « raisonnées », les solutions évoquées pour remédier à sa raréfaction sont de plusieurs ordres :

- Planter les aroumans près des villages, près des criques,
- Définir une zone de réserve d'arouman pour le laisser pousser,
- Mettre en place des ateliers avec les jeunes pour leur apprendre à couper les tiges sans tuer la plante (au couteau et pas au sabre).

Suite à ces propositions, le PAG a organisé deux chantiers de plantation d'arouman en mars 2021 et juin 2022 autour des neuf villages de Trois-Sauts.

Les collectes de boutures et plantations ont été réalisées par les agents du

PAG de Trois-Sauts et par des jeunes habitants, rémunérés pour cela. Les chefs de village ont été associés à la démarche. Quelques-uns ont spontanément poursuivis avec d'autres plantations ; dans d'autres villages, les plantations sont peu suivies par les habitants. Cela ne signifie pas pour autant un désintérêt. Les rapports des habitants avec ces plantations, au stade de croissance ou de production mériteront d'être observés. Il est trop tôt à ce stade pour évaluer l'appropriation de ces plantations par les habitants.

Transmissions et réflexions collectives à Trois-Sauts

L'une des inquiétudes exprimées de temps à autres par les personnes interrogées est celle de la perte des savoirs et de l'intérêt porté à ceux-ci. Un chef a ainsi formulé lors d'un atelier préparatoire :

« Aujourd'hui, je ne vois pas les jeunes faire leurs abattis, il faut leur apprendre. Les jeunes ne mettent plus la tenue traditionnelle, ils ne connaissent pas les danses traditionnelles. Il faut apprendre aux jeunes car nous perdons notre mode de vie petit à petit. Les jeunes femmes de maintenant ne savent plus rien faire, elles oublient la tradition, le coton, le [tissage des hamacs], etc.... Les jeunes garçons ne sont pas motivés, pourtant il y a toujours du travail à faire dans le village.. »

On a cependant pu constater que sur les thématiques de la chasse, de la culture de l'abattis et de la vannerie, la raréfaction des ressources indique au contraire que les pratiques sont actuelles. Un paradoxe émerge avec la prise de conscience de la menace pesant sur ces richesses : va-t-il à un moment falloir, pour éviter leur disparition totale et espérer maintenir un certain mode de vie, renoncer à leur importance culturelle et se tourner vers des produits d'importation ?

A Trois-Sauts, les différentes étapes de l'enquête se sont avérées fructueuses sur le plan des échanges, de la collecte des avis et des propositions des habitants. Contrairement à Camopi, le dialogue entre les chefs des différents villages y semble relativement normalisé, ainsi que les discussions entre habitants sur des thèmes problématiques.

Voici différentes propositions émises au terme de l'enquête sur les perspectives de suites possibles :

- *Organisation de débats entre les habitants*
- *Rencontres entre chefs pour aborder les problématiques de Trois-Sauts*
- *Actions de prévention dans les villages à propos des menaces pesant sur certaines espèces*
- *Evènements pour regrouper les femmes*
- *Organisation de danses traditionnelles*
- *Organisation de visites des « acteurs importants des ressources naturelles »*
- *Projection de films de sensibilisation*

Ces suggestions laissent penser que les habitants de Trois-Sauts seraient favorables à s'inscrire dans un processus de co-création des pratiques de conservation.



Pécari

Éléments de discussion

Volonté de protection née d'une crise ou conscience écologique ancrée ?

Au terme de cette étude sur la perception des ressources naturelles chez les habitants de l'Oyapock, on peut – en schématisant – mettre en parallèle les trois stratégies déployées dans les différents bassins de vie :

Chez les Wayãpi de Trois-Sauts, il existe une volonté exprimée de créer ou actualiser en collaboration avec des entités étrangères (PaG et scientifiques) des savoirs et des règles permettant la conservation d'espèces importantes pour la subsistance et considérées comme menacées.

Les Wayãpi de Camopi ne semblent pas mettre en avant de savoirs écologiques ancestraux allant dans le sens de la conservation. Les propositions de conseils ou d'interventions extérieurs visant à réguler les prélèvements sont plutôt rejetés, sauf quand il s'agit de contrôler les pratiques de prélèvement des ressources des Brésiliens. On peut voir dans cette attitude le pragmatisme des habitants dans la priorisation des enjeux : la gestion de l'impact de la présence des Brésiliens passe avant les autres questions.

Les Teko de Camopi revendiquent des modes traditionnels de gestion de la chasse aboutissant à la conservation des espèces, ce qui en principe devrait leur permettre de se passer d'intervention extérieure. Pour eux aussi, celle-

ci devrait pour l'instant se limiter à la surveillance des Brésiliens sur leur territoire.

Quelle que soit la nature du dialogue amorcé avec les communautés, on ne peut partir du postulat que les conceptions amérindiennes aboutissent nécessairement à des comportements de protection des espèces. Cette idée est pourtant présente dans l'article 8 (j) de la Convention sur la Diversité Biologique, qui stipule que « *l'État et les collectivités locales encouragent le respect, la protection et le maintien des connaissances, innovations et pratiques des communautés autochtones et locales fondées sur leurs modes de vie traditionnels et qui contribuent à la conservation du milieu naturel et l'usage durable de la diversité biologique* » (cité par Filoche, 2008). Or, « *les Amérindiens du bassin amazonien ne sont donc pas, au sens où on l'entend aujourd'hui, des protecteurs de l'environnement, pour la simple raison que ce concept ne les effleure même pas.* » Ce qui peut parfois apparaître comme une attitude de conservation n'est, en fait, pas fondé sur « *la notion de protection en soi [...], mais plutôt sur celle de l'abondance et donc du renouvellement constant des espèces* » (Grenand et Pinton, 2007).

En partant d'une telle conception de l'environnement, la logique de préservation peut provenir de deux types de causes pour les peuples qui finissent par la mettre en pratique : il s'agit soit d'une « *expérience de limitation des ressources, vécue sous forme de crise (depletion model crisis), soit d'une forme de connaissance environnementale qui oriente la communauté vers une compréhension toujours plus sophistiquée de l'écosystème dans lequel elle habite (ecological understanding model)* » (Berkes, 2005).

Dans le cas de Trois-Sauts, on peut estimer que la raréfaction actuelle de certaines ressources découlant de la forte concentration humaine constitue une nouveauté à laquelle la communauté tente de s'adapter en s'appuyant en partie sur des conduites traditionnelles qui, si elles n'ont pas pour objectif premier de préserver les espèces, ont un effet de régulation de la prédation dont les habitants sont tout à fait conscients. Le fait que ces habitants aient exprimé un sentiment d'angoisse face à cette raréfaction peut aussi être lié à la plus grande confiance qu'ils ont envers les institutions, notamment le PaG.

La situation à Camopi est légèrement différente, puisque pour l'instant l'origine de la crise est de nature exogène, selon l'avis des personnes interrogées ; par ailleurs, la pression de chasse et de pêche est moindre, étant donné que beaucoup de foyers s'approvisionnent pour partie dans les magasins. La mise en place d'une attitude d'autorégulation des prélèvements n'est donc pas prioritaire pour les habitants.

Il existe dans ce cas un risque, si les ressources viennent un jour à manquer sans que la communauté se soit concertée pour mettre en place une stratégie de conservation, celui d'une « *désorganisation sociale qui peut se traduire par un effondrement de la règle du partage, une intensification de la compétition inter et intra-villageoise sur les faibles quantités de ressources disponibles, tendant à les amoindrir puis à les anéantir* » (Ouhoud-Renoux, 1998).

Nouveaux enjeux, nouvelles m ethodes

Dans l'optique de parvenir à des consensus sur les pratiques à adopter dans l'objectif commun de garantir la pérennité d'une ressource, il faut imaginer de quelle façon pourraient être prises les décisions à l'échelle des communautés Way pi et Teko de Camopi et Trois-Sauts. Celles-ci ont à inventer une nouvelle vision du monde pour mettre en œuvre une réflexion ; en effet, la notion même de « bien commun » est questionnable dans le contexte autochtone amazonien. Ainsi, « *la littérature consacrée aux relations de possession (ownership) en Amazonie montre, depuis maintenant une quinzaine d'années, l'absence d'une conceptualisation et de pratiques locales de mise « en commun » d'un bien. Dans les basses-terres, ces relations se caractérisent, en effet, par l'exercice d'une autorité et d'un contrôle par une entité singulière* » (Codija et Dziubinska, 2023).

Si   Trois-Sauts, les chefs de village peuvent lors des réunions collectives incarner dans une certaine mesure des figures de médiation, à Camopi, celles-ci sont parfois difficiles à discerner. La complexité inhérente au fait d'organiser et de fédérer les différents groupes (noyaux familiaux, familles étendues, villages, ethnies...) a été décrite précisément par Pinton et Grenand (2007). Ceux-ci notent que « *l'action collective qui transforme une population cible en groupe d'acteurs agissant présuppose une vision partagée d'un territoire, la présence d'organisations légitimes et l'accès à un espace politique structuré. Face à l'extrême variabilité des situations, l'appropriation locale de la valorisation de ressources biologiques engage de façon spécifique chaque groupe dans un processus de recomposition politique et sociale. La présence de porte-parole susceptibles de faire valoir le point de vue du groupe dans l'arène politique est déterminante, comme sa volonté à intégrer la cause écologiste dans son argumentaire.* »

  Camopi, parmi toutes les échelles de prise de décisions, il semblerait que celle de la communauté villageoise interethnique soit la plus délicate à mettre en place. Bien que certains  v nements festifs rassemblent périodiquement les Way pi et les Teko, peu d'entre eux envisagent la création d'un espace de discussion rassemblant les deux peuples. Compte tenu de l'histoire relativement courte de leur cohabitation et des problématiques différentes qui concernent le bassin de l'Oyapock et celui de la Camopi, cette séparation politique est logique. Il existe cependant une donnée fédératrice à l'échelle du village : le consensus sur les méfaits causés par les Brésiliens. Cet avis général pourrait servir de départ à la définition d'un projet commun, mais le corollaire du constat que les Brésiliens sont une menace pour les ressources naturelles est l'idée que les Blancs ont failli à leur mission de protection du territoire...

  Trois-Sauts, le problème de la cohabitation interethnique ne se pose pas. La présence de personnalités fortes et reconnus dans chaque village permet la mise en commun de constats, l'émergence de revendications, et le partage avec les entités extérieures. Par ailleurs, l'histoire du dialogue entre scientifiques blancs et habitants way pi est plus apaisée à Trois-Sauts qu'à Camopi, et le sentiment de trahison éprouvé à Camopi à la suite des promesses non tenues lors de l'ouverture du PaG n'a pas cours à Trois-Sauts. De fait, les habitants de Trois Sauts ne sont pas directement exposés à de

l'orpaillage illégal sur le territoire. Pour toutes ces raisons, et aussi parce que les ressources agricoles et cynégétiques y sont davantage perçues comme indispensables que sur le moyen Oyapock étant donnée l'absence de magasins approvisionnés régulièrement, le plan de gestion communautaire impulsé par l'enquête TMK semble y être en bonne voie. A terme, il pourrait servir de modèle pour Camopi.

Par ailleurs, la formation du Comité de Vie Locale (CVL) favorise un dialogue entre différentes personnalités de Camopi. Si cette modalité d'échange impulsée de l'extérieur ne s'inscrit pas dans une conception traditionnelle de la prise de décision, elle n'en constitue pas moins un espace d'échange permettant de formuler de façon partagée la nature des problématiques qu'affrontent les habitants de Camopi, et de les faire entendre à l'extérieur. Ce nouveau groupe aura peut-être la possibilité de porter des décisions relatives à la protection de certaines ressources-clés, au moment où une proportion significative d'habitants considèrera qu'il s'agit d'une priorité politique.

Dialogues avec les visions extérieures

Pour parvenir à des décisions collectives et multilatérales allant dans le sens de la préservation des ressources, faut-il nécessairement mettre en avant les savoirs locaux ? Selon cette approche, l'ambition est d'effectuer une « *réhabilitation du local [dans ce cas, les interdits périodiques de chasse par exemple] au sein d'une société globale [ayant médiatisé une vision scientifique de la conservation des écosystèmes]* » (Grenand et Pinton, 2007). Malgré le bien-fondé de cette approche, certaines idées culturellement ancrées chez les Teko et les Wayãpi paraissent si éloignées de la vision naturaliste occidentale (Descola, 2005) qu'il est peut-être vain de chercher à les mettre en cohérence avec celle-ci. Dans ces perceptions, une somme de comportements individuels permet à la communauté de maintenir de bonnes relations avec les êtres environnants, mais ces comportements n'aboutissent pas forcément à restreindre ses prélèvements dans le milieu.

Dans ce contexte, le projet de plan de gestion concerté ne consistera peut-être pas à créer un consensus entre savoirs locaux et science occidentale, mais plutôt de faire en sorte que des perceptions très différentes de l'environnement s'ajustent pour donner lieu à des actes favorisant une préservation de ce que les écologistes appellent un écosystème et que les communautés amérindiennes perçoivent à la fois comme un ensemble d'entités pensantes et comme des ressources.

Il est intéressant de noter que les interdits alimentaires périodiques « *peuvent être analysés au regard des processus psycho-sociaux résultant de conditionnements sociaux, d'empathies personnelles ou de moralisations normatives* » (Hernandez Velez, 2016). Or, selon le contexte, le respect de nouvelles normes peut également devenir un enjeu de cohésion sociale, notamment du fait de l'importance de la réputation et du cadre comportemental imposé par la circulation des rumeurs (Milinski, 2016). Par ailleurs, « *l'appropriation locale des enjeux de conservation, quand elle est possible, peut être favorable à l'émergence de nouveaux discours et de nouvelles légitimités, bien qu'ils ne soient pas exempts de contradictions*

puisqu'ils s'appuient sur des formes de rationalisation souvent étrangères aux groupes concernés » (Pinton et Grenand, 2007). Les actuels ou futurs chefs Wayãpi et Teko pourront ainsi éventuellement asseoir en partie leur légitimité sur leur capacité à générer dialogues et consensus autour des enjeux liés aux ressources naturelles.

Quel rôle peut jouer la vision scientifique occidentale dans ce mouvement ? L'étude de multiples cas de co-production de savoirs écologiques dans différents endroits du monde a mené à l'établissement du modèle « crédibilité – légitimité – opérabilité » (« *credibility, legitimacy, usability* ») pour prévoir les chances d'un projet collaboratif d'être fructueux (Van Maurik Matuk et al., 2023). D'après ce modèle, pour qu'un travail mené entre communautés et institutions extérieures soit suivi de l'adoption de normes, valeurs ou comportements durables, il faut que les savoirs co-crés présentent les caractéristiques suivantes :

- **Crédibilité** de l'information scientifique présentée aux habitants et crédibilité des modes de gestion proposés par les habitants.
- **Légitimité** du savoir scientifique dans le contexte abordé et en relation avec la problématique posée
- **Opérabilité**, ou exploitabilité de la proposition du mode de gestion proposé

Concernant le dialogue autour des ressources naturelles sur l'Oyapock, la crédibilité de l'information passe par un partage de l'information entre les scientifiques qui effectuent des mesures (comptage d'animaux, surfaces observées à partir d'images aériennes...) et les chasseurs et les cultivatrices qui observent minutieusement leur environnement. La mise en commun de ces informations permet de dépasser le biais d'un rapport de pouvoir instauré par le déséquilibre des connaissances. Dans le cas des animaux par exemple, les personnes qui en savent le plus sur l'abondance et la localisation des animaux sont les chasseurs amérindiens, et ce sont eux qui sont amenés à communiquer leurs savoirs au reste des parties impliquées. Par ailleurs, à certaines occasions, les habitants interrogés ont eux-mêmes exprimé leur intérêt pour les données récoltées par les scientifiques, comme ces hommes teko et wayãpi :

« Ce n'est pas à la population de résoudre ces problèmes. La plupart des habitants se disent que tout va bien... Le PAG pourrait aider à rédiger des règles et un bureau d'études pourrait vérifier l'état de santé du fleuve. »

« Oui je suis d'accord, ce serait bien que les scientifiques disent qu'il ne faut pas tuer beaucoup, mais sans interdire. »

Finalement, le moment de l'enquête constitue lui-même un cadre de co-création des savoirs entre les différentes parties concernées, puisque son protocole amène à rassembler à plusieurs reprises les acteurs et à les faire dialoguer. Comme l'avaient noté Pinton et Grenand (2007) : « *la dimension organisationnelle de ces actions est donc aussi fondamentale que leur dimension purement cognitive.* » La légitimité du savoir scientifique repose sur le fait que celui-ci soit fourni en réponse à une demande de la communauté, mais aussi à la façon dont sont collectées les données sur le terrain : il est impératif que les scientifiques travaillent en accord avec les habitants sur leur territoire pour que les savoirs qu'ils lui soumettent soient

considérés comme valables. L'opérabilité des règles de conservation proposées dépend, elle, de facteurs variables dans le temps (abondance cyclique de certains animaux, personnalités faisant autorité, priorités économiques et/ou sociales selon les habitants...) et l'espace (différences d'abondance de gibiers et poissons selon les endroits, modes de prises de décisions variables selon les villages...).

La question de la temporalité devient primordiale : il faut parvenir à mettre en place un protocole impliquant une révision toujours fluide, sans imposer de calendrier trop contraignant. Berkes et Turner (2005) suggèrent ainsi de tendre vers une « *gouvernance flexible et sur plusieurs niveaux, dans laquelle les accords institutionnels et les connaissances écologiques soient testées et corrigées dans un processus continu d'essai et erreur* ».

Le juriste français Filoche arrive à une conclusion similaire : « *d'après les anthropologues du droit, les caractéristiques principales du droit [autochtone], sont la réactivité et la flexibilité. Le droit autochtone peut ainsi être une chance pour fabriquer des normes adaptées à un contexte, et évoluant au gré des circonstances écologiques et des besoins sociaux, le tout dans un cadre prédéfini assurant une certaine stabilité.* » C'est pour s'adapter à cette nature souple et changeante des conceptions autochtones que « *les Etats amazoniens utilisent une technique juridique originale : la substance des droits sur les ressources naturelles, relatifs à l'appropriation, l'utilisation et la disposition de ces ressources, n'est pas déterminée à l'avance par la législation. Le contenu des droits doit résulter d'un dialogue entre État et autochtones, dialogue informé par les circonstances du terrain, et entériné dans des "Plans d'Utilisation" locaux* » (Filoche, 2008).

Cette façon de faire la loi, si elle reste compliquée à mettre en place dans le contexte français où les droits des peuples autochtones en tant qu'entités culturelles particulières ne sont pas reconnus, semble la plus indiquée pour aller dans le sens d'une gestion concertée des ressources naturelles dans la région de l'Oyapock.



Bibliographie

- Aubertin, Catherine, et Filoche, Geoffroy. *Chapitre 6. La création du parc amazonien de Guyane : redistribution des pouvoirs, incarnations du « local » et morcellement du territoire* In : *Aires protégées, espaces durables ?* Marseille : IRD Éditions, 2009.
- Belaunde, Luisa Elvira. *El recuerdo de Luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. 2. ed., Revisada y ampliada. Lima: CAAAP, 2008.
- . *Viviendo bien: género y fertilidad entre los Airo-Pai de la Amazonía peruana*. Segunda edición. Lima: La Siniestra Ensayos, 2001.
- Berkes, Fikret, et Nancy Turner. « Conocimiento, aprendizaje y la flexibilidad de los sistemas socioecológicos ». *Gaceta ecológica*, n° 77 (2005): 5-17.
- Braconnier, Olivia. *Devenir une femme wayãpi. La fabrique des corps et des destins dans une société amazonienne française*. Recherches Amériques Latines. L'Harmattan, 2024.
- Braconnier, Olivia, et Sylvine Walacou. « Ce que la descente du hamac dit du genre chez les Wayãpi de Camopi ». *Cadernos de Campo (São Paulo - 1991)* 30, n° 2 (30 décembre 2021): e193360.
- Brohan, Mickaël. « Luisa Elvira Belaunde. Viviendo Bien. Género y Fertilidad entre los Airo-Pai de la Amazonía peruana ». *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, n° 33 (2) (1 août 2004): 394-98.
- Castro, Eduardo Viveiros de. *L'inconstance de l'âme sauvage: catholiques et cannibales dans le Brésil du XVIe siècle*. Histoire des religions 9. Genève: Labor et fides, 2019.
- Clastres, Pierre. *La société contre l'Etat*. Paris: Editions de Minuit, 1974.
- Codjia, Paul, et Magda Helena Dziubinska. « Les lois de la terre : territoires,

- souverainetés autochtones et extractivismes en Amazonie péruvienne ». *L'Homme* 246, n° 2 (2023): 21-52.
- Cordier, Morgann'. « Inventaire des ressources forestières d'intérêt à Trois Sauts, en fonction des besoins en bois d'œuvre des communautés locales pour la construction ». Mémoire de fin d'étude ISTOM. PAG. 2023, 79 p.
- Davy Damien (coordinateur). *Aroumans, ressources et usages des Amérindiens du sud de la Guyane*. Collection Guianensis. Parc amazonien de Guyane. 76 p. 2015
- Davy, Damien, Pierre Grenand et Françoise Grenand « *Nous avons réappris à vivre avec des rires d'enfants* ». *Essor démographique, réappropriation territoriale et nouveaux enjeux sociaux chez les Wayãpi et les Teko de l'Oyapock*. In Danglades M., Palisse M., Bondil F. et Davy D. (eds.), « Sociétés et humanités en Guyane : traces, mémoires, enjeux et dynamiques », Orphie Editions. A paraître.
- Davy, Damien, Nicolas Surugue, Jonathan Benabou et Mailys Lenoc. *Connaissance des ressources en aroumans (Ischnosiphon arouma et I. obliquus, Marantacées) sur le territoire du Parc Amazonien de Guyane*. Rapport d'étude dans le cadre d'une convention de recherche entre l'OHM Oyapock et le Parc Amazonien de Guyane, Cayenne, 104 p. 2012.
- Davy, Damien, Isabelle Tritsch, et Pierre Grenand. « Construction et restructuration territoriale chez les Wayãpi et Teko de la commune de Camopi, Guyane française ». *Confins. Revue franco-brésilienne de géographie / Revista franco-brasilera de geografia*, n° 16 (20 novembre 2012).
- Day, David. *Détermination et définition des principaux facteurs de risque du comportement antisocial et délinquant chez les enfants et les jeunes*. Canadian Electronic Library. Canada, 2012.
- Descola, Philippe. *Par-delà nature et culture*. Nachdr. Bibliothèque sciences humaines. Paris: Gallimard, 2009.
- Dounias, Edmond. « La diversité des agricultures itinérantes sur brûlis ». In *Les peuples des forêts tropicales aujourd'hui, Volume II : une approche thématique*, 65-106. Bruxelles: APFT, 2000.
- Filoché, Geoffroy. « L'utilisation des ressources naturelles par les peuples autochtones : auto-régulation, participation et normes imposées en Bolivie, Brésil, Pérou ». *Revista de Direito Sanitário*, n° 9 (2008): 9-36.
- Grenand, Françoise. « Ethnies, Droits de l'homme et peuples autochtones ». *Survival International France. Numéro spécial: Guyane, le renouveau amérindien*, n° 31-32 (2005): 132-63.
- Grenand, Françoise. « L'Art et les techniques culinaires des Indiens Wayãpi de Guyane française ». Mémoire de maîtrise, Paris V, 1975.
- Grenand, Pierre. « Ainsi parlaient nos ancêtres. Essai d'ethno-histoire wayãpi », 1982.
- . « De l'arc au fusil : un changement technologique chez les Wayapi de Guyane ». In *Transitions plurielles: exemples dans quelques sociétés des Amériques*, édité par Françoise Grenand. Langues et sociétés d'Amérique traditionnelle 4. Paris: Peeters, 1995.
- . « Des fruits, des animaux et des hommes : stratégies de chasse et de pêche chez les wayapi d'Amazonie ». In *L'alimentation en forêt tropicale. Interactions biculturelles et perspectives de développement, II: Bases*

- culturelles des choix alimentaire et stratégies de développement*, 671-84, 1996.
- — —. *Introduction à l'étude de l'univers Wayapi : ethnoécologie des Indiens du Haut-Oyapock (Guyane française)*. Paris: SELAF, 1980.
- Grenand, Pierre et Grenand, Françoise. « "Il ne faut pas trop en faire" : connaissance du vivant et gestion de l'environnement chez les Wayapi (Amérindiens de Guyane) ». *Cahiers des Sciences Humaines* 1, n° 32 (1996): 51-63.
- Grenand, Pierre, Françoise Grenand, Pierre Joubert, et Damien Davy. « Pour une histoire de la cartographie des territoires teko et wayãpi (Commune de Camopi, Guyane française) ». *Revue d'ethnoécologie*, n° 11 (27 mars 2017).
- Grenand, Pierre, Grenand, Françoise, et Ouhoud-Renoux, François. « Entre fleuve et forêt: stratégies adaptatives du peuplement wayãpi depuis le XVIIIe siècle ». *L'homme et la forêt tropicale. Travaux de la Société d'Ecologie humaine*, 2000, 223-35.
- Grenand, Pierre, et Anne Bridault. « Chasser, pour quoi faire ? » *Archéopages*, n° 28 (2010).
- Heckler, S.L. « Tedium and Creativity: The Valorization of Manioc Cultivation and Piaroa Women ». *Journal of the Royal Anthropological Institute* 10, n° 2 (juin 2004): 241-59.
- Helfenstein, Adriano Michel, Alexandre Luiz Rauber, et José Mauro Palhares. « Da cidade de Oiapoque à Vila Brasil/Camopi: aula de campo percorrendo o curso médio do rio Oiapoque ». *Revista Eletrônica de Humanidades do Curso de Ciências Sociais da UNIFAP* 14, n° 4 (2021).
- Hernández Vélez, Carlos Alberto. « Consumo de Animales Silvestres en el Rio Papurí; Aproximación participativa al Sistema de Uso y regulación tradicional de Fauna Silvestre en la comunidad multiétnica de Yapú (Vaupés, Colombia) ». Mémoire de maîtrise, Pontificia Universidad Javeriana, 2016.
- Joly, Pierre-Benoît. « Chapitre 8. À propos de l'Économie des promesses technologiques: » In *La Recherche et l'Innovation en France*, 231-55. Odile Jacob, 2013.
- Maurik Matuk, Fernanda A. van, Bas Verschuuren, Piero Morsetto, Torsten Krause, David Ludwig, Steven J. Cooke, Moacir Haverroth, et al. « Advancing co-production for transformative change by synthesizing guidance from case studies on the sustainable management and governance of natural resources ». *Environmental Science & Policy* 149 (1 novembre 2023): 103574.
- Milinski, Manfred. « Reputation, a Universal Currency for Human Social Interactions ». *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, 5 février 2016.
- Navet, Éric. « Introduction à une ethnologie du rêve chez les indiens Émerillon de Guyane française ». *Cahiers de sociologie économique et culturelle* 14, n° 1 (1990): 9-29.
- Ouhoud-Renoux, François. « Se nourrir à Trois-Sauts : analyse diachronique de la prédation chez les Wayãpi du Haut-Oyapock (Guyane française) ». *Journal d'agriculture traditionnelle et de botanique appliquée* 40, n° 1 (1998): 181-206.
- Pinton, Florence, et Pierre Grenand. « Savoirs traditionnels, populations locales et ressources globalisées ». In *Les marchés de la biodiversité*, édité par

- Catherine Aubertin, Florence Pinton, et Valérie Boisvert, 165-94. IRD Éditions, 2007.
- Richard-Hansen, Cécile, Damien Davy, Guillaume Longin, Laurent Gaillard, François Renoux, Pierre Grenand, et Raphaëlle Rinaldo. « Les modes de chasse en Guyane : évolution et impacts sur la faune sauvage ». *Faune sauvage*, n° 327 (2020).
- Richard-Hansen, Cécile, et Eric Hansen. « 50 ans d'évolution de la gestion de la faune en Guyane ». In *Nature guyanaise. 50 ans de progrès et de souvenirs*, Orphie., 2015.
- . « Gestion de la chasse en forêt tropicale amazonienne ». *Journal d'agriculture traditionnelle et de botanique appliquée*, n° 40 (1998): 541-58.
- Rival, Laura. « Androgynous Parents and Guest Children: The Huaorani Couvade ». *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4, n° 4 (décembre 1998): 619.
- Tobler, Mathias W., Fabrice Hibert, Laure Debeir, et Cécile Richard-Hansen. « Estimates of Density and Sustainable Harvest of the Lowland Tapir *Tapirus Terrestris* in the Amazon of French Guiana Using a Bayesian Spatially Explicit Capture–Recapture Model ». *Oryx* 48, n° 3 (juillet 2014): 410-19.
- Tritsch, Isabelle. « Dynamiques territoriales et revendications identitaires des Amérindiens wayãpi et teko de la commune de Camopi (Guyane française) ». Thèse de doctorat, Université des Antilles-Guyane, 2013.
- Tritsch, Isabelle, Gond, Valéry, Oszwald, Johan, Davy, Damien, Grenand, Pierre. « Dynamiques territoriales des Amérindiens wayãpi et teko du moyen Oyapock, Camopi, Guyane française ». *Bois & forêts des tropiques*, 2012, vol. 311, p. 49-61.



Terra MAKA'ANDI


**PRÉFET
DE LA GUYANE**
*Liberté
Égalité
Fraternité*


**PRÉFET
DE LA GUYANE**
*Liberté
Égalité
Fraternité*

